

# *DOSSIER*

---



# *La “maison” des philosophes (à partir d’une lecture de Martin Buber)*

Benoît Goetz\*

Université de Metz (« Paul-Verlaine »)

*Cet article tente de construire le concept de « maison des philosophes » à partir d’une relecture de l’ouvrage de Martin Buber : Le problème de l’Homme. La philosophie ne s’est que très tardivement – avec Heidegger, notamment – soucieuse de l’habitation des hommes et de l’« être-dans-le-monde ». Cependant, et c’est là l’apport de Buber qu’il serait intéressant de ressaisir aujourd’hui, toute philosophie a dessiné une « maison » où l’homme pouvait trouver une place plus ou moins habitable. Il faut donc définir la maison à partir de l’habitabilité d’un espace, et non simplement comme un objet technique susceptible d’appréciations esthétiques.*

« Οἶκος δὲ δὴ τί δοκεῖ ἡμῖν εἶναι; » (Mais, une maison, qu’entendons-nous par là ?) Socrate (d’après Xénophon)

« Nous pourrions un jour penser ce qu’est une “maison”. »  
Heidegger

« Le mot maison est comme une pensée gelée que le penser doit dégeler, “défriger” pour ainsi dire, chaque fois qu’il veut trouver le sens original. » Hannah Arendt

Il arrive que l’on connaisse l’habitat des penseurs, et que l’on accorde à ce biographème une certaine signification qui n’est pas sans rapport avec leur pensée (c’est le cas de la *Hütte* de Heidegger<sup>1</sup> ou de la maison que Wittgenstein a construit pour sa sœur Gretl). Il arrive plus souvent que des philosophes aient des considérations sur « ce qu’habiter veut dire » (mais ce thème n’est entré que très tardivement en philosophie, avec Heidegger en particulier).

\* benoitgoetz@hotmail.fr

<sup>1</sup> Cf. Benoît Goetz (avec François Warin), *Heidegger et Le Corbusier*, Cahiers du Portique n° 3, 2005.

Il est constant que les philosophies comportent une doctrine de l'espace et du temps, et aussi une « éthique » qui explicite la manière dont l'homme se tient dans le monde. La « maison des philosophes » a à voir avec tout cela, mais ne s'y réduit pas. Cette « maison » ne se réduit pas non plus aux *Weltanschauungen* ou aux *Weltbildern*, que le lecteur de philosophie serait invité à habiter. Une maison n'est pas une image (pas plus qu'un visage n'est une image). C'est, au contraire, à partir de la maison que le monde se propose pour être éventuellement contemplé en une vision. Mais ce n'est pas la maison qui est en vue, c'est la maison plutôt qui devient instrument de vision.

Les « maisons » ne sont pas des images du monde puisque, précisément, elles permettent d'habiter sans image du monde. *Imago mundi nova – imago nulla*, écrit Buber à propos de l'univers post-einsteinien. Une maison philosophique est une manière d'habiter (ou d'in-habiter) le monde transmise par une pensée. On peut donc parler de la maison d'un philosophe alors même qu'il ne parle ni d'architecture ni même d'espace.

On dira que « maison » ici est quasiment synonyme de « monde », au sens où on parle d'un monde (en sous-entendant qu'il y en a plusieurs), celui des Égyptiens, par exemple, ou celui de Giacometti. Et, certes, ces deux notions se rapportent sans cesse l'une à l'autre. La maison est un dedans pour un être-dans-le-monde qui est d'abord dépourvu de maison (*un-~~zu~~-hause*). Je dirais simplement que la maison se situe entre nous et le monde, mais aussi entre nous qui n'habitons pas la même maison. Une maison est un moyen d'avoir un monde, mais pour paraphraser la parole évangélique : il y a plusieurs maisons dans la demeure du monde. On peut n'habiter une maison que provisoirement. Ne serait-ce que le temps d'une pensée (car, comme l'écrit Alain, « toute pensée est un monastère d'un petit moment »<sup>1</sup>). Une maison est une station (en latin *mansio*). Elle n'exige que le séjour. Et l'on peut changer de maison. Il n'en va de même du monde, de « notre » monde. Le monde est une demeure. Il est très rare, en une vie, de changer de monde<sup>2</sup>.

Je voudrais tenter ici de construire le concept, ou plutôt le schème, de la « maison des philosophes » en m'appuyant sur une relecture de Martin

<sup>1</sup> Alain, *Propos sur l'éducation* (LXXXVII).

<sup>2</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, « Changement de monde » in *La pensée dérobée*, Paris : Gallilée, 2001.

Buber à qui je ne resterai pas exactement fidèle. Martin Buber est peut-être le premier à avoir eu cette idée de dénicher une « maison » au cœur de toute grande pensée. Car il faut souvent aller la chercher, comme dans une devinette, là où elle ne se laisse pas découvrir au premier examen. Tout se passe comme si après la philosophie antique qui donnait souvent à voir de manière claire la manière d'habiter le monde propre à chaque école, des maisons se cachaient dans les philosophies ultérieures, dont il conviendrait de retrouver le contour et d'esquisser le plan. Toute philosophie est ainsi habitée par une « maison » dont les propriétés, la structure, la physionomie ne sont pas moins singulières que celles qui caractérisent les ouvrages d'architecture. Martin Buber développe cette perspective originale dans *Le problème de l'Homme*<sup>1</sup>, un ouvrage qui se fonde sur un cours prononcé en 1938 à l'Université hébraïque de Jérusalem :

*« Je distingue, écrit-il, dans l'histoire de l'esprit humain entre des époques où l'homme possède sa demeure et des époques où il est sans demeure. Dans les unes, il habite le monde comme on habite une maison ; dans les autres, il y vit comme en plein champ, et il ne possède même pas, parfois, les quatre piquets qu'il faut pour dresser une tente. »*<sup>2</sup>.

Martin Buber revisite ainsi ce qu'il nomme « l'histoire de l'esprit humain » dans cette perspective d'une pensée de l'habitation. Pour lui le *Kosmos* aristotélicien correspond au moment de cette histoire où l'homme a pu disposer de la maison la plus habitable qui soit. Après Platon qui avait, en quelque sorte, construit une maison instable, splendide, certes, mais où l'homme ne pouvait résider qu'en étranger, Aristote réinstalle l'homme pleinement chez lui, « choses parmi les choses du monde, un genre objectivement saisissable à côté d'autres genres ». Dans la maison d'Aristote, l'homme n'habite bien sûr pas à l'étage supérieur, mais pas non plus à l'étage inférieur. Il séjourne en une « position respectablement intermédiaire ». Le monde le plus inhabitable est celui des gnostiques, qui interdit la possibilité même de construire quelque maison que ce soit. Sur cette terre radicalement mauvaise, il convient de se préserver de toute installation, serait-elle provisoire.

<sup>1</sup> Martin Buber, *Le problème de l'homme*, Paris : Aubier Montaigne, 1962,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19.

Pourtant, selon Martin Buber, toute pensée ne construit pas de « maison ». Il y a des pensées qui dessinent un monde inhabitable, ou, plus précisément, il y a des pensées qui ne « font pas monde ». C'est d'ailleurs ce qui dans la pensée « fait époque » : cette manière de faire ou de défaire un monde. Ce qui relie une époque à un moment de la pensée, c'est une manière d'habiter ou d'« in-habiter le monde ». Mais cette in-habitation du monde n'est pas le strict contraire de l'habitation. Le non-habiter serait un phénomène purement négatif (ce que n'est pas l'inhabitation). Le non-habiter débouche sur l'intenable, l'intolérable, l'*im-monde*. Le non-habiter a lieu dans le non-espace du camp.

Or il y a eu de grands moments de la pensée, durant lesquels le refus d'habiter le monde s'est instauré en principe, qui se sont définis par le refus d'habiter le monde. C'est la tendance gnostique à l'inhabitation. Mais cette inhabitation est aussi une manière de se tenir et de vivre. On peut donc vivre sans maison, c'est-à-dire sans « chez soi ». On dira alors « je ne suis pas d'ici ». Et l'on se définira alors plutôt comme « passant ». Ce qui est une autre manière d'habiter. Ce qui est aussi une manière de bâtir un autre type de maison (c'est ce que ne dit pas Buber). Car une phrase, une pensée sont aussi des manières d'habiter. Toute phrase a la structure d'une maison pour qui cherche à en pénétrer le sens (par ce geste que certains nomment le « principe de générosité »).

Je propose donc d'élargir le concept de « maison » à ce genre de « *maisons négatives* ». Après tout l'architecture nous apprend aujourd'hui qu'il y a des maisons toutes *diaphanes* qui ne correspondent pas à l'ancien *schéma patrimonial* de l'habiter. Et le christianisme qui, en un sens, a renoué avec la manière platonicienne et néo-platonicienne de se tenir dans le monde comme un étranger <sup>1</sup>, le christianisme a pourtant su bâtir de très *belles demeures terrestres*. Car une « maison » (mais ce vocable peut aussi bien désigner un temple, une cathédrale, « la maison du Seigneur ») peut indiquer que l'essentiel n'est pas inscrit dans son espace. Il y a donc tout un pan de notre tradition, peut-être même le plus solide et le plus consistant, qui consiste à habiter avec « un pied ici et un pied là-bas ». Cette inhabitation du monde est une manière de se tenir dans le monde en n'en faisant pas un « chez-soi » totalement adéquat. On ne peut être que de passage dans un lieu (« *le plus infect de l'univers* », selon Saint Thomas) promis lui-même à la disparition (« *car elle s'en va la figure du monde* »). En

<sup>1</sup> Le Christ n'« *avait même pas une pierre où reposer sa tête* » (Matthieu, 8, 19).

retour, le baptisé reçoit en son âme une présence divine. Nous sommes alors, baptisés, *habités par ce qui nous inhabite*, car cette présence divine ne peut se sentir tout à fait chez elle dans l'*exiguïté* d'une âme touchée par le péché. C'est la théologie qui a le mieux pensé cela, ce qui expliquerait le savoir contenu dans ces représentations de pères de l'Église que nous évoquions plus haut. Il faut alors prendre garde à ce paradoxe qu'il n'y a pas loin de cette pensée de l'inhabitation à une pensée de l'immanence. Spinoza place en effet en exergue de son *Traité des autorités théologiques et politiques* cet extrait de la première épître de Saint Jean : « À un signe nous reconnaissons que nous sommes en Dieu et que Dieu est en nous, c'est qu'il nous a donné son esprit ». La pensée de l'inhabitation conduit à une topologie paradoxale : nous sommes habités parce que nous habitons et qui nous donne « la vie, le mouvement et l'être ».

- On peut alors risquer, qu'en dehors de toute perspective théologique, l'inhabitation constitue à elle seule ce que Buber nomme le *problème de l'homme*. Problème que la philosophie soulève : c'est là sa tâche qui consiste, non pas à poser ni surtout à résoudre les problèmes que l'homme rencontre, mais à expliciter le problème qu'est l'homme pour lui-même. « Qu'est-ce que l'homme ? », c'est la manière bien connue dont Kant résume la question centrale de la philosophie, question à laquelle *il ne répond d'ailleurs pas*, il faudra y revenir. Lorsque l'homme possède une maison parfaitement habitable, il ne se pose pas le problème de sa définition. La maison d'Aristote est sans doute la plus habitable qui soit, et elle n'est déjà plus, loin de là, celle de Platon. À l'autre pôle, les gnostiques conçoivent un monde totalement inhabitable. Le monde, disent-ils, est *anoikeion* (jeu de mots avec *oikia* – l'habitation – et *oikeios* – ce qui est propre).
- Dans le Cosmos aristotélicien, suspendu au premier moteur qui lui donne sens, mouvement, désir et *archè*<sup>1</sup>, « l'homme est maintenant une chose parmi ces choses du monde, un genre objectivement saisissable à côté d'autres genres. Il n'est plus tel l'homme de Platon, l'hôte qui séjourne à l'étranger. Dans la maison de l'univers, il a reçu en fief sa propre demeure, non pas, bien sûr, à

<sup>1</sup> Cf. Pierre Caye, *Empire et décor. L'architecture et la question de la technique à l'âge humaniste et classique*, Paris : Vrin, 1999. « À suivre Aristote, le principe ou *archè* n'est pas de l'ordre du fondement, mais de la suspension. Il n'assoit pas le ciel et la terre sur ses fondations, mais les accroche et les suspend à sa cimaise. » (p. 14) Aristote écrit : « Le ciel et la nature se tiennent suspendus au principe », *Métaphysique*, lambda 1 072 b 14.

*l'un des étages supérieurs, et non plus à l'un des étages inférieurs, mais plutôt dans une position respectablement intermédiaire.* »<sup>1</sup> Bien sûr, les aristotéliens peuvent s'étonner de cet être, l'homme, mais bientôt leur savoir le comprendra, à la place qui lui revient parmi les autres êtres, qui n'étaient pas moins étonnants que lui<sup>2</sup>. Le *thaumazein* aristotélien est un étonnement intellectuel et provisoire. Il précède la connaissance comme le fait de se laver les mains précède l'opération chirurgicale (pour reprendre une image d'Heidegger).

Bernard Groethuysen faisait remarquer dans *Philosophische Anthropologie* (1931) que chez Aristote, l'homme cesse d'être problématique. Il parle de lui-même à la troisième personne, comme d'une chose parmi d'autres qui se présentent face à lui. Il n'est, pour lui-même qu'un « cas », il parvient à la conscience de lui-même seulement comme un « lui », et jamais comme un « moi ». Si Aristote s'étonne de l'homme, c'est au même titre que d'un autre étant, en tant que partie d'un Cosmos en tous points étonnant et digne de recherche. Car, comme il est dit dans *Les parties des animaux*, « partout il y a de l'étonnant dans la nature ». Aristote cite d'ailleurs ensuite, la fameuse anecdote, l'anecdote des anecdotes, qui a trait à la manière d'habiter de l'Obscur, quand il invite à entrer des visiteurs interloqués de le trouver dans sa cuisine par ces mots : « *entrez, ici aussi, il y a des dieux* ».

En revanche, la Gnose, le manichéisme, en dévalorisant le Monde et en divisant la divinité en deux (le dieu mauvais et le dieu bon), aboutit également à l'idée d'une double Terre – et de la sorte complique singulièrement l'architecture de la « maison » et la possibilité d'habiter. Tout cela est rapide. Je cherche seulement ici à mettre en évidence l'intérêt de la perspective qui est celle de Buber, en parcourant en survol le panorama qu'elle offre sur l'histoire de la pensée.

Le néo-platonisme de Plotin n'est pas un gnosticisme (puisqu'il a écrit un traité *contre les gnostiques*) et que pour lui (comme pour Platon), le monde est beau. La maison de Plotin est donc tout à fait paradoxale, puisque son schème se construit à partir d'un double dynamisme : la beauté qui

<sup>1</sup> Martin Buber, *op. cit.*, p. 20.

<sup>2</sup> Il faut rappeler ici l'anecdote célèbre d'Héraclite, qui a d'ailleurs trait à la manière d'habiter de l'obscur, rapportée par Aristote dans *Les parties des animaux*, pour soutenir que « tout est étonnant » ou « merveilleux » dans la nature pour qui sait regarder et connaître, une grenouille autant qu'une étoile.



est la trace de l'au-delà de l'être et qui nous inspire donc le désir de fuir loin du monde, est aussi la raison qui nous permet de regarder ce monde avec gratitude et amour. En ce sens la maison de Plotin est une structure étagée (qui correspond à son ontologie scalaire : notons au passage que l'on se sert communément du schème de l'escalier pour donner accès à une certaine pensée de l'être).

La beauté, en tout cas, est toujours critère ou indice d'habitabilité (mais ce point n'apparaît pas explicitement chez Buber). Il est possible de le vérifier en visitant une tout autre maison, celle de Kant. Ici la possibilité de la contemplation plotinienne est perdue. Mais le monde est beau, du moins il est rempli de beauté (y compris au fond des océans), du moins *il nous apparaît tel*. On peut penser alors (sans rien en savoir) qu'il convient à l'homme, puisque tout se passe comme s'il nous faisait cette *faveur* de nous satisfaire avant tout intérêt. C'est sans doute dans la *Troisième critique* qu'il faut aller chercher une pensée de l'habitation du monde. En fait, la nature, écrit Kant, ne nous fait aucune faveur, mais nous la recevons avec faveur. Le monde alors devient habitable puisqu'il peut nous sembler à bon droit qu'il a été fait pour être habité (mais c'est la thèse que le philosophe critique s'interdira de soutenir sur un mode dogmatique). La maison de Kant, en un sens, réconcilie nature et liberté. C'est elle, la fameuse passerelle qui franchit l'abîme qui sépare Nature et Liberté. Cette maison est un pont (et l'on a déjà vu des maisons, au sens empirique du terme qui sont des ponts). Le *Cosmothéoros* assiste à l'enchaînement nécessaire des phénomènes qui règne dans l'univers, le sujet moral postule qu'il est libre lorsqu'il obéit à l'impératif, et l'habitant de la maison jouit des faveurs de la nature. Bien sûr, sur cette maison passerelle qui est à la fois frêle et d'une solidité à toute épreuve, des spectacles redoutables se laissent apercevoir : océans déchaînés, ciel étoilé. L'habitant de la maison de Kant se dit alors qu'il n'est peut-être pas seulement un habitant du monde. Mais pourtant l'expérience du sublime elle-même nécessite l'existence d'une maison. Elle est nécessaire en tant que condition de sécurité (*Sicherheit*, écrit Kant, « sentiment d'être à l'abri »), le paradoxe étant que le plus terrible ou le plus inquiétant ne puissent se *présenter* quand l'insécurité réelle se fait menaçante.

Mais entre l'*oikeiosis* des anciens et Kant, nous avons, bien entendu, sauté la séquence principale, à savoir le christianisme. En un sens, le christianisme retrouve la manière platonicienne ou socratique de se tenir comme un étranger en ce monde, avec la nostalgie d'une demeure véritable où il s'agit de fuir. Mais ce n'est vrai que d'un certain côté. La tendresse chrétienne pour les choses de ce monde où le Christ est venu habiter est tout aussi prégnante que son mépris pour la terre sur lequel Nietzsche a tant insisté. Si Dieu in-habite l'âme du baptisé, on dira que le chrétien in-

habite intensément ce monde, ce qui n'est pas une manière de s'en absenter, tout au contraire. Cette inhabitation est une manière de se tenir dans le monde en ne le considérant pas comme un chez-soi définitif. On ne peut qu'être de passage dans un lieu promis lui-même à passer et à disparaître. Mais ce n'est pas là uniquement un lieu infect, le lieu le plus infect de l'Univers comme le dit Saint Thomas de la Terre. Buber montre en fait comment la théologie va parvenir à construire un monde parfaitement habitable, celui de la *Divine comédie* de Dante, dont le plan nous est connu avec une absolue précision. De l'Enfer jusqu'au Ciel, le chrétien peut désormais parcourir en pensée une étendue « *non point comme (dans) une expédition dans des terres inconnues, mais comme (dans) des randonnées dans des régions déjà marquées sur les cartes. C'est de nouveau un monde refermé sur lui-même, c'est de nouveau une maison que l'homme peut habiter* »<sup>1</sup>.

Selon Buber, le Moyen-âge connaît un apaisement de la problématique anthropologique. C'est là une différence considérable entre Saint Thomas et Saint Augustin qui vivait encore « le cœur tremblant » le problème de la place de l'homme entre les cités terrestre et divine. L'apaisement de la question anthropologique coïncide toujours, selon Buber, avec l'édification d'une demeure stable. La fin du Moyen Age coïncidera avec le moment où la problématique de l'homme ne se laissera plus forclorre. Pourtant les annonciateurs d'une nouvelle époque sont encore « *domiciliés dans un monde sûr* »<sup>2</sup>. Bovelles, au XV<sup>e</sup> siècle parlera encore du monde comme de la vaste maison de l'homme (« *hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum* »). Mais bientôt l'illimité va faire s'effriter les murs de la demeure cosmique. C'est Pascal qui représente au mieux « *la nouvelle attitude de la personne devenue sans demeure dans l'infini* ». L'homme se retrouve alors dans le monde comme un étranger solitaire. Car comme le dira Bachelard, « *dans l'infini, on n'est pas chez soi* ». Tout se

<sup>1</sup> On remarquera que le schéma d'un monde habitable est souvent celui d'une croix : « *Le schéma de cette image du monde, écrit Buber, est une croix dont la branche longitudinale figure l'espace fini qui, du ciel à l'enfer, passe par le cœur de la personne humaine, et dont la branche transversale représente le temps fini, de la Création à la fin des temps, leur milieu – la mort du Christ – coïncidant, symbole protecteur et libérateur, avec le milieu de l'espace – le cœur du pauvre pécheur. Autour de ce schéma s'édifie l'image moyenâgeuse du monde. Dante a fait entrer dans ce tableau la vie, la vie des hommes et des esprits ; mais Thomas d'Aquin en a préalablement dessiné les contours abstraits.* » *Ibid.*, p. 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p 24.

passé comme si à une phase de sécurité cosmique succédait toujours une époque de désorientation et de rencontre avec l'abîme. Mais rien ne revient jamais au même, et, comme l'écrit justement Buber, « *la solitude de Pascal est postérieure dans l'histoire à celle de Saint Augustin ; elle est plus complète, et il est plus difficile de la surmonter.* »<sup>1</sup>

À partir du christianisme, on oscillera désormais entre deux pôles, selon qu'on privilégie le thème de l'incarnation et de la présence physique de la divinité dans un monde qu'il a aimé (version, disons, franciscaine), ou suivant qu'on insiste sur la ruine de cette création dévastée par le péché originel, où les traces du créateur, les vestiges de la créations ne servent plus que de pistes pour s'évader du monde (en un sens proprement chrétien de ce terme qui est synonyme de péché). Certes, périodiquement, certains penseurs tentent de construire un plan d'immanence (pour utiliser une expression de Deleuze) tel qu'il abolisse tout arrière monde. C'est le cas de Spinoza. Mais on peut se demander si cette *immanence absolue* se laisse habiter de manière aussi « raisonnable » que le Cosmos aristotélicien qui était, lui, suspendu au Premier moteur qui lui donnait sens, mouvement et désir. Comment se tenir dans l'immanence, Comment « im-maner » ? Alors qu'« im-maner » signifie littéralement habiter, se tenir à l'intérieur ? La question est donc mal posée. On ne peut demander : « comment se tenir dans le se tenir-dans ? » À moins qu'au contraire on commence à ne pas savoir se tenir là où on se trouve pourtant déjà. La pensée de l'immanence ne peut donc être d'abord qu'une éthique. Penser l'immanence, c'est d'abord savoir se reconnaître à sa juste place. Mais il n'est pas commode de parvenir là où nous sommes déjà. Le troisième genre est aussi difficile que rare. Le cerveau, comme le disait Raimond Ruyer, *platonise* spontanément et nous sommes sans cesse déportés vers là où nous ne sommes pas.

On comprend maintenant comment Buber a pu revisiter toute l'histoire de la pensée au moyen de cette grille de lecture. Il existe comme un rythme, une oscillation entre des moments de pensée qui rendent le monde habitable et qui construisent des maisons, et d'autres où, comme Jésus, l'homme n'a pas même une pierre pour pouvoir reposer sa tête<sup>2</sup>. L'histoire de la pensée est donc faite d'une incessante *vacillation* que le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>2</sup> Jésus dit : « *Le Fils de l'homme n'a pas une pierre où reposer sa tête.* », Matthieu, 8, 19.

christianisme a en quelque sorte « favorisé » et « dramatisé », mais qui appartient en propre à la structure ontologique de l'homme, qui définit sa *problématicité*. Il n'y a pas un problème de l'homme, l'homme se définit d'être ce problème d'avoir à se tenir dans un espace qu'il construit en le pensant. « Là, l'homme ne peut plus être une chose parmi les choses, et il ne peut pas avoir de place fixe dans le monde (...) Consistant en une âme et un corps, il est partagé entre les deux empires ; il est à la fois l'arène et l'enjeu de la lutte »<sup>1</sup> (je souligne).

Une maison est à la fois un espace schématique et *ce qui s'y passe* : jeu ou lutte, tension entre des incompatibles. Il ne sera pas facile de reconstruire une maison parfaitement solide et apaisée après cette longue histoire d'architecture de la pensée. Il ne suffit pas d'ailleurs d'y prétendre pour y parvenir. La philosophie moderne postkantienne va voir surgir une quantité de système parfaitement inhabitable.

« Comme dans une maison bien construite, aux fondements et au toit inébranlables, on va d'un pied sûr d'étage en étage et d'une chambre à l'autre, ainsi, chez Hegel, l'homme qui sait tout traverse la maison cosmique nouvelle de l'histoire, qu'il a reconnue dans tout le sens ». À quoi Buber réplique : « On admire, on explique la maison cosmique de Hegel, on l'imite ; mais elle paraît inhabitable. La pensée la confirme et la parole la glorifie ; mais le véritable homme n'y met pas les pieds. L'homme réel de l'Antiquité s'était senti chez soi dans le monde d'Aristote, et l'homme réel du christianisme, dans le monde de Saint Thomas ; l'homme de Hegel n'est jamais devenu le monde réel pour l'homme réel des temps modernes. »<sup>2</sup> Une maison temporelle, historique, ne sera jamais aussi habitable qu'une maison spatiale<sup>3</sup>. Marx souhaite construire enfin la véritable demeure de l'homme – où son humanité pourra enfin se déployer – par la maîtrise de la nature et des rapports de production. La maison de l'homme sera maintenant la société du communisme (là encore, il ne s'agit que d'un schéma très grossier qui ne vise qu'à faire comprendre la perspective de Buber et à la « réactiver »).

Pour Buber, répétons-le, l'histoire de la pensée est donc celle d'une oscillation entre des moments de sécurité (Aristote et la sécurité *cosmolo-*

<sup>1</sup> Martin Buber, *op. cit.*, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>3</sup> « Hegel, palais de lumière et de miroir, sans fenêtre et sans porte », Louis Scutenaire, *Mes inscriptions*, II, 1945-1963.

gique, Saint Thomas et la sécurité *théologique*, Hegel et la sécurité *logologique*) et des moments où la *question* anthropologique se réveille, et alors, la solitude de l'homme face à sa propre énigme est toujours plus profonde, plus rigoureuse :

« *Aujourd'hui*, écrit Buber en 1938, *la sécurité a sombré dans le chaos organisé d'une nouvelle et épouvantable phase de l'histoire ; fini le calme ; un malaise anthropologique nouveau a surgi ; la question de la nature humaine se dresse devant nous, comme jamais auparavant, dans toute sa grandeur, dans tout son effroi ; et ce n'est plus drapée en philosophie qu'elle apparaît, mais nue comme l'existence elle-même.* »

Il y a là, à ma connaissance, la première apparition de la problématique de l'existence « nue » qui est si importante aujourd'hui dans la pensée philosophique, celle de Jean-Luc Nancy tout particulièrement. Est *nu* celui qui se trouve dépourvu de maison de pensée disponible, donnée, en quelque façon, et dans laquelle il n'aurait plus qu'à venir se loger. L'existence nue littéralement manque de l'abri qui serait près à l'accueillir :

« *Il s'agit de ceci*, écrit Jean-Luc Nancy, *que l'existence "essentiellement" (= existentiellement) manque d'un sens bâti comme un Dieu ou comme une œuvre – et c'est à ce manque qu'elle est* ». <sup>1</sup>

En ce sens l'existence n'a lieu que nue, elle ne se découvre, en tout cas, en tant qu'existence, que dépouillée. Le Dieu ou l'œuvre (la cathédrale) voulait cette nudité – mais, bien sûr, cette nudité était là, présente et active en quelque façon.

Si je me permets ici ce rapprochement audacieux entre la perspective de Buber et celle de Nancy, c'est parce qu'on retrouve chez l'un et l'autre penseur cette idée d'une *déstabilisation* fondamentale qui est au cœur de la pensée occidentale. « *L'Occident est parti d'une déstabilisation fondamentale, il est cela et il en est né* », dit Jean-Luc Nancy <sup>2</sup>. Les périodes de stabilité, celle où l'homme dispose d'une « maison » (au sens de Buber) sont donc *rare*s. « *Je repère*, dit encore Jean-Luc Nancy, *deux moments de stabilisation, voire trois, dans l'histoire de l'Occident : Rome, un temps très bref de la chrétienté vers le*

<sup>1</sup> Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Paris : Galilée, 1990, p. 41.

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, « Entretien avec Thierry Paquot », *Urbanisme* n° 342, mai-juin 2005, p. 87.

XII<sup>e</sup> siècle, et le moment musulman andalou »<sup>1</sup>. Nous avons là une conception de l'historialité qui rompt avec tous les récits d'une « raison » l'histoire. Des moments de pensées (mondes et « maisons ») se succèdent, *s'espa-cent*, pourrait-on dire, – battement d'ouverture et de fermeture du sens –, sans que rien n'indique qu'à travers cette aventure quoi que ce soit se construise sur le mode d'une révélation progressive de la vérité. Mais pour Buber comme pour Nancy, cette histoire n'en a pas moins un *sens* : à découvrir comme étant celui du monde, de notre monde d'*aujourd'hui*. La contemporanéité jouit en effet du « privilège » d'affronter la plus rude épreuve : celle de la nudité d'un être-dans-le-monde dépourvu de maisons (*als un-zu-hause*, écrit Heidegger dans *Sein und Zeit*).

En fait, notre condition est celle d'une instabilité *postérieure*, celle des « *tard venus* » comme dit Nietzsche, des « très tard venus », pourrions-nous dire. L'instabilité ne nous apparaît plus alors comme une crise provisoire et ponctuelle mais comme une condition essentielle (= existentielle). Ce moment peut être vécu comme une « *apocalypse joyeuse* » pour reprendre l'expression de Barthes dans sa *Leçon*. Apocalypse sans révélation où il est loisible de revisiter et même, il me semble, d'*habiter* pour un temps des maisons anciennes, tout en en construisant de nouvelles (mais *en connaissance de cause*) puisque de nouveaux concepts se créent et qu'il n'y a pas de *fin* de la philosophie. Mais ces maisons sont cernées par le désert et le chaos. Ces nouvelles maisons de pensée ont quelque analogie avec leurs cousines architecturales (« *nos maisons tiendront-elle debout à l'avenir ?* », se demandait Nietzsche) en ce sens que ni du point de vue de la fondation, ni du point de vue de la façade, ni du point de vue de leur ordonnancement et de leur structure, elle ne ressemblent aux anciennes demeures patrimoniales. Leur modèle serait bien plutôt à chercher du côté des vaisseaux spatiaux.

Nous habitons l'impensable et l'inimaginable (et à proximité de l'insoutenable). Le monde aujourd'hui a perdu sa forme (sa « bonne forme » au sens de la Gestalt-théorie) puisqu'il n'est plus configuré comme une totalité et que l'idée même que l'on pouvait encore se faire de l'infini ne lui convient plus. C'est pourquoi, on pourrait dire, en contredisant amicalement Bachelard, que dans l'infini on pouvait encore être chez soi. On entend aujourd'hui parler d'un « univers fini mais sans bords ». Ce sont en quelque sorte des retrouvailles avec l'*apeiron* des anciens, en tout cas

<sup>1</sup> *Ibid.*

avec ce qu'il comportait pour eux de plus inquiétant. Baldine Saint Girons écrit : « L'apeiron s'ouvre à l'imagination dans ce qu'il a de plus profondément inhabitable. Lieu sans lieu, où je ne saurais m'ancrer, et d'où naît un sentiment d'inquiétante étrangeté ou d'inquiétante familiarité (Unheimlichkeit) qui touche précisément à la question du « chez moi » (heim, Heimat). Lieu qui m'exclut autant que je m'en exclus »<sup>1</sup>.

Nous en sommes à moment où il faudra désormais vivre sans « image du monde » : *imago mundi nova* – *imago nulla*. Mais on pourrait aussi bien soutenir qu'il n'y a justement plus alors qu'un monde d'images – et que c'est contre ce devenir-image du monde que la pensée et l'art (et l'architecture) résistent. En fait c'est le moment, peut-être, de rencontrer le monde sans images et d'expérimenter ce que Jean-Luc Nancy nomme « le sens du monde ». Mais le danger est grand d'une installation dans les « manières » (au sens péjoratif du terme) du nihilisme passif. Lukacs avait décrit cette posture à propos de Schopenhauer et des schopenhaueriens lorsqu'il décrit le « Grand hôtel de l'abîme » :

« Le système de Schopenhauer, d'une architecture subtile et de formes générales claires, ressemblerait assez à un hôtel pourvu de tout le confort moderne mais suspendu aux bords de l'abîme, du néant, de l'absurde. Le spectacle quotidien de l'abîme, joint à la qualité de la cuisine et des distractions artistiques, ne pourrait que rehausser le plaisir que trouveraient les pensionnaires à ce confort raffiné... »<sup>2</sup>

Ce n'est pas de cette manière que je décrirais pour mon compte la « maison de Schopenhauer », mais Lukacs décrit ici avec cruauté une certaine posture « esthète » qui appartient en propre au monde contemporain. Cependant, et je m'éloigne ici de la pensée de Buber, comme, sans doute de celle de Jean-Luc Nancy, au moment qui est le nôtre, toute maison de pensée apparaît dans sa vérité : comme une construction, ou une re-construction sur fond de chaos ou de désert (qui sont plus qu'un

<sup>1</sup> Baldine Saint Girons, *Fiat Lux, Une philosophie du sublime*, Paris : Quai Voltaire, 1993, p. 82 et 83.

<sup>2</sup> Georg Lukacs, *La destruction de la raison*, texte français de Stanislas Georges, André Gisselbrecht et Édouard Pfimner, Paris : L'Arche, 1958, p. 212. Lukacs devait être assez heureux de ce bon mot puisqu'il se citera lui-même dans un texte postérieur : « Bien des écrivains qui occupent une place importante dans l'intelligensia allemande – y compris Adorno – se sont installés dans ce "grand Hôtel de l'Abîme" que j'ai décrit ailleurs à propos de Schopenhauer... ». Avant-propos de 1962 à *La théorie du roman*, Paris : Gonthier, 1971, p. 17.

fond ou un arrière plan, plutôt une condition ou une constitution). C'est pourquoi les « maisons » de Gilles Deleuze et d'Emmanuel Lévinas ont au moins un point commun, malgré leur profonde différence (différence entre une pensée de l'immanence radicale et une pensée de la transcendance absolue). Elles sont toutes deux des constructions et des artéfacts. Elles sont toutes deux en rapport avec l'espace lisse d'un désert. « *Personne n'est chez soi* », déclare Lévinas. Tout animal n'existe que parce qu'il construit d'abord son territoire, remarque Deleuze.

Il n'est sans doute pas, au XX<sup>e</sup> siècle de pensées aussi étrangères l'une à l'autre que celles de Gilles Deleuze et Emmanuel Lévinas. À ma connaissance, ces deux philosophes se sont totalement ignorés l'un et l'autre, ils ne se sont jamais cités. Et il y a à cela des raisons profondes. Lévinas définissait sa philosophie comme un anti-spinozisme radical. En cherchant à formuler une éthique qui soit une philosophie première, il se séparait radicalement de Spinoza qui avait pourtant nommé *Éthique* son traité d'ontologie fondamentale. C'est donc par le biais de l'éthos que l'on pourrait approfondir la discordance entre une pensée « éthologique » de l'éthique (Deleuze) et une pensée morale (ce qui ne veut pas dire moralisatrice) qui place l'humain (et non pas l'être) au premier plan. Nous chercherions alors à savoir si un dialogue entre ces deux « maisons » est envisageable. Je paraphrase ici Heidegger qui dans son dialogue avec le professeur japonais parlait d'« un entretien de maison à maison »<sup>1</sup> Mais curieusement la pensée de l'habitation d'Emmanuel Lévinas ne procède nullement de celle de Heidegger<sup>2</sup>. J. Rolland écrit très justement :

« À la différence de Heidegger dans la Lettre sur l'humanisme, Lévinas ne fait pas dériver l'éthique de la signification grecque de l'éthos (séjour, lieu d'habitation, région ouverte où l'homme habite), mais, sans égard pour aucune étymologie, de la différence qui structure originellement l'humain – et l'humanité. Différence qui ne doit pas être pensée à partir du modèle sexuel (« homme et femme il les créa »), mais du rapport de l'homme à l'autre homme. Différence sans fond de communauté, dira Autrement qu'être, béant de l'un à l'autre, de moi à autrui. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Acheminement vers la parole*, Gallimard, p 90.

<sup>2</sup> « Entre l'homme des villes et l'enracinement des païens enivrés par le sol et le sang – s'étend un site, mais absolument non-heideggerien – issu du verbe créateur de la Genèse ». Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 145.

<sup>3</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*. Préfacé et annoté par J. Rolland, Paris : Rivages-poches, p. 42.



Pourquoi finalement réactiver ce vocable de « maison » quand « *le temps de la maison est passé* » (Adorno <sup>1</sup>), le temps de la maison avec cave et grenier, celui de la maison bachelardienne et de « l'espace heureux » ? À l'âge des mégapoles, il n'y aurait plus de demeure, de *domus*, mais seulement des logements et des domiciles, des locaux domiciliaires, des abris décorés souvent nommés « appartements ». Ne subsisteraient des maisons que de ruines, ou des vestiges entretenus à usage patrimonial, des *façades* de maison.

Comment donc maintenir ce vocable de « maison » à l'heure des nouveaux nomadismes et de l'espace-réseau, de l'urbanisation du monde de la généralisation du logement collectif et de ce qu'on appelle les « nouvelles mobilités ». Je dirais que ce mot résiste très bien tout seul. Il persiste dans la langue et nous le prononçons plusieurs fois par jour, surtout qu'on nous demande tout le temps maintenant : « tu es où ? ». Eh bien, si on n'est pas dans le train, à l'école, au travail ou dans la rue ou dans un magasin on est *à la maison*.

D'autre part, la *domus* ancienne n'a peut-être jamais été qu'un rêve <sup>2</sup>. C'est ce que suggère Jean-François Lyotard dans « *Domus et la Mégapole* » <sup>1</sup> Et

<sup>1</sup> Adorno, *Minima moralia*, Paris : Payot, 1980, p. 37. Adorno semble ici curieusement accordé à celui dont il a dénoncé le jargon : « *Y a-t-il encore, en ce temps, quelque chose de tel qu'un "chez-soi", une habitation, une demeure. Non, il y a des machines à habiter, des concentrations urbaines, bref : le produit industrialisé, et non plus une maison.* » (*Question IV*, p. 327, 328). Mais pour Adorno, dialecticien négatif, ce propos ne peut être seulement une plainte ; la maison était un espace de domination (pas de *domus* sans *dominus*), et un espace de possession (privilège, propriété, *avoirs*). C'est pour des raisons politiques que « *le temps de la maison est passé* ». Le politique ici est architectonique par rapport à l'architecture. Mais il faut immédiatement dire que le retrait du propriétaire, du *dominus*, n'a pas pour autant rendu le monde plus habitable. Au contraire, la domination aujourd'hui règne sans partage et sans médiation : « *la vie sociale entre les hommes est devenue impossible dans les conditions qui sont les nôtres maintenant* » (*Minima Moralia*, p. 34).

<sup>2</sup> Thierry Paquot écrit justement : « *la maison de Bachelard est une maison à rêve et de rêve ; je dirai même plus, pour les rêves, et fabriquée à partir d'eux. Une maison rêvée en quelque sorte.* » Thierry Paquot, *Demeure terrestre. Enquête vagabonde sur l'habiter*, Les éditions de l'imprimeur, 2005 p. 61.

Bachelard ne prétendait pas à autre chose qu'à explorer une rêverie. Par « maison », il ne faut donc entendre ni ce fantasme, ni cette image, ni les choses mêmes qui lui ressemblent et qui parsèment encore ici ou là le paysage. Il faut donc d'abord, à la manière d'un exercice socratique de définition qui pourra se révéler aporétique, entreprendre une recherche de définition de la « maison ».

Une « maison » est une manière d'être à l'espace, ou de posséder un espace, c'est-à-dire un mode d'habitation ou d'inhabitation. C'est l'habiter qui construit une maison, et nous employons tous les jours le mot de « maison » pour désigner notre modeste demeure. Bref, la maison n'est pas un type architectural, comme la villa ou le pavillon. Une maison, c'est une manière d'être, un mode de comportement. « *Ce n'est qu'en l'habitant qu'on fait vraiment de la maison une maison.* »<sup>2</sup>

Je dirais, de manière simple et quasiment enfantine (il y a un peu d'enfance dans ce thème de la maison) que nul n'existe sans habiter (peu ou prou). Et qu'il n'est pas possible d'habiter sans maison, pas plus qu'il n'est possible d'être humain sans culture ni langage. Les maisons sont faites de matériaux et de pensées, d'architectures et de philosophies. L'architecture configure les matériaux, la philosophie les pensées qui ne sont pas moins *nécessaires* que les édifices à l'habitation du monde. Certes, on dira que les mythes, les idéologies, les images du monde configurent des maisons bien plus massives et solides que les philosophies. En ce cas on pourrait faire l'hypothèse que la philosophie radiographie ces maisons factices tout en en bâtissant d'autres qui, secrètes, n'en sont pas moins décisive pour « ce qui demeure ». « *La philosophie, dit un jour Jean-Toussaint Desanti, ça consiste à apprendre comment on est logé ; c'est-à-dire à ne pas croire qu'on a trouvé sa maison du premier coup* »<sup>3</sup>



...

<sup>1</sup> « ... sans doute n'a-t-elle jamais existé, sinon comme songe de l'ancien enfant qui s'éveille et qui la détruit en s'éveillant », Jean-François Lyotard, « Domus et la mégapole », in *L'inhumain*.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, « Hebel ou l'ami de la Maison » in *Question*, p. 51.

<sup>3</sup> Desanti, « Radio libre », *France Culture*, 12 mars 2000.