

représentation médiatique, de l'espace public goffmanien à l'espace public habermassien, on trouvera donc bien la continuité de contrainte selon laquelle tout jugement exposé expose à être jugé.

Deux points, pour boucler le propos. Lire Goffman, et l'utiliser, c'est se rendre sensible à la portée de désastre de l'incivilité, et de surcroît prendre la mesure de l'inanité de tout programme civilisateur. Comme s'il accentuait le problème et coupait certaines de ses solutions. On finira donc sur une note webérienne : ce n'est pas au sociologue d'inventer des solutions aux problèmes sociaux (ce serait bien peu démocratique), mais il lui appartient, étant donné les buts que se donnent les acteurs, de savoir leur faire entendre que telle solution pour les atteindre pourrait bien avoir des effets inverses à ceux escomptés. Et, par exemple, que tout programme civilisateur entérine et redouble le présupposé qui hante les scènes inciviles : peut-être bien celui de la moindre humanité.

in L'héritage du pragmatisme.

Conflits d'urbanité et épreuves de civisme

D. Ce fai et J. Joseph (dir.), 2002, 319-336.

L'horizon du *ne plus habiter* et l'absence de maintien de soi en public

Marc Breviglieri *

Les sciences de la ville décrivent traditionnellement l'urbanité comme une modalité du vivre-ensemble différenciellement admise comme *co-existence*, *co-habitation*, voire *co-présence*. L'emploi du préfixe *co-* ne doit rien au hasard : productif dans les domaines du droit et de la politique, il marque doublement l'idée d'égalité et de simultanéité temporelle. C'est ainsi que se pense l'espace public urbain : à partir d'une présomption d'égalité entre entités individuelles, fondant une action conjointe, fut-elle diffuse ou minimale.

Ainsi vais-je parler des sans-domicile dans la mesure où leur présence questionne ce fondement, dévoilé par le suffixe *co-*, de l'espace public urbain. Elle le questionne doublement : en tant que les sans domiciles ne sont plus les « égaux » de personne, naviguant alors aux lisières de la commune humanité, et en tant qu'ils ne s'inscrivent pas non plus avec les habitants de la ville dans une même temporalité : s'est enfui pour eux, au profit de la simple urgence du présent, l'amplitude d'une histoire de vie, la densité biographique qui déjà suppose un passé et un avenir.

Mon approche consiste à délimiter les contours de la relation d'habiter, à en sonder aussi la profondeur, pour entrevoir les enjeux sociologiques de sa privation. En évoquant l'absence d'habiter, je ne vise pas une description de l'état dans lequel se trouve exactement la population la plus indigente, mais j'entrevois un horizon qui, sans cesse, la menace⁷⁷.

* Marc Breviglieri est chercheur au Groupe de sociologie politique et morale, GSPM-EHESS et Maître de conférences à l'UT de Paris V.

⁷⁷ Ainsi figurent dans cet horizon non seulement ceux qui n'ont plus de logement habituel mais aussi ceux dont la décence de l'habitat fait défaut. L'image d'une personne jetée à la rue, sans ressources, en deçà de toute prise en charge assistancielle, correspond à une réalité quantitativement rare et de temporalité brève : Clanché F., « Le classement des situations de logement : les sans-domicile dans des nomenclatures générales », *Sociétés Contemporaines*, 1998, n° 30, p. 181-196. Les expressions (« démunis » et « sans-domicile ») qui, de façon assez approximative, nous serviront à personnaliser l'horizon du *ne plus habiter*, recouvrent ce qui, peu à peu, s'est glissé dans le sens commun. « Démunis » décrira davantage l'état de précarité des conditions de vie et « sans-domicile » l'état de visibilité dans l'espace public de ce premier.

Habiter

La question de l'habiter m'est apparue au terme d'une recherche sur la notion d'usage. J'ai dégagé les quatre champs sémantiques qui la composent : l'usage peut s'entendre comme *coutume*, comme *utilisation*, comme *consommation* et comme *maniement*. Les trois premiers champs décrivent des rapports d'usage soutenus par des repères collectifs : norme sociale intériorisée dans la coutume, mode d'emploi partagé par les utilisateurs et fonction d'utilité pour le consommateur. Pour le quatrième champ sémantique, celui du maniement, il y va d'une dimension qui ne regarde que soi-même à partir de la main qui tient la chose en propre et, pour ainsi dire, l'habite. Ce sont, en effet, quand elles sont mises à demeure, à la convenance singulière de la personne, dans la *proximité du maniement*, que les choses dessinent l'habiter.

La topique du maniement, notons-le, appelle au plus haut point la dimension personnelle et tactile de la main. Nous pourrions dire que c'est la façon dont le corps se saisit du monde pour lui-même qui cerne la relation d'habiter. M. Merleau-Ponty soulignait que le concertiste « prend mesure de l'instrument avec son corps » et « s'installe dans l'orgue comme on s'installe dans une maison »⁷⁸. Ce corps fait du monde environnant une continuité de lui-même, il rend sa présence discrète et familière. Cela ne circonscrit donc pas le domaine de l'habiter à celui du domicile. Disons simplement que ce dernier, le domicile, du moins lorsqu'il est comme l'instrument du concertiste largement pratiqué par celui qui le possède, est le contexte le plus favorable à l'épanouissement de cette façon (discrète et familière — directe et non représentée) de s'engager dans le monde.

Lorsque les personnes inclinent à former des aménagements personnels autour d'elles, qu'elles habitent un certain espace, les êtres et les choses ne semblent plus former qu'une part étendue de ceux qui les côtoient, en font l'usage et se les attachent. De sorte que leur mémoire demeure ancrée (ou « distribuée ») dans ces éléments de la proximité, et ainsi, que le déclenchement de leurs routines d'activité tient moins à des procédures purement intériorisées de réflexion qu'à la présence de cet environnement habituel⁷⁹. L'identité personnelle (au sens de la « personnalité ») recouvre alors ce qui, dans cet environnement, s'offre à la dimension corporelle et affective à travers des manières durables et spécifiques de se le rendre disponible. Certaines études sur la grande pauvreté appellent d'une certaine manière à des considérations identiques. J.-F. Laé, au terme d'une enquête menée dans un centre d'hébergement accueillant des hommes à la rue, souligne le lien ténu qui unit la mémoire à l'environnement matériel et social qui constitue l'univers de

⁷⁸ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1993 [1945], p. 168 et p. 170.

⁷⁹ Conein B., Jacopin E., « Action située et cognition : le savoir en place », *Sociologie du travail*, 1994, 4, p. 475-500; Thévenot L., « Le régime de familiarité. Des choses en personnes », *Genèses*, 1994, 17, p. 72-101.

l'intimité⁸⁰. L'individu, privé d'une intimité ordinaire, franchit alors la limite qui est celle de la « dégradation de soi » : « il ne se souvient pas qu'il est venu hier au centre d'hébergement. Il ne connaît plus son adresse, ne sait plus le nom de ses enfants (...) la mémoire tend à s'effacer en même temps que se perd toute intimité », tout espace propre à soi. Nous y venons, l'habiter, selon qu'on en dispose ou non, paraît dans des enjeux pleinement sociologiques, comme lieu où s'assure un *vivre dans la proximité de* et comme moment d'édification de la personnalité.

Il y a, me semble-t-il, une *pertinence pragmatique* à penser l'habiter comme un événement qui parfois s'impose, parfois ne nécessite aucune raison péremptoire, mais qui fait qu'au total, il ne serait jamais tenable d'être toujours et malgré nous en dehors de lui, inévitablement « exposé » au public, à l'autre⁸¹. La vie en société n'est ainsi pas imaginable sans cette part de l'intime et du personnel qui nous regarde, s'établissant comme une intrigue pour autrui et comme une ressource pour nous-mêmes, nous permettant de nourrir des opinions diverses pour figurer dans la controverse bruyante de l'espace public, offrant enfin une promesse d'accueil et de côtoiement pour l'autre (je reviendrai par la suite, point par point, sur chacune de ces assertions).

Aussi, lorsque la sociologie se penche sur « l'agir en société », il lui revient sans aucun doute d'observer ce va-et-vient (dans un sens ou dans l'autre) entre la demeure et l'espace préoccupant du dehors, de s'interroger sur ce qui menace l'habiter ou au contraire l'entretient, sur ce qui l'expose ou bien ce sur quoi il repose. Ce n'est pas que nous considérions l'être comme parlant depuis un chez-soi, au sens de la parole publique (et déjà nous disons tous les dangers à considérer l'habiter comme le premier modèle de la politique), mais que de façon primordiale, il y reprend pied, il s'y ressourcement et s'y soigne.

Partant de là, il devient nécessaire de se demander en quoi l'habiter conditionne toute apparition sur l'espace public⁸². Nous apporterons, pour réponse, cinq propositions délimitant par la même occasion un modèle du vivre ensemble (la *relation d'habiter*) fondé sur ce qu'il y a de plus personnel et du plus corporel, et dévoilant par là même des éléments anthropologiques majeurs en rapport à l'habité même : en tant qu'on y exerce un soin personnel, un recueillement, une disponibilité affective mais aussi l'hospitalité et le dialogue qui ouvrent sur l'extérieur.

⁸⁰ Laé J.-F., « Voix, mémoire et intimité : l'homme à la rue », *Les Cahiers de la Villa Gille* 1998, n° 6, p. 5-24.

⁸¹ Abel O., « Habiter la cité », *Autres Temps*, 1995, n° 46, p. 31-42.

⁸² Ces conditions touchent aux possibilités pratiques d'établir, sur le socle éprouvé d'une proximité toujours là, des glissements sensibles vers les choses publiques. C'est autour de cela qu'on doit, selon nous, circonscire la notion juridique de « décence du logement », fondamentale à la dignité humaine.

(i) *L'habiter comme lieu d'acquisition d'un savoir manier (qui singularise la personne)*

L'espace habité est ce lieu où, pour reprendre le langage de G. Bachelard, peut s'entrevoir une véritable « puissance poétique »⁸³. Cette poésie ne provient d'aucune généralité, elle montre un art de faire qui est une manière propre. Aussi, l'habiter, dans la mesure où il particularise l'être et son action, porte en puissance ses exigences et ses singularités face à quiconque et dans tout autre lieu, y compris sur l'espace public urbain.

Certaines enquêtes de ma thèse de doctorat ont tourné autour de la question du maniement et de la singularisation du rapport d'usage⁸⁴. J'ai pratiqué pour cela des *biographies d'usage* concernant des objets du quotidien. J'y observais comment, avec l'expérience pratique, la chose et la personne entraînent dans un accommodement réciproque, à travers l'usure, les rafistolages, les nuances personnalisées du savoir-faire technique (qui passent pour des habiletés dans les arènes publiques)⁸⁵. Ces accommodements divergent, dans leurs plus intimes constructions, selon les aléas accumulés par l'expérience et les convenances personnelles trouvées sur la chose.

L'habiter, donc, se pense comme inhérent au collectif parce que ces convenances personnalisées donnent aux activités pratiques une dimension unique et incomparable qui les rend indéterminables par des règles partagées ou, autrement dit, irréductibles à des repères conventionnels. Elles constituent en cela une *intrigue* pour autrui (et d'ailleurs aussi pour les sociologues qui tentent de les décrire comme « savoir-faire tacite » ou comme « compétence informelle »), intrigue qu'aucune interprétation ne peut cerner avec assez de certitude pour que les individus se passent de communiquer ensemble. Alors, précisément, pour entrer dans l'échange informationnel et y participer, le maniement se traduira, au prix d'aménagements réducteurs, comme consommation, utilisation et coutumes, ces trois topiques qui, disions-nous, traitent l'usage en généralité.

(ii) *L'habiter comme lieu d'où l'on regarde le monde*

Figurant la transposition des attaches personnelles dans le tourment du « monde en public », J.-T. Desanti, dans un texte témoignant de ses origines corses, retrace le parcours qui l'a mené au delà de la mer, « vers d'autres lieux habités par d'autres hommes », pour tracer le dessin de ses *projets*, identifiables alors à des « projections instrumentées » en dehors de la maison natale⁸⁶. C'est

⁸³. Bachelard G., *La poétique de l'espace*, Quadrige, PUF, 1957.

⁸⁴. Breviglieri M., *L'usage et l'habiter. Contribution à une sociologie de la proximité*, Paris, EHESS, 1999 (thèse de doctorat, 463 pages, multigr.).

⁸⁵. Dodier N., « Les arènes des habiletés techniques », in *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire, Raisons Pratiques*, n° 4, sous la direction de B. Conein, N. Dodier et L. Thévenot, Paris, Éditions de l'EHESS, 1993, p. 115-140.

⁸⁶. Desanti J.-T., « Effacer la mer. Une réflexion sur l'identité corse », *Esprit*, 1997, n° 232, p. 148-155.

ainsi, suggère-t-il, que l'on devient ce que l'on est, en essayant de répondre aux interrogations qui ont nourri ces regards étonnés ou angoissés jetés vers l dehors, « pourchassant l'indétermination », « effaçant la mer, celle qui sépare et engloutit » Mais jamais, ajoute-t-il, l'on se départ d'un « "ici" primordial », qu notre corps, d'une certaine façon, continue d'habiter. Il ne devient jamais ailleurs lointain et se transpose partout où l'indéterminé, une simple rencontre par exemple, se trouve être.

Le lieu habité est, de manière essentielle, la condition d'un regard sur l'extérieur, et bien qu'il ait ses secrets, il garde toujours pignon sur rue⁸⁷. Il préexiste à la conscience du monde et à sa découverte empirique. La contemplation du regard et la construction apriorique de la pensée sont autant d'éléments qui en dépendent. Je dirai donc que nous accédons à l'espace du dehors et au domaine du public, non pas simplement parce que nous nous y rendons physiquement, mais déjà, et pour commencer, parce que nous l'investissons depuis chez nous, en nourrissant des intuitions silencieuses à son égard. Puis ensuite, de la fenêtre qui a pignon sur rue, se forment aussi des opinions plurielles qui sont une condition fondamentale du maintien de soi sur l'espace public, en tant qu'il consiste en des épreuves motivant la figuration d'actes intentionnels et publiquement cadrés ou engageant, dans les disputes ordinaires, des figures du bien commun⁸⁸.

J'ai entrepris depuis peu, avec J. Stavo-Debauge et J. Gelez, une enquête sur les disputes de voisinage, et, depuis l'intérieur d'un appartement, sur la façon dont se construisent des préjugés, notamment racistes ou racialisés, sur le monde extérieur auquel participent les voisins⁸⁹. C'est dans les moments où les voisins s'insupportent et sombrent dans la querelle que ces préjugés peuvent précisément apparaître dans ces catégories publiques qui mettent en généralité l'usage : comme l'inconvenance (celle d'une *coutume* inappropriée à la vie commune) ou comme la mauvaise *utilisation* des éléments partagés de l'habitat collectif (boîtes aux lettres, cages d'escalier, ascenseurs).

⁸⁷. Lévinas E., *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 167-169.

⁸⁸. En ce qui concerne la figuration et le cadrage de l'action en public, se reporter à : Goffman E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit, 1991. Pour la description des figures du bien commun engagées dans les disputes, je renvoie à l'ouvrage de L. Boltanski et L. Thévenot sur *La Justification*. Comme l'ont précisé ces auteurs, la sollicitation de critères de justice dans l'argumentation raisonnée ne peut se faire qu'à partir d'une *distance* entre les membres d'un collectif qui met en tension leurs partages différents de ces critères : Boltanski L., Thévenot L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991. Cette distance ne peut ainsi être qu'en dehors du monde réconfortant de l'habiter, dont les anicroches ne requièrent en général que l'engagement anecdotique des convenances intimes et personnelles de chacun (pour une distinction de ces modalités d'engagement, voir Thévenot L., « L'action qui convient », in P. Pharo, L. Quérel (dir.), *Les formes de l'action*, Raisons Pratiques n° 1, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 39-69).

⁸⁹. Pour une enquête analytique sur les façons dont les théories de la perception peuvent inviter, par diverses voies, l'usage de catégories racistes : Stavo-Debauge J., « Des racialisations ordinaires au racisme », *document de travail*, GSPM-EHESS, 1997, 36 pages.

(iii) *L'habiter comme lieu du soin et du repli*

Dans les pages importantes qu'il consacre à la demeure, et plutôt que de la faire simplement apparaître comme un contexte, E. Lévinas mobilise le thème de la disponibilité. La demeure est le lieu où se dispensent un réconfort et une douceur, où : « la familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses »⁹⁰. Cette douceur est l'hospitalité même, celle d'un habiter se donnant sans retenue à celui qui en dispose. Hospitalité, donc, mais qui s'offre, déjà et en premier lieu, à nous-mêmes. Nous regagnions notre demeure, aussi pour nous retrouver : « en vue d'une plus grande attention à soi-même », dit Lévinas. C'est dans la confiance d'un lieu clos que l'on s'apporte un *soin*, que l'on soigne, pour commencer, l'apparence physique qui paraîtra au dehors. Celle-ci se compose (et dans le temps se maintient) seulement si la personne bénéficie pour elle-même d'une intimité minimale où elle puisse exercer vis-à-vis d'elle un souci pratique, un usage personnel de son propre corps. O. Abel voit dans la propreté, qui est l'élément même qui ressort de ce lieu de l'intime, l'indéfectible condition « pour reprendre pied dans l'espace commun »⁹¹. À l'opposé, celui qui ne jouit pas d'un lieu où, durablement, il peut prendre soin de lui-même dans l'intimité, se regarder en face et se construire une image, ne dispose d'aucune ressource pour se présenter convenablement à d'autres, sur les lieux du public.

Voyant la nécessité du soin et du repli jouer en faveur de la présentation en public, cela conduit à chercher dans l'habitat « une condition de l'urbanité et de la citoyenneté »⁹². Il n'est rien d'autre que « la condition de tous les autres droits » (*ibid.*, p. 32), dans la mesure où l'on ne se présente pas d'emblée face au droit sans, au demeurant, non seulement bénéficier d'un lieu où l'on réside (une domiciliation), mais encore avoir la force potentielle d'accéder et de se maintenir dans l'équivalence de la co-présence avec un tiers qui oblige à la comparaison et répond aux exigences de la justice. Les bancs publics qu'évoque P. Sansot, dans un même ordre d'idée, représentent « un minimum civique citoyen auquel tout homme a droit », un lieu d'où le citoyen peut reprendre des forces avec une dignité conservée, constituant dans son trajet urbain « une pause autorisée »⁹³. À l'habiter s'attachent des droits fondamentaux qui relèvent du

⁹⁰ Lévinas E., *op. cit.*, 1994, p. 165.

⁹¹ Abel O., *art. cit.*, 1995, p. 32.

⁹² Nous prenons appui, de plus, sur l'article de L. Thévenot qui vient en réponse à celui d'O. Abel. L. Thévenot met au clair la distinction de régimes entre un régime public de traitement des choses et des personnes dans lequel s'inscrit l'exigence de justice propre à la cité, et un régime de familiarité où se dissipent les figures du public (l'individu, le projet, le droit...) (Thévenot L., « Réponse à Olivier Abel : En deçà du juste, les entours de la personne », *Autres Temps*, 1995, n° 46, p. 43-50). Sa démarche intègre ainsi le lieu de l'intime, sans le limiter à la « clôture communautaire », au cadre général de la réflexion sur le monde urbain et la ville, qui « devient objet de réflexion sur le politique : en particulier la façon dont la ville facilite le passage entre des régimes pragmatiques différents » (*ibid.*, p. 46).

⁹³ Sansot P., « Bancs publics, bancs publics », *Lumières de la ville*, 1993, n° 7, p. 65-76.

droit à la vie et conditionnent le maintien, l'identité et la visibilité de l'individu dans l'espace public.

Une attention minutieuse aux formes de l'habiter est donc nécessaire pour sonder jusqu'au fondement de la citoyenneté. J.-S. Bordreuil, dans un article sur la crise urbaine aux États-Unis, relate certains argumentaires qui se développent en faveur d'un droit attaché à la domiciliation de ceux qui n'ont pas d'habitat⁹⁴. Il rappelle à cet égard qu'un policier s'est vu condamné pour avoir fouillé sans mandat dans les affaires personnelles d'un *homeless* qui, étant cachées sous un pont, derrière un épais buisson, et parce que le sans-abri avait l'habitude de retourner en ce lieu, figuraient comme l'équivalent d'une maison et relevaient du droit de *privacy*. L'espace public, devrait-on dire, n'est accessible en propre qu'à celui qui a les moyens de pouvoir refuser ses épreuves sans en être effacé c'est-à-dire à celui qui garde le choix de se réfugier dans une demeure où l'on ne répond plus systématiquement d'exigences de publicité.

(iv) *L'habiter comme lieu de la promesse (qui n'est pas la promesse du contrat)*

L'ancrage assuré dans un domicile où s'instaurent des relations durables et prévisibles de proximité s'entend alors comme une heureuse promesse pour celui qui, déjà en s'exposant à l'épreuve du public, et notamment dans les espaces publics urbains, doit faire face à une densité d'épreuves, de micro-événements inattendus, entretenir l'expectative (au moins sous une forme minimale) et parfois basculer dans de furtifs affrontements. En ce sens, comme nous venons de le voir, se maintenir dans les lieux publics renvoie à la présence différée d'un chez soi : c'est en partie parce qu'on distingue en creux le réconfort d'une terre d'asile qu'il est possible de « tenir bon » lorsque succèdent les épreuves relatives à la confrontation de soi au public.

Mais en contrepartie de ceci, nous voulons aussi penser l'agrément de demeure et son hospitalité comme condition préalable à tout échange interhumain. L'hospitalité s'entend alors comme ouverture à l'autre, en ce qu'on lui assure une promesse d'accueil et de côtoiement. Se maintenir face à l'autre dans la promesse met en résonance tout ce qui demeure durablement attaché à la personne et résiste aux inattendus, voire aux bouleversements qui affectent l'existence. Elle permet de faire reconnaître ce qui, chez la personne s'efforce d'être maintenu dans une visée éthique, et qui, comme l'a démontré P. Ricœur dans ses écrits sur l'*identité narrative*, s'impose comme la condition d'un respect minimal et d'un sentiment bienveillant pour l'autre⁹⁵. Dès lors,

⁹⁴ Bordreuil J.-S., « Hommes à la rue aux États-Unis. La crise des infrastructures de la ville », *Les Annales de la recherche urbaine*, 1993, n° 57-58, p. 134-145.

⁹⁵ Le maintien de soi (dans la promesse) compose en partie, et en regard de son opposé polaire à la préservation du caractère, l'identité narrative. Conserver son identité fondamentale consiste tout à la fois à rester le même (au sens des dispositions acquises, du caractère ? c'est l'*id* de la personne) et à témoigner sa fidélité à des valeurs (au sens d'une promesse tenue vis-à-vis préférences éthiques ? c'est l'*ipse* de la personne). Chez P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*.

personne donne l'assurance de sa présence fidèle, continue d'inspirer une confiance minimale et de clamer sa disponibilité à mettre en commun un *vivre-ensemble*, bref, là demeurent des fondements essentiels à l'existence d'une *culture civique*.

Néanmoins, la promesse qui, dans la relation d'habiter, se tient, n'est pas l'échange même, au sens où celui-ci appellerait à discerner les choses afin de pouvoir être *comptable de*. Le parole, qui institue la promesse sous forme d'un contrat ou d'un pacte (« parole donnée »), n'est plus suffisante pour appréhender l'affectivité qui noue les engagements dans la proximité. Il y a des promesses non dites qui reposent sur des manières d'être ensemble formées sans accord raisonné, sans que soient pesés, au préalable, le pour et le contre. Dans cet accueil donné, la promesse s'installe dans un emmêlement progressif des personnalités, dans les manières avec lesquelles chacun s'est plié à l'autre, dans un attachement dont le poids véritable s'ignore, où, rien n'est établi entre soi dans l'objectivité et ne se prête clairement, par la suite, dans la dispute et la séparation, au règlement de compte.

(v) *L'habiter comme lieu où s'insère une parole entre les tensions affectives*

En posant que l'habiter se découpe et prend consistance à partir de l'usage habituel et familier des choses, celles qui demeurent disponibles au manement (voir *infra*), nous avons écarté momentanément du champ de l'action pratique le ressort du langage. Ce choix nous a semblé nécessaire pour entrevoir le manement dans la seule dimension de la proximité qu'il suppose, c'est-à-dire en deçà de la distance avec la chose créée et tenue par la parole. Mais aussi pour ne réouvrir l'espace pratique occupé par le langage que dans la limite de son emploi et de ses visées : précisément quand l'usage des choses ne convient plus et demande une certaine distanciation à l'égard d'elles. Ce détour, appelant la désignation nominale des choses, est un recours face à l'usage qui, concrètement, s'avère irréalisable et demande l'intervention d'un élément extérieur capable de permettre un dépassement de la situation. Le passage à la circonspection, et au langage qui la thématise, laisse envisager ce dépassement qui correspond à une coordination d'un autre ordre, excédant les tensions affectives de la proximité et répondant désormais d'un alignement sur des catégories génériques : avec les *autres* choses et les *autres* corps. Or, c'est d'une part depuis ce recul qui défigure l'intimité la plus stricte en la rapportant à ce qu'elle partage et met en commun et c'est d'autre part parce que l'on a envisagé le moment de l'ouverture sur l'extérieur (par le regard porté sur le monde et par

Paris, Éditions du Seuil, 1990, le maintien de soi se fonde dans la proximité des rapports interpersonnels et se définit comme une position éthique inscrite dans la durée d'une vie. Il n'est jamais déterminé par des institutions ce qui le place définitivement en marge de la justice au sens où il l'entend. En se maintenant, la personne est capable de tenir une promesse qu'il a placée au-dessus de sa propre vie et qui fonde un lien indéfectible avec autrui.

la rencontre que constitue l'accueil) qu'il devient possible de voir l'habite comme un lieu d'où la parole puisse naître et s'échanger.

Toutefois, il convient d'envisager attentivement et dans leur nature propre les modalités de désignation et d'interpellation présentes dans la relation de proximité. Elles sont, en effet, à même d'être opposées au discours de portée générale⁹⁶. L'espace communicationnel ouvert par la proximité fait apparaître des langages contraints par de faibles exigences de publicité, non entièrement soumis au sens commun. Il en dépend une personnalisation fréquente de expressions, hors des formalismes verbaux et qui, pour le coup, fait la part belle aux éléments non verbaux et fortement ancrés dans le contexte⁹⁷.

Mais parce que le monde de la familiarité ne va pas continuellement de sa perte qu'il demeure exposé à l'incursion d'une altérité (dans des modalités diverses qu'il convient d'observer), il reste une tension, toujours probable, pour que l'on vienne à dépasser ce qui s'est tissé concrètement de plus intime entre des proches. Cette tension s'équipe, comme nous le suggérons dans le paragraphe précédent, d'éléments expressifs dont le rôle pragmatique est d'encourager ou de résister à une sortie hors de la familiarité, en outillant notamment les « tiraillements » entre les divers formats d'engagement⁹⁸. Et sur cette base, constituée par ces modalités spécifiques de désignations, se croise des visions distinctes sur le monde, se reformule l'accord ou s'entérine désaccord, s'établissent des convictions autour d'un projet neuf ou se rappelle d'anciennes promesses. De ces mouvements variés émergent donc couramment des contradictions, l'examen critique et l'affrontement, où, dans un mouvement de détachement, les personnes viennent à l'état d'individus adoptant des positions frontalement opposées et où se rappelle, également, l'objectivité de

⁹⁶ On peut se référer, à cet égard, à la distinction qu'opère H. Giannini entre le *dialogue* dégradé en *dispute* et la *conversation* qui, contrairement à la précédente, ne repose pas sur antagonisme argumentatif mais sur un « cheminement partagé », guidé par le simple plaisir de converser : Giannini H., *La réflexion quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*, Éditions Alinéa, 1992, p. 69. L'auteur fait du domicile le lieu de conversation par excellence : converser n'est « un mode de l'hospitalité humaine, pour lequel doivent exister ou être créés les conditions 'domiciliaires' à la fois d'un temps libre (disponible) et d'un espace 'tranquille et en marge vacarme' » (*ibid.*, p. 70).

⁹⁷ Outre l'emploi de jargons uniquement accessibles à l'entourage (souvent bâtis sur néologismes issus de la dérivation affective de certains mots), ces expressions se composent de gestes familiers spécifiques. Mais elles regroupent aussi des connotations langagières linguistiques dont la fonction pragmatique diffère car elle consiste à faire basculer la relation précisément hors du régime de familiarité (pour les formulations interjectives ? comme *hoche tête* ? qui s'apparentent à ce cas, voir Breviglieri M., « La coopération spontanée. Entraînements autour d'un automate public », in *Cognition, Information et Société, Raisons pratiques* n° 8, Concin B., Thévenot L. (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 1997, p. 123-148, p. 136-139).

⁹⁸ Doidy E., Stavo-Debaugé J., « Les tiraillements pragmatiques de l'action militante. L'exemple des occupations au DAL et dans les mouvements de chômeurs », *document de travail* 1999, 24 pages. Formats alliés, répétons-le, dans la continuité des travaux de L. Thévenot, d'un engagement personnalisé par des accommodements familiaux à un autre type d'engagement collectivisé par des arrangements largement généralisables.

choses, rendues ainsi communément évaluables avec celles qui sont étrangères à la relation d'habiter.

Au terme de ce détour, l'habiter paraît dans ses modalités et ses fonctions essentielles d'appréhension et d'ouverture à la dimension éminemment publique du monde extérieur. C'est ainsi que se considère en partie la dynamique des relations de proximité, et que l'on pourra envisager ces moments de tension critique pesant sur la familiarité établie, où sont réprouvés par exemple l'immutabilité des accommodements familiaux (incriminés comme *routines*), l'excès de proximité (vu comme *tyrannie*) dont l'un des aspects est la violence physique ou psychologique (aperçue comme *maltraitance*). Dans ces moments, désormais instrumentés par le langage et où peut paraître la figure du tiers, l'on dépasse ce qui caractérise à proprement parler les liens de proximité, à savoir des modalités faibles de la critique (les *réticences* face au proche deviennent des *dénonciations* visant autrui) et de l'accord (les *concessions* faites au proche deviennent des *compromis* constitués avec autrui), et l'on voit pointer, par force, et pour finir, l'horizon de la justice et de la morale.

Ne plus habiter : la mise en question du maintien de soi

Abordons maintenant l'horizon du ne plus habiter et voyons ce que l'on entend par la notion de maintien de soi. Nous soutiendrons que cette notion est essentielle pour penser l'enjeu de la confrontation au public du sans-logis, alors même que ce sont classiquement et de façon très majoritaire les analyses en terme de figuration et de présentation de soi qui livrent leur diagnostic sur ces situations. Le maintien de soi s'établit doublement sur le fait de disposer d'un habiter et de toujours pouvoir le rendre disponible à autrui (du moins métaphoriquement) ce qui devient alors la condition première d'un échange interhumain.

Or, nous avons vu qu'habiter consiste à nouer des alliances intimes et à établir des promesses singulières avec des êtres ou bien des choses que l'on s'attache durablement. Ces éléments d'ancrage indiquent la permanence ou la constance de la personne, son inscription dans une temporalité longue. Le sens identitaire que nous évoquons n'est donc pas seulement celui qu'analysent les théories interactionnistes, constitué dans le jeu éphémère des apparences en public. Ici, il s'entend à partir du délai que chacun s'accorde dans l'habiter, il est contenu dans la possibilité de pouvoir à coup sûr se maintenir dans l'espace du vivre ensemble.

La réflexion menée par M. Pollak sur le travail de mémoire d'anciennes déportées des camps de concentration nazis renvoie à une posture comparable sur la question de l'identité⁹⁹. L'expérience concentrationnaire a « liquidé » les identités des victimes, en ce sens qu'elle leur a infligé un dramatique isolement

⁹⁹ Pollak M., *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993, p. 93-175.

humain et matériel qui ne s'est pas limité à la seule période d'internement car à leur retour, les biens demeuraient confisqués et l'environnement familial et amical décimé. La perturbation radicale des formes habituelles de la vie quotidienne, associée au dépouillement le plus absolu de toute attache, a rendu les formes extrêmes de détention responsables d'une situation où, comme le dit M. Pollak, « le maintien de la permanence de soi » devenait immensément difficile. Or, sans chercher à comparer ce qui ne l'est pas, c'est précisément de cet horizon identitaire que le sans-abri est privé.

Mais allons plus loin pour entendre cet effacement du sans-logis de l'espace public. La désolation de la personne qui n'a plus d'attaches et n'a plus la force ni les moyens de se maintenir face à autrui risque aussi, ainsi que le laissent supposer les remarques précédentes sur l'habiter (voir *l.v.*), de ne pas délabrer simplement le corps de celle-ci, mais d'affecter aussi sa parole. M. Pollak pointe ainsi que : « la gravité des problèmes d'identité qu'a pu provoquer la déportation est justement ce qui, souvent, empêche les victimes d'en rendre compte » (*ibid.*, p. 154). Le dépouillement contraint de la personne, coupée de milieu familial et social habituel, finit d'accomplir son délabrement identitaire et limite la possibilité de rendre publique sa parole. Dans cet état extrême l'individu se trouve être littéralement en dehors du domaine de « l'agir dans l'espace public »¹⁰⁰, dans la mesure où cet agir supposerait toujours un discours de l'action (expressivité du corps et participation langagière) qui souvent dépasse largement ses capacités du moment. Il nous semble ainsi nécessaire de prendre au sérieux ce qui, du discours de celui qui sombre dans la plus extrême indigence, n'a plus de cohérence, semble ne plus rien concerner, ni personnellement dégenérant en soliloque et s'exhibant soit dans une parole étouffée à peine audible, soit dans de violents éclats de voix.

En cela, nous rencontrons à nouveau ce lien fondamental entre l'intimité, la mémoire et la voix ; lorsque la première disparaît, les suivantes se compromettent et, succédant aux phrases dûment argumentées, sourdent « des cris, des appels, une tempête d'affects », devant, méthodologiquement, être considérés comme « une matière sociale à travailler »¹⁰¹. Le maintien de soi en public suppose donc la présence de ces trois éléments, présence assurant une compétence pratique toujours déjà là. Compétence physique et langagière (doit faire preuve même celui qui fait la manche — précisément pour pouvoir faire) : à pouvoir reconstruire avec cohérence le sens de l'identité personnelle, pouvoir dire et montrer les brisures de celle-ci et par là, à rendre possible, auprès d'autrui, une identification minimale à soi. P. Pichon, en ce sens, a bien montré que les moyens dont disposent les mancheurs pour être écoutés par les passants anonymes se situent surtout au niveau de leur capacité à reconstruire l'identité à partir d'un témoignage autobiographique cohérent. C'est sur la base d'un récit, qu'il soit énoncé en face-à-face ou bien griffonné sur un carton pla-

¹⁰⁰ Quéré L., « Agir dans l'espace public », in *Les formes de l'action, Raisons Pratiques* n° 1990, Pharo P., Quéré L. (dir.), Éditions de L'EHESS, p. 85-114.

¹⁰¹ Laë J.-F., *art.cit.*, 1998, p. 20.

aux pieds du mancheur, que celui-ci peut personnaliser sa présence, accrochant à son discours « quelques indices d'une histoire personnelle malheureuse »¹⁰². Il veut rendre accessible sa propre identité (son « identité narrative » dirait P. Ricœur), celle qui s'est construite dans la temporalité d'une vie et qu'il convient alors de situer par rapport aux attaches dont il se voit privée (logement, famille, amis...). L'énonciation de ces ruptures qui sont susceptibles de défaire le maintien de soi, structure alors toute sollicitation en fournissant la trame de l'histoire personnelle, « l'homme infâme, de son côté, livre J.-F. Laé, n'a pas de biographie »¹⁰³.

Un rapport à l'autre qui s'est effacé

(i) Sous l'interaction : le régime de l'attention détournée

Dans notre démarche ainsi décrite, et au vu du schéma d'ensemble qu'elle suggère, il va de soi qu'on ne peut examiner la détresse du sans-logis en se contentant d'observer l'enjeu interactionnel pesant sur l'anormalité de sa présence en public et de l'éventuelle mauvaise figure qu'il renvoie. L'apparition publique ne représente pour lui, au total, qu'un état particulier et momentané de son quotidien, là où se concentre son effort pour restaurer une apparence et faire tenir sa personne face à autrui. Mais considérons pourtant ce moment là, l'amenant à se présenter en public. Ne convient-il pas de s'interroger, dans ce cas précis, sur la perte des indices de commune humanité et d'égale dignité qui affectent fréquemment l'individu en perdition, sur la mise en cause spontanée des présomptions d'égalité qui gouvernent ordinairement les rapports de co-présence en public ? Celui qui gît sur le trottoir ou qui reste à genoux face à la foule, ne doit-on pas s'étonner en premier lieu que personne ne lui apporte un soutien immédiat, ne vienne simplement le relever ? Quelle est cette détresse qui n'appelle aucun soutien, ou de si dérisoires sacrifices ? Pourquoi d'autres formes d'entraide spontanée dans les lieux publics, sont, quant à elles, beaucoup plus fréquentes et envisageables pour les acteurs ? Pourquoi enfin, les regards sont-ils si souvent détournés de cette occurrence, et cet épisode aussi vite oublié, alors même que l'individu, privé de tout secours, déploie parfois des ressources considérables pour exhiber sa personne ? Il s'agit de comprendre dans quelle mesure, outre qu'ils ne cèdent que très rarement à la compassion, les hommes abusent, dans ces moments de confrontation à la déréliction, de ce « droit de ne pas voir » dont parlait I. Joseph dans l'une de ses interventions.

Entr'aperçue au détour d'un cheminement urbain, l'absence de maintien de soi ne saurait convoquer la rencontre. Bien au contraire, par sa nature elle en dissuade chacun, mobilisant l'écœurement du passant et l'évitement de l'être

¹⁰² Pichon P., « La sollicitation du mancheur : le travail de l'exposition de soi en public », in *Engagement public et exposition de la personne*, Ion J., Peroni M. (dir.), La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997, p. 161-167, ici p. 164.

¹⁰³ Laé J.-F., *art.cit.*, 1998, p. 18.

démuni. D'un côté, indifférent à leurs mots inarticulés, à leurs propos illogique ou aux silences qu'ils retiennent dans la souffrance, de l'autre côté, participer non pas d'un régime d'inattention polie mais d'*attention détournée* envers de dissonances sensibles (odeur infecte, mutilation répugnante, violence physique et verbale...).

L'épreuve perceptive suscitée par la présence de celui qui ne se maintient plus excède celle que supposent les jeux de rencontre en terme de présentation de soi. Le coup d'œil adressé à la présentation de soi, à la visibilité de l'autre est bref, il traduit une indifférence mutuelle, mais sa fonction relève d'une lecture des apparences et porte une catégorisation minimale en termes de normalité ou de déviance¹⁰⁴. Or, la perception du maintien de soi ou de son absence n'engage pas une telle lecture : il n'y a rien à vérifier puisque celui-ci côtoie l'évidence. La présentation de soi, que nous lui opposons, engage, quant à elle, un déchiffrement minimal, une interprétation. Celui pour qui le maintien de soi s'est dramatiquement perdu, ne participe plus, alors même qu'il stationne souvent au cœur de la foule, de l'*espace commun de visibilité*, au sens où cette dernière resterait encore pour lui négociable et modifiable en fonction d'autrui. Son absence de visibilité (ou de présentation de soi) ne suppose pas cependant qu'on vienne à ignorer sa présence : c'est l'épaisseur de sa personne qui s'en est allée, le laissant à sa dignité défaits et son destin absent. Il demeure toutefois dans le champ perceptif des passants, deviné ou ressenti d'une manière qui, e quelque sorte, provoque l'effet inverse de ce que Gibson nomme une *affordance*¹⁰⁵. Il s'apparente ainsi à un quasi élément physique, hors de la commune humanité. N'offrant plus de « prise » à la relation, il s'ignore et son contact reste sans cesse différé. Les indices perceptifs qu'il renvoie possèdent une puissance de rejet : ils repoussent, éloignent, déclenchent des changements d'allure et des embardées, exhibant par là-même un certain malaise qui renforce l'improbabilité d'une interaction à venir. À défaut de pouvoir rendre manifeste le maintien de soi qui donne la promesse d'un ancrage dans l'habiter, suggérant des attaches pour quelque chose ou envers quelqu'un, autrui se voit traité comme une totale extériorité, une *radicale étrangeté*. C'est à ce niveau précis que semble être mise en cause, au plus haut point, l'idée de co-présence et la présomption d'égalité.

¹⁰⁴ Sur l'organisation des coups d'œil furtifs dans les espaces publics, voir Sudnow D. « Temporal Parameters of Interpersonal Observation », in Sudnow D. (ed), *Studies in Social Interaction*, New York, The Free Press, 1972, p. 259-279. H. Sacks quant à lui a décrit finement les liens entre l'observabilité des personnes fondée sur l'apparence et les processus d'« identification catégorielle » : Sacks H., « 1964-1965 Lectures. With a Memoir by E.-A. Schegloff », *Human Studies*, 1989, 12. Enfin un article de R. Watson reprend d'identiques préoccupations et approfondit la considération de l'espace public en tant qu'« ensemble d'arrangements de visibilité » dont l'étrangeté ou la normalité relatives et le sentiment personnel qui en découle (anxiété/sérénité) orientent les catégorisations (Watson, 1995).

¹⁰⁵ Gibson J.-J., « The Theory of Affordances », in Shaw R., Bransford J. (eds.), *Perceiving Action and Knowing : Toward an Ecological Psychology*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1977.

Dès lors, il nous reste à questionner ce qui, précisément, vient dominer ces sensations de répulsion et de radicale étrangeté, pour conditionner la possibilité d'un soutien apporté, d'un geste mesuré d'entraide. Qu'est ce qui fait que cette déconsidération de la commune humanité de l'autre soit malgré tout dépassée et que l'autre puisse réapparaître dans un rapport commun et être considéré comme un autre soi-même ? Nous évaluerons, ainsi, la rançon pour le démuné de sa participation à l'espace public urbain : quelles sont les exigences pragmatiques qui lui permettent d'assurer une présentation de soi en public, quand bien même le maintien de sa personne reste profondément difficile ?

C'est ce dernier point que je voudrais faire entendre, abondant, comme le suggère I. Joseph, les lieux publics sous l'angle de leur « accessibilité » en terme de co-présence¹⁰⁶. Accessibilité mise en cause par la propre vulnérabilité des sans-logis pour qui le dépouillement des entours, la perte de ce qu'habitait leur personne, convoque non seulement la dégradation physique d'une image mais aussi la perte d'humanité contenue partiellement dans cette capacité à assurer que l'on puisse s'attacher durablement des êtres et des choses. Il est question alors, pour comprendre leur difficulté à se rendre accessibles au tiers, de l'indéterminabilité de leur comportement, et plus généralement de leur présence en tant qu'elle focalise un sentiment d'étrangeté et de suspicion¹⁰⁷.

(ii) La diversité des engagements civils face à la sollicitation du sans-abri

Au moins pour les raisons qui viennent d'être évoquées, l'engagement d'un rapport humain apparaît, dans le quotidien des sans logis, comme un événement considérablement difficile. L'absence d'habiter confine à de prodigieux efforts pour parvenir à répondre d'emblée aux contraintes fondamentales et circonstanciées d'un contact en public qui, nécessairement, demande que les acteurs s'accordent entre eux une confiance minimale, qu'ils se donnent des assurances sur leur absence respective de mauvaises intentions¹⁰⁸. On va chercher cependant à identifier les modalités pratiques conduisant au soutien apporté au sans-domicile. Il semble envisageable de les distinguer, selon qu'il s'agit d'un geste de charité fondé sur la compassion, d'un acte civique de solidarité ou d'une manière de gérer l'embarras pour le sollicite.

D'une certaine façon, la perte du sans-logis tient à la difficulté qu'il peut avoir à faire se poser sur lui un véritable regard de compassion, une proximité immédiate qui appelle un geste parfaitement spontané de soutien. Ceci, selon nous, trouve aussi une explication dans l'orientation pragmatique qui prédomine

¹⁰⁶ Joseph I., « L'univers des rencontres et la vulnérabilité des engagements », *Les Cahiers de Philosophie*, 1993, n° 17, p. 217-224.

¹⁰⁷ Quéré L., Brezger D., « L'étrangeté mutuelle des passants. Le mode de coexistence du public urbain », *Les Annales de la recherche urbaine*, 1993, n° 57-58, p. 88-99.

¹⁰⁸ Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

dans les espaces publics urbains, où la personne se traite normalement comme un individu autonome, et où les épreuves de proximité sont majoritairement écartées. Autrui y figure d'emblée comme un tiers (un *il* et non un *tu*), un *« en général »*, et son étrangeté ne se traite pas sur le mode de l'altérité infinie. Elle devient alors catégorisable en soi selon une « typification en fonction d'un degré d'anonymat »¹⁰⁹, et est prioritairement traitée sur le mode de la méfiance et de l'évitement¹¹⁰. Dans le contexte des échanges interpersonnels, l'étranger d'autrui a ainsi peu à voir avec la fragilité du proche, son malaise est moins comme une détresse, un appel à l'aide, que comme une menace. En cela, autrui est possiblement actif car son étrangeté, c'est-à-dire, ici, l'absence d'attaches personnelles qui liquide le maintien de soi (lequel fonde une confiance), renvoie à l'imprévisibilité de son action et ainsi à sa dangerosité potentielle. Il ne saurait donc être appréhendé, comme dans l'asymétrie de la compassion qui appelle la prise en charge d'autrui, sur le mode de la passivité. La compassion figure alors comme une ressource pragmatique, ici, presque improbable.

Néanmoins, et afin de pouvoir en retrouver certaines traces, on peut observer que la démarche de certains sans-domicile s'élabore précisément de façon à rendre malgré tout manifeste certaines attaches. En dehors de celles que nous rappelons et qui sont dites dans le récit de soi, il existe des *postures emphatiques* susceptibles de relancer l'interpellation éthique. Parmi elles, retenons celle qui consiste à tenir un enfant serré contre soi, voire à porter chiot dans ses bras. En dévoilant des formes intenses d'attaches comme la présence d'un accueil maternel, la personne démunie semble remettre en l'horizon de sa promesse d'hospitalité, témoignant être elle-même une demeure de l'espace intime, s'offrant au public dans la grandeur de cette intimité profonde. La civilité ordinaire dans les lieux publics, associée ici à une bienveillante spontanéité ou une sensibilité immédiate envers autrui, est donc attachée à cela : il faut pouvoir se maintenir dans la promesse d'un accueil pour que soient permis les élans réciproques, à défaut, il finira de rendre l'individu inapprochable.

Après avoir mesuré toute la difficulté qu'il incombe au sans-logis pour qu'émergent des élans spontanés de proximité, voyons ce qu'il en est du soutien réfléchi d'assistance qui, contrairement aux précédents, demande une motivation

¹⁰⁹ A. Schütz, cité dans Watson R., « Angoisse dans la 42^e rue », in P. Papen R. Ogien (dir.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Raisons Pratiques : 1993, p. 197-216.

¹¹⁰ Il y a ainsi, en dehors des espaces publics urbains, des cadres de l'action où les individus s'appuient davantage sur cet engagement de proximité immédiate, où l'interpellation éthique est au premier plan. Nous cherchons simplement à délimiter, dans une approche pluraliste, les conditions pragmatiques d'émergence d'un « régime de compassion ». Dans cette voie qu'ouvrent les travaux de P. Corcuff et N. Depraz, il est montré par exemple comment les infirmières jouent sur des registres différents en fonction des situations de soins : tantôt elles opèrent à des diagnostics objectifs le malade dans des catégories nosologiques, tantôt elles offrent l'expérience sensible de leurs visages au patient qui, dans la douleur, les interpelle : Corcuff P., Depraz N., « Vers une sociologie de l'interpellation éthique dans le face à face. Le cas des relations infirmières/malades », Document de travail du GSPM, 1995.

intentionnelle ou des justifications formelles. Dans l'expérience sensible qui est faite de la *radicale étrangeté*, ce n'est généralement pas, disions-nous, la détresse sociale qui, renvoyant à l'injustice de la situation, s'impose d'emblée à l'observateur, mais des éléments beaucoup plus immédiats, s'emparant soudainement de l'être en entier. Cependant, face au sentiment de rejet ou de répulsion que nous suggérons à cet égard, il est bien entendu envisageable de raisonner l'impression première en accomplissant un « acte ultérieur d'interprétation » qui peut corriger « les expériences immédiates et non discursives de la compréhension »¹¹¹. Dessiné à partir de cette interprétation, le mouvement qui mène à se rapprocher pour aider la personne est alors d'une autre nature que la réponse immédiate déterminée par un sentiment éthique de compassion. Ce mouvement garde en vue la justice et, mettant en suspens l'asymétrie du rapport éthique, il cherche à retenir tout ce que réclame la co-présence véritable. L'interprétation de cet « état de malheur » convoquera, par exemple, la conscience politique de l'observateur : placer le malheureux en regard de la condition humaine dans sa généralité, dénoncer l'injustice qui affecte le laissé pour compte et appliquer un acte de soutien répondant d'une exigence civique de solidarité. L'intervenant n'a alors plus les mêmes sources d'engagement ni le même type de responsabilité et d'obligation que lorsqu'il est orienté par une bienveillance spontanée¹¹².

Dans l'éventail des gestes civils répondant à la sollicitation du sans-logis, certains répondent, par exemple, d'une conviction religieuse, d'une indignation civique ou parfois aussi d'une attitude égoïste qui ne cherche alors qu'à se débarrasser d'une présence peu enviable. Coïncée par le jeu des interactions ou s'appuyant sur le socle de principes communs de justice, l'entraide dispose alors de ses raisons. Les fondements du soutien ordinaire s'étendent alors, comme a pu le remarquer P. Pharo dans un article de *L'Année sociologique*, sur un espace qui va des raisons profondes de l'individu (relevant d'intentions morales et citoyennes) à des motivations pratiques et d'ordre sensible impliquées par les propriétés sémantiques de chaque situation où s'affiche un malheur et où s'entend une sollicitation¹¹³. Et déjà autrui, dans le recul de la situation, est

¹¹¹ Shusterman R., *Sous l'interprétation*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994.

¹¹² D'une certaine manière, et pour compléter cette remarque, il est possible de tracer une architecture à plusieurs niveaux des formes de responsabilité en œuvre dans les lieux publics : Pattaroni L., *Pour une sociologie de la prise de responsabilité : le cas d'une politique locale de protection de l'environnement*, EHESS, mémoire de DEA sous la dir. de L. Thévenot, 1997. Ces manières de traiter la responsabilité divergent selon qu'elles s'orientent « d'une part autour de différentes représentations du bien commun et, d'autre part, de différents niveaux de réflexivité » (*ibid.*, p. 40). Il est alors possible de distinguer une « responsabilité partagée » dans une commune humanité et soutenue par un principe de justice (principe d'ordre civique dans l'acte de solidarité qui transparait dans le geste de soutien évoqué plus haut), d'une « responsabilité pratique » engagée dans l'immédiété d'une situation de face à face avec la détresse d'autrui (*ibid.*, p. 41-45 et p. 50-52).

¹¹³ Pharo P., « Sollicitation et déréalisation du malheur. Problèmes de sensibilisation », *L'Année sociologique*, 1994, n° 44, p. 53-82.

nommé, dévisagé, catégorisé différemment comme un frère, un corps me une figure de l'injustice, un beau parleur ou a contrario, un emmerdeur.

Prenant acte de cette multiplicité d'expressions recensées pour imaginer solliciteur, il nous semble important de les redresser en fonction des exigences pragmatiques qui les motivent. Il apparaît qu'en association à ces expressions trouvent être des formes différentes d'engagement dans l'acte ordinaire de civilité. Ce n'est pas vers le beau parleur, qui a fait tourner en sa faveur d'une interaction, qu'on dirige un geste civique de soutien. Ce geste-ci répond plutôt de l'interprétation d'une situation d'injustice, le solliciteur, la troisième personne, étant accroché par le solliciteur au thème général de solidarité citoyenne. Ainsi, à ces différents niveaux d'engagement des acteurs, répondent une pluralité de façons de concevoir et de catégoriser l'acte de soutien soit en termes de compétences circonstancielles (bâties dans le jeu de l'interaction), soit en termes de qualifications justifiables (construites à partir de critères de justice), soit enfin en termes de proximité immédiate et sensible (établie en réponse à l'injonction d'une présence rapprochée).

Pour conclure : dépersonnalisation et humiliation du démuné

Les études consacrées à l'espace public urbain doivent tirer profit de l'observation de situations limites, où le lien civil est mis à l'épreuve « devient difficilement gérable »¹¹⁴. Dans le cas que j'ai choisi de présenter, c'est le fondement même de ce lien qui est pris en défaut, illustré par la pré-détachée de ceux qui ne se maintiennent plus. Mon raisonnement s'est appuyé sur l'examen de trois questions successives : (i) qu'est-ce qui, pour la personne, s'est perdu dans cette absence de maintien de soi, (ii) en quoi cette absence coïncide-t-elle théoriquement à la non-réciprocité des rapports, contrariant la possibilité d'un ordre commun de coexistence, et enfin (iii) comment la même personne traite-t-elle des ressources pragmatiques pour « forcer » la commune humanité à retrouver, dans un rapport fondé sur la sollicitation, des chances de survie.

La perte dont il est d'abord question est celle de l'habiter. Nous avons thématiquement cette notion hors d'une séparation pleine entre espace public et privé et sans rapport direct avec la limite topographique que suppose l'habiter. L'habiter reflète une proximité éprouvée dans l'expérience et l'usage fait des êtres et des choses. Il permet de définir la personne en la distinguant nettement de la figure du sujet libre, désincarné et autonome (figure qui est au centre des analyses de l'espace public), à partir de la manière dont elle se présente et se distribue sur ces éléments familiers, à travers des dépendances et des tensions affectives. L'horizon du *ne plus habiter* achemine dès lors la dépersonnalisation de l'individu, car l'étranger qu'il suppose n'autorise ni son séjour en un lieu d'accueil donné à l'usage. Ne plus avoir rien ni personne

¹¹⁴ Garcia Sánchez P.-J., « Conflits d'urbanité et gestion du domaine public. Le cas de Nieves à Caracas », dans ce volume.

la main, dans la proximité de l'usage, c'est égarer le fond d'historicité que s'est attachée l'identité personnelle.

Pour rendre compte de l'« humiliation » des sans-logis et de l'« indécence » de notre société¹¹⁵, il ne s'agit pas seulement de comprendre comment la personne a glissé hors d'une base institutionnelle commune à tous les citoyens, mais aussi de quelle façon l'institution disqualifie cette modalité d'engagement au monde que suppose le « régime du proche »¹¹⁶. Cette modalité d'engagement, irréductible à la dimension du *il* qui appelle la mise en catégorie et permet l'objectivation statistique, comme à la dimension du *je* et donc à la restitution biographique, demeure incontournable, pourtant, afin d'envisager pleinement l'épaisseur personnelle (y compris matérielle) de chacun. L'ouverture critique permise par cette position vient cerner les limites de certaines actions sociales touchant à l'exclusion. Elle permet de donner sens, par exemple, à la contrariété et au malaise ressentis par les plus démunis face au cadrage formaliste du sujet que réglemente le contrat d'insertion ou face aux « heurts des institutions » dont parle J.-F. Laé, foyers d'hébergement ou autres centres d'accueil d'usagers en grande difficulté, « lieux cadastrés qui codent les va-et-vient »¹¹⁷. Finalement, il n'est pas question, à travers notre démarche qui trouve son origine dans l'habiter, de conférer à celui-ci une quelconque autorité ontologique, mais bien de pouvoir reconsidérer, sous l'angle qu'elle ouvre, d'une part les présupposés anthropologiques qui soutiennent à la fois les analyses classiques de l'espace public et les politiques publiques destinées aux plus démunis et d'autre part, un espace social et politique ouvert à la pluralité, laquelle nécessite d'inclure ce régime de proximité.

¹¹⁵ Margalit A., *La société décente*, Éditions Climata, 1999.

¹¹⁶ Thévenot L., *art.cit.*, 1990.

¹¹⁷ Laé J. F., *art.cit.*, 1998, p. 22.

Stratégies de maîtrise de l'espace, de résistance et de survie des sans-logis à Tucson, Arizona *

David Snow et Michael Mulcahy *

Il était 23h 30, un soir de mars 1996 à Tucson, ville américaine d'Arizona située en plein désert, à 60 miles au nord de Nogales, au Mexique, et 90 mi au sud de Phoenix. La plupart des 750 000 habitants de la commune est endormie. Mais pas les quelques vingt derniers habitants d'un bidonville fortune pour sans-logis, qu'on venait de réveiller pour leur signifier qu'ils violaient l'arrêté d'expulsion sous 72 heures, posté le vendredi matin. Ils étaient les derniers de la centaine d'hommes et de femmes sans-logis qui avaient fait ce campement leur demeure. Certains avaient rappliqué au campement seulement quelques jours plus tôt ; d'autres y ont traîné pendant presque deux ans, quand le camp fut établi. Aujourd'hui, sa démolition était programmée, les bulldozers municipaux et les pelleteuses attendaient l'aube pour raser cinquante de « tipis » de pierres, de bois, de carton et de toile. Trois cabanes, au moins, avaient été détruites par leurs habitants eux-mêmes, en part pour protester contre ce qui se préparait, et en partie parce que, pour paraphraser l'un des résidents, ils ne « pouvaient pas supporter de voir abattre les maisons ».

La démolition du bidonville des sans-logis avait été décrétée environ 15 jours plus tôt, lorsque le conseil municipal de Tucson vota sa destructrice. Cette décision, même si elle paraissait particulièrement draconienne, n'était pas un cas isolé. Au contraire, elle s'inscrivait dans une campagne visant non seulement à faire disparaître les bidonvilles et les campements de sans-logis mais aussi à contrôler et à surveiller de plus près ces sans-logis, au passage

* Traduit de l'américain par Frédérique Chave.

[On a choisi de traduire *homeless* par « sans-logis », et non par « sans domicile fixe » expression qui renvoie à des modes de vie et de déplacement spécifiques à la France, qui correspondent pas aux situations américaines ici décrites. On renonce également à traduire *homeless* par « sans-abri » dans la mesure où précisément, les sans-logis trouvent des abris. L'expression « sans-logis » est elle-même approximative : un baraquement installé et occupé depuis dix ans ne représente le logis du *homeless*, mais c'est l'expression qui nous semble constituer le meilleur équivalent. NdT]

* Les auteurs sont professeurs de sociologie, respectivement à l'Université de Californie Irvine et à l'Université d'Arizona.