

(Dé)cloisonnements et résistances interstitielles

(De)partitioning and Interstitial resistance

Alice Thibaud

Abstract:

This article is part of a research project looking at the home as a space for resistance and politicisation. Based on a field study of alternative forms of cohabitation, the aim is to rework the very definition of the home, which thus acts as a conceptual operator for rethinking a set of dichotomies that structure political philosophy: the private and the public, the personal and the collective, the intimate and the institutional, the domestic and the political. From this perspective, two types of (de)partitioning are involved: conceptually, the aim is to undo the construction of a threshold that has excluded the home from the political domain, relegating it to an apolitical, pre-political or even anti-political sphere. In so doing, we will be trying to think what kind of resistance can emerge from within the alternative home; how can we think the ability to make a world from the very margins of the world? In architectural terms, the question of partitions, the ones we add, the ones we remove, appears to be one of the recurring reasons for the appropriation and hijacking of the space by its residents. This raises the question of the insistence of a preexisting materiality - that of space, and that of a socio-political order - against which strategies of subversion inevitably clash. How can we think about the ambiguity of resistance - that of contestation and that of conservation - as a dual requirement, without losing the meaning of all political action? In the final analysis, this problematic should be seen as one of articulation between resistance and its framework, and it invites us to rethink that framework.

Keywords : home and political domain, alternative forms of cohabitation, home and resistance, contestation, conservation, framework

CONTACT: Alice Thibaud
École Normale Supérieure (Paris), UMR8547, Pays Germaniques
alice.thibaud@ens.psl.eu



Aion Journal of Philosophy and Science

© 2024 the Authors

This work is licensed under a

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Résumé :

Cet article s'inscrit dans le cadre d'une recherche portant sur le foyer comme espace résistance et de politisation. Il s'agit, à partir d'une enquête sur des formes de cohabitation alternative, de retravailler la définition même du foyer, qui joue ainsi comme opérateur conceptuel pour repenser un ensemble de dichotomies structurant la philosophie politique : le privé et le public, le personnel et le collectif, l'intime et l'institutionnel, le domestique et le politique. Dans cette perspective, deux types de (dé) cloisonnements interviennent : sur le plan conceptuel, il s'agit de défaire la construction d'un seuil qui a exclu le foyer hors du domaine politique, le rejetant dans une sphère apolitique, prépolitique, voire antipolitique. Ce faisant, on s'efforcera de penser quel type de résistance peut voir le jour, à même le foyer alternatif ; comment penser la capacité à *faire monde* en marge du monde ? Sur le plan architectural, la question de la cloison, tantôt ajoutée, tantôt retirée, apparaît comme l'un des motifs récurrents de l'appropriation et du détournement de l'espace par ses habitants et habitantes. La question soulevée est alors celle de l'insistance d'une matérialité préalable – celle de l'espace, et celle d'un ordre socio-politique – à laquelle des stratégies de subversion ne laissent pas de se heurter. Comment penser l'ambiguïté de la résistance – celle de la contestation et celle de la conservation – comme double exigence, sans perdre le sens de toute action politique ? Cette problématique doit finalement se penser comme celle de l'articulation entre la résistance et son cadre, et elle nous invite ainsi à repenser ce cadre.

Keywords : *le foyer et le domaine politique, formes de cohabitation alternative, foyer et résistance, contestation, conservation, cadre*

En 1972, une conférence est organisée à l'Université de Chicago autour de l'œuvre d'Hannah Arendt. La théoricienne politique choisit de participer à cet événement et d'échanger avec les intervenants autour de sa pensée¹. C'est à cette occasion que Mary McCarthy, une amie de longue d'Arendt, qui sera plus tard son exécutrice littéraire, s'interroge sur le statut des distinctions dans sa pensée, et en particulier sur la séparation tranchée entre le social et le politique dans son œuvre. Pour illustrer cette méthode de la distinction, Mary McCarthy mobilise alors une métaphore percutante : elle propose à Arendt de comparer les distinctions conceptuelles à la construction de petites maisons, séparées les unes des autres par des murs :

« But to go back to the distinctions themselves — I would say that each one within this liberated area, within this free space — each distinction was like a little house. And, let us say, fame is living

¹ On trouve la retranscription de ces échanges dans : Hill ed., 1979 : pp. 301-341

in its little house with its architecture, and reputation is living in another. So that all this space created by her is actually furnished. [...] And I think that the chance of invigoration and oxygenation does combine with some sense of stability and security. And that is through the elaboration, the marvelous, shall we say, unfolding of definitions. [...] But there is also this stability in which fame lives in its mansion, or little house, and labor lives in its, and work in another, and the political is strictly segregated in its house from the social. »²

Le cloisonnement, imagé ici par la séparation de plusieurs logements différents, correspond donc à la distinction conceptuelle. Ainsi le cloisonnement architectural se traduit sur un plan théorique. Arendt reçoit la métaphore avec humour : ces petites maisons lui font penser à des logements sociaux sans subvention d'État ; ce qu'elle reconnaît, c'est que cet art de la distinction est bien un art de la définition. Pour McCarthy, la métaphore des maisons permet de penser, dans ce travail de définition, une double exigence : à la fois un mouvement d'oxygénation – la création d'un espace propre pour tel ou tel concept – et un mouvement de stabilisation, grâce à des délimitations sécurisantes.

Avant donc de critiquer l'étanchéité trop grande ou l'hermétisme de ces distinctions conceptuelles, il faut rappeler leur fonction chez Arendt. Leur but est avant tout de préserver la spécificité de chaque concept, de chaque domaine de l'existence. C'est précisément ce que la modernité n'a pas su préserver : avec l'avènement du social, qui brouille les distinctions et transgresse les délimitations, les hommes risquent d'être privés à la fois de l'expérience politique – propre à l'espace public – et de l'expérience privée propre à l'espace domestique. De la sorte, l'affirmation par exemple que tout est politique risque de mener à rien n'est politique, etc. Cette menace importe pour la suite puisqu'il s'agirait de demander jusqu'où peut porter la résistance, si tous les domaines de l'existence peuvent devenir des espaces de résistance, ou bien s'il faut la circonscrire – et où. En suivant le diagnostic d'Arendt, perdre ce sens de la délimitation revient, dans la modernité, à perdre la frontière décrite comme « un espace, une sorte de no man's land entre le privé et le public, abritant et protégeant les deux domaines tout en les séparant l'un de l'autre »³. Sur un plan symbolique, cette frontière prend pour Arendt la forme de la loi, du *nomos* ; d'un point de vue plus littéral, elle s'incarne spatialement « grâce aux limites qui séparent les unes des autres les maisons familiales. »⁴ C'est l'apparition matérielle de l'espace privé au sein de la sphère publique, le seuil des maisons individuelles qui marque aussi le passage de l'espace privé individuel à un comptent le plus : les

² *ibid.* p. 38

³ Arendt, H., 1994 [1958] : p. 104

⁴ *Ibid.*

façades des maisons, donc le côté par lequel elles se donnent à voir depuis la sphère publique. Et puis, à l'échelle de la ville, les murailles qui entourent la cité. Cet enclos est la traduction spatiale de la « loi-muraille », c'est-à-dire de la loi en tant qu'elle transforme la ville en cité, la juxtaposition des hommes en communauté politique. La loi abrite et entoure la vie politique, tout comme le mur des maisons héberge et entoure la vie familiale ; elle fait exister la cité comme la palissade fait exister un terrain en tant que tel⁵.

On voit donc l'importance des murs : leur fonction est à la fois de délimiter un espace et, par là, d'identifier, de constituer la communauté qui l'habite. Mais ce rapport entre l'échelle de la maison, et l'échelle de la ville, n'est pas seulement de transposition ou de changement d'échelle. Il y a là un lien beaucoup plus étroit. Comme le rappelle Arendt, la loi est étymologiquement liée au rempart, puisqu'en grec, le terme : « *nomos*, vient de *nemein* qui signifie répartir, posséder (ce qui est réparti) et résider. »⁶ Autrement dit, la loi, qui fait exister un espace politique, repose sur l'assignation à une certaine place, une résidence, un espace domestique. La propriété privée donnait, dans la cité grecque, la garantie d'« avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique »⁷. C'est donc que le mur, qui séparait le privé et le public, nous donne aussi à penser leur articulation. Et cette articulation prend la forme d'un conditionnement. Être propriétaire privé conditionne la possibilité d'être un citoyen. Chez Arendt, ce motif de la condition est décisif, et si la distinction conceptuelle importe, c'est parce que la condition doit rester extérieure à ce qu'elle conditionne, pour garantir à la fois la possibilité d'une spécificité *et d'une articulation* entre ces termes.

Dans son essai sur la « Désobéissance civile »⁸, Arendt critique au contraire les *problem-solvers*, qui oublient cette dimension, et cherchent à imposer au réel des dilemmes trop tranchés. Arendt, elle n'essaye pas de *résoudre* le réel, mais de le *comprendre*.⁹ Autrement dit, expliciter la distinction revient à démêler, conceptuellement, ce qui se donne toujours de manière enchevêtrée dans le réel. Par exemple, interrogée sur la distinction entre le social et le politique, Arendt évoque la crise du logement. Selon elle, cette crise possède en réalités deux faces : l'une est apolitique parce qu'elle n'est pas sujette à débat : que tout le monde ait droit à un logement décent ne doit pas faire l'objet de discussion, ce n'est donc pas une question politique, mais une question sociale, dont les modalités peuvent être tranchées par des experts. En revanche, la question de ce qu'est un habitat préférable, s'il suppose l'intégration

⁵ Dans un autre texte, Arendt écrit encore : « La loi est le rempart érigé et fabriqué par un seul homme à l'intérieur duquel est créé l'espace proprement politique où se meut librement la pluralité. [...] La loi est pour ainsi dire ce à partir de quoi une *polis* a commencé sa vie ultérieure : elle ne peut la supprimer sans renoncer à sa propre identité... », Arendt, 2001 : pp. 116-117.

⁶ Arendt, H. 1994 [1958] : p. 104

⁷ *Ibid.*, p. 102

⁸ Arendt H., [1972] 2020

⁹ Arendt, 1972 : p. 37

ou non, par exemple dans un quartier, cela est une question dont il faut délibérer, donc une question politique¹⁰.

Mais en filant la métaphore, une première précaution s'impose. Tout comme les murs ont des densité différentes – certains sont des murs porteurs, d'autres sont des murs creux – de même, il y aurait peut-être des distinctions irréductibles pour penser le réel, et des dichotomies vides de sens, des oppositions artificielles qui embrouillent l'analyse. Inversement, le problème des murs porteurs, transposés aux distinctions conceptuelles, est celui de leur trop grande rigidité : il y aurait, sur ce modèle, des distinctions insistantes, indéplaçables, impossibles à reconfigurer sans que s'effondre tout l'édifice conceptuel d'une pensée. Telle est peut-être, dans l'œuvre d'Arendt, la distinction – maintes fois interrogée – entre le privé et le public, c'est-à-dire aussi entre le domestique et le politique. McCarthy, à ce sujet, évoque l'exigence arendtienne selon laquelle la révolution, si elle veut être proprement politique, et donc réussie, ne doit pas se soucier de questions sociales. Reste alors un problème qui hante McCarthy, et dont Arendt elle-même reconnaîtra la pertinence : « Qu'est-on censé faire sur la scène publique, dans l'espace public, si on ne se soucie pas du social ? Que reste-t-il ? » demande-t-elle, avant d'ajouter : « les discours ne peuvent pas être simplement des discours – ils doivent être des discours à propos de quelque chose »¹¹.

Ce serait là le premier écueil de la distinction : à trop cloisonner, on risque d'ouvrir, non plus un espace disponible, mais un espace vide de contenu. D'où une première proposition : partir à la recherche d'espaces hybrides, où les délimitations ne sont pas si nettes, où le politique s'entremêle au domestique, le privé au public – où la résistance se fait interstitielle. Par exemple, celle qui se donne à voir dans des foyers alternatifs où la cohabitation apparaît comme activité de politiation. Le *Wohnprojekt* m'est apparu comme espace privilégié pour penser cette résistance comme politisation du et par le foyer. Concrètement, il s'agit là de formes de cohabitation répandues en Allemagne, particulièrement intéressantes parce qu'elles ont une histoire de plusieurs décennies, et engagent ainsi une certaine durée. Il est difficile de fournir une définition stricte du *Wohnprojekt* ; mais on peut leur attribuer un héritage commun, en ce qu'ils sont souvent issus de mouvements d'occupation illégaux – puis, parfois, légalisés. Ils obéissent ainsi à des régimes de propriété différents : il peut s'agir d'une location ou d'une propriété divisée entre les habitants, d'une propriété attribuée à une association, ou encore soutenue par le *Miethäusersyndicat*... Pour simplifier, on peut dire que le *Wohnprojekt* se rapproche de la colocation, mais s'en distingue par la taille (il réunit en général plus de personnes qu'une colocation standard) et par l'ambition (il est voué à durer plus longtemps que le passage de ses habitants, et organise une forme durable de vie en commun, ce qui engage une certaine institutionnalisation). Malgré la variété des types de *Wohnprojekte*, on re-

¹⁰ Arendt, 1979: p. 318

¹¹ *Ibid.* p. 316

trouve certains ingrédients constants pour le définir, en particulier le *plenum*, réunion régulière de tous les habitants du foyer, caractéristique des *Wohnprojekte*. En ce sens, le *Wohnprojekt* ne se définit pas seulement par le partage d'un espace et de certaines ressources, mais aussi par le partage de tâches et de responsabilités.

Ce qui importe, à partir de ces quelques éléments, c'est que la cohabitation y apparaît non comme une simple circonstance, comme un donné, mais plutôt comme une *activité*. Elle devient la prise en charge de la coexistence, ou, mieux, politisation de la coexistence. La question en jeu, au fond, est celle de notre disposition vis-à-vis du fait de la proximité : si l'on suit Arendt, la pluralité est la condition humaine par excellence. Cette pluralité engage un certain voisinage, la nécessité, *in fine*, de partager l'espace, la terre, avec d'autres. Mais restent plusieurs dispositions possibles vis-à-vis de cette condition : cherche-t-on plutôt à camoufler le fait du voisinage, à l'oublier ? ou bien s'efforce-t-on d'en prendre acte en faisant de ces voisins des partenaires, en travaillant avec eux à la meilleure cohabitation possible ? Georges Perec, dans *Espèces d'espaces*¹², imagine un roman sur le modèle du dessin de Saül Steinberg, *The Art of Living*, représentant un immeuble dont on a retiré la façade. Dans l'immeuble où se juxtaposent des familles nucléaires, le défaçadage fait apparaître des cloisons internes qui sont autant de séparations, non seulement entre les espaces, mais entre les vies des individus. Au contraire, dans le *Wohnprojekt*, la cloison spatiale ne se durcit pas en disjonction des vies, elle ne démembre pas la cohabitation. Cette comparaison vise à montrer que certaines formes de cohabitation permettent l'explicitation d'enjeux politiques du foyer, des enjeux qui, au fond, sont le lot de tous les foyers, mais qui d'ordinaire, dans les modèles de cohabitations standards, sont obliérés. Par exemple, des responsabilités sont déléguées ou distribuées d'avance ; dans le *Wohnprojekt*, ce qui d'ordinaire ne fait pas l'objet d'une discussion devient sujet à débat.

Mais ce devenir doit nous interroger : comment garantir cette mobilité dans les distinctions arendtiennes ? Comment maintenir un passage, entre le politique et ce qui est rejeté hors de lui ? L'espace domestique présente par exemple des enjeux politiques qui sont recouverts par la définition traditionnellement apolitique du foyer. Les délimitations elles-mêmes tendent à se faire oublier, et, avec elles, la possibilité de les franchir. Ainsi, Perec évoque la façon dont, pour ne plus voir ses murs, il y accroche des tableaux, afin que le mur n'apparaisse pas comme mur. Mais le mur lui-même, dans sa puissance obliérante, absorbe le tableau, et c'est le tableau lui-même qui finit par s'effacer. Tout comme on s'efforce d'oublier ses voisins, on s'efforce donc d'oublier les murs qui nous en sépare. Et en oubliant les murs, on oublie aussi la possibilité du passage. C'est le problème de la distinction : elle est elle-même prise dans un devenir, le risque d'une réification. Au lieu d'être perçue comme le lieu d'une articulation possible entre deux termes, la cloison se mue en clôture her-

¹² Perec, 1974 : p. 74

métique. C'est la critique adressée à Arendt, par exemple par Seyla Benhabib qui lui reproche d'essentialiser la distinction entre privé et public, sans penser sa porosité. Ce qui devait protéger la spécificité d'une notion devient ce qui la confine hors de tout rapport. Pire, la séparation rigide entre les domaines risque de devenir frontière entre les personnes – qui sont assignées à ces domaines. En effet, en suivant Arendt, « chaque activité humaine signale l'emplacement qui lui est propre dans le monde »¹³ : certaines requièrent l'espace privé en exigeant de se soustraire aux regards ; d'autres n'existent qu'en apparaissant publiquement. Le problème, c'est que cet ordre se renverse aisément. L'espace public n'est alors pas la circonstance de l'action, mais en devient la condition : en ce sens ce n'est plus l'activité qui indique son espace propre, mais l'espace lui-même qui autorise ou non tel ou tel type d'activité. En désignant l'espace propre à la construction d'un monde, et l'espace retiré du monde – qui justement est l'espace privé – Arendt risque d'interdire aux communautés marginalisées, rejetées hors du monde, la capacité même à faire monde. Et on ne sait plus alors comment il peut être possible de transformer le monde. Le moment où la cloison articulante entre divers types de spatialités se referme en clôture, il n'y a plus de possibilité pour faire des mondes communs. Plutôt que de devenir l'espace d'une résistance possible, le monde résiste alors à la possibilité même de toute politisation.

Or, on retrouve cette problématique dans la dynamique même de la résistance : celle-ci se donne aussi bien comme le mouvement de la subversion qui vient contester un ordre établi, que comme la réticence réactionnaire à tout changement et donc à toute remise en question. Spatialement, mon objectif serait de rejouer cette problématique de la résistance à travers celle du statut de la cloison, conceptuelle comme spatiale. Cette cloison est aussi bien ce qui doit pouvoir se reconfigurer afin que le partage de l'espace soit toujours potentiellement rejoué, mais aussi ce qui doit donner au monde un degré suffisant de stabilité. Le problème du mur est en fait un problème de temporalité. Roland Barthes, dans son cours *Comment vivre ensemble*¹⁴, attribue deux fonctions à la cloison : celle de la protection, et celle de la définition. Mais cette protection engage une stabilité : pour me sentir chez moi dans un espace, je dois pouvoir m'y installer durablement ; pour m'y sentir en sécurité, je dois me fier à ses contours. Le problème est que cette exigence ouvre une tendance mortifère pour la cloison, qui prend la forme de l'exclusion d'un côté, et de l'enfermement de l'autre. D'où ma question : *comment la cloison peut-elle garantir à la fois stabilité et plasticité ? Comment peut-elle définir sans figer, délimiter sans confiner ?*

Les murs du foyer sont pris au cœur de cette problématique. En effet, si habiter engage une durabilité, les murs, par leur solidité, doivent garantir cette pérennité. Ils s'érigent contre cette fugacité, contre la mutabilité des lieux qui, avec le temps, deviennent méconnaissables. C'est ce que déplore Percey en écrivant : « L'espace

¹³ Arendt, 1994 [1958] : p. 115

¹⁴ Barthes, 2002 : p. 93

fond comme le sable coule entre les doigts. Le temps l'emporte et ne m'en laisse que des lambeaux informes »¹⁵. Si Perec fait de l'écriture la seule instance à même de retenir quelque chose de cet espace insaisissable, le mur pourrait aussi remplir une telle fonction. C'est ce que suggère Rainer Maria Rilke, dans sa description de maisons en ruine : « le plus inoubliable, c'était encore les murs eux-mêmes. Avec quelque brutalité qu'on l'eût piétinée, on n'avait pu déloger la vie opiniâtre de ces chambres. [...] Et, de ces murs, jadis bleus, verts ou jaunes, qu'encadraient les reliefs des cloisons transversales abattues, émanait l'haleine de cette vie, une haleine opiniâtre, paresseuse et épaisse, qu'aucun vent n'avait encore dissipée »¹⁶. En même temps, on trouve une injonction inverse pour penser le foyer : celle de la flexibilité, de l'adaptation toujours renouvelée entre l'habitant et son habitat – on peut la penser, en suivant Walter Benjamin, à l'image d'une enveloppe dont les contours épousent ceux de l'habitant¹⁷. Le problème est alors que cet habitant est un vivant, non une matière inerte, comme la perle dans son écrin ou le compas dans son étui. Donc à proprement parler, ses contours doivent pouvoir sans cesse évoluer. Une réponse pourrait être que l'habitat-étui ne correspond qu'à un certain type de foyer, celui du bourgeois qui cherche à s'encastrent dans un boîtier. À l'inverse, Benjamin décrit le « caractère destructif »¹⁸ comme « l'ennemi de l'homme-étui ». Tandis que ce dernier s'enveloppe d'une coquille tapissée de velours, le caractère destructif a pour « mot d'ordre : faire de la place ; une seule activité ; déblayer. »¹⁹ Et Benjamin ajoute : « Le caractère destructif ne voit rien de durable. Mais pour cette raison précisément il voit partout des chemins. Là où d'autres butent sur des murs ou sur des montagnes, il voit également un chemin. »²⁰ Entre ces deux types de foyer, il y aurait donc à choisir : ou bien la stabilité fixe, ou bien la flexibilité destructrice. Ou bien des murs infranchissables, ou bien l'absence de murs.

Mais peut-on faire un foyer sans murs ou, en d'autres termes, peut-on se débarrasser de l'élément de la durée pour penser le foyer ? Cette question a tout à voir avec celle de la temporalité de la résistance. C'est ce qui apparaît à lire Arendt qui y répond par la négative en affirmant au contraire qu'une « maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de *résister* au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre »²¹. Or, c'est peut-être bien sur des murs solides que repose cette organisation qui résiste au passage du temps. Face à ce problème, j'ai recherché des propositions architecturales qui permettraient de concilier ces deux exigences apparemment contradictoires. On trouve en ce sens, chez

¹⁵ Perec, 1974 : p. 180

¹⁶ Rilke, 1966 [1910]: p. 576-577

¹⁷ Benjamin, 2007: p. 232

¹⁸ Benjamin, 1998 [1981]: p. 173

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* p. 176

²¹ Arendt, 1972 [1968] : p. 269

Yona Friedman²², deux notions pour penser cette problématique : l'autoplanification, et l'architecture mobile. La première, en assurant un modèle de construction moins verticale, garantirait que les habitats restent toujours au plus près des besoins de leurs usagers. La deuxième, en distinguant les éléments d'infrastructure et les éléments de remplissage de l'infrastructure, maintiendrait pour ces derniers la plus grande marge de liberté possible. Le dilemme serait résolu par cette simple idée : construire des cloisons amovibles, facilement ajustable sans engendrer la démolition.

C'est ce qu'ont tenté plusieurs des *Wohnprojekte* que j'ai pu visiter. Ceux qui m'intéressent le plus sont justement les plus anciens, occupant des bâtiments qui n'ont pas été pensés au départ pour la vie en commun. Il s'agit alors de se réapproprier l'espace et de le détourner pour l'adapter à un projet de cohabitation différent. Dans ce cas, l'installation du projet engage souvent une reconfiguration de l'espace donné : il faut décroisonner et recloisonner. Ou bien on ouvre des espaces communs, par exemple dans le but de partager une grande cuisine ; ou bien, on redécoupe l'espace pour y accueillir de nouvelles personnes, en aménageant des chambres supplémentaires. En fait, dans ces deux mouvements, c'est la même exigence : garder la possibilité de définir, mais surtout de redéfinir l'espace, de ne pas figer l'espace. Le problème est que ce modelage de l'espace se heurte à des limites matérielles : qu'il s'agisse de réagencer un bâtiment, ou de le construire de toutes pièces, dans les deux cas, les moyens disponibles pour configurer l'espace sont limités. Le risque est alors que la qualité des murs elles-mêmes se trouve appauvrie. Plus ils sont flexibles, adaptables aux besoins et aux évolutions de leurs habitants, et moins ils remplissent leurs fonctions : les cloisons sont construites en matériaux fins, peu isolants, qui ont le mérite d'être facilement amovibles, mais qui n'agencent l'espace *qu'en apparence*. À interroger les fonctions de la cloison et du mur, on rencontre souvent les mêmes directions : délimiter l'espace, le démultiplier, l'assigner à une personne, à un type d'objet ou encore à une fonction ; enfin, le mur peut avoir une fonction d'écran en masquant un intérieur – ou un extérieur. Mais l'isolation acoustique est rarement répertoriée. Pourtant, les cloisons de fortune, trop fines pour masquer le bruit, sont à l'image du cauchemar évoqué par Benjamin²³, dans lequel des portes qui semblent fermées, ne le sont pas, et des murs qui semblent solides, sont traversés par un fantôme, qu'aucune cloison n'arrête. Dans les *Wohnprojekte* – le fantôme de la discorde qui franchit tous les murs, c'est le bruit.

Cynthia Fleury évoque ce droit au silence dont l'une des fonctions est politique et civile²⁴. On ne connaît que trop bien les conflits de voisinages qui naissent du bruit ; le silence serait une condition décisive pour l'installation durable dans un réseau de relations. Dans la cohabitation, c'est l'organisation du silence qui préserve la coexistence de rythmes divers : faute de quoi, des *Wohnprojekte* se dissolvent, en ne

²² Friedman, 1968, 1978

²³ Benjamin, 2007: p. 427

²⁴ Fleury, 2022: pp. 4-8

surmontant pas l'asynchronie entre, par exemple, les parents et les habitants sans enfants. On voit donc bien que la qualité d'une cloison, l'isolation acoustique, ne relève pas seulement d'un confort superflu, mais engage la durabilité de la vie en commun. C'est que le silence, et à travers lui le mur, a profondément à voir avec le motif de l'« idiorythmie », présentée par Barthes comme le fantasme de la cohabitation idéale²⁵. Cette idiorythmie est au cœur de notre problématique : si l'on suit l'étymologie évoquée par Barthes, le *ruthmos*, c'est le « pattern d'un élément fluide »²⁶, c'est-à-dire au fond, la régularité dans un mouvement. Mais, dans la cohabitation, le mouvement n'est plus individuel, il est pluriel, et donc complexe. Ce que la régularité engage alors, c'est l'accord durable entre *plusieurs* mouvements singuliers. Et si cet accord ne peut être spontané et organique, comment l'organiser tout en respectant la mouvance propre à chaque rythme individuel ? Car, Barthes y insiste, l'idiorythmie rejette l'institution, en rejetant le pouvoir, qui est toujours celui d'un rythme imposé. Encore une fois, l'architecture semble mise face à un dilemme qui est aussi celui de la résistance : ou bien renoncer à la qualité qui garantirait une stabilité, aussi bien matérielle que relationnelle ; ou bien céder à la rigidité et à l'institutionnalisation, au risque d'outrepasser les besoins singuliers et mouvants des habitants.

Ce dilemme se retrouve dans la tension qui oppose, chez Friedman, l'architecture mobile et l'architecture de survie. La première met l'accent sur l'adaptation constante du monde à nos besoins ; la seconde, au contraire, cherche à maintenir un équilibre parfait, et interdit toute intervention sur le milieu²⁷. Au lieu d'une architecture toujours transformable, elle doit donc être une architecture sans trace, capable d'accepter le donné tel qu'il est. Le problème est que, ramenées dos à dos, l'architecture mobile comme l'architecture de survie nous font perdre sur les deux tableaux. Au fond, ni l'une ni l'autre ne semblent disposées à nous rendre la durée, c'est-à-dire la dimension de l'avenir dans l'habitat : l'architecture mobile n'organise aucune continuité, elle interrompt sans cesse le processus d'installation, de familiarisation avec l'habitat ; quant à la l'architecture de survie, elle nous confine dans un présent éternel : en figeant le *statu quo*, elle interdit toute transformation, et donc tentative d'épouser le mouvement du devenir. Au contraire, l'architecture de survie est contenue dans les limites strictes de « ici et maintenant », puisque : « survivre est un verbe qui se conjugue surtout au présent. »²⁸

Cette architecture sans trace semble nous enjoindre à changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde. Friedman prend, à titre de contre-exemple, la figure de Robinson²⁹, détruisant son île et l'écosystème fragile qui y préexistait, pour réinstaurer l'ordre des choses qui lui est familier. Mais ne pourrait-on pas voir dans l'attitude

²⁵ Barthes, 2002: p. 38

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Friedman, 1978 : p. 121: « L'architecture de survie forme un ensemble dans lequel on ne saurait introduire n'importe quel objet nouveau, pas plus qu'accroître ou diminuer impunément l'importance des objets ».

²⁸ *Ibid.* p. 104

²⁹ *Ibid.* p. 116

de Robinson plus qu'un simple caprice destructeur ? Ne se joue-t-il pas justement là une tentative pour aménager un espace dans lequel l'avenir soit concevable pour lui ? La réponse de Friedman porterait peut-être sur une exigence de réciprocité, dans la relation entre habitant et habitat, qu'il compare à un mariage³⁰. Pour que cette relation dure, il faut qu'elle soit mutuelle. En fait, avec l'architecture de survie, la dynamique transformatrice reste possible, mais se retourne : elle n'est plus dirigée vers le monde, mais vers nous-mêmes. Le bruit par exemple, apparaîtrait alors comme ce qu'il faut intégrer à notre paysage mental, plutôt que ce qu'il faut à tout prix endiguer derrière d'épaisses cloisons. Ce ne sont pas les choses qui doivent être ajustées, mais l'usage qu'on en fait ; et plutôt que de plier la matière à nous besoins, il s'agit de *nous* adapter aux contraintes matérielles. Cela est bien possible : tout l'objet du *Wohnprojekt* est de changer non seulement l'espace mais avant tout un *rapport* à l'espace. En ce sens, la créativité dans la cohabitation serait à penser moins sur le mode de la transformation que sur celui du détournement. Il suffit par exemple de laisser ouvertes des portes pensées pour être verrouillées ; ainsi, les espaces communs, comme les escaliers, les couloirs, d'ordinaire désaffectés, abandonnés à l'anonymat, sont investis, décorés, entretenus collectivement. Ils ne sont plus seulement des lieux de passage, mais des espaces habités. On peut d'ailleurs voir sur ce point une traduction très concrète de l'idée arendtienne selon laquelle la politique a toujours partie liée avec l'entre-deux, les espaces intermédiaires, interstitiels. Une autre façon de détourner l'espace sans le transformer tient à la façon dont on le quantifie. Par exemple, de nombreux *Wohnprojekte* n'établissent pas leur loyer proportionnellement à un nombre de mètres carrés, mais à la seule participation dans la communauté ; quelle que soit leur taille, toutes les chambres sont donc estimées au même prix, car elles valent toute insertion dans le foyer. C'est le rapport à l'espace lui-même que réinventent les *Wohnprojekte*, en contrant l'idée que seul l'espace assigné puisse être valorisé. Si la chambre a une valeur, c'est non seulement en tant qu'espace de retrait et d'appropriation, mais aussi en tant que point d'accès ouvrant sur les espaces partagés.

Toutes ces stratégies sont à penser sur le modèle de la ruse, qui négocie avec la matérialité sans la détruire. Il faudrait plutôt voir dans les limitations et l'adversité, une source de fécondité et de créativité. Chez Friedman, cette valorisation de la contrainte matérielle³¹ vient du glissement entre architecture mobile et architecture de survie ; alors que la première était motivée par une exigence de liberté, l'architecture de survie trouve son impulsion dans le constat d'une pauvreté croissante. C'est pourquoi les stratégies de détournement reposent sur le compromis : elles prennent acte, dans leurs dynamiques subversives, d'un résidu de matérialité avec lequel il faut compter. Ce sont des résistances qui admettent une résistance *en retour* de la

³⁰ *Ibid.* p. 17

³¹ *Ibid.* p. 15 : « C'est la société du monde pauvre qui est en train d'inventer l'architecture de survie. »

réalité³². La question est finalement celle de la façon dont l'action politique – qu'elle soit d'ailleurs transformatrice ou fondatrice – se heurte à la matérialité du déjà-là, à la réalité d'un donné qui résiste à nos propres résistances. Cette matérialité du réel qui résiste peut se décliner selon deux déterminations : d'une part, la matérialité du déjà-là, de l'espace et de la façon dont il est physiquement occupé, donc déjà configuré selon un ordre préalable. Tout réagencement se heurte à une organisation préexistante qui limite les reconfigurations. Sur le plan architectural, cette matérialité correspondrait à l'infrastructure, que même l'architecture mobile ne pouvait pas transformer. D'autre part, en un sens plus symbolique, la matérialité serait celle du cadre au sein duquel s'insère toute initiative politique ; Elle n'est plus alors spatiale mais socio-économique ou politique. Par ses rémanences, cet ordre préexistant limite toujours déjà la construction comme la transformation. C'est la politique telle qu'elle est, le rapport de pouvoir en place, résistant à la politisation qui se donne comme potentialité et tentative, mais non comme déjà accomplie.

Dans les deux cas, le résidu de matérialité, qui résiste à l'action transformatrice comme fondatrice, peut être rattaché à la figure du cadre. Dans le vocabulaire de Barthes, le cadre renvoie justement à la dimension irréductible du pouvoir, qui vient limiter la liberté, ou la renverser en marginalité. C'est que le cadre – souvent rectangulaire, c'est-à-dire, selon Barthes, prenant la forme archétypique du pouvoir³³ – vient toujours enserrer de nouveau ses dissidents, ou les condamner à l'exclusion en les enfermant hors de lui-même. Avec les *Wohnprojekte*, on a énuméré des façons politiques de détourner la matérialité spatiale, physique. Mais le problème est que l'ordre du monde n'est pas seulement un ordre physique, c'est un ordre socio-politique et, en ce sens, accepter l'ordre du monde revient à suivre le désir des dominants. Ce problème du cadre politique est finalement celui que se pose toute pratique de résistance, qui se définit forcément en référence à ce contre quoi, c'est-à-dire aussi ce dans quoi elle résiste. Les pratiques subversives viennent toujours s'insérer dans un cadre qui menacent de les asphyxier, ou de les récupérer.

L'asphyxie³⁴, ce serait l'écueil de la rigidité qui écrase tout germe d'inventivité : le cadre d'un marché immobilier saturé peut par exemple entraver les expérimentations de cohabitation ; Ce fut aussi le destin des *Einküchenhaus* – des foyers où les cuisines devaient être partagées par plusieurs familles – que l'on peut voir comme l'un des ancêtres des *Wohnprojekte*. Lily Braun³⁵ évoque à ce sujet, dans ses mémoires, l'erreur d'avoir voulu réaliser des idées socialistes dans un cadre capitaliste – comme de « vieux utopistes vaincus ». La récupération quant à elle correspondrait à la façon dont le cadre vient rattraper l'expérimentation pour la faire

³² À l'inverse, il faudrait douter, avec Bourdieu, « de la réalité d'une résistance qui fait abstraction de la résistance de la "réalité" ». Bourdieu, 1997 : p. 157

³³ Barthes, 2002 : p. 159

³⁴ Dans les termes de Friedman, elle correspondrait à l'immobilisme qui menace toute utopie. Pour la contrebalancer, il propose une « anti-routine » qui prendrait la forme d'un feedback permanent, préservant le mouvement dans et contre un ordre massif et consolidé par le cadre préalable. Friedman, 1978 : p. 172

³⁵ Braun, 1909 : pp. 325-326

rentrer dans le moule. C'est ce qui arrive par exemple quand une plateforme d'accueil gratuite de voyageurs par des particuliers, comme *couchsurfing*, est transposée sur un modèle rentable, comme *airbnb*. C'est que la stratégie du détournement va dans les deux sens, les tentatives de résistance pouvant à leur tour être mises à profit par le pouvoir. Ainsi, le foyer en devenant la dernière enclave de solidarité dans une logique sociale compétitive, peut prendre en charge des responsabilités trop lourdes qui finissent par accabler les individus.

Au fond, c'est bien l'extériorité entre le cadre et ce qu'il encadre – entre le pouvoir et les personnes, qui pose donc problème : tantôt trop vertical, tantôt trop à distance, il retire toute initiative aux individus, ou, en la leur déléguant complètement, en fait le privilège des quelques-uns qui peuvent porter cette responsabilité. Pour sortir de ce face à face entre le pouvoir et l'individu, Friedman propose la compartimentation de groupes intermédiaires, qui revient aussi à démultiplier les encadrements. Plutôt que de penser un grand cadre – le gouvernement, centralisé –, il s'agit de disperser plusieurs petits cadres autonomes. Ils prennent chez Friedman plusieurs figures : celle des multiples bateaux de sauvetage, lancés sur les flots quand le grand navire fait naufrage ; ou encore, celle du village urbain ; mais surtout, celle du bidonvillage³⁶. Selon ce modèle, le bidonvillage est séparé du reste du bidonville par une digue-enclos, qui délimite un espace interne de solidarité. Cette fragmentation en îlots de solidarité repose chez Friedman sur le thème récurrent du « groupe critique », c'est-à-dire d'une limite numérique au-delà de laquelle l'organisation collective et solidaire n'est plus possible. Toutefois, chaque bidonvillage étant centripète, regardant vers l'intérieur plutôt que vers l'extérieur, le cloisonnement n'engendre pas de conflictualité entre bidonvillages. Leurs frontières deviennent même parfois des espaces de rencontre, en des occasions commerciales ou festives.

Restent deux problèmes. D'abord, celui des surnuméraires, ceux qui ne trouveront aucun bateau de sauvetage, aucun bidonvillage, mais resteront confinés éternellement dans un « labyrinthe de barbelés ». C'est l'expression employée par Arendt pour décrire la situation de l'apatride, « privé d'une place dans le monde » et condamné à la « *homelessness* »³⁷. Peu souhaitable ce cloisonnement trop rigide est peut-être aussi mal pensé. C'est qu'il n'y a jamais de délimitation si claire entre les espaces, qui, comme on l'a dit au départ, se donnent toujours sur le mode de l'intrication dans l'expérience vécue³⁸. Il s'agirait donc de renoncer à l'homogénéité et à l'autosuffisance de ces îlot de survie, en rappelant que nous cohabitons en réalité toujours à diverses échelles qui s'entrecroisent : la maison, la rue, le quartier, la ville, le pays, etc. Le foyer ne serait alors plus à penser sur le modèle du boîtier,

³⁶ Friedman, 1978 : pp. 131-136

³⁷ Arendt, 2002 : p. 291

³⁸ Perec pousse cette idée à son extrême en évoquant la possibilité de penser le foyer non plus sur le mode de la concentration, mais sur celui de la dispersion : « Pourquoi ne pas privilégier la dispersion ? Au lieu de vivre dans un lieu unique, en cherchant vainement à s'y rassembler, pourquoi n'aurait-on pas, éparpillées dans Paris, cinq ou six chambres ? » Perec, 1974 : p. 116

de l'emboîtement, mais sur celui, plus complexe, de l'imbrication. Au lieu d'être vue comme un obstacle, ce croisement des échelles peut devenir un levier d'action, mobilisant selon les circonstances divers types de coalition. Il faut ici distinguer l'auto-organisation de l'auto-suffisance. L'architecture de survie était inspirée par la perspective de la pauvreté, et non plus par celle de la liberté. Friedman se situait en ce sens à l'extrême opposé de la vision politique d'Arendt, pour qui la liberté est le sens de la politique, tandis que la nécessité est sa menace la plus grande. Mais le motif de l'imbrication pourrait peut-être nous faire entrevoir une réconciliation entre Friedman et Arendt, c'est-à-dire entre le fait de la pauvreté et l'exigence de la liberté. De même que la pénurie était, selon Friedman, mère de l'innovation sociale et technique, de même l'enchevêtrement, plutôt que d'être vu comme une source de limitation, pourrait être issue vers d'autres formes de solidarité et d'engagement. C'est ce que peut illustrer le modèle des villes-solidaires qui, juridiquement, vont chercher des soutiens à toutes les échelles, par exemple à la fois aux niveaux municipaux et européens, pour contourner des limitations de leur droit national et protéger malgré tout les personnes vulnérables.

Plutôt donc que de réduire les dépendances, comme nous y enjoint Friedman en appelant à l'autosuffisance, il s'agirait au contraire de les renforcer, mais sur le mode de la solidarité, de l'engagement, plutôt que sur celui de l'exploitation. Sélectionner ses dépendances, c'est cela en quelque sorte l'enjeu de la cohabitation. L'interdépendance, redoutée aussi par Friedman que par Arendt, devient alors la brèche pour une saillie de libertés nouvelles, et le réseau des interdépendances n'est plus alors ce qui ligote les résistances, mais au contraire le tissu dans lequel elles peuvent trouver leur assise.

Bibliographie

- Arendt, H., 1994 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, trad. G Fradier
- Arendt, H., 1972 [1968], *La Crise de la culture*, Paris, Éditions Gallimard, trad. J Bontemps et P Lévy
- Arendt, H., 1972, *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace & Co, p.
- Arendt, H., « On Hannah Arendt », in *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, Hill, M. ed., 1979, New York, St Martin's Press, pp. 301-341
- Arendt, H., 2001, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil
- Arendt, H., 2002 [1951], *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Seuil
- Barthes, R., 2002, *Comment vivre ensemble*, Paris, Seuil
- Benjamin, W., 1998 [1974] *Images de pensée*, Paris, Christian Bourgois éditeur, trad. JF Poirier et J Lacoste
- Benjamin, W., 2007, *Das Passagen-Werk [français]*, Paris, L'Herne
- Braun, L., 1909, *Memoiren einer Sozialistin*, Berlin
- Bourdieu, P., 2003 [1997], *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil
- Fleury, C., 2022, *Ce qui ne peut être volé*, Paris, Gallimard
- Friedman, Y., 1968, *L'Architecture mobile*, Paris, Édition de l'Éclat
- Friedman, Y., 1978, *L'architecture de survie*, Paris, Édition de l'Éclat
- Perec, G., 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée
- Rilke, 1966 [1910], *Les Cahiers de Malte*, Paris, Seuil, traduction M Betz, dans Id., *Œuvres*, Prose, vol. 1, Paris, Seuil, 1966, 547-716