

New Europe College GE-NEC Program 2002-2003 2003-2004



CELIA GHYKA
IOANA IANCOVESCU
IRINA POPESCU-CRIVEANU
ALEX. LEO ȘERBAN

RUXANDRA DEMETRESCU
IOANA MUNTEANU
MARIA RALUCA POPA

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2006 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



CELIA GHYKA

Née en 1975, à Turnu Severin

Doctorante, Université d'Architecture et Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest

Thèse : *L'espace public urbain – les rapports entre architecture et philosophie.
Le cas de Bucarest*

Assistante, Université d'Architecture et Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest
(UAUIM)

Vice-présidente de l'Association pour la Transition Urbaine, Bucarest

Participation à des colloques et séminaires en Roumanie et en France

Articles dans de nombreuses revues d'architecture et de culture, publications
dans des ouvrages collectifs

PARADIGMES DE L'ESPACE PUBLIC

Dem Flâneur ist die Stadt nicht mehr Heimat.

Walter Benjamin

Argument

Être ensemble avec d'autres semblables est l'une des conditions fondamentales de l'être humain. Mais, comment sommes-nous ensemble avec les autres ? Par le langage et le récit. Par nos corps aussi, par la proximité des modes de vivre ensemble, dans le fait de voir et d'entendre autrui, d'être vu et entendu par autrui, de partager le monde. Quels sont les différents modes d'être ensemble dans le monde qui nous interpellent aujourd'hui ? Un seul parmi eux retiendra ici notre attention : l'être ensemble dans et par « l'espace public », dans et par l'espacement qui accueille cet homme singulier qu'Aristote définissait comme animal politique – *zoon politikon*. Nous allons poursuivre cette idée dans une double perspective, celle des philosophes et celle des architectes, en essayant de les éclairer l'une par rapport à l'autre.

Que pouvons-nous encore penser comme « espace public » en tant que mode particulier d'être ensemble, de l'être avec autrui, du *Miteinandersein*¹ ? La notion d'espace public est commune, diverse, souvent galvaudée. Alors de quoi parle-t-on ? S'agit-il encore d'un espace d'apparition de l'être ensemble politique ou bien de réalités distinctes, sociologiques, de l'espace d'un public ou encore simplement d'un statut juridique de l'espace opposant le domaine public au domaine privé ?

Ce questionnement prend son origine dans cette remarque de Hannah Arendt, reprenant elle-même la définition d'Aristote : l'espace public est l'espace de

la mise en commun des actes et des paroles [...]. C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition².

Précisons aussi notre perspective, qui est celle de l'architecture, dont l'une des raisons d'être fondamentales est de donner une forme au vivre ensemble.

Dire que l'on assiste aujourd'hui à une continuelle dégradation de l'espace public, voire à sa disparition, est devenu presque une trivialité. Pourtant, il est de moins en moins évident de préciser l'objet et la nature de cette dégradation.

L'architecte, parmi d'autres, peut-il encore avoir le souci de l'espace public ou n'est-il plus désormais confronté qu'à des réseaux matériels ou immatériels? Quant au philosophe, parmi d'autres, que peut-il encore penser sous le concept d'espace public? Il nous semble utile de réunir principalement ces deux approches de l'espace public, celle de l'architecture et celle de la philosophie contemporaine pour essayer d'avancer sur ces questions. Deux raisons pour cela.

D'une part, la notion même d'espace public, la représentation du commun, est depuis son origine au centre de la philosophie du politique. La question de la ville ou du vivre ensemble, sous toutes ses formes et acceptions, est au cœur de toute pensée de l'architecture, en reprenant souvent le questionnement philosophique sur l'espace public.

D'autre part, une approche de l'espace public prenant en compte la dimension existentielle de la mise en commun du monde des objets s'avère utile et enrichissante pour ceux qui cherchent à comprendre la complexité de la ville contemporaine. Plus la réflexion sur la ville est riche et raffinée, moins grands sont les risques d'échec des projets d'aménagement urbain et, finalement, de l'urbanité elle-même, comprise ici comme l'expression du vivre ensemble.

Notre hypothèse³ de départ est que les villes sont le résultat d'une lente fabrication au fil du temps, d'une longue expérience au cours de laquelle les conflits ou les problèmes ont souvent été résolus organiquement, par l'usage ou par tâtonnement. De même, la fabrication des formes urbaines est allée de soi, d'une certaine manière, et souvent d'une manière conflictuelle, car l'idée de la ville était en grande partie partagée par ceux qui en élaboraient les formes (architectes, ingénieurs, entrepreneurs, hommes politiques, édiles etc.).

En revanche, il semble qu'aujourd'hui les formes susceptibles d'accueillir une vie urbaine ne soient plus si évidentes et que les questions auparavant facilement abordables de la ville ne trouvent plus de solutions immédiates.

La question posée ici peut alors se reformuler ainsi : sommes-nous, nous, concepteurs de ville ou de fragments de ville (architectes, ingénieurs, techniciens, urbanistes etc.) capables de contribuer à la fabrication, voire à la requalification de certaines dimensions de l'espace public ? Sommes-nous prêts de ce point de vue à interroger en permanence nos gestes d'édificateurs, leurs effets sur l'urbanité du vivre ensemble ?

Philosophies de l'espace public

Parmi les nombreux philosophes qui ont traité de l'espace public, nous retiendrons ici ceux qui ont mis l'accent sur la relation entre philosophie et être ensemble, tant d'un point de vue physique, que politique et spirituel en s'interrogeant ainsi sur la façon dont nous sommes au pluriel dans le monde.

Du point de vue de l'architecture, nous allons privilégier les paradigmes de l'espace public qui en révèlent les liens avec l'âge urbain du vivre ensemble et donne à penser la formation de l'espace public, les conditions de nouvelles urbanités, de ce que nous pourrions encore appeler ville.

Trois philosophes ont particulièrement retenu notre attention : Martin Heidegger, Hannah Arendt et Jürgen Habermas. Nous présenterons dans cet ordre quelques traits essentiels de leurs conceptions respectives de l'espace public, celles qu'ils ont développées à un moment de leur réflexion.

Si Heidegger parle de l'espace public d'un point de vue phénoménologique, s'intéressant à la façon dont l'homme se trouve dans le monde, Hannah Arendt adopte une position plutôt existentielle et politique (dans le sens d'Aristote, qui définit la politique comme une action essentiellement humaine). Habermas, pour sa part, prône une attitude qui envisage la dimension rationnelle et politique de l'espace public. D'une certaine façon, la position de Hannah Arendt se trouve, du point de vue philosophique, entre celles de Heidegger et de Habermas. C'est d'ailleurs dans cet ordre que nous présenterons ces approches philosophiques.

L'être avec autrui : Martin Heidegger

La façon dont nous mettons le monde en commun n'est évidemment que l'un des accès possibles pour aborder le vaste thème de l'espace public. L'incursion dans l'opus monumental de Heidegger n'est donc qu'une clé d'interprétation, suggérée par une attention accordée à un point de vue phénoménologique et à son incidence sur nos compréhensions possibles l'espace public.

Martin Heidegger traite de l'être-avec-autrui (*Miteinandersein*)⁴ comme de l'une des conditions de notre façon d'être au quotidien, dans le monde ambiant commun :

La connaissance que nous avons les uns des autres, et qui se développe sur le fondement de l'être-avec-autrui, est souvent dépendante, pour sa profondeur, de la compréhension que chaque être-là (*Dasein*) a acquise de soi-même ; mais cela signifie seulement que cette connaissance mutuelle dépend de la profondeur à laquelle chaque être-là a dissimulé ou rendu transparent son être-avec-autrui originel ; et cela encore n'est possible que si l'être-là en tant qu'être au monde est déjà avec autrui. [...] L'analyse a mis en lumière que l'être-avec-autrui est un constitutif essentiel de l'être-au-monde. La coexistence s'est manifestée comme le mode d'être caractéristique de certains étants intramondains offerts à notre rencontre. L'être-là et l'autre qui coexiste avec lui se rencontrent de prime abord et plus souvent – en se comprenant – à partir du monde ambiant commun de la préoccupation. Or, l'être-là, lorsqu'il passe dans le monde de la préoccupation, n'est pas lui-même ; il en va pareillement pour son être-en-commun-avec-autrui. Qui est donc celui qui assume l'être de la coexistence quotidienne ?⁵

Nous situerons d'emblée la question heideggérienne de l'être-avec-autrui comme fondement essentiel de l'être-au-monde dans un rapport à l'espace public, en posant qu'il en est le paradigme assumant pour nous la coexistence quotidienne. Nous ajouterons que la compréhension de soi-même n'est possible que dans le monde commun de la rencontre, après avoir déjà été ensemble avec autrui.

Heidegger nous permet ainsi de comprendre que l'espace public est, entre autres, le fondement de la connaissance que nous avons des autres et qu'il est aussi constitutif de notre façon d'être au monde. L'homme se trouve dans un monde dont il est le seul étant capable d'interpréter et de comprendre sa condition, et ceci à travers l'être-en-commun avec les

autres. La rencontre avec autrui est donc essentielle pour la découverte du monde. Mais une véritable rencontre ne peut exister que par la mise en commun des préoccupations. Nous n'agissons que par rapport à nos préoccupations et c'est en fonction de leurs fins que nous percevons le monde qui nous entoure.

D'où l'importance primordiale de la compréhension pour l'être humain. Le langage est donc implicite dans notre façon d'être au monde. On découvre le monde dans une grande mesure à travers le langage, et c'est aussi à travers le langage que la rencontre devient possible.

Le discours étant constitutif de l'être du « là », c'est-à-dire du sentiment de la situation et de la compréhension, et l'être-là étant être-au-monde, cet être-là, en tant qu'il est être à...et discours, s'est toujours déjà exprimé. L'être-là est l'étant de langage. Est-ce un hasard si les Grecs, dont l'existence quotidienne se situait d'abord au niveau du discours en commun et qui « avaient » aussi des « yeux » pour voir, ont défini le mode d'être de l'homme en explicitant l'être-là, tant pré-philosophiquement que philosophiquement, comme *zoon logon ekhon*⁶? L'explicitation ultérieure de cette définition de l'homme au sens de *animal rationale* n'est certes pas fautive, mais elle camoufle le fondement phénoménal auquel cette définition de l'être-là fut empruntée. L'homme se manifeste comme l'étant qui parle : cela ne signifie pas qu'il a en propre la possibilité de s'exprimer par sons mais que cet étant est sur le mode du découvremment du monde et de l'être-là lui-même⁷.

Moyen donc pour la découverte du monde et de soi-même, le langage est la prémisses essentielle de *l'être-en-commun-avec-autrui*. Mais quand le discours passe dans l'impersonnel, nous prévient Heidegger, il risque la destitution de l'être et reste simple bavardage.

Quelles seraient alors les caractéristiques de l'espace public saisies dans la perspective heideggérienne ? « Le distancement, la moyenne et le nivellement constituent, en tant que modes d'être du 'on', tout ce que nous appelons 'opinion publique'. Le public, qui a toujours raison, décide en premier lieu de l'interprétation du monde et d'être-là.⁸ »

Chacun est l'autre et personne n'est soi-même. Le « on », qui répond à la question de savoir qui est l'être-là quotidien, n'est personne. À ce « personne », l'être-là, mêlé à la foule, s'est toujours déjà abandonné. Ces caractères ontologiques de la soumission quotidienne à l'emprise des « autres » : le distancement, la moyenne, le nivellement, la publicité, la

destitution de l'être et la complaisance, définissent la nature « permanente » et « immédiate » de l'être-là. Cette permanence ne concerne pas la continuité d'un étant subsistant, mais un mode d'être de l'être-là en tant qu'être-avec-autrui. [...] On est sur le mode de la dépendance et de l'inauthenticité.⁹ Equivoque, l'être-là se trouve toujours là, c'est-à-dire dans cette révélation publique de l'être-en-commun, où le bruit du bavardage et les ruses indiscrètes de la curiosité entretiennent l'animation, là où chaque jour tout et, au fond rien, ne se passe¹⁰.

Nous sommes alors plongés dans un monde où l'ouverture espérée par la mise en commun des préoccupations nous est, presque brutalement, refusée. Le caractère moyen et impersonnel de l'espace public en scelle l'équivoque et finalement son grave manque d'authenticité. Heidegger conclut ainsi que l'espace public ne peut se réaliser, ne peut être valorisé dans le monde du quotidien. Il reste indifférent et superficiel, incapable d'accomplir des potentialités créatrices.

La philosophie du quotidien proposée par *Sein und Zeit* ne réussit pas à trouver son enracinement dans une réalité de l'espace public. Heidegger pointe vers l'essentiel sans le nommer, c'est-à-dire sans expliciter les passages dans le monde pratique. Certes, les hommes peuvent être ensemble à travers l'immédiateté équivoque et inauthentique. Ou mieux, ils peuvent l'être ainsi aussi. Mais que reste-t-il alors de la grandeur promise de l'être-ensemble-avec-autrui ?

Dans ce sens, le commentaire de Hannah Arendt va élargir et clarifier les points suggérés mais restés inaccomplis chez Heidegger, en indiquant les modalités à travers lesquelles le quotidien peut gagner en authenticité.

La mise en commun des actes et des paroles : Hannah Arendt

Pour éclairer le mode d'action de *l'être-avec-autrui*, Hannah Arendt se rapporte à l'essor des Etats-Cités grecs, à cette organisation de la vie commune des hommes sous la forme de la *polis*. Cette démarche révélatrice nous conduit aux temps idéaux de la communauté sous forme d'*isonomie*¹¹, et permet de réfléchir sur l'authenticité de l'espace public.

Au sein de la *polis*, le système le plus bavard de tous [...] l'action et la parole se séparèrent et devinrent des activités de plus en plus indépendantes. [...] on mit l'accent non plus sur l'action mais sur la parole,

sur le langage comme moyen de persuasion [...]. Être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non par la force et la violence¹².

La différence essentielle du commentaire d'Arendt par rapport à l'espace public heideggérien est la dimension politique que le langage confère à « l'être-là », *Dasein*, et qui constitue le fondement de la communauté des êtres-là.

La vie commune des hommes sous forme de la *polis* paraissait assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les « produits » humains les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et les histoires qui en sortent, deviendraient impérissables. L'organisation de la polis [...] est une mémoire organisée [...]. D'après cette interprétation, le domaine politique naît directement de la communauté d'action, de la mise en commun des paroles et des actes. Ainsi l'action non seulement est reliée de façon très intime à la part publique du monde qui nous est commun à tous, mais en outre est la seule activité qui la constitue¹³.

Plus qu'un moyen pour la découverte (du monde et de soi-même), le langage est intimement lié à l'action et c'est à travers « l'action et la parole ¹⁴ » que se constitue le domaine public, ce qu'on a en commun avec les autres, et qui ne peut être réalisé qu'à travers le langage et le discours. C'est le discours même qui fait de l'homme un animal politique, et c'est cette vie politique qu'ont ensemble les hommes au pluriel, les hommes dans l'espace public, qui peut rendre ce dernier authentique et plausible¹⁵.

La *polis*, comme modalité du vivre ensemble a une double fonction : « multiplier pour chacun les chances de se distinguer et offrir un remède à la futilité de l'action et du langage ». « La *polis* pour les Grecs, comme la *res publica* pour les Romains, était avant tout leur garantie contre la futilité de la vie individuelle, l'espace protégé contre cette futilité et réservé à la relative permanence des mortels, sinon à leur immortalité ». En tant que communauté des hommes et communauté édifiée la *polis* peut « seule permettre aux hommes de passer leur vie entière dans le domaine politique, dans l'action et la parole. »

Alors, et seulement alors, la *polis* en tant qu'espace public peut dépasser l'équivoque et l'indifférence où cet espace était plongé dans l'œuvre de Heidegger, pour accomplir à travers le politique quelque chose de plus

permanent que la vie, et faire de la « publicité » quelque chose de plus authentique que le bavardage et la curiosité.

La dimension politique accorde une valeur positive à l'espace public. Elle confère au concept de « public » un sens particulier. « Public » désigne, dans la vision de Hannah Arendt, deux phénomènes liés l'un à l'autre, mais en partie distincts :

« Il signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, et jouit de la plus grande publicité possible¹⁶. » Ainsi, « l'avènement de la cité conférerait à l'homme, outre sa vie privée, une sorte de seconde vie, sa *bios politikos*. Désormais, chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence ; et il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre et ce qui lui est commun [...] la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté. »

L'espace public est donc l'espace nécessaire pour apparaître en public. Il s'agit d'un domaine public qui assure aux hommes la transcendance de la vie terrestre, non pas dans un sens métaphysique mais dans une immédiateté matérielle :

A défaut de cette transcendance qui les fait accéder à une immortalité terrestre virtuelle, aucune politique au sens strict, aucun monde commun, aucun domaine public ne sont possibles. Le monde commun [...] est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous¹⁷.

Ainsi, ce qui rend authentique l'espace public est précisément l'action qui dépasse les intérêts individuels, en faisant de l'extraordinaire, un phénomène ordinaire de la vie quotidienne.

En second lieu, le mot « public » désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement. [...] Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme¹⁸.

Il s'agit d'établir un rapport entre la vie publique comme co-présence des hommes dans le domaine public et, d'autre part, l'ensemble des objets qui constituent « le monde qui nous est commun à tous. »

Hannah Arendt définit clairement le rôle du domaine public dans les sociétés traditionnelles, en exprimant l'opposition et même la contradiction par rapport à la condition de l'homme moderne.

Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'associent autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. Le domaine public, monde commun, nous rassemble, mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. Ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n'est pas, principalement dit, le nombre de gens ; c'est que le monde qui est entre eux n'a plus le pouvoir de les rassembler, les relier, ni de les séparer. Étrange situation qui évoque une séance de spiritisme au cours de laquelle les adeptes [...] verraient leur table soudain disparaître, les personnes assises les unes en face des autres n'étant plus séparées, mais n'étant plus reliées non plus, par quoi que ce soit de tangible¹⁹.

C'est en fait la disparition de ce liant que fournissait le domaine public, la *res publica*, qui définit la modernité. Si le liant disparaît dans la société moderne, les gens deviennent alors « privés de voir et d'entendre autrui, comme d'être vus et entendus par autrui. Ils sont tous prisonniers de la subjectivité de leur propre expérience singulière, qui ne cesse pas d'être singulière quand on la multiplie indéfiniment²⁰. »

Le propos de Hannah Arendt attire notre attention sur le « commun édifié », sur la dimension corporelle de la *polis*, de la visibilité rendue possible par la structure édifiée de la ville. C'est donc la *polis* en tant que matérialité gardienne de la mémoire qui permet aux hommes d'accéder à leur immortalité terrestre. C'est au sein de l'édification que l'action et la parole sont visibles et durables et peuvent ainsi être partagées avec les autres présents et à venir.

Les villes traditionnelles de la culture européenne font d'ailleurs apparaître clairement cet ordre de la communauté. Le « liant » est visible, il est fait d'un réseau d'espaces et d'édifices hiérarchisés et porteurs de significations collectives. Dans la forme édifiée de la ville sont inscrites les traces du vécu, de l'organisation sociale et politique de la communauté. Nous pouvons transcrire en termes physiques, d'ordre spatial, la conclusion de Hannah Arendt « l'organisation de la polis [...] est une mémoire organisée ».

Ville et architecture modernes montrent aussi cette atomisation propre à toute la modernité. Privés de liant urbain, tout comme la société est privée en grande partie de liant social et politique, les habitants sont abandonnés à leur propre expérience singulière. L'espace de la communication²¹, mais aussi l'espace nécessaire à la communication, c'est-à-dire l'espace physique en tant que support de l'espace public politique, se trouvent alors fragmentés dans une dispersion jusqu'alors inconnue.

Il est intéressant de revenir brièvement sur la perception de la ville et l'espace public que les architectes du Mouvement Moderne²² ont initiée, car ce mouvement a souvent été assimilé au « noyau dur de la modernité ²³ ». Ce mouvement, encore appelé « modernisme », a déterminé, en grande partie, la physionomie, mais aussi la philosophie des villes contemporaines. Le modernisme en architecture est une notion assez controversée et fragile, car elle réunit des attitudes souvent contradictoires, qui commencent à la fin du XIXe siècle avec le mouvement *Arts and Crafts*, l'École de Chicago et les mouvements Art Nouveau, pour continuer avec les avant-gardes des années 1920 et l'architecture fonctionnaliste d'avant et d'après la Seconde Guerre Mondiale.

Nous pouvons cependant nous en tenir à la référence la moins controversée de ce mouvement moderne, celle de la ligne *hard* du modernisme, représentée notamment par Le Corbusier, l'École du Bauhaus et les CIAM (Congrès Internationaux de l'Architecture Moderne), qui trouve une bonne partie de ses racines formelles et idéologiques dans les rationalismes visionnaires de la fin du XVIIIe siècle (Boullée et Ledoux)²⁴. Ces mouvements, qui sont repérables presque partout en Europe, avec des nuances et différents degrés d'adaptabilité, « proposent tous un nouveau rapport avec l'objet, rapport fondé sur une conception austère et rationnelle de la beauté.²⁵ »

Cette nouvelle esthétique, qui a ses origines dans une quête de l'essence de l'architecture datant du XVIIIe siècle²⁶, est accompagnée d'une progressive autonomisation de l'architecture par rapport à son contexte historique et urbain. L'idéal de l'intégrité de l'objet remonte ainsi aux temps des Lumières, précise Richard Sennett, et le désir des philosophes de l'époque, de « vivre dans un monde physiquement unifiable²⁷ » a fortement influencé les idéaux des architectes modernes. Nous pouvons en retrouver les incidences, entre autres dans l'œuvre de

Ledoux²⁸ et de Le Corbusier, notamment avec l'influence de Jean-Jacques Rousseau.

La quête d'« une forme [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »²⁹ et qui répondrait aux problèmes sociaux est parfaitement valable pour les recherches formelles et sociales de l'architecture moderne. Ainsi, l'idée d'un objet transparent et autonome est très proche de l'idée de Rousseau de retrouver la « transparence des cœurs », d'un retour aux origines de l'homme non encore perverti par la société. Le rapprochement avec la pensée corbuséenne a été d'ailleurs souligné par le théoricien Adolf Max Vogt dans un essai traitant des fondements de la modernité de Le Corbusier³⁰.

L'idéal du mur perméable, formulé par Laugier et inconcevable chez Alberti, semble avoir séduit tous les architectes modernes et continue de séduire nombre d'architectes contemporains. Mais, paradoxalement, la transparence totale de l'objet ne favorise en aucun cas l'ouverture, et Richard Sennett y situe même l'une des causes de son verdict qui prédit « la mort de l'espace public ».³¹

Une ville qui est constituée d'objets isolés et transparents, une ville qui est facilement, voire instantanément visible, sans limites, tel fût le rêve de l'urbanisme moderne. Les plans de cette ville fonctionnaliste, surnommée par Françoise Choay la *ville outil*, ne sont liés à aucune contrainte de site, car ils peuvent s'appliquer à « un espace planétaire homogène, dont les déterminations géographiques sont niées. [...] Pas plus qu'au site, le plan de la ville progressiste n'est lié aux contraintes de la tradition culturelle ; il veut n'être que l'expression d'une démiurgique liberté de la raison, mise au service de l'efficacité et de l'esthétique³² ».

Le souci de l'efficacité, continue Françoise Choay dans son analyse de la ville progressiste, qui se manifeste dans l'importance accordée à l'hygiène, conduira les urbanistes à faire éclater l'espace clos de la ville traditionnelle et à abolir la rue, stigmatisée comme un anachronisme.

La plupart des urbanistes proposeront la construction en hauteur, pour substituer à la continuité des anciens immeubles bas un nombre réduit d'unités ou pseudo-cités verticales. En termes de *Gestalt Psychologie*, on constate une inversion des termes forme et fond ; au lieu que les morceaux d'espace libre jouent le rôle de figures sur le fond construit de la ville, l'espace devient fond, milieu sur quoi se développe l'agglomération nouvelle. Ce nouveau fond est en grande partie investi par la verdure³³.

Ainsi l'urbanisme de cette époque engage une vision utopique et strictement fonctionnaliste de la ville. Le liant de la ville traditionnelle était la masse construite, qui constituait le fond sur lequel se découpaient les espaces représentatifs de la cité, ainsi que les monuments significatifs de la communauté. Un élément très important est la signification collective des édifices ou des espaces ayant un fort caractère formel (église, siège du pouvoir terrestre ou religieux, place publique, rue). Cet accent sur une signification collective soulignait en même temps la fonction d'interaction sociale, ainsi que celle de liant urbain, garanties par ces édifices.

Mais le modernisme, comme tout mouvement artistique, se montre souvent contradictoire. Un exemple à la fois évocateur et contrariant est Le Corbusier lui-même³⁴. Bien que principal idéologue de « l'esprit nouveau » de la ville moderniste, il est en fait un très fin observateur des liants et des logiques qui font fonctionner la société et la communauté historiques :

Observez un jour... observez dans un petit casse-croûte populaire, deux ou trois convives ayant pris leur café et causant. La table est couverte encore de verres, de bouteilles, d'assiettes, l'huilier, le sel, le poivre, la serviette, le rond de la serviette etc. Voyez l'ordre fatal qui met tous ces objets en rapport les uns avec les autres ; ils ont tous servi, ils ont été saisis par la main de l'un ou de l'autre des convives ; les distances qui les séparent sont la mesure de la vie : c'est une composition mathématique agencée ; il n'y a pas un lieu faux, un hiatus, une tromperie³⁵.

Il s'agit ici évidemment d'une version de la table d'Hannah Arendt, bien qu'avec plus de souci pour les détails et les objets que pour les hommes réunis autour d'elle.

La table vue en tant que champ d'interaction entre les objets et les humains se détache comme fond sur lequel se découpent les figures prééminentes. C'est ce fond qui non seulement « relie » ou « sépare » les événements et les figures (qu'il s'agisse des objets ou des humains), mais aussi les exalte en les qualifiant. Même si les deux tables reflètent des fonds différents, leurs similitudes demeurent évidentes. Ainsi, si l'on traduit les deux tables en termes de Gestalt-théorie, la table de Hannah Arendt nous parle d'un fond social et politique et ses figures sont des humains qui mettent en commun « les actes et les paroles », tandis que la table de Le Corbusier indique plutôt un fond esthétique ayant pourtant un support

social évident (les « convives » qui ont utilisé les objets, des objets qui « ont tous servi »), et ses figures sont probablement des objets.

Nous pouvons pousser l'analogie plus loin, en imaginant les objets de Le Corbusier comme des formes urbaines. Nous parvenons ainsi à une image assez évocatrice et fidèle de l'espace public dans la ville, ville entendue dans sa double acception, d'entité politique et spatiale. Quoique très suggestive, la métaphore de la table est moins surprenante que la position de Le Corbusier lui-même. En dépit de sa très fine compréhension des relations tant urbaines que sociales entre fond et forme, lorsqu'il dessine des plans de ville il n'hésite pas un seul instant à raser l'ensemble des vieux quartiers de Paris³⁶, à l'exception de quelques édifices importants (Notre Dame, La Sainte Chapelle, le Dôme des Invalides), pour servir de symboles utilisés à des fins muséologiques ! Un crime inconcevable pour notre piété patrimoniale d'aujourd'hui et probablement aussi pour une partie de ses contemporains, Le Corbusier *ne veut pas s'inscrire* dans la continuité de la ville historique. La ville historique est faite de formes urbaines sédimentées au cours de l'histoire et qui en témoignent : les rues, les places, les édifices s'inscrivent dans l'ordre spatial en fonction de leurs significations collectives. « La rue nous épuise », dit Le Corbusier en 1929, « et tout compte fait, il faut bien admettre qu'elle nous dégoûte. »

Non seulement l'espace de la rue traditionnelle doit être aboli, mais aussi le temps historique doit être remplacé par un temps héroïque de l'instantanéité moderne.

L'objet autonome et transparent, qui peut être perçu simultanément de tous ses côtés, dans une ville où le rapport entre bâti et non bâti est inversé, renvoie en fait à l'idée, présente dans l'art moderne, que l'architecture peut aussi être autoréférentielle. Or, la ville et l'architecture ne peuvent pas l'être.

Richard Sennett nous offre une très intéressante clé d'interprétation, en parlant de la place que prend la négation sous-entendue dans l'oeuvre de tout artiste moderne, et rendue visible dans celle de Le Corbusier. Sennett décrit cette attitude des artistes modernes face à la création, création qui doit reconstruire une société nouvelle en coupant tout lien avec le passé, en utilisant le terme de « neutralisation compulsive ». Cette attitude reflète la croyance de l'artiste moderne « en son statut social d'inventeur », et le plan Voisin rend visible cette croyance, car « le désir de créer est écrasé par la certitude que, pour créer, il faut nier. » Ce rythme de création et de négation relève d'un autre thème

récurrent du modernisme : l'espoir et le désir de « provoquer une nouvelle conscience du temps, un sentiment du maintenant. [...] On peut compenser la destruction par la qualité, disons même la perfection des formes qu'il est possible de créer quand on est libre. »³⁷

On peut aussi admettre que Le Corbusier ne se prenait pas toujours au sérieux et que ses propositions les plus aberrantes n'étaient souvent que des manifestes ou des déclarations expressément proclamées pour choquer. Les adeptes de Le Corbusier ont souvent pris ses propos à la lettre, alors que l'auteur lui-même se laissait emporter par son talent polémique au-delà de ses propres convictions. Ceci peut faire comprendre une partie des échecs du Mouvement Moderne, fortement influencé par la pensée corbuséenne. L'urbanisme moderniste rejette la complexité spatiale de la ville traditionnelle et se préoccupe peu, voire pas du tout, de la question des espaces publics qui constituaient auparavant l'« armature » urbaine, ainsi que le support de la communication.

La doctrine moderniste privilégie les fonctions pour ainsi dire techniques de la ville (logement, circulation, travail, loisir) aux dépens des espaces collectifs qui sont traités en termes d'équipements, hors de toute échelle conviviale et hors de leur signification traditionnelle. Les habitations reçoivent presque, du point de vue formel, un statut de monument (bâtiments isolés dans la verdure ayant le rôle de figures découpées sur un fond sans limites spatiales précises). Il ne s'agit plus des édifices ou des espaces représentatifs de la communauté. L'espace privé, l'espace du logement, est investi ainsi de la représentativité formelle de l'espace public, en l'altérant considérablement, en rejetant même ses significations collectives.

Revenons maintenant à Hannah Arendt : la société moderne se trouve, elle aussi, atomisée, et l'espace public est corrompu de plus en plus par le privé³⁸. L'intérêt individuel prime sur les intérêts collectifs. Mais, continue Arendt, dans la société de masse, le domaine privé a lui-même perdu son sens plénier, et ceci à travers la détérioration du terme opposé, c'est-à-dire *le public*:

C'est par rapport à la signification multiple du domaine public qu'il faut comprendre le mot « privé » au sens privatif original. Vivre une vie entièrement privée, c'est avant tout être privé des choses essentielles à une vie véritablement humaine : être privé de la réalité qui provient de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie. La privation tient à l'absence des

autres ; en ce qui les concerne, l'homme privé n'apparaît point, c'est donc comme s'il n'existait pas. [...] Cette extrémité vient de ce que la société de masse détruit non seulement le domaine public mais aussi le privé³⁹.

Ceci souligne un autre aspect important de l'espace public : l'équilibre fragile et en permanente transformation entre domaine public et domaine privé, ainsi que l'interdépendance entre les deux, car étant des termes opposés, l'un se définit par rapport à l'autre.

La ville même, en tant qu'espace concret, se présente – nous disent Monique Zimmermann et Jean-Yves Toussaint⁴⁰ – comme enchevêtrement de frontières mouvantes et évolutives qui délimitent la sphère publique de la sphère privée. Elle manifeste l'état du rapport entre ces deux sphères et en garde la mémoire.

Jusqu'à ce point, précisé par Hannah Arendt : « l'organisation de la polis – physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois [...] est une sorte de mémoire organisée.⁴¹ »

L'espace public, en tant que façon d'être ensemble les uns avec les autres, n'a tenu et ne peut tenir son authenticité de la communauté, tant politique que spatiale (communauté d'objets qui rassemble les hommes et les relie les uns aux autres). Sa dissolution et l'atomisation de cette communauté dans la société moderne nous conduisent à examiner de plus près la dimension politique de la sphère publique.

L'espace public comme espace de la communication rationnelle : Jürgen Habermas

Dans son livre de 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*⁴², Jürgen Habermas propose une redéfinition de l'espace public. Pour Habermas, la philosophie politique doit désormais méditer sur le thème plus vaste de la communication et l'espace public est d'abord et avant tout l'espace de la communication. L'histoire de l'espace public est indissociable de la genèse, du déclin, et des caractéristiques de ce qu'il a nommé « la sphère publique bourgeoise. » Il décrit ainsi la dégradation de l'espace public et la transformation des structures de la communication à travers la commercialisation de la culture. Initialement développée par des personnes privées, réunies pour défendre leurs droits en opposition à l'autorité, la sphère publique bourgeoise s'est ensuite consolidée dans

une presse d'opinion dite critique, presse formée de personnes privées faisant usage de leur raison afin de poursuivre un « intérêt général. »

Pour Habermas la communication comprend une dimension purement rationnelle. Le langage /le logos est déjà porteur d'une certaine éthique. Le rôle de l'histoire n'apparaît pas, et pour Habermas la communication peut s'établir uniquement à partir de la rationalité du discours, car les prémisses sont fournies par cette dimension anhistorique de la raison.

Nous pouvons déterminer à ce propos une limite de la thèse de Habermas, en l'opposant notamment à Hannah Arendt, qui reprend à son compte la définition aristotélicienne. Pour Aristote, la cité est une réalité préexistante, elle appartient à l'ordre naturel, où le rôle de la tradition et de l'histoire apparaît comme évident :

la cause finale, la fin d'une chose, est son bien le meilleur, et la pleine suffisance est à la fois une fin et un bien par excellence. Ces considérations montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement et que l'homme est par nature un animal politique⁴³.

La poursuite d'un bien commun est un thème cher aux philosophes de l'époque des Lumières, époque où Habermas situe la naissance de la sphère publique. Ce thème n'est certes pas nouveau⁴⁴. Mais la poursuite du bien commun dans la vision d'Aristote et - nous avons vu - dans celle de Hannah Arendt repose sur l'idée de l'inscription dans une cité et un monde qui existe déjà, et par rapport auquel les hommes doivent se situer. Habermas, en revanche, abolit le rôle de l'histoire dans la constitution de la communication politique.

Les discours libres qui naissent dans les cafés passent ensuite dans la presse. Ce système qui a pris tout d'abord la forme de petites entreprises artisanales devient, vers la deuxième moitié du XIXe siècle, une institution « d'autant plus manipulable qu'elle se commercialise »⁴⁵, nous dit Habermas. Le philosophe allemand souligne ainsi la dégradation de la dimension argumentative dans les structures modernes de communication, et l'invasion de la sphère publique par les intérêts privés : « la presse, qui était jusqu'alors une institution propre aux personnes privées réunies en tant que public[...], devient le biais par lequel certains intérêts privés privilégiés font irruption dans la sphère publique. »⁴⁶

Initialement les institutions publiques qui faisaient usage de la raison étaient à l'abri de l'intervention du pouvoir, car elles se trouvaient dans les mains de personnes privées. Le double effet de la commercialisation

et de la concentration a transformé les institutions porteuses du caractère public, de la « publicité », en vrais détenteurs de puissance sociale. Le fait qu'elles restent maintenant sous contrôle privé menace le caractère public de certains aspects de la presse, car « on ne peut absolument plus parler d'une appartenance exclusive de la sphère publique au domaine privé, dans la mesure où ce ne sont plus que certaines garanties d'ordre politiques qui protègent ces institutions⁴⁷.

L'apparition des nouveaux médias (la radio et surtout la télévision) participe encore plus à la décadence de la dimension politique du nouvel espace public et à la perte de la critique argumentative. Ces medias, qui ont actuellement une grande portée et témoignent d'une grande efficacité de persuasion, ont déterminé dans un certain sens l'extension du domaine public en tant que sphère, mais ont été en même temps récupérés par la sphère autrefois privée des échanges, où les intérêts privés sont représentés de manière privilégiée.

L'invasion de la sphère publique par la publicité, invasion qui détermine, en grande mesure, la disparition (ou du moins l'affaiblissement) de l'intérêt général en faveur des intérêts privés, est un processus qui trouve son équivalent dans l'espace urbain. L'invasion de l'espace public par les marques de la publicité est telle qu'on peut parler (et les anthropologues l'ont fait) d'une reconfiguration et réappropriation de l'espace vécu et commun par la publicité. Pourtant, trente ans après sa première œuvre traitant de ce sujet, Habermas reprend quelques-unes de ses conclusions et constate une résistance plus importante du public qu'il considérait auparavant complètement passif, à l'action des medias.

Bref, mon diagnostic d'une évolution linéaire d'un public politiquement actif à un public « privatiste », d'un « raisonnement sur la culture à la consommation de la culture », est trop réducteur. J'ai évalué de façon trop pessimiste la capacité de résistance, et surtout le potentiel critique d'un public de masse, pluraliste et largement différencié, qui déborde les frontières de classe dans ses habitudes culturelles.⁴⁸

Prolongeant l'autocritique de Habermas, les sciences actuelles de la communication repèrent de nouvelles tendances dans l'espace public : l'existence d'espaces publics partiels, déterminés par les medias contemporains qui proposent un autre type de débat et de communication publique, et déterminent d'autres formes de sociabilité restreintes aux petits groupes qui se multiplient. Il en résulte de nouvelles qualités

d'espaces publics, une plus large accessibilité à la sphère publique, qui se trouve ainsi multipliée et fragmentée. L'espace public consensuel se redéfinit aujourd'hui par une multiplicité d'espaces publics partiels, souvent conflictuels. Ceci correspond d'ailleurs à une réalité urbaine qui subit, elle aussi, après avoir été autrefois délimitée par ses remparts ou ses limites politiques (matérielles ou immatérielles), l'éclat et l'inflation d'espaces publics.

Un point important pour notre propos concerne les lieux où selon Habermas se produit l'*Aufklärung* : les *salons* en France, les *coffee houses* en Angleterre, les *Tischgesellschaften* en Allemagne. L'homme des Lumières cherchait une universalité dans le discours libre, et la place où ce discours pouvait être entendu, à part son exposition dans la presse, c'est le café. C'est dans les cafés qu'on apprenait les nouvelles, dans les cafés que se réunissaient les partis politiques. C'est dans les cafés que la presse elle-même construisait ses sujets et ses critiques.

La naissance de l'espace public des Lumières est ainsi localisée en ville. Cependant Habermas ne fait aucune référence à cette dimension essentiellement urbaine de la construction de l'espace public. La sphère publique bourgeoise comprise comme espace politique et la ville, au moins en certains de ses lieux, se constituent l'une par l'autre pour réaliser un même but : le bien commun.

Avec le paradigme de la constitution et de la dégradation d'un espace public comme espace de communication nous pouvons porter un autre regard, élargi, sur les lieux urbains de la communication et sur leur privatisation, voire sur leur dégradation. On notera toutefois chez Habermas l'absence de la dimension visible de la communication. Or, nous avons déjà vu qu'avec Hannah Arendt l'espace public est l'espace du paraître, c'est l'espace où l'on peut entendre et voir autrui. C'est précisément cette visibilité qui rend possible la communication et lui confère de l'authenticité.

Dans le prolongement de Habermas, bien qu'il n'aborde pas ce point, nous pourrions intégrer la ville bourgeoise du XVIII^e siècle. En effet, ses lieux de manifestations publiques relèvent d'une pluralité de pratiques s'adressant aux différentes couches sociales, à une pluralité de publics. En témoignent la ville baroque et la multiplication des places royales, leur caractère festif prédominant.

Un autre aspect tout aussi constitutif de l'espace public au XVIII^e siècle est celui de l'ouverture de la demeure privée bourgeoise vers le

paysage, ouverture qui devait renvoyer à l'idée d'une totalité, à un monde physiquement unifiable correspondant à l'universalité de la morale et à l'intelligibilité du monde. Richard Sennet parle de la « fenêtre ouverte du XVIIIe siècle », fenêtre ouverte vers le paysage, lui-même façonné à la manière « naturelle », comme échappée pour vaincre la détresse d'un regard tourné uniquement vers l'intériorité. « Les philosophes des Lumières, comme Diderot, Kant et d'autres, imaginèrent que la formation d'une personne cultivée devait comporter un processus réciproque de jugement personnel et de participation sociale. »⁴⁹ Le sujet contemplant le paysage, tout comme celui des salons et du musée, participent de la constitution de l'espace public.

La question soulevée par le paradigme de l'espace public comme espace de la communication est celle des résistances et des émergences qui élaborent ou pourraient élaborer aujourd'hui un rapport constitutif et réciproque entre les lieux urbains d'un vivre ensemble et la possibilité d'un espace public. Comme le constate Sennet, aujourd'hui « les urbanistes férus de la communication sont à la recherche d'une sorte d'équivalent moderne des cafés d'autrefois⁵⁰. » Et nous assistons à une prolifération des cafés thématiques supposés pouvoir recréer la dimension argumentative et politique où Habermas situe la naissance de la sphère publique.

L'architecture de l'espace public

La ville, du point de vue de l'architecture, a le plus souvent été vue et traitée en termes d'édification, ou mieux, de chose à édifier. De la distinction notée par Isidore de Séville dans ses célèbres *Etymologies* (VIe siècle), qui rapporte l'idée de cité à une double origine, la ville en tant que *urbs* (les pierres) et *civitas* (mot qui concerne les rituels, les émotions et les convictions qui prennent forme dans la ville)⁵¹, la pensée de l'architecture ne semble avoir retenu que l'*urbs*, la forme édifiée. La référence à *civitas* semble pourtant avoir été implicite, car la ville et ses édifices étaient naturellement supposés répondre aux besoins de la communauté. La plupart des traités classiques d'architecture (Vitruve, aussi bien qu'Alberti, Filarete, Serlio, Palladio) en témoignent. La définition des espaces et édifices publics qu'ils proposent indique que vivre ensemble dans la cité relevait plus ou moins d'une évidence⁵², le

seul problème à résoudre étant l'adéquation ou la convenance en termes d'architecture.

Un regard sur la ville réunissant *urbs* et *civitas* n'apparaîtra dans la pensée architecturale et utopique que tardivement, au début XIXe siècle, quand leurs liens sembleront avoir perdu toute évidence. Ce regard donnera lieu à la naissance d'une nouvelle discipline, l'urbanisme⁵³.

La réflexion sur l'espace public qui aurait dû accompagner cette jonction entre un projet de société et son habitat, en signifier l'avènement, semble pourtant défailante. Le terme d'espace public ne commence à être utilisé couramment qu'assez tard, vers la fin des années 70. En fait, il s'agit d'une notion devenue familière, une sorte d'idéal à accomplir (et d'ailleurs de plus en plus chéri) pour l'ensemble des acteurs de l'aménagement urbain qui en usent abondamment, souvent abusivement. Mais elle ne fait pas l'objet d'une définition consensuelle. Les dictionnaires et encyclopédies d'architecture et d'urbanisme y font rarement référence. Un des rares⁵⁴ dictionnaires d'urbanisme qui traite de l'« espace public »⁵⁵ le définit ainsi à partir de l'opposition public/privé comme dans toute la tradition des traités :

La partie du domaine public non bâti affectée à des usages publics. L'espace public est donc formé par une propriété et par une affectation d'usage. [...] En tant que composé d'espaces ouverts ou extérieurs, l'espace public s'oppose, au sein du domaine public, aux édifices publics. Mais il comporte aussi bien des espaces minéraux (rues, places, boulevards, passages couverts) que des espaces verts (parcs, jardins publics, squares, cimetières...) ou des espaces plantés (mails, cours, ...). Par extension, de nombreux urbanistes considèrent également au titre de l'espace public des lieux bâtis de droit privé : gares, centres commerciaux..., voire les moyens de transport en commun et les équipements collectifs.

Cette conception de l'espace public relève essentiellement d'un seul critère, celui du statut juridique de la propriété, nuancé par les fonctions et les usages publics des équipements publics ou privés. D'autres points de vue relient la notion d'espace public aux lieux formellement identifiables, qui possèdent des qualités morphologiques facilement perceptibles.

Pourtant, une interprétation de l'espace public engageant uniquement le critère de la propriété reste partielle et fragmentaire, ce qui est tout aussi vrai pour une interprétation qui part des critères s'appuyant sur la

fonctionnalité de ces espaces. Car la ville édifée nous apparaît comme une relation complexe entre ses formes physiques et les formes du vivre ensemble qu'elle abrite, supporte, soutient, entrave, comme une relation de fait entre forme urbaine et collectivité humaine.

Une telle perspective entraîne avec elle et re-active une réflexion sur la ville édifée inséparable de l'organisation sociale qui la sous-tend, ainsi que des valeurs que l'on attribue à la forme urbaine et à l'organisation sociale, valeurs toujours liées à une époque et à une culture.

Une interprétation suggestive que Sennett donne de la ville, comme « milieu humain dans lequel des inconnus se rencontrent⁵⁶ » attire notre attention sur l'importance de la rencontre et de la dimension « théâtrale » de la ville, en tant que scène pour la vie quotidienne, en tant que rassemblement de scènes où les moments importants de la vie sont investis avec une certaine solennité ou même publicité.

Mais les endroits par excellence se prêtant à cette interprétation sont, justement, les espaces publics urbains, espaces de rassemblement et de rencontres qui donnent une forme et même une structure à la ville. La ville que la culture européenne a produite est structurée par un réseau d'espacements réglés, simultanément accueil et fin de nos actions quotidiennes, qui la rend lisible et habitable.

Pour définir alors l'espace public il nous semble évident que d'autres critères que celui de la propriété doivent raffiner, élargir et nuancer le discours. Les formes urbaines ont été les supports des besoins humains liés aux multiples aspects de la vie culturelle, sociale, économique, spirituelle, variables dans le temps, ainsi que dans l'espace. De ce fait, les frontières entre besoins individuels et besoins collectifs, tout comme celles entre domaine public et domaine privé ont toujours été assez fragiles et continuellement variables⁵⁷, non pas de manière unidirectionnelle, mais dans un mouvement plutôt chaotique et instable. Il est alors difficile et peut-être même privé de sens de chercher à énumérer une liste abstraite et exhaustive des espaces publics urbains. Plutôt que d'essayer de déterminer quelques types principaux d'espaces publics et leur évolution dans nos villes d'aujourd'hui, places, rues, passages, parcs, jardins, équipements, centres commerciaux etc., il semble plus intéressant de considérer l'incidence des formes nouvelles du vivre ensemble, des nouvelles urbanités sur ces espacements publics, sur leur déformation, voire leur disparition.

Nous assistons actuellement à l'apparition d'espaces publics partiels, phénomène lié principalement à une nouvelle relation espace-temps,

relation forgée en grande mesure par les idéaux d'un modernisme visionnaire. Le sentiment du « maintenant » et de la discontinuité que le Mouvement Moderne a essayé de stimuler à travers l'abolition des formes urbaines traditionnelles se réalise actuellement grâce à l'éclatement sans précédent de la sphère publique. Ce temps qu'on essaye d'attraper et de capter dans le « maintenant » provoque le développement de nouveaux types d'espaces, et surtout de nouveaux rapports entre ces espaces, et entre ces espaces et leurs utilisateurs.

Nous sommes ainsi spectateurs d'une curieuse situation, comme si la relation entre discours et support du discours avait été renversée, et que l'espace urbain commençait à être défini par les réseaux invisibles de la publicité. L'émergence des nouveaux médias ainsi que la globalisation des réseaux mondiaux de circulation et de consommation nous inclut déjà dans une ville habitée, mais étrangement constituée de bric et de broc, d'innombrables quartiers invisibles, de tailles différentes, se superposant les uns aux autres, passant les uns au-dessous ou à côté des autres, mais sans jamais se rencontrer. On est chez soi, mais en même temps on assiste, parfois simultanément, à la production des événements à l'autre bout de la planète et aux débats télévisés qui concernent notre lendemain local. Ainsi, le développement sans précédent des technologies de la communication quasi instantanée nous permet de faire partie, en même temps, de plusieurs communautés, dans l'absence totale de proximité physique. Ce constat d'époque est désormais bien connu. Les changements auxquels cette situation tout à fait nouvelle a pu conduire ne sont pas restés inobservés. Reprenons ici quelques-unes des critiques de ce phénomène.

La plupart des commentaires parlent d'une nouvelle définition de l'espace, liée à une certaine contraction de l'espace, comme si la planète elle-même avait rétréci (les moyens de transport rapides mettent à quelques heures de distance des endroits autrefois extrêmement lointains, sans parler des communications presque instantanées). Mais ce bouleversement des éloignements liés à la vitesse relève aussi d'un changement radical de la perception du temps.

Melvin Webber⁵⁸ décrit ce nouvel espace comme « l'urbain sans lieu », un espace qui n'est plus défini par les lieux concrets qui l'ordonnent, mais un espace où la distance et la rencontre ont perdu tout privilège dans la création de l'urbain, ainsi que de l'espace construit.

L'interaction sociale a perdu aussi, en grande mesure, ses attachements aux lieux. Webber proposait, dès 1963, une nouvelle définition de la sphère publique, comme « communauté sans proximité », car, l'attribut de la distance ayant disparu, la sociabilité se construit simultanément autour de multiples communautés qui n'ont plus besoin d'être physiquement présentes l'une à l'autre et reliées.

Ce sont les réseaux qui déterminent les nouveaux « lieux », et ce sont les mêmes réseaux qui définissent la sphère publique : nous assistons alors, d'une part, à une multiplication sans précédent des espaces publics, et d'autre part, à l'unification de leurs supports.

En parlant de ces mutations Paul Blanquart montre comment la ville subit aussi des changements d'échelle et de hiérarchie, car l'idée de centralité liée à la ville dans son acception traditionnelle semble avoir été remplacée par celle de flux. On ne peut plus parler de centre, mais plutôt des mailles d'un réseau de flux.

« Le développement urbain ne se fait plus de façon concentrique, mais en rubans ou en couloirs, filaments allongés entre deux pôles antérieurs, le long des grandes voies de communication. [...] À force d'être étiré, on craque ou on change de nature. Lorsque les filaments se croisent, cela donne des réseaux⁵⁹. »

Nous assistons en même temps à un processus aigu de dématérialisation, continue Paul Blanquart, en plaidant pour la redécouverte de la relation entre notre corps et l'espace:

De l'usage de nouvelles technologies de communication résulte ainsi une contraction de notre territoire propre, jusqu'à son annihilation. Du territoire tout court, pourrait-on dire, par suite également de la disparition des espaces intermédiaires qu'on traversait jadis pour se rendre d'un lieu à l'autre. Autrefois, le vieil Aristote disait en effet que le temps était la mesure du mouvement selon l'avant et l'après. Plus le mouvement est rapide, plus donc le temps est bref... Dans l'histoire de l'humanité, les valeurs et les expériences du temps ont varié, tout comme celles de l'espace et de l'urbain. Il est significatif qu'aujourd'hui on appelle « temps réel » (celui des ordinateurs) l'instantanéité, c'est-à-dire l'absence même du temps. De quoi comprendre cette plainte qui se répand : on n'a plus le temps de rien ! Ubiquité, instantanéité, immédiateté : disparition de l'espace-temps. Avec une conséquence considérable : la perte du corps.... Le monde physique et le corps qui le constitue sont abolis⁶⁰.

Il est significatif que les noms de ces nouveaux « espaces publics » témoignent des qualités perdues des espaces publics traditionnels. Ainsi les *chat rooms* de l'époque Internet affirment-ils une ironique ressemblance avec les « salons » du XVIII^e siècle, considérés par Habermas comme principal support de la sphère publique bourgeoise. De façon analogue, les espaces virtuels de la rencontre portent souvent le nom d'*agora* ou de *forum*, ainsi que les expériences récentes de l'aménagement urbain qui espèrent recréer à travers les références et la configuration, des espaces de délibération⁶¹.

Les communications informatisées opèrent des mutations dans la logique de l'utilisation de la ville, en réduisant la proximité et la centralité, mais le lieu concret subit lui aussi des transformations et des détournements de sens. À ce propos, Marc Augé⁶² parle des « non-lieux » : autoroutes, aéroports, gares, moyens de transport rapides, distributeurs automatiques, supermarchés, ces espaces qui n'ont d'autres finalités que le passage et l'utilisation sans retour. Ce sont des espaces de communication, de circulation et de consommation, s'opposant à la définition du « lieu » dans lequel est inscrite la constitution symbolique des liens sociaux. Ces lieux ne témoignent pas des lieux qui les précèdent historiquement, ni des significations autres que celles que leur donnent les textes qui établissent le lien entre les individus et l'espace du non-lieu. Car nous assistons, dit Marc Augé, à une vraie « invasion de l'espace par le texte », le texte qui décrit soit le mode d'emploi du non-lieu (dialogue silencieux avec le distributeur d'argent, avec les panneaux qui nous indiquent comment se conduire dans le système commercial, bancaire ou routier), soit le monde à côté duquel le passager (qui n'est plus voyageur⁶³, et encore moins le flâneur) passe sans pouvoir y entrer (les magazines des avions qui rappellent la nécessité de vivre à l'échelle du monde d'aujourd'hui).

Lieux et non-lieux s'opposent comme les mots et les notions qui permettent de les décrire. Mais les mots à la mode [...] sont ceux des non-lieux. Ainsi pouvons nous opposer les réalités du *transit* à celles de la résidence ou de la demeure, *l'échangeur* (ou l'on ne se croise pas) au carrefour (ou l'on se rencontre), le passager (que définit sa destination) au voyageur (qui flâne en chemin) [...] l'ensemble ou l'on ne vit pas ensemble et qui ne se situe jamais au centre de rien au monument que l'on partage et commémore, la communication (ses codes, ses images, ses stratégies) à la langue (qui se parle)⁶⁴.

L'espace public : une question ouverte

Nous avons mis en perspective l'espace public de la ville contemporaine avec quelques approches philosophiques, afin de mettre en question la réflexion actuelle sur les projets de ville, entendus comme projet de société. Nous avons vu, l'oubli du support physique de l'espace de la communication peut mener les philosophes à des conclusions partielles, tout comme l'oubli de la dimension politique, symbolique et historique du vivre ensemble peut mener les architectes à construire des villes inhabitables.

L'idée d'espace public dont nous avons examiné quelques paradigmes philosophiques nous parle d'ouverture, nous fait entendre une ouverture. Habermas, en retournant à l'étymologie même du terme « public », tel qu'il apparaît au cours du XVIII^e siècle dans les langues européennes, souligne cette ouverture. « Public » désigne alors ce qui est soumis au jugement du public, ce qui simultanément marque la naissance d'un espace public en tant qu'espace politique. En allemand « *öffentlichkeit* », terme qui signifie « public » ou le caractère de ce qui est public, la publicité, laisse entendre l'ouvert, *offen*. Il serait donc paradoxal de vouloir refermer la notion sur elle-même en la définissant. Laissons-la ouverte, telle qu'elle nous est apparue dans les approches philosophiques que nous avons esquissées.

Au-delà de l'ouverture de la publicité (*Öffentlichkeit*), Heidegger nous propose de comprendre l'espace public à partir de l'être-ensemble-avec-autrui, « *Miteinandersein* », ce qui suppose aussi la capacité d'ouverture à autrui, la capacité de l'écouter, mais aussi de se faire entendre par lui.

L'être-ensemble-avec-autrui nous parle donc de l'altérité, de notre faculté de faire l'expérience de la différence de la relation aux autres. Comment fait-on l'expérience de l'ouverture publique ? Richard Sennett nous propose les prémisses d'une réponse possible : par notre capacité de sortir hors de nous-mêmes, afin de se mettre mentalement à la place de l'autre⁶⁵. Alors seulement nous sommes en mesure de transgresser les frontières et de faire l'expérience de la différence. Mais comment devient-elle publique ?

Etre prêt à l'ouverture, mais aussi à se faire entendre et voir par autrui, c'est être prêt à s'exposer. Quel est le propre de l'exposition publique ? La mise en commun des actes et des paroles, dans une cité faite de pierre (*urbs*) et de civilité (*civitas*), telle que la définissait *in nuce* Isidore

de Séville. Se faire entendre et voir ensemble, nous rappelle Hannah Arendt, nous renvoie donc directement au domaine de l'exposition publique, aux endroits où se produit l'exposition qui témoigne de l'ouverture, de la sortie hors de soi.

Si la frontière ou la limite nous garde prisonniers de nous-même, de nos propres expériences singulières d'individus atomisés, l'ouverture signifie alors la possibilité de franchir les frontières, en ville ou ailleurs, de vivre dans un monde dont l'espace est produit par des lieux qui témoignent de l'identité, du relationnel et de l'histoire⁶⁶, par l'« invention du quotidien », pour reprendre la célèbre formule de Michel de Certeau⁶⁷.

Voilà en quelque sorte, non pas les critères d'une définition de l'espace public, mais l'horizon d'attente que nous pouvons esquisser en compagnie de quelques philosophes : l'expérience du commun et de l'altérité, de notre capacité à sortir hors de nous-mêmes, l'appel de l'ouverture et de l'exposition, la transgression des frontières.

Que faut-il en retenir dans l'ordre de l'édification des espaces publics ? Que ce sont les traces des anciennes urbanités qui nous alertent de la possibilité d'en accueillir de nouvelles, à condition de vouloir vivre ensemble.

NOTES

- 1 Terme employé par Heidegger pour désigner l'être-en-commun, l'espace public. Dans HEIDEGGER, Martin, *L'être et le temps*, Gallimard, 1967, traduit de l'allemand par Rudolf Boehm et Alphonse de Waehlens, page [125] conformément à l'édition originale.
- 2 ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1994, p. 258.
- 3 Notre point de départ reprend les propos formulés très clairement en ce qui concerne les questions liées à la forme urbaine par Philippe Panerai et David Mangin, dans *Projet urbain*, Editions Parenthèses, Marseille, 1999.
- 4 Il est cependant surprenant de constater que la réflexion sur l'architecture n'a pas intégré l'interprétation heideggérienne de l'espace public, même si un courant significatif dans les théories et pratiques architecturales des dernières décennies s'est appuyé sur le célèbre essai « Construire, habiter, penser » (*Bauen, Wohnen, Denken*). En effet, l'approche pertinente qu'il propose de l'espace public ne semble pas avoir été reprise, malgré l'importance de cette question dans le débat sur la ville et le vivre ensemble.
- 5 HEIDEGGER, Martin, *L'être et le temps*, page [125] conformément à l'édition originale.
- 6 L'enseignement de Heidegger a évidemment influencé Hannah Arendt, qui continue et approfondit les idées du philosophe allemand. Voici ce que dit Hannah Arendt à propos du même sujet :
 « [...] la seconde définition donnée par Aristote de l'homme, *zoon logon ekhon* (« un être vivant capable de langage »). La traduction latine, *animal rationale*, repose sur un malentendu aussi fondamental que l'expression « animal social ». Aristote ne voulait ni définir l'homme en général, ni désigner la plus haute faculté humaine, qui pour lui n'était pas le *logos*, c'est-à-dire le langage ou la raison, mais le *nous*, la faculté de la contemplation, dont le principal caractère est de ne pouvoir s'exprimer dans le langage. Dans ces deux définitions les plus célèbres, Aristote ne faisait que formuler l'opinion courante de la *polis* sur l'homme et la vie politique, et d'après cette opinion, tout ce qui était en dehors de la *polis* – les barbares comme les esclaves – était [...] exclu d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation. » ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 64-65.
- 7 HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 204 édition française et p. [165] conformément à l'édition originale.
- 8 HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 159 édition française et p. [127] conformément à l'édition originale.
- 9 *Ibidem*, p.161 édition française et p. [128] conformément à l'édition originale.
- 10 *Ibidem*, p. 214 édition française et p. [174] conformément à l'édition originale.

- 11 « La *polis* était censée être une *isonomie*, non une *démocratie*. Le mot « démocratie » exprimait même alors la domination de la majorité, le règne du nombre, et avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulaient dire : ce que vous appelez l'autorité de la personne n'est en fait qu'une autre domination, le pire des gouvernements, *Demos* au pouvoir. L'isonomie garantissait l'*isotes*, l'égalité, non point parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais au contraire, parce que les hommes, par nature (*fuses*), ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par la vertu de sa *nomos* les rend égaux. L'égalité n'existerait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontrent les uns les autres en tant que citoyens et non comme personnes privées. » ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 159-163.
- 12 *Ibidem*, p. 63-64.
- 13 ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, traduit de l'anglais par Michel Crestien, Ed. Gallimard, Paris 1967, p. 38-41.
- 14 « De toutes les activités nécessaires existant dans les sociétés humaines, deux seulement passaient pour politiques et pour constituer ce qu'Aristote nommait *bios politikos* : à savoir l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*), d'où provient le domaine des affaires humaines [...] » ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1994, p. 62.
- 15 « Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique. [...] En toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on peut en parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes », ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 36-37.
- 16 ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 89.
- 17 *Ibidem*, p. 95.
- 18 *Ibidem*, p. 99.
- 19 *Ibidem*, p. 92.
- 20 *Ibidem*, p. 99.
- 21 Nous allons voir (dans les paragraphes qui traitent de l'approche habermasienne, p. 15) que Jürgen Habermas définit l'espace public comme espace de communication, et l'espace public dans son sens politique est pour lui un mode de réflexion sur le thème plus vaste de la communication humaine.
- 22 Pour avoir une image de l'idéologie du Mouvement Moderne en architecture, voir (parmi de nombreux livres traitant ce sujet) les études synthétiques de Françoise Choay (*L'urbanisme, utopies et réalités*, Éditions du Seuil, 1999)

- et Kenneth Frampton (*Modern Architecture: a Critical History*, Thames & Hudson, 1992).
- 23 Idée formulée par Mircea MARTIN (« O sinteză epocală » postface au livre de Matei CĂLINESCU traitant de la naissance de la modernité : *Cinci fețe ale modernității*, Ed. Minerva, Bucuresti, 1995) et reprise par Mihaela CRITICOS dans sa thèse de doctorat (*Art Deco sau modernismul bine temperat*, UAUM, Bucuresti, 2003, en cours de publication).
- 24 Cf. à Mihaela CRITICOS, *op. cit.*, p. 19-21.
- 25 Cf. à CHOAY, Françoise, *L'urbanisme, utopies et réalités*, Éditions du Seuil, 1999 (éd. originale 1965), p. 34.
- 26 Le principal manifeste de l'époque étant sans doute l'ouvrage de Laugier, « Essai sur l'Architecture » (1753). Laugier exprime clairement d'une part l'idée de la suppression des murs en faveur des points d'appui ponctuels, et d'autre part la recherche des origines de l'architecture, la « cabane primitive », « modèle sur lequel on a imaginé toutes les magnificences de l'Architecture ». Les deux thèmes sont à la base du développement de l'architecture moderne – la transparence et l'autonomie, ainsi que l'esthétique et l'éthique des formes imitant les corps géométriques primaires et parfaits.
- 27 Richard SENNET fait la liaison entre le désir d'authenticité et d'isolement qui gagne l'objet dans l'architecture moderne et les idéaux de l'esthétique et de la philosophie moderne, surtout avec le besoin de transparence et d'ouverture entre intérieur et extérieur. Ces idées commencent à se développer notamment au cours du XVIII^e siècle. Sennett fait référence aux relations qui existent entre l'idée de l'intégrité de l'objet et le désir d'unification de l'espace et du temps. Cf. Richard SENNETT, *La conscience de l'œil*, Les Editions de la Passion, 2000, Paris, p. 97-99.
- 28 Les origines de l'autonomisation de l'architecture dans l'œuvre de Ledoux sont montrées par Emil KAUFFMANN dans son ouvrage de 1933, *De Ledoux à Corbusier : origine et développement de l'architecture autonome*, version française publiée chez les Editions de la Villette, 2002, Paris. Pour Kauffmann, Ledoux est, formellement et théoriquement, l'un des principaux précurseurs des architectures modernes.
- 29 Jean Jacques Rousseau, cité dans Emil KAUFFMANN, *op. cit.*, p. 61.
- 30 Adolf Max VOGT, *Le Corbusier, le bon sauvage- vers une archéologie de la modernité*, InFolio Editions, 2003.
- 31 Richard SENNETT, *Les tyrannies de l'intimité*, Ed. du Seuil, 1979, p. 21-25, version originale *The Fall of Public Man*, Alfred Knopf Inc., 1974.
- 32 Richard SENNETT, *La conscience de l'œil*, Les Editions de la Passion, 2000, Paris, p. 35.
- 33 *Ibidem*, p. 35.
- 34 Nous reprenons ici une idée exprimée par Colin ROWE dans son essai « The Vanished City », qui a été publié dans *As I Was Saying, Recollections and Miscellaneous Essays, Vol. III - Urbanistics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

- 35 Le Corbusier, *Précisions*, Editions Crés, Paris, 1930, p. 9.
- 36 Il s'agit ici du célèbre Plan Voisin pour Paris, où Le Corbusier proposait le remplacement du Paris historique par des «unités», entendues comme principal outil de l'urbanisme (unités d'habitations, de circulation, de travail...) et qui prendront pour la plupart la forme des gratte-ciels ou des villes verticales, plongés dans la verdure, incapables de retrouver le liant perdu de la ville traditionnelle.
- 37 SENNET, Richard, *La conscience de l'œil*, Les Editions de la Passion, 2000, Paris, p.152.
- 38 «Dans les circonstances modernes, cette privation de relations objectives avec autrui, d'une réalité garantie par ces relations, est devenue le phénomène de masse de la solitude qui lui donne sa forme la plus extrême et la plus antihumaine.», ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 100.
- 39 ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 99.
- 40 Cf. Monique Zimmermann et Jean-Yves Toussaint, dans *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, publié sous la direction de Jean-Yves Toussaint et Monique Zimmermann, 2001, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, p.86.
- 41 ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p.256.
- 42 Traduit en français assez tard, en 1978, chez Payot. Nous citerons par la suite l'édition française de l'année 2000, parue toujours chez Payot, dans la collection « Critique de la politique » : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, sous la traduction de Marc B. de Launay. Le titre original, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, est paru chez Hermann Luchterhand Verlag, en 1962.
- 43 Aristote, *La Politique*, Ed. Vrin, Paris, 1982, p. 21-23.
- 44 Aristote, *La Politique*, Ed. Vrin, Paris, 1982 : « Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien [...] : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique. »
- 45 HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 192.
- 46 *Ibidem*.
- 47 HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 189.
- 48 HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. XVIII de la préface de 1990.
- 49 SENNET, Richard, *op. cit.*, p. 85.
- 50 *Ibidem*, p. 86.
- 51 Cf. Richard Sennet, *La conscience de l'œil*, Les Editions de la Passion, 2000, Paris, p. 24.
- 52 Nous allons faire allusion à un seul des traités, qui suit la ligne vitruvienne et servira à son tour comme texte instaurateur pour ses successeurs, celui

d'Alberti. Bien qu'il traite des « édifices publics » et de travaux publics, la référence à la ville dans son ensemble se fait en termes presque aristotéliens: « Everyone relies on the city and all the public services that it contains » (IV, 2). Ville et édifices sont regardés dans les mêmes termes, les deux répondant aux besoins de ceux qui les habitent. Alors la ville et ses espaces reçoivent le même souci d'ornement que les édifices singuliers : "The principal ornament to any city lies in the siting, layout, composition, and arrangement of its roads, squares and individual works: each must be properly planned and distributed according to use, importance and convenience. For without order there can be nothing commodious (*commodum*), graceful (*gratum*) or noble (*dignum*)."(IV, 1), p. 191 conformément à la version anglaise traduite par Joseph Rykwert et Neil Leach, *On the Art of Building in Ten Books*, MIT Press, 1989.

53 Terme inventé par l'ingénieur catalan Idelfonso Cerda qui pose les bases de la nouvelle discipline, dans *Teoria general de la urbanizaci3n*, en 1867, cf. à CHOAY, Françoise, *op. cit.*

54 Même pour la définition opérationnelle du terme, les dictionnaires sont très discrets. La notion semble avoir une acceptation commune qui fait une référence tacite au vocabulaire juridique et aux usages. Le concept n'est presque pas mis en question – un des dictionnaires qui font appel à une définition qui englobe une perspective plus large est le récent *Metapolis Dictionary of Advanced Architecture*, édité par le groupe ACTAR de Barcelone. L'article « spaces » est défini uniquement par les catégories de l'espace public « public and private space », « collective space », « collective or relational (formerly public) space ». Nous citerons l'article « public and private space », qui est illustratif pour les nouveaux rapports entre les espaces et le renversement des catégories traditionnelles: « Public Space is mobile. Private space is static. Public space is dispersed. Private space is concentrated. Public space is empty ; it is the imagination. Private space is full: it consists of objects and memories. Public space is indeterminate. Private space is functional. Public space is information, private space is opinion. Public space is support. Private space is the message. Public space is, finally, in an unstable equilibrium. Private space is, by necessity, stable. », *The Metapolis Dictionary of Advanced Architecture*, Institute for Advanced Architecture Metapolis, Barcelona 2003.

55 Voir Pierre Merlin, Françoise Choay, *Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement*, Presses Universitaires de France, 1988 pour une brève et excellente mise au point des questions et approches de l'espace public dans les théories de l'urbanisme.

56 On reprend ici l'expression de Richard Sennett qui, dans un célèbre essai qui traite de la « mort de l'espace public », fait une critique pertinente de la société urbaine moderne. Un des thèmes proposés par Sennett est celui de la ville comme théâtre : « Pour que cette définition soit juste (n. a : la définition

que nous citons ci-dessous), il faut que le milieu possède une population nombreuse et hétérogène ; celle-ci doit être dense, regroupée sur un espace restreint, animée par des échanges commerciaux. Dans cet ensemble où se mêlent les vies des inconnus, le problème du public ressemble à celui de l'acteur devant les spectateurs. Dans un milieu d'inconnus, les gens qui voient agir un individu, écoutent ses propos et ses opinions, etc., ne savent généralement rien de son histoire personnelle ; dans ces conditions, il devient difficile de savoir qui est digne ou non de confiance dans telle ou telle situation. » SENNET, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, traduit de l'anglais par A. Berman et R. Folkman, Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 170.

57 *Dizionario enciclopedico di architettura e urbanistica*, édité par Paolo Portoghesi, Istituto Editoriale Romano, Roma, 1969.

58 WEBBER, Melvin, *L'urbain sans lieu*, Ed. du Seuil.

59 BLANQUART, Paul, *Une histoire de la ville : pour repenser la société*, La Découverte, Paris, 1998, p.155.

60 *Ibid.*, pp.157-159.

61 On note ici les tentatives de créer des espaces physiques de débat public témoignant d'une politique urbaine centrée sur les vertus civiques de l'espace public. Tel est l'exemple de la Communauté urbaine de Lyon.

62 AUGÉ, Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Ed. du Seuil, Paris, 1992, p. 123-125.

63 Dans le sens où « le voyage est une mise en épreuve du soi [...] et non un produit de consommation », commente Augé dans un entretien avec Thierry Paquot et Corinne Martin, en mai 2004, publié dans la revue *Urbanisme*, No. 337, 2004.

64 AUGÉ, Marc, *op. cit.*, p. 135.

65 Cf.à Sennett, Richard, *La conscience de l'œil*, Les Editions de la Passion, 2000, Paris.

66 Les caractéristiques du lieu anthropologique que définit Marc Augé, par opposition aux non-lieux, espaces qui n'intègrent pas les lieux anciens : « si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu. », cf. AUGÉ, Marc, *op. cit.*, p. 100.

67 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Editions Gallimard, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

Approches des philosophes, sociologues et historiens :

- AUGÉ, M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Ed. du Seuil, Paris, 1992
- ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1994, traduit de l'anglais par Georges Fradier, titre original *The Human Condition*, 1958
- BENJAMIN, W., *Parigi, Capitale del XIX Secolo*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1986
- BENJAMIN, W., *Immagini di citta*, Einaudi, Torino, 1971 (version originale *Städtebilder*, Frankfurt am Main, 1955)
- HABERMAS, J., *L'espace public*, Payot, Paris, 1992, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, édition originale *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, 1962
- HEIDEGGER, M., *L'être et le temps*, Gallimard, 1967, traduit de l'allemand par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, titre original *Sein und Zeit*, paru pour la première fois dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.VIII, en 1927 et ensuite sous forme d'ouvrage séparé par l'éditeur Max Niemeyer, Tübingen
- PIRENNE, H., *Le città del Medioevo*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1997
- SENNET, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, traduit de l'anglais par A.Berman et R. Folkman, Editions du Seuil, Paris, 1979
- SENNET, Richard, *La conscience de l'œil*, Les Editions de la Passion, Paris, 2000, traduit de l'anglais par Dominique Dill, titre original *The Conscience of the Eye*, 1990
- SENNET, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Ed. du Seuil, Paris, 1979, traduit de l'anglais par Antoine Berman et Rebecca Folkmann, titre original *The Fall of Public Man*, Ed. Alfred Knopf, 1974

Approches des urbanistes et architectes :

- ALBERTI, L.B., *On the Art of Building in Ten Books*, MIT Press, Cambridge Masschusetts, 1990 traduit en anglais par Joseph Rykwert, Neil Leach, Roberta Tavernor, titre original *De Re Aedificatoria Libri Decem (1486)*
- ANSAY, P., SCHOONBRODT, R., *Penser la ville - choix de textes philosophiques*, AAM Editions, Bruxelles, 1989
- BLANQUART, P., *Une histoire de la ville: pour repenser la société*, La Découverte, Paris, 1998
- BENEVOLO, L., «Lo scenario fisico della citta», dans *Principi e forme della Città*, Libri Scheiwiller, Milano, 1993
- CAPASSO, A., NIEGO, A., VITTORIA, E., *Lo spazio pedonale e la città*, Società editrice Napoletana, 1982

- CAPUTTO, P. (a cura di), *Le architetture dello spazio pubblico. Forme del presente, forme del passato*, Electa, Milano, 1997
- CERASI, M., *Lo spazio collettivo della città*, Gabriele Mazzotta editore, Milano, 1976
- DESIDERI, P., ILARDI, M. (a cura di), *Attraversamenti. I nuovi territori dello spazio pubblico*, Costa&Nolan, Genova, 1997
- FRIEDMAN, D., «Palaces and the Street in Late-medieval and Renaissance Italy», dans WHITEHAND, J., LARKHAM, P., (editors), *Urban Landscapes (International Perspectives)*, Routledge, London and New York, 1992
- KOSTOF, S., *The City Assembled*, Bulfinch Press, Boston New York London, 1999
- LYNCH, K., *A Theory of Good City Form*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1981
- LYNCH, K., *The Image of the City*, edition française *L'image de la cité*, Dunod, 1998
- MANGIN, D., PANNERAI, Ph., *Projet urbain*, Ed.Parenthèses, Marseille, 1999
- MORANDI, M., *La città vissuta- significati e valori dello spazio urbano*, Alinea Editrice, Firenze, 1996
- DAL POZZOLO, L., (a cura di), *Fuori città, senza campagna - Paesaggio e progetto nella città diffusa*, FrancoAngeli, Milano, 2002
- ROWE, C., *As I Was Saying-Recollections and Miscellaneous Essays*, Vol.3, Urbanistics, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996
- RUDOFISKY, B., *Strade per la gente- Architettura e ambiente umano*, Laterza, Milano, 1981
- RYKWERT, J., *The Seduction of Place- The City in the 21st Century*, Pantheon Books, New York, 2000
- WINKLER, B., *Spazio urbano e mobilità-La rinascita dello spazio pubblico nelle città storiche italiane*, Avedition, Stuttgart, 1998
- WEBB, M., *The City Square*, Thames & Hudson, London, 1990
- ***** *Die Straße: Zur Funktion und Perzeption Öffentlichen Raums im Späten Mittelalter*
- ZAHARIADE, A-M., „Prin Florența cu gândul la Cluj sau întrebări despre divergența și convergența dintre spațiul public al filosofului și cel al arhitectului“, dans *Artă, tehnologie și spațiu public*, ouvrage coordonné par Ciprian Mihali, Paideia, 2005
- ZIMMERMANN, M., TOUSSAINT, J-Y., *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 2001

Articles dans des revues d'architecture et urbanisme :

Casabella No. 597-598, gennaio-febbraio 1993, *Il disegno degli spazi aperti*

GREGOTTI, V., « Gli spazi aperti urbani: fenomenologia di un problema progettuale »

SECCHI, B., « Un'urbanistica di spazi aperti »

CRAWFORD, M., CENZATTI, M., «Spazi pubblici e mondi paralleli»

BOERI, S., LANZANI, A., MARINI, E., *Nuovi spazi senza nome*

Casabella No.549, settembre 1988 –numéro dédié à l'espace public

Paesaggio urbano, luglio-ottobre 1996, « Il simbolo e la città »

Romacentro, nr.13, Fratelli Palombi Editori, 1991, numéro paru sous le titre «Spazi pubblici»

Dictionnaires et encyclopédies :

Dizionario Enciclopedico di Architettura e urbanistica, paru sous la direction de Paolo Portoghesi, Istituto Editoriale Romano, Roma, 1969

Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti, 1936 (Giovanni Trecciani)

Dictionary of Architecture and Building, édité par Russel Sturgis, London & New York: Macmillan and Co, 1902

MERLIN, P, CHOAY, F, *Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement*, Presses Universitaires de France, 1988

The Metapolis Dictionary of Advanced Architecture, Institute for Advanced Architecture Metapolis, Barcelona, 2003