



# Table des Matières

De l'espace public à la sphère privée

Sommaire

Séminaire 2020

Année 2020, conclusion

N° de version : 1, édition avril 2020



Pierre-Damien Huyghe

## Séminaire 2020

En raison du confinement auquel a donné lieu la crise dite du Covid 19 au printemps 2020, la dernière séance de la première année du séminaire "Espace public, espace privé, sphère sociale" n'a pu avoir lieu, pas même en visio-conférence faute d'une infrastructure ad hoc disponible sur le moment. On en trouvera ci-dessous le texte de référence. Ce texte figure également dans le compte-rendu intégral du séminaire disponible à cette [adresse](#) sous le titre du séminaire.

### Année 2020, conclusion

La thèse d'Arendt est que la socialisation de la vie humaine que j'ai défini de mon côté comme un enrichissement de la vie ne facilite pas toute cette vie même. En particulier, elle rend d'une certaine manière difficile l'éducation, elle en complexifie la tâche. Lisant « La crise de l'éducation », nous pouvons penser que les enfants sont précocement pour ne pas dire prématurément exposés au dehors de la vie, au non vital, c'est-à-dire (encore une fois, c'est la lecture que je propose) à la richesse du social, à sa sollicitation, à sa réclame. Afin de commenter ce propos, je vais dire de mon côté qu'il y a, dans le monde d'aujourd'hui, abondance du social (ou abondance de la fourniture en éléments, objets ou biens sociaux) et que notre affaire est de nous débrouiller avec cette abondance. Que faire avec elle ? Faut-il s'en priver, s'en dissocier, s'en éloigner, s'en distancier ? Sommes-nous voués à seulement nous distraire avec elle ? Ce sont ces dernières hypothèses, celles de la distanciation et de la distraction, que je voudrais commencer à examiner. Elles vont me permettre dans un premier temps de lire celui qui

fut un ami d'Arendt sans tout à fait penser comme elle, à savoir Benjamin. Qu'il y ait quelque raison à les examiner spécifiquement et qu'en même temps elles ne se confondent pas l'une l'autre, c'est ce qu'il faudra étudier ultérieurement, dans un autre séminaire, l'année prochaine par exemple.

Le problème pour l'heure, c'est que la définition arendtienne du social (en substance : « ni privé, ni public ») est négative. En admettant le « domaine privé » comme un « abri », elle est certes tentante puisqu'elle permet d'imaginer un lieu de repos. Mais elle est difficile à soutenir pour deux raisons.

La première, c'est qu'on ne sait plus très bien, une fois introduite l'idée du social comme intermédiaire capable de brouiller la distinction public / privé, ce qu'il en est des notions de monde, de culture et de personnalité. Le social fait-il monde ? Est-il lieu de culture ? À première vue, non, puisque ces deux derniers termes, « monde » et « culture », ont été nommés dans le texte à propos du public. Raisonnons cependant. Nous pouvons supposer que le registre de langage qui convient au social, c'est, plutôt que la discussion et la contradiction, la communication. Ou l'échange. Mais n'est-ce pas justement à la prégnance de ce registre qu'il faut savoir se soustraire lorsqu'il s'agit de délibérer, c'est-à-dire d'abord de s'opposer sur la définition de principes et de se contredire politiquement ? Et n'est-ce pas à cette soustraction que peut être utile l'éthique dont je parlais précédemment ? Dans ce cas, c'est à la possibilité d'entretenir un rapport personnel au social, en étant d'une manière ou d'une autre réservé (ou sur la réserve) quant à lui, qu'il faudrait confier la possibilité de la politique. Mais à partir de quoi et comment ce rapport serait-il lui-même susceptible d'advenir ? Il me semble, et nous allons

le voir, qu'on peut traiter de toutes ces questions en suivant l'esprit de la proposition que fait Arendt quant à l'éducation, mais pas nécessairement en suivant l'ordre du texte où elle écrit cette proposition. Ou, pour le dire autrement, même si elle a bien usé du mot « culture » quand il s'agissait de définir la conduite des humains dans l'espace public, même si, donc, elle a lié le registre de la culture à celui de la politique, cet usage et ce lien n'ont eux-mêmes de sens qu'en raison de l'existence du champ social auquel, n'en eût-elle pas encore parlé, elle pensait déjà.

La seconde difficulté tient à la portée de la protection des petits. Le texte dit clairement le mal qu'il pense d'une participation prématurée (et pour cette raison destructrice) à la discussion publique. De là qu'il soutient que les enfants soient protégés des difficultés et risques de ce genre de discussion dans l'abri éducatif de la famille. Mais cet abri vaut-il aussi pour le social ? Et si oui, à propos de quoi ? Le social n'est-il pas justement ce qui émancipe de l'abri ? Pouvons-nous imaginer de soustraire nos derniers nés à cette émancipation ? Si même cela était possible, quelle serait la conséquence ? Pouvons-nous, proposant en substance à des jeunes de ne pas être modernes, atteler nos pratiques éducatives à une tâche aussi réactive ?

Ma thèse s'appuie sur une part au moins du propos arendtien. Elle est qu'aujourd'hui les enfants sont d'une certaine manière plus que les adultes dans le bain social (je compte jouer ici avec la métaphore aujourd'hui si répandue de l'immersion). Ils sont transis par la vie sociale, par ses sollicitations, par ses productions. Cependant, s'ils sont à même nombre d'éléments de la société, ils le sont de manière brute. C'est brutalement – ou sans nuances – que le social les concerne. Ainsi ne

savent-ils pas l'historicité de ce qui les sollicite. Ignorants que les objets qui les entourent ne sont pas de tout temps, n'ayant littéralement pas vu venir ces objets, ils en sont immédiatement familiers et n'imaginent pas que tout un monde s'en étant autrefois passé, il pourrait de nouveau s'en dispenser. Les éduquer, ce n'est pas alors, comme dans les soins, répondre sans hésiter à ce qu'ils peuvent avoir ou signaler d'attentes (en l'occurrence, ces attentes sont vitales), mais nuancer ou différencier les entrées, la pénétration et finalement la présence du social dans leur vie, chose dont précisément ils ne sauraient éprouver d'eux-mêmes le besoin. Cette part d'éducation revient à établir des valeurs, à distinguer du valable et du non valable, à faire tri dans ce qui arrive du monde, toutes opérations qui sont de l'ordre de la culture, puisque cultiver, c'est foncièrement trier et faire un choix parmi ce qui pousse (d'un côté ce qu'on trouve bon à jeter, de l'autre ce dont on trouve qu'il y a raison de faire garde et trésor). Bref, l'affaire de l'éducation dans un monde enrichi, c'est d'opérer un travail de culture. Comment ce travail peut-il se faire ? De nombre de champs de production émane à présent avec profusion des objets qui ne sont requis ni par la discussion publique ni par les exigences de la vie. Cette profusion est bien capable de submerger les esprits : ils ne l'attendent pas réellement, elle leur arrive sans cesse, à la manière des vagues et des marées, et tellement qu'elle risque de noyer jusqu'à la possibilité, pour la culture, de ne pas se trouver débordée et, partant, de montrer son exigence ?

C'est substantiellement cette question qui occupe Arendt dans le chapitre qu'elle consacre à « La crise de l'éducation ». Je vais ici surtout m'arrêter au régime de métaphore avec lequel je viens moi-même de l'introduire. Ce régime nous est aujourd'hui familier puisque nous parlons, sinon tout à fait en bonne part, en tout cas de

façon assez tranquille, comme s'il s'agissait là de quelque chose somme toute assez neutre, « d'immersion ». Ce mot a sans doute dans nos esprits un contrepoint honorable, celui de la navigation qui, par définition, semble écarter la noyade de nos perspectives. Mais il a aussi des déclinaisons en définitive obscures quant à leur signification précise : « insertion » et « intégration » par exemple. Sans doute ne se propose-t-on jamais, en recourant à ces déclinaisons, de mettre la tête sous l'eau à ceux qu'on envisage d'insérer ou d'intégrer. Mais une éducation qui se donnerait comme perspective d'insérer les plus jeunes dans la société sans autre précision sur ce singulier (« la » société) et sans prendre garde à ce que je viens d'essayer de faire comprendre, à savoir qu'un jeune est dès sa naissance dans la situation d'une insertion, une telle éducation, donc, n'aboutirait-elle pas à ce qu'elle prétend éviter : sinon la noyade, du moins la submersion ? Il y a grand risque à ce que, en rajoutant pour ainsi dire sur l'insertion, elle manque à la tâche qui exige plutôt que se mette en place un rapport non brutal, médié, cultivé aux diverses sollicitations et réclames du social.

Puisque je discute la pertinence des métaphores de l'immersion, je voudrais signaler en passant, au-delà des remarques faites par Antonio Caselli (*En attendant les robots*, Seuil, 2019, p. 66 sq), que dans son appellation même l'économie dite des « plate-formes » est bien capable de faire valoir à son tour un imaginaire de la flottaison. Ainsi les plate-formes de forage en mer sont-elles des objets en quelque sorte étales qui surnagent, de sorte que le mot peut nous faire imaginer un monde divisé entre ceux qui, immergés, se débrouillent avec les remous de la mer et ceux qui, au-dessus, sur la plate-forme installés, la tête hors de l'eau, dominant les nageurs pris dans les courants sous-jacents.

D'une manière générale, pouvons-nous être modernes – être d'aujourd'hui – sans être socialement immergés ? Cette question, je ne chercherai pas à la traiter sans en avoir d'abord mieux décrit la situation. Pour y parvenir, reculant un peu dans l'histoire, faisant acte de culture, je vais m'écarter autant que possible du régime métaphorique que je viens de critiquer et m'aider de Benjamin, avec qui Arendt discuta. Je l'aborderai par un point particulier qui pourra dans un premier temps sembler distant de ce que je viens d'évoquer. Pour Benjamin, il est une expérience que dans un langage arendtien on pourrait dire éminemment sociale. Cette expérience concerne un savoir marcher, mais pas ce qu'il peut éventuellement y avoir d'archaïquement vital dans ce savoir : l'humanité a dû ici apprendre et doit du reste encore apprendre. Il ne s'agit pas d'une pérégrination, ni d'une promenade, pas même d'une flânerie. Non, ce qui est en jeu, c'est le passage. Au terme actuel de la socialisation, l'homme socialisé doit pouvoir être un passant. Il doit en conséquence se faire à l'expérience de côtoiements, voire de coudoiements, qui, par définition, ne sont pas des rencontres. Mais il doit aussi devenir capable, et pour cela même, non pas de regarder frontalement, mais de donner et de recevoir, si ces verbes conviennent, des coups d'œil. Ni on regarde, ni on est vraiment regardé dans les environnements sociaux : on jette seulement un œil sur ce qu'il y a et sur les autres passants. Si c'est vrai (je pense d'abord à Marc Augé), alors un carrefour ou une place de marché où l'on peut se rencontrer pour un peu de conversation doit paradoxalement être considéré comme moins abouti socialement qu'un échangeur, un rond-point ou un supermarché, tous espaces où s'organise la gestion de files où chacun passe soit à côté soit devant soit dans le dos des autres. En ce sens, le perfectionnement et



l'accomplissement du social, ce pourrait être la disparition même des croisements. Nous y sommes aujourd'hui avec ce que nous appelons « réseaux sociaux », qualification qui devrait étonner plus qu'elle ne fait. Et nous y sommes aussi, c'est complémentaire, avec les cartes de paiement « sans contact » ou avec les machines à encaisser qui ôtent même au moment commercial la part, fût-elle déjà restreinte, qu'il pouvait prendre à l'expérience de la rencontre.

Pour ma part, ayant eu à réfléchir sur les aller et venues que pouvait susciter un magasin alimentaire de grande taille susceptible de s'installer sur une friche industrielle à présent englobée par la ville de Toulouse, je me demande si nous ne serions pas avisés de considérer l'expérience du passage comme plus dialectique ou moins unilatérale qu'il ne semble quand on se tient à la description que je viens de faire. La question, ma question, qui ne vise pas à dépasser ou à corriger le propos benjaminien mais au contraire à en mieux faire pousser l'esprit, c'est de savoir si l'expérience du passage n'est pas plus profondément qu'il n'y paraît l'objet d'une injonction paradoxale : il nous incombe en fait aujourd'hui de passer et de ne pas passer. Une conséquence concrète de cette affaire, c'est ce que remarquait déjà Illich à propos de la circulation : on a construit des autoroutes urbaines et des périphériques pour finalement se déplacer à une vitesse moyenne de l'ordre de cinq ou six kilomètres à l'heure. Une autre, c'est ce que notait déjà en substance Benjamin lui-même dans son analyse des passages parisiens : on crée des lieux de déambulations qu'on nourrit de vitrines afin d'arrêter le chaland (voir éventuellement à ce sujet le cynisme d'un Rem Koolhaas quand il traite de la boutique par lui assignée à la mutation du passant en client). Bien sûr ce que je dis là devra être repris. Mais comme pour l'heure il me faut clore cette première année de séminaire, je me

contenterai d'annoncer, depuis ces remarques sur les passages, la ligne générale de la réflexion qui pourrait être la mienne : avoir de la considération pour le fait historique des passages, examiner ce fait non comme une aberration (à la manière d'Augé) mais comme un symptôme. En usant de ce terme, je ne fais au fond que donner un peu de conséquence à la double négation par laquelle Arendt définit la société. Que celle-ci ne soit exactement ni d'ordre privé ni d'ordre public et que de cette situation il ne soit pas délibéré (car si elle l'était, alors elle serait politique), n'est-ce pas ce qui expose le social à des constructions et à des pratiques symptomatiques, c'est-à-dire doublement significantes et, de la sorte, pas franches ? Il y va dans la champ social d'un désaccord tu, d'une dissonance sourde, d'une harmonie de façade. Et si ce champ s'étend indéfiniment, c'est parce qu'il s'étend symptomatiquement.

Un symptôme, ça peut avoir la dimension d'une manifestation esthétique. Telle rougeur qui, par exemple, me vient au visage ou, au contraire, telle pâleur singulière sont le manifeste d'un état psychique interne dont je ne parle ni ne souhaite parler, que donc je voudrais taire et que cependant je ne parviens pas à contenir tout à fait dans le silence. Cet état qui s'exprime sans se dire, qui même d'une certaine façon ne veut pas se dire, c'est, littéralement, une é-motion : un mouvement hors de soi, un remuement du soi jusqu'au dehors du soi. De cette façon d'aller au dehors ou au manifeste, je voudrais par la suite rapporter la notion à celle d'un sentiment qui se trahit. Un tel sentiment ne se montre pas franchement et même peut-être ne s'assume pas en tant que sentiment. Avec cette notion et ce lexique, je pense pouvoir situer le champ où une analyse socio-politique peut rencontrer la pensée de l'art moderne, notion où j'inclus, bien sûr, l'architecture, le design et le cinéma. J'espère en fait à

terme soutenir trois thèses complémentaires, à savoir : 1) que la vie sociale ménage moins l'espace qu'elle ne le couvre, l'occupe ou, ainsi que j'ai dit déjà, en prend la place 2) que cette occupation a des incidences esthétiques symptomatiques 3) que ces incidences manquent, comme je viens de dire, à une dimension du sentiment. C'est évidemment cette dernière notion qu'il faudra tout particulièrement définir et situer. Je l'aborderai à partir du texte que Louis Sullivan publia en 1896, *The Tall Office Building artistically considered*.