

Phénoménologie et architecture

par Marc Richir

L'homme comme être-au-monde: la phénoménologie

Parmi bien d'autres, l'un des apports les plus nouveaux de la phénoménologie de Husserl, à la réflexion, est la mise au jour de ce que l'homme est au monde et de ce que cet être-au-monde est indissociable de son corps, non pas son corps physique (*Körper*) quasi-extérieur, mais son corps vivant ou de chair, son *Leib* – pour lequel il n'est pas d'équivalence en français. Certes, toutes les cultures savent que nous sommes nés et que nous devons mourir, que l'incarnation dans un corps est un problème irréductible, mais il revient à Husserl, et à la phénoménologie, de s'être ouvert un accès à ce problème sans que les termes dans lesquels il se pose ne prédéterminent les voies de sa « résolution » : on chercherait en vain, dans la phénoménologie, une doctrine métaphysique de l'incarnation.

Quelles sont les caractéristiques phénoménologiques du *Leib*, de ce qui est *leiblich*, de ce qui relève de la *Leiblichkeit*, par opposition au *Körper* et de ce qui relève de la *Körperlichkeit*? Ce sont, essentiellement, tout d'abord l'absence de limites objectives, l'indétermination active, l'excès sur toute distinction trop tranchée qui tendrait à les fixer (par exemple en âme et corps, en avoir « extralucide » et en être « aveugle » du corps vivant); ensuite, mais corrélativement,

la dimension immédiatement intersubjective ou communautaire de ce qui en relève, en vertu de laquelle l'incarnation l'est toujours d'un être-avec-autrui et d'un être-pour-autrui, coextensifs, déjà du monde et du tremblement phénoménologique de l'espace – qui n'est pas l'espace géométrique. Il va de soi que ces caractéristiques sont rien moins qu'évidentes et requièrent quelques explications. Pour les premières caractéristiques, on peut résumer l'argument en reprenant l'aporie classique de la distinction de l'âme et du corps. De l'intérieur de cette distinction, on peut être conduit à dire que l'âme *a* ou *possède* le corps, soit pour le mouvoir selon sa volonté, comme le pilote à l'égard du navire, soit pour être affectée par lui, et négocier dès lors sa navigation au gré des obstacles rencontrés : dans cette version psychophysique des rapports entre l'âme et le corps, la *psyché* et le *soma*, le corps est réduit à l'extériorité d'un corps physique, c'est-à-dire « naturel », et ce n'est pas seulement que le parallélisme psychophysique demeure une « boîte noire » échappant à toute explication, mais c'est surtout que l'union vivante, que nous sommes, de l'âme et du corps, est par là privée de tout accès descriptif et compréhensible. Pour pallier à ce défaut, on peut dire que *nous sommes* aussi le corps, et que ce qui échappe à l'avoir ou à la possession relève de l'être, être essentiellement passif puisqu'il échappe à l'activité réfléchie et délibérante de l'âme ou de la conscience. C'est dire que l'être-corps est un être non moins essentiellement aveugle dans sa passivité, et que, rapporté au parallélisme psychophysique, c'est un être « naturel » ou physique. Ou plutôt, que cet être aveuglement le corps, sans conscience réfléchie, est un être-*inconscient* qui relève de la nature. Or on sait, depuis la psychanalyse, que l'inconscient n'est pas naturel, mais symbolique, donc que, s'il y a un être-corps aveugle et inconscient, cet être est lui-même symbolique, c'est-à-dire, brièvement, culturel. L'être-corps n'est donc pas l'être-le-corps (*Körper*) de la psychophysique, mais l'être un autre corps qui, étant symbolique ou culturel, est nécessairement déjà, à sa façon, « intersubjectif », commu-

nautaire ou social – nous disons : symboliquement institué, quelles que soient les difficultés de cette institution. Tout doit donc se jouer, non pas dans le jeu de l'un à l'autre, sans médiation, de l'avoir et de l'être corps, comme si, entre les deux, il n'y avait que le vide ou le blanc d'une différence (avec un *a*), mais entre les deux qui ne sont que les pôles institués de la décomposition analytique, laquelle fait se dissiper en fumées l'union vivante de l'âme et du corps. Celle-ci n'est autre que le corps vivant, le *Leib*, qui abrite toute la richesse de notre vie, de ce que Husserl nommait le « vécu », et qui est en excès phénoménologique, tant sur la psyché désincarnée de l'avoir que sur le corps aveugle de l'être, en lequel nous ne serions pas incarnés, mais *incorporés*. Pour la phénoménologie de Husserl, c'est ce *Leib* qui est proprement phénomène.

Cela nous permet, sur l'exemple de la perception, de passer des premières caractéristiques aux secondes. Ici encore, résumons l'argument. Pour Husserl, lorsque nous percevons une chose, nous la percevons comme *Leibhaft da*, « présente en chair et en os » comme traduit bien Ricœur, et cependant, nous ne la percevons jamais en totalité, mais seulement à travers ses *Abschaitunget*, ses « profils », ou plutôt, ses « adombrations » (*adumbratio* ≠ *skiagraphia*, technique par laquelle les peintres grecs faisaient paraître le volume par des jeux d'ombre et de lumière). Car d'une chose, nous ne percevons jamais tous les aspects ou tous les côtés, mais seulement l'avant qu'elle nous présente, avec son volume propre, et pas l'arrière, qui nous demeure caché. Et cependant, c'est bien la chose, là, que nous percevons « *Leibhaft* ». Que signifie proprement cette *Leibhaftigkeit* de la chose, alors que, manifestement, n'étant pas un *Leib*, un corps vivant, elle n'a ni chair ni os, pas de *Leiblichkeit*? Où est donc, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, la « chair » de la chose ? Elle est manifestement quelque chose qui est en connivence avec la « chair » de notre corps vivant. Mais où est-elle, s'il s'agit de la perception à distance, visuelle ? Serait-ce que la chose est un « fantôme » de notre *Leib* ? Elle le se-

rait, précise Husserl, si j'étais seul au monde à la percevoir (hyperbole du solipsisme) et dans ce cas, justement, il n'y aurait ni chose ni perception. Si je n'ai pas besoin – dans une sorte de pathologie philosophique – d'aller voir derrière la chose pour constater qu'elle se termine bien quelque part au lieu de se dissoudre à l'infini, c'est que, précisément, je la sais immédiatement dans l'espace, sans que j'aie par devers moi, pour autant, un concept déjà idéalisé (géométrique) de l'espace. Ou plutôt, c'est que je sais immédiatement (c'est l'aperception de l'espace) que l'espace est le réceptacle des autres prises perspectives possibles de la chose, la *chôra* des autres regards possibles sur la même chose, donc que l'espace est cela seul où sont compossibles d'autres regards possibles, c'est-à-dire d'autres corps vivants (*Leiber*) perceptifs possibles. Il n'y a donc perception de chose que si ces autres regards coopèrent (*mitfungieren*) à mon regard, si ces autres regards, même actuellement absents (je puis être factuellement le seul à percevoir) habillent la chose tout comme le fait mon regard. Il n'y a dès lors pas de perception subjective de la chose qui ne soit en même temps intersubjective, et c'est cette intersubjectivité, fût-elle latente, qui incarne la chose en sa *Leibhaftigkeit*, parce qu'elle est tout d'abord communauté incarnée de corps vivants, et percevants dans cette «vie» même. Il n'est pas de chose qui ne soit «habitée» du regard des autres – et de bien plus, si l'on pense aux pages de *Sein und Zeit* consacrées par Heidegger à la *Zuhandenheit*: la plupart des choses de notre entourage sont toujours déjà «sociales», elles sont des *chrémata*, des choses d'usage, se renvoyant les unes aux autres comme en le tissu d'un même monde. Mais quoi qu'en ait dit Heidegger, il revient à Husserl d'avoir montré, au niveau le plus élémentaire, qu'il n'y a pas d'espace qui ne soit du fait même communautaire ou intersubjectif. La chose paraît bien comme un prolongement en excès du *Leib*, mais cet excès ne s'en détache que si, précisément, il est comme le lieu d'entrecroisement et de recouvrement d'autres *Leiber*, sorte de «condensé» phénoménologique de la communauté incarnée.

Celle-ci, on le sait, s'apparaît proprement à elle-même dans la rencontre d'un *Leib* et d'un autre *Leib*, rencontre dans laquelle a lieu, plus ou moins bien, l'*Einfühlung*, l'«intro-pathie», le «sentir dans» par lequel autrui m'est présent, concrètement, en chair et en os – cette fois sans paradoxe –, alors même qu'il vit sa vie, qui ne sera jamais la mienne, et que je vis ma vie, qui ne sera jamais la sienne. Autre paradoxe, cependant, que celui de ce «vivre ensemble» ou j'«appréente» la vie d'autrui tout comme autrui «appréente» la mienne. Échanges des regards, des sons, des sensibles et des paroles où contrairement à ce que l'on a parfois tendance à croire aujourd'hui, il n'est besoin d'aucun accord prédéfini ou pré-déterminé pour nous rencontrer, même si, c'est vrai, la rencontre se fait plus ou moins bien ou plus ou moins mal: c'est une énigme que je reconnaisse l'humain – et l'in-humain – partout où ils sont, sans que je sache très clairement ce que c'est. Le génie de Husserl, en tout cas, aura été de penser qu'il n'y a de rencontre concrète inter-humaine qu'*incarnée* par des corps vivants, dans une *Leiblichkeit* communautaire qui concerne toute la culture, dès son «niveau» le plus élémentaire, celui de la langue commune. C'est par la rencontre concrète du *Leib* d'autrui et de la *Leiblichkeit* communautaire que je suis moi-même incarné, «vivant» au monde et à la culture, et c'est par le défaut de cette rencontre que je risque de devenir fou, d'être incorporé dans un *Körper* aveugle à distance d'une psyché dès lors abstraite s'épuisant, dans le délire, à recomposer ou à reconstruire son corps, voire à l'éliminer comme une épave encombrante échouée sur la plage du monde.

Le *Leib* est donc à la fois localisé et illocalisé; localisé dans cette union vivante, dynamique, de l'âme et du corps que je vis et que je suis dans la facticité (au sens heideggerien du mot); illocalisé dans la *Leiblichkeit* communautaire de ces autres facticités qui m'entourent et qui m'incarnent. L'inhumanité n'est pas seulement dans une *Physis* aveugle qui serait extérieure à la communauté, elle est aussi, énigmatiquement, au cœur de l'humanité comme les puissances de

désincarnation qui me menacent en même temps qu'elles menacent la *Leiblichkeit* communautaire: cela, sans doute, Husserl ne l'a entrevu que par éclipses, mais le siècle nous a donné, et nous redonne aujourd'hui à le vivre, jusque, parfois, dans l'insoutenable.

Loin de la confiance native des premiers phénoménologues, nous commençons à comprendre qu'il n'est rien de plus précaire que le *Leib* et la *Leiblichkeit*, et aussi, de là, la *Leibhaftigkeit*. C'est quand l'incarnation est menacée que, sans doute, l'on parle de déshumanisation.

Problème bien contemporain, dont nous voudrions, à présent, ébaucher quelques traits à propos de l'architecture.

Phénoménologie et institution symbolique: le problème de l'architecture

Il est un caractère factice (au sens heideggerien) du *Leib* que nous n'avons pas encore examiné, et qui est d'une importance capitale: le *Leib* comme être-au-monde est vertical, il est ouvert à la Terre comme horizon circulaire et il s'y tient comme sur un *sol qui ne se meut pas* («l'arche originaire ne se meut pas», dit Husserl dans un texte célèbre). L'horizon est la limite où se rejoignent et s'écartent, d'un seul mouvement, la Terre et le Ciel, le plat du sol et le creux de la voûte sur laquelle circulent le Soleil, la Lune et les astres. Situation originelle, tellement simple en apparence qu'il semble impossible de la décrire, et qui est reprise dans toutes les cultures, mais parfois de manières fort différentes, ce qui montre, en réalité, toute la complexité qui s'y cache.

Parallèlement, on pourrait dire, concernant l'architecture, quelle qu'elle soit, du plus humble au plus monumental, qu'elle est faite par et pour ce *Leib* debout sur un sol inamovible et avec le ciel au-dessus de la tête: elle est érection de la verticalité, construction d'un toit, constitution d'un dedans et d'un dehors, et doit, en ce sens, pour être fiable, se plier aux contraintes physiques les plus élémentaires de ce qu'on

appelle la statique des solides. Il n'y a pas d'architecture sans *technè*, art architectural, mais c'est ici, on le sait, c'est-à-dire aussitôt, que les choses se compliquent considérablement, puisqu'il y a autant d'architectures que de cultures, et même, puisque, dans les sociétés historiques, il y a autant d'architectures que de phases historiques, sans que, pour autant, l'évolution technologique puisse être désignée comme la seule responsable de ces changements. Autrement dit, et dans nos termes: *il n'y a pas d'architecture sans institution symbolique, donc, aussi, pas d'habiter humain sans institution symbolique*. Toute la difficulté est de penser que l'habiter et l'architecture ne sont pas, en général, davantage arbitraires que ne l'est l'institution symbolique, qu'il y a un rapport complexe, subtil et précaire entre le *Leib* et la *Leiblichkeit* phénoménologique, d'une part, l'habiter et l'architecture, de l'autre.

Mais qu'est-ce que l'institution symbolique? C'est à peu près ce qu'on désigne en anthropologie par la «culture». Mais plus précisément, quoique dans sa plus grande généralité, c'est l'ensemble, qui a sa cohérence, des «systèmes» symboliques (langues, pratiques, représentations, techniques) qui «quadrillent» l'être, l'agir et le penser des hommes. C'est ce qui fait, chaque fois, qu'une humanité (une société) *tient ensemble et se reconnaît*. Mais l'énigme de l'institution symbolique est qu'elle paraît *se donner*, toujours déjà, *en l'absence de son origine*, comme détermination de l'être, de l'agir et du penser *sans motivation apparente*. Ajoutons que l'institution symbolique, en ce sens global, n'est pas elle-même un «système» (de «systèmes») qui serait clos – selon l'illusion qu'en donne le structuralisme –, et si ce n'est pas le cas, c'est que les différents «systèmes» symboliques constituant l'institution symbolique n'en sont pas à proprement parler, dans la mesure où ils sont eux-mêmes, chacun, ouverts les uns aux autres, dans leurs recroisements mutuels et multiples au sein de l'institution symbolique. Celle-ci est donc, chaque fois, extraordinairement complexe, couvre la totalité de l'expérience, et est en même temps en non-coïncidence avec elle-même, ouverte aux in-

sondables questions de sa contingence. La donation en elle concerne les termes et les enchaînements réglés de termes qui codent et recodent l'expérience, mais pas les sens qui y sont en jeu et peuvent s'y faire: il n'est pas d'institution symbolique sans le travail de son *élaboration* symbolique comme travail d'élaboration du sens, qui réfléchit les conditions de la donation et les redistribue au sein de l'économie du sens se faisant, tout en modifiant au fil même de l'élaboration le sens déjà fait, réfléchi et visé de l'institution symbolique. Bref, il n'est pas d'institution symbolique « vivante », où les hommes vivent, pensent, agissent, pratiquent et se reconnaissent, qui soit intégralement exposée ou étalée dans l'*institué*: il y a toujours quelque chose d'actif dans l'institution qui, par là, est toujours institution *se faisant*. Et c'est dans la dimension indéfinie du sens à faire ou à élaborer que s'insinue la dimension phénoménologique de l'expérience, comme dimension « vivante ».

Précisons encore, ce qui est de la plus grande importance pour notre propos, que l'institution symbolique n'est pas par essence « objet » de « croyance », car elle *structure d'avance* toutes les croyances. Par exemple, il n'est pas besoin de « croire » au français (langue symboliquement instituée) pour le parler, pas plus qu'il n'est nécessaire de « croire » aux mathématiques pour les pratiquer, ou encore de « croire » à la musique pour bien l'écouter ou en faire. Simplement, il arrive dans l'Histoire que naisse ou disparaisse l'une ou l'autre institution symbolique, toujours avec la question de son sens, sur laquelle elle ouvre et qu'elle permet d'élaborer. L'institution symbolique ne peut donc, comme le « croire » la pensée libérale, se modifier par « décret », selon une confusion ou un renversement de l'effet et de la cause: ce serait là une forme bien moderne, et paradoxalement totalitaire, de « fabrication » des « mentalités ». Bien plutôt les lois et les projets de transformation de la société sont-ils *toujours* les signes de transformations internes, mais pour une grande part aveugles – car échappant au travail de l'élaboration symbolique du sens –, de l'institution

symbolique elle-même, qui donne précisément les termes et les agencements de termes en lesquels peut se penser, et se faire cette élaboration. Que l'institution symbolique soit sans origine, cela signifie aussi, fondamentalement, qu'elle n'est pas déterminable, ou modifiable, par un ou des choix humains (ou même divins) conscients, c'est-à-dire délibérés. Encore une fois, c'est par cette absence d'origine que l'institution symbolique, précisément, distribue les choix possibles et leurs relations. C'est dire que l'institution symbolique est tellement prégnante dans l'être, le vivre et le penser des hommes qu'elle en est « inconsciente », qu'elle distribue en le codant tout ce qui « va de soi ». Sa seule extériorité est précisément cette expérience singulière où ce qui « va de soi » est mis en question ou en suspens, ne paraît plus du tout « aller de soi », paraît au contraire étrange, inquiétant: expérience du « sauvage phénoménologique », qui fait « appel du sens », au sens où l'on parle d'« appel d'air », et qu'il ne faut surtout pas confondre avec la « nature », elle-même symboliquement instituée par et dans la philosophie et tout ce que notre culture lui doit, malgré les apparences. Ce « sauvage » n'est pas à son tour quelque chose qui puisse être « codé », car il vacille, ou clignote, entre les codes et au-delà d'eux, comme l'insaisissable du phénomène.

Tel est le cadre extrêmement complexe dans lequel il faudrait traiter, selon nous, du problème phénoménologique de l'architecture. Par rapport à nos prémisses, nous avons déjà gagné cela que, si l'art architectural fait partie intégrante de l'institution symbolique, le corps vivant en fait lui aussi partie, quoique, sans doute, d'une autre manière. Donc cela que, en dehors de la corrélation phénoménologique que nous avons suggérée, entre *Leib*, habiter et architecture, corrélation qui, à la vérité, ne *dit* presque rien parce qu'elle est beaucoup trop indéterminée, il doit y avoir, à l'intérieur même de l'institution symbolique, des corrélations très complexes entre l'institution symbolique du corps vivant, de toutes les pratiques et de toutes les techniques le concernant, et l'institution symbolique de l'habiter et du bâtir, dont les pratiques

et les techniques recouvrent en partie les premières. Car ces corrélations, elles-mêmes symboliques, ne peuvent être mises en évidence qu'au fil d'enquêtes anthropologiques et historiques qu'il ne peut bien entendu pas être question de convoquer ici, tant le domaine est vaste, et même quasi-infini.

Nous nous bornerons donc à poser ce qui nous paraît être l'un des problèmes fondamentaux de cette double institution du *Leib* et du *bâtir*. Ce problème, c'est celui de l'*institution du lieu*. Si, comme nous l'avons ébauché, la communauté phénoménologique incarnée est celle des *Leiber* et de la *Leiblichkeit*, dans une localisation-illocalisation vacillante qui fait tout l'espace (non géo-métrique: mesurer la terre participe de l'institution symbolique), ou la spatialité phénoménologique du monde (Terre – Ciel – Horizon), il faut quelque chose de plus, l'institution symbolique, précisément, pour fixer les lieux du monde, comme lieux possibles et impossibles pour la marche et l'habiter des corps vivants, et parmi les lieux possibles, les lieux d'installation ou d'institution. Pour cette fixation, il n'y a pas seulement des contraintes d'ordre « physique », mais, dans la mesure où celles-ci sont toujours déjà recodées dans l'institution symbolique, surtout des contraintes symboliques, liées, pour le dire d'un mot, au « génie » des lieux.

Paradoxalement, nous vivons, pour le comprendre, une époque privilégiée. Il n'est en effet que de regarder autour de nous pour voir éclater la fantastique différence entre l'harmonie des lieux qui fait tout le paysage traditionnel, qu'il soit rural ou urbain, et le déchaînement chaotique de la laideur qui tout à la fois défigure les campagnes et fait exploser les villes. Comme si, aujourd'hui, il n'y avait pas d'institution *symbolique* des lieux de l'habiter, mais distribution au hasard, quasi-statistique, de bâtiments – que les architectes me pardonnent! – qui jurent avec le paysage. Signe, selon nous, d'une fantastique déperdition symbolique qui nous affecte depuis à peu près un siècle de capitalisme triomphant, où le seul intérêt est celui de la rentabilité qui met un pays en coupe réglée, le découpe en « zones ». C'est

que le seul critère de rentabilité est aveugle à tout, et surtout au sens, et c'est que ses adaptations, plus ou moins consenties, sont toujours des pièces rapportées sur un tissu social en voie de décomposition.

A y regarder de plus près, cela pose une énigme puisqu'il semble y avoir un lien intime, de par notre manière de regarder les choses, entre l'harmonie du paysage et l'institution symbolique des lieux, et corrélativement, entre la laideur, le chaos, et sa déperdition. Énigme, car ce serait une illusion de croire que l'institution symbolique ait en soi quelque chose d'esthétique. Le soupçon peut toujours naître de ce qu'il y a quelque chose de « nostalgique » dans l'appréhension esthétique du paysage traditionnel, qui n'est jamais, dans le cas tout au moins de la campagne, qu'une « nature » entre guillemets, car intégralement humanisée, donc topographiée par l'institution symbolique. Cette nostalgie serait cette *Stimmung*, cette humeur d'allure mélancolique, qui se déclare devant ce que, en effet, nous sommes en train de perdre, irrémédiablement, depuis à peu près cinquante ans: la vieille civilisation agricole, d'origine néolithique, qui, durant dix millénaires, a fait toute notre Histoire, donc aussi toute notre culture, dont nous sentons plus ou moins confusément qu'elle se dérobe, se déchire en lambeaux, ne laissant plus la place, globalement, qu'à une « culture » qu'il faut mettre entre guillemets tant on est en droit de se demander si elle relève encore de la définition anthropologique classique.

Élaboration symbolique et arbitraire pseudo-rationnel

Nul doute qu'il n'y ait cette « nostalgie », dont, hélas, il existe bien des caricatures grimaçantes et menaçantes aujourd'hui. Mais cette harmonie du paysage traditionnel est non moins incontestable, même si elle est mystérieuse, même si, le plus souvent, elle ne tient qu'à un fil – il suffit souvent d'une faute apparemment bénigne pour la faire

s'évanouir. C'est que ce « mystère » tient précisément à l'équilibre, qui s'est maintenu à travers les âges, entre l'institution symbolique – on bâtit « comme cela » avec tels ou tels matériaux – parce qu'on a toujours bâti comme cela « parce que c'est comme cela qu'on bâtit bien » – et l'élaboration symbolique, qui n'exclut pas, mais qui au contraire appelle, l'essaimage des lieux ou l'institution de nouveaux lieux. C'est que, autrement dit, plus simplement, le contact n'était pas rompu entre la tradition et la nouveauté, celle-ci devant faire sens à l'intérieur de la tradition et non pas éblouir ou aveugler par le spectaculaire. C'est que, encore, de cette manière, pouvaient se recouvrir sans dissonance majeure toutes les sédimentations historiques qui font un paysage, tout ce qui, en lui, porte mémoire du plus ancien, fût-ce de la manière la plus infime, puisque les recouvrements ne vont pas sans effacements : les villages, les hameaux, les chapelles, le tracé sinueux des routes, le découpage des terres, la disposition des haies, des bosquets et des bois, tout cela a une longue histoire où tout tient ensemble, et où l'espace n'est pas une masse infinie de points, homogène et isotrope, dans laquelle le chemin le plus court l'est entre deux points : la ligne droite. Tout au contraire y a-t-il non interchangeabilité indifférente des lieux, anisotropie de l'espace au plus près de l'espace concret, c'est-à-dire, en un sens, de l'espace de la *Leiblichkeit*. Et bien que le problème soit plus complexe dans le cas des villes, on pourrait en dire à peu près la même chose : plus près de la circulation des corps vivants des hommes, plus en harmonie avec leurs mystérieuses proportions. Dans ce monde où se marient la configuration physique du paysage et la topo-graphie – l'inscription ou l'institution des lieux –, l'architecte ne disposait pas d'une table rase, la *chôra* n'était pas l'espace informe, mais le « pays » au sens d'où est dérivé « paysan » comme habitant du pays –, il n'était pas, comme dans l'*Uhybris* moderne, le Démiurge. Il participait au contraire de l'œuvre collective en tant que celui qui devait rendre visible, dans les édifices dont il dressait le plan, l'élaboration symbolique du sens de la vie en com-

munauté, en société. Et cela, même dans le cas où, au service des pouvoirs en place, il devait donner aux palais, aux temples, aux églises, tout l'apparat de la puissance. Car cette puissance, précisément, ne pouvait paraître démesurée, ce qui lui eût donné les airs de l'arrogance, de la tyrannie, ou de l'impiété – et il serait intéressant d'étudier sous cet angle les contextes concrets qui ont accompagné la construction de certains monuments : Sainte-Sophie de Constantinople, Saint-Pierre de Rome ou le château de Versailles.

A l'inverse, la sorte de chaos statistique – proche de l'entropie maximale que nous observons aujourd'hui dans l'urbanisation « sauvage », dans l'éventration des villes, et dans l'extension indéfinie du type d'urbanisme bien reconnaissable sous le nom de « banlieue », vient, nous l'avons suggéré, d'une fantastique déperdition symbolique, de la perte de contact entre l'institution et l'élaboration symbolique, comme si n'importe quoi pouvait se poser n'importe où dans un espace devenu abstrait et par là proche du désert – mais il s'agit d'un désert symbolique, parce qu'il est peuplé, formidablement peuplé, tout lieu y ayant cependant perdu son « génie ». On pourrait dire que le type, dominant aujourd'hui en architecture, du parallépipède rectangle fait de béton, de verre et d'acier, ou de la structure pavillonnaire répétée presque indéfiniment, répond à ce qu'on pourrait nommer l'extension (catastrophique) du « modèle américain » pénétrant par ailleurs dans la société par les moyens audiovisuels, et pas seulement par l'idéologie dominante. Cela est tellement frappant que c'est une évidence. Ce « modèle » est sans nul doute celui d'un capitalisme redevenu très rapidement « sauvage » dans nos pays. Dirait-on qu'il s'agit là d'une autre institution symbolique, toute nouvelle, à laquelle notre « nostalgie » d'Européens aurait quelque peine à s'adapter ? En un sens, c'est vrai – les gens dépensent des fortunes pour quitter les centres des villes ou les villages, et émigrer dans des pavillons de banlieue –, il n'est pas, aujourd'hui, jusqu'aux petits bourgs qui ne comportent ces ceintures uniformément laides. Mais en un autre

sens, c'est faux, puisque ce « bien-être » est un faux bien-être, puisque les rapports sociaux, même, parfois, les plus élémentaires, s'y dissolvent, puisque chacun s'y voit tendanciellement réduit à l'état de monade, puisque la vie y paraît indifférente et monotone, *dépourvue*, précisément, *de sens*, acculturée, réduite à la réception et à l'émission de signaux, au statut d'« agent économique », machine à consommer. Le capitalisme, disions-nous, est *aveugle au sens*. Sa « rationalité », faut-il ajouter, est irrationnelle. Car la Raison calculant la rentabilité du capital *n'est plus mesurée par rien* : elle est *anonyme*, démesurée, corruptrice, dévastatrice, comme toute Raison qui, mesurée par rien qui lui soit extérieur, se met à « tourner folle », à vide, dans l'abîme, pour finalement y imploser, ne laissant à sa périphérie que les éclats explosés de l'irrationnel, lui-même sans mesure. Telle est bien l'une des bases du « modèle américain ». L'autre est que le territoire d'origine où il s'est développé n'était que pour une part infime un « pays » chargé d'histoire. Il était par surcroît de dimensions pour nous démesurées, d'une démesure qui, d'une certaine manière, attendait la démesure du capitalisme. Certes, cette démesure a pu, dans quelques rares cas, trouver sa « mesure démesurée », s'accorder miraculeusement à elle-même, comme à New York ou à San Francisco, mais ce ne sont là que des exceptions (qui d'ailleurs se dégradent), et elles n'ont précisément pas été prises pour modèles, tant l'alchimie qui a fait leur élaboration collective est complexe et subtile, non-répétable. Il reste que, contrairement à l'extraordinaire diversité des paysages et des populations de l'isthme européen, l'extension gigantesque des territoires extra-européens en fait pour nous quelque chose d'inhumain, de désertique¹, d'abstrait, où

1. La place nous manque pour aborder l'autre mode de désertification symbolique qui, aujourd'hui, a avoué sa totale faillite : le mode totalitaire et post-totalitaire que l'on peut nommer, pour simplifier, le mode « soviétique » : c'est encore un cas où la « rationalité » n'a jamais été qu'un alibi pour la fabrication d'un inimaginable chaos, et ce, précisément, parce que rien ne pouvait plus y mesurer les délires de la Raison.

quant à nous, nous ne pourrions vivre, c'est-à-dire élaborer le sens de notre existence. D'où vient que nous sommes ainsi en train de perdre notre âme, de nous désertifier à notre tour ? C'est une question, une grande question que je voulais poser à des architectes, et pour laquelle je n'ai, bien entendu, pas de réponse. Une seule chose, cependant, me paraît sûre : les architectes, comme tous les autres, devraient cesser de se penser soit comme esclaves d'un « système » qui finance leurs activités, soit comme des Démiurges censés construire quelque chose sur une « table rase ». Car la « table rase » est une abstraction désincarnée, un « désert symbolique » où l'élaboration symbolique dégénère en jeu *arbitraire* de construction parce que de rien, on ne peut faire que du rien, de l'insignifiant ou du dérisoire, où nous sommes amenés à perdre notre humanité, notre *Leib* et notre *Leiblichkeit*, à nous désincarner dans un point géométrique. Car il n'y a d'élaboration symbolique que comme élaboration des questions de *sens* laissées pendantes par l'institution symbolique, et il n'y a chair phénoménologique de l'expérience que dans cette élaboration elle-même. Cela est vrai, pensons-nous, de l'architecture comme de toute pratique réellement humaine – « réellement », c'est-à-dire non asservie à quelque processus aveugle d'un « système » anonyme tendant à « fonctionner » tout seul, au gré de l'interchangeabilité de ceux qui y prêtent la main, comme ce que nous nommons un *Gestell* symbolique.