



HAL
open science

De la marchabilité, approches phénoménologiques de la marche urbaine

Jérémy Gaubert

► **To cite this version:**

Jérémy Gaubert. De la marchabilité, approches phénoménologiques de la marche urbaine. Géographie. Université Paris-Est, 2019. Français. NNT : 2019PESC0071 . tel-03455452

HAL Id: tel-03455452

<https://theses.hal.science/tel-03455452v1>

Submitted on 29 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université Paris-Est - Ecole doctorale « Ville, Transport, Territoire »
Lab'Urba – Ecole d'Urbanisme de Paris

Thèse de doctorat de l'Université Paris-Est
Aménagement de l'espace, urbanisme

***De la marchabilité,
Approches phénoménologiques de la marche urbaine.***

Jérémy Gaubert

Soutenance prévue le 4 décembre 2019 en présence de :

- M. Gros Frédéric, Docteur et HDR en philosophie, Agrégé de philosophie, Professeur des universités (Science Po Paris), Membre du CEVIPOF (UMR 7048) – Examineur.
- M. Le Breton David, Docteur et HDR en sociologie, Professeur des universités (Université de Strasbourg), Membre du Laboratoire DynamE (UMR 7367) – Examineur.
- M. Paquot Thierry, Docteur et HDR en philosophie, Professeur émérite des universités (École d'Urbanisme de Paris, Université Paris-Est), Chercheur au Lab'Urba (EA 7374) – Directeur de thèse.
- M. Pirson Jean-François, Architecte, Artiste-pédagogue, Docteur ès belles arts (Barcelona), Professeur honoraire à l'Institut Supérieur d'Architecture Lambert Lombard (Liège) – Examineur.
- Mme Thomas Rachel, Docteure et HDR en Sciences Humaines Aménagement, Directrice de recherche au CNRS, Membre du CRESSON (UMR 1563 AAU) – Rapporteur.
- Mme Younès Chris, Docteure et HDR en philosophie, Professeure des écoles d'architecture (ESA), Fondatrice et présidente d'honneur du GERPHAU (EA 7486) – Rapporteur.

Sommaire

Sommaire	3
Remerciements	5
Résumé	7
Abstract	9
Avant-propos	11
<u>I. Invites</u>	15
A. Où ?	16
1. Contexte : balise pour une étude de la marche urbaine	17
<u>II. À la rencontre</u>	33
B. Premiers pas	35
2. Péripatétique : mouvement du corps et de la pensée	36
3. Voyage : chemin vers une compréhension	43
4. Sentir : compréhension par les sens	51
5. Chemin : approche phénoménologique	62
C. Géohistoire	72
6. Vocabulaire : approche par l'étymologie et le lexique	73
7. Commencement : lien entre marche et humanité	80
8. Figures : marcheurs urbains	87
D. Disposition	101
9. Disposition : vers l'être de la marche	102
10. Motifs : l'être de la marche comme disponibilité	114
E. Relations	123
11. Liaisons : hodologie, proxémie et « affordance »	124
12. Rencontre : rapport aux choses	136
13. Rencontre : rapport à l'autre	142
<u>III. La marche habitée</u>	148
F. Topo-analyse	150
14. Chôra : moment spatialisant de la marche	151
15. Habitation : milieux	160
16. Habitation : Sphérologie	167
G. Paysages	175
17. Aître : de l'expérience du paysage	176
18. Stimmung : de la climatologie	189
H. Mouvements	202
19. Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence	203
20. Directions de sens : de la cinématique de l'habitation	209
21. Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence	216
I. Poétiques	230
22. Chemin du poétique	231

<u>IV. La marchabilité</u>	246
J. (In)définitions	247
23. Du « walkscape » et de la « walkability » à la marchabilité	248
24. Marchabilité : habitabilité des milieux lors de la marche	256
K. Ménagement	271
25. Faire place aux piétons : du ménagement des lieux urbains	272
26. Prendre soin de l'existence piétonne : ménager le rythme	286
<u>V. Ouverture</u>	303
L. Demeure terrestre	306
27. Une seule Terre	307
<u>VI. Annexes :</u>	317
A. Bibliographie des ouvrages et articles	318
B. Bibliographie des dictionnaires et encyclopédies	348
C. Index des noms propres	350
D. Index des notions	354
E. Table des matières détaillées	357

Remerciements

Tout d'abord, je remercie vivement chacun des membres du jury – Frédéric Gros, David Le Breton, Thierry Paquot, Jean-François Pirson, Rachel Thomas et Chris Younès – pour leur lecture de ce travail, en espérant qu'il puisse les intéresser autant que leurs travaux respectifs m'inspirent.

Je remercie tout particulièrement mon directeur de thèse et ami, Thierry Paquot, pour son érudition généreuse qui suscite le désir d'aller plus loin, pour ses conseils avisés qui m'ont permis d'avancer sur mon chemin, pour l'organisation de l'Atelier d'écriture et de Méthode (AME) qui font du doctorat un partage et pour ses témoignages d'amitié sans cesse renouvelés.

Je remercie spécialement Chris Younès de m'avoir conseillé de réaliser ce travail de thèse mais aussi de m'avoir, dans le cadre de mon mémoire du DPEA, invité à la lecture du philosophe Henri Maldiney dont les ouvrages, au fur et à mesure de mes recherches, ont éclairé mes tentatives de penser la marche habitée.

Je remercie mes compères de l'AME entre autres, Alfonso, Anna, Anne, Bernadette, Edith, Fanny, Françoise, Federico, Jean-Amos, Julie, Lucinda, Marco, Pierre, Silvia, Soraya et Vincent pour nos discussions sur le travail de thèse, sa portée et ses limites, et pour les moments de convivialité notamment dans l'après atelier.

Je remercie mes complices de l'Atag (Atelier des thèses autogéré), entre autres Anna, Annarita, Céline, Eleni, Giaime, Hadrien, Joseph, Manu, Marco, Mathias, Paola et Roberta pour ces moments de partage de nos recherches respectives qui ont ouvert tant de pistes.

Je remercie mes étudiants et collègues, passés et actuels, de l'EPSAA (EIVP) et ceux que j'accompagne et que j'ai accompagné pour des jurys à l'ENSA Versailles ou pour leurs diplômes à ESA, leur intérêt pour l'architecture-paysage m'entraîne et étend mes chemins de réflexion.

Je remercie chaleureusement ma compagne, Fiorenza, pour son soutien sur tous les plans, y compris ses patientes relectures, son aide au quotidien ne fut pas seulement précieuse mais décisive pour l'accomplissement de ce travail.

Je remercie mes parents, Marie-Louise et Yves ainsi que mes frères, Frédéric, Nicolas, Xavier, Benjamin qui m'ont toujours témoigné leur confiance pour ce projet au long de ces années de thèse.

Je remercie la famille Gracci-Bruni pour son sens de l'hospitalité m'ayant permis de poursuivre mes recherches dans des cadres propices.

Je remercie mes amis, Achille, Adrien, Alex, Anahita, Annamaria, Anne-Laure, Aubin, Aurélia, Baptiste, Ciarly, Ciccio, Chiara, Christophe, Crikio, Damien, David, Davide, Emilie, Ernesto, Esther, Federico, Filo, Giaime, Héloïse, Hadrien, Johan, Joseph, Juliette, Ludovico, Luna, Maria, Marina, Marion, Maxime, Paul, Samir, Samir, Silvia, Valentine, Zohra et ceux que j'oublie, pour leurs questions sur mes recherches et pour les moments de détente, les rires et les joies qui permettent la respiration nécessaire durant les moments difficiles.

Je tiens également à remercier les lieux géographiques : les rues de Paris, lieux de déambulation et de dérive qui m'accompagnent quotidiennement ; le jardin alpin du Muséum national d'histoire naturelle situé au *Jardin des plantes*, un lieu d'émerveillement qui m'accompagne depuis de nombreuses années ; le lieu-dit *La mailletterie* où, en compagnie de mes complices doctorants, nous nous sommes retrouvés pour un séjour amical et studieux ; le lieu-dit *Zernatika* sur la petite île de Paxos pour son horizon maritime, ses parfums de cyprès et les verts tendres des oliviers qui confèrent la quiétude nécessaire à l'écriture ; le lieu-dit *La gare* à Céaucé qui constitue depuis mon enfance une nourriture tant terrestre que céleste, la profusion des fruits comme la multitude d'étoiles, la chaleur des feux de bois et la convivialité qui y règnent donnent à penser ; tous les chemins, de randonnée ou non, les pistes que j'ai empruntées, toutes ces marches, petites ou longues, avec ou sans sac à dos, accompagné ou non, qui m'ont ouvert au sens de l'habitation.

Résumé

Marcher dans la rue est un acte quotidien, cependant nous pensons que les pas que nous faisons sont à considérer au-delà de l'ordinaire qui les recouvre.

Grâce à une approche transdisciplinaire mêlant urbanisme, anthropologie et philosophie phénoménologique, se mouvoir à pied dans les espaces publics urbains devient le révélateur des relations du piéton avec lui-même, avec autrui, ainsi qu'avec son environnement.

L'étude du contenu expérientiel de la marche que nous proposons relève d'un questionnement sur le contact noué par le marcheur comme moyen privilégié d'appréhender les milieux.

Les conditions du corps-à-corps avec la ville, le Sentir, la perception, l'imaginaire, le poétique, tout ce qui constitue l'habitation se situe au cœur de nos préoccupations.

Notre recherche porte donc sur les phénomènes vécus de l'être au sein des espaces publics, entre paysage et mouvement, et permet d'interroger la dimension existentielle du fait urbain.

Par la notion de marchabilité, que nous décrivons comme la puissance d'ouverture à l'existence, nous engageons une réflexion sur le ménagement du lieu lors de la marche urbaine, en développant une éthique et une esthétique pour l'habitabilité des milieux.

L'expérience de la marche urbaine, à la fois rythme et rencontre, nous dévoile ainsi les enjeux inhérents au ménagement des milieux habités.

Abstract

Walking down the street is an everyday activity ; however we believe that the steps we make are to be considered beyond the ordinary dimension that enfolds them.

Thanks to a transdisciplinary approach uniting urbanism, anthropology and phenomenological philosophy, moving by feet along urban public spaces becomes the indicator of the pedestrian's relationship with himself, with others and with his or her surroundings.

We propose a study of the experiential content of walking that comes down to questioning the contact made by the walker as a privileged means of understanding the environment.

The conditions for a hand-to-hand encounter with the city, feeling, perception, imagination, poetics, all that constitutes the inhabiting of urban milieus is at the heart of our preoccupation.

Our research therefore focuses on the phenomena experienced by the being in public spaces, between landscape and movement, and allows to question the existential dimension of the urban reality.

Through the concept of walkability, which can momentarily be defined as the potentiality of opening to existence, we initiate a reflection on the caring of places during urban walking by developing an ethics and an aesthetics for the habitability of urban milieus.

The experience of urban walking, which is both rhythm and encounter, then reveals the implications inherent to the caring of inhabited milieus.

Avant-propos

Remarques sur l'organisation de cette thèse

Dans un souci de lisibilité et afin de faciliter la compréhension pour le lecteur, ce travail est structuré en quatre niveaux : des parties (numérotées par des chiffres romains de I à V) composées par des chapitres (numérotés par les lettres de A à L), eux-mêmes divisés en articles (numérotés de 1 à 27), à leur tour scindés en paragraphes. Chaque niveau hiérarchique possède un titre, répertorié dans la table des matières consultable à la fin de l'ouvrage. De même, pour s'orienter au sein de ce cheminement, et pour ceux qui souhaiteraient revenir sur tel ou tel autre aspect, cette organisation est associée à deux index, l'un pour les noms propres cités et un autre pour les notions abordées, eux-mêmes également situées à la fin de l'ouvrage.

Invitation

Aux lecteurs de cette thèse une invitation est adressée : vous êtes invités à cheminer, au sein de votre intellect autant que de votre affect en faisant appel à la mémoire de vos expériences de marche, en particulier dans la ville. Celle-ci vous sera essentielle pour l'itinéraire qui vous est proposé. Cette thèse est une marche simultanément qu'elle est l'écho des marches passées. Chaque phrase comme autant de pas, nous partons en voyage... Et pour cause : toute marche est voyage, comme nous l'indique son origine, le lexicographe Alain Rey précise que le terme est dérivé de *via* qui signifie *voie* ou *route* et que dès le XI^e siècle le terme est employé pour signifier le chemin à parcourir. La thèse que nous proposons est donc un chemin. De quel chemin s'agit-il ? Nous le résumons provisoirement par trois invitations successives. Premièrement, il s'agit d'une invitation à marcher à la manière d'un chemin qui, s'ouvrant devant nous, peut nous appeler. Deuxièmement, d'une invitation à cheminer parce qu'un sentier réserve toujours son lot de surprises. Troisièmement, c'est une invitation à penser ce chemin afin de comprendre ce que signifie marcher sur ce chemin-ci.

Attention à la marche !

L'expression « Attention à la marche ! » avertit qu'il est nécessaire de monter ou descendre une marche. Cette indication, pour notre part, nous souhaitons la prendre au mot, c'est-à-dire être attentif à ce qu'est la marche dans le sens de faire

des pas. Mais que signifie cette attention envers la marche ? Un aspect de cette question revient en partie à en poser une autre : Qu'est-ce que marcher ? Celle-ci peut sembler étrange, presque tout le monde marche depuis sa petite enfance, presque naturellement pourrions-nous dire. David Le Breton (2012 ; p.25) le note : « la marche est d'abord l'évidence du monde, elle s'inscrit dans le fil des mouvements du quotidien comme un acte naturel et transparent ».

Pourtant la marche, au-delà de cette transparence, ne serait-elle pas à questionner ? Cette évidence du monde, cette quotidienneté, justifie-t-elle une mise au ban ou tout du moins un désintérêt de la marche urbaine au sein des disciplines de l'aménagement ? En effet, si celles-ci – architecture, urbanisme, paysage, géographie – par l'entremise de certains auteurs ont quelques fois interrogé la marche comme pratique, la place accordée à la marche est loin d'être prépondérante et, en tout état de cause, absolument pas proportionnelle à sa place centrale dans l'expérience vécue des projets desdites disciplines.

Finalement, de cette question « qu'est-ce que marcher ? », seules les personnes qui connaissent des difficultés ou des impossibilités à marcher et leurs soignants se la posent véritablement. Bien souvent c'est vers un objectif de rééducation à la marche mais pas uniquement ; c'est ainsi lors d'un séjour à l'hôpital que Marcel Mauss (1936) prendra garde à ce déplacement aussi banal qu'impossible à réaliser pour lui à ce moment précis. Pour notre part, notre éveil et notre intérêt pour ce mouvement ordinaire proviennent d'un côté d'une pratique régulière citadine ou campagnarde, sur ou hors les chemins, de jour comme de nuit et d'autre part d'un désir de prolonger ces marches, de continuer le mouvement malgré l'apparente immobilité nécessaire à l'écriture d'une thèse.

« Aussi longtemps qu'il y aura des choses à chercher,
il y aura des chercheurs »¹.

Neirin mab Dwywei dit Aneurin (525-600)

¹ Cité par Kenneth White (1982 [2014])

I. Invites

Prologue et présentation du cheminement

Qu'est-ce que marcher ? La recherche que nous proposons dans le cadre de cette thèse tente de comprendre cette question. Aussi naturel qu'il soit de faire des pas (pour la plupart d'entre nous et la plupart du temps), le long de notre cheminement, le sens de l'expérience de la marche nous apparaît au-delà du quotidien qui le recouvre. Notre réflexion, que nous plaçons dans le champ des études urbaines, questionne donc cette action dans la profondeur de l'expérience qu'elle suscite. À savoir, puisqu'il n'y a pas lieu de tenir un quelconque suspense : *l'expérience de la marche est une expérience de l'existence qui nous ouvre, pour peu que nous y prenions garde, à l'existence et à son sens*. Cette affirmation confère un statut ontologique à cette expérience quotidienne et, du fait de ce statut, la compréhension de la marche dans sa portée philosophique se révèle à même d'éclairer les réflexions des disciplines dites de l'aménagement urbain. En effet, comment penser le monde urbain, au sein duquel nous sommes pratiquement tous plongés, sans mentionner que se joue dans ces espaces, dans ces places et ces rues, notre propre possibilité d'existence comme de l'existence d'autrui ? Il nous apparaît alors clairement qu'en particulier les disciplines du projet d'aménagement (géographie, urbanisme, architecture et paysage) ne peuvent se complaire dans l'objectivation car, aussi confortable qu'il soit de se parer des attributs de la science, aucun humain n'est un objet. Aussi paradoxal que ce soit, cette tendance à la réification du sujet est visible dans toutes les sciences pourtant nommées humaines. Dès lors, constatant que la philosophie, en particulier la phénoménologie, fait sienne cette problématique de l'existence, notre recherche tente de nouer le dialogue avec ses approches, nous permettant ainsi de décrire la marche urbaine dans son contenu expérientiel afin d'étendre le sens de la *marchabilité* à des dimensions jusqu'ici occultés.

Cette première partie introductive, constituée d'*Invites*, propose d'initier le cheminement de cette thèse en établissant d'où nous partons. Dans l'unique chapitre qui la compose, intitulé *Où ? (A)*, il s'agit d'explicitier le lieu de notre recherche doctorale en évoquant ses prémisses et son contexte.

A. Où ?

Du lieu de cette thèse

Alors, où est le lieu de cette recherche et qu'est-ce qui a lieu ? Recourant au vocabulaire de la marche, nous présentons cette thèse telle un chemin puisqu'elle propose un cheminement en plusieurs étapes. En effet, chaque article, comme autant de mouvements, suit sa propre logique et constitue l'occasion d'aborder différemment, directement ou indirectement, l'expérience de la marche urbaine. Pour ce faire, nous sommes accompagnés d'auteurs qui nous apparaissent avoir frayé les voies ou posé les balises nous permettant d'avancer à notre tour sur *les chemins d'une compréhension de l'expérience de la marche urbaine*.

Pour ce premier article, avant de nous engager sur le chemin décrit, il nous apparaît nécessaire de préciser notre point de départ. En effet, si en tant que phénoménologique, notre approche ne pose pas d'hypothèse, il y a malgré tout toujours des circonstances, en l'occurrence un contexte que nous proposons de décrire comme préalable à notre cheminement.

1. Contexte : balise pour une étude de la marche urbaine

| marche – thèse – transdisciplinarité – urbanité |

Au cours de notre recherche, la marche est devenue un sujet dans l'air du temps. On ne compte plus, dans la presse, les articles qui rappellent ses bienfaits en particulier pour la santé. Précisons qu'au moment où nous écrivons ces lignes, le manque d'activité corporelle engendre une véritable épidémie, dans les sociétés des « hyper-mobiles-connectés » ou des « nouveaux nomades », on meurt de la sédentarité !

De fait, alors que la marche devient un sujet médiatique, cette pratique a beaucoup diminué, y compris comme mode de transport. Alors qu'elle représentait en France presque 60 % des déplacements en 1930 (Papon et al., 2010), sa part n'a fait que baisser pour se stabiliser à son niveau le plus bas, autour de 22 %, pour les déplacements locaux en semaine selon la dernière enquête nationale. Evidemment, ces chiffres globaux cachent de grandes disparités entre les territoires : dans les grands pôles urbains, un déplacement sur trois se fait à pied (à Paris, presque un sur deux) tandis que dans les espaces à dominante rurale c'est environ un déplacement sur six et seulement un déplacement sur huit pour les couronnes des pôles urbains. Au demeurant, on ne sera pas étonné d'apprendre que la marche est privilégiée pour les déplacements de courtes distances, en moyenne 800 mètres, et les parcours reliant l'intérieur d'un même espace urbain, périurbain ou rural. Presque personne ne sort ni ne rentre d'une ville à pied ! Ainsi, la marche est le moyen de locomotion privilégié au sein des espaces urbains denses et c'est pourquoi notre réflexion s'intéresse tout d'abord à ces marches. Cependant, si les études urbaines intègrent de plus en plus le déplacement piéton, décelant en celui-ci une mobilité rapide (Lévy J., 2008), il nous apparaît que l'expérience de la marche ne se résume pas aux seuls déplacements.

Dès lors, afin de comprendre cette expérience au-delà de la problématique de la mobilité, nous souhaitons esquisser une phénoménologie de la marche, c'est-à-dire, suivant le mot d'ordre de cette philosophie : « opérer un retour aux choses mêmes ». Il nous faut alors revenir constamment sur l'expérience, sur ce qui nous arrive en tant que marcheurs lorsque nous déambulons dans les espaces urbains. Pour ce faire, notre réflexion prend parfois l'allure d'une méta-analyse, une sorte d'herméneutique notamment des études de la marche urbaine. En prenant appui sur des auteurs de

diverses disciplines, ce sont les enjeux de l'expérience de la marche dans les milieux habités que nous dévoilons. Ainsi, convoquant à la fois l'expérience de la marche et les analyses qui peuvent en être faites, nous tentons d'éclairer les problématiques liées à la *rencontre*, à l'*habitation* et à la *marchabilité* aussi bien de nos espaces urbains qu'au sein de ces derniers.

Dans cet article, nous présentons tout d'abord les prémisses de notre réflexion. Puis, afin de préciser les circonstances de cette thèse nous en venons à expliciter le qualificatif « urbain » que nous accolons à la marche. Après quoi, nous interrogeons ce que peut vouloir dire faire une thèse et quelle pensée elle engage. Il est ensuite question de l'approche transversale qui nous paraît nécessaire afin de comprendre pleinement l'expérience de la marche urbaine. Enfin nous exposons le plan que nous proposons dans le cadre de cette thèse.

Une philosophie de la marche urbaine ?

Il existe un renouvellement constant des travaux de recherche sur le piéton dans la ville et nous assistons depuis quelques années à un élan d'initiatives citoyennes qui tendent vers la réappropriation des espaces publics au profit des mobilités telles que le vélo et la marche². Toutefois, la pratique piétonnière est encore souvent pensée seulement comme un mode de déplacement à prendre en compte dans les études sur les mobilités dans l'espace urbain³ et son traitement se limite parfois à une gestion des flux piétonniers⁴. En complément de ces analyses et pour dépasser la seule question de la mobilité, nous pensons qu'une réflexion qualitative sur les phénomènes vécus et sur la place du corps lors du cheminement dans les espaces urbains approfondit la connaissance du monde urbain en proposant une nouvelle approche. Cette étude du parcours dans la ville dévoile ainsi les enjeux de la nécessaire reconquête des rues (Soulier, 2012) comme celle de notre propre corps (Le

² Nous pensons à des associations comme Rue de l'avenir, Carfree, European Association for Deceleration, FUB (Fédération Française des Usagers de la Bicyclette), America walks, National Center for Bicycling and Walking, Pedestrian and Bicycle Information Center, Victoria Transport Policy Institute.

³ Le bureau d'étude Chronos ou l'Institut pour la ville en Mouvement témoigne de cette tendance.

⁴ La thèse en éthologie de Mehdi Moussaid soutenue en 2010 en est un exemple particulièrement révélateur, les nouvelles technologies liées au traitement vidéo permettant un renouvellement de cette discipline (Étude expérimentale et modélisation des déplacements collectifs de piétons – Université de Toulouse III).

Breton, 1990 [2011]) dans la perspective de l'*habiter*⁵.

En effet, que serait une ville sans piéton ? Pourrait-on encore l'appeler ville ? Si le piéton fait la ville, c'est que marcher consiste en quelque sorte à réaliser le lieu. L'aménagement urbain n'est rien s'il ne ménage pas son accomplissement par le marcheur. En marchant, à chaque pas, nous sommes comme embarqués dans le mouvement du temps et de l'espace qui nous apparaît concrètement et charnellement. Ce qui fait l'urbain, ce qui fait la transmutation des espaces en lieux, n'est autre que le vécu, l'expérience de la ville. Alors la mesure n'est pas celle des pas ou des kilomètres et la marche laisse entrevoir toutes ses dimensions : elle n'est pas seulement déplacement mais mouvement. Mouvements du corps, caractérisés par la régularité et la progressivité de l'appui sur une jambe puis l'autre, de telle sorte que le contact avec le sol est perpétuellement maintenu. Mais ce mouvement du corps ne saurait se séparer du mouvement de l'esprit. En quelque sorte, la marche nous met en disposition pour une pensée flottante, non adhérente. De la même manière que le corps en marche est simultanément appui et élan alternés des jambes, la pensée qu'elle suscite est elle aussi chemin frayé, à la fois arrivée et avancée permanente, et peut-être parfois véritable voyage.

Ce voyage, nous le qualifions de sensoriel puisque lors de la marche, nous ne sommes jamais totalement repliés sur nous-mêmes, enfermés dans nos pensées, ni totalement hors de nous, concentrés sur l'extérieur. Ainsi la marche, par l'implication du corps qu'elle convoque, invite à une approche sensible de la ville, ou comme le note David Le Breton (2012) : « La marche est d'abord un art des sens ». Souvenez-vous de la brume qui envahit un matin la rue près de chez vous, octroyant à votre sortie son calme et sa délicieuse volupté. Cette relation si particulière à l'environnement qui nous est donnée par la marche facilite grandement l'attention envers les plus petites choses qui dans notre quotidien paraissent insignifiantes, mais confèrent subrepticement une tonalité affective et qualifient ainsi les lieux. En marchant, l'expérience sensorielle est centrale, et chaque pas nous invite à une ouverture ; mais à quoi sommes-nous ouverts ?

⁵ Le concept de l'*habiter* n'est pas synonyme de résider ou de se loger, nous aurons l'occasion de le développer au cours de la thèse, signalons ici l'ouvrage sous la direction de Thierry Paquot, Michel Lussault et Chris Younès (2007) *Habiter, le propre de l'humain*.

C'est une ouverture spatiale qui est aussi une ouverture à l'inconnu, or cet inconnu du dehors, c'est aussi cet inconnu du monde. De la sorte, chaque pas est potentiellement le déploiement d'un monde. Ce déploiement étant à la fois dépassement et transformation tout autant du soi que du monde, il y a dans la marche imprégnation mutuelle de soi et de l'environnement. Francesco Careri (2013) peut ainsi écrire que « par la marche se dévoile une action qui est simultanément un acte perceptif et un acte créatif, qui est en même temps lecture et écriture du territoire ». Alors, la marche, par son invitation à l'ouverture, nous convoque à habiter, d'une habitation vue comme une relation entre l'être et le monde.

De la ville à l'urbain

Cette relation entre l'être et le monde, entre le marcheur et son environnement prend place en particulier dans les espaces publics que nous qualifions d'urbains. Précisons que nous préférons utiliser le terme « urbain » en lieu et place de celui de ville. En effet, si nous nous dégageons de toute détermination administrative, ce que nous appelons la ville se présente à nous plutôt sous la forme de l'urbain. Peut-être existe-t-il encore ici et là quelques villages qui font « monde », ce qui permettrait par un jeu d'opposition de décrire un monde différent qui serait celui de la ville. Mais, dans les faits, les limites de la ville sont devenues flou, l'ancienne opposition ville/campagne ne fait plus sens, comme si la ville s'était disloquée.

La ville possède des rapports de proximité territoriale, elle forme un être hétéroclite mais uni, elle a ses lieux phares et ses faces cachées, nous pouvons y entrer et en sortir. Or, sous les effets d'un capitalisme phagocytant, d'une mondialisation des échanges, de technologies de communication qui nous rendent ubiquitaire et d'une utilisation à outrance de l'automobile comme transport individuel, les villes se sont éloignées du proche et rapprochées du lointain, elles ont perdu leur être propre dans une uniformisation planétaire, leurs limites se sont effacées au point de devenir invisibles. Dans ces conditions, la ville n'est plus, restent des traces, des vestiges, des ruines. Si certaines traces font encore sens pour certains, quelques forces auront tôt fait de les muséifier, de les franchiser, de métamorphoser en phantasme ce qui était un rêve, de transformer la marque en marque commerciale, bref, de rendre inhabitable le lieu. Mais alors, comment décrire l'urbanisation ? Comment décrire cette nappe qui recouvre le territoire ?

L'urbain, voilà le mot qui nous semble le plus adapté parce qu'il n'appelle pas

de limite, qu'il peut être diffus ou dense et qu'il reste pluriel en étant singulier. Il nous raconte cette uniformité, il n'y a pas deux urbains : il y a l'urbain. Bien sûr le shanghaïen n'est pas le parisien, le new yorkais n'est pas le nairobi, pourtant certains y mangent la même nourriture, y dorment dans les mêmes hôtels, y établissent les mêmes relations ; que reste-t-il pour les distinguer ? pour nous distinguer ? Thierry Paquot (2015b) indique que « les villes meurent aussi », pouvons-nous parler d'hécatombe ? Alors, prenant acte du devenir urbain planétaire, laissons la fabrique de la ville, ouvrons la fabrique de l'urbain.

De la fabrique de l'urbanité

Notre tableau semble bien noir : plus de villes, partout l'urbain. Pourtant Alain Rey nous rappelle que l'adjectif dont le mot est issu désigne aussi « ce qui a les qualités de la ville », de plus il rappelle que ce terme exprime l'idée d'une politesse, provenant du latin *urbs* qui signifie *ville* et en rapport avec la ville par excellence à l'époque : Rome ; est urbain celui qui, par habitude et culture de la ville, sait accueillir. L'urbanité signale « l'affabilité », c'est une qualité, un caractère.

Ainsi, comme nous le proposons, si le substantif *urbain* désigne la dislocation de la ville et que l'adjectif désigne le caractère de ce qui a les qualités de la ville, ce qui fait l'*urbain* n'est pas l'urbanité, et inversement. Alors, laissons de côté le substantif et interrogeons-nous sur la fabrique de l'urbanité : qui peut être urbain ? Où est l'urbanité ? Quel est l'enjeu de la fabrique de l'urbanité ? Si nous posons la question du « qui » c'est pour souligner qu'il nous semble opportun d'élargir cette notion aux choses. En effet, pourquoi réserver aux seules personnes le sens de l'accueil, n'y a-t-il pas des places, des rues davantage urbaines que d'autres ? Ainsi, tels des personnes, les espaces sont plus ou moins urbains selon le moment et leurs caractéristiques. Ce qui nous amène à notre deuxième question : celle du « où ». Afin d'y répondre, remarquons que l'urbanité se manifeste en public, c'est dans la relation avec l'autre que nous pouvons être urbain ou que nous vivons l'urbanité, c'est lorsque nous découvrons un lieu que nous remarquons son urbanité. Ainsi, nous lions l'urbanité aux espaces publics, ceux où, par excellence, nous rencontrons l'autre, humain ou non.

Alors, à lier l'urbanité aux espaces publics, l'enjeu de l'un se confond à celui de l'autre. En quelque sorte la fabrique de l'urbanité consiste en des espaces publics qui réussissent à s'accomplir en tant que tels ; c'est-à-dire qui laissent la place à

chacun, ils sont accessibles et gratuits (Paquot, 2009) mais ils sont aussi, selon les mots de Bernard Salignon (2008 ; p.35) : « ce qui tient en puissance l'être-ensemble comme transpossibilité, il serait le lieu où cela a lieu ». Accueil, rencontre, laisser la place, transpossibilité et être-ensemble : dans notre tentative d'explicitation, il semble que nous ayons fait de l'urbanité *un art de la relation*, ce qui nous mène à exprimer que c'est dans ce qui lie les êtres et les choses et les êtres entre eux que nous décelons l'urbanité. Ainsi, à la question modale de la manifestation de l'urbanité – comment l'urbanité se manifeste-t-elle ? – nous répondons qu'elle réside dans ce rapport spécifique que constitue la relation affable.

De la thèse comme parole, pensée sur le vif

Ces circonstances posées, il nous apparaît nécessaire d'interroger ce que peut une thèse, ou autrement dit, qu'est-ce qu'une thèse ?

Une thèse n'est pas une simple accumulation de connaissances, celles qu'exige un travail de thèse sont en quelque sorte au service de l'expérience de pensée. Ce qui fait « thèse », ce n'est pas la connaissance en soi, ni seulement la compilation de ce savoir, c'est le « comment » du déroulé argumentatif, qui, sur la base de réflexions préexistantes, redonne à penser d'une nouvelle manière le thème choisi comme sujet. Aussi, nous assimilons la thèse à une pensée sur le vif, comme une parole, qui, à même sa prononciation, dévoile ses implications et rebondit de proche en proche. Suivant Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.376]) qui exprime que « la parole est décision d'un monde », nous considérons que la parole est décisive, nous pouvons dire qu'en quelque sorte, elle ne dit pas ce qui est : elle le dévoile. La parole comme les phénomènes se manifeste. Bien souvent, la parole dépasse ce qui est pensé et redonne par là même à penser ; le travail de thèse consiste alors en l'explicitation et à la mise à l'épreuve tant de notre propre réflexion que de travaux existants.

De la sorte, nous décrivons la thèse comme présentification de ce qui est absent, à savoir l'expérience de la marche. Comme le remarque Henri Maldiney (2010 ; p.59), qui cite, selon ces mots, des « grammairiens arabes » :

« Dans la parole, il y a celui qui parle, celui à qui il parle et ce dont il est parlé et qu'ils nomment l'absent. La parole consiste à amener l'absent à la présence que constitue la coprésence des interlocuteurs ».

Nous tâchons donc de rendre présente l'absente : la marche urbaine. D'une part ses expériences, les vécus qui s'y rapportent mais aussi le sens de ceux-ci dans la

perspective d'une réflexion sur l'habitation. Il s'agit également pour nous de rendre présents nos prédécesseurs qui ont avant nous ouvert la voie à notre réflexion. La thèse est une succession à d'autres pensées, de sorte que nous citons de nombreux ouvrages qui intéressent la marche urbaine soit très directement, soit de manière plus indirecte par des réflexions qui informent la nôtre. Parce que nous ne pouvons penser qu'à partir du déjà-là, nous exprimons notre gratitude et nous revendiquons la tentative de poursuivre cet exercice de pensée que d'autres avant nous ont initié. Si nous devons décrire notre rapport à l'état des connaissances, nous dirions que nous sommes redevables et successeurs de pensées reçues en héritage.

De la pensée comme création

De plus, si la thèse est parole, elle est aussi une pensée et en tant que telle, il s'agit de création. Nous souhaitons donc rapprocher l'expérience de la pensée et l'expérience de la création artistique, d'abord en raison de la similitude entre l'acte de penser, que nous pouvons en premier lieu définir avec Gilles Deleuze et Félix Guattari (1991) comme création de concept, et l'art que tout un chacun définit comme acte de création.

Ainsi, pouvons-nous dire qu'il en va de l'art comme de la pensée ? S'il nous apparaît impossible à la fois de l'affirmer et de l'infirmier, en reprenant les trois moments de la création artistique développés par Henri Maldiney, à savoir : le vertige, la dissolution de l'assise et la recomposition par le *trait ouvrant*⁶, nous ne pouvons que remarquer l'analogie possible avec la création de concepts. En effet, premièrement il y a ce vertige de la page blanche qui nous saisit, ce vide, cette béance nous dit Henri Maldiney, à partir duquel s'origine toute création. Il s'agit là d'un préalable, ce qui ne signifie pas qu'il nous soit possible de penser à partir de rien, mais que du rien une pensée peut naître. Ensuite, tombant dans l'abîme, nous recherchons à nous accrocher à toute idée existante, à reproduire les systèmes et catégories de pensée, à objectiver notre recherche... Une situation qu'il nous faut dépasser afin d'éviter ce qui n'est autre que la répétition du même. Finalement, l'inattendu de l'œuvre se fait jour, ce moment créatif qui, par la pensée, à même la

⁶ Henri Maldiney emprunte ce terme à Martin Heidegger, nous invitons le lecteur à se reporter à l'article d'Antonio Rodriguez (2002 ; p.181sq.) intitulé « Le trait ouvrant de la poésie selon Henri Maldiney ».

parole, amène à exprimer un concept nouveau, une forme renouvelée des conceptions existantes.

Cet inattendu, Sarah Brunel (2002b ; p.136) le nomme spontanéité. Elle écrit : « La spontanéité est un principe fondamental pour comprendre [...] le rapport de l'artiste à son œuvre – la création ». Si nous pouvons rapprocher la création artistique et l'événement de la pensée dans leur spontanéité, qu'en est-il de la marche ?

La marche dans son mouvement présentiel

Du fait du vécu du territoire qu'elle engendre, l'expérience de la marche en elle-même n'est-elle pas une création dans le sens où elle rend le territoire vivant ? En fait, il nous apparaît que les actions que sont le fait de marcher, de parler (penser) et de créer (de l'art) relèvent d'une spontanéité qui ouvre, dans la surprise, l'œuvre. Marcher ouvre le lieu, parler ouvre la pensée et créer ouvre l'œuvre d'art ; toutes trois sont créations, un *faire-œuvre*. Ce mouvement d'ouverture, Henri Maldiney l'a, dans de nombreux ouvrages, comparé au moment apertural dans la rencontre d'une œuvre d'art qu'il qualifie comme l'événement de l'existence. Antonio Rodriguez (2002 ; p.181) l'exprime en ces termes :

« La sphère de l'œuvrer est chez Maldiney en interaction permanente avec l'existence, dans la mesure où exister se comprend en son sens propre de se tenir hors de soi, extatiquement ».

Si Henri Maldiney décrit que l'existence signifie littéralement « se tenir hors de soi, à l'avant de soi », alors l'existence se comprend comme moment de présence. En effet, l'étymologie issue du *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey (dir.) (1992 [2012]) indique que ce mot est d'origine latine – *praesens* – et qu'il provient de *prae* qui signifie « avant, devant » et de *esse* : le verbe être ; d'où littéralement « être en avant de ». Le dictionnariste précise également que « dès les premiers textes, le mot réalise en français le sens de 'qui est là' ».

Dès lors, l'existence comme la présence se comprennent non comme un état mais comme un mouvement et une action de sortie de soi. Toutefois, pourquoi l'esthétique artistique telle que l'explique Henri Maldiney est-elle si importante dans la réflexion qu'il propose sur l'existence ? Parce que l'expérience de l'œuvre d'art, c'est-à-dire notre rencontre avec l'œuvre, suppose que nous sortions de nous-mêmes,

que nous dépassions nos préjugés et tout ce que nous savons, en sommes que nous nous ouvrons à l'œuvre⁷. Notons que ces rencontres sont rares mais constituent l'événement de notre propre advenue comme de celle de l'œuvre dans l'étonnement de notre présence : *être-là*.

Pour autant, cet événement de l'existence ne se limite pas à la rencontre de l'œuvre d'art et se retrouve dans toutes rencontres, celles avec un paysage, avec une chose ou avec autrui. Ainsi l'expérience de la marche, en tant qu'elle implique un contact avec les choses et les êtres du monde, nous apparaît entraîner ce possible de la rencontre et nous invite à la penser comme événement de l'existence. De plus, si comme l'écrit Sarah Brunel (2002b ; p.131) : « L'ordre du monde et l'œuvre d'art ont une seule et même origine que l'existant éprouve dans le sentir », alors nous avons à interroger cette origine afin de comprendre l'expérience de la marche dans son mouvement présentiel.

Par conséquent, si nous pouvons dire avec Antoine de Baecque (2016 ; p.245) que « l'homme qui marche en ville se fond dans la cité », nous pouvons ajouter que dans l'épreuve du *Sentir*, dans le *faire-œuvre* de cette marche, par les rencontres possibles, s'ouvre l'existence du marcheur et se rend présent l'espace qu'il parcourt, faisant de cette expérience une advenue de son être et du monde, de son *être-au-monde* comme habitation.

De l'expérience de la marche à la marchabilité

Constatant que dans la rencontre se jouent les moments de notre présence au monde, notre interrogation se tourne vers ce qui amène ces moments : n'y-a-t-il pas des lieux, des ambiances qui sont autant d'invitations ? N'y-a-t-il pas des situations opportunes pour s'ouvrir à l'espace et où celui-ci s'ouvre à nous ?

En considérant l'expérience de la marche comme moment d'ouverture, la *marchabilité* peut alors se comprendre en tant qu'elle laisse libre ce possible. Ainsi, la *marchabilité* des espaces urbains désigne ce qui possibilise le lieu et son habitation. Toute *marchabilité* des espaces publics urbains constitue une habitabilité des rues, boulevards ou passages, une « propicité » des milieux à la *dérive* pour reprendre le

⁷ Cette notion d'ouverture que nous développons au cours de la thèse est liée à celle du *Sentir* qui se présente comme pré-intentionnel et anté-subjectif. Cf. II.B.4.Sentir : compréhension par les sens

terme de l'Internationale Situationniste.

Dans ces conditions, comment qualifier la *marchabilité* d'une situation ? Déjà en posant cette question nous admettons qu'il n'y a pas de marchabilité en général, un territoire, une rue à un temps précis peut être plus ou moins marchable. De même, le terme de « qualifier » implique les qualités d'une situation qui ne se réduisent pas à des éléments quantitatifs, tels que la largeur d'un trottoir, comme c'est le cas dans la notion de « *walkability* » ou dans l'indice du *walkscores*⁸. Dès lors, durant l'expérience du lieu, les qualités se situent dans la capacité d'une situation à nous ouvrir à nous-mêmes, à l'autre, à l'espace. Dans cette capacité d'exister, la forme d'un espace en soi n'est pas déterminante, c'est par son vécu que sa *marchabilité* se dévoile. Dans *Pas à Pas*, Jean-François Augoyard (1979) démontre cette importance du vécu, notamment dans l'exemple d'une place se situant à proximité d'une maison de quartier, où la fréquentation de jeunes amène certaine personne à l'éviter et d'autres au contraire, à y passer. L'imaginaire et ce qui pourrait arriver prend le pas sur ce qui se passe, sur le réel. Ainsi, la *marchabilité* d'un espace est éminemment subjective, elle dépend de la réalité de l'expérience de chacun.

Dans cette approche, c'est par la description de l'expérience de la marche, plus spécifiquement du *Sentir* et de la perception de l'environnement notamment spatial, des interrelations entre personnes, de l'imagination qui s'y développe, de la symbolique qui se manifeste que la *marchabilité* apparaît. Lors du parcours, c'est par les phénomènes dans leur dimension existentielle que la *marchabilité* s'éprouve.

Ainsi, la pratique piétonne que nous envisageons comme un indicateur d'urbanité des espaces forme et informe la *marchabilité*. À partir du corps, par le *Sentir*, dans le mouvement, avec la multitude d'émotions, dans leur jointure rythmique, la traversée des rues ouvre l'habitation des milieux. Par le corps-à-corps avec le monde urbain, par le rythme de la marche, impliqué dans ce mouvement de l'être, nous sommes dans la surprise d'*être-là*. Dès lors la *marchabilité* que nous proposons se comprend comme l'art du ménagement de la rencontre afin de promouvoir l'habitabilité des milieux.

⁸ Voir le site internet : <http://www.walkscore.com>

Un état de l'art de la marche urbaine

Ayant esquissé à grands traits ce que nous entendons réaliser dans le cadre de cette thèse interrogeant la marche urbaine, nous présentons brièvement les démarches de nos prédécesseurs en vue de constituer un état de l'art de cette thématique, sur lequel nous prenons appui pour engager notre cheminement.

Marcher a été et est encore pour nombre de penseurs une condition pour mettre en mouvement la pensée, depuis les péripatéticiens – Aristote (384 av. J.C.-322 av. J.C.) et ses disciples – jusqu'à Walter Benjamin (1892-1940) en passant par Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Henry David Thoreau (1817-1862) Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)... Cependant de ce lien étroit qui réunit marche et pensée, que nous expliciterons davantage au prochain chapitre, existe-t-il une pensée de la marche ? Et plus précisément, quels questionnements le mouvement du corps dans les espaces urbains a-t-il soulevé ?

Dans les faits, les ouvrages sur la marche urbaine sont nombreux et corrélés à l'émergence de la grande ville. Au fur et à mesure des années, les chercheurs en sciences humaines ont développé des analyses de plus en plus fines que nous nous proposons de parcourir sans exhaustivité⁹ pour leur apport à l'état des connaissances.

Dès 1833, Honoré de Balzac (1799-1850), dans sa *Théorie de la démarche* (Balzac, 1833), constitue une théorie du mouvement qui extrait de la démarche une expression du statut et de la nature intérieure du marcheur. Cependant, c'est en 1903 avec l'exposé de Georg Simmel (1858-1918) sur la ville (Simmel, 1989 [2004]), sans évoquer explicitement la marche, qu'apparaît une réflexion sur la vie urbaine. Avec Walter Benjamin (1982 [2009]), à partir de l'analyse de la figure du flâneur se dégage une réflexion sur les conditions de l'expérience dans la modernité.

En 1973, Erving Goffman (1973 [1996]) consacre un chapitre à la marche en ville : il y voit les bases de sa théorie des relations en public, entre représentation et participation. La même année Pierre Sansot (1973 [2004]) décrit la déambulation urbaine comme une source inépuisable d'inspiration. Dans les années Quatre-vingts, avec Jean-François Augoyard (1979 [2010]), un nouveau pas de la recherche est franchi, le cheminement est alors vu comme une lecture-écriture (Winkin, 2010) de

⁹ Ne sont cités dans la liste qui suit que des ouvrages publiés qui portent spécifiquement sur la marche urbaine ; pour un complément de bibliographie, notamment en ce qui concerne les articles, nous renvoyons à la bibliographie située en annexe.

l'espace urbain ; de cette manière c'est l'aspect créatif du marcheur qui est mis en avant. Presque au même moment, Michel de Certeau (1980 [2010]), qui a lu Jean-François Augoyard (1979 [2010]), insiste sur les rhétoriques cheminatoires, décelant dans la marche les formes du récit. En 1986, la revue *Métropolis* (n°75, 1986) décrit ce renouvellement de la prise en compte du piéton dans la ville et les enjeux s'y rapportant.

Plus contemporains, les éloges de la marche de David Le Breton (2000 et 2012) explorent le sens et les sens de la marche notamment urbaine en compagnie d'écrivain et de philosophe. En 2000, Alain Montandon (2000) développe une *Sociopoétique* de la promenade en rappelant que celle-ci est une manière particulière de s'approprier l'espace. En 2006, Thierry Paquot (2006) décrit la sensibilité de nos pas urbains ; la même année Marie Demers (2006 [2008]) fait état du difficile parcours en ville et de ses conséquences et propose un panel de solutions pour adapter la ville à la marche. En 2006 également, Éric Charmes (2006) se livre à une réflexion sur la rue grâce à la technique du parcours commenté dans deux rues de Belleville, où la marche est une modalité de la compréhension et de la distinction des faits sociaux et spatiaux. L'année suivante, Laurent Turcot (2007) publie *Le promeneur à Paris au XVIIIe siècle* décrivant la co-constitution sociale et spatiale dans l'histoire du promeneur et de ses espaces.

En 2008, un dossier de la revue *Urbanisme* (n°359, 2008) consacré à la marche révèle le nouvel essor de la prise en compte de la marche dans les études en sciences humaines. Puis, l'ouvrage collectif *Marcher en ville* (Thomas (dir.), 2010) réinterroge le regard sensible de la pratique piétonne. Ensuite, le recueil *Le piéton dans la ville* (Terrin (dir.), 2011) nous montre des aménagements urbains qui accueillent la pratique piétonne et proposent la marche comme moteur d'urbanité. Par la suite, le Certu (Centre d'études sur les réseaux, les transports, l'urbanisme et les constructions publiques) consacre un dossier à la marche plaisir en ville (Lavadinho et Winkin, 2012) rappelant les enjeux de cette pratique dans les espaces publics. En 2013, la revue du *Centre des laboratoires associés pour la recherche urbaine* (C.L.A.R.A. n°1, 2013) sort son premier numéro, il est dédié à la marche et à son espace dans une perspective interdisciplinaire. En 2014, le premier numéro de la revue *l'Esprit des villes* (Paquot (dir.), 2014) nous offre plusieurs articles sur l'expérience de la marche et du monde urbain. Puis, la revue *Environnement urbain/Urban Environment* (n°9, 2015) consacre elle-aussi un numéro inter-

disciplinaire sur la marche dans les espaces publics en prenant des situations localisées.

La même année Jean Paul Thibaud (2015) interroge l'expérience ordinaire des passants dans leur rapport avec les ambiances urbaines, décelant dans ces dernières les enjeux du renouvellement de la recherche urbaine. Enfin, en 2016, Antoine de Baecque (2016) nous livre *Une histoire de la marche* qui nous rappelle que la circulation pédestre, notamment dans la ville, est une activité constitutive de l'être humain. Cette même année l'ouvrage issu du colloque de Cerisy portant sur *Le génie de la marche* (Chardonnet-Darmaillacq (dir.), 2016) rassemble l'effervescence de la recherche sur la marche urbaine.

Tous ces ouvrages portant spécifiquement sur la marche urbaine informent notre recherche et comme l'exprime Pierre Sansot (1973[2004 ; p.33]) : « nous avons marché dans leurs œuvres comme on peut marcher à l'intérieur d'une ville ». Ainsi, c'est à notre tour de marcher, tout à la fois dans les espaces urbains comme, entre autres, dans ces livres, chaque marche informant l'autre.

Une approche transversale de la marche par la phénoménologie

L'état de l'art ci-dessus met en évidence la vitalité du champ de cette recherche et le renouvellement de ce thème, aussi, nous souhaitons à présent décrire notre propre démarche dans son aspect transversal. En effet, l'approche que nous développons dans cette thèse propose d'informer les études urbaines des ressources de la philosophie phénoménologique.

Qualifiant notre approche de philosophique, la question qui se pose est celle du statut que nous donnons au concept. Dès lors, répondrons-nous à l'invitation d'Henri Maldiney (1973 [2012 ; p. 134]) qui, citant Hegel, nous appelle à suivre « la rigueur obstinée du concept dans la tension de son auto-mouvement » ?

Si notre approche est conceptuelle, ce qui nous guide dans notre réflexion est l'expérience. Il ne s'agit pas de travailler par le concept et pour le concept, mais d'établir une pensée conceptuelle qui provient de l'expérience vécue autant qu'elle l'exprime. Nous proposons donc le concept comme mouvement de cheminement, dès lors nous comprenons son « auto-mouvement » comme un chemin qui nous mène. Ainsi, notre approche ne s'intéresse pas au concept comme abstraction pure ou métaphysique mais au concept comme mise à nu du vécu, comme expression du contenu expérientiel, qui n'est pas abstraction du réel mais abstraction dans le réel,

qui tente de révéler la réalité vécue selon ses propres dimensions.

Nous sommes alors convoqués à une approche situationnelle¹⁰ : non pas une étude de situations en soi, décrites puis analysées, mais dans le cadre de la réflexion, l'apport de moments situationnels comme paradigme de la figure étudiée. Ainsi les diverses situations de la marche urbaine forment autant de figures qui informent le sens de l'expérience de la marche et ainsi la *marchabilité*.

Nous pouvons alors affirmer que notre travail relève d'une philosophie, au moins dans le sens que lui donne Emanuele Coccia (2016 ; p.151) lorsqu'il écrit :

« [La philosophie] ne pourra jamais être une discipline : elle est, au contraire, ce que devient le savoir humain une fois reconnu le fait qu'il n'y a aucune discipline possible, ni morale ni épistémologique ».

Dès lors, en philosophie, il s'agit de penser selon le *comprendre* entendu comme *prendre avec* et nous pouvons ajouter d'une prise qui laisse exister. Autrement dit, il s'agit d'habiter le mouvement de la pensée et non de reconduire une histoire de la philosophie.

Pour ce faire, les ressources de l'étymologie nous apparaissent indispensables en ce qu'elles dégagent de chaque mot des sens comme significations qui renseignent notre questionnement sur le sens de l'expérience. Les mots qui décrivent la marche deviennent révélateurs de la marche elle-même. En quelque sorte, nous tentons de faire parler les mots¹¹ !

De plus, comme le remarque Jean-Philippe Pierron (2014 ; p.10) :

« L'herméneutique phénoménologique [s'est] rendue sensible à la dimension de médiation institutionnelle qu'est la langue, plaçant le dire comme expression au sein d'une langue qui est une vision du monde ».

Ainsi, nous proposons le long de notre parcours d'interroger la parole dans son expression, la nôtre et celle d'auteurs avec qui nous dialoguons, en ce qu'elle révèle la profondeur de sens non pas d'un monde constitué mais du monde toujours

¹⁰ Michel Agier (2013 ; p.121) utilise ce terme d'*approche situationnelle* pour qualifier une anthropologie contemporaine qui se démarque des « présupposés structuralistes ». Plus loin il précise (Agier, 2013 ; p.124) « l'analyse situationnelle fait porter l'ambition universaliste de l'anthropologie [...] sur les processus, sur les conditions, les formes et les effets des dynamiques observées ».

¹¹ Nous faisons référence à André Du Bouchet dont Henri Maldiney (2007a ; p.164) nous rapporte cette citation : « Si vous êtes des mots : parlez ! ».

en voie de constitution. L'émergence du monde dans l'expression, qui est toujours aussi l'émergence du sens, nous renvoie à l'étude de ces paroles, issues dans la grande majorité de textes publiés, afin de mettre en évidence les dimensions de cette profondeur de sens de l'expérience. Ainsi, la parole, entre autres et en particulier celle d'Henri Maldiney, nous apparaît telle un chemin à parcourir.

Dans ces conditions, les citations dans cette thèse peuvent constituer soit ce à partir de quoi nous nous interrogeons soit la parole avec laquelle nous entrons en dialogue. De cette manière, nous tentons de reconnaître où se rapprochent les pensées de ceux qui nous ont précédés, que nous nommons nos accompagnateurs¹², où il y a jonction ou contact de par leur parole, mais aussi de par la lecture que nous pouvons en faire. En conséquence, nous qualifions notre approche de transversale puisque les pensées de ces auteurs recouvrent des champs disciplinaires variés et nous suivons en cela le chemin ouvert par Henri Maldiney dont Chris Younès (2010c ; p.244) nous indique :

« En fait, c'est à transcender les disciplines que nous invite Henri Maldiney. Sa philosophie de l'existence souligne l'enjeu critique de ménager une pensée de l'Ouvert au sein des sciences humaines afin de les préserver d'une dérive vers l'objectivation et le positivisme ».

Dès lors, nous sommes assignés à cultiver une forme d'indiscipline intellectuelle, recoupant diverses disciplines et de cette façon nous tentons de réaliser la transdisciplinarité inhérente aux études urbaines (Paquot, 2013b ; p.100). Cette indiscipline, Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.18]) la pratique lui aussi lorsque dans sa *Poétique de l'espace* il écrit :

« Psychologie descriptive, psychologie des profondeurs, psychanalyse et phénoménologie pourraient, avec la maison, constituer ce corps de doctrines que nous désignons sous le nom de topo-analyse ».

Pour notre part et afin de comprendre le lieu de l'habitation et de l'existence lors des déambulations piétonnes au sein des espaces publics urbains, une sorte de forme renouvelée de *topo-analyse*, nous ferons appel aux ressources de la philosophie

¹² En particulier nous pensons à ceux qui sont présents tout le long du cheminement : Jean-François Augoyard, Gaston Bachelard, Renaud Barbaras, Ludwig Binswanger, Emanuele Coccia, Eric Dardel, Martin Heidegger, David Le Breton, Henri Maldiney, Thierry Paquot, Pierre Sansot, Erwin Straus, Jakob von Uexküll, Kenneth White, Jean-Jacques Wunenburger et Chris Younès.

phénoménologique, de la philosophie herméneutique, de l'anthropologie philosophique, de l'anthropologie, de la psychologie et de la psychanalyse phénoménologique. De la sorte, nous ancrons notre recherche dans la dimension humaine de l'expérience de la marche.

En définitive, utilisant la phénoménologie comme chemin en compagnie d'Henri Maldiney, la réflexion de Pierre Sansot comme premiers pas, la poétique de Gaston Bachelard ou la géopoétique de Kenneth White comme stimulants, nous tentons de décrire le contenu expérientiel de la marche urbaine dans sa profondeur tout à la fois sensible, habitationnelle et existentielle.

Plan de la thèse

De même que lors de ces *Invites* (I), ce travail de thèse interroge concomitamment l'expérience de la marche urbaine et les modalités de la compréhension que nous pouvons en faire. Cette démarche lie la pensée de la marche et la marche de la pensée dans un même mouvement entendu comme un *comprendre*, un *prendre avec*.

Dès maintenant, le moment est venu d'initier notre chemin du *comprendre*. Chaque partie et chapitre étant présenté au fur et à mesure, nous précisons ici que nous composons notre recherche en cinq parties et que nous arrivons au terme de la première. Pour nous engager sur le chemin de la thèse, nous proposons d'aller *À la rencontre* (II) de l'expérience de la marche urbaine. Puis nous sommes amenés à décrire ce que nous nommons *La marche habitée* (III). À la suite de quoi nous pouvons expliciter les sens de *La Marchabilité* (IV). Enfin, la dernière partie propose une *Ouverture* (V) pour continuer à marcher sur d'autres chemins.

II. À la rencontre

Marcher, c'est aller-au-dehors

À la suite de ces invites, nous proposons, comme programme de recherche pour cette partie, une description de l'expérience de la marche et plus particulièrement de la marche urbaine, aussi bien qu'une exploration des sens auxquels nous pouvons la lier. L'enjeu, que nous découvrons en cheminant, se situe dans le dévoilement des approches qui permettent d'explicitier les rapports du marcheur à son environnement.

À ce dessein, nous soulignons tout d'abord que la plupart du temps la marche est ce que nous faisons en sortant, ou comme l'exprime David Le Breton (2012 ; p.17) « la marche exige de sortir de chez soi ».

Sortir de chez soi : cela peut être compris comme un acte ordinaire, mais cela peut aussi avoir une acception plus large qui interroge : qu'est-ce que le « chez soi » ? est-ce un intérieur ? Dans ce cas, « sortir » consiste-t-il en un *aller-vers* l'extérieur ? Les deux termes « intérieur » et « extérieur » se définissant l'un l'autre : la limite de l'un étant celle de l'autre, notre questionnement ne devrait-il pas se porter sur cette limite ? Alors, probablement, nous devons suivre l'anthropologue Tim Ingold (2013 ; p.193) qui note :

« La division la plus significative [...] n'est pas tant entre l'intérieur et l'extérieur qu'entre le mouvement de l'intérieur vers l'extérieur et le mouvement de l'extérieur vers l'intérieur ».

Ainsi, c'est ce passage possible, cette sortie qu'il nous faut questionner. D'ailleurs, en relevant l'étymologie de « passage », « passer » ne contient-il pas l'idée de faire des pas ? En conséquence, cette mobilité entre l'intérieur et l'extérieur, cette traversée tout comme le jeu de relation entre l'un et l'autre constitue notre fil conducteur. Du reste, l'expérience de la marche s'explicitie par cette traversée comme nous le partage Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.87]) :

« Marcher, c'est aller à travers... 'à travers' : cet adverbe exprime la situation première inaugurale, de l'homme au milieu du monde auquel il est à la fois ouvert et perdu. C'est le sens de la racine *per*, celle d' 'expérience'. L'expérience est une traversée ».

De la sorte, c'est à un questionnement plus phénoménologique que nous sommes conviés, celui s'intéressant à l'expérience de la marche, qui par la relation à l'environnement, suppose un *aller-au-dehors* conçu en tant que modalité de notre *être-au-monde*. Ou, comme l'écrit le psychologue et phénoménologue Erwin Straus (1935 [2000 ; p.283]) :

« Nous faisons l'expérience vécue de notre propre état de mouvement non sous la forme d'une action musculaire, mais comme une relation d'accès au monde ».

Dès lors, nous tentons au fil des pages une description de cette relation d'accès au monde éprouvée par le marcheur. *In fine*, il s'agit d'une exploration des sens de la marche, notamment urbaine.

Notons que cette relation du marcheur consiste, comme le souligne Bernard Salignon (2008 ; p.14), à « reconstituer une rencontre toujours renouvelable ». Aussi, nous intitulons cette partie *À la rencontre* puisque le marcheur sortant de chez lui, celui qui réalise cet *aller-au-dehors* s'expose au risque de la rencontre. En évoquant ce risque nous rappelons que celle-ci ne nous laisse jamais indemne, non pas qu'il n'y ait que des « mauvaises rencontres » mais du fait qu'une rencontre authentique nous transforme. Au demeurant, Kenneth White (1982 [2014 ; p.86 sq.]) qui commente les marches d'Henry David Thoreau (1817-1862) exprime que « marcher, c'est se déconditionner et se retrouver en un être autre ». Si l'expérience de la marche nous transforme, alors *marcher* est en un *aller-dehors*.

En conséquence, nous proposons de reproduire le geste du marcheur jusque dans la modalité de notre recherche en proposant d'avancer pas à pas, d'exposé en exposé, sans *a priori* sur ce dehors que constitue dorénavant la marche.

Sur les chemins de cette compréhension et afin de qualifier cet *aller-au-dehors*, nous proposons un itinéraire en quatre temps. Les *Premiers pas* (B) explorent tous azimuts les sens de la marche et les modalités par lesquelles nous y accédons. À la suite de quoi nous explorons une *Géohistoire* (C) de la marche que nous lions au sens des mots afférents à la marche et au sens de la marche pour l'humain comme à son rapport à l'urbain. Puis c'est la *Disposition* (D) induite par la marche qui permet de préciser les rapports entre le marcheur et son environnement. Et enfin, il s'agit d'éclaircir les modalités de *Relations* (E) du marcheur dans sa possible présence aux choses et à autrui.

Nous allons à la rencontre de la marche !

B. Premiers pas

Invitation au cheminement

Pour partir du bon pied et se mettre en jambe, nous réalisons un tour d'horizon du sens de l'expérience de la marche ainsi que de l'approche que nous mettons en œuvre pour l'explorer.

Nous proposons tout d'abord de rappeler les liens étroits qui unissent marche et pensée, puis nous nous pencherons sur l'analogie possible entre les notions de thèse et de voyage et de leurs implications, notamment sur les chemins de la compréhension. Ensuite, faisant état de la marche comme expérience sensorielle, nous nous tournons vers un questionnement sur le ressentir et le *Sentir*. Dès lors, nous sommes amenés à définir notre cheminement selon une approche phénoménologique en nous intéressant tout particulièrement au sensible et à l'existence.

Ces quatre articles que nous pouvons résumer par les mots suivants : *péripatétiser*, *voyager*, *sentir* et *cheminer* sont au cœur de notre approche. Dans le cadre de ce chapitre, ces mots permettent l'explicitation de notre démarche et constituent en quelque sorte notre point de départ : nos premiers pas.

En ouvrant les fondements de notre recherche, ils nous apparaissent tels des cairns qui balisent notre itinéraire et sur lesquels nous proposons de déposer les pierres que nous glanons sur le chemin à mesure de chaque pas que nous accomplissons. Les notions que nous développons dans ce chapitre sont donc des points de repère et sont reprises au fur et à mesure de l'avancée du travail de thèse.

2. Péripatétique : mouvement du corps et de la pensée

| marche – pensée – péripatétiser – se promener |

Si la marche est un mouvement du corps, il peut apparaître que celui-ci profite également à l'esprit. Marcher peut-il inviter à penser ? Cette question n'appelle sans doute pas de réponse univoque, cependant nous notons que le vocabulaire de la marche peut être associé à celui de la pensée, comme dans le terme : la marche de la pensée. Cette association pose la question de la proximité, c'est-à-dire de la similitude comme de l'analogie entre les deux termes. La pensée suit-elle une marche ? Sans doute, mais cette question n'est-elle pas encore trop vaste ? Il nous faudrait pour tenter d'y répondre un long développement définissant ce que peut être la pensée tout comme la marche, ce que nous tenterons en partie au fil de cette thèse. Mais alors comment pouvons-nous lier les mouvements du corps et de la pensée ? Quels sont les enjeux des liens entre marcher et penser ? Selon Karl Gottlob Schelle (1802 [1996 ; p.29]) le mouvement du corps favorise aussi celui de l'esprit « en raison du jeu d'influence réciproque entre le corps et l'esprit ». Afin d'amorcer notre réflexion et d'explicitier ce jeu d'influence réciproque, nous tentons donc d'esquisser quelques-unes des ressemblances et convergences entre marche et pensée.

Progressivité de la marche et de la pensée

Premièrement, il est remarquable de constater la progressivité qui constitue toute marche comme toute pensée. Roger-Pol Droit (2016 ; p.121) dans son livre *Comment marchent les philosophes* le remarque en ces termes :

« Qui parle de progrès, en effet parle de marche. *Gradus*, en latin, est la marche. *Gradere*, c'est marcher. Le progrès (*pro-gressus*) est ce qui fait avancer, marcher un pas au-delà. Et ceci vaut pour le monde physique comme pour le monde mental. En ce sens, la marche de la pensée philosophique, en quête de vérité, entretient une profonde et précise correspondance avec la marche humaine allant d'un lieu à un autre ».

Si toute marche est progression, celle-ci se réalise pas à pas, chaque pas étant lui-même décomposable en deux moments, celui de l'élan et celui de l'appui. Alors, de la progressivité d'un lieu à l'autre dans l'espace ou dans la pensée, il nous faut considérer le même mouvement nécessaire d'élan et d'appui. D'appui sur un sol qui

ne se dérobe pas, qui reste ferme sous mes pieds, qui permet le soutien. D'élan vers le monde, vers les choses du monde dont la valeur attractive dépend simultanément de la disposition du marcheur comme des choses elles-mêmes.

(In)Stabilité de la marche comme de la pensée

Deuxièmement, il arrive que la marche soit comparée à la chute, notamment dans cette phrase attribuée à Maurice Merleau-Ponty « chaque pas est une chute rattrapée ». Roger-Pol Droit (2016 ; p.13) indique lui aussi que : « La marche est un début de chute, l'amorce d'une chute, qui est d'abord provoquée, puis aussitôt empêchée, puis recommencée et réempêchée... indéfiniment ». Or, s'il est vrai que l'enfant qui fait ses premiers pas chute régulièrement, l'adulte ne tombe pas de tout son poids sur son pied d'appui à chaque pas¹³. Raphaël Gély (2000 ; p.178 sq.) écrit quant à lui que :

« La marche n'est pas une suite de petites chutes, comme si le corps ne pouvait se mouvoir qu'en sachant qu'il peut se rattraper sur l'objet vers lequel il tend. Cette situation est celle de l'enfant qui se met à marcher ».

En fait, la marche, tout comme la station debout est une question d'équilibre. Il est par nature instable d'être sur ses deux pieds. L'apparente immobilité d'une personne se tenant en station debout cache une série de micromouvements, de relâchements et de tensions de tendons et de muscles. De même, lors de chaque pas, l'élan nous place dans une forme d'instabilité comparable, bien que l'équilibre soit plus aisé lorsque nous sommes en mouvement. Si la marche n'est pas vraiment une chute, pas même rattrapée, la question de la stabilité n'en demeure pas moins importante. Marcher, c'est être stable dans le mouvement. L'élan source de déséquilibre et l'appui source d'équilibre, forment une relation.

Continuité, du lien dans la marche et dans la pensée

Outre la progressivité et la stabilité, la marche possède une autre particularité, celle de la continuité qu'elle suppose. Comme nous l'indique le marcheur Émeric

¹³ Contrairement à la course, lors de la marche, un pied est toujours en appui sur le sol et l'autre n'est en quelque sorte jamais loin et pourrait au besoin pallier un défaut de l'appui. Ainsi le terme de « chute sans cesse rattrapée » convient au fait de courir dans la mesure où le moment d'appui est irrattrapable si la jambe défaille la chute est assurée.

Fisset (2008 [2013 ; p.27]) :

« C'est d'ailleurs une particularité du voyage à pied que les noms des lieux traversés s'inscrivent durablement dans la mémoire, parce qu'ils sont toujours reliés en chapelet à ceux qui les précèdent et à ceux qui les suivent ».

Par sa continuité, la marche relie les points du parcours, n'en est-il pas de même lors de la pensée ? Toute réflexion ne consiste-t-elle pas à faire des liens entre des idées jusqu'alors séparées ? Alors une des clefs de la marche comme de la pensée ne serait-elle pas ce rassemblement dans une continuité ? Ces questions n'ont d'autre but que de remarquer *l'analogie formelle entre le déroulé de la pensée et celui de la marche*. En aucun cas nous ne souhaitons affirmer que toute marche est pensée ou que toute pensée n'est finalement qu'une marche. Cependant il y a entre nos deux termes une telle proximité, qu'il nous faut à présent nous interroger sur leurs liens en tant qu'activités. Ainsi, le mouvement de la marche est-il lié au mouvement de la pensée ?

Péripatétiser : marcher et penser simultanément

Nous avons vu que la marche comme la pensée possèdent des caractéristiques communes, cependant ces deux activités, loin de s'exclure mutuellement, ne s'appellent-elles pas l'une l'autre ? En effet, au moins depuis l'Antiquité, les deux activités sont liées. Ainsi, lorsque les disciples d'Aristote (384 - 322 av. J.C.) et plus généralement tout ceux formant l'école péripatéticienne philosophaient : ils marchaient ! En réalité, il nous faut préciser immédiatement que c'est dans l'ensemble des écoles de la Grèce antique que l'enseignement se faisait pour partie lors de promenades, principalement sous les péristyles et occasionnellement dans les campagnes ou les faubourgs. Si l'attachement du terme péripatéticien au courant aristotélicien perdure, nous utilisons ici la notion de péripatéticien dans son acception étymologique de « marcher autour ou le long » et dans son acception historique de moment de réflexion, de pensée et non en référence à l'aristotélisme. Pourquoi donc était-il si important pour les maîtres comme pour les élèves de ces académies ou lycées de penser en marchant ? Quels sont les liens qui unissent marche et philosophie ? La pensée est-elle différente lorsque nous péripatétons ? Peut-être comme l'écrit Thierry Paquot (2016b) :

« L'activité physique, musculaire, que représente la marche reste solidaire de la démarche intellectuelle, celle de l'esprit. Les deux sont non seulement

solidaires, mais synchronisés ».

S'il existe un auteur pour qui la pensée et la marche restent perpétuellement synchrones, c'est bien Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), qui dans *Ecce homo* (Nietzsche, 1908) explique :

« Rester assis le moins possible ; n'accorder aucune foi à aucune pensée qui ne soit née en plein air et en prenant librement du mouvement, où les muscles ne fassent également la fête. Tous les préjugés viennent des tripes – le cul-de-plomb – je l'ai déjà dit – c'est le véritable péché contre l'Esprit saint ».

Un peu plus loin, il raconte à propos de son *Zarathoustra* « [que la marche] est le puits intarissable où nul seau ne saurait descendre qu'il ne remonte comblé d'or et de bonté », cependant, il indique lui-même que :

« C'est sur ces deux chemins [la route qui conduit à *Zoagli* et la baie de *Santa Margherita* jusqu'à *Portofino*] que m'est venue toute la première partie du *Zarathoustra*, surtout *Zarathoustra* lui-même comme type : plus exactement il m'est tombé dessus... ».

Ainsi, si Friedrich Nietzsche ne tarit pas d'éloges sur son œuvre, il reconnaît bien volontiers que les sources de celle-ci ne sont autres que les chemins qu'il parcourt ! Selon sa correspondance citée par Frédéric Gros (2009 ; p.26), ces promenades sont l'occasion d'entretiens avec lui-même, ainsi il péripatétise seul. Il s'agit peut-être là d'un des secrets de la marche : elle laisse la possibilité de la discussion, du questionnement, qu'elle soit accompagnée ou non. Lorsque nous marchons, nous avons généralement tout loisir de réfléchir et même si des éléments du chemin nous rattrapent, rapidement nous reprenons le fil de notre débat avec nous-mêmes ou avec d'autres.

De la promenade comme attention de l'esprit

Une autre marche est historiquement liée à la réflexion, il s'agit de la promenade. Le *Dictionnaire historique de la langue française* indique à l'entrée *promener* que ce verbe vient de *mener*, signifiant la direction dans un déplacement. Ainsi, au XIV^e siècle, *promener* signifie « mener dans une direction déterminée ». Alain Rey précise aussi que la forme pronominale « se promener » apparaît vers 1465 et signifie : « marcher pour le plaisir ». Si la promenade d'aujourd'hui conserve encore ce sens de plaisir du délassement, pour certains auteurs de la fin du XVIII^e siècle, celle-ci, par l'intermédiaire de ce que nous pouvons découvrir lors du

parcours, mène à un plaisir de l'esprit. Pour Karl Gottlob Schelle (1777-18??¹⁴), l'auteur de *L'art de se promener* (1802) la promenade dépasse ainsi le simple mouvement du corps : il s'agit pour lui de cultiver l'esprit. Il explique ainsi (Schelle, 1802 [1996 ; p.33]) :

« Durant la promenade, l'attention de l'esprit ne doit pas être poussée ; elle doit davantage être un jeu qu'empreinte de sérieux. Elle doit glisser au-dessus des objets en quelque sorte, répondre à leurs sollicitations plutôt que de se laisser contraindre à leurs études par l'esprit. Réceptif et ouvert, l'esprit doit accueillir avec tranquillité les impressions des choses qui l'entourent ».

Il en est de même pour Robert Walser (1878-1956), lequel indique l'importance de la promenade en ces termes (Walser, 1917 [2015 ; p.75]) :

« La promenade m'est indispensable pour me donner de la vivacité et maintenir mes liens avec le monde, sans l'expérience sensible de laquelle je ne pourrais ni écrire la moitié de la première lettre d'une ligne, ni rédiger un poème, en vers ou en prose. [...] Chaque promenade abonde de phénomènes qui méritent d'être vus et d'être ressentis. Formes diverses, poèmes vivants, choses attrayantes, beautés de la nature : tout cela fourmille, la plupart du temps, littéralement au cours de jolies promenades, si petites soient-elles ».

Ainsi la promenade est bien plus qu'une marche pour le plaisir, il s'agit d'une attitude envers les choses, d'une disposition à la fois du corps et de l'esprit.

De la promenade comme source de philosophie

Si la promenade est disposition, quelle est l'influence réciproque entre promenade et philosophie ? De fait, de nombreux auteurs affirment que leur inspiration leur vient lors de promenades. Par exemple, comme le rappelle Rebecca Solnit (2000 [2002 ; p.40]), « Kierkegaard affirme dans ses journaux avoir composé tous ses livres en marchant ». Nous pouvons aussi penser à Immanuel Kant (1724-1804) dont la promenade quotidienne lui était absolument indispensable. De même, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) écrit dans *Les confessions* (Rousseau, 1782 ; t.1) :

« Je ne puis méditer qu'en marchant ; sitôt que je m'arrête je ne pense plus, et

¹⁴ La date exacte de la mort de Karl Gottlob Schelle reste inconnu, Pierre Deshusses (1996 ; p.9) dans sa préface à *L'art de se promener* (1802 [1996]) note que « l'on retrouve sa trace en Saxe en 1825 » sans plus de précision.

ma tête ne va qu'avec mes pieds » et « jamais je n'ai tant pensé, tant existé, tant vécu, tant été moi, si j'ose dire ainsi, que dans [les voyages] que j'ai faits seul et à pied ».

Cette nécessité de la promenade chez certains penseurs, nous pouvons la mettre en relation aux propos de Thierry Paquot (2004 ; p.205), qui indique sur cet acte : « [qu'] il est double, il détend le corps, lui offre de l'exercice et assure à l'activité cérébrale une utile vélocité ». Et plus encore, par le mouvement du corps, n'y a-t-il pas quelque chose de l'ordre de l'invitation, voire de l'incitation à penser ? Kenneth White (2007 ; p.241) se questionne lui-aussi en ces termes :

« Mise en branle, la machine physique arriverait-elle à penser autrement ? Pourrait-on même se risquer à suggérer que sédentaire, l'esprit engendre des systèmes, tandis que, en mouvement, dehors, il s'ouvre à l'idée d'une évolution plus complexe dans un monde ouvert ? Nous approchons là de la géopoétique ».

Nous reviendrons plus tard sur la question *géopoétique*¹⁵, pour le moment notre question reste : la marche et la pensée peuvent-elles se confondre ? Si avec Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) (1964 [2010]) nous pouvons souligner qu'il n'y a pas de pensée désincarnée, ne pouvons-nous pas exprimer que la marche invite à penser ? Ainsi, à défaut de faire de la pensée en marchant une pensée complexe comme le propose Kenneth White, ne pouvons-nous pas dire qu'elle met en disposition pour une pensée spécifique dont la forme serait flottante, non adhérente ? Mais, si la marche met en forme la pensée, n'en serait-elle pas en quelque sorte le lieu ?

La marche : lieu de la pensée

Alors, interrogeons-nous : Quelle est la place du lieu dans le lien entre marche et pensée ? Pouvons-nous dire que d'une certaine manière la marche est un lieu de la philosophie ? Reprenons ici Kenneth White (1996 ; p.271 sq.) qui écrit :

« J'aime lier la pensée à la figure et au cheminement, je ne définis pas, j'invite à entreprendre, à s'engager dans un voyage de l'esprit à travers des paysages à la fois sensibles et abstraits : *landscape, mindscape*. La pensée est incarnée et géographisée ».

¹⁵ Cf. III.I.22.Chemin du poétique

Ainsi, par la proximité et le lien fondamental entre logos et pensée, et au vu du lien étroit que nous établissons entre la pensée et la marche, il nous faut fonder un triptyque constitué de la marche, la pensée et le logos. À condition de considérer la marche comme un véritable voyage, nous pourrions émettre l'hypothèse que ce triptyque constitue les trois faces d'une seule expérience : lorsqu'elle permet le voyage et invite à péripatétiser, l'expérience de la marche est expérience de pensée, qui est elle-même expérience de la langue en tant que parole. Les trois expériences participent d'un même jaillissement et indiquent finalement ce que fait la marche : elle donne à penser.

3. Voyage : chemin vers une compréhension

| chemin – cheminement – compréhension – existence – sens – voyage |

Si la marche donne à penser, elle consiste alors à découvrir, à la manière d'un voyage qui recèle toujours son lot de surprise. Aussi, nous sommes amenés à explorer cet *aller-vers* l'inconnu que peut être la marche. Et, si la marche peut être un voyage, alors la thèse que nous proposons l'est également. Dans un premiers temps nous interrogeons donc la capacité de la marche à ouvrir à l'inconnu et donc à questionner la notion de voyage. Puis, n'uis notre cheminement nous amène à dépasser la logique de l'*aller-vers* par celle de l'*être-avec* que nous situons dans le comprendre. Alors, nous rappelons la polysémie du mot *sens* afin d'éclairer celui d'une compréhension de la marche. Enfin, nous concluons cette article en liant la compréhension de la marche urbaine à la compréhension de la relation que tisse le marcheur à son environnement mettant ainsi en évidence une question majeure que nous poursuivrons au fil de cette thèse : comment mettre au jour l'être-au-sens de l'expérience de la marche ?

De la marche comme voyage débutant

Marcher, c'est voyager ! Cette exclamation peut apparaître approximative : lorsque nous marchons, dans les rues de notre ville par exemple, nous n'avons pas l'impression de voyager. Pourtant, ce déplacement qui implique le mouvement du corps est, en fait, comme le commencement d'un voyage. Toute marche est un voyage débutant, qui la plupart du temps s'arrêtera très vite. Pourquoi ? Pour le saisir examinons ce qu'est le voyage et en premier lieu son étymologie. Nous reconnaissons dans ce mot celui de *voie* et Alain Rey nous en indique l'origine latine *viaticum*¹⁶ qui désigne « ce qui sert à faire la route » ; mais le mot « *voyage* a signifié 'chemin à parcourir' » dès le XIe siècle et au XVe siècle il prend « le sens général de 'déplacement d'une personne qui se rend dans un lieu assez éloigné' », que nous retrouvons encore dans les dictionnaires actuels. Evidemment l'évocation de *chemin à parcourir* ou de *déplacement* marque une certaine proximité du voyage avec la

¹⁶ Ce mot donnera par ailleurs le mot *viatique*.

marche, cette idée du mouvement et du chemin, c'est-à-dire plus exactement du cheminement. Mais si chaque marche et chaque voyage impliquent un cheminement, le voyage comme la marche ne désignent-ils pas un mode particulier de cheminement ?

Lors du voyage, il semble que nous soyons en recherche d'altérité. Si d'ordinaire nous ne voyageons pas dans notre ville, n'est-ce pas en raison de son caractère connu ? Le véritable voyage n'est-il pas un *aller-vers* l'inconnu ? Cet *aller-vers* suppose non seulement son action mais aussi une réception ouverte : nul ne peut prévoir l'inconnu, la seule chose possible est son accueil. Comme nous le partage Thierry Paquot dans son *Voyage contre le tourisme* (2014 ; p.28) lorsque nous voyageons : « Chemin faisant, la 'chose à voir' s'impose comme une surprise, elle n'est pas cherchée ou attendue, nul signe ne l'annonce ». Si le voyage est un accueil de l'inattendu, qu'en est-il de la marche ? N'y a-t-il pas lors de la marche comme lors du voyage un *aller-vers* qui implique aussi l'accueil, une action qui est simultanément réception, en somme une ouverture. Emeric Fisset (2008 [2013 ; p.58]) le remarque lorsqu'il écrit :

« Pour moi, le vrai sens du voyage, et notamment du voyage à pied, est dans l'effort personnel, égotiste, qui consiste à se mettre en harmonie avec le monde – la nature et les hommes ».

Peut-être tenons-nous ce qui réunit la marche et le voyage : un effort pour mettre le soi en harmonie avec le monde. Ici l'effort est le mouvement, le déplacement¹⁷, et l'harmonie le rapport du soi avec le monde, cette transformation du soi, cette manière d'être¹⁸. Alors, nous pouvons reprendre la phrase de Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.484]) :

« Voyager, c'est monter ou descendre à la surface de soi, des âmes, des générations. Sans elle, nos déplacements demeurent, en quelque sorte, latéraux, changement de position beaucoup plus qu'avancée dans ce que l'on pourrait nommer, en dehors de toute métaphysique, le domaine de l'être ».

¹⁷ Les différences entre mouvement, déplacement et changement de localisation sont explorés ci-après : Cf. III.H.19. Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

¹⁸ Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.170) écrit du voyage : « c'est un témoin, une porte ouverte d'un style existentiel, d'une manière d'être au monde, d'être tout court ».

Du cheminement de la thèse comme voyage

Loin des déplacements latéraux et des gesticulations, nous proposons dans ce travail une marche. Peut-être est-elle aussi un voyage ? Ou bien est-ce un paysage ? Henri David Thoreau (1842 [2018 ; p.22]) écrit :

« Dans les espaces de la pensée, c'est là que se trouvent les étendues de terre et d'eau où les hommes vont et viennent. Le paysage intérieur est beau et vaste ; le penseur le plus profond est celui qui fait de très long voyages ».

Les espaces de la pensée inspirés par l'expérience de la marche, voilà notre exploration. Si la marche est un lieu de la pensée, si elle donne à penser¹⁹, il ne s'agit pas uniquement pour nous d'examiner les subjectivités des marcheurs et d'apprécier la profondeur de leurs paysages intérieurs. Mais dans un renversement que nous pensons fécond, de rechercher non seulement les espaces de la pensée révélés par la marche mais aussi une pensée de la marche par l'espace.

Si le terme de chercher implique quelque chose à trouver, le terme de *rechercher* suppose une répétition, aucune trouvaille n'entraîne la fin de la recherche. À chaque fois, ce qui est trouvé est l'occasion d'un questionnement, d'une re-questionnement perpétuel. Une recherche ne va pas d'un point A à un point B, elle habite le mouvement même de chercher, par conséquent elle est cheminement²⁰. Notre voyage nous mène alors à habiter l'*espace de la marche*. Peut-être pouvons-nous dire en compagnie de Kenneth White (2010 ; p.95) :

« Mais si le voyage, un voyage multidimensionnel, joue chez moi un rôle important, au-delà se situe une dialectique de l'errance et de la résidence, l'une informant l'autre comme des vases communicants ».

Et si l'habitation, comme le voyage, a tout à voir avec la dialectique de l'errance et de la résidence, peut-être pouvons nous émettre l'hypothèse que la pensée elle-même – et *a fortiori* une pensée du spatial – nous confronte en tant que cheminement au paradoxe de toute philosophie qu'exprime Sarah Brunel (2002b ; p.123), rapportant son expérience de la pensée d'Henri Maldiney :

¹⁹ Cf. ci-avant II.B.2.Péripatétique : mouvement du corps et de la pensée

²⁰ Si une recherche n'a ni début ni fin, il ne peut en être de même d'une thèse, parce que celle-ci n'est pas une recherche en soi mais une présentation de la recherche, elle rend présente le cheminement au lecteur faisant état du chemin et du parcours. Cependant, la thèse ne peut seulement rendre compte du cheminement, elle se doit d'inviter à cheminer comme nous avons pu nous-mêmes être invités par nos lectures.

« Maldiney nous placerait en conséquence face au paradoxe de toute philosophie : être ancré dans un lieu, habiter ce monde, tout en étant en dehors dans la séparation ».

Y être, et dans le même temps être en dehors, n'est-ce pas là la condition du voyageur ? Alors, si cette thèse est une marche et si comme nous le soutenons, toute marche est un voyage, alors nous partons en voyage ! Dans ce cheminement, pas à pas, nous approfondissons ce que peut être l'expérience de la marche. Mais alors quels sont les enjeux d'un tel cheminement pour une compréhension de la marche dans les espaces urbains ?

Les chemins du comprendre

Si tout voyage appelle un cheminement, celui que nous proposons pour cette thèse se dirige vers la compréhension. Pourquoi ? Parce que, comme nous le rappelle Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.135]) : « comprendre c'est prendre ensemble ». C'est à la fois rassembler et prendre, ainsi il est au centre de notre réflexion, c'est ce sur quoi nous nous penchons – ce vers quoi nous fléchissons dans le sens de ré-fléchir – cette possibilité de *prendre avec*.

Comprendre la marche, ce n'est pas la considérer de loin, se mettre en recul ou en retrait ou encore en survol de la marche, en somme l'objectiver, mais bien s'y mettre, se mettre en marche, l'accompagner pour être en prise avec elle comme nous pouvons l'être avec les éléments. Cette prise, ce prendre n'est pas l'antonyme de donner mais suppose une *logique de la relation*, cette « connivence » que nous pouvons avoir avec les choses, comme le dit François Jullien (2014 ; p.212), c'est se mettre dans un rapport de proximité. Comprendre exige donc notre implication envers la chose, mais que comprenons-nous vraiment ? Interrogeons ce terme de compréhension ; étymologiquement *comprehensio* est issu du verbe comprendre, c'est-à-dire « saisir ensemble » du latin classique : *co-* (avec) et de *prehendere* (prendre). Alain Rey précise que la forme latine *comprehendere* possède déjà le sens de saisir par la pensée²¹ que nous retrouvons aujourd'hui. Comprendre implique²²

²¹ Le sens physique synonyme de prendre, envahir, empoigner ou englober s'étant progressivement perdu.

²² Comprendre peut aussi être utilisé dans le sens d'un rapport de quelque chose à un ensemble. (« TVA non comprise dans le prix » ou autrement « l'équipe comprend onze joueurs » cf. dictionnaire Larousse) Cependant nous interrogeons le sens de

donc quelqu'un qui prend et quelque chose ou quelqu'un qui est mis en relation, qui est avec. Mais que ce soit comprendre une personne, une œuvre, une langue ou une chose, ce que nous pouvons atteindre par la compréhension, c'est le sens comme signification ; nous ne pouvons comprendre que du sens.

Une compréhension de la marche en ville suppose donc de travailler, d'interroger les sens de celle-ci. Ainsi, tenter de comprendre la marche en ville, c'est d'une certaine manière en élucider les significations.

Polysémie du sens

Toutefois, le sens demeure une énigme : qu'est-ce qui fait sens ? Le paysage fait-il sens ? Pour qui ? Notons que le *faire-sens* de l'un ne se superpose pas à celui de l'autre, le sens est mouvant, nous échappe... Alors, suivons-le ! Toute recherche de paysage est déjà une recherche de sens, dans la mesure où un paysage nous parle, s'exprime, il raconte quelque chose de lui, de nous, du moi qui le découvre. Si le paysage émerge de son habitation, le sens procède, lui, d'une expression. Potentiellement, tout est expressif : un caillou, un arbre, un chemin... Kenneth White (2007 ; p.20) écrit à propos de John Muir :

« En découvrant le paysage, en ouvrant ses sens et son esprit, en activant toutes ses facultés, c'est lui-même, en plus grand, qu'il découvre. En faisant des relevés, en lisant dans 'le livre ouvert de la montagne, aux pages de granite', il élargit son être ».

Alors, ouvrir nos sens ? N'est-il pas remarquable qu'il s'agisse du même mot ? En effet, le sens/signification et le sens/sensorialité dérivent du mot latin *sensus*, dont Alain Rey précise « qu'il est le nom d'action qui correspond au verbe latin *sentire* (percevoir par les sens, l'intelligence) ». Il revient à Jakob von Uexküll (1864-1944) d'avoir exploré cette relation chez les êtres vivants entre sensorialité et signification, définissant ainsi ce qui deviendra la biosémiotique (biologie de la signification). À partir du fameux exemple de la tique, Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.97]) définit ce qu'il nomme le cercle fonctionnel, où le monde perceptif et le monde actif d'un sujet forment un couple « dont la tâche consiste en la mise en valeur des porteurs de signification ». C'est-à-dire que c'est par et depuis le cercle perception/action que le *milieu* fait sens pour un sujet. Il exprime ainsi la relation

compréhension, or seul quelqu'un est doué de compréhension.

chez les êtres vivants entre leur constitution comme sujets et leurs mondes faits de signification. C'est parce quelque chose fait sens que nous pouvons distinguer une « donnée sensible ». Le fait que le sens/signification soit si étroitement lié à la sensorialité révèle que ce qui nous arrive est toujours du sens, fût-il mystérieux. Si, après coup, nous sommes capables de décrire telle ou telle sensation, ce que nous décrivons dépasse la sensorialité. Puisque le sens/signification s'origine dans le *Sentir*, le *Sentir* est significatif. Comme l'indique Erwin Straus (1935 [2000]) : « dans le sentir nous éprouvons le monde et nous-mêmes en relation avec lui ». Or le paysage en lui-même n'a pas de sens, mais par l'écho qu'il provoque en nous et par notre disposition envers lui, il peut *faire-sens*, ou comme le dit David Le Breton (2012) « si l'on se donne aux lieux, ils se donnent avec prodigalité ». Ici, se dévoile un enjeu du paysage, singulièrement en rapport à ce que nous pouvons nommer l'aseptisation des ambiances, c'est-à-dire l'appauvrissement de l'expérience sensorielle qui entraîne inexorablement la perte du sens. En effet, le primat du visuel dans nos sociétés ne correspond t-il pas à une perte de sens qui, comme le souligne Ivan Illich, est une perte du monde ? Ainsi, nous lions deux acceptions du mot « sens » : d'un côté le *Sentir*, ce qui nous parvient par les sens ; et de l'autre la signification, c'est-à-dire l'émergence du sens pour quelqu'un. De plus, une troisième signification commune existe pour le mot sens, il s'agit du sens/orientation. Souvent confondu avec la direction qui n'est que le chemin reliant par exemple A et B, il indique si nous allons de A vers B ou de B vers A. Alain Rey signale pour ce terme une origine germanique venant de *sinno*, s'exprimant dans les expressions « sens unique », « sens interdit » ou encore « les voies à double sens », mais il précise que (vers 1130) le « sens désigne le côté d'un objet, relativement à sa direction, sa position dans l'espace et (1165-1170) l'espace que parcourt un mobile » et plus loin « se dit aussi de la direction privilégiée d'une chose (1690 ; le sens d'un tissu) ». Le sens/orientation exprime donc une disposition, une spatialité, d'une part constitutive de la chose, d'autre part du mobile dans son parcours. Et en effet le sens ne serait-il pas aussi question d'orientation ? Si le comme le propose Erwin Straus (1935 [2000]) le *Sentir* ne se sépare pas du *Se mouvoir*, c'est Ludwig Binswanger (1930 [2012]) qui lie dans le *comment* de notre présence au monde des directions à la fois spatiales et de significations, joignant par exemple la déception à la chute.

Ainsi dans les trois significations du mot sens : le sens/orientation, le sens/signification et le sens/sensorialité, nous constatons une intrication, quelque

chose qui se mêle, une logique de la relation. Du fait de cette intrication, le sens demeure donc énigmatique, mais questionner ce qui fait sens ou donne du sens, n'est-ce pas le chemin de la compréhension ?

Compréhension et marche urbaine

La marche urbaine est une expérience, ou plutôt les marches urbaines sont des expériences, tout à la fois ordinaires, quotidiennes et toujours singulières. La marche urbaine n'est pas un concept que nous pourrions développer en lui-même et par lui-même. Nous devons donc nous questionner à partir de la marche : que se passe-t-il lorsque nous marchons en ville ? Poser cette question, c'est précisément interroger l'expérience vécue de la marche et donc en reprenant notre objectif d'une compréhension, il faut donc nous demander : en quoi ces expériences sont porteuses de sens ? Si comme l'indique Henri Maldiney (1973 [2012 ; p. 133]) à propos de l'idée directrice de Ludwig Binswanger : « la compréhension de l'homme malade et la compréhension de la psychiatrie sont un seul et même comprendre », alors, nous pouvons exprimer que la compréhension de la marche urbaine est une compréhension de l'urbain ou plus exactement des milieux urbains tout autant qu'une compréhension de l'être humain dans son *être-en-marche* qui est *être-en-mouvement*. C'est pourquoi cette étude se place sous l'appellation de *philosophie de l'urbain* que pratique notre directeur de thèse Thierry Paquot.

Le comprendre par son étymologie de prendre avec revendique l'indissociabilité, les choses et les êtres sont en relation, ni les uns ni les autres ne sont isolable. Aussi, parce que nous marchons toujours quelque part, il nous faut questionner la logique de la relation, de cette communication entre les choses et les êtres ainsi que les êtres entre eux. Il nous importe donc de mettre en évidence l'articulation du vécu et du sens qu'il revêt.

Sens et existence

Alors se pose la question du sens et de l'indissociabilité de tout vécu et du sens auquel il rapporte ou se rapporte, ou comme le dit Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.135]) : « Le sens est l'agora de notre rencontre avec la chose même ou l'existant lui-même, qui s'y dévoilent dans leur identité ».

En d'autres termes le sens est ce par quoi se réalise la rencontre et aussi, simultanément, le lieu de toute rencontre. Lorsque la rencontre fait sens, lorsqu'il y a

compréhension, ne s'agit-il pas d'un événement ? C'est ce que nous laisse penser cette phrase d'Emmanuel Levinas (1906-1995) qui laisse apparaître l'enjeu de la compréhension (Levinas, 1967 ; p.61) : « La transcendance de la compréhension est un événement de l'existence ». Comprendre la marche au sein des milieux urbains et comprendre l'être humain sont donc un seul et même comprendre qui implique en suivant Martin Heidegger (1889-1976) une compréhension de l'existence qui relève elle-même de l'existence. Autrement dit, ce qui permet le dévoilement de ce qu'est la marche dans les milieux urbains consiste en retour à l'expérience elle-même dans son contenu existentiel, soit une compréhension de l'existence dans le sens où tout acte de dévoilement est simultanément compréhension de l'existence et existence. Alors pouvons-nous reprendre à notre compte cette phrase de Jean-Marc Chavarot (2004 ; p.95) :

« Il y a sens dès qu'il y a existence, à même la réalité de l'existence. Il y a existence, donc il y a sens. Les deux termes sont indissociables. Dès lors qu'il y a sensation, sentiment, image, idée, dès lors qu'il y a pensée donc, il y a sens. L'être-au-monde est d'emblée être-au-sens ».

Notre voyage consiste alors à comprendre l'être-au-monde du marcheur, à mettre au jour l'être-au-sens de l'expérience de la marche.

4. Sentir : compréhension par les sens

| Sentir – sensible – sensation – ouverture – perception |

« Sentir est une expérience empathique. En sentant, nous nous éprouvons nous-mêmes dans le monde et avec le monde ».

Erwin Straus (1935 ; p.208 [2000 ; p.245])

Cette phrase d'Erwin Straus que nous mettons en exergue interroge la notion de *Sentir*. Alain Rey, dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, écrit : « sentir est issu du latin classique *sentire* percevoir par les sens ou l'intelligence ». Cependant il indique plus loin que l'origine de ce verbe est obscure et est rapprochée également de « l'irlandais *sét* 'chemin' ou bien encore du gothique (*ga*)-*sinpa* 'compagnon de voyage' ». Cette étymologie pose plusieurs questions. Tout d'abord quelles distinctions pouvons-nous opérer entre le *Sentir* et le percevoir ? De même, à propos des différences à établir entre *Sentir* et avoir des sensations ? Enfin, pouvons-nous exprimer que le *Sentir* est un chemin ? Le point de départ du chemin ? Un compagnon de voyage ? Mais, alors quel est ce chemin du sensible ? Dès le début de *La vie sensible* Emanuele Coccia (2010 [2013 ; p.11]) indique :

« La vie sensible n'est pas seulement ce que la sensation éveille en nous. C'est à la fois la manière par laquelle nous nous donnons au monde, la forme qui nous permet d'être dans le monde (pour nous-mêmes et pour les autres) et la voie par laquelle le monde se fait pour nous connaissance praticable, vivable ».

Alors le chemin du sensible auquel nous convoque la marche, n'est-il pas celui de notre advenue au monde ? Partant de la marche comme expérience du *Sentir*, nous nous questionnons sur les différences entre *Sentir*, percevoir et avoir des sensations et, enfin, nous évoquons les implications de cette marche sur les chemins du sensible.

La marche comme expérience du Sentir

« Éminemment sensible et sensuelle, la marche est un dépaysement des routines sensorielles. [...] Le monde se donne à travers la profusion des sens. Il n'est rien dans l'esprit qui ne soit au préalable passé par les sens ».

Cette citation de David Le Breton (2000 ; p.121) (2012 ; p.49) met au centre

de tout questionnement sur la marche l'interrogation sur les sens et la sensorialité de cette activité. Mais, en quoi le sensoriel est-il au cœur de l'expérience ? *Parce qu'en marchant, nous sommes exposés corporellement*. Nous ne sommes jamais totalement repliés sur nous-mêmes, enfermé dans nos pensées²³, ni totalement hors de nous, concentrés sur l'extérieur. La marche nous met en mouvement, ainsi nous sommes soit alternativement centrés sur ce qui nous est extérieur et sur ce qui nous est intérieur. Mais comment ce balancier entre introspection et prospection opère-t-il ? En réalité, lors de la marche ne sommes-nous pas dans un entre-deux où extérieur et intérieur se mêlent, là où cette limite s'estompe ? Toute intériorité n'est-elle pas empreinte d'extériorité et *vice versa* ? Ainsi, en tant qu'expérience sensorielle, la marche relève du *Sentir*²⁴ au sens d'Erwin Straus (1935 ; p.207 [2000 ; p.242]) quand il écrit :

« Le sentir est donc une expérience d'empathie. Il est orienté vers les caractères physiognomiques de ce qui est attrayant ou effarouchant. Il a les caractères de l'expérience de la 'communion' qui se déploie dans le mouvement réciproque de 'l'approche' et de 'l'éloignement'. [...] L'empathie est le concept le plus large qui englobe à la fois les actes de séparer et de réunir, ceux de fuir ou de suivre, l'effroi ou l'attrait qui inclut donc aussi bien le sympathique que l'antipathique ».

Alors, la marche rend-t-elle empathique ? Répondre par l'affirmative à cette question suppose de s'entendre sur la nature de l'empathie en question. En effet, il ne s'agit pas d'une qualité sensible qui permet de se mettre à la place d'autrui mais plutôt d'une empathie pensée comme fond originaire de tout rapport aux choses et aux êtres, permettant de trouver une place par rapport à l'autre quel qu'il soit. C'est pourquoi Erwin Straus (1935 [2000 ; p.243]) indique qu'il s'agit d'acte tout à la fois de séparation et d'union. D'une part, par les sens, nous nous lions au monde, nous y

²³ Quand bien même cela serait possible, une pensée ne peut être désincarnée. Dans cette mesure où toute pensée s'inscrit dans un corps, elle noue avec la sensorialité un lien inextricable.

²⁴ Le *Sentir* dont il est question recouvre tous les sens et non uniquement l'olfaction, nous décrivons le *Sentir* comme ce qui nous arrive par les sens. Nous l'écrivons en italique pour exprimer le caractère notionnel qu'il prend dans cette thèse, notamment parce que nous décrivons cette notion en compagnie de ceux qui l'on exposée bien avant nous : Erwin Straus et Henri Maldiney particulièrement. Toutefois le mot renvoie également à l'expérience quotidienne que nous pouvons en avoir, il demeure cette expérience des sens.

avons accès mais simultanément nous le mettons devant nous, nous lui faisons face. Nous pouvons donc affirmer avec Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.453]) que « le monde s'ouvre dans la moindre sensation », ou alors nous pouvons dire avec Svetlana Sholokhova (2016 ; p.119) : « c'est dans et par la sensibilité que le moi s'expose à l'extériorité ».

Cependant, l'entre-deux que nous évoquions ne se situe pas à égale distance du monde et du soi mais convoque les deux, aussi s'agit-il davantage d'un *entre* qui évoque le contact, le rapport des deux termes. En conclusion de son chapitre sur l'analyse historique du *Sentir* et du *Se mouvoir* Erwin Straus (1935 [2000 ; p.337]) nous indique la détermination du « ici » avec le « là-bas »²⁵ et réciproquement en écrivant que : « le sentir rayonne dans [les] deux directions ». Utilisant cette image d'un rayonnement du *Sentir*, nous approchons du mode de qualification du soi et du monde qui s'y joue. En effet, loin d'être l'interface, c'est-à-dire une surface de contact entre une partie du soi et du monde ou encore une zone d'échange d'informations de l'un et de l'autre, *nous énonçons que le Sentir est la surface bilatérale qui informe aussi bien le soi que le monde. Ainsi, le Sentir « irradie » le soi et le monde, l'un et l'autre sont totalement engagés par cette action.* En conséquence, en exprimant avec David Le Breton (2012 ; p.51) que « la marche est d'abord un art des sens », nous indiquons qu'elle induit *un rapport spécifique du soi et du monde* que nous explorons au fil de cette thèse.

De la différence entre le Sentir et le percevoir

Pour le moment attachons-nous à expliciter ce que nous entendons par le *Sentir*. Reprenant ici le titre du chapitre 7 du livre d'Erwin Straus (1935 ; p.332 [2000 ; p.375]) *Du sens des sens*, nous souhaitons en sa compagnie distinguer le *Sentir* et le *percevoir*. Pour nous mettre sur la voie, il écrit (Straus, 1935 ; p.335 [2000 ; p.378]) :

« L'espace du sentir est à l'espace de la perception comme le paysage est à la géographie. L'espace de la perception est un espace géographique ».

Précisons que la géographie en question est complètement hors sol, objectivé

²⁵ Nous évoquons ce rapport entre ici et là-bas ci-après : cf. III.G.17. Aître : de l'expérience

jusqu'à l'éviction de l'habitant et de son vécu des territoires²⁶. Pour Erwin Straus (1935 ; p.340 [2000 ; p.383]), dans le paysage « nous sommes dérobés au monde objectif » alors que l'espace géographique²⁷ est « systématisé et fermé » (Straus, 1935 ; p.337 [2000 ; p.379]). Qu'est-ce à dire ? En fait, la perception est un mode de connaissance qui suggère une objectivation. L'espace géographique possède ces objets alors que dans l'expérience du *Sentir* comme du paysage la distinction sujet/objet ne fait pas sens du fait de cette « communion » empathique que nous décrivons. Erwin Straus (1935 ; p.347 [2000 ; p.390]) l'exprime en ces termes :

« La perception n'est véritablement perception que si elle est saisie claire et évidente et donc, si elle implique la connaissance d'elle-même comme saisie. [...] Les perceptions sont liées à cette possibilité de répétition ; elles sont produites uniquement par un dépassement du lien perspectiviste défini par chaque point de vue particulier, par un dépassement de l'horizon. La perception est un processus réflexif, car pour résoudre le lien perspectiviste, je dois déjà considérer celui-ci et moi-même avec lui, du point de vue de l'espace géographique ».

Aussi la différence entre la perception et le *Sentir* consiste notamment dans la réflexivité de la perception qui implique une connaissance. L'espace géographique ne possède pas d'horizon, nous pouvons écrire qu'il est absolu dans le sens où il n'y a nul besoin d'être quelque part. En revanche, dans le *Sentir* nous sommes ici avec un horizon, ou plutôt nous y sommes²⁸. Ainsi, le percevoir est objectivant, il suppose un point de vue surplombant alors que le *Sentir* est contact, communication avec le monde dans une totalité. Pour l'explicitier autrement, reprenons les mots de Jean-Paul Thibaud (2015 ; p.24) commentant Erwin Straus :

« Alors que le percevoir est déjà un connaître et engage un moment 'gnosique', le sentir désigne avant tout un ressentir qui engage un moment 'pathique' dépourvu de toute objectivation ou de mise à distance thématique ».

Mais, lorsque nous marchons, nous vivons des moments pathiques et

²⁶ Cette géographie est sans lien avec celle pratiquée par exemple par Claude Raffestin (2016) qui dans sa *Géographie buissonnière* explore la relation de l'humain avec son territoire.

²⁷ Les différences entre l'espace géographique et l'espace du paysage sont étudiés ci-après : Cf. III.G.17. Aître : de l'expérience

²⁸ C'est pourquoi Erwin Straus (1935 [2000 ; p.243]) peut écrire : « Le sentir ne cesse jamais d'être une existence avec une perspective (un *Dasein*) le sujet-sentant ne parvient pas à un point de vue en dehors du monde des phénomènes ».

gnosiques. Quotidiennement, nous nous sentons dans le monde et nous percevons des éléments de notre environnement. Alors, de quel côté se trouve la marche ? Bien entendu il n'y a pas de réponse tranchée à cette question, certaines marches sont l'occasion d'observations parfois scientifiques, elles ont leurs objets d'études et sont par conséquent du côté du percevoir. Cependant, même celles-ci, comme d'autres par exemple des randonnées, peuvent être le moment de la plus originaire communication²⁹ avec ce qui nous environne. En conclusion, Erwin Straus (1935 ; p.349 [2000 ; p.391]) explicite l'opposition entre le *Sentir* et le percevoir. Il écrit :

« Dans le changement du mode de communication, ce qui change n'est pas seulement la structure de l'objet et la manière dont le sujet vivant entre en relation avec lui – c'est le sujet lui-même qui est autre, qui subit un changement quand il passe du sentir au percevoir ».

Passant du *Sentir* au percevoir, le sujet change dans son mode de communication : toute la différence se situe entre « le regard du complice et celui de l'observateur » ou encore « entre la caresse amoureuse et le palper médical ». Ainsi, *si le Sentir et le percevoir sont communication, ils le sont sur un mode différent en tant que rencontre et ouverture pour le Sentir, et en tant que distanciation, fermeture et mode de connaissance pour le percevoir.*

De la différence entre le Sentir et les sensations

Cependant, si le *Sentir* est la rencontre originaire, qu'en est-il des sensations ? Quelle différence entre *Sentir* et avoir des sensations pouvons-nous réaliser ? Monika Murawska (2016 ; p.145) nous met sur la voie en écrivant :

« Le sentir n'est pas ici simplement le fait d'avoir des sensations : c'est plutôt un 'se tenir ouvert'. Maldiney (1985 [2003]) écrit que 'sentir n'est pas avoir des sensations, pas plus que penser n'est avoir des idées' ».

Que veut dire « se tenir ouvert » ? Si penser n'est pas avoir des idées, c'est que le contenu n'est pas la forme. Ainsi, les sensations sont contenues dans l'action de *Sentir* mais l'étude du *Sentir* outrepassé l'étude des sensations. Avant d'aller plus

²⁹ Alors que nous écrivons cette article, il nous revient ces mots d'Henri Maldiney : « le sentir est au percevoir ce que le cri est aux mots ». Il reprend ici la phrase d'Erwin Straus (1935 ; p.329 [2000 ; p.371]) : « Le sentir est au connaître ce que le cri est au mot ». Comme le perçu et les mots renvoient aux choses auxquels ils se rapportent, là où le cri comme le senti renvoi à la relation entre le je et le monde.

loin, lisons Philippe Grosos (2007 ; p.67) commentant les thèses d'Erwin Straus et Henri Maldiney. Il écrit :

« Or sentir, cela ne se ramène pas au seul fait d'avoir des sensations » et sur la même page d'indiquer : « là où la connaissance vise à accéder à l'en-soi des choses, le fait de sentir, non la sensation, est d'abord en tant qu'acte, un fait relationnel par lequel je me découvre présent au monde, dans une spatio-temporalité donnée, irréductible et irréversible, insubstituable donc. Or il ne s'agit pas ici d'éprouver telle ou telle sensation, elle-même contingente, mais du fait originaire du sentir. Il ne s'agit pas d'une réception d'informations, mais d'un mode de présence ».

Que nous est-il dit ici ? Tout d'abord, *Sentir* relève de l'action, ainsi il présuppose un sujet sentant et une chose sentie, d'où ce fait relationnel. Alors que la sensation décrit, quant à elle, un rapport de soi à soi, une réflexivité et donc aussi une intentionnalité et une conscience³⁰. Ainsi nous rapprochons perception et sensation dans leur rapport à la connaissance et leur mode opérant par et sur des objets.

Pour le comprendre arrêtons-nous sur un senti³¹ et une sensation. Si nous devons expliquer un senti donné, nous décrivons la chose telle que nous nous l'appréhendons, dans sa phénoménalité, c'est-à-dire que nous parlons à la fois de la chose et de notre manière de nous y rapporter. Plus exactement, dans le senti, il s'agit de la manifestation immédiate³², dans sa proximité³³ de la chose pour nous. Au contraire si nous décrivons une sensation donnée, même si celle-ci se rapporte à une chose extérieure, nous ne décrivons que ce qui se passe en nous si tant est que notre

³⁰ Si la sensation fait appel au sujet conscient, c'est que celui-ci est en fait postulé dans les études sur les sensations, qui d'autres peut avoir des sensations ? Il nous semble que la philosophie moderne étant marquée par le postulat du sujet, s'émancipant par la-même d'une conception théologique du monde, frappe de séparation et catégorise la vie. Les sensations deviennent contenues ou impressions sensoriels perdant ainsi leurs déterminations relationnels, les êtres et les choses sont prises séparément, isolés, elles ne peuvent alors qu'être essentialisés.

³¹ Claude Romano (2013) nomme le senti comme « sensation du corps phénoménal » ; ces sensations exemplifient trois caractéristiques : « 1) elles sont ressenties en un lieu du corps phénoménal; 2) elles ne sont susceptibles de se produire que dans ce corps à l'exclusion de tout autre lieu; 3) elles possèdent effectivement une dimension 'atomique', à la différence de notre perception du monde qui est un phénomène holistique: on parlera volontiers d'une sensation 'isolée'».

³² Si, comme l'écrit Erwin Straus (1935 [2000 ; p.423]) : « Le sentir est un vivre-avec immédiat, non conceptuel ».

³³ Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.365]) : « Cette rencontre n'a pas lieu dans l'immédiat mais dans la proximité, qui est la dimension même du sentir. ».

esprit puisse être en surplomb de ce qui nous arrive. En d'autres termes la sensation est interne et son mode de connaissance surplombant, tel les données hylétique de Edmund Husserl (Romano, 2013), là où le *Sentir* est manifestation de l'externe dans l'interne, c'est-à-dire relation. Cette distinction est fondamentale, *d'un côté le contact du Sentir et de l'autre la réception de la sensation* ; elle explique pourquoi dans ce travail, c'est bien à la question du *Sentir* et non des sensations que nous nous référons. Renaud Barbaras (2011 ; p.70 sq.) nous balise le chemin en écrivant :

« Toute la difficulté ici est de se débarrasser de conception empiriste de la sensibilité, conception qui, référant la sensibilité à la sensation et celle-ci à une certaine catégorie de contenus, les qualités sensibles ou les impressions, passe complètement à côté de l'acte même de sentir parce qu'elle se le donne par avance dans les impressions » et à la page suivante « c'est cette fois l'idéalisme qui se trouve écarté, pour autant qu'à ses yeux la teneur propre de l'être réside dans son apparaître, intellectuel ou sensible, que le manifesté se confond alors avec la manifestation ».

Ni empirisme ni idéalisme, puisque nous inspirant de l'approche phénoménologique, c'est d'abord les vécus comme manifestations et donc les rapports relationnels que nous questionnons. Ainsi, il y a une phénoménalité du senti provenant de la communication du je et du monde, là où la sensation, en tant que contenu ou impression ne convoque pas nécessairement le monde mais nécessite le sujet. De fait, toute la différence entre *Sentir* et avoir des sensations est que le premier suppose la vie³⁴ et donc instaure un mode de relation entre un être et son environnement, alors que le second présuppose une subjectivité qui a la faculté d'« avoir » et d'en rendre compte.

Les chemins du sensible

Alors, nous pouvons affirmer avec Chris Younès (2014a ; p.80) « [qu'] il y a une non intentionnalité du sentir, qui n'est pas la sensation mais un *avec* esthétique ». Si le *Sentir* n'est pas intentionnel, c'est qu'à partir de cette ouverture s'ouvre la possibilité de l'intentionnalité. C'est parce qu'il y a ouverture que nous pouvons faire l'expérience du monde. Jean-Louis Chrétien (2012 ; p.19) nous l'indique dans son

³⁴ Jean-Paul Thibaud (2015 ; p.24) rappelle cette phrase de Renaud Barbaras (1999) issu de la revue *Alter* N°7 : « Le vivant n'est pas le sujet constitué du sentir ; il se constitue, au contraire, dans le sentir ».

introduction aux œuvres d'Henri Maldiney :

« Au centre de la pensée de Maldiney est le sentir. Non pas le statut du sensible opposé à l'intelligible, ni la diversité de nos cinq sens et le passage au sens commun, sur lesquels la philosophie a médité tout au long de son histoire, mais le sentir comme l'événement par lequel corps et âme j'advieus au monde, et le monde m'arrive et me saisit ».

Avec Henri Maldiney, le *Sentir* devient l'événement de notre advenue au monde. En cela, il est originaire. Maria Villela-Petit (2007a ; p.43) peut donc expliciter : « Maldiney se fera attentif au sentir pour lui-même, car c'est en lui et grâce à lui qu'un existant communique originairement avec le monde ». Une communication originaire qu'Emanuele Coccia (2010 [2013 ; p.62]) affirme lui aussi :

« Le sensible se situe au-delà de toute opposition entre nature et culture, vie et histoire, précisément comme le médium est en deçà de toute dialectique inepte entre sujet et objet ».

Cette conclusion au chapitre sur le primat du sensible de Emanuele Coccia ne déplairait pas à Erwin Straus qui, au contraire de Maurice Merleau-Ponty, considère le *Sentir* au deçà de la constitution du sujet. Il y a pourrions-nous dire un devenir sujet, moment de subjectivation³⁵ par l'expérience sensible, mais le sensible ne présuppose pas le sujet. De plus, ce qui est originaire n'a ni temps ni espace³⁶, il est ce à partir de quoi il peut y avoir temps et espace ; Sarah Brunel (2002b ; p.140) l'explique ainsi :

« Pour rendre compte du sens de cet instant sans date [la co-naissance], [Maldiney] prend l'exemple du réveil, lorsque nous ouvrons les yeux et que nous ne percevons pas encore des choses précisément : le monde et le moi sont encore indiscernables et commencent déjà à prendre forme 'die Welt weltet', ainsi peut-on expliquer cette pensée de Heidegger : 'ce qui fait le paradoxe de cet instant sans date, c'est l'événement-avènement du monde qui se mondéise' ».

³⁵ Nous développons ce moment de subjectivation qui est aussi mouvement de subjectivation ci-après, cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

³⁶ A ce propos, on regardera avec intérêt cette courte vidéo d'Aurélien Barrau (2017) intitulé : *Qu'y avait-il avant le Big Bang ?* Consulté le 3 février 2018 sur : <https://www.youtube.com/watch?v=130ryGKmf8o>

Alors, à partir du *Sentir* et en lui, en tant qu'il est communication, il y a « mondéisation » du monde et subjectivation du sujet, aussi nous devrions parler avec Roland Kuhn (1991 [2007 ; p.59]) d'*être-au-monde-du-sentir* lorsqu'il rappelle que :

« Binswanger reproche au mot de 'communication' de trop rappeler l'idée positive d'un sujet opposé à un objet et il propose : 'au lieu de parler d'une forme de communication sympathique nous préférons parler d'un être-au-monde-du-sentir' ».

Or, quelle implication pouvons-nous tirer de cette advenue, de cet *être-au-monde-du-sentir* ? En fait, le chemin du sensible est épreuve, épreuve rendant toutes épreuves possibles, d'une possibilité qui relève de ce qui peut avoir lieu. Jean-Marc Chavarot (2004 ; p.101) citant Jean-Louis Chrétien écrit :

« La vie sensible est une vie en péril. Mais elle ne serait pas sensible ni sensitive si elle n'était pas en péril. Le sentir ouvre l'espace d'une vie qui se risque, qui s'expose à la menace ».

Mais, si s'exposer consiste à se mettre en péril, ce péril est aussi celui de la rencontre. *Cette épreuve du Sentir qui est source de la relation comme être-avec-le-monde ouvre le possible de la rencontre.* Jean-Marc Chavarot (2004 ; p.103) peut donc assurer plus loin que « la sensibilité est l'événement même de la rencontre ».

En commençant cet article, nous évoquions l'exposition corporelle intrinsèque à toute marche ; *en nous rapprochant d'un questionnement sur le Sentir, nous constatons que ce qui se joue dans l'expérience sensible est la sensibilité même. D'une sensibilité qui comme événement et par l'ouverture qu'elle provoque, fonde tous les autres événements possibles. Aussi, nous suivons ce chemin sensible qui fait que marcher, en tant qu'il s'agit d'une activité qui mobilise les sens, révèle la possibilité de la rencontre.*

Du Sentir comme ouverture lors de la marche

Ainsi le senti, l'épreuve du *Sentir* nous apparaît comme le moment de dévoilement de l'*être-avec-le-monde* comme rencontre, en somme d'une ouverture au monde³⁷. Erwin Straus (1930 [1992 ; p.23]) le nomme « moment pathique du sentir »

³⁷ Rappelons qu'Erwin Straus (1932) exprime que le *Sentir* est articulation de *je* et du *monde* tout en proposant une indissociabilité du *Sentir* et du *Se mouvoir*. Plus récemment, Alain Berthoz peut écrire (2014 ; p.94) : « Le mouvement est

et indique que « par moment pathique, nous entendons la communication immédiate que nous avons avec les choses sur base de leur mode de donation sensible changeant ».

Mais, lors de la marche, ne nous arrive-t-il pas d'être dans cette communication immédiate ? Par l'engagement du corps et la sensorialité impliquée, la marche est une épreuve du *Sentir*, devons-nous alors la qualifier de pratique esthétique ? Francesco Careri (2013 ; p.56) nous le propose et comprend la marche comme une lecture-écriture du territoire : un *faire-œuvre*. Cette pratique œuvrante n'est tangible que dans un rapport à, une relation à quelque chose, qui est le monde mais que nous vivons au travers de lieux, de territoires. Considérant ainsi la marche comme une pratique esthétique, il est question d'une pratique œuvrante et ouvrante, dont le *faire-œuvre*, loin de toute représentation, s'origine dans le *Sentir*. Cependant, nous soulignons que nous utilisons ici le terme esthétique dans les deux acceptions qu'indique Henri Maldiney. C'est-à-dire qui provient à la fois de *aisthesis* – ce qui nous arrive par les sens, notre réceptivité sensible, l'esthétique-sensible – et ce qui se rapporte à l'art – une esthétique-artistique. En effet, Henri Maldiney (1985 [2003 ; p.27]), s'intéressant à la peinture, indique le profond rapport qui les unit :

« L'esthétique-artistique est la vérité de l'esthétique-sensible, dont l'être a sa révélation dans l'être œuvre [...]. L'art est une transformation de l'ouverture au monde en ouverture à l'être du *il y a* ».

Alors, si la marche est une pratique esthétique, c'est en raison de cette possible ouverture. D'une part d'une ouverture avec le monde en tant que nous pouvons en faire l'épreuve à travers la marche. D'autre part dans la révélation de notre être-au-monde dans l'expérience de la marche comme lecture-écriture du territoire. Ainsi, c'est par le corps sentant et se mouvant, lors de cette marche, que se révèlent tout à la fois le monde et l'être ; ce qui rend possible l'œuvre, c'est cette ouverture, c'est-à-dire comme l'exprime Henri Maldiney, le moment pathique du Sentir comme transpassibilité. La transpassibilité désigne, selon les mots de Chris Younès (2014 ; p.62) notre « réceptivité la plus ouverte » ou pour reprendre les termes de Frédéric Jacquet (2014 ; p.115) :

« La transpassibilité est l'ouverture au fond – n'attendant rien de déterminé –,

l'expression de l'acte qui est le fondement de notre relation avec le monde ».

qui du même coup, rend possible l'épreuve de l'évènement en tant qu'il suppose cette pure ouverture ».

Il nous faut noter que la condition de « cette pure ouverture » et de cette « réceptivité » ne se confond pas avec une passivité³⁸, bien au contraire, *s'ouvrir au monde consiste toujours à aller à sa rencontre dont la marche est une composante. Ainsi, la marche en tant qu'elle est épreuve et relève de notre transpassible fonde notre capacité d'ouverture. De la sorte, comprendre la marche signifie donc également comprendre notre rencontre dans et avec le monde en tant qu'évènement car comme nous l'écrit Henri Maldiney (1991 ; p.46 [2007 ; p.45]) « tout évènement est une rencontre, toute rencontre est un évènement ».*

En conséquence, l'expérience de la marche en tant qu'elle est sensorielle relève de cette rencontre comme évènement. Cette advenue où, par et à partir du Sentir comme relation du je et du monde, nous sommes appelés à nous ouvrir, une ouverture au monde et du monde : un aller-au-dehors comme être-au-monde.

³⁸ Chris Younès (2014 ; p.65) note que « la condition du transpassible est le contraire de la passivité ou de l'impassibilité ».

5. Chemin : approche phénoménologique

| chemins – concept – hodos - phénoménologie |

Alors, quelle compréhension de la marche urbaine pouvons-nous tenter ? Cette question, par sa formulation, précise l'objectif premier de la thèse, à savoir comprendre ce qui se joue dans la marche urbaine, et ce faisant, apporter une contribution à la somme des travaux qui traitent de ce sujet. Répondre à cette question, c'est établir un processus de recherche qui permet de réaliser cet objectif de compréhension.

Nous proposons donc de nous interroger sur ce qu'est comprendre l'expérience de la marche urbaine. Ce qui revient à se demander comment traiter les questions suivantes : Quelle expérience faisons-nous lorsque nous marchons dans les espaces urbains ? Comment comprendre ces expériences ? Et donc dans quel cadre de pensée ? Quelles sont les « méthodologies » employées lors de cette thèse ? Quelle méthode est appropriée pour interroger le sens de l'expérience de la marche ? La phénoménologie constitue-t-elle une piste praticable ?

In fine, ce qui est proposé, nous le verrons, est une forme de méthode ; une méthode au sens étymologique de cheminement c'est-à-dire que nous souhaitons élaborer une certaine manière de cheminer. Ainsi, il n'y a pas en soi d'hypothèse mais une forme de processus qui permet d'élaborer notre problématique.

Questions de méthodes

La méthode, au sens classique, consiste à développer les moyens en vue d'une fin ; si nous prenons la métaphore du chemin, elle consiste à trouver la voie la plus adéquate, c'est-à-dire la plus rapide, la plus simple et la plus praticable, afin d'arriver à une destination dont nous avons déjà une connaissance parfois succincte. Par exemple, lors d'une démonstration mathématique : le déroulé logique tire son élégance du nombre restreint d'opérations nécessaires entre l'énoncé et la solution (la situation initiale et le C.Q.F.D.). La méthode consiste donc en un procédé qui répond à la question : comment s'y prendre pour arriver au but ? Cette question présuppose deux choses : un but identifiable et la possibilité d'y arriver.

Or, notre interrogation porte sur les sens des expériences de marche, et si nous cherchons bien à dévoiler ce que nous pouvons appeler les structures de l'expérience de celle-ci, nous estimons illusoire d'établir comme but atteignable une ou plusieurs

vérités de la marche urbaine. En effet, comment poser d'emblée la possibilité d'une telle vérité dans la mesure où le contenu du sens de la marche ne nous est pas accessible immédiatement, nous pouvons dire qu'il nous résiste.

Dans ces conditions, s'il y a lieu de parler de méthode, elle ne peut être que processuelle, il ne peut s'agir que d'un cheminement ouvrant vers des éléments de sens de la marche. Les hypothèses que nous formulons ne peuvent être que sans a priori : c'est le cheminement qui montre le chemin, notre seule certitude est notre question initiale. Mais alors, comment élaborer une approche, comment cheminer, comment, au sens étymologique, faire méthode ?

Hodos ?

Si nous souhaitons cheminer, interrogeons nous d'abord sur le chemin et sur sa nature et en premier lieu, qu'est-ce qu'un chemin ? À propos, Claude Reichler (2007 ; p.32 sq.) indique dans un article traitant succinctement de la phénoménologie du chemin :

« [Un chemin] est un fait complexe, qui conjugue plusieurs ordres de réalité. Il est un fait, voire un faire plutôt qu'une donnée inerte ; médiation entre l'homme et l'espace, il n'existe que dans un parcours réel ou imaginaire, comme une expérience accomplie, évoquée ou projetée. »

Ainsi, le chemin, en tant qu'il est un « faire » est une expérience. Si un chemin peut se parcourir dans divers sens et donne la possibilité de se re-parcourir un nombre de fois indéterminé, l'expérience qu'il offre est toujours unique. En effet, si l'expérience scientifique se caractérise par sa reproductibilité, l'expérience, disons humaine dans le sens où quelqu'un peut la faire est singulière³⁹ car les conditions de l'expérience ne demeurent jamais identiques. Déjà parce qu'elle est personnelle, c'est-à-dire qu'elle est subordonnée à celle ou celui qui la réalise : à son histoire, sa disposition, sa sensibilité. *Pour le dire autrement, chaque personne a un rapport spécifique à son temps et à son espace qui sont des vecteurs de transformation de l'expérience. De plus, le sens de l'expérience est marqué de la sensibilité de celui qui la réalise.*

D'autre part, dans le réel, les situations de l'expérience sont elles aussi

³⁹ Par exemple lorsque nous indiquons avoir fait l'expérience de telle chose, de tel espace, etc.

changeantes, tel chemin parcouru le jour ou la nuit ne montrera pas le même visage, de même selon les saisons, selon la météorologie... Mais aussi pour peu que le chemin soit lié au monde vivant qui est intrinsèquement en mouvement, ou bien s'il est lié à des transformations géologiques, ou encore s'il est sujet à une mobilité artificielle.

Ainsi, l'expérience dépend de situations qui, du fait de leurs liaisons avec des mouvements naturels ou artificiels, sont toujours particulières. Aussi, quelles que soient les modalités de l'expérience, en tant qu'elle est l'expérience de quelqu'un et le place dans une situation donnée, l'expérience est à chaque fois unique et singulière et donc non reproductible.

Alors, que rassemble l'expérience du chemin ? Existe-t-il une structure de celui-ci ? Constatant que le cheminement est mouvement, ne devons-nous pas qualifier ce mouvement ? Ado Huygens (2002 ; p.24) nous met sur la piste en écrivant : « cheminer n'est pas anticiper mais à chaque pas ouvrir la voie sur laquelle on trouvera en avançant appui et soi ». Si cheminer consiste à ouvrir la voie, celle que nous frayons dans cette thèse s'intéresse à l'expérience de la marche. Ayant évoqué l'unicité et la singularité de chaque expérience, quelle voie devons-nous suivre pour expliciter cette expérience de la marche ? Comment rendre compte de ces expériences toujours singulières ? Suivons alors le chemin que propose Ludwig Binswanger (1947 [1971 ; p.87]) lorsqu'il écrit :

« Nous devons nous tourner vers ce que l'on appelle la méthode phénoménologique, c'est-à-dire cheminer pas à pas sur le chemin qui conduit du fait particulier individuel et empirique jusqu'à l'essence pure qui est générale et dépasse l'empirique ».

La phénoménologie : retour à l'expérience

Notre cheminement nous conduit donc vers une phénoménologie ; encore faut-il que nous explicitions ce que nous comprenons sous ce terme. En effet l'approche phénoménologique ne constitue pas en soi une méthode, tout au plus un chemin. D'ailleurs, les auteurs qui convoquent la phénoménologie dans leurs réflexions peuvent prendre des voies bien différentes, celle de Gaston Bachelard ou d'Henri Maldiney se croisent si peu. Aussi, en première approche, rappelons ces phrases de l'introduction du livre de Jean-François Lyotard (1954 [2011 ; p.8]) *La phénoménologie* :

« Le terme signifie étude des ‘phénomènes’, c'est-à-dire de cela qui apparaît à la conscience, de cela qui est ‘donné’. Il s’agit d’explorer ce donné, ‘la chose même’ que l’on perçoit, à laquelle on pense, de laquelle on parle, en évitant de forger des hypothèses, aussi bien sur le rapport qui lie le phénomène avec l’être de qui il est le phénomène, que sur le rapport qui l’unit avec le Je pour qui il est le phénomène ».

Le chemin qui s’ouvre appelle donc à un retour à l’expérience, en tant qu’elle est le moment *apparitionnel*⁴⁰. En revanche, contrairement à Jean-François Lyotard nous parlerons d’une apparition à l’être davantage qu’à la conscience, privilégiant dans ce travail les voies ouvertes par Erwin Straus et Henri Maldiney plus que celles du premier⁴¹ Maurice Merleau-Ponty⁴². *De fait nous privilégions dans cette étude une phénoménologie de la manifestation à une phénoménologie de la conscience de la manifestation.*

Vocation phénoménologique

Mais alors, en quoi pouvons-nous qualifier de phénoménologique notre démarche ? Qu’est-ce que la phénoménologie apporte à une réflexion sur la marche urbaine ? Si comme l’écrit Eric Dardel (1952 [1992 ; p.35]) :

« La géographie autorise une phénoménologie de l’espace. En un sens, on peut dire que l’espace concret de la géographie nous délivre de l’espace, de l’espace infini, inhumain du géomètre ou de l’astronome. Il nous installe dans un espace à notre dimension, dans un espace qui se donne et répond, espace généreux et vivant ouvert devant nous ».

Nous sommes tentés d’écrire qu’il en est de même pour nous, c’est dans la

⁴⁰ On trouve ce terme au sein des livres d’Henri Maldiney, il a l’avantage de souligner que ce qui est donné l’est en quelque sorte pour la première fois, ce qui apparaît est inattendu et dépasse les apparences : il se fait jour.

⁴¹ Pour nombre d’auteurs il y aurait une dualité entre un premier Maurice Merleau-Ponty s’interrogeant sur la perception et la conscience et un second se rapprochant d’un questionnement sur le *Sentir*.

⁴² Les questions que soulèvent la notion de conscience et son traitement par la philosophie et en particulier par les phénoménologues outrepassent les limites de cette étude dans la mesure où nous nous intéressons au *Sentir* lors de la marche, c'est-à-dire à un préréflexif, à ce quelque chose qui précède la conscience. Il nous faut par ailleurs noter que le problème de la conscience très présent notamment chez Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty nous semble être une sorte de « reliquat » de la tradition philosophique entre autres issue de René Descartes tant bien qu’il ne peut s’agir pour nous dans le cadre de ce travail de « solder les comptes de la philosophie ».

mesure où nous nous intéressons à l'espace concret et physique de l'architecture, du paysage et de l'aménagement urbain ainsi qu'à leurs réalités qu'une phénoménologie s'est en quelque sorte imposée pour notre étude. Pourquoi ? D'une part, parce que, suivant le mot d'ordre de la phénoménologie initié par Edmund Husserl, nous avons à opérer « un retour à la chose elle-même ». En effet, comment interroger l'expérience pédestre autrement qu'en reprenant l'expérience vécue telle qu'elle se donne à nous-mêmes ? En conséquence, notre cadre est celui de l'analyse modale⁴³, c'est bien la question du « comment » de l'expérience davantage que du « pourquoi » qui est engagée. D'autre part il nous semble que l'approche phénoménologique n'est pas de l'ordre du choix, comme nous l'écrit Henri Maldiney (2002 [2007 ; p.184]) :

« On n'est pas phénoménologue par choix. C'est une méthode particulière, mais on ne l'est que par présence à la réalité telle qu'elle se donne. La phénoménologie, c'est ce qui rend l'interprétation caduque et fautive. L'erreur commence à l'interprétation [...] 'je ne fabrique pas d'hypothèse' ».

Avant et durant ce travail de thèse, nous n'avons eu de cesse d'aller marcher, nous cherchions « cette présence à la réalité telle qu'elle se donne » et pour nous, d'évidence, nous n'avions d'autre choix que d'explorer la marche par la marche.

De la réalité de ces marches et de ce que nous pouvons en dire, nous cherchons les correspondances, les consonances et parfois les dissonances avec nos lectures afin de délier les fils du vécu, de décrire, avec la plus grande acuité qu'il nous est possible d'avoir, la réalité de l'expérience de la marche urbaine.

Du descriptif et du subjectif

Aussi, la question de la description devient un enjeu majeur de notre travail. Comme le rappelle Henri Maldiney (2004 ; p.18) :

« Parler de phénoménologie descriptive est un pléonasme. La phénoménologie expose le phénomène comme il se donne en soi. Et cela aussi est un pléonasme : le phénomène est ce qui se donne en lui-même et qui n'est rien en dehors de sa donation ».

Notre programme consiste alors à décrire la donation même, cependant, cela pose la question de la subjectivité à laquelle se rapporte cette donation. Toute

⁴³ Ce terme est le fil conducteur de la thèse de Jean François Augoyard (1979 [2010]) dans son essai *Pas à Pas*.

description du vécu ne se détache pas de celui qui vit, ou comme l'indique Sarah Brunel (2002b ; p.127) : « la simple description implique en effet une participation active de celui qui toujours décrit à partir de sa propre expérience ». Pourtant, il nous semble possible qu'en décrivant le vécu de la marche urbaine, nous ne nous refermons pas sur ce qui est seulement subjectif. Pourquoi ? Peut-être parce que, à la manière de Pierre Sansot (1973[2004]) dans la *Poétique de la ville*, nos descriptions s'intéressent non à ce que chacun a en propre mais à ce moment si particulier de l'expérience urbaine où quelque chose nous arrive, c'est-à-dire au propre de l'expérience, en l'occurrence, de et dans l'urbain. Mikel Dufrenne (2004 ; p. 13) décrit ce moment en ces termes :

« La subjectivité à laquelle se réfère la description n'est pas une subjectivité souveraine, qui s'affirmerait dans le régime de la séparation ; c'est la subjectivité de l'être au monde, engagé, pris et compris dans le monde de la ville [...] Subjectivité fraternelle encore, en deçà de l'institution et de la lutte, subjectivité naissante ».

Qu'est-ce qu'une subjectivité naissante ? Mikel Dufrenne (2004 ; p. 13) l'explique quelques phrases plus loin en exprimant :

« La phénoménologie de Sansot vise donc à se situer en ce point où l'homme et la ville – le sujet et l'objet – ne sont pas encore séparés, et n'existent que l'un par l'autre ».

Nous considérons donc que la dichotomie entre le sujet et l'objet est une forme de représentation *a posteriori* de l'expérience de la ville. En effet l'objet est, comme l'indique son étymologie, ce que l'on place devant soi, et le sujet au sens classique est celui qui accomplit ce mouvement de placement. Or, l'approche phénoménologique consiste à interroger le contenu expérientiel, c'est-à-dire dans notre cas, le moment de présence des êtres aux lieux lors de la marche, et non la représentation postérieure qui peut en découler. De fait, dans la ville, nous ne rencontrons pas d'objet car le mouvement d'objectivation consiste à séparer ce qui est uni dans leur relation. Comme l'écrit Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.33]) : « L'opposition des lieux et des hommes (en termes classiques de l'objet et du sujet) se résorbe dans les faits ». Cette question de la relation devient déterminante pour notre travail, puisqu'il s'agit à proprement parler du moment de l'expérience. Emmanuel Levinas (1958 [2014 ; p.38 sq.]) commentant les écrits de Martin Buber nous dit :

« La relation ne se ramène pas à un événement ‘subjectif’ puisque le Je ne se représente pas le Tu mais la rencontre. [...] L’homme n’est pas un sujet qui constitue, il est l’articulation même de la rencontre ».

Ce qui entraîne que si l’expérience de la rencontre s’avère constituer un moment de subjectivation, elle n’implique en réalité pas de sujet de la relation : avec Martin Buber indiquons que *ce qui compte quand nous rencontrons les choses, ce ne sont pas les deux termes de la relation mais la relation elle-même en tant qu’elle existe. Tout sujet ou objet est déjà une transformation, une mise à distance de ce qui nous est arrivé : la rencontre.* Aussi, en nous intéressant à la rencontre, nous espérons contribuer à une phénoménologie qui consiste, selon les mots de Dandan Jiang (2014 ; p.33) à : « Libérer le monde de l’état objectivé et révéler la présence du monde [qui] ont toujours été des préoccupations essentielles de la vocation phénoménologique ».

Du logos et du sens en phénoménologie

Si nous souhaitons « révéler la présence du monde » lors de la marche urbaine, il nous faut en définir les contours. Pour ce faire reprenons les mots de l’avant-propos de l’ouvrage *Le sens du lieu* (Mangematin et al. ; 1996 ; p.7) : « La phénoménologie, philosophie de la manifestation et du dévoilement, peut redonner sens à la condition humaine comme énigme du sens ». Ainsi si nous thématisons phénoménologiquement la marche en ville, nous avons à nous interroger sur ce qui se manifeste lors de la marche et sur ce qui serait à dévoiler. Dès lors, nous ne pourrions tenter de conceptualiser la question de la marche qu’en prenant appui sur l’expérience, que nous pouvons déjà qualifier de sensible. Parce que si, comme nous l’avons dit, la compréhension relève du sens, ce qui est la source du sens est l’expérience. Par ailleurs, revenant ici à Hegel, l’un des premiers à avoir utilisé le terme de phénoménologie, il nous faut noter que la « La phénoménologie est *logos* »⁴⁴. S’il y a les sens de la marche, quels sont les mots pour les dire ? Chris Younès (2014 ; p.33) nous rappelle que :

« L’étymologie est une des orientations fortes de la phénoménologie qui amène

⁴⁴ *La phénoménologie de l’esprit* (1939) ; nous empruntons cette citation à Chris Younès (2014 ; p.33) *Vers une phénoménologie de l’expérience architectural* in Chris Younès et Xavier Bonnaud (dir.) *Perception / Architecture / Urbain*

à considérer le pouvoir de transmission et de transformation que recèlent les mots et les paroles ».

Nous sommes donc amenés à un travail de description qui pose la question du dicible de la marche en ville. Claude Romano (2010 ; p.40) au tout début de son essai indique : « Les structures de l'expérience ne lui sont pas conférées par le langage dans lequel nous pouvons la décrire ». En conséquence, nous mesurons déjà l'écart entre le contenu expérientiel de la marche et sa description. Ce que nous pouvons exprimer du sens de la marche ne peut en aucun cas être considéré comme formateur du sens même.

Si la phénoménologie est logos, elle l'est dans la mesure où elle interroge les phénomènes, le logos ne vient pas comme supplément de l'expérience, comme un ajout structurant, mais comme une étude du sens induit de l'expérience. En définitive, la question du sens renvoi à celle du langage simultanément qu'elle la dépasse.

Phénoménologie du sensible et de l'existence

Il nous faut donc tenter de répondre à la question : en quoi notre thèse est-elle une contribution à une compréhension phénoménologique de la marche urbaine ? En esquissant ici à grands traits le courant foisonnant de la philosophie phénoménologique, rappelons qu'il n'y a pas une phénoménologie mais plusieurs. Et si les thèmes phénoménologiques permettent de penser à nouveaux frais les questions de la marche urbaine, nous identifions des auteurs dont le travail remarquable nous amène à aiguïser notre propre étude. Nous pensons ici, particulièrement et entre autres, à Henri Maldiney et Erwin Straus qui ouvrent la voie d'une phénoménologie du sensible. En effet, si nous ne pouvons faire l'économie de la question de la perception, il nous semble que le chemin établi tant par Maurice Merleau-Ponty que par Edmund Husserl nous amène vers la question de la conscience. Celle-ci nous apparaît non attachée spécifiquement à notre thème, voire subsidiaire, car si elle est bien en jeu lors de notre apprentissage de la marche, ou lorsque nous cherchons notre chemin, celui qui marche se place dans un rapport d'immédiateté avec ce qui l'entoure. Par le corps en mouvement, c'est bien sensiblement que nous marchons. Ce rapport d'immédiateté et de proximité dont nous faisons l'expérience, nous le partageons avec le vivant. Comme l'indique Renaud Barbaras (2003 ; p.76) dans *Vie et intentionnalité* : « Il s'agit [...] pour Straus d'aborder l'expérience sensible comme moment du devenir vivant ».

Ainsi, en première approche, questionnant le *Sentir*, se pose le problème de la relation. Cependant, en compagnie d'Henri Maldiney, c'est à une question plus proprement humaine que nous avons affaire, à savoir : qu'est-ce qui fait l'habiter de cette relation ? C'est-à-dire rejoignant Jean-Philippe Pierron⁴⁵ : « qu'est-ce qui qualifie cette relation d'habitation ? » Pouvons-nous, à la manière de Gaston Bachelard, parler de joie d'habiter ? Quoi qu'il en soit nous avons à explorer cette texture, ces adjectifs, ce *là* qui qualifie ou plutôt *tonalise* l'expérience de l'habitation. Nous nous proposons d'explorer l'ordre chorématique, non pas au sens géographique, mais dans son acception étymologique d'une matrice d'espace, comme moment de spatialisation. Ce faisant, il semble que nous nous rapprochons de la question du mouvement existentiel. Mais comment poser cette question ? Renaud Barbaras (2003 ; p.69), qui s'interroge sur le sens du *Sentir* chez Erwin Straus se demande : « De quel type d'exister, c'est-à-dire de quel type de relation avec le monde, s'agit-il avec le sentir ? ». En remplaçant dans cette question le terme *Sentir* par folie ou œuvre d'art, nous avons le fil conducteur de la pensée maldinéenne ; en remplaçant le terme par schizophrénie, ou manie et d'autres psychopathologies nous avons celui de Ludwig Binswanger. Pour notre part nous proposerons donc : de quel type d'exister s'agit-il avec l'expérience de la marche ? Rapprochant, à la manière d'Henri Maldiney, existence et présence, nous pouvons reformuler notre question : quels modes de présences spécifiques la marche suppose-t-elle ? Ces questions forment ce que nous pouvons appeler notre chemin puisqu'elles servent de repère et de guide dans notre étude.

Etablissant de cette manière une phénoménologie du sensible et de l'existence comme cadre de notre recherche sur la marche urbaine, notre contribution prend le revers des études de la marche urbaine où celle-ci est posée comme objet. Ce que notre méthode a d'originale, c'est qu'ayant pris l'expérience vécue de la marche urbaine comme situation initiale, elle tend à problématiser le rapport trilémique (exposé par Erwin Straus et repris par Renaud Barbaras) de la situation de l'homme⁴⁶ et du monde, que nous pouvons expliciter par les trois propositions :

⁴⁵ Lors de sa conférence *Gaston Bachelard ou la joie d'habiter* à L'atelier Bachelard de L'ENS, prononcé le 11 mars 2016.

⁴⁶ Nous conservons ici le terme « homme » pour signifier l'être humain en général. Bien que cette pratique tende à devenir désuète, il s'agit dans le cas présent de nous référer

l'homme est dans le monde, l'homme fait face au monde et une texture commune unit homme et monde (dans cette dernière phrase, l'homme est l'humain singulier, il n'a pas de genre).

aux auteurs que nous citons et à la tentative de Max Scheler (1928 [1966]) de décrire *La situation de l'homme dans le monde*.

C. Géohistoire

Une géohistoire de la marche

À la suite de ces premiers pas, ce chapitre s'intéresse à ce que nous pouvons appeler une *géohistoire* de la marche. Ce néologisme forgé par Fernand Braudel⁴⁷ (1949) désigne le fait de prendre en compte l'espace dans l'étude des faits historiques. Plus précisément, la *géohistoire* conçoit la logique relationnelle des milieux habités, en ce sens que les territoires produisent mais sont aussi le résultat de l'histoire des sociétés humaines. Nous faisons nôtre cette étude des dynamiques des rapports entre humains et environnements en l'étendant, comme le fait Thierry Paquot (2017), aux ressources de la langue et à l'étymologie. De la sorte, nous proposons trois *géohistoires* de la marche.

La première a trait à l'étymologie du mot « marche » et aux lexiques qui décrivent ce geste. En explorant le vocable apparenté à la marche, nous dégageons une diversité modale de cette action concomitante à son unicité : toutes les marches montrent un rapport spécifique à l'environnement et à l'espace, un rapport qui relève du déploiement de notre monde. La deuxième *géohistoire* évoque les liens entre la marche et l'humanité, ou comment la bipédie produit l'être humain. Depuis lors, l'action de marcher façonne notre monde et l'*être-au-monde* humain s'explicite par l'*être-debout*. Le troisième article de ce chapitre s'interroge sur l'invention et les multiples réinventions de la marche urbaine à Paris du XVIIIe au XXe siècle. En mettant en évidence les figures du promeneur, du flâneur, de l'errance surréaliste et de la dérive des situationnistes, se dessinent les contours de sens d'une déambulation piétonne qui fabrique et révèle l'urbanité.

Ces trois articles regroupés sous le terme de *géohistoire* font chacun état de la dynamique des rapports des humains dans leurs milieux, qu'il s'agisse de la langue française, de l'action de marcher spécifiquement humaine ou de la déambulation piétonne à Paris, ils décrivent les interrelations entre le marcheur et son monde.

⁴⁷ Fernand Braudel utilise le terme de *géohistoire* dans le livre issu de sa thèse de doctorat : *La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II* (Braudel, 1949) ainsi que dans un article écrit pendant la rédaction de sa thèse : « *Géohistoire : la société, l'espace et le temps* » (Braudel, 1949)

6. Vocabulaire : approche par l'étymologie et le lexique

| frontière – marcher – les marches – marge – marque |

« [Le parcours] désigne en même temps l'acte de traverser (le parcours comme action de marcher), la ligne qui traverse l'espace (le parcours comme objet architectural) et le récit de l'espace traversé (le parcours comme structure narrative) ».

Francesco Careri (2013 ; p.27)

Cette citation indique le nombreux sens du mot parcours, auxquels nous devons ajouter aujourd'hui celui de *parkour*⁴⁸. Cette polysémie du parcours, nous la retrouvons dans l'étymologie du mot marcher⁴⁹ que nous proposons d'explorer. Au sein de cet article, le verbe *marcher*, son étymologie et ses synonymes, leurs sens actuels ou étymologiques sont mis en relation et nous aident à *penser le sens de la marche et ses contours*. L'enjeu de ce lexique est de montrer que le mot même de marcher recèle un aspect de sa *géohistoire* ; ce mot qui conserve en lui des figures et des postures qui sont autant de manières de marcher. Ainsi, comme nous l'affirmons, si la marche relève d'un *aller-au-dehors*, l'étymologie et les synonymes du mot

⁴⁸ Le *parkour* désigne « une activité physique consistant à se déplacer efficacement grâce à ses seules capacités motrices, dans différents types d'environnements ». Cette définition est disponible sur le site de la fédération de ce sport : <http://www.fedeparkour.fr/parkour> (consulté le 11/02/2017) ; Il s'agit donc d'escalader, de sauter, de courir dans des espaces urbains en passant par les toits, les escaliers de service... La particularité de ce sport se trouve dans l'approche tridimensionnelle de la ville et des « lignes » du *parkour*. Nous pouvons signaler l'article Edith Hallauer (2013) qui voit dans cette pratique de la ville un « art de faire » comme point de départ d'une critique de la ville tout-fonctionnel dont les architectes et urbanistes peuvent se saisir pour interroger leurs conceptions de l'aménagement. De même, signalons le site internet de cet « inconsolable » qui écrit du *parkour* qu'il s'agit « d'habiter autrement » :

<http://recherche-action.fr/11consolable/> (consulté le 2/02/2014).

⁴⁹ L'équivocité des termes se rapportant à la marche nous donne un indice de son importance, cependant, nous limitons ici la marche au verbe marcher comme action piétonne, tous les sens annexes comme l'idée de fonctionnement ou tout les usages du mot marche dans le vocabulaire technique (construction, ébénisterie, poterie, art militaire...) ne sont pas utilisés. Pour se faire une idée du foisonnement de sens du mot marche, nous renvoyons le lecteur au dictionnaire Diderot et d'Alembert qui contient 22 entrées aux mots Marche / Marches / Marcher.

« marcher » doivent exprimer une certaine manière d'y aller. Nous étudions donc ce vocable plus particulièrement à partir des dimensions spatiales de l'action de marcher immobilisées dans cet infinitif.

En vieux français le mot *markôn* (Rey) signifie « frontière », de cette racine est issu « marquer » et dans cette lignée nous retrouvons un mot peu utilisé de nos jours qui est « les marches » : les confins d'un territoire. Dans cette lignée, nous retrouvons le mot latin *margo* c'est-à-dire « marge ». À partir de ces quatre mots : *la frontière*, *marquer*, *les marches* et *la marge*, nous pouvons tenter une nouvelle définition de la marche : *Marcher revient à faire des pas, formant des empreintes sur le sol, délimitant ainsi une frontière par le mouvement du corps, allant vers les confins, et ainsi, marquant le territoire et permettant sa transformation, son dépassement.*

À partir de cette définition, explicitons ces quatre termes *la frontière*, *marquer*, *les marches* et *la marge* dans leurs dimensions spatiales en lien avec les synonymes du mot marcher que nous pouvons leur associer.

La marche comme frontière

La *frontière* se réfère à une limite, une démarcation, une ligne continue, celle que nous traçons en parcourant l'espace. Les empreintes que nous laissons sur le sol disparaîtront très vite mais la ligne de notre parcours restera, elle est invisible dans l'environnement et simultanément bien présente pour nous. Gilles A. Tiberghien (2013 ; p.14) note que « la marche désigne une limite en mouvement, qui n'est autre chose en fait que ce qu'on appelle une frontière ». Mais, si la marche est frontière, que signifient les deux dimensions spatiales qui caractérisent la frontière : sa linéarité et son épaisseur ?

Tout d'abord, il est aisé de voir dans la marche la ligne du parcours : des synonymes de la marche comme *cheminer*, *s'acheminer* ou *faire route* font appel à cette linéarité⁵⁰ du chemin pour décrire l'action de marcher. De même, en italien ou en espagnol, nous utilisons pour exprimer la marche *camminare* et *caminar* qui proviennent tous deux de *camino* qui dans ces deux langues signifie *chemin*. La ligne

⁵⁰ Il nous faut noter qu'une ligne peut être courbe et sinueuse, la ligne n'est pas nécessairement rectiligne, les attributs de la linéarité ne se confondent pas avec la « rectilignité ».

du chemin et celle de la frontière sont continues : lors de la marche, cette continuité⁵¹ suppose une succession temporelle et spatiale. Aussi nous pouvons rappeler d'autres synonymes de la marche tels que : *suivre* (*suivre* correspond à *être derrière* mais aussi *accompagner*), *aller*, *venir*, *se diriger vers*, *se rendre*, *gagner* qui rappellent cette succession avec pour les trois derniers l'idée d'une destination, d'un but qui clôt la succession.

D'un autre côté, nous devons questionner la frontière sur son épaisseur. Evidemment il nous faut évoquer ce morceau de territoire *entre* n'appartenant ni à l'un ni à l'autre côté de la frontière. Mais la frontière se faisant, la mise en œuvre de la frontière indique autre chose. John Brinckerhoff Jackson (1984 [2003 ; p.66]) note :

« [La frontière] servait moins à définir une région et établir une relation effective avec le monde extérieur qu'à isoler et protéger quelque chose qu'elle enfermait. Ce n'était pas tant une peau qu'une enveloppe ».

En effet, si la frontière est une limite, elle renvoie à un pouvoir, un gouvernement, une administration qui constitue son centre et qui se développe jusqu'à cette limite⁵². De cette conception centrifuge découlent deux aspects que rappelle Michel Agier (2013 ; p.25) : « ce que la frontière met en œuvre est à la fois un partage et une relation ». Le partage en question est bien souvent une partition dans le sens d'une délimitation, mais cette dernière est aussi le lieu de la relation. L'épaisseur d'une frontière désigne à la fois l'espace de cette délimitation et sa porosité.

Dans ce contexte, l'épaisseur de la marche nomme cet espacement, ces anfractuosités qui font de la marche une mise en relation avec le territoire. Alors les synonymes de cette marche frontière sont *flâner*, *vagabonder* et *se balader*. En effet ces trois termes évoquent chacun à leur manière ce que peut être *la marche* : *une ouverture vers la relation*⁵³.

⁵¹ Cette idée d'une continuité du chemin est évoqué ci-avant II.B.2.Péripatétique : mouvement du corps et de la pensée

⁵² La construction des frontières est le plus souvent centrifuge, d'où qu'il peut apparaître des conflits, des indéterminations lorsque chaque centre de pouvoir établit sa frontière indépendamment.

⁵³ Notons que Georg Simmel (1908 ; p.398 [1992 ; p.359]) décèle dans les relations sociales une frontière comme délimitation entre les individus dont la labilité crée un

La marche comme marque

D'un autre côté, marquer revient à mettre de soi dans quelque chose ou quelqu'un. Nous pouvons marquer et aussi être marqué en parlant d'un lieu, d'un paysage... Alors, nous sommes conviés à un questionnement sur le contact entre le corps du marcheur et son environnement, en particulier l'empreinte ; comme synonymes nous pouvons évoquer le fait de *piétiner* qui exprime l'idée d'une modification du lieu par les pieds, cependant parfois il s'agit d'une mesure comme dans le verbe *arpenter*⁵⁴, d'autres fois il s'agit de suivre les marques comme dans *pister*. Il arrive que les marques ne soient pas nécessairement visibles comme dans les synonymes : *passer*, *porter ses pas* ; en effet le pas évoque le mouvement du marcheur (du latin *passus* ; Rey) mais aussi une empreinte, une unité de mesure (le pas, qui deviendra le pied ; Rey) et l'allure, en particulier pour le cheval. Sur le même modèle sont construits d'autres synonyme de marcher : *parcourir*, *fouler*, *trotter*, *trottiner*, ces trois derniers font référence à l'allure de la marche d'animaux (le trot) mais une foulée est aussi une empreinte laissée par un animal de chasse.

« Les marches » de la marche

De cette marche comme *marque* et comme *frontière* va naître *Les marches*⁵⁵. Celles-ci se réfèrent à un espace lointain qui appartient à un territoire, mais qui est situés à son extrémité : les confins. Jacques Derrida (1985 [2015 ; p.22]) en donne

flou, la frontière entre l'un et l'autre n'est pas celle de l'un envers l'autre et *vice-versa*. Nous revenons sur cette notion ci-après ; Cf. II.E.11.Liaisons : hodologie, proxémie et « affordance ». De plus, Georg Simmel (1908 ; p.677 [1992 ; p.590]) remarque que cette frontière se retrouve entre groupes sociaux décrivant ainsi une mobilité sociale caractérisée par la possibilité de « passage incessant » : « un brouillage de la frontière ». Si bien que, comprenant les rapports de l'être urbain à son territoire que décrit Georg Simmel (1908 ; p.688 à p.791 [1992 ; p.599 à p.685]), nous pouvons exprimer avec Thierry Paquot (2008c ; p.98) : « L'*homo urbanus* [...] est effectivement 'un être-frontière qui n'a pas de frontière'. [...] [II] circule d'un bord à l'autre, franchit sans cesse les frontières des territoires mouvants de sa géographie existentielle, comme un enfant passe d'une case à une autre de la marelle tracée avec une craie sur l'asphalte du trottoir ». La marelle comme ce qui rejoue la marche entre la « terre » et le « ciel » !

⁵⁴ Un arpent est une ancienne unité de mesure utilisé dès le IV^e siècle en Gaules puis dans la plupart des territoires francophones. Au Québec, cette unité est encore utilisée de nos jours.

⁵⁵ A ce propos nous signalons l'excellent article d'art militaire *Les Marches* du dictionnaire de Diderot et D'Alembert.

une (in)définition dans *Les immatériaux* en écrivant :

« Entre-deux. Entre deux espaces marqués (territoire) ou entre marque et non-marque, les deux ne s'opposant jamais. [...] Les confins définissent et indéfinissent : évasifs, flous, comme mon écriture ici-même ».

Cette indéfinition *des marches*, cette incertitude du lieu se retrouve dans certaines marches sans but comme *vadrouiller* ou *errer*. Deux termes désignant un flou qui est partagé par celui qui marche autant que par là où il marche. En revanche, *rôder* : un autre synonyme se rapprochant est, lui, marqué par les intentions suspectes de celui qui marche. Aussi très proche, le terme *marauder* révèle quant à lui des intentions malhonnêtes, ce qui n'empêche pas Pierre Sansot (1973[2004 ; p.470]) d'y voir une forme d'action poétique lorsqu'il écrit : « Marauder, c'est s'emparer de ce que l'on convoite en silence, avec précaution, en tâchant de rendre complices les éléments ».

D'autres marches expriment l'idée d'un but précis mais d'un lieu indéterminé, il y a *fouiner* qui montre une sorte d'indiscrétion mais qui est aussi une sorte de chasse comme le remarque Robert Sommer (2003 ; p.241) en exprimant : « Le fouineur, où qu'il pose son regard, a déjà à l'esprit l'idée d'un usage futur et la promenade prend avec lui les allures d'une véritable chasse ». De même, nous pouvons aussi évoquer deux activités qui se réalisent en marchant : *glaner* et *grappiller* si bien décrites dans les documentaires d'Agnès Varda⁵⁶.

La marche comme marge

Par ailleurs, la « marge » est quant à elle un espace au-delà des limites, elle signe un dépassement. La marge est en effet de l'espace ou du temps que nous nous donnons devant une limite, elle est aussi l'entour d'un texte imprimé ou d'un dessin, elle reste sur la page mais elle réalise une sortie du corps du texte simultanément qu'elle est en rapport avec lui. Cette sortie est fréquente dans les synonymes de la marche, elle est souvent marquée par l'usage pronominal des verbes, nous pouvons indiquer : *partir* qui est d'origine latine et fut formé par l'idée de séparation de *partiri* qui signifie diviser en part (Rey) ; *se promener* dans le sens d'aller d'un endroit à un autre, *déambuler* (dont l'origine latine signifie *se promener* ; Rey), *se déplacer* qui

⁵⁶ Tout particulièrement dans les films : *Le glaneur et la glaneuse* (Varda, 2000) et *Deux ans après* (Varda, 2002).

désigne le changement de lieu, *Se mouvoir* qui souligne la sortie par le mouvement, *traverser* du latin *transversare* qui signifie « parcourir d'un bord à l'autre » (Rey), *se traîner* qui indique « aller quelque part à contre-cœur » (Rey) et *s'avancer* qui provient du latin *abante* qui a donné « avant » mais qui a pris une connotation spatiale (Rey). Enfin un autre terme indique cette sortie en référence à la lance comme arme de jet : *s'élancer*⁵⁷.

La marche comme dépassement

Nous formons ainsi un contour des sens de la marche :

- Frontière : cheminer, s'acheminer, faire route, suivre, aller, venir, se diriger vers, se rendre, gagner, flâner, vagabonder, se balader.
- Marque : piétiner, arpenter, pister, passer, porter ses pas, parcourir, fouler, trotter, trotter.
- Les marches : vadrouiller, errer, rôder, marauder, fouiner, glaner, grappiller.
- Marge : partir, se promener, déambuler, se déplacer, traverser, se traîner, s'avancer, s'élancer.

Partant de ces archétypes et de leurs déclinaisons, nous pouvons dire que marcher est toujours une manière d'être envers l'environnement. La marche modifie l'environnement, elle est porteuse d'une spatialité comme manière d'être à l'espace. *De la sorte, marcher, c'est marquer le territoire de soi, intégrer à soi ce territoire, ce double mouvement étant un dépassement, c'est-à-dire hors limite, dans la marge ; ou pour le dire autrement : la marche permet l'existence du territoire, qui permet la mienne en retour.* Marcher suppose donc un dépassement, mais de quoi est fait ce dépassement ? Au juste, que dépassons-nous lors de la marche ? Ce que nous montre l'étymologie c'est que lorsque nous marchons, nous allons au-delà ou plus exactement au-devant de nous-mêmes. D'ailleurs l'étymologie du mot *pas* (Rey) le montre également, venant de latin *passus* dont le *Dictionnaire historique de la langue française* nous dit qu'il correspond au verbe *pandere* qui signifie « étendre, déployer » et en particulier « ouvrir en écartant » ce qui se retrouve dans le verbe « épandre ».

⁵⁷ Nous remarquons avec Henri Maldiney (2007a ; p.165) que la langue allemande désigne le lieu par *ort* c'est-à-dire « la pointe de la lance », dans ces conditions le lieu est toujours à l'avant, non pas devant mais ce vers quoi nous nous avançons, « là où [nous nous] dirige[ons] ».

Ainsi chaque pas ouvre, nous ouvre, mais à quoi ? C'est en premier lieu une ouverture spatiale donc un *aller-vers* vers l'inconnu, cependant cet inconnu territorial est tout autant cet inconnu du monde. En conséquence, *chaque pas est potentiellement ce déploiement d'un monde*. Si le « pas » désigne ce mouvement d'ouverture, « passer », lui, signifie traverser, changer de lieu. Marcher, faire des pas, c'est ouvrir le monde autant que s'ouvrir à lui. Le « dépassement », par le préfixe *de-* marque l'intensification de cet acte. Ainsi le dépassement lors de la marche, c'est cette ouverture vers l'inconnu : ne serait-ce pas d'une certaine manière *aller-au-dehors* ? Aussi, nous pouvons exprimer que *l'expérience de la marche est un aller-vers en tant qu'aller-au-dehors, un dépassement qui constitue le déploiement du monde : s'avancer à l'avant de soi comme mouvement d'ouverture*.

7. Commencement : lien entre marche et humanité

| bipédie – être debout – station verticale |

Au sein de cette *géohistoire*, ayant arpenté le lexique, nous souhaitons à présent en venir à la marche comme activité ancestrale. En effet, dans notre réflexion sur ce qui est en jeu dans la marche, il nous faut noter qu'elle demeure le marqueur de la différenciation du genre *homo*. Aussi, nous pouvons dire que l'homme moderne (*homo sapiens*), contrairement à ce que semble indiquer son nom latin, se caractérise en premier lieu par une physiologie permettant une station verticale et par une bipédie spécifique. Cependant pour aborder la question de la marche comme caractéristique humaine il convient d'éviter l'écueil de l'anthropocentrisme et d'établir les distinctions nécessaires se rapportant aux enjeux de la bipédie et de la station verticale. En particulier, nous nous intéressons à la bipédie dans le règne animal et chez l'humain. Puis, nous évoquons la marche à l'aube de l'humanité. Enfin nous nous questionnons sur le sens de l'être-debout. Par cet article nous tentons de mettre en évidence le lien entre marche et humanité et par là même d'éclairer le sens de la marche pour l'être humain.

De la bipédie et de la préhension dans le règne animal et chez les hominidés

Comme le rappelle Pascal Picq (2015 ; p.59) la plupart des espèces bipèdes existantes ou ayant existé sont à plumes. Ainsi, la bipédie, loin d'être l'apanage de quelques mammifères, appartient en nombre d'espèces davantage aux oiseaux et à leurs ancêtres dinosaures. La station verticale n'est donc pas exclusivement humaine et ne constitue pas à elle seule une clef de lecture permettant de distinguer les espèces⁵⁸. Comme toujours dans l'évolution, les facteurs en jeux sont multiples et parfois contradictoires. Par ailleurs, la première partie du livre sur la marche de Pascal Picq (2015) le démontre, les mythes et l'anthropomorphisme jouent à plein

⁵⁸ En prémisses à l'article suivant (II.B.8.Figures : marcheurs urbains) traitant notamment de la flânerie, citons Louis Huart (1841 [2016 ; p.95sq.]) qui dans sa *Physiologie du flâneur* écrit que l'idée de Platon définissant l'homme comme « un animal à deux pieds et sans plumes, [...] comme l'a fort bien fait observer Diogène, nous met sur le pied de la plus parfaite égalité avec un simple coq qui vient d'être plumé par un cruel rôtiisseur », quelques lignes plus loin Louis Huart (1841 [2016 ; p.96]) peut donc livrer sa « nouvelle définition de l'homme » : « un animal à deux pieds, sans plumes, à paletot, fumant et flânant ».

lorsqu'il s'agit de questions relatives aux spécificités humaines. L'exemple, qu'il rapporte (Picq, 2015 ; p.55), d'un spectacle de singes au zoo de Londres en 1930 qui consistait en une imitation d'une « Tea party » dont l'aspect comique pour les visiteurs ne fut apprécié que lorsqu'il fut appris aux singes à commettre des maladroites. Des singes sachant prendre le thé avec habileté semblent remettre en question une hiérarchie des espèces dont l'homme s'est octroyé unilatéralement la tête ! Les animaux qui n'étant pas bipèdes prennent des postures redressées à l'instar de l'ours (Picq, 2015 ; p.63) en feront les frais au Moyen Âge par une accusation de diablerie. Avec ces deux exemples, nous comprenons que ce qui se joue au travers de la bipédie est le statut de l'homme, et par ce statut la différence entre l'humain et l'animal.

Pendant, continuons donc notre étude en dehors de la systématique zoologique avec Leroi-Gourhan (1954 ; p.76). Notons que l'auteur distingue parmi les mammifères les animaux exclusivement quadrupèdes (qu'il nomme « marcheurs ») et ceux qui possèdent la capacité de préhension (les « préhenseurs »). La particularité de ce deuxième groupe fonctionnel se situe dans leur faculté non pas à être debout mais à être assis afin d'utiliser au mieux leurs mains comme le font entre autres des rongeurs et des singes. Ainsi, la préhension comme la posture bipède sont partagées par de nombreuses espèces dont les différences remarquables ne dissimulent pas les non moins remarquables ressemblances dues à des contraintes physiologiques et environnementales semblables (alimentation, niche écologique... ce phénomène est appelé convergence évolutive⁵⁹). La bipédie et la préhension ne sont pas à elles seules des caractéristiques significatives de la différenciation⁶⁰.

Les ressemblances et les différences posent la question de la frontière entre l'homme et les animaux mais, comme l'indique Florence Burgat (2009 ; p.99) cette interrogation se doit de dépasser « des fins de hiérarchisation morale ». Martin Buber

⁵⁹ La convergence évolutive est le mécanisme évolutif expliquant les ressemblances morphologiques, parfois comportementales, entre des espèces distinctes soumises aux mêmes contraintes environnementales.

Cf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Convergence_%C3%A9volutive consulté le 29 janvier 2017

⁶⁰ Si l'allure bipède, à la différence de la posture, est une caractéristique du genre *Homo*, le mystère persiste en ce qui concerne les ancêtres de l'*Homo sapiens* même si la théorie du redressement (Leroi-Gourhan, 1964) semble de moins en moins tenir debout comparé à une origine arboricole (Picq, 2015 ; p.125).

(1948 [2017 ; p.127]) note qu'il en est de même pour la faculté de raisonnement vue comme spécificité humaine, il commente dans *Le problème de l'homme* une phrase de Edmund Husserl⁶¹ en ces termes :

« Il n'est pas permis, comme on n'a cessé de l'entreprendre, surtout depuis Descartes, de considérer la raison comme le spécifiquement humain, tandis que ce qui, chez l'homme, n'est pas raison, ce que l'homme a de commun avec les êtres autres qu'humains, ce qui est 'nature' dans l'homme, serait le non spécifique. Nous ne toucherons, au contraire, le fond de la question anthropologique que quand nous aurons reconnu aussi comme spécifiquement humain, dans l'homme, ce qui n'est pas être-de-raison ».

Nous dirons donc avec Martin Buber qu'il n'y a pas chez l'homme de part non-spécifique, la spécificité humaine est une question anthropologique et nous pouvons dire que tout chez l'homme est part de l'homme⁶². De même, nous ne pouvons diviser l'humain en part naturelle et culturelle, l'humain ne peut être séparé en deux avec d'un côté une nature biologique et de l'autre une culture historique, les chemins de la phylogénèse sont bien plus complexes que cette dichotomie et comme l'indique Pascal Picq (2015 ; p.159) « l'épigénétique autorise de nouvelles hypothèses ». Dans ces conditions, il nous est possible d'interroger l'allure bipède, donc la marche, seulement en tant qu'elle a façonnée l'humanité. Avec Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.120]) et selon la règle du point et du contrepoint (récepteur de signification et facteur de signification), dans une logique évolutive, c'est en tant qu'elle fait sens⁶³ que la marche est apparue⁶⁴.

⁶¹ La phrase citée par Martin Buber (1948 [2017 ; p.127]) de Edmund Husserl est la suivante : « Si l'homme devient un problème 'métaphysique', un problème spécifiquement philosophique, c'est qu'il est mis en question en tant qu'être de raison ».

⁶² Les instincts dits bestiaux et autres comportements sauvages de l'homme ne reflètent que notre propre regard du monde animal façonné par la « loi du plus fort », version caricaturale de la « sélection naturelle » forgé par Charles Darwin (1809 -1882) qui n'est pourtant qu'une dimension de l'évolution.

⁶³ Dans l'impérieuse nécessité du déplacement et du voyage, comme accès au ressource, comme souci de descendance, comme plaisir de la découverte...

⁶⁴ L'humain possède la capacité de marcher en tant que la marche est significative dans le couple organisme-environnement. Ainsi, si l'homme est adapté à la marche d'un point de vue évolutif, d'un point de vue historique, l'environnement actuel semble dégradé par rapport à sa marchabilité. Le milieu, consonnant est devenu dissonant. Quelque part, nous pouvons dire que l'humain a perdu du sens, mais en tant que l'humain est producteur de transformation accélérée (l'échelle évolutive –

L'être humain : ce bipède exclusif

Nous arrivons donc à l'homme (Tardieu, 2012 ; p.82) en tant qu'il est ce bipède exclusif. Mais, si le squelette humain est parfaitement adapté à la bipédie celle-ci est tout autant culturelle⁶⁵. Ce que Tim Ingold (2013 ; p.47) écrit en ces termes :

« À proprement parler, la bipédie ne peut être attribuée à l'organisme humain, à moins que le contexte environnemental ne joue un rôle dans la spécification de ce qu'est cet organisme ».

Ce qu'indique Tim Ingold, c'est que la bipédie, loin d'être innée ou inscrite dans les gènes, est un apprentissage façonné dans un contexte environnemental, et que cet apprentissage entraîne des effets sur l'organisme. Comme le note Christine Tardieu (2012 ; p.160), ce qui amène les premiers pas bipèdes chez les petits enfants, c'est aussi « une invitation venant de l'entourage, une invitation à entrer en relation, à s'intégrer ». Bien souvent, les premiers pas sont célébrés par l'entourage, et avec les premiers mots, ils sont un passage initiatique dont l'importance se situe davantage au sein du groupe que chez l'enfant qui devra répéter ces actions pour s'en assurer la maîtrise. Effectivement l'apprentissage de la marche est long et plus important encore, il s'accompagne d'une modification significative de notre squelette, et plus globalement de notre corps entier. Les spécialistes de la morphologie fonctionnelle indiquent qu'il faudra attendre six ou sept ans pour que les caractéristiques de la marche adulte soient acquises. Ce temps long de l'apprentissage, comme l'importance du contexte environnemental font de la marche une caractéristique humaine dont le côté humain dépasse la simple question physiologique. Ce qui amène Tim Ingold (2013 ; p.53) à exprimer que :

« La parole, comme la marche, est une expression de l'organisme humain dans son ensemble » et rapprochant la marche des « techniques du corps » de Marcel Mauss d'indiquer que « nous portons ces techniques avec nous selon la manière dont nos corps ont été formés dans et à travers le processus de développement ».

géologique – est devenue historique) de son environnement et pour peu qu'il prenne acte de sa marche, la marchabilité devient un enjeu majeur des territoires habités.

⁶⁵ Christine Tardieu (2012) rapporte dans son ouvrage des cas d'hommes et d'enfants quadrupède soit en raison de différence physiologique soit en raison d'un apprentissage de la marche non effectué.

Ainsi l'allure bipède de la locomotion humaine se construit dans un rapport à l'environnement au sens large et dans la relation à autrui. Notre questionnement se porte alors envers ce rapport entre homme et marche et tant que la marche a fait l'humain, qu'elle l'a façonné.

La marche à l'aube de l'humanité.

À l'aube de l'humanité, les hommes marchent⁶⁶, premier mode de déplacement : c'est la marche qui a permis la découverte des territoires. Francesco Careri (2013 ; p.48) le rappelle par ces mots :

« L'histoire des origines de l'humanité est une histoire de la marche, c'est une histoire des migrations des peuples et des échanges culturels et religieux qui ont eu lieu le long des trajets intercontinentaux ».

Ces longues marches de l'homme, qui ont entraîné sa présence sur tous les continents, sont vraisemblablement réalisées le long de pistes formées par les déplacements et migrations des animaux. Et ce en raison de l'utilisation de la chasse comme mode d'alimentation, mais d'autre part parce que les pistes permettent de progresser beaucoup plus rapidement dans ces territoires. Emeric Fisset (2008 [2013 ; p.19]) reproduit aujourd'hui ce type ancestral de marche :

« Quiconque affronte un terrain qu'aucune piste humaine ne traverse en vient très vite à emprunter – *empreinter* – les mêmes itinéraires que le gibier, qu'il soit cervidé – cerf, caribou ou orignal –, capriné – chamois et mouflon –, canidé – loup ou renard – ou surtout ursidé – grizzly ou baribal. La seule différence entre une piste humaine et une coulée animalière est que cette dernière est plus étroite et qu'en aucun cas l'animal ne la déblaie des branches ou des obstacles qui l'encombrent en prévision de ses passages ultérieurs. Pour le reste, elle témoigne d'une intelligence du terrain tout à fait similaire ».

Alors, la marche de l'humanité, quelles que soient les pistes empruntées, nous raconte autre chose qu'une simple locomotion, c'est un attrait de la découverte, une soif de comprendre, le chant des pistes, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Bruce Chatwin⁶⁷ (1987). Comme l'indique Pascal Picq (2015 ; p.252) dans sa conclusion :

⁶⁶ C'est en ce sens que nous pouvons comprendre l'affirmation de Leroi-Gourhan (1982 [1991 ; p.177]) que l'homme commence avec le pied.

⁶⁷ Pensons à ce passage sur le « commencement » écrit par Bruce Chatwin (1987 [2008 ; p.109]) : « Chacun de ces anciens (baignant alors dans la lumière du soleil) avançait son pied gauche et nommait une chose. Il avançait son pied droit et en nommait

« La marche ouvre à la fois le chemin et l'esprit, elle est la source de l'empathie envers les paysages – la nature, et les autres – les humains ». La marche comme source de l'empathie, comme ouverture... Mais alors, ne pouvons-nous pas dire qu'elle façonne notre monde ? Comme nous l'exprime Pierre Sansot⁶⁸ :

« Marcher n'est pas uniquement marcher, c'est peut-être déployer le monde. Attention, par chemin, il y a le chemin réel mais il y a le chemin virtuel, celui qui fait que je peux aller vers lui ou vers elle : c'est ça le chemin. Ce qui fait que j'espace l'espace. Je donne aux choses la permission de se loger là où elles sont. Sans ces espacements du monde, qui veut dire des chemins possibles, que j'accomplis ou que je n'accomplis pas, le monde s'écraserait contre moi »

Etre debout comme être-au-monde

À l'aube de l'humanité, la marche espace et relie, ce faisant elle informe – elle forme ? – nos mondes. La marche est en nous comme nous sommes au monde. La marche relève à la fois de nos manières de vivre, de penser, de comprendre, d'être en rapport, d'*être-au-monde*. En somme, elle est à la fois notre condition et notre moyen. Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.255]) nous dit :

« L'homme debout sur la terre dans l'exclamation de sa verticalité est exposé à l'espace enveloppant : dressé sur le sol et investi sous le ciel. Mais appelé par l'horizon même à unir terre et ciel, et déjà ici penché vers un là, il est en même temps le point d'interrogation de tout. Tout en lui et hors de lui est motif à se mouvoir ».

Comment dire autrement ce rapport de l'humanité à la marche, exclamation de l'être debout et interrogation de celui qui peut se mouvoir. En ce dernier paragraphe, comprenant la liaison intime de la marche et de l'être humain, questionnons cette condition de l'être-debout en suivant une nouvelle fois Henri Maldiney (1991 ; p.134) :

une autre. Il nomma le point d'eau, les roselières, les gommiers... donnant des noms de tous côtés, appelant à la vie toutes choses et tissant leurs noms dans des strophes. Les anciens s'ouvrirent un chemin dans le monde entier par leur chant. Ils chantèrent les rivières et les montagnes, les lacs salés et les dunes de sables. Ils chassèrent, mangèrent, firent l'amour, dansèrent, tuèrent : partout où les portaient leurs pas, ils laissèrent un sillage de musique ».

⁶⁸ Conférence « le peu » (2000) consulté le 27 juillet 2014 disponible sur : https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/le_peu.1215

« Dès que j'entre dans une salle je suis ici-à-l'ensemble de la salle. Je suis capable de tout l'espace, à l'horizon de mon 'je peux' corporel, anticipant les lieux de toutes mes esquisses motrices. C'est ce que Robert Delaunay nommait 'simultanéisme' et qu'évoque ce mot, plus juste encore, de Heidegger : *Durchstehen* : être debout-à-travers, à-travers tout ».

Ainsi être debout, c'est être dans un « ici » qui est aussi le point d'où l'espace se déploie. « Point d'exclamation » dit Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.169]) et poursuit « [La] verticalité [de l'homme] convoque l'espace en s'exposant et en l'exposant de toutes parts ». Nous pouvons dire qu'être debout consiste à la fois en un rapport avec l'environnement, j'y ai prise par la verticalité de mon corps, qui par là-même s'affirme ; et à la fois j'y deviens vulnérable en y étant exposé. Etre debout, c'est la possibilité d'y être dans le sens d'un *aller-au-dehors* possible. Ce possible, ce traversable, Martin Heidegger (1954 [1958 ; p. 187]) le note quand il nous écrit :

« C'est seulement parce que les mortels, conformément à leur être, se tiennent d'un bout à l'autre des espaces [*Durchstehen*] qu'ils peuvent les parcourir », plus loin il précise qu' « il n'arrive jamais que je sois seulement ici, en tant que corps enfermé en lui-même, au contraire je suis là, c'est-à-dire me tenant déjà dans tout l'espace ; et c'est seulement ainsi que je puis le parcourir ».

En effet, le « ici » s'autoréférence, alors que le « là » suppose le lieu. Etre-debout est déjà un *être-en-marche* dans le sens d'une marche possible. Erwin Straus (1935 [2000 ; p.331]) écrit « le 'là' dans lequel, selon le mot de Heidegger, notre existence est jetée, est notre corporéité avec son monde structuré correspondant ». Le monde en question n'est-il pas celui de la marche ? De même, la station debout n'est-elle pas « un trait constitutif de la corporéité humaine » (Villela-Petit, 1992 ; p.61) ? *Alors du lien entre la marche et l'humanité nous pouvons exprimer un double mouvement, la marche façonne notre monde tout autant qu'elle en permet son déploiement.*

8. Figures : marcheurs urbains
| **dérive – errance – flânerie – promenade –**
psychogéographie –situationniste – surréaliste |

« Tenez : je suis un piéton, rien de plus »

Arthur Rimbaud

Lettre à Paul Demeny – 28 août 1871

Quand Arthur Rimbaud, souhaitant revenir à Paris, exprime qu'il n'est rien de plus qu'un piéton, il nous faut comprendre le lien indéfectible qui s'est tissé entre Paris et la marche. En outre, le « rien de plus » indique que le poète n'a pas d'autre métier, qu'il n'en souhaite pas d'autre, cependant, nous pouvons aussi comprendre cette phrase comme « rien de moins », de telle manière qu'être piéton serait suffisant, indiquerait un champ d'investigation déjà tellement vaste qu'il exclurait tout autre métier. Aussi, ne nous faut-il pas interroger le piéton ? L'étude de la marche dans la ville et en particulier sa *géohistoire* appelle une exploration des figures de marcheurs, ces piétons qui par leurs inventions et leurs manières d'être ont forgé une culture urbaine. Alors, en fréquentant le promeneur du XVIIIe siècle, le flâneur du XIXe siècle et au XXe siècle, les surréalistes et les situationnistes, nous sommes amenés à décrire ces démarches originales dont chacune à leur manière informe le sens que peut recouvrir la marche urbaine. Chaque groupe recevant le précédent en héritage, même s'il s'agit parfois de le dénoncer, nous choisissons de procéder par ordre chronologique afin de constituer une sorte de généalogie des figures de marcheurs.

Nous débutons donc par *l'étude de la promenade et de son invention* notamment en compagnie de Laurent Turcot (2007), auteur du très complet : *Le promeneur à Paris au XVIIIe siècle*. Puis, nous évoquons la *flânerie et son mode d'être dans la ville* à partir d'auteurs d'époques (Louis Huart, Victor Fournel...) et de la fameuse analyse réalisée par Walter Benjamin (1982 [2009 ; p.434]) : *Paris, capitale du XIXe siècle*. À la suite de quoi, il est question *des techniques des surréalistes, en particulier des errances, dans leur rapport à la ville, puis de la psychogéographie et des dérives des situationnistes comme nouvelle approche urbanistique. Chacune de ces figures se révélant facteur et produit de l'urbanité.*

Invention de la marche urbaine

Avant le XVIIIe siècle, en Europe, la pratique de la marche en ville est dépréciée, seuls quelques uns s'aventurent dans ces rues insalubres pour des marches que commandent leurs subsistances. En effet, les espaces urbains sont de véritables égouts, les chutes de déjections des immeubles attenants tout comme les miasmes rapportés dans la littérature médicale incitent tout un chacun, selon son rang, « à tenir le haut du pavé ». Pourtant, comme le remarque Thierry Paquot (2016 ; p.9) : « La promenade devient un loisir pour les gens de la haute société à la fin du XVIIe siècle ». L'invention de la promenade débute donc dans les jardins fermés et sous bonne garde d'une société de cour où il faut voir mais surtout être vu, se montrer sous son plus bel appareil qu'il s'agisse d'habillement ou d'expression corporelle⁶⁹. Cependant, dès la fin du XVIIe, ces déambulations gagnent de nouveaux territoires que cite Laurent Turcot (2010 ; p.65) : « Jardins publics, cours, boulevard ou allées plantées ». C'est donc à la faveur d'une pratique de cour et d'un nouvel urbanisme marqué par les lumières (Turcot, 2010 ; p.67) que naît ce que nous nommons la marche urbaine. La popularité que prend cette pratique au cours du XVIIIe siècle pouvant s'expliquer par la transformation d'une promenade de civilité en une promenade de divertissement et de santé (Turcot, 2007 ; p. 91sqq.). Toutefois, il est remarquable de constater que cette démocratisation tient son essor de nouvelles pratiques d'aménagement urbain, notamment une présence accrue d'éléments végétaux (principalement des arbres à haute tige). *C'est donc à la faveur d'espaces pensés pour la mobilité pédestre que la marche urbaine signe son acte de naissance et avec elle, une nouvelle figure urbaine : le promeneur.*

Le promeneur devient à la fois un personnage de la ville mais aussi celui qui en détient les clefs puisqu'ayant le loisir de l'observer durant sa marche, il y remarque les tenants et aboutissants. Contrairement au badaud, *le promeneur est un*

⁶⁹ De nombreux auteurs décrivent dans des traités ces règles de savoir vivre, à titre d'exemple, nous pouvons citer : *Règles de bienséance et de la civilité chrétiennes divisées en deux parties à l'usage des écoles chrétiennes* (1703) édité in Jean-Pierre Séguin (dir.) (1992) *La bienséance, la civilité et la politesse enseignées aux enfants* cité par Laurent Turcot (2007 ; p.48), *Les éléments de l'Education* (Bonneval /de, 1743, p.49) cité par Alain Montandon (2000 ; p.52) et *L'almanach des belles manières* (1804) cité par Antoine de Baecque (2016 ; p.252).

*observateur attentif*⁷⁰, tel Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) qui déclare (1781 [2016 ; p.29]) : « J'ai tant couru pour faire le *Tableau de Paris*, que je puis dire l'avoir fait avec mes jambes [...] pour connaître les hommes, il faut les fréquenter ». En fait ce qu'écrit Louis-Sébastien Mercier, ce rousseauiste urbanophile⁷¹, c'est qu'en se promenant dans les rues de Paris, il y voit les tableaux qu'il restitue ensuite par écrit⁷², initiant ce qui deviendra la vogue des physiologies au XIXe siècle. Thierry Paquot (2016 ; p.15sq.) rappelle que le terme de physiologie qui donna son nom à ce genre littéraire particulier provient de la biologie (Lamarck, Müller, Bichat et Bernard entre autres) et relève d'une approche dynamique qui s'intéresse « aux mouvements, aux changements d'état, des phénomènes de la vie ». De fait, pour le promeneur cultivé, rien de plus normal que d'utiliser les approches, révolutionnaires pour l'époque, des naturalistes.

*Alors le promeneur se dévoile, parcourant les nouvelles formes d'aménagement ad hoc, il exerce un regard attentif sur les hommes et les choses qui l'entourent ; ce faisant, il en admire le spectacle tout comme il en devient le personnage. Pourtant, cette figure du promeneur, précurseur du marcheur urbain contemporain, est vite écornée dès le début du XIXe siècle au profit de son héritier le flâneur, comme dans ce passage de la *Physiologie du mariage* d'Honoré de Balzac (1830) cité par Thierry Paquot (2016 ; p.16) :*

« Oh ! Errer dans Paris ! Adorable et délicieuse existence ! Flâner est une science, c'est la gastronomie de l'œil. Se promener, c'est végéter ; flâner, c'est vivre ».

⁷⁰ Sansot (1973 [2004 ; p.101]) exprime du promeneur (ici dans la ville d'avant la seconde guerre mais dans ce passage le promeneur pourrait être du XVIIIe siècle) : « Tout promeneur se trouve, dans une ville comme Paris, en présence d'une flore et d'une faune étonnante. Il a le sentiment de voyager parce qu'il se heurte à des accents, à des ports de tête, à des enjambées qui ne se ressemblent qu'au regard d'un observateur distrait ».

⁷¹ Laurent Turcot (2010 ; p.368) écrit : « Si la dette de Mercier envers Rousseau est certaine, toute la dimension urbaine de l'œuvre du parisien est à mettre au compte de son expérience personnelle ».

⁷² Louis-Sébastien Mercier (1781) indique : « Je me suis promis de dire ce que j'avais vu, d'exprimer ce que j'avais senti [...] le philosophe qui est juste, regarde comme une vraie propriété la jouissance des choses publiques » cité par Laurent Turcot (2010 ; p.370).

De la flânerie comme mode d'être dans la ville

Si la flânerie est une science, elle s'éloigne à présent de la biologie, il s'agit d'une science de l'enquête, « le personnage du flâneur préfigure celui du détective » comme peut l'écrire Walter Benjamin (1982 [2009 ; p.459]). Aussi la flânerie peut s'élever au rang d'art comme nous l'indique David Le Breton (2014 ; p.153) :

« Le flâneur est l'artiste de la ville, une sorte de détective amoureux qui observe les passants comme le détail des façades ou l'ambiance des rues [...] les indices qu'il recherche sont sans utilité autre que d'éblouir l'instant ».

Un artiste de la ville, attentif aux traces qui permettent de révéler la ville, d'une révélation qui n'est plus le tableau du promeneur mais la photographie de l'époque, le daguerréotype, comme dans cette définition du flâneur que Victor Fournel nous délivre dans son ouvrage intitulé *Ce que l'on voit dans les rues de Paris*⁷³ :

« Un daguerréotype mobile et passionné qui garde les moindres traces, et en qui se reproduisent, avec leurs reflets changeants, la marche des choses, le mouvement de la cité, la physionomie multiple de l'esprit public, des croyances des antipathies et des admirations de la foule ».

Cette figure du flâneur apparaît comme un expert du sensible, en réactivant son *Sentir* vers la découverte du lieu. Dans *Le livre des passages*, Benjamin (1982 [2009 ; p.434]) nous transmet :

« Qu'à l'approche de ses pas le lieu a commencé à s'agiter ; destituée de langage et d'esprit, la simple proximité intime du lieu lui fait des signes et lui donne des instructions ».

Il s'agit donc pour le flâneur d'approcher le lieu par son être. Un détail peut alors vibrer et entrer en résonance avec celui qui marche. Walter Benjamin (1982 [2009 ; p.435]) nous décrit cet état comme une « ivresse anamnétique » qui permet au flâneur de transformer en expérience ce qui est perceptible. Une telle expérience véritable n'est possible que si le flâneur connaît – par bouche à oreille ou par les livres – l'histoire (davantage la « petite histoire », celle des vaincus, des oubliés de l'Histoire) et qu'il parvient à s'en détacher complètement. Ainsi Jean-Louis Déotte

⁷³ Victor Fournel (1855), *Ce que l'on voit dans les rues de Paris* [1858 ; p. 261 ; Éditions Delahays] cité par Thierry Paquot (2006 ; p.86)

(2011 ; p.81) indique :

« Le flâneur doit suspendre sa capacité cognitive, et donc tout recours à la mémoire volontaire, s'il veut pouvoir être affecté par ce qui apparaît comme phénomène et comme événement ».

Ainsi, cet affect dont nous allons évoquer l'importance dans l'expérience du lieu⁷⁴ est recherché par le flâneur. David Le Breton (2014 ; p.155) note :

« Le flâneur est à la fois dans une conscience aigüe de sa disponibilité, mais simultanément il est immergé dans une conscience flottante aux détails qui l'environnent ».

Alors, chez le flâneur comme chez Pierre Sansot (1973[2004 ; p.251]) « [Les] pas risquent à chaque instant d'éveiller des présences assoupies ». En effet, dans la flânerie, il y a résurgence du passé ou des lointains comme l'énonce Walter Benjamin (1982 [2009 ; p.434] :

« La rue conduit celui qui flâne vers un temps révolu » puisque les pas du flâneur « éveillent un écho étonnant dans l'asphalte sur lequel il marche ». Il précise ensuite que cet écho étonnant est une réminiscence d'un lointain : « on sait que, dans la flânerie, les lointains – qu'il s'agisse de pays ou d'époques – font irruption dans le paysage et l'instant présent ».

En fait, le flâneur est en quête d'une mise en résonance de l'espace urbain par la marche et d'un laisser-faire qui s'assimile à une sorte d'abandon à soi et à l'environnement ; est-il seulement possible de découvrir, ou plus exactement de rencontrer ce qu'est un lieu autrement ? Comme le promeneur, le flâneur lit le livre de la ville, comme l'écrit Antoine de Baecque (2016 ; p.266) : « Le flâneur a pour but de lire le 'livre urbain' qu'il foule et observe avec une lenteur mêlée d'agitation ». Déjà Walter Benjamin (Baecque, 2016 ; p.275) indiquait que « Paris est la grande salle de lecture d'une bibliothèque que traverse la Seine ». Cependant, lire le livre de Paris, en déchiffrer les signes, en comprendre les phrases consiste à observer mais « [d'une] observation [qui] procède surtout par l'imagination » comme le soulignent Gustave Flaubert et Honoré de Balzac (Benjamin, 1982 [2009 ; p.439]). Le flâneur se laisse aller, pouvons-nous dire ? C'est en effet l'une de ses caractéristiques, il est sans destination. Comme l'écrit Jean-Louis Déotte (2011 ; p.80) « la circulation adestinale

⁷⁴ Cf. ci-après III.G.18.Stimmung : de la climatique

du flâneur qui n'est pas un consommateur intéressé » nous indique qu'outre cette marche pour elle-même⁷⁵, le flâneur se place en recul du monde marchand qu'il explore, sans pour autant en faire une critique.

Ainsi le flâneur est un scientifique, un artiste, un expert du sensible qui résonne avec les lieux en s'y abandonnant, les mouvements de sa marche sont lents et pourtant il est agité intérieurement, il se crée un lien invisible entre lui et la ville dans ses moindres détails. Thierry Paquot (2016 ; p.23sq.) décrit ces tourments et cette placide excitation du flâneur :

« Le flâneur improvise. C'est un quêteur d'inattendus. Un traqueur de situations saugrenues. Certes, il marche, mais s'arrête, pour repartir, bifurquer, attendre, observer, échanger deux mots sans importance, noter le slogan d'une publicité, le nom d'une boutique, le murmure d'une conversation volée à la terrasse d'un bistrot ou à l'arrêt d'un bus. Le flâneur s'avoue entièrement disponible ».

Entièrement disponible, ne s'agit-il pas là de l'enseignement de cette figure de marcheur urbain ? *La flânerie est une activité qui accueille, le flâneur est disponible, il est disposé à la rencontre, même la plus triviale car il en décrypte le sens, il « herborise le bitume » écrit Walter Benjamin, il sait se rendre présent au lieu car la flânerie engage tout son être.* C'est pourquoi Antoine de Baecque (2016 ; p.267) peut écrire que « le flâneur est un être de sens », citant ainsi Walter Benjamin qui indique que dans la rue « lui seul est là pour y être tandis que les autres n'y sont que pour se rendre ailleurs ». Le flâneur sait y être, ou plutôt arrive à y être, mais y être, n'est-ce pas être-au-monde ?

Errances des surréalistes : à la recherche de la rencontre

Alors, indiquons avec Thierry Paquot (2016 ; p.25) que « le flâneur s'ouvre au monde et [qu'il] devient monde ». Cependant, si pour le flâneur le Paris coupé au cordeau, policé, par Haussmann et ses suiveurs tend à devenir impropre à la flânerie, son monde disparaît entièrement (ou presque) dans la nouvelle modernité de l'entre-deux guerres. Avec la destruction du Passage de l'opéra, relaté dans ses moindres

⁷⁵ Pierre Sansot (1998 [2002 ; p.35]) écrit de même : « Le bonheur de la flânerie ne surgit pas de ce que nous dénichons par le regard mais dans la marche elle-même, dans une respiration libre, dans un regard que rien n'offusque, dans le sentiment d'être à l'aise en ce monde, comme s'il était légitime que nous en retirions l'usufruit ».

détails par Louis Aragon (1926 [1972 ; p.19sq.]) dans *Le paysan de Paris*, il devient évident que les nouveaux aménagements urbains concèdent aux piétons la portion congrue. Cependant comme l'exprime Lionel Bourg (2000 ; p.115) : « la modernité s'accompagne d'une obsession ambulatoire ». Une obsession qui se mêle chez les surréalistes aux coïncidences troublantes du hasard objectif qui, selon la définition donnée par André Breton (1937 [2001 ; p.31]) dans *l'Amour fou*, « serait la forme de manifestation de la nécessité extérieure qui se fraie un chemin dans l'inconscient humain (pour tenter hardiment d'interpréter et de concilier sur ce point Engels et Freud) ». Aussi, pouvons-nous dire avec Rebecca Solnit (2000 [2002 ; p.271]) :

« Le surréalisme a réhabilité les rêves, les libres associations de l'inconscient ou de l'esprit abstrait de lui-même, les juxtapositions étonnantes, le hasard et la coïncidence, les possibilités poétiques de la vie de tous les jours ».

Le principe de la déambulation surréaliste est donc d'être livré au hasard⁷⁶ mais d'un hasard à mettre à profit : davantage que déambuler, il s'agit pour eux, dans l'héritage de la flânerie, de glaner. Lionel Bourg (2000 ; p.117) peut donc écrire :

« [Les surréalistes sont à la recherche de] la 'trouvaille', objet convoité, voulu, désir objectivé que l'errance et la multiplication des marches 'à l'estime' auront mis à portée de main de ces chineurs irréductibles ».

Pour chiner ou glaner, comme l'indique Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.579]), les surréalistes essayent « un regard neuf qui lèverait les routines de la perception et tout objet, en vertu d'une rencontre hasardeuse, [qui] pourrait alors nous harceler de son étrangeté ». En effet, pour les surréalistes, il est question d'une double disposition, dont André Breton (1962 [2003 ; p.16]) écrit qu'elle régit « les formes de la sensibilité »⁷⁷ : d'une part une disposition de celui qui pratique le hasard objectif, d'autre part une disposition des choses. C'est dans l'accord des dispositions que réside la « trouvaille », le « fait précipice ». Si cet accord se rapproche de la

⁷⁶ André Breton (1962 [2003 ; p.19]) écrit dans les première page de *Nadja* : « Je n'ai dessein de relater, en marge du récit que je vais entreprendre, que les épisodes les plus marquants de ma vie telle que je peux la concevoir hors de son plan organique, soit dans la mesure même où elle est livrée aux hasards, au plus petit comme au plus grand ».

⁷⁷ André Breton (1962 [2003 ; p.16]) écrit encore « Plus importante encore que pour l'esprit, la rencontre de certaines dispositions de choses m'apparaissent les dispositions d'un esprit à l'égard de certaines choses, ces deux sortes de dispositions régissant à elles seules toutes les formes de la sensibilité ».

résonance du flâneur, il ne s'agit pas du seul élément commun, en effet quand la flânerie possède ses boulevards et ses rues privilégiées, les marches parisiennes d'André Breton (1962 [2003 ; p.38]) ont aussi leurs lieux, à savoir le « boulevard Bonne Nouvelle entre l'imprimerie du *Matin* et le boulevard de Strasbourg », cependant, ces lieux sont moins désignés par le flâneur qu'imposé à celui qui marche au gré de ses pas⁷⁸. De même André Breton (1962 [2003 ; p.94]) rapporte de *Nadja*, rappelant l'agitation du flâneur dans certains lieux, « [qu'] elle se trouble à l'idée de ce qui s'est passé sur cette place [place Dauphine] et de ce qui s'y passera encore ». À l'instar du flâneur, c'est donc bien la ville, par ses places et ses rues, qui inspire la déambulation et se situe donc au cœur de la pensée. André Breton (1962 [2003 ; p.182]) écrit donc :

« Ce n'est pas moi qui méditerai sur ce qu'il advient de 'la forme d'une ville', même de la vraie ville distraite et abstraite de celle que j'habite par la force d'un élément qui serait à ma pensée ce que l'air passe pour être à la vie ».

Si la ville est l'inspiratrice, la respiration de la pensée d'André Breton, c'est la déambulation qui en laisse découvrir sa vitalité et même plus. En exprimant l'enchaînement que représente le travail, André Breton (1962 [2003 ; p.78sq.]) fait de la liberté une suite de pas. Il écrit :

« Pour moi, je l'avoue, ces pas sont tout. Où vont-ils, voilà la véritable question. Ils finiront bien par dessiner une route et sur cette route, qui sait si n'apparaîtra pas le moyen de désenchaîner ou d'aider à se désenchaîner ceux qui n'ont pu suivre ? ».

Ainsi, par analogie la déambulation ouvre à l'émancipation, marche et liberté se trouvent liés et *Nadja*, en tant que personnage du livre éponyme, en est l'égérie ; elle qui affirme sans hésiter à la question (Breton, 1962 [2003 ; p.82]) « qui êtes vous ? » : « je suis l'âme errante ». Lionel Bourg (2000 ; p.124) résume cette liaison entre marche et liberté :

« Cette liberté, qu'il est impérieux de conquérir ou de fomenter en allant au hasard des rues comme des quartiers peu fréquentés à l'ordinaire afin qu'à bout d'attente, à bout de divagation, fatalement elle paraisse, cette liberté native,

⁷⁸ André Breton (1962 [2003 ; p.38]) écrit : « Je ne sais pourquoi c'est là, en effet, que mes pas me portent, que je me rends presque toujours sans but déterminé, sans rien de décidant que cette donnée obscure, à savoir que c'est là que se passera cela (?) ».

sensuelle ».

Ne voyons-nous pas ici les prémisses de la dérive et de l'éloge de l'*Otium* prôné par les situationnistes ? Mais n'anticipons pas, d'autant que l'errance des surréalistes se comprend également, nous l'avons vu, comme vestige de la flânerie. Antoine de Baecque (2016 ; p.279) résume ainsi :

« L'errance urbaine surréaliste, [...] tel un mode d'existence et de connaissance, correspond à un itinéraire de perdition : ce voyage pédestre, radical, imprévu, fortuit, est une quête de hasards et de rencontres, de possibilités déroutantes d'amours et de poésie, que recèle la ville sans en être consciente »

Révéler la ville dans son ordinaire, entrer dans son inconscient, par une disposition particulière envers les choses, errer librement le long des rues et des boulevards, façonner un chemin sur lequel se trouvent, à qui sait voir, surprises et rencontres. Les surréalistes sont en quête de sens, fusse-t-il incongru. Parcourant les liens entre les surréalistes et la marche urbaine, commentant comment les surréalistes se sont saisis de la marche nous comprenons que leurs travaux nous invitent à un questionnement sur le sens⁷⁹ et plus particulièrement sur le sens de la rencontre et sur ce qui la rend possible.

⁷⁹ Jean-Marc Chavarot (2004 ; p.107) écrit « La souffrance est exposition de l'existence au non-sens, elle est affectivité touchée par son non-sens ». N'est-ce pas là une piste permettant de situer les surréalistes et leur mouvement précurseur : Dada. En effet les membres de Dada vécurent la première guerre mondiale et ce qu'elle charrie comme vécu de souffrance et de non-sens, même si des réunions Dada ont eut lieu dès 1913. Rappelons que les œuvres surréalistes loin de proposer du non-sens, convoque plutôt la profusion de sens, une recherche effréné de sens dans l'ordinaire ou peut-être plus précisément dans ce que Georges Perec nommera l'infra-ordinaire. Ils élèvent ainsi au rang d'œuvre d'art le plus banal, y compris la promenade un dimanche, ce faisant et exclamant cette métamorphose du trivial en œuvre se pose la question de l'absurde. Si l'absurde en question est bien un non-sens c'est un non-sens au sens logique c'est-à-dire de la raison mais ne constitue en rien un non-sens de l'existence. Ce qui est proposé est donc d'élever au rang d'art le non-sens du logicien – nous pourrions aussi évoquer Alfred Jarry (1873 – 1907) et la Pataphysique que cite André Breton dans *Les pas perdu* ; 1924 [1990 ; p.40sq.] – pour lui restituer du sens comme aisthesis et signification. Par ce geste, la traversé des ruines de Paris et la visite de l'église Saint Julien-le-pauvre le 14 avril 1921 à l'initiative d'André Breton (en compagnie de René Hélium, Philippe Soupault et Tristan Tzara) sont dépassées, elles ne constituent plus les traces, les stigmates de la guerre mais la possibilité renouvelée de l'art et donc du sens.

Dérive des situationnistes : du psychogéographique

Cette importance de la rencontre notamment chez André Breton n'a pas échappé à l'esprit aiguisé de Guy-Ernest Debord (1931-1994) – dorénavant écrit selon l'usage Guy Debord – (Debord, 2006 ; p.157) qui note dans le bulletin⁸⁰ de l'*Internationale lettriste* (Potlatch, n°2 daté du 29 juin 1954) : « André Breton est naïvement psychogéographique dans la rencontre ». Avant d'explorer plus avant la notion de psychogéographie qui n'en est, à ce moment, qu'à ces balbutiements ; notons le rapport ambivalent qu'entretient Guy Debord avec André Breton bien qu'ils ne se soient jamais rencontrés. A la fois Guy Debord semble reconnaître une certaine valeur à la volonté de changements profonds de la société souhaité par les surréalistes (notamment en citant André Breton et en s'inspirant de certaines de ses actions) simultanément qu'il conspu la forme et les motifs surréalistes visiblement incapables de réaliser leurs objectifs⁸¹. Cependant, il ne fait aucun doute que la pensée qui prendra le nom de situationniste est héritière des surréalistes et d'autres marcheurs urbains, comme le remarque Lionel Bourg (2000 ; p.129) :

« Une systématisation de l'errance à travers la ville et, sous l'appellation psychogéographie urbaine une science aventureuse de la dérive – mais tout est dans *Nadja*, tout palpite dans *Aurélia*, dans le *Paysan de Paris* ou dans l'admirable *Chronique berlinoise* de Walter Benjamin ».

Mais venons en au commencement, l'Internationale Situationnistes (I.S.) est créée le 27/28 juillet 1957 par unification des groupes de l'Internationale lettriste, du Mouvement international pour un Bauhaus imaginiste et du Comité psychogéographique de Londres (Debord, 2006 ; p.302). L'I.S. sort son premier

⁸⁰ Le nom complet de Potlatch est (Debord, 2006 ; p.130) : *Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste* pour les numéros 1 à 21 puis *Bulletin d'information de l'Internationale lettriste* pour les numéros 22 à 29.

⁸¹ Dans *Le Rapport sur la construction des situations* datant de 1957 (Debord, 2006 ; p.312sq.), il est écrit : « Le programme surréaliste, affirmant la souveraineté du désir et de la surprise, proposant un nouvel usage de la vie, est beaucoup plus riche de possibilités constructives qu'on ne le pense généralement. [...] Mais l'aboutissement spirituel de ses premiers meneurs, et surtout la médiocrité des épigones, obligent à chercher la négation du développement de la théorie surréaliste à l'origine de cette théorie. [...] [La bourgeoisie] se plaint à constater, maintenant qu'elle a pu dissoudre [le surréalisme] dans le commerce esthétique courant, qu'il avait atteint le point extrême du désordre ». Guy Debord (2006 ; p.373) énoncera même non sans provocation lors de la 25ème conférence-débat du « Cercle ouvert » du 18 novembre 1958 : « Le surréalisme aujourd'hui est parfaitement ennuyeux et réactionnaire ».

numéro en juin 1958 et développe alors les définitions de ses concepts. En premier lieu, la psychogéographie est décrite comme (Debord, 2006 ; p.358) : « l'étude des effets précis du milieu géographique, consciemment aménagé ou non, agissant directement sur le comportement affectif des individus ».

Ainsi, l'I.S. se propose de lier l'espace urbain au vécu, rassemblant alors dans une même discipline l'espace physique, les ambiances, les événements, les perceptions, le *Sentir*, les actions et les comportements affectifs (pouvons-nous y voir les prémices de la *critique de la séparation*⁸² ?). Dans cette mise en relation de l'art, de l'urbanisme, de l'architecture et de l'imagination, les membres de l'I.S. proposent de dériver dans les villes⁸³. Comme pour la flânerie, où des lieux sont considérés favorables, tels que les boulevards et les passages parisiens, la psychogéographie a aussi ses quartiers. Déjà dans Potlatch n° 24, il est recommandé de fréquenter des lieux populaires parisiens comme (Debord, 2006 ; p.316) « la Contrescarpe (le continent) ; le quartier chinois ; le quartier juif, la Butte-aux-cailles (le labyrinthe); Aubervilliers (la nuit) » et d'autres. Mais la dérive consiste surtout (Debord, 2006 ; p.358) en « un mode de comportement expérimental lié aux conditions de la société urbaine : technique du passage hâtif à travers des ambiances variées ». Il s'agit donc d'un effet de surface, car le pas pressé permet de s'imprégner du lieu sans s'attarder dans l'analyse (la consommation d'alcool participant certainement à ce phénomène). Cet effleurement entraîne à retenir ce que l'on ressent du lieu. En fait, la dérive amène à réveiller, à faire émerger les émotions lors de la traversée d'un lieu. De plus, comme l'écrit Thierry Paquot (2004 ; p.211) : « Le principal mérite des dériveurs est de pointer ce qu'on dissimule ordinairement, les itinéraires du quotidien et les agréments qu'ils procurent ».

L'aboutissement de la dérive pour Guy Debord (2006 ; p.257) nous est livré dans les *Lèvres nues* n°9 : « Un jour, on construira des villes pour dériver ». New Babylon⁸⁴ ne verra pas le jour mais des comptes-rendus des dérives font état

⁸² *Critique de la séparation* est un film de Guy Debord sortie en 1961.

⁸³ Thierry Paquot (2015a ; p.107) note : « Ivan [Ivan Chtcheglov (1933-1998) dit Gilles Ivain] montre à Guy [Debord] que le dépassement de l'art auquel il aspire peut se réaliser dans l'exploration et la transformation du tissu urbain, et lui fait prendre conscience du fait que l'aliénation sociale se trouve matérialisé dans l'organisation des métropoles modernes ».

⁸⁴ Ce nom fut finalement préféré à celui de Dériville proposé par Constant Anton

d'espaces particulièrement adaptés appelés « plaques tournantes » et de rues également adaptées : « pentes psychogéographiques », de bars et de rencontres apparemment improbables. Des collages sont également réalisés dont le plus connu est *The naked city*⁸⁵ (1957). Le sous-titre « illustration de l'hypothèse des plaques tournantes en psychogéographie » et les imposantes flèches rouges nous indiquent que cette carte met davantage en avant l'approche de l'espace par l'aspect « psycho » que par l'aspect géographique, qui lui a perdu ses repères, ses contours. En effet des pans de la ville disparaissent ; nous pouvons y voir une fragmentation de l'espace corrélée à la fragmentation du *Sentir* dans cet espace. Ainsi la carte / collage est, ce que Guy Debord appelle, une « cartographie influentielle » dont il précise « qu'il ne s'agit plus de délimiter précisément des continents durables mais de changer l'architecture et l'urbanisme ». Encore ici, l'objectif est tourné vers ce que la lettre n°1 de l'I.S. nomme l'Urbanisme unitaire, qui se définit comme (Debord, 2006 ; p.358) :

« Théorie de l'emploi d'ensemble des arts et techniques concourant à la construction intégrale d'un milieu en liaison dynamique avec des expériences de comportement ».

Ainsi, l'Urbanisme unitaire, « théorie en formation » (Debord, 2006 ; p.457), se propose de percevoir la ville, les rues comme un milieu, c'est à dire que l'espace urbain n'est pas un spectacle où nous serions figurants. Au contraire, par la construction de situations, l'objectif de cette recherche est de devenir non pas des acteurs du spectacle, mais ce qui est nommé par Guy Debord lors d'une conférence des « viveurs » (Debord, 2006 ; p.465). En somme, que nous apprend la dérive sur la marche urbaine ? Comme l'écrit Antoine de Baecque (2016 ; p.283) :

« Marcher en ville, dans cette optique *in situ*, consiste d'abord à activer l'émotion par la dérouté des habitudes, des normes, des trajets contraints, des temporalités convenues. Il faut marcher autrement, ressentir la ville par les pieds ».

Nieuwenhuys (appelé Constant). Constant est un des membres fondateur du mouvement CoBrA et participe au mouvement situationniste de 1958 à 1960 ; il réalisera la plupart des dessins et images de New Babylon de même qu'il participe aux écrits de la pensée situationniste notamment pour le développement d'un urbanisme unitaire.

⁸⁵ Ce titre est repris du film réalisé par Jules Dassin sorti en 1948 : *The Naked City* improprement traduit en français (1949) *La Cité sans voiles*.

Activer les émotions, ressentir la ville lors des marches quotidiennes et par ce rapport affectif changer la ville en y prenant part. La volonté de l'I.S. de transformer la ville pour la dérive via la théorie de l'urbanisme unitaire démontre dans une certaine mesure un retournement. *Si c'est la conjonction entre ce qu'on appellera l'urbanisme et la société du XVIIIe siècle qui a formé la marche urbaine entendue alors comme promenade, la dérive se veut comme le moment initial et final d'une transformation de la société et de la ville. D'une marche comme produit de l'urbain nous passons à une marche comme facteur d'urbanité. Ainsi, si la flânerie se joue dans la résonance, l'errance des surréalistes dans l'accord, la psychogéographie révèle un jeu d'influences réciproques entre les marcheurs et les lieux. Par l'apport de la psychogéographie, marcher consiste à vivre les milieux urbains ; ce vivre se comprenant dans une logique de la relation entre les êtres et les lieux faite notamment d'imagination et de rapports affectifs.*

De la promenade, de la flânerie, de l'errance, jusqu'à de la dérive, les figures de marcheurs urbains se renouvellent et donnent sens à la marche comme aux lieux. Chez chacun d'eux, les rôles joués par l'affect, l'imagination et la rencontre démontrent l'immensité du champ de l'expérience de la marche notamment dans ses aspects psychogéographiques : rien de moins qu'un piéton, disions nous en introduction. De l'observation attentive à de la lente agitation, du hasard objectif aux passages hâtifs, les piétons que nous décrivons, dans leurs relations avec la ville, laissent entrevoir la puissance transformatrice et créatrice de la marche dans les milieux urbains. Aussi, ne pouvons-nous pas exprimer avec Chris Younès (2017 ; p.217) :

« Ces itinéraires et trajets psychogéographiques ne se présentent pas seulement comme des passages d'un point à un autre mais comme des tenseurs d'ouverture d'un espace existentiel. Singuliers et pluriels, ces événements psychogéographiques mettent à l'épreuve la mobilité, à savoir ce qui va pousser à s'altérer et à devenir autre, vivant au plus près de ce qui meut et émeut ».

En conséquence, les figures de marcheurs urbains nous démontrent que se mouvoir et s'émouvoir s'entraînent l'un l'autre et résonnent dans le contact de la ville. Les espaces urbains, ce qui s'y passe, ce qu'on y ressent, le mouvement pédestre et affectif se forment ensemble donnant naissance un être-au-monde piéton empreint d'urbanité. Si le piéton est inventé par et dans la ville, il est aussi producteur

d'urbanité. Marcheur et espaces urbains de pair dans leur disponibilité pour que s'ouvre l'existence piétonne. Une existence en perpétuelle réinvention marquée par l'attrait envers les circonstances et l'accueil de ce qui arrive produisant, au hasard de la rencontre, l'avoir-lieu de la marche urbaine.

D. Disposition

De la disposition de l'être-en-marche

De par sa *géohistoire*, nous comprenons l'action de marcher comme un rapport spécifique du marcheur à son environnement, une certaine manière de déployer son *être-au-monde*. De la sorte, l'expérience de la marche semble constituer une disposition particulière, ce qui nous amène à nous interroger sur le sens de la notion de disposition et sur ce que recouvre la conception d'une disposition spécifique de la marche. Les deux articles de ce nouveau chapitre interrogent ce rapport, cette modalité d'*être-au-monde* informée par la marche.

Le premier qualifie ce « comment » de l'*être-en-marche*, il tente au fil de l'argumentation une « montée en généralité » afin de dépasser la singularité de chaque marche au profit de ce que nous nommons l'être de la marche. Il s'agit pour nous d'identifier la singularité de l'*être-en-marche* comme *être-au-monde* que nous comprenons comme une disposition et qui s'assimile à un *être-en-relation*.

Le second article s'intéresse aux motifs de cet *être-en-relation* du marcheur. Nous reconnaissons alors, par la vitesse lente et l'implication du corps lors de l'expérience de la marche, les conditions de cette disposition de l'*être-en-marche* qui nous apparaît comme une disponibilité.

Ainsi, *être-en-marche* révèle un *être-au-monde* toujours comme *être-en-relation*. Par la disposition qu'elle convoque celui qui marche va au-dehors et par la disponibilité qu'elle appelle, le marcheur est invité à sa présence, à se reconnaître lui-même tout autant qu'à reconnaître l'altérité.

9. Disposition : vers l'être de la marche

| démarche – disposition – disponibilité – positionnalité |

« ‘Tout mouvement nous découvre’ [a dit Montaigne] et l'on tirait avec raison que l'homme n'est que mouvement. De même le monde ne tient, l'Être ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes choses peuvent être ensemble ».

Maurice Merleau-Ponty, Préface de *Signes* (1960 [2001 ; p. 39])

Nous nous proposons d'explorer les différentes dimensions de la *disposition de l'être-en-marche*. Nous souhaitons en quelque sorte rendre diaphane le sens d'*être-en-marche*. À cette fin, l'exposé que nous présentons relève d'une généalogie, nous nous intéressons aux sources de la réflexion de Peter Sloterdijk (1998, 1999, 2003) notamment de sa trilogie des sphères, d'une phénoménologie de la vie de Renaud Barbaras (2003) ou de l'étude des conditions d'existence du vivant tel que la réalise Florence Burgat (2012).

De cette manière, cet article possède une valeur programmatique dans l'étude de la marche, en éclaircissant les différents sens par lesquels nous pouvons approcher la notion de disposition, il pose un jalon indispensable sur notre chemin vers la compréhension de la marche urbaine. Indispensable parce qu'il donne du relief à notre réflexion précédente sur l'*être-debout* comme rapport au monde, qu'il justifie l'exploration des motifs d'*être-là* de l'article suivant et qu'il initie le questionnement sur les relations de l'*être-en-marche* exploré au prochain chapitre.

Dans cet exposé, nous proposons une première approche avec Georg Simmel de la problématique de la disposition. Puis, en suivant Florence Burgat (2009 ; p.9) et selon ses mots, nous explorons : « la fécondité des liens entre les champs biologique et philosophique ». Pour ce faire, nous nous intéressons au *comment* de la disposition en compagnie de Jakob von Uexküll et Frederik J.J. Buytendijk. Ce qui amène à nous interroger sur le statut anthropologique de la marche ainsi que sur la dimension ontologique de la phénoménologie de marche.

Le caractère blasé du citoyen, une disposition ?

Georg Simmel observe les citoyens des métropoles de son époque. Dans son exposé *Les grandes villes et la vie de l'esprit* écrit en 1903 (Simmel, 1903 [2004 ; p.175]) il nous rapporte : « Il n'y a peut-être pas de phénomène de l'âme qui soit plus incontestablement réservé à la grande ville que le caractère blasé ». Il nous semble ici qu'il n'y a nul besoin de rappeler l'actualité d'un tel propos – il ne faudra pas marcher longtemps dans nos espaces contemporains pour s'en convaincre ! Alors, que nous apprend cette citation ? D'une part, le phénomène de l'âme peut relever du caractère blasé, c'est-à-dire, selon le commentaire de Philippe Simay (2013 ; p.21) :

« [Premièrement] est blasé celui dont les sens se sont émoussés à force d'être mis à contribution [et deuxièmement] [...] le blasé perçoit le caractère unique de chaque situation mais ne trouve pas leurs différences dignes d'intérêt ».

Selon la première définition, les sens sont altérés⁸⁶, dans la seconde, ce n'est pas tant le senti qui est modifié mais le sens inhérent au senti⁸⁷. Notons provisoirement que, pour l'être blasé, le *Sentir* n'est pas significatif – il n'a pas de sens, il ne fait pas sens. D'autre part, reprenant à présent notre citation de Georg Simmel, nous pouvons dire que le caractère blasé peut être induit ou du moins est en relation avec la grande ville. Comme nous l'écrit Thierry Paquot (2008c) (2009a ; p.332) chez Georg Simmel : « La métropole modèle l'individu-moderne, l'influence, le façonne et ainsi l'intègre ou l'aliène ». Alors, en soulignant cette relation entre l'individu et la métropole que nous pouvons actualiser comme étant celle entre l'être et l'urbain et si nous tentons de reformuler notre citation initiale, nous écrivons : *l'être-urbain a une inclination au caractère blasé ou est infléchi vers le caractère blasé*. Pourtant Philippe Simay (2013 ; p.21) note avec Georg Simmel que :

« Le citoyen n'est pas un être indifférent ou insensible. Il peut éprouver de la sympathie et de l'empathie pour peu qu'il rende son esprit disponible à ce qui l'entoure ».

Le citoyen, ou plus précisément l'être-urbain peut donc pencher – comme nous

⁸⁶ Dans ce cas, il y a une sorte d'inhibition des stimuli, une abstraction du sensoriel, nous pouvons dire que ce qui est senti n'est pas vécu.

⁸⁷ Nous pouvons dire qu'il y a bien des stimuli mais ils ne font pas sens. D'une certaine manière, il n'y a pas de senti, juste du perçu dont l'objectivation nous conduit à l'indifférence.

pouvons dire que nous avons un penchant – vers le caractère blasé ou vers celui empathique. Ainsi, ce que nous nommons « le penchant » n'est-il pas une disposition ? Une disposition vue comme mode de relation, alors le caractère blasé est un possible mode d'être du citoyen comme le caractère empathique est un autre possible.

Mais, qu'est-ce qu'une disposition ? Alain Rey indique que le mot *dispostion* (v.1200) provient du latin *dispositio* qui signifie « arrangement, agencement ». Ainsi, si le mot disposer vient de *dis-* indiquant la séparation mais aussi la direction et de *ponere* qui à donner poser. Il rappelle que l'on dit aussi « être en disposition de (ou dans les dispositions de) », c'est-à-dire que l'être est dans une position favorisant quelque chose ou quelqu'un. Donc, nous nous questionnons : Qu'est-ce qui met en disposition ? L'être en tant qu'il est urbain est-il déjà disposé au caractère blasé ? Le caractère blasé n'est-il pas une indisposition⁸⁸ qui tend l'être vers l'indisponibilité ? Dans le rapport entre l'être et l'urbain, la marche est-elle une disposition de l'être ? Cette disposition lors de la marche n'est-elle pas inverse au caractère blasé par sa tendance vers la disponibilité ? Et en effet, qu'est-ce qui rend disponible, qui réactive le sens des sens ? Ici, nous commençons à voir en creux la marche, mais n'anticipons pas outre mesure la fin du chapitre. En effet, avant de décrire ce que peut être la disposition pour celui qui marche, intéressons-nous à la question du mouvement en tant qu'expression.

Mélodie du mouvement et expressivité du corps se mouvant

La physique dite mécanique présuppose l'espace au sein duquel le mouvement s'inscrit dans les trois dimensions, de même que le temps qui en est une coordonnée supplémentaire. Tandis que, dans le cas du mouvement du vivant, ce qui fait se mouvoir les organismes ne peut s'assimiler aux champs de forces. Pourquoi ? L'aide de F.J.J. Buytendijk nous est ici précieuse, dans son livre *Attitude et mouvement*, il expose que (Buytendijk, 1957 ; p.182) : « tout mouvement, même s'il s'agit d'une action transitive⁸⁹, possède un caractère expressif ». Tout mouvement et même toute

⁸⁸ Non pas seulement être indisposé, avoir une gêne, mais une indisposition au sens large d'une difficulté à la relation, dans la relation.

⁸⁹ F.J.J. Buytendijk (1957 ; p.285) écrit dans le même ouvrage : « L'action transitive [se caractérise] comme une relation fonctionnelle réciproque avec le monde extérieur ». L'action transitive est à prendre dans le sens de celui qui est en mouvement n'en est

posture⁹⁰ est expressif, comment F.J.J. Buytendijk en arrive-t-il à cette affirmation ? Pour répondre, faisons appel à la théorie des porteurs de signification⁹¹ de Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.97]), il écrit dans sa *Théorie de la signification* :

« Dans le milieu des animaux, tout porteur de signification est mis en valeur par une perception et une action. Et le même processus perception-action se répète dans chaque cercle fonctionnel. On peut dire que le cercle fonctionnel est un cercle de signification dont la tâche consiste en la mise en valeur des porteurs de signification ».

C'est-à-dire que c'est par et depuis le cercle perception/action que le *milieu* fait sens pour un sujet. Il exprime ainsi la relation chez les êtres vivants entre leur constitution comme sujet et leur monde fait de significations. L'un et l'autre constituant le milieu. Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.106]) voit alors, à partir des porteurs de signification, le *comment* de la mise en œuvre des significations par l'organisme qu'il appelle la « texture du milieu ». Texture qu'il décrit, dans une métaphore acoustique, comme une mélodie en considérant les plus minimes significations comme des tonalités⁹² (Uexküll, 1909 [1956 ; p.110 sqq.]). F.J.J.

pas la cause, un mouvement sans intention. Le dictionnaire TLFi (disponible sur CNRTL) indique qu'en philosophie : « Se dit des causes qui modifient ou agissent sur autre chose que l'agent lui-même (Aur.-Weil 1981) » et en psychologie : « Un mouvement transitif. Mouvement spontané (ou réaction motrice) exécuté en fonction d'un but (par exemple le saut, la préhension d'un objet) (d'apr. Thinès-Lemp. 1975) ».

⁹⁰ Ce caractère expressif, nous pouvons aussi l'attribuer à la posture, car non seulement Charles Darwin (1872) l'a noté (Berthoz, 2013 ; p.151) dans *L'expression des émotions chez l'homme et l'animal*, mais davantage Alain Berthoz (2013 ; p.244) souligne que « la posture est à la fois soutien et préparation du mouvement ».

⁹¹ Par la théorie de la signification Jakob von Uexküll entend que la signification est première et non la forme, il s'oppose donc à la théorie de la forme de la *Psychologie de la forme* bien qu'il la cite et s'en inspire dans la méthode (Uexküll, 1909 [1956 ; p.127]). En quelque sorte nous pouvons dire la forme suit le sens, le sens configure la forme. Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.115]) écrit : « Ce n'est donc pas le développement même des formes qui est influencé par la signification, mais seulement la règle de configuration comme ensemble, laquelle tombe sous la dépendance de la règle de signification ».

⁹² Chaque cellule considéré dans son individualité possède sa tonalité, Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.118]) écrit que « tous ce processus, qui représente un accroissement progressif de subjectivité, depuis la tonalité individuelle de la cellule jusqu'à la mélodie de l'organe et la symphonie de l'organisme, s'oppose diamétralement à n'importe quel processus mécanique, qui pose l'action d'un objet sur un autre ». Alors l'organisme lui-même peut être considéré comme un milieu, nous opérons donc ici un changement d'échelle qui ouvre la voie à une biosophie

Buytendijk (1958 [1965 ; p.17]) s'inspirant de Jakob von Uexküll (1909 [1956]) explicite :

« D'une mélodie du mouvement [qui] est chantée pour ainsi dire 'à deux voix' : par la situation et par le sujet 'se comportant' qui tous deux accordent leur voix ».

Parce qu'il y a milieu, il y a expressions et donc significations. Dans le milieu, le *Se mouvoir* est porteur de significations et implique donc que nous le nommions comportement. Nous pouvons donc affirmer qu'il y a un sens du mouvement⁹³ et Martin Heidegger (1927 ; p.143 [2010 ; p.188]) peut ainsi écrire : « La significativité est ce en vue de quoi le monde comme tel est découvert ». Si tout mouvement est significatif, il semble bien que tout signe soit aussi mouvement⁹⁴ comme le remarque Gabriel Madinier (1953, p. 48) :

« Tout signe est un acte ; non seulement tout signe émis, mais encore tout signe compris, car pour être compris un signe doit être refait par celui qui le perçoit ».

En soulignant ce jeu de réciprocité entre signification et compréhension nous mettons en évidence l'unité du milieu, s'il y a une face interne de compréhension et une face externe d'expression, il s'agit d'une même face bilatérale qui est

comme écologie (cf. V.L.27. Une seule Terre), la biosphère devient un milieu, et les différentes entités organiques (mais pas nécessairement des organismes) sont en relation sur le mode de la signification, le milieu comme relation significative.

Une autre implication est que les entités en tant que considéré comme organisme sont doué de subjectivité (nous sommes ici plus loin de l'animisme que l'on ne pourrait le croire : les entités ne possèdent pas d'esprit, mais une subjectivité en tant qu'organisme qui interagit avec son environnement).

Par ailleurs, sur ce sujet, nous conseillons la lecture de l'excellent ouvrage d'Hadrien Gens (2014) notamment sur les rapports de la théorie de la signification avec les approches bio-sémiotique développé actuellement en génétique (p.159).

⁹³ Il est significatif que, dans les pathologies de la posture et du mouvement des maladies neurologique, l'approche thérapeutique soit globale, qualitative et issu de l'observation et non orienté seulement par le mécanique, le quantitatif et la mesure. Alain Berthoz (2013 ; p.236) indique qu'il s'agit d'une sémiologie qualitative.

⁹⁴ Emmanuel de Saint Aubert (2016 ; p.58) le remarque dans son article commentant F.J.J. Buytendijk intitulé « L'unité de l'espace temps vitale », il écrit : « Si nous percevons [...] un mouvement propre [...] c'est parce que nous projetons en elle un mouvement propre. Un mouvement propre qui... nous est propre » et quelques lignes plus loin « nous percevons ce mouvement en nous exprimant de manière motrice, en simulant le mouvement à percevoir et en lui prêtant une animation qui est une projection de la notre ».

mouvement. En revenant à présent à la notion de texture du milieu et de mélodie du mouvement, ne pouvons-nous pas dire qu'il s'agit là d'une disposition du vivant ? En effet, considérant le milieu comme la jonction du sujet-environnement, c'est-à-dire en tant qu'il est relation, il est aussi disposition. Ici nous parlons d'une disposition qui délimite, sans pour autant être vécue comme limitée et sans les déterminer, les champs perceptif et actif, soit les champs de signification et de compréhension. Cette disposition F.J.J. Buytendijk (1925 [2016 ; p.120]) l'appelle *intentionnalité du milieu*⁹⁵, il écrit dans son article « L'interprétation de l'expression mimique » :

« Les formes du mouvement sont des formes de comportement puisque, en tant que liaison, elles portent visiblement et 'dessinent' elles-mêmes la relation du corps vivant à son environnement et réciproquement, celles de l'environnement au corps vivant »

Mais alors, à partir de cette approche du vivant, de ce « dessin » de la relation, quelle implication pouvons-nous en tirer pour notre compréhension de l'*être-en-marche* ?

Disposition personnelle et singularité de chaque démarche

La marche est un comportement, elle est expressive, elle signifie, elle qualifie, elle dispose. D'une disposition qui est le mode d'être du sujet à l'environnement et de l'environnement au sujet. Mais aussi, en tant qu'action, la marche modèle notre perception, nous parlerons alors d'une disposition particulière (dynamique ?) qui ouvre des champs de perception et de signification. C'est-à-dire que non seulement la marche fait sens en tant que mouvement mais elle est aussi significatrice en tant qu'elle élargit le champ de signification. Sans diminuer la portée des comportements animaux nous pouvons évoquer que le comportement humain se caractérise par l'étendue de son champ de significations, tout comme par le nombre infini de cercles fonctionnels (comparativement au célèbre exemple de la tique d'Uexküll). Pourquoi infini ? Parce que sans préjuger que cela ne soit pas le cas chez les animaux, l'humain élargit son champ de signification par l'expérience, nous pouvons dire que *le milieu se reconfigure à partir du milieu*. Ce qui implique deux aspects : d'une part un

⁹⁵ Christian Sommer (2016 ; p.94) indique : « Cette relation entre *Leib* et *Umgebung*, c'est ce que l'article de 1925 [Buytendijk, 1925 [2016]] appelle le vécu de l'intentionnalité du milieu inhérente au corps propre (Umweltintentionalität des Leibes) ».

imbroglio – ou un empiètement – entre ce que nous appelons le legs de l'évolution et celui de l'histoire autant culturelle que personnelle, d'autre part la configuration singulière du monde de chaque humain – son milieu – implique que le sujet soit doué de personnalité (une reconfiguration personnelle). Cette personnalité, ce propre de la configuration du monde, est une manière d'être toujours singulière.

C'est pour cette raison qu'il peut nous arriver, au hasard des rues, de reconnaître un ami au loin uniquement par sa démarche. L'observateur, et nous pourrions dire le « naturaliste » de la société de son époque et le physiologiste de ses contemporains, Honoré de Balzac l'avait remarqué dans sa *Théorie de la démarche* (1833). En effet, il écrit : « Autant d'hommes, autant de démarches ». Dans cette « physiologie », au sens que lui donne le XIX^e siècle, Balzac tente de constituer une théorie du mouvement qui extrait de la démarche une expression du statut, de la nature intérieure du marcheur et de son milieu culturel. Du fait de la multitude des démarches, Balzac renonce à élever au rang de science cette théorie, cependant il s'interroge :

« N'est-il pas effrayant de penser qu'un observateur profond peut découvrir un vice, un remords, une maladie en voyant un homme en mouvement ? Quel riche langage dans ces effets immédiats d'une volonté traduite avec innocence ! ».

Laissant en suspens la question de savoir si quelques observateurs ont cette capacité, nous soulignons l'intuition qu'Honoré de Balzac semble avoir d'un langage corporel. Ludwig Binswanger (1947 [1971 ; p.134])⁹⁶, lecteur de Balzac, écrit pour sa part :

« L'être humain est [...] une essence parlante [...] [qui] possède, à côté du mot articulé à haute voix ou à côté d'un langage figuré plus ou moins objectif, un langage du corps très clairement articulé ».

Par les infimes différences des mouvements de la marche, chaque démarche devient singulière. La singularité de nos manières de marcher et certainement de nous arrêter, de s'asseoir exprime aussi ce que chacun a en propre, c'est-à-dire qu'elle relève de l'histoire personnelle tant physique que psychique. Il nous faut noter que la marche d'une personne n'est jamais identique à elle-même : lors de chaque marche

⁹⁶ Cité par Henri Maldiney (1991 [2007 ; p.79]).

des variations apparaissent, mais l'expressivité de chacune renvoie à celles qui l'ont précédé, c'est cette perpétuation dans la variation que nous appelons démarche⁹⁷. Donc, nous exprimons que chaque démarche est expressive, mais qu'est-ce qui fait le caractère d'une démarche ? Là encore, le physiologiste, au sens biologique, F.J.J. Buytendijk (1957 ; p.181) nous renseigne :

« Le caractère typique [de la démarche] résulte de l'accentuation plus ou moins grande d'une phase déterminée, de la régularité et de la progressivité du mouvement, de la façon dont le pied est déposé et de la répartition du poids du corps sur les points d'appui données à chacun des moments ».

La typicité de chaque démarche se remarque dans la manière d'exécuter les mouvements de la marche, rappelons que ceux-ci sont nombreux et ne mobilisent pas seulement les membres inférieurs : nous pouvons dire que nous marchons avec l'ensemble du corps. Ainsi chaque démarche est personnelle et la disposition que nous lions à la démarche, en tant qu'elle est expressive, l'est aussi. Mais que peut nous apprendre la typicité de la démarche ? Marcel Mauss (1936 [1950 ; p.368]) dans *Les techniques du corps* voit dans la démarche des jeunes filles françaises « les modes de marche américaines » dont l'apparition est associée au cinéma. Il indique qu'il croit pouvoir reconnaître si « une jeune fille a été élevée au couvent » notamment parce « [qu'] elle marche généralement les poings fermés » (notons que Marcel Mauss inclut dans la démarche, comme nous l'évoquions, l'ensemble des mouvements et posture du corps). Aussi, ce qui explicite chaque démarche singulière à l'aune de chaque société à laquelle se rapporte l'individu relève de l'anthropologie que nous pouvons qualifier d'ethnographique (étude que nous ne pouvons pas réaliser ici mais qui pourrait s'intituler : ce que racontent les marches). Mais par notre approche nous sommes appelés à une anthropologie dite philosophique.

Statut anthropologique de la marche

En effet, en indiquant qu'il s'agit d'une anthropologie philosophique nous ne souhaitons pas faire émerger la spécificité humaine, cherchant alors les arguments d'une quelconque supériorité (le projet d'une anthropologie philosophique a

⁹⁷ En cela la démarche relève d'une identité au sens d'une dialectique entre ipséité et mêmeité, d'un « maintien de soi » qui diffère de la stricte « perpétuation du même » en prenant appui sur l'ouvrage *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur (1990 [1998 ; p.195]).

malheureusement souvent été compris de cette manière), mais souligner qu'à la question⁹⁸ « qu'est l'homme ? » nous souhaitons répondre à notre niveau : un marcheur.

Ainsi, continuant notre approche, nous souhaitons expliciter les démarches dans leur rassemblement, c'est-à-dire comprendre ce qu'elles expriment non pas en tant que démarche personnelle mais humaine, ce que veut dire pour l'être humain *être-en-marche*. Ainsi, nous avons affaire à une question anthropologique, au moins dans le sens où la pense Ludwig Binswanger⁹⁹ (1936 [2016 ; p.151]) quand il écrit au début de son article intitulé « Anthropologie, psychologie, psychopathologie » :

« Par anthropologie nous entendons [...] la théorie des formes d'essence dans lesquelles l'homme vit son *Dasein* avec ses semblables, est dans le monde ou 'existe'. [...] La seule chose qui compte pour elle, c'est de voir et de décrire les possibilités que l'homme peut réaliser dans la vie, dans lesquelles il vit de façon facticielle¹⁰⁰ dans le monde et en vertu desquelles il vit et aménage son *Dasein* ».

En nous souvenant que toute démarche est une disposition et comprenant que toute disposition est une manière d'*être-là*, il nous est possible de poser les questions suivantes : y a-t-il une manière d'exister propre à la marche ? Est-il possible qu'il y ait un *Dasein* spécifique lors de la marche ? Ainsi pour développer une anthropologie de la marche au sens philosophique, il nous faut étudier les motifs de cette disposition, la mélodie du mouvement. Nous étudions donc au sein de l'article

⁹⁸ Soulevé mais non traité par Immanuel Kant, reprise par Martin Buber (1948 [1962]) dans le problème de l'homme, reprise par Benoît Goetz (2011) dans *Théorie des maisons*, et dans un projet plus large de compréhension du vivant par Helmut Plessner (1928 [2017]).

⁹⁹ Du moins avant qu'il ne choisisse le terme de *Daseinanalyse* (autour de 1940) pour qualifier son approche ontique de l'homme.

¹⁰⁰ Le terme *facticielle* utilisé par Ludwig Binswanger provient du vocabulaire de Martin Heidegger et du terme *facticité* que nous retrouvons régulièrement sous sa plume. François Fédier nous indique dans *Le dictionnaire Martin Heidegger* le contre-sens potentiel de ce vocabulaire, en effet la facticité dont il est question n'a rien en commun avec le contrefait mais avec le faire, aussi l'auteur et traducteur de l'entrée de dictionnaire propose le terme *factivité*. Il précise : « la factivité n'est autre que le visage de la condition humaine elle-même, quand elle apparaît dans son double écartèlement : entre d'une part, ce qui est à faire et ce qui ne doit pas être fait, et d'autre part entre ce qui devrait être fait et ce qui est effectivement fait ». Ayant partagé cette nuance de sens avec le lecteur, nous nous autorisons à ne pas proposer l'adjectif qui se rapporterait à la factivité dans la phrase de Ludwig Binswanger.

suivant ces motifs de l'*être-là* lors de la marche, les dispositions, que constituent la lenteur, l'éveil tant sensoriel que corporel - corporéité de la marche - et donc la disponibilité à soi et à l'environnement. Pour le moment, attachons-nous à la réflexion sur des formes dans lesquelles, en tant qu'il marche, l'être vit son *être-là* (Binswanger, 1936 [2016 ; p.151]) en nous amenant au sens *d'être-là*. Didier Guimbail (2017 ; p.19) indique en présentant l'édition française de l'ouvrage de Helmuth Plessner (1928) *Les degrés de l'organique de l'homme* que :

« Les vivants sont des totalités organisées et, à ce titre, des sujets dans un rapport spécifique à eux-mêmes et à leur environnement. Plessner nomme cette relation positionnalité (*Positionalität*) ».

Que nous est-il dit dans cette citation ? Dès qu'il y a un rapport entre sujet et environnement, il y a une disposition. Donc *être-en-relation*, c'est déjà *être disposé*. Helmuth Plessner utilise le terme de *positionnalité* parce qu'il souhaite faire du positionnement, en y ajoutant le suffixe -ité, un caractère qualifiable¹⁰¹, une qualité (en l'occurrence ce qu'il nomme les degrés organiques). Mais qu'est-ce que la *positionnalité* de l'être humain, avec Christian Sommer (2016 ; p.95) indiquons les conclusions d'Helmuth Plessner :

« Cette autoréflexion et distance à soi, la possibilité de voir et de vivre sa vie centrique, caractéristique insigne de l'être humain, Plessner [1] appelle positionnalité excentrique ».

Ainsi, il voit dans la capacité de décentrement ou plus exactement d'excentrement de l'humain une *positionnalité* excentrique. Ce qui nous amène, en reprenant les mots de Martin Heidegger, à qualifier « d'ontologie régionale », le travail d'Helmuth Plessner¹⁰².

Dimension ontologique de la phénoménologie de la marche

Alors, en soulignant que la marche est *disposition* en tant qu'elle est *être-en-relation*, nous en venons à considérer la dimension ontologique de la marche. Il n'est

¹⁰¹ Soit dit en passant que le néologisme *marchabilité* est mobilisé pour les mêmes raisons.

¹⁰² En effet, si cette position de l'être humain de rapport à lui-même est une possibilité de l'*être-là*, d'autres manières d'être sont possibles. Ainsi, le caractère régional du travail Helmut Plessner provient du fait que le sens d'être qu'il développe ne recouvre qu'une partie de l'ontologie au sens Heideggerien.

pas question ici d'une manière d'être spécifique lors de la marche, ce qui relève de la dimension ontique¹⁰³ ou plus exactement pathique selon la distinction réalisée par Viktor von Weizsäcker (1939 [1958 ; p.217sq.]), mais d'une ontologie¹⁰⁴ au sens de Heidegger, c'est-à-dire selon les mots de Renaud Barbaras (2007 ; p.50) : « On [...] peut [...] dire qu'il n'y a d'ontologie que comme phénoménologie, que l'être n'est rien d'autre que ce qui est à l'œuvre dans la manifestation ».

En considérant la disposition comme spécificité de la manifestation du phénomène nous liions la manière d'*être-là* spécifique du marcheur et le possible d'une compréhension de *l'être-là* de celui qui marche. Aussi nous retrouvons l'accord que décrit Emmanuel Levinas (1967 ; p.58) dans son exposé sur Martin Heidegger et l'ontologie : « Ce que l'homme est [i.e. son existence], est en même temps sa manière d'être, sa manière d'*être là* ». Ou plus précisément, comme l'écrit Médard Boss (1982 [2014 ; p.7]) : « Les phénomènes ontiques ne peuvent être et demeurer sans être traversés toujours et encore par leurs caractéristiques ontologiques ».

Aussi, avec ces deux auteurs, nous pouvons affirmer que toute manière spécifique d'*être-là* intervient (ou est comprise) dans la compréhension du sens d'*être-là*. Toute forme de la manifestation du phénomène informe sur ce qui se joue dans la manifestation. C'est le chemin qu'emprunte Martin Heidegger (1927 ; p.139 [2010 ; p.184]) lorsqu'il développe la notion de *disposibilité* en liaison avec celle de disposition, il écrit dans *Etre et temps* :

« La disposibilité ne découvre pas seulement le *Dasein* dans son être-jeté et son être-relié au monde chaque fois déjà découvert avec son être, elle est elle-même le genre d'être existentiel dans lequel le *Dasein* se livre constamment au monde, où il se laisse concerner par lui [...] La disposibilité est un mode existentiel fondamental dans lequel le *Dasein* est son là ».

C'est-à-dire que si la disposition est une manière d'être qui est donc aussi une manière d'*être-là*, d'*être-le-là* (la disposition ici informe la dimension pathique), la *disposibilité*, le fait que *l'être-là soit toujours disposé en tant qu'il est être-au et que cette disposition révèle à l'être son là et lui donne accès à son être-là, indique la dimension ontologique*. Cette ontologie de la marche ne serait-elle pas d'autant plus

¹⁰³ Cette dimension qui se rapporte à l'être qui est selon Martin Heidegger une manière d'*être-là*.

¹⁰⁴ Cette dimension qui se rapporte au sens de l'être qui est selon Martin Heidegger le sens d'*être-là*.

prégnante que dans le moment où il s'agit, pour celui qui marche, d'une réappropriation du soi et du monde. C'est-à-dire que la marche en révélant l'être comme disposé à l'*être-dans-la-relation* forme, informe et transforme le « le » de l'*être-le-là*. Aussi nous pourrions exprimer que d'une certaine façon marcher, ou plus exactement *être-en-marche*, par la disposition/disposibilité qu'il implique, consiste déjà à *être-en-relation* : *marcher, c'est aller-au-dehors, et donc marcher c'est déjà s'ouvrir à existence.*

10. Motifs : l'être de la marche comme disponibilité

| corporéité – disponibilité – disposition – lenteur |

« Flâner, ce n'est pas suspendre le temps mais s'en accommoder sans qu'il nous bouscule. [La flânerie] implique de la disponibilité et en fin de compte que nous ne voulions plus arraisonner le monde ».

Pierre Sansot (1998 [2002 ; p.33])

Préalablement à une exploration plus poussée de l'*être-en-relation* lors de la marche, prêtons notre attention à ce que nous appelons avec Jakob von Uexküll (1909 [1956]) sa mélodie du mouvement : sa disposition spécifique. Nous sommes donc amenés à un questionnement sur les modalités d'*être-là*, c'est-à-dire que nous proposons de nous interroger sur les modes d'être lors de la marche significatifs de la disposition qu'elle engendre. Nous identifions deux motifs qui correspondent aux manières d'être de celui qui marche : une certaine lenteur qui induit un rapport au monde et une corporéité spécifique qui tisse l'étoffe même du monde, qui en constitue la texture pour reprendre le vocabulaire de Maurice Merleau-Ponty (1964 [2013]). De ces deux motifs nous concluons que la disposition du marcheur se révèle être une disponibilité tant à soi et qu'à l'environnement.

De la lenteur comme invitation à la présence

Marcher suppose une certaine lenteur, ce premier motif semble être le plus évident. Cependant, si la lenteur désigne le caractère de ce qui est lent ; le lent est toujours relatif. La lenteur de la marche fait référence à la rapidité des autres modes de locomotion, de même au sein même de la marche, nous constatons qu'il y en a des lentes et des rapides, et si ces dernières peuvent presque rattrapées un cheval sur de longue distance¹⁰⁵, elles n'en demeurent pas moins lentes comparés à la vitesse d'une automobile. Ainsi la lenteur se définit par son opposition à la rapidité qu'il ne faut pas

¹⁰⁵ Nous pensons au marcheur rapide Yves Gallot (1863-1936) sacré « roi des marcheur » par la presse à la suite de marche en public défiant cyclistes et chevaux dans des courses au long cours. Dans sa préface au *Roi des marcheurs* Antoine de Baecque (2013 ; p.22 sq.) rapporte qu'en 1894 devant un public de plusieurs dizaine de milliers de personnes, contre deux chevaux qui se relaient sur le Champs-de-Mars, en 50 heures Gallot aura parcouru 243 kilomètres mais perd de peu.

confondre avec la vitesse. N'oublions pas, comme le remarque Thierry Paquot dans son article *Bibliolenteur* (2005) : « la lenteur est aussi une vitesse ». Mais alors, de quoi est faite la lenteur ? Qu'est-ce que cette vitesse lente ? Pierre Sansot (1928-2005) nous renseigne dans son livre *Du bon usage de la lenteur*. Il indique (Sansot, 1998 [2002 ; p.97]) :

« La lenteur n'est pas la marque d'un esprit dépourvu d'agilité ou d'un tempérament flegmatique. Elle peut signifier que chacune de nos actions importe, que nous ne devons pas l'entreprendre à la hâte avec le souci de nous en débarrasser ».

Alors la lenteur de la marche peut indiquer que le trajet possède son importance, que l'itinéraire compte plus que la destination¹⁰⁶. En proposant de prendre le temps du trajet, peut-être est-ce aussi une école de la patience ? Mais s'offrir le temps de la marche consiste aussi à donner de l'importance à ce que nous faisons au présent et donc à une forme de présence. En conséquence, la marche, par la lenteur qu'elle convoque, ne serait-elle pas une école de la présence ? Dans ces conditions, nous nous interrogeons : quels liens unissent vitesse et présence ? En quoi la vitesse est déterminante dans notre rapport à l'environnement ? Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.217]) nous ouvre une piste en écrivant : « À mesure qu'augmente la vitesse, la participation sensorielle décroît progressivement ». Ainsi, la lenteur devient une manière d'*être-là* en nous situant dans un rapport spécifique à notre environnement : celui d'une participation sensorielle que nous lions à la présence aux choses. En effet, comme chacun peut le remarquer, notons avec Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.216]) :

« L'allure de la marche permet de percevoir les arbres, les buissons, les feuilles et l'herbe, et même la surfaces des rochers et des pierres, les grains de sable, les fourmis, les chenilles comme les mouches et les moustiques ».

Alors, l'allure de la marche, cette vitesse particulière nous permet d'avancer sur le chemin et simultanément nous laisse la possibilité d'être attentif aux plus insignifiants détails, cette allure nous met ainsi en relation avec les choses dans leurs profondeurs¹⁰⁷. En définitive, pour voir ce que les choses ne montrent pas, il nous faut

¹⁰⁶ Nous reviendrons sur cet aspect ci-après, cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

¹⁰⁷ Pour Merleau-Ponty (1964 [2010 ; p.273]), particulièrement dans le *visible et*

une certaine lenteur. C'est la raison pour laquelle nous lions la vitesse à une approche quantitative – pour accroître la vitesse sur un temps donné il faut augmenter la distance – et la lenteur à une approche qualitative du parcours vue comme relation : une vitesse qui permet une forme d'attention caractérisé par une acuité sensorielle et une ouverture du sens. En conséquence, nous pouvons exprimer que d'une certaine manière le sens de la lenteur est une invitation vers la profondeur des choses, là où inversement le sens de la rapidité reste souvent à la surface, instaure une distance. De la sorte, nous lions la présence à la qualité de la relation. *Par sa relative lenteur et donc l'invitation à la présence qu'elle nous propose, la marche contribue à nous disposer à l'environnement, d'une disposition qui est une écoute et qui tend vers une disponibilité.*

De la lenteur contre la mobilisation

De plus, si la lenteur permet d'approfondir notre rapport au monde, ne pouvons-nous pas dire avec Jean-Marc Besse (2009 ; p.58) ?

« Marcher ce n'est pas simplement être là dans le monde, c'est y être de manière interrogative : marcher, c'est questionner l'état du monde, c'est le soupeser dans ce qu'il peut offrir aux hommes qui s'y trouvent ; marcher est une expérimentation du monde et de ses valeurs ».

De la sorte, si la marche questionne l'état du monde, sa vitesse ne questionne-t-elle celle du monde ? La lenteur n'est-elle pas aussi, comme le remarque Pierre Sansot (1998 [2002] ; p.17) « parer aux empressements du temps » ? En effet, la lenteur ne possède-t-elle pas une valeur de résistance face à la mobilisation généralisée des temps actuels ? Comme l'écrit David Le Breton (2012b ; p. 17) :

l'invisible, outre les dimensions d'orientation – haut, bas, gauche, droite, hauteur, largeur – il faut comprendre notre champ spatial selon une autre dimension : la profondeur. La profondeur relève d'une dimensionnalité de l'espace non recouvert par l'orientation, elle implique un *Sentir* dégagé de la perception, c'est-à-dire un *Sentir* communicatif dont le sens de l'expression excède l'expression comme telle. En cela la compréhension de la profondeur des choses relève d'un moment pathique du *Sentir* où les choses sont saisis dans leurs significations, elles font sens. Nous renvoyons le lecteur aux travaux d'Erwin Straus (1930 [1992 ; p.23]) et d'Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.139]), notons toutefois que, dans ce travail, nous explorons ce questionnement sur le sens, plus particulièrement dans nos articles : II.B.4.Sentir : compréhension par les sens, II.B.5.Chemin : approche phénoménologique, II.D.9.Disposition : vers l'être de la marche et III.H.21.Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

« Anachronique dans le monde contemporain, qui privilégie la vitesse [la rapidité], l'utilité, le rendement, l'efficacité, la marche est un acte de résistance privilégiant la lenteur, la disponibilité, la conversation, le silence, la curiosité, l'amitié, l'inutile, autant de valeurs résolument opposées aux sensibilités néolibérales qui conditionnent désormais nos vies ».

Dans le même ordre d'idée, pour sa part, Pierre Sansot (1998 [2002 ; p.29]) rapproche la vitesse lente de l'archaïque :

« La lenteur apparaîtra comme la dernière des valeurs archaïques car, dans tous les domaines où s'exerce le génie humain, il y aura lieu, au premier chef, de réagir, de s'informer, de voir, de programmer toujours au plus vite ».

Circulation ininterrompue, ville des flux¹⁰⁸, mobilisation sans motif autre qu'elle-même¹⁰⁹, en prenant la métaphore organiciste ne pouvons-nous pas exprimer que les artères du monde urbain n'irriguent plus la cité... Alors la marche devient résistance, malgré le mouvement qu'elle appelle, elle prend la force de la barricade décrit par Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.174]) :

« Par la barricade, on arrêtaient l'hémorragie qui, sous l'effet de la circulation, vide une voie de sa substance. La rue moderne est traversée, perforée par les véhicules, par leur vitesse et leur indifférence. C'est pourquoi, malgré l'effort que les barricades exigeaient, au moment de les dresser, on eut l'impression qu'elles ralentissaient le rythme de la ville »

N'est-ce pas là un aspect majeur de la marche ? Elle impose son rythme, un rythme profondément humain, celui de l'être archaïque, et non celui de « l'homme augmenté » de la technique mobilisatrice. À l'ère de l'accélération généralisée, de la communication ubiquitaire et du déplacement vélocité, la marche n'est ni plus rapide ni plus lente qu'auparavant, en cela elle est devenue anachronique. De plus, n'est-elle pas aussi atemporelle ? Effectivement, la marche nous convie à la même vitesse depuis l'aube de l'humanité, quelques mois de marche¹¹⁰ pour aller de la Bavière au

¹⁰⁸ Pour reprendre ici le titre du livre d'Olivier Mongin (2013). Notons par ailleurs le titre explicite du deuxième chapitre de la première partie : « l'expérience spatio-temporelle troublée par la vitesse ».

¹⁰⁹ Nous renvoyons le lecteur à la critique de la modernité opérée par Peter Sloterdijk (2003) dans son livre *La mobilisation infinie* ; il écrit dans le premier chapitre (Sloterdijk, 2003 ; p.36) : « Ontologiquement, la modernité est un pur être-vers-le-mouvement » ».

¹¹⁰ Karin Margarita Frei et al., (2015) « Tracing the dynamic life story of a Bronze Age Female » in coll. « Scientific Reports » consulté le 20 avril 2018 :

Danemark pour la « Fille d'Egtved » (vers 1370 av. J.C.), quelques semaines de Paris à Chambéry pour Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)... Qu'est-ce à dire ? *La marche possède sa vitesse dont la permanence renvoie au fond des âges. Elle fait fi de l'illusion de l'accélération du monde en lui opposant une résistance discrète, celle d'une lenteur atemporelle.*

Disposition corporelle lors de la marche urbaine

Comment se fait-il que l'activité de marcher puisse porter cette valeur de résistance face au monde contemporain ? De même, comment pouvons-nous comprendre sa capacité d'invitation à la présence ? Pour tenter d'explicitier ce questionnement, nous devons revenir à l'origine de cette lenteur. Si la marche possède cette vitesse, c'est que pour nous propulser vers l'avant en marchant nous n'utilisons d'autre moyen que notre propre corps en gardant simultanément un appui sur le sol (sans quoi nous courrions). Quels sont les implications de ces conditions de la marche ? D'une part, être toujours en appui libère l'esprit du danger de la chute. Hormis sur quelques terrains particulièrement chahutés, marcher ne nous demande pas une attention excessive, permettant de porter celle-ci sur d'autres choses, sur soi ou sur l'environnement proche ou lointain. D'autre part, il nous faut explorer la marche urbaine en tant qu'elle est une activité corporelle : marcher mobilise le corps, cette mobilisation instaure pour celui qui marche une disposition¹¹¹ qui est donc également une disposition corporelle. Ce que nous rappelle David Le Breton (2014 ; p.157) :

« La relation de l'homme qui marche à sa cité, à ses rues, à ses quartiers, qu'il les connaisse déjà ou les découvre au fil de ses pas, est d'abord une relation affective et une expérience corporelle. [...] L'expérience de la marche urbaine sollicite le corps en son entier, elle est mise en jeu constante du sens et des sens ».

Cette disposition corporelle relève donc d'un certain rapport du corps à l'environnement urbain. Nous évoquions ci-avant l'éveil sensoriel lors de la marche, celui-ci passe par le corps, il est avant tout une expérience corporelle. Comme le note Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.127]) : « le corps est plus qu'une simple coquille, plus

<https://www.nature.com/articles/srep10431>

¹¹¹ Cf. II.D.9.Disposition : vers l'être de la marche

que l'occupant passif d'un volume mesurable ». En effet, éprouver le monde urbain par notre corps ne se limite pas à occuper un volume, s'il y a épreuve, c'est que nous exposons ce que nous sommes : notre corps¹¹². Nous l'exposons à l'environnement au sens le plus large des choses et des êtres dans leurs qualifications, c'est-à-dire : aux conditions météorologiques – au pluvieux, à l'humide, à l'ensoleillé, à la chaleur, etc. – aux masses bâtis ou naturelles – à l'imposant, au discret, au coloré, au terne, au beau, au charmant, au laid, etc. – au sol – au plat, au pentu, au rugueux, au dur, au mou, au boueux, etc. Ainsi notre disposition corporelle lors de la marche est une exposition de notre corps. S'exposer relève toujours d'une prise de risque puisque nous nous rendons vulnérable par la fragilité de notre corps, mais le risque est question d'aléa et, le plus probable n'est-il pas celui de la rencontre ? Marcher consiste alors à s'exposer au risque de la rencontre dans et avec le monde. N'est-ce pas ce qu'exprime Jean-François Pirson (2000, 2010) considérant ses marche comme « transversement » ? Il écrit (Pirson, 2000 ; p.91) :

« Je marche au quotidien dans la rue des villes. Je chante les lieux, entrant en résonance avec l'espace et les murs, ils me rendent la voix » et quelques pages plus loin (Pirson, 2000 ; p.93 sq.) : « Une flaque pour l'enfant qui saute à pied joints. La ville maintient en éveil l'homme qui marche autour et loin de sa maison. Un vide active la tension du geste. Le plein l'achève. Le corps recommence ailleurs. L'homme qui marche transverse la ville ». Il écrit aussi (Pirson, 2000 ; p.94) : « Des sculptures, des architectures, ailleurs, ouvrent des chemins. Des êtres, loin, accompagnent l'homme qui marche. La densité du geste participe au poids du monde. Sa consistance qualifie l'espace ».

Cette écriture en suspend, à la fois implicite et fulgurante ne décrit-elle pas cette disposition du marcheur, prêt à accueillir la ville, à faire corps avec la ville¹¹³ ? En suivant Jean-François Pirson dans ses déambulations, nous affirmons que cette tension du geste, cette résonance du soi et des lieux, cette participation au monde et cette qualification de l'espace sont permises voire incitées par la marche. La marche, en tant qu'activité corporelle, devient le médiateur de notre relation au monde. Erwin Straus (1935 [2000 ; p.330]) indique ce statut du corps lorsqu'il écrit : « le 'là' dans

¹¹² Nous reviendrons sur cette affirmation ci-après cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

¹¹³ Jean-François Pirson (2010 ; p.150) note dans un autre article : « en marchant, le parcours s'inscrit dans le corps ». Nous évoquons ce « faire corps » avec la ville ci-après, cf. III.G.17.Aître : de l'expérience du paysage

lequel, selon le mot de Heidegger, notre existence est jeté, est notre corporéité avec son monde structuré correspondant ». De cette manière, comme le souligne Michèle Gennart (2014 ; p.90) « [Straus] situe ainsi la corporéité à l'entre-deux du sujet et de son monde ». Alors, la marche par la corporéité qu'elle engendre, nous implique en tant que sujet et implique notre monde. Cette activité corporelle nous dispose à une relation particulière entre nous et notre monde : celle d'un lien et éventuellement d'une rencontre. *Considérant que la marche consiste à s'exposer à la rencontre ou a minima d'un lien entre un soi et son monde, pouvons-nous dire que la disposition du marcheur est celle d'une forme de disponibilité ?*

De la marche comme disponibilité

Autrement dit, le motif d'*être-là* lors de la marche, est-il celui d'une disponibilité ? David Le Breton (2012b ; p.25) semble nous l'indiquer en affirmant :

« [La marche] restaure la dimension physique de la relation au milieu environnant et rappelle l'individu au sentiment de son existence. Elle procure une distance propice avec les choses, une disponibilité aux circonstances, plonge dans une forme active de méditation, sollicite une pleine sensorialité ».

Ainsi, la marche nous met dans une disposition qui nous prédispose corporellement à une forme de disponibilité envers ce qui nous entoure. C'est-à-dire que s'il existe un être de la marche, il implique par le mouvement du corps, par la lenteur, par l'activation des sens, une disposition du *Dasein* comme disponibilité. Comment comprendre le sens de « être disponible » ? Émeric Fisset (2008 [2013 ; p.13]) écrit que pour lui « voyager à pied signifie s'abandonner à l'espace et au temps ». Il nous semble que la disponibilité relève de cet abandon ; lorsque nous sommes disponibles nous sommes requis par la situation, à la fois nous nous mettons en jeu, nous sommes exposés mais nous sommes également en retrait de nous-mêmes pour accueillir ce qui advient. *Nous pouvons dire que la marche nous ouvre au monde, constatant sa profondeur nous la rendons visible.* C'est en raison de la considération que nous portons au-delà de nous-mêmes sur telle chose ou tel être que la chose ou l'être considéré advient, c'est-à-dire qu'elle ou il nous arrive. Effectivement, si la disponibilité à la chose ou l'être relève d'une considération envers ceux-ci alors la disponibilité n'est pas seulement un accueil dans le sens d'une simple réception, mais selon le sens de ce qui est accueillant, la disponibilité nécessite une estime et un égard inconditionnel. En fait, être disponible suppose d'être capable

de l'épreuve de la considération, c'est être ouvert à la possibilité d'existence de quelque chose ou quelqu'un. Ouvrir la possibilité d'existence n'a rien d'anodin, cette ouverture est au fond une ouverture à l'imprévisible, une confrontation à l'indéterminé. En conséquence la disponibilité relève de la transpossibilité qu'Henri Maldiney (1991 [2007 ; p.38]) définit par « ce qui s'ouvre au-delà ou en deçà de tout le possible ». Pourquoi au-delà ou en deçà ? Parce qu'il ne peut y avoir de préalable au possible de l'existence, le possible n'advient que sur le fond d'une impossibilité première¹¹⁴.

Alors, si comme nous l'avons affirmé au sein de l'article précédent, la disposition relève d'une logique de la relation, la disponibilité renvoie à une logique de la relation où l'autre, ce avec quoi ou qui nous sommes en relation, peut exister en lui-même, son pouvoir-être lui est reconnu. Ainsi décrite, la disponibilité relève de la transpossibilité, à la fois d'une considération envers les choses et les êtres mais aussi d'une reconnaissance de ce qu'ils sont : une altérité.

Par ailleurs, si nous pouvons être disponibles pour les autres, ne dit-on pas aussi que nous pouvons être disponibles à nous-mêmes ? Alors, même s'il ne s'agit plus d'altérité mais d'ipséité, la *logique de la relation* reste inchangée : la disponibilité à soi nécessite de se considérer et de se reconnaître comme pouvant être. Là encore, la marche semble propice à cette forme d'introspection, en revanche ce n'est pas tant l'éveil sensoriel qui est en jeu mais sa disparition, la suspension de son aperception par la monotonie du geste. En effet, la répétition des pas, particulièrement lors de longue marche, nous mène sur le chemin d'une acceptation de soi, d'un accueil de notre être. *S'abandonner à vivre* pour reprendre le titre du livre du marcheur Sylvain Tesson (2014). Cet abandon à soi rapproche la marche d'une forme de méditation, en suspendant notre jugement, nous nous laissons être. David Le Breton (2012a ; p.52) peut alors écrire que « marcher, c'est retrouver son chemin » et plus loin (Le Breton, 2012a ; p.54) : « marcher, c'est se rendre disponible, opérer un lâcher prise ».

En forme de conclusion, la marche convie à une disposition qui est une disponibilité à soi, aux choses et aux autres, elle renvoie à la transpossibilité de

¹¹⁴ Le pouvoir être ne peut être fondé sur aucun possible, dans la disponibilité nous ne pouvons assigner l'autre à être selon tel ou tel possible, en cela le possible de l'existence est toujours un dépassement de son impossibilité.

l'ipséité et de l'altérité. Alors, en reprennant les trois temps du livre *Marcher en ville* de Rachel Thomas (dir.) (2010) : prendre corps, faire corps et donner corps et, en rappelant la « triple forme » de l'*être-au-monde* décrit par Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.118]) « de l'être-soi, de l'être présent à, de l'être-avec, dont les foyers sont le corps propre, la chose et l'autre », nous indiquons que la marche dispose à être pleinement au monde.

Par sa disponibilité, en tant qu'elle instaure un lâcher prise et qu'elle est une expérience corporelle, elle convoque à être soi, à prendre corps, et même à prendre la mesure de son corps. Par sa disponibilité, en tant qu'elle est éveil sensoriel tourné vers la profondeur des choses, elle relève de l'être-présent à, elle permet de faire corps et de comprendre cette liaison. Par sa disponibilité, en tant qu'elle reconnaît l'autre pour lui-même, elle instaure l'être-avec et donne ainsi corps à l'altérité.

E. Relations

Le « rapport à » de celui qui marche

Comprenant la dimension existentielle de l'*être-au-monde* et la disposition comme disponibilité à *être-au-monde*, nous sommes amenés à nous interroger, au-delà de la disposition lors de l'expérience de la marche, aux modalités de la relation d'existence que celle-ci semble tisser entre le soi, les choses et l'autre. Par conséquent, nous nous interrogeons : quelles relations d'existence, quel *rapport à* se noue entre le marcheur et l'environnement ? En quoi la marche participe-t-elle de ce *rapport à* ?

Dans un premier temps, nous interrogeons les notions d'*Hodologie*, *proxémie*, de distance personnelle et d'*affordance* qui chacune à leur manière permettent d'éclairer la nature des liens entre le marcheur et son environnement. En particulier ces notions mettent en évidence une *logique de la relation* qui invite à dépasser les catégories de sujet et d'objet.

Puis, les deux articles suivants prennent acte de cette logique et tentent alors d'explorer les rapports aux choses et à l'autre en tant que leurs expériences lors de la marche peuvent relever de la rencontre. Dès lors, marchant dans les espaces urbains, ce sont les conditions de possibilité de notre rencontre et de notre présence qui sont évoquées. L'expérience de la marche est donc considérée selon la transformation du soi qu'elle semble convoquer.

Pierre Sansot (1973[2004]) dans *La poétique de la ville* n'a de cesse de revenir sur la relation du citadin à la ville et d'une certaine matérialisation de l'un par l'autre et inversement. Ainsi, il peut nous apparaître que la clef de l'expérience de la marche urbaine se situe dans le rapport spécifique à l'environnement et à autrui qu'elle induit. De la sorte, la marche que nous décrivons comme un *aller-au-dehors* se rapproche d'un contact avec le lieu urbain, à condition de le considérer à la manière de Pierre Sansot (1973[2004 ; p.52]) lorsqu'il écrit : « le véritable lieu urbain est celui qui nous modifie, nous ne serons plus en le quittant celui que nous étions en y pénétrant ».

11. Liaisons : hodologie, proxémie et « affordance »

| hodologie – proxémie – affordance |

« L'homme et le monde sont des être relatifs et le principe de leur être est la relation ».

Jean-Paul Sartre (1943 [2011 ; p.347])

cité par Jean-Marc Besse (2004 ; p.27)

Ce premier article de notre chapitre sur la marche comme activité relationnelle est l'occasion de convoquer des auteurs dont le questionnement permet de comprendre le caractère inopérant de la dichotomie sujet/objet. En effet, convoquant tour à tour Kurt Lewin (Kurt Zadek Lewin) (1890-1947) et son concept d'*Hodologie*, Edward T. Hall (Edward Twitchell Hall) (1914-2009) et celui de *proxémie*, J. J. Gibson (James Jerome Gibson) (1904-1979) pour celui d'*affordance*, nous sommes invités à un questionnement sur les liens qui unissent les organismes et leurs environnements. Ces liens, ces liaisons, voire ce couplage nous préoccupe en tant qu'ils permettent de décrire les effets du marcheur sur son environnement et *vice versa*. En particulier, nous sommes amenés à comprendre la portée de la phrase d'Eric Dardel (1952 [1992 ; p.12]) « il est des cas où l'homme est agi par l'environnement géographique ».

Dans ces conditions, nous nous intéressons tout d'abord à l'*Hodologie* notamment en ce qu'elle implique de comprendre le cheminement dans la relation du marcheur à son environnement. Puis, nous nous questionnons avec la *proxémie* sur le contact de l'être et de l'environnement. Enfin nous évoquons le façonnement mutuel du marcheur et de son environnement permettant ainsi d'affirmer la correspondance entre *être-en-marche* et *être-en-relation*.

Hodologie de la marche urbaine

Suivons J.B. Jackson (John Brinckerhoff Jackson) (1909-1996) (1984 [2003 ; p.79]) qui propose « [d'] introduire un nouveau mot savant dans le lexique du paysage : *Hodologie* ». *Hodos*, nous l'avons dit est la voie, la route, le chemin, mais l'*Hodologie* est un terme inventé par le psychologue Kurt Lewin (1936). Jean-Marc

Besse (2004 ; p.26) écrit dans ses *Quatre notes conjointes sur l'introduction de l'Hodologie dans la pensée contemporaine* que Kurt Lewin élabore « une théorie du comportement humain en prenant pour objet l'individu [...] en situation dans son environnement ». Jean-Marc Besse (2004 ; p.26) explique les singularités de l'*espace de vie* tel que défini par Kurt Lewin en ces termes :

« Au sein de cet espace, la conduite humaine se définit par rapport à des 'valences', c'est-à-dire par rapport à des régions considérées comme attractives ou répulsives pour l'individu et la satisfaction de ses besoins. L'espace de vie de l'individu est donc un espace qualitatif et topologique, orienté et défini par des valeurs et des significations, plutôt qu'il ne correspond à l'espace de la 'géométrie euclidienne' (homogène, isotrope, uniforme) ».

Ainsi décrit, l'espace de vie hodologique correspond à notre vécu quotidien. En effet personne ne vit dans un espace homogène, et *a fortiori* lorsque nous marchons dans la ville des éléments nous attirent comme l'ombre des arbres d'un mail s'il fait particulièrement chaud. Il arrive même que nous choisissons un trajet plus long afin de traverser un jardin plutôt qu'une rue lorsque notre destination nous permet le choix entre plusieurs itinéraires¹¹⁵. Jean-Marc Besse (2004 ; p.27) souligne ainsi que notre *espace de vie* est hodologique dans le sens où :

« [Pour] atteindre un but, un objectif, c'est-à-dire pour obtenir satisfaction [...] l'individu suit un chemin privilégié, qui lui paraît le plus simple à parcourir relativement aux données de la situation et à ses propres attentes ».

Jean-Marc Besse (2004 ; p.27) remarque que Jean-Paul Sartre (1938 [2011 ; p.77]) reprend cette notion et parle de « dresser une carte 'hodologique' de notre *Umwelt*¹¹⁶ » et Jean-Paul Sartre (1938 [2011 ; p.78]) écrit dans *Esquisse d'une théorie des émotions* : « Le monde de nos désirs, de nos besoins apparaît comme sillonné de chemins étroits et rigoureux qui conduisent à tel ou tel but déterminé ». En permanence, nous inclinons pour tel ou tel chemin selon nos buts et nos situations : changer de trottoir, éviter une place... Ces phénomènes d'attractions et de répulsions

¹¹⁵ Pierre Sansot (1973[2004 ; p.67]) le remarque dans sa *Poétique de la ville* en écrivant : « il existe des axes de facilitation, [...] nous sommes incités à emprunter tel parcours plutôt que tel autre. L'espace de la ville est fortement orienté avec des obstacles, des appels, des zones indifférentes, des points chauds, des nœuds, des goulots d'étranglement... ».

¹¹⁶ Cette notion d'*Umwelt* sera étudiée en détail dans le chapitre III.F.15.Habitation : milieux

sont d'ailleurs très marqués dans « les paroles habitantes » de Jean François Augoyard (1979 [2010]). En conséquence, ce choix parmi les chemins disponibles interroge, au-delà des choix opérés, la nature même des chemins. Jean-Marc Besse (2009 ; p.190) le rappelle :

« La question principale léguée par Jackson est celle de la puissance structurante des chemins pour le paysage. Le chemin est un élément qui sert à organiser le territoire et à lui donner une mesure, une orientation, c'est-à-dire un sens ».

En effet, si les valences du vivre, leurs valeurs et leurs significations sont impliquées dans nos choix, celles-ci n'existent que par le chemin. Mais les sens ordonnés par tel ou tel chemin ne deviennent-ils pas effectifs que lors de leurs parcours ?

Hodologie comme être-au-monde

L'*Hodologie* implique non seulement le chemin, mais aussi la notion d'action, de vécu de celui-ci : le cheminement. De la sorte, en considérant l'*Hodologie* comme l'étude des chemins dans leurs vécus, c'est à une réflexion sur le tissu de relations entre l'être humain et le monde que nous sommes conviés. Jean-Marc Besse (2009 ; p.198) peut donc écrire que :

« La spatialité hodologique correspond à cette perspective d'un espace en mouvement, qui ne préexiste pas au chemin, mais qui à l'inverse, est produit, aussi bien sur le plan de la réalité effective que sur le plan de la perception, par le cheminement ».

Ainsi appréhendé, le cheminement correspond à une situation qui est toujours un *être-en-chemin*. Que nous soyons mobiles ou immobiles, nous sommes toujours en relation à ce qui nous entoure, ce qui implique une spatialité propre. Ce que Jean-Paul Sartre (1943 [2011 ; p.347]) note :

« L'espace réel du monde est l'espace que Lewin nomme 'hodologique'. [...] Etre pour la réalité-humaine, c'est être-là ; c'est-à-dire 'là sur cette chaise', 'là, à cette table', 'là au sommet de cette montagne, avec ces dimensions, cette orientation, etc.' ».

Jean-Marc Besse (2004 ; p.28) nous fait remarquer que « [ce] que Sartre désigne sous l'expression 'espace hodologique', [c'est] le fait que l'espace réel du monde est celui de l'engagement humain dans le monde ». Cet engagement humain

dans le monde permet de dresser la carte hodologique de chaque situation, de chaque vécu. *L'Hodologie* signifie alors, au-delà des chemins, notre implication permanente au sein d'une relation aux choses et donc au monde. *L'espace réel du monde est hodologique dans la mesure où notre vécu se révèle toujours par une tonalité qui qualifie notre relation au monde.* Ou, comme le dit Jean-Marc Besse (2009 ; p.205) :

« Les choses ne sont pas simplement là, étendues tout entières sous le regard, mais elles renvoient toujours vers des dimensions, des aspects invisibles d'elles-mêmes, un horizon ».

En conséquence, la marche urbaine, pour être comprise dans toutes ses dimensions, doit être étudiée en terme hodologique ; c'est-à-dire selon l'ordre de la relation, du *rapport à* toujours présent en chaque situation.

Proxémie, séparations et liaisons

Ce *rapport à*, l'auteur de *La dimension cachée* l'étudie du point de vue de celui qui fait l'expérience de l'espace en inventant le terme de *proxémie*. En effet Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.13]) indique dès le début de son ouvrage que la *proxémie* désigne : « L'ensemble des observations et théories concernant l'usage que l'homme fait de l'espace en tant que produit culturel spécifique ». Edward T. Hall souligne l'aspect culturel, en ce qui nous concerne, nous allons pour le moment nous concentrer sur le rapport de proximité avec les choses qui nous environnent. Ce qui nous apparaît important pour notre réflexion c'est qu'avec la *proxémie*, il est questionné le contact entre l'être et son environnement en termes spatiaux. De plus, il s'agit non seulement de décrire comment nous nous tournons vers l'environnement mais aussi comment il agit vers et sur nous.

L'étude commence par une description du rapport à l'environnement selon les différents sens. En ce qui concerne la vue, Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.106]) écrit :

« Peu de gens ont compris que la vue n'est pas un sens passif mais actif, qu'elle consiste en fait dans une interaction entre l'homme et son environnement ».

Par cette extrait, Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.92]) indique qu'il nous est toujours nécessaire d'apprendre à voir, que la vision n'est pas une réception passive des données de l'environnement. Pour sa part, Erwin Straus (1935 [2000 ; p.203]) dans l'étude de l'expérience de la distance exprime que :

« Le caractère propre du ‘là-bas’ tient en ce que je suis capable de la saisir ‘ici’, plus exactement ‘d’ici’ comme un lieu différent [...] Comme être corporel, je me trouve rivé et limité à un seul lieu à un moment donné, mais comme être doué de vision, je suis capable d’atteindre un lieu situé au-delà de moi-même ».

En effet, par la vision, nous nous focalisons sur des choses, chacune devenant unique. Chaque chose, regardée avec minutie, limite la taille du champ de vision. Nous instaurons alors un rapport privilégié avec une chose, un être qui peut parfois être assez éloigné de la localisation où nous nous trouvons en tant qu’observateur. Lorsqu’une attirance du regard se produit, celui qui regarde et la chose ou l’être regardé sont d’une certaine manière plus proches, d’une proximité non pas spatiale mais dans leur rapport. D’une certaine manière, regarder au loin, c’est *être-au-loin* dans le sens d’*être-avec* ! Ce questionnement sur la nature des proximités possibles selon les différents sens invite à considérer chaque sens comme porteur d’un espace propre¹¹⁷. Aussi, pouvons-nous reprendre à notre compte l’interrogation d’Erwin Straus (1930 [1992 ; p.16]) lorsqu’il écrit dans *Les formes du spatial* : « Le spatial s’offre-t-il sous différents modes dans les différentes régions sensorielles ? ». En étudiant l’optique et l’acoustique et en prenant comme exemple la couleur et le ton Erwin Straus (1930 [1992 ; p.19]) en vient à indiquer :

« La couleur apparaît en face de nous ; là-bas, confiné à une certaine place, délimitant et articulant l’espace en espaces partiels, elle se déploie en rapport de contiguïté et de profondeur. Par contre, le ton vient à nous, il nous atteint et nous saisit, il passe en ondoyant, emplit l’espace et prend forme dans une succession temporelle ».

Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.83]) de son côté en faisant référence au peintre Georges Braque (1882-1963), nous rappelle que :

« Braque introduisait la distinction suivante entre les deux formes d’espace : L’espace ‘tactile’ sépare l’observateur des objets, alors que l’espace ‘visuel’ sépare les objets les uns des autres ».

Aussi, avec l’espace tactile et visuel de Georges Braque, nous nous trouvons

¹¹⁷ Ce chemin peut faire penser à Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) et la statue qu’il décrit dans *Le traité des sensations*, cependant celui-ci est en fait un traité de la perception puisque les sensations décrites servent une compréhension des modes d’accès à la connaissance par les différents sens.

devant une double séparation. Cependant ces séparations ne prennent sens que comme possible relation, c'est-à-dire que si l'espace tactile sépare l'individu et l'environnement, il entraîne la possibilité pour l'individu d'être touché. De même pour l'espace visuel : en séparant les objets de l'environnement, il devient possible de nous lier à tel ou tel autre chose. Cependant, si l'espace auditif renvoie à un espace immersif, directionné et temporel, si l'espace visuel divise l'espace en parties et que l'espace tactile sépare les espaces du moi et de l'environnement, nous ne faisons l'expérience que d'un espace uni. Erwin Straus (1935 [2000 ; p.203]) y fait référence en écrivant :

« La séparation est l'ordre logique fondamental de l'espace. Dans l'expérience vécue toutefois, la séparation se trouve synthétisée et ramenée à l'unité, tout en étant expérimentée comme séparation dans son intégrité ».

Ainsi, si nous pouvons dire avec Erwin Straus (1935 [2000 ; p.249]) « à chaque sens correspond une forme particulière de spatialité » ; il nous faut noter que les espaces relatifs aux différents sens¹¹⁸ sont vécus unitairement. Cependant chaque sens, par les séparations et liaisons qu'il implique, constitue un rapport proxémique spécifique.

Distances personnelles et individuelles

Aussi ces séparations et liaisons invitent à un questionnement sur les distances que chacun met entre lui et les choses ou les autres. Le directeur de zoo et biologiste Heini Hediger (1908-1992), spécialiste de la psychologie des animaux, s'est intéressé à ces questions, à ce propos Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.28]) restitue le concept de distance personnelle :

« Hediger appelle distance personnelle la distance normale observée entre eux par les membres d'une espèce sans contact. Cette distance joue le rôle d'une bulle invisible qui entoure l'organisme ».

La distance individuelle décrit l'espacement entre individus lors de contacts

¹¹⁸ Nous limitons notre analyse à ces trois sensorialités dans cette réflexion sur la *proxémie*. Cependant, il est tout à fait envisageable de décrire les espaces des trois autres sens. L'espace olfactif serait alors lui aussi immersif, l'espace gustatif au contraire pourrait être qualifié d'« émerseur », intensif et intérieur. Enfin l'espace kinesthésique serait lui aussi temporel, puisque se vivant dans la succession des mouvements, mais aussi immersif et directionné.

interpersonnels. Robert Sommer (2003 ; p.44) la rapproche de l'espace personnel qu'il décrit comme « territoire portable », ainsi il écrit (2003 ; p.43) : « l'espace personnel n'a pas nécessairement une forme sphérique et ne s'étend pas non plus de façon égale dans toute les directions ». De plus, Robert Sommer (2003 ; p.45) indique que toute intrusion dans l'espace personnel, est vécue comme un « viol » de ce territoire. En convoquant les travaux de Derk de Jonge (1967) Robert Sommer (2003 ; p.40) exprime que « ce n'est qu'en limitant le contact personnel à un nombre restreint de personnes qu'une vie normale est possible »¹¹⁹. Ce qu'il nous faut comprendre des études de Robert Sommer (2003) sur les zoos, les prisons et les aéroports, c'est que le comportement est, en particulier au sein des architectures coercitives, en grande partie dictée par les institutions tant sur le rapport symbolique que sur les espaces qu'elles aménagent. Fort de ce constat, les enjeux liés à la marche dans les espaces publics s'envisagent autrement. C'est à partir des liens entre le marcheur et son environnement, notamment les effets de l'espace sur les comportements, que se dessine une *proxémie* de la marche urbaine. Chaque rue, chaque passage incite à une conduite, le territoire portable qu'est l'espace personnel ne peut donc plus être ignoré, et nous pouvons dire avec Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.136]) : « Il est essentiel de comprendre que l'espace à caractère fixe constitue le moule qui façonne une grande partie du comportement humain ». D'un autre côté nous pouvons également dire (Hall, 1966 [1971 ; p.131]) : « Le territoire est au plein sens du terme un prolongement de l'organisme, marqué de signes visuels, vocaux et olfactifs ».

Dans ces conditions, l'environnement façonne la marche et la marche façonne la perception de l'environnement. Les rapports proxémiques lors de la marche deviennent alors fondamentaux. Le fait qu'en marchant nous soyons en prise avec ce qui nous environne, que le contact soit sans intermédiaire dans notre proximité aux choses¹²⁰ et aux êtres entraîne une relation particulière à l'espace où

¹¹⁹ Cette approche n'est pas sans rappeler celle de Georg Simmel (1903 [2004 ; p.175]) sur la grande ville qui écrit pour sa part : « Si la rencontre extérieure et continuelle d'un nombre incalculable d'être humains devait entraîner autant de réactions intérieures que dans la petite ville [...], on s'atomiserait complètement intérieurement et on tomberait dans une constitution de l'âme tout à fait inimaginable ».

¹²⁰ Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.84]) parlant du gigantisme des voitures américaines

celui-ci nous influence, nous affecte. Aussi les dimensions d'une rue, la présence de végétale, la fréquentation mais aussi les bruits, les couleurs, la lumière, constituent autant d'indices de la marchabilité au sens de notre capacité à pouvoir marcher dans cet espace.

Affordance et subjectivités

Dans notre proximité à notre environnement, il arrive que des qualités d'un objet fassent sens de manière implicite et immédiate. Mais sont-elles la propriété de l'objet ? Comme l'indique Tim Ingold (2013 ; p.134) reprenant la pensée de Jakob von Uexküll : « [Les] qualités ne sont pas des attributs de l'objet lui-même, mais sont acquises par des objets entrés en relation avec des organismes sujets ». Tim Ingold remarque que J. J. Gibson prend des positions similaires avec son concept d'*affordance* – mot d'origine anglaise traduit par le terme *invite* (Gibson, 1979 [2014 ; p.211]) – avec une différence notable qu'il indique en ces termes (Tim Ingold, 2013 ; p.135) : « Les affordances gibsoniennes, en revanche, sont des potentiels inhérents aux objets eux-mêmes, même si elles ne sont pas mises à contribution par un sujet ».

Ainsi, selon J. J. Gibson et contrairement à Jakob von Uexküll, les objets possèdent des *affordances* indépendamment du sujet susceptible d'y prêter attention. C'est aussi la thèse que défend Augustin Berque (2000 [2010 ; p.246]) préférant le mot *prise* (en lieu et place de *invite*), il écrit :

« Ce sont [les prises] justement qui incarnent la relation à l'environnement de l'animal ou de l'être humain. Elles ne sont ni proprement subjectives, ni proprement objectives. Pour autant, ces prises ne sont pas seulement phénoménales. Elles ont en effet aussi une réalité physique. Et de ce fait, ce sont en même temps des invariants attachées à la chose, qui ne cessent pas d'exister quand bien même nous ne percevons plus la chose ».

Dans ce passage, nous remarquons qu'Augustin Berque utilise le terme de chose à la place d'objet quand bien même son indication que « ces prises ne sont pas seulement phénoménales ». Pour saisir l'enjeu de la question de savoir si les invites existent en dehors de celui vers qui elles font signes, lisons J. J. Gibson dans le texte

constate que : « Une grande partie du plaisir qu'on éprouve dans les voiture de sport ou les bonnes voiture de tourisme européennes réside dans l'impression de contact réel avec le véhicule comme avec la route ».

en citant cet extrait (Gibson, 1979 [2014 ; p.214]) :

« Il est important de noter que les invites de l'environnement sont en un sens objectives, réelles et physiques, à l'inverse des valeurs et des significations, que l'on suppose souvent être subjectives, phénoménales et mentales. Mais à vrai dire, une invite n'est ni une propriété objective ni une propriété subjective ; ou, si vous voulez, elle est les deux à la fois. Une invite passe outre la dichotomie entre le subjectif et l'objectif et nous aide à saisir son caractère inadéquat. [...] Une invite fait signe dans les deux directions, vers l'environnement et vers l'observateur ».

En fait, le problème ici est de définir une subjectivité qui ne s'oppose à, ni ne suppose, une objectivité. Justement, Claude Romano (2014 ; p.507) indique dans sa postface au livre de J. J. Gibson : « il faut distinguer ici deux acceptions de 'subjectif' : le 'phénoménalement subjectif' et le 'génétiquement subjectif' » ; nous définissons ce deuxième terme comme ce qui apparaît à un observateur en fonction de ses caractéristiques intrinsèques perceptive et cognitive. Ce qui est tout à fait différent du premier terme, le « phénoménalement subjectif », qui lui correspond à l'expérience de l'observateur dans son environnement. Ainsi, une *invite* n'est pas que génétiquement subjective puisqu'elle correspond bien aussi à une réalité physique objective. En revanche, nous affirmons que si les *affordances* ne sont situables ni uniquement chez le sujet ou uniquement comme propriétés de l'objet, toute *affordance* ne peut avoir lieu que dans le monde phénoménal de l'observateur en rappelant avec Claude Romano (2014 ; p.509) que : « les phénomènes ne sont pas 'dans la tête' ou dans la conscience, ils sont la manière même dont les choses nous apparaissent ».

L'envers du sujet phénoménal n'est pas l'objet physique mais l'apparition même. La subjectivité phénoménale ne se constitue pas en opposition à une objectivité du monde physique auquel elle répondrait mais dans le rapport entre l'apparaissant et l'être à qui cela apparaît.

Nous pouvons donc en quelque sorte considérer la théorie des *affordances* comme phénoménologique puisqu'elle explicite un mode particulier de relation : celui de la prise directe entre un sujet et une chose.

Néanmoins, nous notons que Francisco Varela exprime son opposition aux thèses de J. J. Gibson en ces termes (Varela et al. ; 1993 [2012 ; p.276]) :

« Tandis que Gibson affirme que l'environnement est indépendant, nous

affirmons qu'il est énéacté (par des histoires de couplage). Alors que Gibson affirme que la perception est détection directe, nous soutenons qu'elle est produite par le biais d'actions sensori-motrices ».

Si Francisco Varela réfute la théorie écologique de la perception, c'est qu'elle tend à prendre appui sur des propriétés de l'environnement et donc à autonomiser celui-ci de l'organisme afférent, notamment en faisant des *affordances* des caractéristiques de l'environnement. Cependant, lorsque J. J. Gibson indique que l'environnement n'est pas tout à fait indépendant¹²¹, il exprime l'idée qu'il existe une échelle du monde physique à partir duquel le couplage devient possible pour reprendre le vocabulaire de Francisco Varela. Ainsi, la différence entre ces deux auteurs tient à la manière de concevoir les liens et les échelles entre organisme et environnement, d'un côté les deux termes sont séparés et en relation à une échelle particulière, de l'autre ils sont couplés, l'un n'est pas séparable de l'autre. Toutefois, la réflexion de J. J. Gibson peut être comprise comme un cas particulier de la théorie de l'*enaction*, considérant la perception comme une action sensori-motrice simulée, les *affordances* gibsonienne nous apparaissent comme un cas particulier de la perception¹²². En définitive, ce qui rend irréconciliable les thèses de Francisco Varela et de J. J. Gibson, c'est le postulat de ce dernier qu'il y a un monde physique. Remarquons alors que c'est justement le fait que la phénoménologie ne pose pas cette hypothèse qui permet la nouvelle compréhension de la subjectivité évoquée ci-avant.

Ainsi, outre ce qui différencie J. J. Gibson, Augustin Berque, Francisco Varela ou Claude Romano, il demeure un thème commun, celui d'un rapport entre organisme et environnement, quelles que soient les spécificités de l'approche écologique, de l'approche écoumènale, de l'*enaction* ou de celle phénoménologique. En effet, à ce stade de l'analyse, même si nous gardons en mémoire les différences concernant la nature des relations organisme/environnement selon les différents auteurs cités

¹²¹ En effet, ce qui environne ce rapporte toujours à quelque chose ou quelqu'un, J. J. Gibson (1979 [2014 ; p.51]) l'indique dès les premières lignes de son ouvrage.

¹²² En effet, par des actions sensori-motrices antérieures un comportement s'est développé, tant que celui-ci 'fonctionne', le comportement n'a pas lieu d'être remis en cause et devient donc une détection directe. Pour James J. Gibson (1979 [2014 ; p.231]) l'affordance s'apprend. Pour Francisco Varela (Varela et al. ; 1993 [2012 ; p.277]) « c'est une chose que de reconnaître qu'il y a réciprocity entre l'animal et l'environnement [...] c'en est une autre que d'affirmer que l'acte de perception est direct, au sens gibsonien de 'réponse' ou de 'résonance' à des invariants optiques ; il n'y a aucune nécessité logique que la seconde proposition découle de la première ».

(séparation/liaison, chaîne trajectrice, couplage ou phénoménalité) ainsi que les subjectivités qui s'y rapportent, ce qui nous importe ici c'est d'affirmer le dépassement de la dichotomie sujet/objet au profit d'une étude des modes de relation du marcheur à son environnement. C'est pourquoi nous pouvons constater avec Emmanuel Levinas (1958 [2014 ; p.32]) :

« L'histoire de la théorie de la connaissance dans la philosophie contemporaine est l'histoire de la disparition du problème sujet-objet. Le sujet enfermé en soi et, métaphysiquement origine de soi et du monde se dénonce comme abstraction. La consistance du moi se résout en relations – intentionnalité chez Husserl ou être-dans-le-monde ou Miteinandersein chez Heidegger ».

Lors de la marche urbaine : être-en-relation

Si « la consistance du moi se dissout en relation », c'est que la dimension relationnelle est première. La phénoménologie nous fait comprendre que le moi constitué est d'abord celui qui fait l'expérience de l'immersion dans son environnement. Lors de la marche urbaine, par l'*Hodologie* nous constatons que le parcours est fait d'attraction et de répulsion, par la *proxémie* et la notion de distance personnelle nous mettons en évidence le contact interpersonnel, par l'*affordance*, c'est la relation directe de l'organisme à son environnement qui est exprimé. Les relations que nous décrivons avec l'*Hodologie*, la *proxémie* et les *affordances* sont un *rapport à* qui remettent en cause les approches subjectivistes, qui interrogent la spatialité comme expérience sensorielle et qui replacent le cheminement comme *être-au-monde*. En fait, nous considérons que le *rapport à* est une certaine manière d'*être-avec* et *avec* signifie que l'un implique l'autre autant que l'autre implique l'un ; c'est-à-dire qu'en décrivant le soi avec l'environnement, le soi concerne l'environnement autant qu'il est concerné par celui-ci. Aussi pouvons-nous dire avec Tim Ingold (2013 ; p.144) :

« Nous aurions tort de penser que l'interface entre la personne et l'environnement est caractérisée par un contact extérieur entre deux domaines distincts. Chacun d'entre eux, au contraire, est impliqué dans l'autre ».

Souvenons nous que, en phénoménologie, comme le rappelle Ludwig Binswanger (1947 [1971 ; p.93]) : « je suis percevant, dirigé vers un objet ou une chose, je suis en relation de perception avec lui ». Alors, notre étude invite à un questionnement sur la relation perceptive qu'entretient le marcheur à son environnement. Ce qui importe, c'est cette appréhension, cette direction que prend le

marcheur vis-à-vis de ce qui l'entoure. Le chemin phénoménologique convie donc à ce que nous appelons une *logique de la relation*. Elle rejoint ici Tim Ingold (2013 ; p.128), qui dans son livre *Marcher avec les dragons*, propose de dépasser la séparation actuelle entre biologie et culture, argumentant sur le fait que la biologie a perdu de vue les organismes et que l'anthropologie sociale ou culturelle ne s'intéresse pas assez aux personnes. Il souhaite fonder une science qui permettrait « de saisir les implications de notre participation au monde et de prendre la pleine mesure de notre responsabilité envers ce qui s'y déroule ». Pour ce faire, il propose une « pensée relationnelle » (Tim Ingold, 2013 ; p.97) « qui concevrait l'organisme ou la personne comme un agent créatif situé dans un champ global de relations dont les transformations décrivent un processus évolutif ». Cette *pensée relationnelle*, nous la reprenons à notre compte car nous pensons avec Tim Ingold (2013 ; p.128) que :

« Les organismes et les personnes ne sont pas les effets de causes moléculaires et neuronales, mais des exemples du déploiement d'un champ relationnel global. Ils se forment à partir des relations, qu'ils renouvellent à travers leurs activités ».

Ainsi, prenant acte de cette *pensée relationnelle*, la suite de ce chapitre est l'occasion d'un questionnement sur « le rapport à » de celui qui marche. C'est-à-dire que notre cheminement suppose maintenant d'interroger la manière spécifique dont le marcheur se rapporte aux choses et aux autres durant la marche.

12. Rencontre : rapport aux choses

| co-spatialité – épaisseur temporelle –

promenadologie – rencontre – surprise |

« Il faut bien se perdre, avant de rencontrer, comme par surprise, l'objet révélateur ».

Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.256])

Comment comprendre la phrase de Pierre Sansot que nous mettons en exergue ? Qu'est-ce que la rencontre ? À quel moment pouvons-nous qualifier le rapport aux choses de rencontres ? Pour expliciter les enjeux de ces questions et poursuivant notre but de comprendre ce que signifie être en rapport avec les choses, il nous faut interroger le vécu du marcheur. *A contrario*, nous commençons cet article par rappeler les difficultés du rapport avec les choses lorsque nous sommes assis dans une automobile. Puis, convoquant la notion de dépaysement, fil conducteur de la *promenadologie* de Lucius Burckhardt (1925-2003), nous envisageons la marche comme mode d'accès au paysage dans la surprise du *Sentir*. À la suite de quoi, en compagnie d'Hendrik Sturm, nous évoquons la rencontre de l'épaisseur temporelle lors de la marche, indiquant que ces histoires des lieux agissent comme un révélateur de la vie qui s'y est déroulé et de notre propre vitalité dans l'instant de la découverte. Enfin, nous en venons à définir avec Henri Maldiney (2007 ; p.164) la rencontre comme « moment de présence », et la marche comme mode d'accès à ce rapport aux choses.

De la difficulté du rapport aux choses en automobile

Lucius Burckhardt (1991) souligne que, dans nos sociétés contemporaines, comme la marche, l'automobile constitue un mode d'accès aux paysages du fait des promenades qu'elle occasionne. Cependant il souligne que le paysage en question est fort différent. Comme nous l'écrivions dans notre article *En marchant rue du Faubourg du Temple* (Gaubert, 2016) : « assis dans une automobile en mouvement ; le toucher, le goût et l'odorat ne sont stimulés que par l'habitacle, sans liaison avec l'extérieur. La vue permet cependant d'appréhender l'espace, mais les images que les passagers reçoivent ne constituent qu'un décor car à aucun moment ils ne rentrent en

contact avec la vie qui s'y déroule ; la structure d'acier qui les sépare crée une distance infranchissable ». En effet, Henri Maldiney (2003 ; p.11) nous rappelle que « dans la rue, le mouvement automobile n'appelle pas l'espace, il s'y enferme : translation sans transformation ». Cette impossible immersion lors de la circulation automobile limite l'expérience, dans la mesure où le filtre perceptif qu'elle impose transforme notre vécu. Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.217]) le remarque également en écrivant :

« L'élasticité des ressorts, des sièges et des pneus, la direction assistée et la lisse monotonie des routes, contribuent à une expérience irréaliste de notre terre ».

Ainsi, ce qui est nommé le confort en automobile, en diminuant notre rapport sensoriel à notre environnement, concourt à une spatialité renfermée sur elle-même qui de ce fait participe d'un sentiment d'irréalité des choses. Henri Maldiney (1991 [2007 ; p.54]) soulignait déjà ce fait : « le manque de communication avec les autres et avec les choses est à l'origine du sentiment d'irréalité ». Si l'automobile diminue le sentiment de réalité, la marche peut-elle inversement renforcer notre contact avec le monde et ainsi constituer une aide précieuse pour notre présence ? La marche rend-elle plus réelle l'expérience du monde ?

Promenadologie : le dépaysement

Pour Lucius Burckhardt (1991 ; p.71) « la promenadologie ouvre ce champ de recherche que l'on pourrait aussi nommer 'esthétique du paysage' ». C'est-à-dire que la promenade induit un rapport spécifique à l'environnement que nous pouvons alors nommer paysage. En quelque sorte la promenade est un mode d'accès à ce paysage. Toutefois, il le qualifie (1991 ; p.72) « d'intégration de fragments de perceptions isolés » et « d'impression d'ensemble », aucune correspondance donc avec le panorama ou la peinture. Ainsi cette intégration et cette impression caractérisent ce paysage mais celui-ci ne correspond à « aucun endroit réel ». Il insiste dans les pages suivantes sur ce que nous pouvons résumer par le fait que la qualité esthétique est dans l'œil de celui qui regarde¹²³ prenant en exemple le citadin et le campagnard, catégories dont nous reconnaissons avec lui la vétusté du fait de l'urbanisation diffuse des constructions comme des modes de vie. Cependant, relatant une promenade qu'il

¹²³ Dans cette phrase il ne faut pas considérer l'œil au sens de l'organe perceptif, il s'agit plutôt de souligner la subjectivité du rapport aux paysages.

a réalisée avec des étudiants dans le quartier *Bovisa*¹²⁴ de Milan (Italie) Lucius Burckhardt (1991 ; p.76 et p.77) indique :

« Notre excursion reposait sur le principe du dépaysement. Nous étions partis de l'idée que l'on ne peut découvrir et reconnaître ce quartier avec profit qu'à la condition de porter sur lui un regard absolument non prévenu. ».

Pour ce faire, il a été lu à chaque étape du parcours le journal du capitaine Cook consacré à l'exploration de Tahiti. Ce faisant l'accès au paysage urbain s'évite la stéréotypie des visions classiques du paysage, comme tableau de la nature. De plus, la relation du récit de voyage avec l'immersion dans le quartier de *Bovisa* permet de contourner certaines problématiques, comme la question des friches et des enclaves, inhérentes aux anciens quartiers industriels. Par la lecture lors de cette marche, le voyage littéraire accompagne celui de la promenade et nous engage vers un paysage sans *a priori*. Le récit, par le dépaysement qu'il provoque, devient une médiation vers une ouverture au paysage. Mais pourquoi un tel dépaysement est-il nécessaire ? Peut-être parce qu'il nous faut nous sortir de l'habitude pour accéder au paysage. En effet *l'habitus* n'enferme-t-il pas notre relation à l'environnement ? Il semble que la familiarité d'un lieu modifie tellement notre approche envers celui-ci qu'il nous devient invisible, ou plutôt inexistant. Les trajets récurrents que nous réalisons évacuent en quelque sorte notre *Sentir*¹²⁵. En annulant l'épreuve, dans le sens de *faire l'expérience de*, nous perdons l'accès au paysage. Alors s'il existe des paysages familiers, il est très rare de qualifier de paysage son propre quartier. Nous y sommes fermés, enfermé dans nos habitudes. Alors, nous comprenons que le paysage provient d'abord d'un dépaysement, et la marche en tant que « dépaysement des routines sensorielles » (Le Breton, 2000 ; p.121) est une voie d'accès au paysage. Aussi pouvons-nous reprendre les mots de d'Henri Maldiney (1997 ; p.105) qui décrit l'expérience de l'architecture comme ouverture :

« Nous en avons la révélation chaque fois que nous ne sommes pas habitués, que nous restons capables d'habiter, dans la surprise du sentir. Cette surprise

¹²⁴ Le quartier de *Bovisa* est une ancienne zone industrielle située au nord de la ville de Milan, aujourd'hui elle abrite plusieurs gares et une université (Ecole polytechnique de Milan).

¹²⁵ Cela ne signifie pas une perte de conscience d'être quelque part, au contraire il s'agit d'une localisation sans habitation, nous pourrions dire : je suis quelque part mais cela n'a pas réellement de sens car dans ces conditions je pourrai être n'importe où.

que nous fait le réel d'être-là en apporte avec elle sa définition : le réel est ce qu'on n'attendait pas et qui aussitôt paru est là depuis toujours ».

Pour cette « surprise du Sentir », pour cette accès aux réel, pour cette rencontre de l'altérité, nous devons dépasser nos habitudes. Mais si cette condition est nécessaire, est-elle pour autant suffisante ?

De la rencontre du temps dans les lieux

Sans répondre de manière catégorique à cette question, il est possible que l'expérience de la marche soit propice à poser sur le monde un regard qui met en relief l'environnement tel qu'il est et peut-être aussi tel qu'il a été. C'est en tout cas ce que propose Hendrik Sturm (2016 ; p.57) en reprenant le concept de Jacques Lévy de *co-spatialité* qu'il définit comme « la mise en relation des territoires qui se superposent sur la même étendue ». Hendrik Sturm (2016 ; p.57) affirme ainsi : « je suis convaincu que la marche est particulièrement propice à la révélation de ces co-spatialités ». Son article à propos de la Cartoucherie et ses alentours tend à le démontrer, son travail se décompose alors en deux temps : d'une part, il s'agit pour lui de réaliser une recherche documentaire approfondie puis dans un deuxième temps d'arpenter les lieux. Chaque détail est minutieusement inspecté, ici un graphe, là une poubelle, là encore une empreinte... La marche prônée par Hendrik Sturm est une mise en résonance des documents avec l'expérience *in situ* ; il repère les traces de l'histoire du lieu dans l'espace et les propose à notre mémoire par leurs énonciations. À la manière du flâneur benjaminien, il ne s'agit pas de la grande Histoire enseignée, mais de moments de vie : telle personne a écrit son nom sur le mur, un renard a laissé à cet endroit une poubelle, tel impact de balle témoigne du nom et de la fonction du lieu. Ce qui est proposé est une visite de la vitalité passée du lieu. C'est à l'infra-ordinaire, tel que le désigne Georges Perec, que s'intéresse Hendrik Sturm. Ces traces de vie se révèlent par la marche car celle-ci permet entre autres une attention continue sur l'environnement. Ce que démontre Hendrik Sturm, c'est que la marche peut disposer à la rencontre de ce que nous nommons l'épaisseur temporelle des lieux. En effet, chaque site a une histoire et a été le lieu d'histoire de vie, ces histoires laissent des traces parfois infimes mais s'ouvrir à leurs lectures, les repérer, les passer à la loupe afin de les grossir nous enchante et quelque part nous rassure : nous ne sommes pas les premiers à être passés là ! Comme le dit Bernard Salignon (2008 ; p.9) :

« Le temps tombe par ses effets dans le bâti, il le reconstruit du dehors, comme

faisant maintenant et irrévocablement prise dans son histoire, son devenir est présent ».

Ces patines sont tellement importantes pour nos imaginaires qu'elles activent, que les concepteurs des centres commerciaux, ces espaces toujours neuf donc sans histoire, vont jusqu'à reproduire artificiellement¹²⁶ ces traces réalisés au cours du temps¹²⁷. En abordant cette question de l'activation de l'imaginaire par l'épaisseur temporelle, ce que Walter Benjamin (1982 [2009 ; p.436sq.]) nomme « le 'phénomène de colportage de l'espace' », nous souhaitons souligner le pouvoir d'évocation de ces traces par la marche¹²⁸, en fait celles-ci parlent des lieux mais aussi de nous-mêmes. Ces histoires renvoient à notre propre histoire, parfois distinctement, d'autres fois de manière plus floue, plus allusive. Nous parlerons alors de réminiscence.

Ainsi de la rencontre du temps dans l'espace que nous décrivons, il est aussi question du temps dont nous avons fait l'expérience et non seulement des co-spatialités des lieux. Cette résonance de notre être, ces réminiscences sont la marque autant de la vitalité des lieux que de notre propre vitalité.

Aussi, le sentiment de vivre n'est-il pas exacerbé lorsque nous sommes en prise avec les lieux, au cours de ces rencontres ?

De la rencontre comme présence à

S'il n'y a de toute évidence aucune marche sans rencontre, alors nous pouvons exprimer que marcher demeure toujours un *aller-vers* quelque chose, quelqu'un, passé ou présent. Cette chose peut être indéterminée, il nous est parfois difficile d'identifier ce vers quoi nous allons, à l'image du flâneur dont la démarche repose

¹²⁶ Cf. Mike Davis et Bruce Bégout qui lisent dans cette artificialité les symptômes de notre société contemporaine.

¹²⁷ Nous écrivons « au cours du temps » et non pas « les traces du temps » comme cela est souvent dit par ellipse dans le langage courant. En effet, si un lieu est marqué par le temps, il l'est doublement, d'une part par les histoires que nous décrivons et mais aussi parce que tout les matériaux, davantage ceux organiques, se désagrègent par des phénomènes physico-chimiques (principalement par oxydation) et biologiques. Ces transformations sont la marque du temps uniquement dans la mesure où le temps désigne ces phénomènes. Ainsi, dans le quasi-vide de l'espace intersidéral « le temps » s'écoule différemment.

¹²⁸ Peut-être rejoignons-nous Lucius Burckhardt (1991 ; p.84) pour exprimer que : « En nous promenant nous donnons vie à la beauté ».

exclusivement sur cette indétermination. Marcher peut être alors synonyme d'errer, d'une errance qui n'est pas une perdition qui enferme, mais un vide qui laisse advenir. D'autres fois, même si nous savons ce vers quoi nous allons, il peut nous arriver qu'il soit possible malgré tout de rencontrer autre chose, grâce au vide que nous laissons entre la chose recherchée et ce qui nous arrive, nous parlons alors de sérendipité. Qu'il s'agisse d'errance ou de sérendipité, ne sommes-nous pas ici toujours confrontés aux possibles de la rencontre ? Aussi, il nous faut rappeler que trouver ce que nous cherchons n'est pas rencontrer. « la rencontre est fortuite » comme le rappelle Henri Maldiney (2007 ; p.176).

Aussi cet aller-vers, tant qu'il admet un vide, qu'il laisse un espace, peut être synonyme de rencontre, d'une présence aux choses. Si la rencontre repose sur l'élan, elle suppose tout autant un vide qui en permet son effectivité.

Ayant décrit les conditions de la rencontre des choses, de ces moments où nous rentrons en présence, que pouvons-nous dire de la présence aux choses en elles-mêmes ? Il nous semble intéressant de noter que s'il y a toujours un mouvement qui permet la rencontre, celle-ci, en tant qu'elle est présence, nous apparaît comme une suspension du mouvement, une pause. Ce rapport du mouvement à la pause, Jean-François Augoyard le pense comme articulation du présent et de l'absent quand il écrit (Augoyard, 1979 [2010 ; p.147]) :

« Que ce soit l'arrêt momentané des pas qui 'son accrochés par quelque chose ou quelqu'un', comme disent les habitants, que ce soit la station délibérée en tel lieu du quartier dont on peut dire 'c'est à moi', ou encore le retrait privilégié, dans le logement propre, tout ces arrêts, tout ces séjours sont vécus sur le mode d'une présence qui a rendu absent le reste de l'espace ».

Ce que nous notons dans cette citation et ce qui nous arrive pour peu que nous y prenions garde est que la *présence* à quelque chose ou quelqu'un annihile, dans le sens de réduit à néant, tout ce qui ne constitue pas ce rapport. Il y a une forme d'exclusivité dans la *présence* à.

13. Rencontre : rapport à l'autre

| altérité – rencontre – surprise |

« Lorsque nous nous redressons et que nous nous mouvons librement sur le sol qui nous porte, les objets apparaissent. Dressés et capable de mouvement nous pouvons affronter l'altérité ».

Erwin Straus (1935 [2000 ; p.330])

Alors que nous avons précédemment décrit la marche comme ouverture à la présence envers les choses et les lieux, notre interrogation se porte maintenant sur le rapport à l'autre. Quant David Le Breton (2012 ; p. 27) expose que « si l'on se donne aux lieux, ils se donnent également avec prodigalité » et si la marche participe de ce don, peut-il en être de même dans le rapport à l'autre ? Définissant la marche comme relation à l'environnement, marcher entraîne-t-il un rapport spécifique à l'autre ? Ayant décrit la marche comme invitation à la présence, dans quelle mesure peut-elle être synonyme de rencontre avec autrui ? Au sein d'une réflexion sur la marche urbaine, nous ne pouvons faire l'économie de ces questions. En effet, marcher dans les rues et les places de nos territoires urbanisés : c'est côtoyer l'autre. L'autre peut être familier ou étranger, c'est le voisin que l'on salut dans la rue ou le passant avec qui l'on gardera ces distances (par peur ? par habitude ?). Considérant que la marche suppose de se confronter à l'altérité, nous souhaitons expliciter les implications d'une telle affirmation. Nous évoquons en premier lieu la présence d'autrui dans la ville comme possible reconnaissance de l'altérité. Puis, rappelant le lien étroit entre marche et disponibilité¹²⁹, nous envisageons la marche comme possible disposition à la rencontre de l'autre. De la sorte, nous sommes conviées à examiner le sens de la rencontre. D'une part, nous considérons le vécu de la rencontre et les implications pour celui qui la vit. Puis nous remarquons le caractère soudain et imprévu de la rencontre, la définissant alors comme surprise. Enfin, nous en viendrons à exprimer toutes rencontres authentiques de l'autre comme moment existentiel indiquant qu'elles nous convoquent à l'existence.

¹²⁹ Cf. notre article précédent : II.D.10.Motifs : l'être de la marche comme disponibilité

De la présence d'autrui dans la ville

Lorsque nous marchons dans les rues et les places de nos villes, nous côtoyons les autres. Alors que nous sommes les uns à côté des autres, leurs présences nous questionnent concomitamment que nous feignons notre désintérêt pour cette question. C'est ce que semble exprimer Benoît Goetz (2003 ; p.247) lorsqu'il écrit : « La ville est un espace mouvementé où les corps [...] jouent sans cesse à se croiser et à se frôler avec indifférence et curiosité mêlées ». Ces indifférences ou ces curiosités sont des rencontres *a minima* c'est-à-dire qu'elles correspondent bien à des rencontres dans la mesure où elles relèvent de l'événement et de la transformation du « soi » qui en fait l'expérience ; seulement si nous considérons que ces rencontres sont réduite à leurs minimum, c'est en raison du fait qu'elles ne semblent pas bouleverser outre mesure celui qui les fait¹³⁰. Pourtant comment se fait-il que ces rencontres dite *a minima* suscitent chez chacun de nous quelque chose ? Peut-être parce que, répétant cette remarque de Ludwig Binswanger (1935 [1971 ; p. 134])¹³¹ :

« L'être humain est [...] une essence parlante », « [qui] possède, à côté du mot articulé à haute voix ou à côté d'un langage figuré plus ou moins objectif, un langage du corps très clairement articulé ».

Ainsi, par l'expressivité du corps de l'autre dans la proximité d'une personne, le moi de celle-ci est en quelque sorte mis au défi de l'existence de l'autre. Pourquoi parlons-nous d'un défi et qu'est-ce qui se joue dans ce défi ? Tout d'abord, cela commence par l'impossibilité d'être à l'emplacement même de l'autre, une assignation à reconnaître le lieu de l'autre. Mais de plus, quand Levinas (1971 [2012 ; p.185]) exprime : « Autrui - absolument autre – paralyse la possession qu'il conteste par son épiphanie dans le visage ». *Alors, nous découvrons l'essentiel : par le visage d'autrui, c'est la condition du rapport aux êtres comme des choses dans les rues, les places, les lieux de la ville qui se fait jour, c'est-à-dire un impossible exercice de la propriété. Ce que nous enseigne le visage absolument Autre, c'est que tout*

¹³⁰ Il nous semble que Pierre Sansot illustre ce type de rencontre lorsqu'il écrit (Sansot, 1998 [2002 ; p.200]) : « L'infinie diversité des visages me remplit de bonheur. C'est pourquoi il me suffit d'arpenter une rue pour qu'il m'arrive quelque chose, ne fût-ce que cette inclinaison des cils ou cette douceur des traits ou cette marche rugueuse d'un autre promeneur, pour que je puisse déclarer qu'il s'est produit en ma présence un événement et qu'au besoin j'aurai à en témoigner ».

¹³¹ Cité par Henri Maldiney (1991 [2007 ; p.79])

dépassement, à la fois de soi et de son isolement, nécessite l'accueil de l'autre.

De la marche comme possible disposition à la rencontre de l'autre

Mais alors, quels liens pouvons-nous faire entre la marche et cette disposition à l'accueil de l'autre ? Constatant que ce qui se passe dans les espaces publics urbains : c'est une possible rencontre avec l'autre, marcher dispose-t-il à la rencontre ? Lorsque nous marchons dans la ville nous sommes à la fois actif : l'action de marcher, mais aussi passif, dans le sens où notre attention ne se focalise pas sur la marche elle-même. Que signifie cette activité/passivité ? Quelles potentialités renferme-t-elle ? En fait, il arrive quelquefois, quoique rarement, lors de la marche, que nous portions notre attention en dehors de nous-mêmes et que simultanément nous soyons disposés à accueillir ce dehors. Alors, dans ce cas, il peut s'esquisser quelque chose de l'ordre de la rencontre. D'une véritable rencontre dont Frederik J. J. Buytendijk (1952 ; p.25) nous dit qu'il s'agit de :

« L'expression d'une double intentionnalité, à savoir : faire quelque chose, se diriger vers autrui pour le saisir - et faire don de soi-même de manière à ce que les choses puissent nous arriver ».

Entre passivité et activité, entre la disposition et l'attention envers autrui, nous constatons que la rencontre relève de l'hospitalité. D'une l'hospitalité d'où naît la relation. D'une relation avec autrui qui met « le monde possédé en question » et consiste « à dire le monde à Autrui » pour reprendre les termes de Emmanuel Levinas (1971 [2012 ; p.189]). De ce questionnement et de cette expression du monde peut naître du conflit, plus souvent de la négociation, ou de l'amitié. Cependant nous notons que même une confrontation nécessite un accueil de l'autre. Mais certaines marches se placent sous le signe d'un accueil sans condition. Comme Hendrik Sturm (2016 ; p.58) le rappelle en écrivant :

« Michel de Montaigne fait un plaidoyer pour le voyage comme recherche d'altérité. Lorsque je marche, je m'inscris dans un voyage de ce type là. Ce voyage peut démarrer devant ma porte, là où j'habite mais peut être aussi ailleurs, cela n'a aucune importance ».

Alors, il s'agit d'une hospitalité sans réciprocité, c'est-à-dire, comme le suggère Thierry Paquot (2007 ; p. 139) d'une accueilance (Paquot, 2000 ; p. 68 sqq.) que nous pouvons décrire comme ouverture à l'autre. L'accueilance est indispensable mais elle n'est cependant pas suffisante pour qu'il y ait rencontre. Comme le rappelle

Henri Maldiney (2007 ; p.176), l'évènement d'une rencontre est toujours fortuit et relève de l'épiphanie, car d'une part nous ne pouvons préparer une rencontre, nous y sommes éventuellement disposés, et d'autre part elle nous ouvre à l'autre concomitamment qu'elle nous ouvre à nous-mêmes.

Ainsi, rencontrer quelqu'un, c'est se rencontrer soi, d'un soi dont l'identité ne peut être ramené à l'identique et qui au contraire se révèle dans les moments de son identification comme autant de transformations. De la sorte, être soi réside alors dans la capacité à rencontrer l'autre. Robert Walser (1917 [2015 ; 86]) qui laisse vagabonder son esprit lors de sa promenade en vient à exprimer que :

« Ce que nous comprenons et aimons nous comprend et nous aime aussi. Je n'étais plus moi-même, j'étais un autre, mais pour cette raison même je n'en étais que davantage moi-même ».

De la rencontre de l'autre : une identification du soi dans la ville

Alors nous comprenons la phrase de Martin Buber (1923 [2012 ; p.61]) « L'homme devient un *Je* au contact du *Tu* ». Cependant, en nous interrogeant à présent plus spécifiquement sur le *Je* qui se révèle, pouvons-nous dire qu'il y a une identification du soi dans la ville ? Si oui, quels en sont les moments ? Dans l'acceptation de l'autre, par la reconnaissance de l'autre, se dessine en creux cette identification du soi. Cet accueil peut aussi être une véritable hospitalité, un *aller-vers* l'autre. Dans ce cas, il se dessine une action de constitution d'un soi en propre dans sa relation avec l'autre. Ou, comme le dit Henri Maldiney (1991 [2012 ; p.54]) : « chacun ne fonde son ipséité qu'à conquérir son altérité. Les deux sont articulées l'une à travers l'autre dans tout acte d'existence ». Ainsi, qu'elle soit uniquement passive, ou à la fois passive et active, la rencontre de l'autre est source d'identification du soi. C'est ce qui amène Bernard Salignon (2008 ; p.66) à exposer : « Rien ne commence avec du même, l'identité est ce qui se construit du lieu de l'Autre, comme le désir d'être ensemble ». D'un désir qui ne peut être assouvi puisque l'assouvissement du désir supprime le désir même. En effet, comme nous le dit Renaud Barbaras (2014, p. 30) :

« Le désir n'est désir de rien au sens où rien ne le comble, il peut tout accueillir et en vérité il n'est rien d'autre que l'accueil lui-même, disponibilité à tout ce qui peut surgir ».

Ainsi, le désir d'être ensemble relève d'un accueil, d'une disponibilité à

l'autre, aux autres.

De la rencontre de l'autre : l'imprévu et la surprise

Appréhendé de la sorte, la marche, par l'ouverture qu'elle peut induire, dispose à la rencontre. C'est ce que propose Émeric Fisset (2008 [2013 ; p.36]) qui témoigne :

« C'est cela le voyage à pied : l'imprévu, l'inattendu et, dans l'état de fragilité et de dépendance où il place quiconque s'y livre sans retenue, l'incroyable enchaînement des causes et des hasards, et la profusion des rencontres qui leur sont liées ».

Alors, la marche peut être non seulement cet *aller-vers* l'autre mais génère aussi cette ouverture à l'imprévu qui rend possible la véritable rencontre. C'est ce que remarque Thierry Davila (2002 ; p.42) lorsqu'il écrit :

« Marcher est donc cette façon particulière d'ouvrir un espace et un sujet, d'exposer un sujet au risque d'une saisie supposée directe du donné, ou en tout cas au risque de la surprise, cette façon toujours neuve d'être pris par l'extérieur – par l'autre – et de remettre en jeu bien des façons de voir et d'aborder, d'approcher, un espace »

Cette citation lie la marche au risque de la surprise et de sa puissance de transformation, en un mot à la rencontre ! Mais pourquoi la rencontre a-t-elle lieu dans la surprise ? Henri Maldiney rappelle dans plusieurs de ces articles, que « le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qui, sitôt paru, est depuis toujours déjà là ». En nous rappelant le lien que nous avons établi entre le sentiment de réalité et la communication¹³², la rencontre ne serait-elle pas finalement le déploiement du monde ? Alors, peut-être rejoignons-nous Sarah Brunel (2016 ; p.20) qui écrit en reprenant Henri Maldiney : « l'expérience du déploiement du monde n'est possible que par la communication avec les êtres et les choses qui ne peut avoir lieu que dans la surprise ». Mais alors, pourquoi seulement dans la surprise ? Parce que toute prise de l'autre n'est, au final que prise du même. Comment nous serait-il possible de prendre ce que nous méconnaissons par définition : l'autre ? Ainsi, de l'autre, nous ne pouvons être que surpris sans quoi l'autre ne relève pas de l'altérité mais de la mêmeté.

¹³² Cf. l'article précédent : II.E.12.Rencontre : rapport aux choses

De la rencontre de l'autre comme moment existentiel

Par conséquent, avec l'abandon de soi et l'accueil qui rend possible la rencontre comme évènement, parce qu'elle tient de la surprise et de l'avènement de l'autre comme du soi, les moments de rencontre appartiennent à l'existence : ils sont ainsi déploiement du monde. Comme le rappelle Erwin Straus (1935 [2000 ; p.217]) « nous nous rencontrons dans le monde et non dans le vide de l'espace ». Henri Maldiney (2007 ; p.163), ce penseur de la rencontre exprime ainsi que :

« Les discriminants de l'existence ont affaire avec la possibilité même de rencontrer » et poursuivant (2007 ; p.167) : « un lieu est réel en tant qu'existentiel. Il est un espace de présence au sens de la nôtre qui existons 'à l'intérieur du hors', à l'avant de nous, dans l'ouverture ».

Alors, de même qu'il existe des lieux semblant favoriser la rencontre, la marche peut disposer à la rencontre. Lorsque nous évoquons la disposition lors de la marche qui invite à l'ouverture, ce que nous exposons c'est que la présence est ouverture à la rencontre. Ce que nous comprenons, c'est l'intrication entre rencontre, présence et existence dont la marche est une modalité, par la possible ouverture qu'elle convoque.

III. La marche habitée

Aller-au-dehors c'est habiter

En écrivant que marcher consiste à *aller-au-dehors* nous constatons avec David Le Breton (2012 ; p.17) que « la marche exige de sortir de chez soi ». Cependant, cette citation est précédée de la proposition que la marche est une « méthode tranquille de réenchantement de la durée et de l'espace de l'existence » (Le Breton, 2012 ; p.17). Dès lors, au sein de cette nouvelle partie, c'est la question de la dimension existentielle de l'expérience de la marche qui nous importe et en particulier celle du lieu où cela a lieu.

Si avec Henri Maldiney (2007 ; p.77) nous pensons que marcher a « pour caractéristique de n'exister qu'à ouvrir le dehors, et qu'à s'ouvrir le dehors » alors notre recherche interroge cette ouverture.

Ce rapport au dehors, cette forme de relation ou de rencontre, nous le comprenons comme *habitation* avec Pierre Sansot (1998 [2002] ; p.173) qui écrit :

« Habiter c'est d'abord avoir des habitudes à tel point que le dehors devient une enveloppe de mon être et du dedans que je suis ».

Plus que l'habitude et la répétition qu'elle suppose, soulignons que, dans cette citation, Pierre Sansot décrit l'*habitation* comme la particularité d'un moment dans la relation d'un dehors à un dedans. En l'occurrence, lorsque notre dehors devient l'enveloppe de notre dedans. De même, Benoît Goetz (2011 ; p. 26) explicite l'*habitation* dans ce rapport au dehors en écrivant :

« Habiter, n'est en rien posséder, s'installer, se protéger. [...] L'habitation est chaque fois un mode propre de se rapporter (se livrer) au-dehors. Avant d'être l'ostentation (la façade), l'essence de l'habitation est l'issue, l'ouverture ».

Par conséquent, si marcher c'est *aller-au-dehors* et que *aller-au-dehors* c'est habiter, notre questionnement se tourne vers *la marche habitée*. Ce que nous entendons par le terme de *marche habitée* c'est ce moment de l'expérience de la marche où, dans le contact avec les choses ou les êtres, le marcheur ouvre son lieu d'où émerge l'événement d'*être-là* en présence.

Ainsi, en faisant de l'habitation le nœud de notre questionnement sur l'expérience de la marche urbaine, nous sommes conduits à nous focaliser sur la nature du lien entre le marcheur et son environnement, de même que sur le sens qu'il peut revêtir. S'interroger sur les liens avec le dehors auquel nous avons ouverture en marchant, c'est constater la « réversibilité des espaces du dedans et du dehors », comme l'écrit Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.270) reprenant la terminologie de Maurice Merleau-Ponty, et donc passer « dans une logique de l' 'entrelacs' et du 'chiasme' ».

Ce lien, cet entrelacs, ce chiasme nous le comprenons comme le lieu de l'habitation. Dès lors nous articulons cette étude de la marche habitée en quatre temps. Le premier intitulé *Topo-analyse* (F) interroge le où de l'habitation, il constitue une recherche du lieu selon les rapports d'intrication du marcheur à son environnement. Le deuxième interroge la formation du lieu et les *Paysages* (G) qui en émanent. Le troisième questionne les *Mouvements* (H) de la formation du lieu. Et le dernier chapitre s'intéresse plus spécifiquement aux *Poétiques* (I) des lieux et à ses sens pour l'habitation.

F. Topo-analyse

Topo-analyse : où habitons-nous ?

Comprenant l'*aller-au-dehors* comme relevant de l'habitation, notre questionnement se dirige naturellement vers celle-ci. En particulier, liant l'expérience de la marche et l'acte d'habitation, nous proposons, comme premier chapitre de cette partie, d'interroger trois notions – la *Chôra*, les *Milieus* et les *Sphères* – qui nous apparaissent informer le sens de l'habitation. Il s'agit, le long de notre cheminement, d'éclaircir le sens de l'habitation et dans ce premier temps de tenter de comprendre la question du lieu. Si l'habitation ne se limite pas à son sens trivial, alors l'interrogation du lieu d'habitation dépasse elle aussi l'ordinaire. En fait, comprendre la question « où habitons-nous ? » signifie autre chose que d'identifier une localisation. En effet, habiter ne se limite pas à occuper une place dans l'espace et les relations mises en évidence précédemment nous permettent d'envisager les liens entre le marcheur et son environnement comme étant le lieu habité.

Dès lors, c'est par les notions de *Chôra*, de *Milieu* et de *Sphère* (de Peter Sloterdijk) décrivant des figures du lien de l'*être-au-monde* que se fait jour une explicitation de nos rapports aux lieux. Considérant la traduction de *Topos* comme lieu, nous regroupons alors sous le terme de *topo-analyse* cette recherche portant sur le *lieu d'habitation*.

Explorant, tout d'abord, la notion de *Chôra*, nous mettons en évidence l'énigme de l'habitation en ce qu'elle unit et sépare concomitamment. Rappelant une traduction de *Chôra* comme matrice du lieu, elle nous apparaît alors comme une ouverture à l'habitation des milieux.

Le second article s'intéresse ensuite à la notion de *Milieu* dont le sens, informé par la physique, la biologie, la psychologie et la philosophie a évolué vers une description de l'intrication du sujet et de son environnement à même d'éclairer le sens de l'habitation.

Enfin, nous nous intéressons au développement de la sphérologie de Peter Sloterdijk en ce qu'il nous semble à la fois continuer et dépasser la question des milieux par celle des *Sphères*. Faisant de l'habitation à la fois ce qui produit et ce qui est produit par les sphères, le lieu d'habitation revêt un nouveau statut informé par l'architecture et, de notre point de vue, par l'expérience de la marche.

14. Chôra : moment spatialisant de la marche

| chôra – chorématique – khôra – empreinte – matrice – spatialisation |

Cet article constitue un point d'inflexion dans notre étude. Jusqu'à présent nous marchions, mais en arpentant la chôra (χώρα), en rapprochant la marche et la chôra, nous sommes invités à explorer autrement, peut-être même à penser un impensé¹³³ de la marche c'est-à-dire dans une certaine mesure un impensable¹³⁴. En effet, nous proposons d'interroger les liens que nous pouvons établir entre ce qui se présente comme « matrice » et « empreinte » dans le *Timée* de Platon (360 av. J.C.) et la marche. Notre article sur le vocable de la marche¹³⁵ ouvre une voie qui, en la poursuivant à présent, donne lieu à ce rapprochement : le fait de marcher est chôra ; ou bien, puisque nous le verrons aucune ontologie émanant de la chôra n'est possible : marche et chôra ont une certaine proximité, ou peut être plus exactement une promiscuité de sens. Aussi, pouvons-nous considérer la marche comme chôra ? D'abord, qu'est-ce donc que la chôra ? Pour introduire notre propos, rappelons les mots d'Augustin Berque (2012 ; p.17sq.) qui indique que la chôra recouvre « deux familles de sens » en grec antique :

« Dans la première, chôra signifie l'espace ou le lieu attributifs d'un être quelconque, [...] [notant qu'en tant] qu'attribut d'un être, la valeur ontologique de la chôra semble variable. Dans la seconde famille de sens [...], chôra devient quelque chose de beaucoup plus concret, singulier et précis : c'est la contrée ou le territoire qui est propre à une cité-Etat (polis). C'est nommément la chôra d'une certaine polis. [...] En somme c'est la campagne qui, jouant ainsi un rôle indispensable, fournit ses subsistances à la polis, dont elle fait structurellement partie ».

Ainsi, le terme chôra présent dans le *Timée* (Platon, 360 av. J.C.) désigne en Grèce antique la part complémentaire de la ville (*astu*), les deux formant la *polis*. La chôra peut être décrite comme un territoire en dehors des limites de la ville nécessaire à son fonctionnement, sans être pour autant administré par elle. Alors, en quoi un

¹³³ Cette formule de François Jullien (2014) a cette qualité du dépassement que nous tentons d'opérer.

¹³⁴ Augustin Berque (2012 ; p.13) écrit : « Le thème de la chôra [...] reste finalement impensable ».

¹³⁵ Cf. II.B.6.Vocable : approche par l'étymologie et le lexique

territoire se rapproche de la marche ? Pour saisir le sens de cette question, nous devons revenir au sens de chôra et à la problématique qu'il implique. Si le Topos répond à la question « où est-ce », Augustin Berque (2012 ; p.16) indique qu'au statut de chôra dans *Le Timée* (Platon, 360 av. J.C.) « correspondrait une question beaucoup plus complexe, et ontologiquement plus profonde : Pourquoi donc cet où ? ». Si la chôra questionne le « où », elle est aussi à la fois A et non-A, comme dit Augustin Berque (2012 ; p.27). Alors, comment peut-elle se rapprocher du sens de la marche puisque chôra ne signifie que dans son indéfinition ? Déjà, nous sentons le dérochement d'une telle affirmation, à peine sommes-nous troublés par la fonction aporétique de chôra que déjà « le troisième et autre genre » (Platon, 360 av. J.C. ; 52a) nous fraye un chemin.

En déjouant les polarités, en proposant l'indétermination, se dégage de chôra une ouverture. Rapprochant alors *ouverture* et *où*, c'est à un questionnement sur la chôra comme *matrice du lieu* que nous sommes invités. Ensuite, rappelant une traduction de la chôra comme *milieu habité*, nous sommes amenés à revoir notre problématique de la marche comme *aller-au-dehors* vers celle d'une marche comme *habitation*.

Chôra : déjouer les polarités

La chôra (χώρα) est écrit khôra par Jacques Derrida (1993). Cette écriture qui semble être phonétique possède une autre particularité, elle s'écrit sans article, devenant « un nom sans majuscule ». Ainsi, Jacques Derrida renoue khôra au mythe¹³⁶, de la même manière que le chaos est un phénomène et Chaos une figure mythique. Nous supposons que sans majuscule, le sens de khôra se rattache simultanément au mythique et à sa négation. De fait, il semble que Jacques Derrida souhaite jusque dans l'écriture exprimer l'indéterminé, le troisième genre de khôra, il s'agit de déjouer les polarités comme le propose Platon (360 av. J.C.). Rappelons alors les mots de Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.28) qui note le caractère de ce troisième genre :

¹³⁶ Augustin Berque (2012 ; p.19) indique de l'approche de Jacques Derrida qu'elle tente de réduire « la chôra à une figure textuelle autoréférentielle », de même il écrit (p.20) du texte Khôra que « la chôra devient à jamais la fin et le commencement d'elle-même » ; ne pouvons-nous pas voir ici les caractéristiques des personnages des récits mythiques ?

« Pour Platon donc ce milieu intermédiaire, générateur du monde concret, reste étranger à la pensée essentialiste, tout en se révélant incontournable. Cette aporie nous confirme que la chôra n'est accessible que par une pensée analogique, symbolique et mythique ».

Ainsi nous identifions une première polarité déjouée par la chôra, elle relève à la fois d'une pensée mythique et non mythique, cette contradiction est indépassable, aporétique, car comme le note Augustin Berque (2012 ; p.22) :

« Dans le cadre de la pensée qui se met en ordre (se 'cosmise') avec Platon, et s'institue en République, on en a fini avec le mythe. [...] Désormais, l'on ne devra qu'être ou ne pas être, *to be or not to be* ; mais pas les deux à la fois, comme le sont les symboles, où A est toujours aussi non-A ».

Une autre polarité déjouée signe l'identité de chôra, ou plutôt son principe de non-identification ; Augustin Berque (2012 ; p.22) reprenant le texte du Timée indique :

« Empreinte et matrice à la fois, la chôra l'est par rapport à ce que Platon appelle la *genesis*, c'est-à-dire des êtres du monde sensible (*kosmos aisthêtos*) ; lesquels, dans l'ontocosmologie du Timée, ne sont pas l'être véritable, mais seulement son reflet ou son image (*eikhôn*). [...] À la fois chose et son contraire, la chôra n'a littéralement pas d'identité ».

À la fois empreinte et matrice, nous y reviendrons, A et non-A, son principe d'identification déjoue toutes les propriétés de l'identité, mais si la chôra relève du récit mythique, du symbole, c'est justement parce que les principes de déduction logique ne lui sont pas assignables. Ainsi, en se situant dans la transition entre la pensée mythologique et logique, son principe d'identité ne peut se rapprocher d'un terme (la logique) à l'exclusion du second (le mythologique). En réalité, elle se situe dans l'écart, ce qui fonde son indétermination. Une indétermination qui se retrouve dans son rapport entre le sensible et l'intelligible. Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.445]) écrit alors :

« Si, réceptacle de tout sensible, [la chôra] participe de l'intelligible, c'est qu'elle assure une fonction médiatrice. Assurant le passage entre les deux genres, elle est irréductible à tous les deux, tout autant qu'ils le sont chacun l'un à l'autre ».

La chôra s'exprime donc à la fois en termes mythiques et non-mythiques (mythos/logos) ; sans identité, son principe d'identification repose sur la possibilité de relever de A simultanément que de non-A (participation/exclusion) ; elle participe

du sensible et de l'intelligible tout en étant irréductible à l'un ou à l'autre (sensible/intelligible). Transition, écart, passage, fonction médiatrice, la chôra exprime ce qui lie, cette jointure si paradoxale qui unit et sépare simultanément. Aussi pouvons-nous dire avec Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.448]) :

« La vérité et la réalité en soi et la vérité et la réalité pour nous s'excluraient sans appel si la χώρα n'en permettait pas la jointure, comme elle paradoxale. Entre le sensible et l'essence, qui tous deux ont sens, le sens du sens se diffracte en deux directions significatives dont l'une est inhérente au sentir et l'autre au signifier. Cette diffraction a pour corrélat le déchirement de l'être du lieu, de la χώρα qui se tient par essence en dehors des essences. Cette déchirure intime est une dissymétrie dans la symétrie qui est partout la marque du phénomène ou de la rencontre ».

Chôra : matrice du lieu

Pour saisir pleinement ce rapport de la chôra à la rencontre, il nous faut repartir de sa connotation spatiale, en rappelant avec Jacques Derrida (1993 [2006 ; p.75]) : « N'oublions pas que réceptacle, lieu d'accueil ou d'hébergement (*hypdokhé*), c'est la détermination la plus insistante [...] de khôra ». Aussi si la chôra est spatiale, elle n'est pas pour autant localisable (ce que recouvre le sens de *Topos*), en cela elle se rapproche de ce que Jean Duvignaud (1977 ; p.127) écrit de l'espace dans le chapitre intitulé *Le territoire* de cet essai stimulant *Lieux et non lieux* :

« Ainsi l'espace ne représente point la propriété des choses, ni la substance des formes. Il est l'acte par lequel je m'approche d'un monde étranger et fonde du même coup cette étrangeté, cette 'extériorité'. Matrice de toute connaissance des choses, il précède toutes perceptions réelles, matrice de l'expérience, il est 'comme une intuition pure' qui détermine les objets et les relations qui s'établissent entre eux ».

Ici, Jean Duvignaud fait donc de l'espace¹³⁷ « la matrice de l'expérience », or n'est-ce pas là un des sens de la chôra ? Mais pouvons-nous vraiment parler d'espace ? En effet, un espace étant toujours et d'avance constitué, comment pourrait-

¹³⁷ En fait, Jean Duvignaud parle de l'espace de l'immensité nomade, de l'espace de la cité, de l'espace des toponymes, et donc selon la distinction que nous opérons ci-après, il s'agit de spatialité spécifique. D'ailleurs, Jean Duvignaud (1977 ; p.139) écrit plus loin : « Il faut admettre que la forme générale des espaces se comporte comme une enveloppe qui cerne un grouillement intérieur, la texture d'une manière d'être et d'agir ». Aussi, comme nous le proposons, il n'y a pas un espace mais une pluralité d'espaces.

il être matrice ? N'est-il pas nécessaire de distinguer espace et spatialité ? En réalité le mot espace ne doit-il pas être accompagné d'un qualificatif ? Espace intersidéral, espace géométrique, espace de représentation, espace vécu, etc. Aussi, pour nous il n'y a pas d'espace, mais des espaces qualifiés. D'un autre côté la spatialité désigne le caractère de ce qui est spatial, non d'un espace même. Alors comment écrire que la chôra désigne « la matrice de l'expérience » : pouvons-nous traduire chôra par lieu ? Puisque comme l'exprime Stéphane Mallarmé (1842 – 1898) « rien n'aura eu lieu que le lieu » et si le lieu est ce qui se produit de la rencontre, la chôra peut-elle en être l'ouvreuse, la matrice ? Simultanément facteur et produit ? En désignant le moment spatialisant comme chôra, nous comprenons qu'elle se situe avant l'avoir lieu, simultanément qu'elle permet de « donner lieu », selon les mots de Jacques Derrida (1993 ; p.28 sq.). Exprimons avec Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.19 sq.) de la chôra que « si elle se prête à toutes sortes de significations et d'enjeux, elle nous initie surtout à la condition de gestation d'un espace, à l'archée de toute spatialité ». Archée de toute spatialité en tant que chôra est spatialisation, car en tant que matrice de l'expérience, elle est matrice de l'espace expérientiel, c'est-à-dire de l'espace vécu.

C'est pourquoi Platon rapproche la chôra de l'archétype maternel en exprimant qu'elle a pour fonction la gestation du lieu. Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.23 sq.) note que Platon propose « trois type de savoirs sur la genèse du monde physique » :

« Une eidétique, science des formes universelles, sources de toutes les réalités mais limitées à une réalité idéale [...] ; une physique des corps du monde concret [...] ; enfin une sorte de chorologie, une science d'un espace en gestation, par lequel passent tous les êtres avant leur émergence comme corps. Celle-ci n'est pas une science topologique de lieux constitués, mais une science de l'entrée de la forme immatérielle dans une spatialité pré-matérielle. 'La chôra' désigne donc bien un espace non géométrique puisqu'il n'est pas commensurable à la matérialité, qui dispose cependant d'une force créatrice, proche des espaces naissants, que sont les esquisses des dessinateurs, peintres et architectes ».

Gestation, esquisse du lieu, la chôra est pro-jet de lieu, c'est-à-dire littéralement avant que le jet, comme événement du lieu, ne se fasse jour, mais simultanément condition de son apparaître. Ainsi, comme l'écrit Jacques Derrida

(1993 ; p.32) : « il y a khôra mais khôra n'existe pas »¹³⁸. Mais en tant que condition du lieu, elle en est en quelque sorte le lieu absolu. Ce lieu, qui n'est pas encore, est illocalisable, ainsi à la question « où ? » chôra répond d'une tout autre manière que le *Topos* qui est localisation dans l'espace, et où le temps se déroule. Maria Villela-Petit (2007a ; p.54sq.) reprenant la pensée de Maldiney indique :

« Dans le *Timée*, [Platon] fait de la chôra (que Maldiney traduit par lieu) le 'lieu de rencontre' entre le sensible et l'intelligible. Sans la chôra, le sensible (et donc le cosmos) ne saurait être, faute de lieu où être, où avoir lieu ».

La chôra comme avoir lieu, ou comme le dit Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.446]) chôra possède une fonction médiatrice :

« Si l'on peut parler à propos de la fonction médiatrice de la chôra de schématisation, celui-ci n'est pas temporel mais spatial. Ou mieux, il n'est pas temporalisant, mais spatialisant ».

Alors, en quoi chôra constitue-t-elle le lieu absolu ? Chôra n'a pas d'espace, en tant qu'elle est pré-lieu, elle est spatialisante, mais quid de sa temporalité ? Il semble bien qu'elle ne soit également pas situable dans le temps : « être, lieu [chôra], devenir, sont avant que le ciel ne fût » et « la chôra fait partie des êtres qui sont avant que le ciel ne fût » (Platon, trad. Maldiney, 2000 [2010 ; p.446]), aussi si la chôra n'est pas pensable ou raisonnable, n'est-ce pas aussi en raison de son a-temporalité, en dehors de tout temps (et non intemporelle) ? Alors chôra est atemporelle, elle est « antérieure au temps » (Ghitti, 1998 ; p.82) ou « anachronique » (Derrida, 1993 [2006 ; p.25]). De même elle est sans forme ou « amorphe » (Platon, 360 av. J.C. ; 51a) (Derrida, 1993 [2006 ; p.28]) ; elle est à la fois insituable et lieu absolu, définie par son indéfinition. De tous ces caractères qui informent (sans donner forme) la chôra, il semble que sa structure ou plutôt son schème se rapproche de celui de l'Ouvert. Jean-Marc Ghitti (1998 ; p.83) écrit que « le lieu est une ouverture béante ».

¹³⁸ Il est ainsi impossible d'exprimer l'idée d'un être, d'une essence de la chôra, en propre, elle n'est pas. Comme l'écrit Jacques Derrida (1993 ; p.36 sq.) : « Khôra reçoit, pour leur donner lieu, toutes les déterminations mais elle n'en possède aucune en propre. Elle les possède, elle les a, puisqu'elle les reçoit, mais elle ne possède rien en propre. Elle n' 'est' rien d'autre que la somme ou le procès de ce qui vient s'inscrire 'sur' elle, à son sujet, à même son sujet, mais elle n'est pas le sujet ou le support présent de toutes ces interprétations, quoique, néanmoins, elle ne se réduise pas à elles. Simplement cet excès n'est rien, rien qui soit et se dise ontologiquement ».

De là une promiscuité avec la marche. Au moment où nous sommes de notre réflexion, la marche ouvre à la rencontre, et en effet, quelle est la temporalité d'une rencontre ? Atemporelle. Où a-t-elle lieu ? À même la rencontre, c'est-à-dire qu'elle a son propre lieu indépendamment de toute localisation. Quelle est la définition de la rencontre ? Comment la définir autrement que comme événement de la rencontre même, dans son apparaître ? Comment est-il possible que chôra, Ouvert, rencontre et donc marche puissent répondre ensemble de leur sens ? Que rassemblent-ils ? Comment les comprendre ? Sur ce chemin ne pouvons-nous pas dire, dans ce qui serait un enseignement inspiré d'Henri Maldiney, qu'elles sont originaires ? Effectivement Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.447]) rappelle du mot chôra :

« Le mot *χώρα* lui-même suggère le vide, la racine *ghei* l'apparente à *χαίνω* : baïller, être béant. Mais cette 'déduction dialectique' vient à point à la manière d'un *deus ex machina*. La notion de lieu n'est pas élucidée. Nous entrevoyons pourquoi : le lieu n'est pas dérivable de l'espace. Il est originaire ».

Cette originalité nous rappelle la filiation de chôra avec chaos, comme l'indique Jean-Marc Ghitti (1998 ; p.80 sq.) :

« La diversité terminologique montre, cependant, que la problématique du lieu connaît une métamorphose du chaos en chôra, puis de la chôra en topos. [...] La cosmologie du Timée, comme la théogonie d'Hésiode, met, à l'origine des choses, une ouverture : Béance ou Place. Le Lieu apparaît alors comme la réalité première ».

Ainsi, si nous pouvons dire que chaos et chôra ont tout « deux une fonction matricielle » (Ghitti, 1998 ; p.81). Néanmoins, comme l'écrit Jean-Marc Ghitti (1998 ; p.84sq.) :

« Le chaos, c'est le règne du tout ou rien, de l'évanescence, de l'intermittence tandis que, dans la chôra, des choses peuvent exister ».

La chôra en tant que condition mais aussi ouverture au lieu, permet l'existence mais aussi, comme le remarque Jean-Marc Ghitti (1998 ; p.83), la négation de l'existence¹³⁹, indéterminée jusque dans son effectivité. Cependant, alors que *chaos* et

¹³⁹ Jean-Marc Ghitti (1998 ; p.83) écrit : « L'événement, c'est ce qui a lieu. Par sa neutralité, le lieu est prêt à tout accueillir. S'il est ouverture, c'est donc de manière ambiguë : à la fois abîme où tout s'engouffre et possibilité d'existence. Naissance et disparition partagent le même lieu. Dans ce qui bée se disputent l'être et le néant. »

cosmos s'excluent l'un l'autre, la chôra possède une fonction médiatrice, ou comme l'écrit Jean-Marc Ghitti (1998 ; p.84) :

« La chôra est l'entre-deux ou l'espace. Entre deux termes s'ouvre un lieu. [...] En tant qu'écart, elle n'existe que par rapport aux termes qu'elle sépare ».

Alors, la chôra atemporelle et amorphe, archè de toute de toute spatialité et donnant lieu, assurant cette fonction matricielle et devenant par là-même le lieu absolu, espacement et écart qui lie et sépare à la fois ; ainsi, la chôra n'est-elle pas ce que nous nommons un milieu, qui ouvrant au lieu est alors habité ?

Chôra : milieu habité

Alors, nous pouvons dire avec Augustin Berque (2012 ; p.21) que la chôra est « le tissu de relation réciproque » et traduire avec Luc Brisson (1974), dans *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (cité par Berque, 2012 ; p.25), chôra par « milieu spatial » et « milieu où se produit le devenir ». Si nous revenons dans l'article suivant sur le milieu dans sa dimension spatiale¹⁴⁰, ne pouvons-nous pas d'ores et déjà affirmer avec Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.29) :

« Avec le texte du Timée nous nous voyons légitimées à valider et à rendre heuristique une spatialité non conceptualisable, non identitaire, qui rend compte de l'espace espaçant et pas seulement de l'espace espacé, et qui légitime à côté d'une approche abstraite et scientifique, logico-géographique, une approche imagée, poétique, onirique (au sens bachelardien [de 'l'espace onirique']). Cette chôra pré-conceptuelle apparaît en fait comme une archée de tout espace. Si par archée on entend ce qui est premier et conditionnant, alors la chôra est archéologique, ou plutôt arché-symbolique ».

Ainsi pour comprendre la marche et saisir les implications du tissu de relation qu'elle engendre, il nous faut porter notre attention sur les lieux. Dès lors, notre recherche se porte sur le lieu de la marche en tant qu'il est cet espacement habitable, ce où de la relation, ce possible de l'ouverture. Si la marche telle la chôra produit ce lieu de l'habitation, ce milieu habité, alors nous sommes conviés à une chorologie¹⁴¹,

¹⁴⁰ Cf. III.F.15.Habitation : milieux

¹⁴¹ Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.27) remarque à propos de la géographie d'Augustin Berque : « En plaçant les recherches géographiques sous le signe d'une chorologie, la géographie pourrait saisir la complexité des espaces, à la fois en

à une exploration de la dimensionnalité des lieux.

Si comme le dit Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.444]) « le fait d’occuper un lieu n’est pas contingent : il a sens » et si « nous ne sommes pas tournés vers [le lieu] comme nous le sommes vers les essences ou vers les choses » (Maldiney, 2000 [2010 ; p.449]), alors la question du lieu est celle du sens du lieu et de notre rapport aux lieux. *In fine*, c’est à la question de l’existence que nous sommes confrontés car, comme l’écrit Jean-Philippe Pierron (2014 ; p.14), c’est bien dans « le milieu habité », « la chôra [que] l’existence se noue dans le *là* de son lieu, de son coin du monde ».

Alors nous avons à méditer cet extrait d’Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.449]) qui indique à propos d’une « salle où nous avons à prendre place » :

« Nous sommes dès l’entrée présents à toute la salle, comme lieu unique auquel nous avons d’un coup ouverture. Y être présent c’est, au sens propre du mot, avoir sa tenue en avant de soi à chaque instant de sa *marche*, et s’y trouver debout à travers tout. Nous embrassons toute la salle à partir de la limite vibrante, aérienne ou poreuse, pénombreuse ou éblouissante, des murs. Ceux-ci ne nous entourent pas comme une surface unilatérale tournée vers nous ».

Dès lors, la question du lieu d’habitation rejoint celle de l’existence comme mouvement spatialisant et comme présence. Une présence pouvant être éprouvée par l’expérience de la marche en tant qu’elle ouvre l’espace et qu’elle nous ouvre au-delà de nous-mêmes. Comprendre la marche habitée suppose alors d’interroger la dimension existentielle du surgissement du lieu.

mouvement et aux propriétés bifides. Car les espaces constituent des dimensions en mouvement, aux bords flous et aux intersections complexes. Ainsi l’espace relève-t-il avant tout d’une médiance, d’une articulation de troisième type, entre la nature et la culture, entre le physique et le psychique ».

15. Habitation : milieux

| *Gestaltung* – *Medium* – *Milieu* – *Umwelt* |

« Qu'est-ce que le milieu alors ? C'est à la fois le mouvement, le temps et l'espace qui sont les aspects d'une même Gestalt au centre de laquelle se trouve le sujet »

Chris Younès (2010 ; p. 47)

Par les différentes disciplines qui l'utilisent et l'informent, avec son passage par diverses langues européennes, le sens du mot *milieu* s'est transformé et même inversé. Nous nous proposons donc de parcourir sans exhaustivité quelques moments de l'évolution de cette notion, afin de mettre en évidence les éléments qui pourraient établir son actualité, en particulier pour notre étude sur la marche comme habitation.

Au sein de cet article, nous identifions quatre moments décisifs dans la formation du concept de *milieu* que nous appelons *medium*, *Umwelt*, *gestaltung* et *milieux comme mondes*. Chacun de ces moments induit un questionnement sur les relations dans leurs dimensions spatiales. En effet, nous verrons que le *milieu* explicite toujours un rapport à l'espace, ou plus exactement le rapport de l'intérieur à l'extérieur et de l'extérieur à l'intérieur. Par cette approche, l'étude de la notion de *milieu* invite à une *topo-analyse*, c'est-à-dire, comme la définit Gaston Bachelard (1884-1962) (Bachelard, 1957 [2011 ; p.27]) : « une étude psychologique systématique des sites de notre vie intime » qu'il nous faut prolonger par un questionnement sur le dehors. Dès lors cette *topo-analyse* nous amène à placer le *milieu* comme nœud de la question : *où habitons-nous ?*

Medium : inhabitable

Le philologue Leo Spitzer (1887-1960), dans son texte intitulé *Essays in Historical Semantics*¹⁴² (1948), délivre une véritable *géohistoire* des notions de *milieu* et d'*ambiance* ; il indique (1948 [2007b ; p. 405]) qu'en ancien français : « [Le mot milieu] avait exclusivement le sens de 'point central d'un lieu' (*en miliu del pré*) –

¹⁴² Une traduction du chapitre *Milieu and Ambiance* est parue dans la revue *Conférence* N°24 (Spitzer, 2007a) et N°25 (Spitzer, 2007b) ; nous nous rapportons à cette édition en français pour la pagination des références.

sens qui semble être fidèle à son étymon latin *medius locus* ». Nous retrouvons aujourd'hui ce sens dans l'expression encore utilisée de « juste milieu ». Cependant, comme le rappelle Leo Spitzer (1948 [2007b ; p.410]), c'est par les auteurs du XVIII^e siècle qui traduisent le mot latin *Medium* par *Milieu*, que la notion va s'enrichir d'un sens proche d'intermédiaire, ou même de moyen. Le premier ayant comme étymologie *medius* et le second la forme adjectivale *medianus* (Spitzer, 1948 [2007b ; p.410]). Ainsi dans la physique newtonienne, avec cette nouvelle définition du mot, le *milieu* est le fluide par lequel se propagent les forces d'attraction. Dans la physique contemporaine nous parlerons plutôt d'un champ (en l'occurrence gravitationnel) et donc d'un effet de champ.

Nous retenons donc que le *milieu* est immersif et qu'il implique une incidence sur les objets ou sujets qui s'y trouvent. *À partir de la signification physique, le milieu relève d'une mécanique rationnelle, que l'on pourrait définir par : toutes choses étant égales par ailleurs, le milieu produit sur l'objet considéré ses effets, son influence.* De la sorte, le *milieu* comme *medium* s'apparente à l'environnement et à l'encontre de ce que nous avons décrit précédemment sur la relation organisme/environnement, ici l'organisme est uniquement agi par l'environnement.

Alors, pour informer de notre questionnement, il semble que de cette première approche nous pouvons conclure qu'il est des milieux propices ou plus exactement des environnements favorables à la marche. En revanche, considérant qu'habiter requiert celui qui habite dans l'acte d'habitation, cette première notion de milieu reste muette sur la capacité du marcheur à habiter.

Umwelt : perception et action

Le second moment décisif pour la définition de la notion est la traduction en français par *milieu* du mot allemand *Umwelt* qui signifie littéralement¹⁴³ « monde autour », « monde en vue de » ou « monde en échange avec ». Nous devons ce dernier au biologiste Jakob von Uexküll, qui, par son célèbre livre *Milieu animal milieu humain* (Uexküll, 1909) renverse la notion. S'intéressant au vivant, Jakob von Uexküll détermine que chaque organisme est lié à son environnement non pas dans les effets de celui-ci sur le sujet mais par le « prélèvement » réalisé par le sujet envers

¹⁴³ Nous empruntons ici les trois sens du préfixe allemand *um*^o à Henri Maldiney (1991 ; p.372 [2007 ; p. 271])

son environnement (*Umgebung*). Erwin Straus peut donc écrire (Straus, 1935 [2000 ; p.276]) : « le milieu propre de l'animal (*Umwelt*) est chargé de vecteurs appétitifs ». Comme le résume, à propos, Georges Canguilhem (1904-1995) dans son ouvrage *La connaissance de la vie* (Canguilhem, 1965 ; p. 144 [2015 ; p.185]) :

« Un vivant ce n'est pas une machine qui répond par des mouvements à des excitations, c'est un machiniste¹⁴⁴ qui répond à des signaux par des opérations ».

Jakob von Uexküll l'explique dans *Die lebenslehre*¹⁴⁵ (1930) : « La formation organique se déploie de manière centrifuge, la formation du mécanisme de manière centripète ». Par cette approche, le *milieu* n'est plus cet espace indéterminé mais devient relatif et centré sur le sujet. Il n'y aura donc de *milieu* que pour le vivant, et en opérant ce centrage, le questionnement se porte sur la perception, la signification et l'action qui sont les composantes révélatrices du *milieu*. En effet, à partir du fameux exemple de la tique, Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.22]) définit ce qu'il nomme le cercle fonctionnel, où le monde perceptif et le monde actif¹⁴⁶ d'un sujet forment un couple « dont la tâche consiste en la mise en valeur des porteurs de signification » (p. 97). C'est-à-dire que c'est par et depuis le cercle perception/action que le *milieu* fait sens pour un sujet¹⁴⁷.

A contrario de la première notion de milieu évoquée, en le décrivant comme propre à un organisme, nous entrevoyons une première approche de l'habitation. En effet, la constitution du sujet comme acteur de son milieu dans un cercle fonctionnel fait de l'habitat non seulement le résultat d'une action de l'organisme mais également une signification. Aussi, grâce aux travaux de Jakob von Uexküll sur le

¹⁴⁴ L'idée d'un machiniste laisse imaginer que Jakob von Uexküll ne s'est pas totalement détaché de la pensée de l'être vivant comme machine ; à propos des distances que prend Uexküll vis-à-vis de l'approche mécaniciste, nous renvoyons le lecteur au chapitre *I.II.Mécanisme et vitalisme* de l'ouvrage *Jakob von Uexküll explorateur des milieux vivant* d'Hadrien Gens (2014) et plus particulièrement à la page 53 et suivantes.

¹⁴⁵ Cet ouvrage est cité par Hadrien Gens (2014 ; p. 47) in *Jakob von Uexküll explorateur des milieux vivant* et la traduction en français de la citation provient de ce même ouvrage.

¹⁴⁶ Le « monde actif » renvoie à des actions d'un sujet, donc à un actant ; peut-être devrions-nous alors, à la manière de Tim Ingold (2013 ; p. 157), parler de « monde actantiel ».

¹⁴⁷ Rappelons que nous avons déjà évoqué ces aspects ci-avant, Cf. : II.D.9.Disposition : vers l'être de la marche

vivant, nous soulignons que la problématique de l'habitation s'intègre à celle de la relation significative qu'entretient l'organisme dans son milieu. De plus, nous pouvons affirmer que la marche, en tant que perception et action, est porteuse de sens pour le marcheur.

Gestaltung : forme en formation

Alors que le passage du centripète au centrifuge est à proprement parler révolutionnaire, Viktor von Weizsäcker (1886-1957), poursuivant la réflexion de Jakob von Uexküll, dote la notion de *milieu* d'un nouveau sens. Dans son ouvrage *Le cycle de la structure*, faisant état de l'intrication de la perception et du mouvement (Weizsäcker, 1940 [1958 ; p.57]), Viktor von Weizsäcker est amené à penser l'enchevêtrement du moi avec son milieu. Il indique que (Weizsäcker, 1940 [1958 ; p.171]) : « tout deux [l'organisme et le milieu] sont là dès le début. L'organisme agit sur le milieu en même temps que le milieu sur l'organisme ». En quelque sorte, comme le dit Georges Canguilhem (1965 ; p. 146) le rapport entre l'un et l'autre « s'établit comme un débat », l'un informant l'autre et inversement. Et, pour Viktor von Weizsäcker, de leur rapport mutuel naît l'action. Il précise davantage sa pensée quand il écrit que :

« La façon la plus simple de présenter les opérations biologiques [les comportements] est de montrer qu'elles sont des formes en formation (*Gestaltung*) de la relation du moi et de l'*Umwelt* »¹⁴⁸.

Comme le note Henri Maldiney (1991 ; p.381 [2007 ; p.277]), la différence avec l'approche de Viktor von Weizsäcker (par rapport à celle de Jakob von Uexküll) c'est que :

« Le lien de l'organisme et du milieu – [...] n'est pas un cercle fonctionnel, mais un cercle formel : un *Gestaltkreis* précisément – dont la genèse constitue le comportement ».

Ainsi à partir de ce cercle formel (*Gestaltkreis*), la limite entre l'intérieur et

¹⁴⁸ Nous utilisons pour cette citation la traduction proposée par Henri Maldiney (1991 [2007 ; p.276]) qui rend compte du terme allemand *Gestaltung* ; c'est-à-dire d'une élaboration, d'une forme en formation. L'édition française (Weizsäcker, 1940 [1958 ; p.197]) traduite par Michel Foucault et Daniel Rocher propose : « La plus simple façon de décrire les opérations biologiques, c'est de montrer qu'elles constituent différentes formes de la relation entre le moi et le milieu ».

l'extérieur s'estompe davantage¹⁴⁹, au sein du *milieu*, le comportement du moi est issu du débat perpétuel mais est aussi toujours en formation par celui-ci.

Par cette approche du milieu comme forme en formation, l'habitation relève d'un processus en cours et l'acte d'habitation se réalise dans ce débat. Le « soi » qui habite ne relève plus d'un intérieur prenant place dans un extérieur ou d'un dedans dans un dehors. Dès lors, l'habitation réside dans la relation du dedans et du dehors qui s'informent l'un l'autre. Dans ces conditions, la marche en tant que mode de ces relations devient alors une modalité de l'habitation. Nous situons par conséquent la marche comme habitation dans les moments de l'expérience lors de la marche qui relève de la rencontre c'est-à-dire en tant qu'elle est présence à soi, à l'autre et aux choses telle que nous le décrivons ci-avant¹⁵⁰.

Milieus comme mondes

À partir du rapprochement de l'*être-en-relation* avec l'*être-au-monde*, et définissant l'habitation dans la relation entretenue entre organisme et environnement, nous nous proposons à présent d'étudier ce mouvement de rapprochement du sens de *monde* avec celui du *milieu* qui prend actuellement places dans le récit phénoménologique. L'*Umwelt* de Jakob von Uexküll fut d'abord traduit par *monde* (dans l'édition de 1956), puis une nouvelle traduction a proposé le terme de *milieu* en lieu et place de *monde*. Il semble que pour certains phénoménologues le terme de monde soit impropre à l'animal et qu'inversement l'*Umwelt* ne saurait qualifier le monde humain. Cette distinction trouve son origine dans la supposition que l'animal ne saurait poser devant lui son monde et, corollairement, il serait incapable de se constituer subjectivement ou même comme un « soi ». Il n'est pas question dans cet exposé d'entrer dans ce débat entre monde animal et monde humain¹⁵¹.

¹⁴⁹ Georges Canguilhem (1965 ; p.144) pourra dire dans son exposé sur *Le vivant et son milieu* (conférence données en 1946-1947 au collège philosophique) en relisant Jakob von Uexküll et Kurt Goldstein que : « L'individualité du vivant ne cesse pas à ses frontières ectodermiques ». Plus récemment, Emanuele Coccia (2016 ; p.62) écrit pour sa part : « Si le milieu ne commence pas au-delà de la peau du vivant, c'est parce que le monde est déjà en son intérieur ».

¹⁵⁰ Cf. II.E.Relations

¹⁵¹ Nous pouvons renvoyer le lecteur sur ce thème à l'ouvrage de Roger Chambon (1974) *Le monde comme perception et réalité*, en particulier au chapitre « perception » animale et perception humaine (p. 142) ; nous signalons également l'article de Benoît Goetz (2007) *L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et*

Cependant s'il y a un co-apparaître du monde et du sujet¹⁵² c'est-à-dire simultanément une union et une séparation du sujet et du monde¹⁵³ alors il y a synonymie entre la notion de *monde propre* et celle de *milieu*. Avec cette similarité, la dimension spatiale du *monde propre* informe directement notre *topo-analyse* du milieu. Quand Erwin Straus (1935 ; p.249 [2000 ; p.287]) affirme que :

« Dedans et dehors ne sont donc pas des relations purement spatiales » mais que (Straus, 1935 ; p.252 [2000 ; p.290]) « dedans et dehors représentent une articulation de la relation du je au monde. La séparation [...] ne sépare pas le monde du Je [sujet] ».

Nous comprenons non plus seulement l'intrication de l'être et de son *milieu* mais la *médiance*, que nous pouvons définir avec Augustin Berque (2014 ; p.37) comme :

« Le couple dynamique formé par les deux 'moitié' constitutives de l'être humain concret : son corps animal et son corps médial (*i.e.* son milieu), l'un ne pouvant exister qu'avec l'autre, et l'un corrélatif de l'autre ».

Maurice Merleau-Ponty (1964 [2013]), de son côté, à partir du senti et du senti, dans *Le visible et l'invisible* explore les liens entre ces deux moitiés : corps et monde. Il opère jusqu'à la fusion, du moins lexicale, quand il écrit (Merleau-Ponty, 1964 [2013 ; p.179]) : « que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair¹⁵⁴ universelle ». Dès lors il s'interroge (Merleau-Ponty, 1964 [2013 ; p.180]) : « où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ? ». Notre question topologique se pose alors différemment, à présent, le questionnement ne se porte plus sur la relativité réciproque de l'être avec son environnement mais sur la texture commune qui les unit : le *milieu*. Le *où* de la relation ne se trouve plus alors dans la limite même floue, mais dans l'incorporation de l'être vivant dans son

Heidegger lecteurs de Uexküll dans la revue *Le portique* n°20. Et, plus récemment l'ouvrage de Florence Burgat (2012) *Une autre existence, la condition animale*.

¹⁵² Nous évoquons cette question ci après, Cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

¹⁵³ La phrase Erwin Straus (1935 ; p.208 [2000 ; p.243]) : « nous sommes dans le monde et en même temps nous lui faisons face » exprime parfaitement cette idée.

¹⁵⁴ La *chair* est définie comme un élément chez Maurice Merleau-Ponty (1964 [2013 ; p.182]) : « sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. [...] Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au lieu et au maintenant ».

environnement et inversement. Nous comprenons alors l'approche défendue par Emanuele Coccia (2016 ; p.55) : « monde et vivant ne sont qu'un halo, un écho de la relation qui les lie ».

Alors, le monde d'un sujet tout comme l'environnement d'un organisme se résolvent dans le milieu et celui-ci désigne le lieu de leur relation. De la sorte, le milieu n'est pas le monde – celui constitué d'un sujet – mais il est le lieu de formation du monde propre. Si être-au-monde relève de l'habitation, ce qui est habité c'est la relation : le milieu¹⁵⁵.

Alors, à la question : « où habitons-nous ? », nous répondons dans le milieu, c'est-à-dire cet entre qui lie et sépare. La marche étant une modalité de la relation, les milieux marchés relèvent, du moins en partie, des milieux habités. Par le milieu, nous pouvons entrer dans la question modale de l'habitation lors de l'expérience de marche, c'est-à-dire : comment habitons nous en marchant ? Alors, si nous reprenons la phrase de Chris Younès (2010 ; p.47) que nous avons mise en exergue de cet article :

« Qu'est-ce que le milieu alors ? C'est à la fois le mouvement, le temps et l'espace qui sont les aspects d'une même Gestalt au centre de laquelle se trouve le sujet ».

Nous comprenons donc que nous devons interroger « la Gestalt » c'est-à-dire la forme, et rappelant la nature dynamique des milieux, la forme en formation de nos milieux en tant qu'elle informe la marche dans sa dimension habitationnelle.

¹⁵⁵ Le milieu est alors « l'entre » ou en japonais *aida* tel que défini par le psychiatre et phénoménologue japonais Bin Kimura (1988 [2000]).

16. Habitation : Sphérologie

| anthropotechnique – habitation – serre – sphère – sphérologie |

« Les plantes, leur histoire, leur évolution, prouvent que les vivants produisent le milieu dans lequel ils vivent plutôt que d’être obligés de s’y adapter ».

Emanuele Coccia (2016 ; p. 23)

Cette citation extraite de *La vie des plantes* nous rappelle que si le *milieu* est le lieu de l’habitation, en tant qu’il est le lieu du débat¹⁵⁶, il est aussi produit par l’être vivant lui-même. La question qui nous préoccupe maintenant est donc celle de la production des milieux. Alors que jusqu’à présent notre *topo-analyse* s’inspire d’auteurs dont les réflexions sur le vivant ne supposent pas de distinguer l’humain des autres organismes, nous allons à présent devoir opérer une telle distinction. En effet en compagnie de Peter Sloterdijk nous sommes conviés à étudier plus spécifiquement les milieux humains, puisqu’en continuité avec la pensée de Martin Heidegger, le philosophe contemporain fait état d’une différence ontologique fondamentale entre humain et animal¹⁵⁷. Notre interrogation peut dès lors s’écrire : *comment les humains produisent-ils leurs milieux habités ?*

Dans un premier temps nous abordons le vocabulaire de Peter Sloterdijk définissant avec lui la sphère comme le lieu de la relation, autrement dit comme habitation. Puis nous évoquons ce qui sépare l’étude des milieux de la sphérologie, notamment le fait que, contrairement à la sphère, le milieu est centré sur le sujet. Dans le troisième paragraphe nous ferons état de ce que Peter Sloterdijk nomme *anthropotechnique* afin d’explicitier¹⁵⁸ l’habitation humaine selon le rapport entre l’anthropologie et l’ontologie.

¹⁵⁶ Cf. article précédent : III.F.15.Habitation : milieux

¹⁵⁷ Si Martin Heidegger exprime de l’animal qu’il est « pauvre en monde », de son côté, Peter Sloterdijk (2000 [2010 ; p.29]) écrit dans *Règle pour le parc humain* : « l’homme a un monde et il est dans le monde, tandis que la flore et la faune ne sont que haubanés dans les environnements qui les entourent respectivement ».

¹⁵⁸ La notion d’explicitation traverse toute l’œuvre de Peter Sloterdijk constitue pour lui la fonction première de la philosophie. Dans notre étude, nous sommes donc invités à commenter ce titre de troisième tome de *Sphère* (Sloterdijk, 2003 [2005]) au chapitre II : « De l’architecture moderne comme explicitation du séjour ».

Nous parvenons de la sorte à dégager les enjeux de la production des sphères comme des milieux habités afin d'en informer notre étude sur la marche, qui dans ces conditions devient habitation.

De la sphère comme lieu de l'habitation

Après avoir décrit l'enlacement de l'être et du milieu dans le précédent article, nous trouvons maintenant un écho à cette étude dans la philosophie contemporaine de Peter Sloterdijk. En effet, la théorie de l'espace qu'il propose avec sa sphérologie formule, comme il l'indique (Sloterdijk, 2001 [2003 ; p.168]), « une réponse philosophique à la question : où est l'homme ? ». Cependant, malgré l'influence des phénoménologues, en particulier Martin Heidegger, sur ce que l'on peut appeler son roman philosophique, Peter Sloterdijk utilise peu le concept de *monde* et préfère, pour définir sa réflexion, les termes de sphère¹⁵⁹, atmosphère, bulle, écume, serre, globe, etc. Par ce vocabulaire métaphorique, il tente d'explicitier son approche de l'habitation, c'est-à-dire, selon ses mots (Sloterdijk, 2001 [2003 ; p.167]) : « la constitution sphérique de l'existence humaine ». Nous comprenons alors la remarque d'Olivier Mannoni (le traducteur en langue française de Peter Sloterdijk) dans l'Encyclopædia Universalis¹⁶⁰ :

« Prolongeant de manière active la métaphore heideggérienne de la clairière, Sloterdijk a développé, notamment dans sa trilogie *Sphères*, une vision où l'homme, loin d'être prisonnier d'un 'être-jeté' (Geworfenheit, concept heideggerien) dans le monde, produit au contraire son monde dans la mesure où il l'habite ».

Nous nous proposons donc d'examiner l'entreprise sphérologique de la micro-sphère individuelle à la macro-sphère collective afin de mettre en évidence la thèse selon laquelle si la sphérologie ne réactualise pas la question des milieux, elle en constitue néanmoins une continuité et dans une certaine mesure un dépassement. Réalisant cet examen et poursuivant cette théorie des atmosphères, nous opérons une réflexion sur le *où* de l'habitation humaine et sur la production des milieux habités.

¹⁵⁹ Notons que Jakob von Uexküll (1909 [1956 ; p.116]) a lui aussi utilisé ce type de vocabulaire avec la notion de « sphère vitale » de l'homme.

¹⁶⁰ Olivier Mannoni, « SLOTERDIJK PETER (1947-) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 7 novembre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/peter-sloterdijk/>

Des milieux à la sphérologie

Ainsi, afin de comprendre l'habitation dont il est question, commençons par évoquer les différences entre les milieux et les sphères. Tout d'abord, rappelons que Jakob von Uexküll (1909 [1956]) dans *Mondes animaux et monde humain* définit la notion de *Umwelt*, c'est-à-dire de *Milieu*, par la mise au centre du sujet percevant. Il indique (Uexküll, 1909 [1956 ; p. 36]) :

« Tous nos semblables sont entourés de bulles transparentes qui s'entrecoupent souplement, parce qu'elles sont constituées de signaux perceptifs subjectifs. Il n'existe assurément pas d'espace indépendant des sujets ».

Cette affirmation, qui trouvera de nombreux développements dans la phénoménologie, pose la première différence fondamentale entre la sphère et le milieu. Peter Sloterdijk (2001 [2003 ; p.170]) postule en effet que cet espace dépendant du sujet est « une sphère – [...] un champ psychique vouté, [...] un pôle parmi les pôles ». Par cette approche, ce n'est plus la dimension subjective de l'espace qui importe, c'est-à-dire ce que l'on pourrait nommer *la bulle*, mais un espace qui est d'emblée et nécessairement intersubjectif, soit *l'éclatement de la bulle*¹⁶¹. L'entreprise sphérologique, travaillant cette relation, ne peut s'exprimer qu'en termes de pôles et non plus de centres. Peter Sloterdijk l'expose ainsi (2001 [2003 ; p.177]) :

« Nous n'avons plus de centre primaire ou absolu doté d'un rapport avec l'environnement, mais des pôles qui rayonnent mutuellement les uns vers les autres, qui se pénètrent, qui se tiennent mutuellement à distance et s'évoquent l'un l'autre ».

Nous nous trouvons alors, comme le souligne Jean-Hugues Barthélémy (2013) dans « une nouvelle forme de pensée de l'intersubjectivité » faisant « de la relation à l'autre le lieu originel ». En évoquant des pôles et des types de relations plurielles (entre symbiose et distance), cette conception sphérologique lie l'environnement, le monde propre et le monde intersubjectif, ou comme le dit Peter Sloterdijk (2000 [2010 ; p.116]) lui-même :

¹⁶¹ L'éclatement de la bulle constitue l'écume qui est le titre du troisième volet de la trilogie (Sloterdijk, 2003 [2005]), l'écume devient alors la métaphore rendant explicite la situation humaine contemporaine.

« Avec le concept de sphères, on comble une faille dans le champ conceptuel fondamental des théories de l'espace, une faille qui s'ouvrirait [...] entre le concept d'environnement et le concept de monde ».

Nous pouvons noter ici la similarité avec la notion de *milieu* tel que nous tentions de l'exprimer dans le précédent exposé¹⁶². Puis, il poursuit (Sloterdijk, 2000 [2010 ; p.116]) :

« Si l'avoir-un-environnement peut être compris, ontologiquement, comme un anneau fait de pertinence et de condition de la vie organique [...], et l'être-au-monde, au contraire, comme un dépassement extatique dans l'ouverture lumineuse de la clairière, il doit exister un monde médian ou un intermédiaire sphérique qui n'est ni un simple enfermement dans une cage environnementale, ni une pure terreur d'être maintenu dans l'ouvert et l'indéterminé, mais qui offre une 'ouverture intermédiaire' ».

Ici s'éclaire le point de départ du programme sphérologique ; d'une part l'humain n'est pas cet animal dont l'intrication avec l'environnement en fait un couple inséparable, indéfectible, synonyme d'enfermement – reste à savoir si cet animal existe ! – d'autre part il y aurait à outrepasser, c'est-à-dire à réactualiser, transformer, métamorphoser vis-à-vis du monde contemporain (à partir de la seconde moitié du XX^{ème} siècle), la métaphysique, y compris heideggerienne. Le programme n'est pas mince ! Pour le dire en une phrase, *Peter Sloterdijk recherche un entrouvert de et dans la relation entre l'être et l'autre, où l'autre peut être successivement ou simultanément l'être lui-même ou bien chose, ou encore autrui ou même encore monde, chaque autre pouvant être soit singulier, soit multiple. Ainsi Peter Sloterdijk se positionne dans un écart entre plusieurs « entre ».*

Cependant, partant de la microsphère individuelle et pour revenir à la différence entre la notion de *milieu* et de *sphère* ; alors qu'avec les *milieux* ou pareillement les *mondes* – le sujet dans son milieu de la même manière que le sujet et son monde – relèvent d'une co-génèse, un intérieur se déploie concomitamment avec un extérieur et inversement, dans la *Sphérologie*, la microsphère individuelle ne se conçoit pas par rapport à un extérieur de la sphère, mais par une forme d'altérité comprise dans celle-ci, ce que Peter Sloterdijk nomme « la bulle duale ». Il s'agit ici de mettre en évidence des pôles d'interdépendance internes à l'être. Il exprime ainsi

¹⁶² Cf. III.F.15.Habitation : milieux

(Sloterdijk, 1998 [2002 ; p.96]) : « tout sujet est le reste instable d'un couple dont la moitié que l'on a ôtée ne cesse jamais de revendiquer celle qui est restée ». Nous comprenons alors l'importance des figures du refoulé, du non-dit, mais aussi du couple, du génie, de la gémellité dans le premier tome intitulé *Bulles* (Sloterdijk, 1998 [2002]) de la trilogie *Sphère*. Cette tension interne à la microsphère individuelle, à savoir « les hommes sont des jumeaux » (et nous pouvons ajouter : sans le savoir) est selon les dires de Peter Sloterdijk (2001 [2003 ; p.196]) la principale découverte de la sphérologie. Il est vrai que cette dyade interne est peu courante dans les écrits philosophiques et le livre *Bulles* (Sloterdijk, 1998 [2002]) tire ses exemples de ce que l'on pourrait appeler une contre-culture philosophique.

De cette manière, nous comprenons les différences fondamentales entre les milieux et les sphères. D'un côté le milieu humain est centré sur le sujet et l'habitation du milieu se constitue dans l'ouverture ; de l'autre la micro-sphère individuelle est d'emblée double, les pôles animent les sphères dont l'habitation réside dans l'entre-ouvert. Malgré ces distinctions et la singularité de la démarche de Peter Sloterdijk, peu convergente avec les auteurs qui nous accompagnent depuis le début de cette thèse, il nous apparaît que son approche originale constitue une voie pour notre étude de la marche comme habitation.

Anthropotechnique, architecture et habitation

Nous continuons donc notre recherche du lieu en explorant plus précisément l'habitation telle que l'entend Peter Sloterdijk, qui rappelle en particulier (Sloterdijk, 2000 [2010 ; p.143]) :

« Il faut séparer la faculté d'habiter du fait d'être collé à des maisons bâties, séparer territoires occupés et territoires construits, pour comprendre dans un sens suffisamment radical le primat de la coexistence des hommes avec des hommes sur la construction architecturale des maisons [...] ce n'est pas le territoire qui permet la communauté, mais [...] la communauté en soi est le lieu ou la couveuse symbolique dans laquelle ceux qui cohabitent forment leur manière spécifique d'être-là ».

De cet extrait, nous notons que l'habitation humaine relève d'une couveuse dite symbolique dont le lieu est la communauté¹⁶³, d'une communauté qui implique

¹⁶³ Peter Sloterdijk (2001 [2003 ; p. 285]) indique dans un autre ouvrage que « les

par définition la coexistence. Ainsi, pour Peter Sloterdijk ce sont les humains qui font l'habitation de l'humanité, radicalisant sa position jusqu'à écrire ailleurs (Sloterdijk, 2003 [2005 ; p.271]) que « la coexistence est ce qui rend l'espace possible ». Nous retenons alors que le lieu précède l'espace, ou comme l'écrit Benoît Goetz (2011 ; p.86) « habiter est un mode de spatialisation » et nous pouvons donc dire que pour Peter Sloterdijk *le où de l'habitation est la couveuse*. Aussi, avec cette écriture imagée, il n'est pas étonnant qu'il décrive *la maison de l'homme*¹⁶⁴ comme utérus, comme dans ce passage de *La domestication de l'être* (Sloterdijk, 2000 [2010 ; p.132]) : « le lieu spécifique de l'être humain possède les qualités d'un utérus externe aménagé par la technique ». Peter Sloterdijk (2000 [2010 ; p.132]) parle alors de « parc autogène ». En fait, comme il l'explique, il « fait le pari qu'il est possible de lire la 'position de l'homme dans le monde' interprété dans un sens heideggérien, comme une situation technogène » (Sloterdijk, 2000 [2010 ; p.87]). Il nomme alors la formation de la couveuse comme *anthropotechnique*¹⁶⁵. Peter Sloterdijk (2000 [2010 ; p.144sq.]) désigne cette *anthropotechnique* comme les « techniques culturelles de formation de l'homme », à savoir :

« Des institutions symboliques comme les langages, les règles de mariage, les logiques de parenté, les techniques d'éducation, la normalisation des rôles assignés aux deux sexes et aux différentes tranches d'âge mais aussi et surtout les préparations à la guerre - et un mot toutes ces organisations, techniques, rituels et autres avec lesquels les groupes humains ont 'pris en main' leur auto-mise-en-forme symbolique et disciplinaire ».

Dans ces conditions, l'étude de la couveuse relève d'une ontologie qui ne se sépare pas d'une anthropologie. Avec la notion d'*anthropotechnique*, Peter Sloterdijk fait découler le sens de *l'être-là*, la manière humaine spécifique d'habiter, de la

cultures sont des systèmes atmosphériques » ; nous reviendrons sur cette dimension atmosphérique dans notre article sur la climatique ci-après, Cf. III.G.18.Stimmung : de la climatique

¹⁶⁴ Nous parlons ici de la maison de l'homme comme du lieu de l'habitation ainsi que peut le faire Benoît Goetz (2011) dans son ouvrage *Théorie des maisons*.

¹⁶⁵ Emanuele Coccia (2016) semble avoir lu Peter Sloterdijk et élargit aux vivants en général cette condition technogène en écrivant (Coccia, 2016 ; p.50) : « La relation plus originaire entre vivant et monde est celle de la projection réciproque : mouvement grâce auquel le vivant délègue au monde ce qu'il devrait accomplir de son propre corps et, au contraire, où le monde confie au vivant la réalisation d'un mouvement qui devrait lui être extérieur. Ce qu'on appelle technique est un mouvement de ce type ».

technique d'habitation. Il remarque alors qu'il « expérimente une nouvelle configuration entre l'ontologie et l'anthropologie » (Sloterdijk, 2000 [2010 ; p.87]).

En effet, si nous avons affirmé dans notre article sur la disposition¹⁶⁶ que toute ontologie est empreinte d'anthropologie, ici l'anthropologie informe directement l'ontologie. Ce qui change avec l'*anthropotechnique* c'est que l'architecture prend la dimension ontologique de constitution de serre comme couveuse autogène¹⁶⁷. Peter Sloterdijk (2001 [2003 ; p. 250]) peut alors écrire que « la station spatiale est la métaphore clef des architectures sociales de l'ère à venir » et désigne, comme le souligne Jean-Hugues Barthélémy (2013), « l'architecture comme réalisation de la philosophie ».

Architecture de la marche et habitation

Dans la formation des sphères comme habitation, l'habitat au sens le plus large possible devient le révélateur de l'habitation, ou comme l'écrit Peter Sloterdijk (2003 [2005 ; p. 443]) « l'architecture moderne [peut être vue] comme explicitation du séjour ». Dans ces conditions, quelles conséquences pouvons-nous tirer de la production des sphères ? En particulier, comment situer la marche urbaine au sein de la production des milieux habités ?

Si nous avons mentionné la marche comme une modalité de l'habitation¹⁶⁸, définissant cette dernière avec Peter Sloterdijk, nous pouvons à présent aller encore plus avant. En considérant la marche comme technique spécifiquement humaine¹⁶⁹, comme *anthropotechnique*, nous faisons participer la marche de la production de

¹⁶⁶ Cf. II.D.9.Disposition : vers l'être de la marche

¹⁶⁷ La production autogène de la couveuse n'exclut pas pour autant ce qui lui est extérieur. Peter Sloterdijk (2003 [2005 ; p. 434]) note si les serres relèvent de l'« insulation », de l'île en formation, leur « iléité » (Moles et Rohmer, 1982 ; p.52) se recompose avec ce qui leur est extérieur. C'est-à-dire que le mouvement de formation des îles est connecté en archipel (île absolue) mais également englobant (île relative). Ainsi, alors que Peter Sloterdijk (2003 [2005 ; p. 435]) définit la sphère humaine comme anthropotechnique, il n'en exclut pas pour autant la biosphère, il écrit alors : « en vérité, la nature pertinente a toujours été embarquée à bord de la serre anthropique ». Sur le rapport de la production des milieux habités à la biosphère, cf. l'article de Chris Younès (2013) : « Biosophie : quels espaces immersifs et partagés ? ».

¹⁶⁸ Cf. III.F.15.Habitation : milieux

¹⁶⁹ Cf. II.B.7.Commencement : lien entre marche et humanité

toutes les sphères¹⁷⁰ c'est-à-dire du sens de l'habitation.

Ainsi, marcher, c'est habiter. La marche devient constitutive du sens d'être-là, elle ouvre alors sur une ontologie. En tant qu'il s'agit d'une ontologie, la marche informe l'être indépendamment du fait que tel être soit ou non marcheur. Autrement dit, la marche informe l'habitation non du seul marcheur mais plus largement l'habitation humaine. Alors, nous devons procéder à l'étude de ce que nous pouvons maintenant appeler l'architecture de la marche et cette architecture devient le révélateur de la production des milieux humains en tant que cette production relève de l'habitation.

¹⁷⁰ De la plus petite sphère individuelle à la sphère humaine.

G. Paysages

Architecture de la marche : paysages

Au sein de ce nouveau chapitre portant sur la marche habitée, nous nous intéressons à l'expérience de la marche en tant qu'elle se manifeste comme une expérience du paysage. En effet, marcher dans les rues s'apparente toujours à faire l'expérience du paysage urbain. L'architecture de la marche comme paysage nous permet alors de comprendre ce qui est en jeu dans l'habitation : le fait d'*être-là* corporellement selon une tonalité spécifique. Ainsi, à la suite de la recherche du lieu, ce sont les modalités de l'habitation en tant que formation du lieu que nous tentons d'éclaircir, et ce en deux temps.

Le premier interroge la marche urbaine comme pratique corporelle et ce que nous nommons l'*espace de la marche* dans leurs rapports respectifs aux paysages et à l'*espace du paysage* défini par Erwin Straus. Dès lors, les aîtres de la marche, que nous pouvons décrire momentanément comme ce qui apparaît lors de l'expérience, se révèlent comme un *faire-paysage*, entendu comme événement de l'habitation.

Le second exposé est l'occasion d'explicitier les modalités de ce *faire-paysage* donnée par l'expérience de la marche et en particulier les consonances, la tonalité affective, la climatique ou selon le vocabulaire heideggerien la *Stimmung* selon laquelle en tant qu'*être-là* nous sommes toujours placés. Nous pouvons alors définir un régime élémental de l'habitation comme expérience de la profondeur commune physique et psychique de notre *être-au-monde*. Ce rassemblement dévoilé par l'expérience de la marche forme et informe le sens de l'habitation.

17. Aître : de l'expérience du paysage

| aître – corps – corporéité – espace du paysage – habitation – Ouvert |

« Peut-on habiter ce monde urbain sans pouvoir l'appréhender physiquement, sensiblement, charnellement ? »

Thiery Paquot (2004 ; p.201)

Débuter notre article sur le corps dans un chapitre intitulé *Paysages* constitue un décentrement ou un recentrement sur le sujet phénoménologique. Il s'agit pour nous de réaliser un pas de côté vis-à-vis d'une notion qui, historiquement et étymologiquement, s'est constituée dans le champ de la représentation (Franceschi, 1997 ; p.103). Nous proposons donc de nous questionner sur le paysage de la marche par une réflexion sur la place et le statut du corps. De la sorte, nous opérons un repositionnement de notre analyse sur le paysage vécu et sur son habitation. En effet, comme dans la citation de Thiery Paquot (2004 ; p.201) que nous mettons en exergue, interrogeons-nous : n'est-ce pas avant tout corporellement que nous habitons le paysage urbain ?

Nous nous questionnons alors sur la place du corps au sein de l'expérience de la marche. Comprenant l'importance de ce qui se joue corporellement, nous proposons de réaliser un détour par le corps urbain, à propos du sens d'un tel énoncé métaphorique et de l'expérience qui peut y être associée tout autant que les liens entre le corps du marcheur et le corps urbain. Puis, dans un troisième temps, nous en venons à définir un *espace de la marche* entre paysage et géographie. Enfin, rassemblant ces trois moments, la marche peut dès lors s'écrire comme paysage, un paysage entendu comme le moment de l'expérience corporelle et située de la formation du lieu. Ainsi, nous affirmons que lors de l'expérience de la marche, par notre corps et situés quelque part, nous habitons concrètement : nous avons lieu et nous faisons paysage .

Le corps propre : foyer de notre espace et centre de notre monde

David Le Breton (2012 ; p.16) indique que « la condition humaine est une condition corporelle », de même Benoît Goetz (1990 [2011 ; p.10]) écrit que « l'existence de l'homme est corporelle ». Si nous pouvons lier au corps notre

condition comme notre existence, quel est le statut du corps ? En particulier quelle place tient-il dans l'expérience vécue ? Tim Ingold (2013 ; p.10) nous rappelle :

« [Les hommes] ne vivent pas à l'intérieur de leurs corps, comme les théoriciens de la société se plaisent à l'affirmer. Leurs traces s'impriment sur le sol, via leurs empreintes, leurs sentiers et leurs pistes ; leur souffle se mêle à l'atmosphère ».

Dans ces conditions, comment se fait-il qu'il nous arrive d'entendre que nous vivons à l'intérieur de notre corps ? En fait, il faut penser le corps comme une « borne frontière » (Le Breton, 1990 [2011 ; p.28]) et un « facteur d'individuation » dans « une structure sociale de type individualiste et où les hommes sont séparés les uns des autres » pour amalgamer le vivre à l'intérieur du corps¹⁷¹.

Ainsi, dépassant ce vivre à l'intérieur du corps et affirmant que nous vivons notre corps¹⁷², ne serait-il pas plus pertinent de dire que nous vivons au travers de et par notre corps dans notre milieu¹⁷³ ? Rappelant que nous écrivons que le lieu précède l'espace et que nous pouvons décrire les milieux habités comme le moment de spatialisation¹⁷⁴, avec Henri Maldiney nous en venons à décrire cette spatialisation à partir du corps. Celui-ci l'indique dans un entretien à propos du corps et de l'architecture (Maldiney et al, 1998 ; p.9) :

« En tant que corps propre, corps moteur, corps expressif, corps signifiant, il est, non pas engagé dans un espace homogène mais le foyer de son propre espace qu'il transporte partout avec lui ».

Exprimant que le corps est le foyer de notre espace, nous indiquons que d'une certaine manière, parce qu'il y a un espace du corps, il y a un espace ; c'est à partir du corps propre en tant qu'il est vivant que l'espace est possible. Les corps ne sont pas dans l'espace mais le corps est le lieu d'où il y a espace, où « il est espacement » comme l'exprime Jean-Luc Nancy (2000 [2006 ; p.27]).

En faisant du corps le foyer de notre espace nous exposons que le corps est ce

¹⁷¹ Cette manière d'aborder la question ne transforme-t-elle pas le corps en machine ? Posant cette question, l'influence du dualisme devient claire. C'est en pensant l'esprit séparé du corps et le corps comme avoir que l'on en vient à penser que nous vivons à l'intérieur de celui-ci.

¹⁷² En fait, notre corps est toujours impliqué, dire « je vis » ou « je suis » suppose un corps. Le corps est ce par quoi le « je », le vivre ou l'être sont possibles.

¹⁷³ Cf. III.F.15.Habitation : milieux

¹⁷⁴ Cf. III.F.14.Chôra : moment spatialisant de la marche

par quoi nous ressentons, le lieu où nous en vivons l'expérience. Nous devons donc définir la place du corps en termes de communication, de médiation et de relation spatiale.

Par ailleurs, le corps devient alors ce au travers de quoi l'expérience devient possible et en premier lieu celle de l'habitation. L'espace développé par l'habitation se décrit comme corporel et provenant du corps. *Alors, en décrivant le corps comme foyer de l'espace de chacun et comme provenance de cet espace, nous le définissons comme le centre du monde propre.* Nous devons alors de nouveau exprimer avec Erwin Straus (1935 ; p.291 [2000 ; p.330]) :

« Lorsque nous nous redressons et que nous nous mouvons librement sur le sol qui nous porte, les objets apparaissent. Dressés et capables de mouvement nous pouvons affronter l'altérité. Dans le réseau de l'altérité, me confrontant avec elle, je m'éprouve moi-même et ce qui est mien : mon corps. Dans ma corporéité, je me trouve au centre du monde qui s'offre dans la dimension de la proximité et de l'éloignement ».

Alors, en marchant, je m'éprouve et m'éprouvant, je suis au centre, c'est-à-dire que mon corps est au centre de cette épreuve. Définissant l'expérience de notre corps comme centre de notre monde, nous faisons du corps le lieu d'où le monde devient possible : l'accès au monde. Le monde se vit ainsi toujours corporellement et la corporéité informe la relation du moi au monde.

Le corps urbain : métaphore

Mettant le corps au centre, notre interrogation se tourne alors sur la possibilité de définir une corporéité de la marche urbaine. Dans cette optique, nous questionnons le corps du marcheur en lien avec ce qui est parfois appelé le corps urbain tout autant que le sens d'un tel « énoncé métaphorique », pour reprendre la formule de Paul Ricœur¹⁷⁵ (1975).

De prime abord, lorsque nous parlons de *corps urbain* nous exprimons une

¹⁷⁵ Pour ce paragraphe, étudiant le corps urbain à l'aune du corps du marcheur et souhaitant aborder brièvement les questions posées par l'usage du terme « corps urbain », il ne nous apparaît pas opportun d'approfondir davantage que nous le faisons notre questionnement sur l'énoncé métaphorique et ses implications sur l'étude de la rhétorique. C'est pourquoi Paul Ricœur ne sera pas cité plus loin dans ce paragraphe. Cependant, nous envisageons comme une piste d'étude très prometteuse l'exploration des discours envisageant le « corps urbain » en compagnie Paul Ricœur.

analogie entre une ville et un organisme qui relève d'une approche organiciste. Les expressions cœur de ville, artère, poumon vert renvoient à cette comparaison (Rocío Peñalta Catalán, 2011). D'autre fois, il arrive que la ville soit décrite en termes de métaphore corporelle, nous pensons entre autres à Émile Zola (1840-1902) et son ouvrage *Le ventre de Paris* pour n'en citer qu'un. Cet usage métaphorique n'est pas neutre et nous questionne : quel sens revêt la notion de corps urbain ? Quelles sont les implications de ce processus d'analogie, faisant des espaces urbains un corps, pour une compréhension de la marche urbaine ?

Tous d'abord, rappelons que le mot « métaphore » vient du grec *metaphoros*, qui signifie littéralement : trans-port. De quel transport la métaphore est-elle le nom ? George Lakoff et Mark Johnson (1980 [2005 ; p.15]) indiquent dans leurs livre *Les métaphores dans la vie quotidienne* : « l'essence d'une métaphore est qu'elle permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre ». De plus, ces auteurs (Lakoff et Johnson, 1980 [2005]) nous invitent à comprendre la métaphore comme partie prenante du processus de pensée ; ils soutiennent que certaines expériences impliquent et ne sont pensables que par la métaphore, ainsi loin de ne représenter qu'une figure de style, c'est, en quelque sorte, à l'architecture même de la pensée que renvoie la métaphore.

Dans ces circonstances, y a-t-il une littéralité du concept métaphorique de corps urbain ? Lorsque nous utilisons cette expression, elle renvoie généralement à deux sens de l'urbain dont nous présentons la distinction.

D'un côté, elle relève d'une approche organiciste, le corps urbain est compris tel un corps au sens littéral ; dans ce cas nous parlons d'une comparaison (analogie explicite) comme par exemple dans les phrases : « la consistance du corps urbain » ou « nous devons ausculter le corps urbain ».

D'un autre côté, il s'agit véritablement d'une métaphore (analogie implicite) et il est alors possible de la prolonger en exprimant par exemple « l'appétit ou la voracité du corps urbain » ou encore « le corps urbain peut mourir ». Cet usage métaphorique du terme « corps urbain » personnifie l'urbain. Le corps n'est pas considéré en lui-même mais comme un intermédiaire qui nous ouvre à des sens associés, notamment la vivacité. Ainsi approché, le *corps urbain* permet de rendre intelligible ce qui est relativement indéfini : l'urbain. Ce qui rend intéressante cette personnification n'est pas tant que l'urbain soit une personne mais qu'elle ouvre la possibilité de le qualifier tel une personne. Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.368])

n'écrit-il pas que « l'homme véritablement concerné par la ville la traite comme une personne ».

Le corps urbain : expérience

De plus, le contenu expérientiel du fait d'être un corps informe le concept métaphorique de corps urbain. C'est dans la mesure où nous sommes un corps, où nous comprenons ce qu'est un corps, que nous abordons les espaces urbains tel un corps. Dans ces conditions, la question qui s'impose est ici : en quoi les corps renseignent l'urbain ? Richard Sennett (1994 [2002 ; p.271]) ouvre une piste avec son ouvrage *La chair et la pierre* en défendant « l'idée que la forme des espaces urbains s'inspire en grande partie de l'expérience qu'ont les gens de leur propre corps ». *Ainsi, non seulement l'expérience urbaine convoque le corps mais, de plus, exprimer l'urbain en terme de corps indique que notre rapport aux espaces urbains se comprend corporellement. Ainsi approché, nous voyons que le corps est au cœur des enjeux de l'expérience urbaine.*

Alors, comment qualifier à présent ce corps-à-corps du marcheur et de l'urbain ? Antoine de Baecque (2016 ; p.246) nous montre une voie en indiquant à propos du marcheur :

« La ville n'est plus hors de l'homme qui la traverse, elle en est comme le prolongement architectural, urbain, redessiné en mouvement par le truchement de ses sens, de ses envies, des ses humeurs, de ses fantasmes, tout en lui imposant sa forme, matérielle, réaliste, parfois implacable ».

Ici, le monde urbain est vu comme le prolongement de l'être qui le traverse, *il y a alors une continuité du corps du marcheur et du corps urbain*. Plus radical encore, Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.467]) écrit quant à lui :

« Le promeneur qui aime, qui connaît une ville, confond sa propre circulation et celle de son corps. Il avance à l'intérieur de ses propres veines : qu'un caillot obture, pour un instant, la rue qu'il emprunte et il éprouvera un sérieux malaise ».

Cette citation évoque la vision organiciste d'une comparaison de l'organisme du marcheur avec celui de l'urbain. Toutefois, nous pensons qu'il s'agit d'une métaphore puisque la personnification est implicite. Cependant ce qui nous apparaît remarquable c'est le fait de décrire l'expérience urbaine, le vécu du corps urbain par le corps vécu de celui qui marche dans une fusion « amoureuse » ou de

« connaisseur ». Chez Pierre Sansot (1973 [2004]) le promeneur fait corps avec la ville, il en est *membre* et la vit corporellement.

Dès lors, pour le marcheur, la notion de « corps urbain » ne relève plus véritablement d'une figure de style dans un discours. Par l'approche phénoménologique, le corps urbain s'amalgame au corps du marcheur. Pour celui qui marche, l'expérience urbaine est une expérience du corps élargi à l'urbain. La corporéité du marcheur s'informe du corps propre comme du corps urbain dans une fusion que nous nommons paysage.

L'espace de la marche : espace du paysage et espace géographique

En effet, cette indistinction du corps propre et du corps urbain nous renvoie à la notion de paysage tel que peut le décrire entre autres Kenneth White (2011 ; p.32) :

« Si la notion d' 'environnement' est globale, celle de 'paysage' implique une localisation, une focalisation. Qui regarde quoi ? Il ne s'agit au fond ni d'extérieur, ni d'intérieur, ni de dehors ni de dedans ».

Aussi, nous comprenons le paysage comme une relation située dans un ici, où ce qui est en relation n'est ou n'existe que dans la relation. Rappelant que nous décrivons le corps comme médiation et relation spatiale, nous proposons d'interroger le paysage de la marche en termes de spatialité. Autrement dit, comment qualifier l'espace de la marche ?

Le neurophysiologiste Alain Berthoz (2016 ; p.303) indique de la navigation dans l'espace lors de la marche qu'elle relève à la fois d'une stratégie allocentrée et égocentrée. Pour le comprendre, indiquons que lorsque nous souhaitons expliquer un trajet que nous avons parcouru, deux possibilités s'ouvrent à nous, soit nous décrivons notre itinéraire par une représentation¹⁷⁶ (allocentré) soit nous décrivons nos déplacements successifs selon notre propre point de vue changeant¹⁷⁷ (égocentré). Quoiqu'il en soit, nous sommes en capacité d'utiliser l'un et l'autre depuis l'enfance, comme le rappelle Alain Berthoz (2016 ; p.311) :

¹⁷⁶ Il s'agit d'une représentation géographique que nous pouvons aussi écrire, par exemple : depuis le 6 rue Scipion, longer la rue sur 50m en direction du sud, au croisement avec le boulevard Saint Marcel, le prendre en direction de l'ouest côté impair sur 200m.

¹⁷⁷ Dans ce cas pour décrire le même parcours que dans la note précédente, nous écrivons : prendre à gauche en sortant, arrivé à la boulangerie traverser le boulevard, puis le prendre à droite, s'arrêter au café de l'angle.

« Nous avons montré que cette capacité d'utiliser le changement de point de vue ou de passer d'un point de vue égocentré à une représentation allocentrée de l'espace, apparaît effectivement comme l'avait d'ailleurs prédit Jean Piaget, entre 7 et 12 ans ».

Si Jean Piaget a découvert l'apparition de cette capacité chez les enfants, nous pensons qu'il revient à Erwin Straus d'avoir décrit ces espaces en utilisant les termes d'espace géographique et d'espace du paysage. Pour les définir, Erwin Straus lie l'espace du *Sentir* à l'espace du paysage et l'espace de la perception à l'espace géographique¹⁷⁸, il écrit ainsi (Straus, 1935 ; p.335 [2000 ; p.378]) :

« L'espace du sentir est à l'espace de la perception comme le paysage est à la géographie » et plus loin « dans notre vie quotidienne nous vivons entre la pure physique [dont il nous rapporte que l'espace géographique a des affinités avec l'espace physique] et le pur paysage ».

Ainsi, comme l'avait déjà écrit Erwin Straus, dans la vie quotidienne et *a fortiori* lorsque nous marchons, nous passons d'un espace à l'autre et inversement. Jacques Dewitte qui commente la thèse d'Erwin Straus décrit lui aussi ce passage, plus précisément dans la pratique de la randonnée (Dewitte, 1996 ; p.323) :

« Que se passe-t-il lorsque, en quelque point de la randonnée, je cherche à m'orienter au moyen d'une carte (et d'une boussole) pour savoir où je suis et où je dois me diriger ? Ce sont manifestement deux types d'espace que je cherche à mettre en relation : l'espace autour de moi, à portée de vue plus ou moins immédiate, et l'espace global, celui de la région où à lieu la randonnée. Tout semble indiquer que, dans le premier cas nous sommes dans le 'paysage' et dans le second dans l' 'espace géographique' ».

Lors de la marche, l'espace est donc à la fois l'espace du paysage et de la géographie. Jacques Dewitte (1996 : p.326 sq.) en vient même à décrire une « herméneutique de la vie quotidienne » où la représentation informe le vécu et inversement¹⁷⁹. Il conclut alors (Dewitte, 1996 : p.327) :

« Le parcours en tant qu'expérience concrète dépasse donc les antithèses

¹⁷⁸ Cf. II.B.4.Sentir : compréhension par les sens

¹⁷⁹ Jacques Dewitte (1996 ; p.327) écrit : « Le schéma cartographique s'anime ou s'incarne dans l'expérience effective et il est enfin compris et découvert pour la première fois. Mais, c'est aussi comme si la carte surgissait à partir du paysage, de l'espace concret avec son relief et ses qualités sensibles. Il se produit alors une naissance de la géographie à partir du paysage ».

abstraites que l'on rencontre dans la pensée de la spatialité : antithèses de l'espace vécu et de l'espace objectif mais aussi, en particulier, l'opposition établie par Straus entre espace du paysage et espace géographique ».

Cependant, le fait que le parcours puisse être vécu selon l'espace du paysage et l'espace géographique et que l'un informe l'autre remet-il en cause leur antinomie ? En effet, si l'espace du paysage s'oppose à l'espace géographique et que, comme le souligne Erwin Straus (1935 ; p.341 [2000 ; p.382]) : « pour arriver au paysage, nous devons sacrifier autant que possible toute détermination temporelle, spatiale, objective », pour autant, lors de la marche, l'espace du paysage et l'espace de la géographie sont en relation¹⁸⁰. Erwin Straus (1935 ; p.337 [2000 ; p.380]) le reconnaît en écrivant : « dans l'ancienne forme de voyage¹⁸¹, le relation entre paysage et géographie était davantage mise en relief ».

Lors de la marche, si l'espace de la géographie et l'espace du paysage sont simultanément en contradiction et en relation d'information, il nous apparaît que l'espace de la marche s'informe de ces deux espaces concomitamment qu'il les dépasse.

De l'être-ici à l'être-là

En fait, dans l'espace géographique, chacun possède une position repérable sur une carte mais le sujet est nié par l'objectivation. En quelque sorte il n'y a pas de « je ». L'espace géographique comme l'espace physique sont *pur espace*. En revanche, dans l'espace du paysage, je suis situé dans un « ici » indépassable¹⁸². Dans ces conditions, l'espace du paysage est inhabitable autant que l'espace géographique

¹⁸⁰ Pour Jacques Dewitte (1996 ; p.328) : « L'activité de l'orienteur, du 'bon guide', médiatise constamment ces deux termes opposés et tendanciellement antinomique ».

¹⁸¹ Erwin Straus indique ici les voyages précédents l'invention du chemin de fer et donc réalisé selon une vitesse relativement lente, *a fortiori* sont inclus les voyages à pieds.

¹⁸² Comme l'écrit Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.128]) : « [Dans l'espace du paysage] je me meus d'ici en ici, sans cesser d'être ici... à mon seul ici, qui, à chacun de mes pas, se subroge à lui-même comme, simultanément, l'horizon s'ouvre et se reforme ici sans changer. Il n'y a pas de là vers où se diriger. Supposer un là c'est le mettre à portée dans une certaine direction et dans un orbe d'espace ouvert par éloignement. L'espace du paysage n'admet ni direction, ni éloignement ni place. Ici ne désigne pas un site dans un espace orienté. Il n'est pas non plus le point-origine d'un système de coordonnées. Il est coextensif à l'espace. Ici je suis exposé dans tout l'espace qui est tout ou je suis. Proche et lointain sont frappés de non lieu dans le simultanésisme de l'espace du paysage. Dans cette omni-présence déserte, le où perd son sens ».

mais pour des raisons tout à fait opposées. Si les deux nient toute formation de l'espace, pour l'espace géographique, c'est en raison de la forclusion inhérente à son objectivité¹⁸³ ; alors que dans l'espace du paysage, nous pouvons dire que la spatialité est en germe mais que son déploiement nécessiterait d'en sortir.

Alors, l'expérience de l'espace du paysage ne serait-elle pas le préalable à l'habitation ? Henri Maldiney (2007 ; p.56) rappelle que dans l'espace du paysage « nous sommes perdus sous un horizon qui se déplace, se transforme avec mon ici. Il n'y a pas de là, je ne vais jamais à un autre endroit, je vais de ici en ici ». Puis il énonce que l'espace du paysage n'est pas « celui du corps propre, lequel est celui de l'*Umwelt*, du monde qui m'accompagne partout ». S'inspirant d'Henri Maldiney, Maria Villela-Petit (2007a ; p.48) écrit :

« De cet espace [espace du paysage], dont je n'ai pas les coordonnées et au risque duquel je suis, le centre n'est pas autre qu' 'ici où je suis'. Cet ici est celui de mon corps propre, de mon corps de chair, qui est le point zéro de mon orientation dans le monde ».

Rejoignons Maria Villela-Petit pour souligner que l'espace du paysage, du fait qu'il caractérise le ici absolu, constitue en quelque sorte le point zéro de notre orientation et plus exactement un en-deçà de l'orientation. Mais aussi, nous pensons avec Henri Maldiney la différence fondamentale entre l'*être-ici* de l'espace du paysage et l'*être-là*. Ce dernier est déploiement du monde et donc orientation et relation caractéristique de l'*Umwelt*. Cependant, pour qu'il existe un « là », ne faut-il pas qu'il y ait un « ici » ? Le surgissement de l'événement du monde ne présuppose-t-il pas le vide, le rien, en l'occurrence une négation de l'orientation ? L'impossible orientation dans l'espace du paysage est alors le lieu d'où l'orientation devient possible. En cela, nous considérons l'espace du paysage comme préalable à l'habitation. Alors que de l'être perdu peut advenir l'être à quelque chose, du plein du monde objectivé, rien ne se manifeste.

Ainsi, si l'expérience de la marche nous ouvre à l'habitation c'est en raison de ces moments de l'expérience où nous passons, où nous faisons le pas de l'être-ici à l'être-là. De telle sorte que l'espace de la marche relève d'un espace du paysage transformé par l'ouverture du lieu. Ce chemin de l'être-ici à l'être-là lors de la

¹⁸³ Dans l'espace géographique, l'espace est d'emblée espace, en tant qu'objet il est produit par l'objectivation.

marche, Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.88]) le décrit :

« À chaque pas nous quittons l'espace que nous occupons, l'espace, ici, de nos aîtres, pour nous porter là, au-dehors ; mais du même pas nous intégrons l'espace du dehors dont nous faisons, un instant notre espace propre, de sorte que, sur ce pas, nous sommes entre dehors et dedans. [...] ainsi, le dehors s'intériorise, le dedans s'extériorise. Qu'il s'agisse de la marche ou de la parole, l'homme se trouve 'ici en deux' ».

Alors, dans l'espace de la marche en tant qu'espace de l'habitation, je suis ici tendu vers un là : marcher c'est habiter le paysage. Dit autrement, ce que nous pouvons appeler les aîtres de la marche sont donc l'expérience du paysage.

Les aîtres de la marche sont l'expérience du paysage

Aussi nous devons commenter et expliciter le sens de cette affirmation, que sont les aîtres ? En quoi les aîtres de la marche relèvent-ils de l'expérience du paysage ?

Tout d'abord, indiquons que nous empruntons le mot « aître » à la philosophie d'Henri Maldiney (1975 [2012]). Rappelons avec lui le dictionnaire d'Émile Littré (1801-1881) lequel écrit pour ce mot : « ce corps avancé qui précède le portail et qui, selon les temps, a pris le nom de porche, d'aître et de parvis ». *L'aître est alors ce « corps avancé », il désigne cet espace où nous sommes protégés des intempéries sans être à l'intérieur de la construction : dans l'aître nous sommes au seuil.* Par ailleurs aître désigne parfois aussi le cimetière dépendant d'une l'église. Nous notons que l'étymologie de « aître » provient d'*atrium* qui dans la langue, selon le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey, désigne « la pièce principale de la maison romaine, carré, couverte, mais percée d'une ouverture en son centre ». *L'atrium* est donc à l'intérieur de la maison mais ouvert sur l'extérieur, il est en général l'espace distribuant les autres pièces. Toutefois, le mot « aîtres » n'est pas le pluriel de l'aître. D'après Alain Rey, le terme « aîtres » est une variante orthographique de « êtres » ayant pour étymologie *exter* qui signifie « situé à l'extérieur ». Selon les dictionnaires, les aîtres désignent « la cour qui entoure une maison », « les diverses parties et notamment les dépendances ou appentis d'une maison », mais aussi « une galerie supérieure » et par extension « la disposition des pièces, des parties d'une maison ». *Les aîtres sont donc à l'extérieur d'une construction mais y donnent accès tel un seuil ou y sont dépendants, les aîtres sont aussi à l'intérieur d'une construction en tant qu'ils désignent la disposition.* Le sens

de aître comme des aîtres se recoupe, se chevauche, s'inverse, de même qu'il est probable qu'il y ait eu confusion¹⁸⁴ entre les deux. *Cependant, ce que nous retenons lorsque nous utilisons le terme d' « aîtres », c'est qu'il renvoie simultanément à des espaces opposés : les diverses parties, les dépendances et le centre, un intérieur et un extérieur, un intérieur ouvert sur l'extérieur, un extérieur intégré à une construction, etc. De plus, nous avons noté un rapprochement possible avec la notion de seuil : dans ces conditions il nous faut voir les seuils en question, les aîtres, non pas comme une séparation mais davantage comme l'espace du franchissement, de la communication et du marginal.*

En reprenant la question des aîtres de la marche qui sont tout autant les aîtres de l'habitation, citons Henri Maldiney (1975 [2012 ; p.8]) qui dans son avant-propos à l'ouvrage *Aîtres de la langue et demeure de la pensée* écrit :

« [L'espace habité] n'est pas constitué par un ensemble d'emplacements objectifs ni par un groupe de déplacements intentionnels. Toutes ses régions s'articulent dans l'extase de chacune, selon les cycles tensionnels du ici et du là, du proche et du lointain, du propre et de l'étranger. *Les aîtres en sont le marginal. Ils sont à la fois l'enveloppe et le fond du « ici », par lequel et à partir duquel ils émergent à l'existence.* Ils sont apprésentés par la présence qui les hante, dans une expérience sans but qui, toujours imminente à soi, ne cesse de se récapituler à même les transformations du Ici. »

Alors les aîtres, à la fois enveloppe et fond, sont la marge d'où émerge le texte, l'espace de communication d'où la communication est possible, l'espace d'où le franchissement comme transformation a lieu. Lorsque nous écrivons les aîtres de la marche sont l'expérience du paysage nous indiquons qu'à partir de l'enveloppe et le fond de notre ici, nous émergeons à l'existence par la transformation¹⁸⁵ de notre ici dans la tension vers un là.

En effet, l'expérience du paysage ne consiste pas à vivre « l'espace du

¹⁸⁴ Nous retrouvons cette confusion dans le terme « âtre » au sein du dictionnaire d'Alain Rey qui indique, outre une étymologie du latin populaire *astracum* qui signifie « dalle, puis pavement » deux autres étymologies possibles renvoyant à « aïstres » et à « atrium ».

¹⁸⁵ Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.179) décrit lui-aussi cette transformation lorsqu'il écrit : « Nous ne cessons de découper dans le cercle étriqué de nos territoires de vie quotidienne ou dans le cercle des espaces du monde connu, des recoins, des perspectives, des lieux, des paysages, qui nous inspirent, qui nous attachent, nous transforment, au moins passagèrement ».

paysage » mais dans le passage de l'être perdu à l'être vers le là. Faire l'expérience du paysage demeure une trouvaille, c'est trouver et se retrouver dans la communication d'un ici ou je me situe vers un là où je porte ma présence.

Ce *faire-paysage* est habitation, il est fixation du lieu de l'existence, tel que l'écrit Eric Dardel (1952 [1992 ; p.19]) :

« La 'situation' d'un homme suppose un 'espace' où il 'se meut' ; un ensemble de relations et d'échanges ; des directions et des distances qui fixent en quelque sorte le lieu de son existence ».

Alors, selon la distinction réalisée par Martin Heidegger¹⁸⁶, nous faisons de l'expérience du paysage l'ouverture au lieu qui est habitation de l'espace. Eric Dardel (1952 [1992 ; p.69]) décrit cette expérience du faire-paysage :

« N'est donc réel que l'espace effectivement embrassé par le regard de l'homme, spatialisé par sa rencontre actuelle avec un paysage qui lui fait face et s'annonce à lui ».

Ainsi, l'humain, marcheur ou non, est spatialisé par sa rencontre avec un paysage, et si nous pouvons aussi affirmer qu'il lui fait face, il nous semble plus juste encore – puisqu'il est question de rencontre – de décrire le rapport de l'être-au-paysage comme être-avec. En fait, nous en venons à décrire le paysage comme relation, une relation concrète et tangible d'un corps situé et d'un alentour qui communiquent dans les deux directions¹⁸⁷ par le Sentir.

Considérant le corps propre comme le foyer de notre espace et le centre de notre monde, considérant également la corporéité de la marche comme paysage et les aîtres de la marche comme *faire-paysage*, la marche relève de cette géopathie dans le sens que lui donne Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.195)

« Toute géopathie, capacité à co-sentir le monde et de consentir au monde, de l'habiter et d'y faire émerger des lieux et des hauts lieux, résulte d'une

¹⁸⁶ Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.151) résume ainsi : « Heidegger avait distingué l'espace et le lieu, en montrant que si l'espace comme topos est une dimension objective de l'extension qui accueille les êtres physiques, le lieu est ce même déploiement étendu mais cette fois appréhendé et approprié par une subjectivation humaine. L'espace est alors au sens fort 'habité', et les coordonnées de l'environnement deviennent alors 'milieu' et chaque endroit habité devient 'lieu' ».

¹⁸⁷ Comme l'indique Erwin Straus (1935 ; p.298 [2000 ; p.337]) : « Bien que mon ici se détermine avec mon là-bas, l'inverse est également vrai, le là-bas se détermine dans une relation à ici ; le sentir rayonne dans deux direction ».

imbrication subtile de projections et d'intériorisations, de constructions symboliques et langagières mais aussi de participation sensorielle ».

Ce co-sentir le monde et ce consentir au monde, cette émergence du lieu résident dans la rencontre comme moment existentiel, tel que le partage Henri Maldiney (2007 ; p.163) :

« Les discriminants de l'existence ont affaire avec la possibilité même de rencontrer » et poursuivant (Maldiney, 2007 ; p.167) : « un lieu est réel en tant qu'existentiel. Il est un espace de présence au sens de la nôtre qui existons 'à l'intérieur du hors', à l'avant de nous, dans l'ouverture ».

En répondant à l'invitation des lieux à la présence, c'est-à-dire en faisant paysage, ce que nous mettons en jeu c'est notre capacité à « être avec ». Henri Maldiney (1991 [2012 ; p.54]) nous exprime ainsi :

« La signification pathique [...] consiste [...] dans la révélation aurorale [...] d'un pouvoir-être-avec, où notre présence s'origine à l'avant d'elle-même ».

De ce « pouvoir-être-avec » qui est à proprement parler géopathie, nous pouvons dire qu'il s'agit en fait d'une capacité à exister qui ouvre la possibilité même du lieu, lequel peut alors faire-sens. Nous nous apercevons alors que la géopathie relève de cette « révélation aurorale » ; elle est l'événement même de l'habitation de la marche. En effet, comme nous le rappelle Henri Maldiney, la moindre sensation est susceptible, pour peu que nous sachions l'accueillir, d'engager notre être dans cet étonnement. Un étonnement qui est celui de l'être-là en tant qu'être-avec géopathique. Henri Maldiney (1973 [2012 ; p. 207]) écrit :

« L'évènement d'une sensation dans sa proximité est un avènement de tout le fond du monde, comme lorsqu'au détour d'une rue, un visage, une voix, une flaque de soleil sur un mur ou le courant d'un fleuve, déchirant tout d'un coup la pellicule de notre film quotidien, nous font la surprise d'être et d'être là ».

Ainsi, l'expérience de la marche, en tant qu'elle est corporelle, c'est-à-dire qu'elle implique le Sentir du marcheur comme être-au-monde, s'assimile à un faire-paysage que nous comprenons comme la métamorphose de notre être-ici en être-là. Une métamorphose impliquée dans le contact corporel entre le dedans et le dehors qui forme l'événement de l'habitation et informe le sens de l'habitation.

18. Stimmung : de la climatique

| Tonalité affective – Stimmung – lieu – pathique – climatique |

« La Stimmung est une et la même au-dedans et au-dehors, elle est identiquement tonalité de la sensation transformée en écho universel et climatique du monde ».

Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.386])

Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.142]) parlant de l'arrivant dans une petite ville utilise une image : « la pluie, par le silence qu'elle venait de créer, constituait un signe ». De quoi les conditions météorologiques sont-elles le signe ? De rien, si nous mettons de côté les dictons populaires, pourtant dans ces rêveries Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.142]) rapproche cette image à des événements, ici « qu'il ne fallait pas croire à un calme apparent, que l'étranger réveillerait bientôt des passions faussement endormies ». Finalement, ce qui importe réside dans une concordance possible entre météorologie et événement. Parfois, l'événement est météorologique, comme lorsque, un matin, la neige a recouvert l'espace public urbain, et que tous, nous marchons au ralenti, ressentant avec délectation une forme d'apesanteur sur la ville autant que sur nous-mêmes. Cependant, si tous les événements ne sont pas météorologiques, ils sont malgré tout climatiques, c'est-à-dire que ce qui nous arrive dans la rencontre comme événement relève d'un paysage. La marche en est le témoin, car comme l'écrit Pierre Sansot (1973[2004 ; p.472]) :

« On peut véritablement parler de rencontre parce que le passant va au-devant de l'événement, parce qu'à chaque seconde, par ses pas, il se porte vers l'imprévisible, parce qu'à chaque instant il inaugure un nouveau présent, un nouveau paysage ».

Ce nouveau présent, ce nouveau paysage relèvent d'un *faire-paysage* qui rassemble dans un rapport climatique notre tonalité affective spécifique et l'ambiance de l'espace parcouru. Ayant défini le contour du *faire-paysage* précédemment, nous souhaitons à présent l'explorer, en particulier nous souhaitons évoquer la climatique, ou pour reprendre le vocabulaire heideggerien « la *Stimmung* », que nous pouvons formuler comme étant l'accord et la tonalité (Cassin, 2004 ; p.1217sq.) selon

laquelle l'être se tend du « ici » vers le « là ».

Nous commençons par évoquer la saveur des lieux et la possible consonance qui s'y rapporte. Puis nous décrivons la tonalité affective comme paysage et la possibilité de décrire le paysage comme climatique. Enfin il est question de décrire cette climatique de notre *être-au-monde* notamment dans son renvoi à un régime élémental de l'habitation qui constitue le *faire-paysage* de la marche.

De la saveur des lieux comme consonance

Paris, Florence, New York, Rio de Janeiro, Tombouctou, etc. à peine ces noms prononcés, déjà nous sommes en voyage. Les images qui nous viennent à l'esprit, la tour Eiffel, le Duomo, la skyline de Manhattan, le Pain de sucre, les mosquées en terre, ces images donc, ne sont que des cartes postales, des images fixes, à moins que vous n'habitiez ou ayez habité l'une ou plusieurs de ces villes ; alors, ce que peut-être vous ressentez, c'est davantage un parfum, une atmosphère, une ambiance, une place, une rue, peut-être un regard, en quelque sorte une situation, même confuse. Quelles sont les différences entre une image délimitée et une situation ? En fait, tout les distingue, et peut-être d'abord la fixité de l'un et le flot de l'autre, que nous pouvons aussi exprimer comme la différence entre une représentation d'un côté et le souvenir d'une présence de l'autre. Thierry Paquot (2004 ; p.214) écrit : « la rencontre fortuite et partagée produit son lieu, qui à son tour en abrite le souvenir ». Ainsi, appréhender une ville, c'est moins la considérer comme un tout fini que de la parcourir, que d'aller à sa rencontre, d'entrer dans sa présence en même temps que la nôtre.

Dans le parcours, dit Benoit Goetz (2001 [2002 ; p.54]), « l'espace agit au sens où il dispose, où il met en état ». Mais l'espace dont il est question ne se résume pas aux trois dimensions de l'espace géométrique objectif. En fait nous pouvons dire qu'il relève avant tout d'une dimension d'un autre ordre, dont Henri Maldiney (1997, p.17) nous décrit la profondeur lorsqu'il exprime que :

« L'introduction d'un corps dans l'espace en modifie la courbure ou plus exactement lui confère une courbure. Quand vous introduisez dans l'espace ces foyers que sont les édifices [...] vous modifiez complètement la courbure de l'espace [...] Cette courbure fait partie de la climatique de l'espace : l'espace climatique qui est l'espace ressenti sur le mode pathique. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'espace qui ne soit perçu sans une tonalité affective existentielle spécifique ».

Comme le souligne Chris Younès (2014 ; p.80), ici Henri Maldiney « met en

résonance l'espace thymique exploré par Binswanger et l'espace pathique déterminé par Erwin Straus ». Avec l'*espace climatique*, Henri Maldiney soulève trois aspects primordiaux pour notre étude.

Tout d'abord, l'unité de l'être et de son environnement, Ludwig Binswanger (1932 [1998 ; p.88]) précisant que dans l'espace thymique : « *Je* et monde forment une unité [...] l'individualité est ce que le monde est en tant que son monde ». Ce qui est décrit est la notion de milieu¹⁸⁸, où par définition le « je » et le monde sont intrinsèquement liés. Il n'y a de monde que pour un « je », et le « je » n'existe que par l'expérience du monde. Il y a donc union du je et du monde, mais cette union ne signifie pas un moi dissolu dans le monde ; au contraire, pour qu'apparaisse un monde, c'est-à-dire un extérieur, il faut qu'il y ait un intérieur qui ne soit pas le monde : un soi¹⁸⁹.

Le second aspect évoqué par Henri Maldiney est le caractère de médiation au sein de cette unité par le corps. Erwin Straus (1935 ; p.252 [2000 ; p.290]) l'indique déjà lorsqu'il écrit que :

« Le corps est le médiateur entre le Je et le monde, il n'appartient pleinement ni à l'intérieur ni à l'extérieur » et il poursuit en exposant que « dehors et dedans représentent une articulation de la relation du Je et du monde ».

En fait, si le corps a bien cette propriété d'articulation, c'est en tant que corps sentant. C'est en premier lieu par le *Sentir* que « je » accède à un monde et par le même mouvement à lui-même. Nous dirons que le *Sentir* est la surface bilatérale (Straus, 1935 ; p.298 [2000 ; p.337]) qui informe notre dehors comme notre dedans.

Enfin, la troisième notion est celle de la tonalité affective qui, en quelque sorte révèle l'accord, dans le sens d'une consonance, entre le sujet et le monde. Nous trouvons des échos de cette consonance chez Roger Chambon (1974 ; p.277) quand il dit :

« Lorsque la perception échappant à l'indifférence, passe à quelque autre mode d'elle-même, en lequel l'affectivité se fait plus dense et plus agitée, il se produit comme un arc électrique entre les éléments du donné jusque-là séparés : le vécu de l'*Umwelt* et le vécu du corps propre 'comprennent' leur liaison intime ».

¹⁸⁸ Cf. III.F.15.Habitation : milieux

¹⁸⁹ Cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

Consonance ou *arc électrique*, à partir de nos expériences des villes, nous constatons qu'elles possèdent une saveur. De par cette saveur, nous saisissons que l'espace physique est expressif dans le sens où il y a une expressivité du lieu de par celle ou celui qui le traverse. Un espace en lui-même n'a pas de sens, aucun génie ne l'habite, mais par l'écho qu'il provoque en moi et par ma disposition envers lui, il peut *faire-lieu* et donc *faire-sens*, ou comme le dit David Le Breton (2012, p. 27) « si l'on se donne aux lieux, ils se donnent avec prodigalité ». Cette réciprocité, cette consonance, sont la marque du paysage entendue comme relation, car comme l'affirme Martin Buber (1923 [2012 ; p.40]) : « toute relation est réciprocité ».

Notant que cette réciprocité fait sens pour celui qui fait paysage, nous comprenons alors ce qui est en jeu dans ce que nous pouvons nommer l'aseptisation des ambiances¹⁹⁰, c'est-à-dire l'appauvrissement sensoriel de l'expérience urbaine qui entraîne inexorablement la perte du sens¹⁹¹. Ainsi, nous lions deux acceptions du mot « sens » qui existe comme le rappelle Alain Rey depuis huit siècles : d'un côté le *Sentir*, ce qui nous parvient par les sens ; et de l'autre la signification, c'est-à-dire l'émergence du sens pour quelqu'un.

De la tonalité affective comme paysage

Cependant, le *faire-sens* provient de cette relation de réciprocité, et donc nécessairement de la disposition dans laquelle se trouve celui qui en fait l'expérience ; aussi Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.187) peut écrire que « la contemplation d'un lieu dépend d'abord d'une disposition intérieure, d'une attention, d'une disponibilité, bref d'un état d'âme ». De même Karl Gottlob Schelle (1802 [1996 ; p.41]) nous indique « [qu'] il est impossible de flâner avec un cœur alourdi par les soucis ou une âme chagrine ». Cet auteur écrit dans le même ouvrage (Schelle 1802 [1996 ; p.116]) :

« Pour un promeneur, être attentif à ses propres sentiments en vue de retirer tout le bénéfice d'un commerce avec la nature, est aussi important que de

¹⁹⁰ Voir à ce propos les travaux de recherche sous la direction de Rachel Thomas dans le cadre d'un Programme de Recherche Interdisciplinaire intitulé : « Ville et Environnement » (CNRS – MEEDDM) consultable sur l'internet : http://doc.cresson.grenoble.archi.fr/opac/doc_num.php?explnum_id=359 (consulté le 06/05/2014)

¹⁹¹ Nous reprenons à notre compte la pensée d'Ivan Illich (2004 pour l'édition française) développée dans *La perte des sens*.

marcher dans la nature, les sens en éveil ».

Etre attentif à soi autant qu'aux alentours, signifie que nous sommes impliqués, Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.166) écrit même que nous sommes « les centres d'animation de l'espace »¹⁹². Cette attention à soi et à l'environnement, cette animation de l'espace à partir du soi, n'est-ce pas là le propre de l'expérience de la marche. En effet, nous avons vu que la disposition du marcheur se décrit comme l'être-disponible¹⁹³, mais à quoi sommes-nous disponibles lors de la marche, de quoi relève cette implication, cette participation ? Si la marche ouvre le lieu, n'établit-elle pas une connivence tel que la décrit Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.155) :

« Un lieu ne peut capter l'attention de l'homme qu'à partir du moment où, à l'abri de tout 'intérêt' empirique et pragmatique, s'établit une connivence entre les formes extérieures du terrain et les forces intérieures d'un psychisme, individuel ou collectif ».

Si la consonance n'apparaît que fortuitement, la connivence provient d'une convergence, d'une conjonction¹⁹⁴, d'une entente entre les parties, celle-ci naît de la communication qui est une rencontre où les deux parties se transforment dans leur contact, à même cette relation.

Lorsque nous faisons de cette relation le paysage, la communication réside dans le *Sentir*, qui regroupe tout les sens. En effet, nous pensons avec François Jullien (2014 ; p.26) qu'à considérer uniquement la vue, celle-ci mettant à distance, nous sommes amenés sur la voie de l'essence et de la quiddité, et nous perdons alors ce qu'il nomme la prégnance :

« Or, cette prégnance, la dimension d' 'ambiance', n'est-elle pas, prioritairement à tout (plus originairement que tout), ce qui 'promeut' un paysage ? ».

En ajoutant la prégnance à ce qui « promeut un paysage », à ce qui fait

¹⁹² Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.166) écrit : « l'appropriation active et perceptive de l'espace met [...] en jeu la totalité de ce que nous sommes : nous n'accueillons pas des états d'âmes, mais nous sommes nous-mêmes le centre d' 'animation' (au sens de donner une âme) de l'espace ».

¹⁹³ Cf. II.D.10.Motifs : l'être de la marche comme disponibilité

¹⁹⁴ En effet Tim Ingold (2014 ; p.231) indique que c'est « dans la conjonction des personnes et des choses que naît l'atmosphère : sans être objective, elle est inhérente aux qualités des choses ; sans être subjective, elle appartient aux êtres sentant ».

paysage, nous soulignons ce qui manque à la consonance et à la connivence, c'est-à-dire que cette relation s'impose à nous. Cette dimension incontrôlable du *faire-paysage*, Françoise Dastur (2015 ; p.35) la remarque dans la notion de *Stimmung* décrite par Martin Heidegger ; elle indique :

« Heidegger a en effet montré que nous avons un accès premier au monde à travers nos tonalités affectives, nos *stimmungen*, et non pas à travers un acte perceptif ou intuitif, de sorte que notre être-au-monde ne résulte pas d'une décision de notre part, mais est toujours déjà passivement ouvert dans cette structure existentielle de l'être de l'homme que Heidegger nomme *Befindlichkeit*, mot qui renvoie à la double signification du verbe *sich befinden* qui veut dire d'une part 'sentir' et d'autre part 'se situer' ».

« Sentir » et « se situer » relève justement de ce que nous nommons paysage. De plus, lorsqu'Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.141]) indique que « la *Stimmung* n'est ni dans l'objet ni dans le sujet mais dans l'être à... », nous pouvons alors reformuler ce que nous exprimons du paysage :

Le paysage relève de la tonalité affective, il nous situe dans un ici, et par le Sentir, nous sommes dans une communication avec un ailleurs. Cette communication est simultanément consonance, connivence et prégnance ; elle constitue une relation qui s'impose à nous autant que nous y participons.

Du paysage à la climatique

Alors le flâneur devient l'expert du paysage ; s'abandonnant au monde urbain, à la fois impliqué et dégagé des phénomènes qui se présentent, le flâneur est, pour reprendre les mots de Pierre Sansot (1973[2004 ; p.223 sq.]) « un 'nerveux', un inquiet, sensible à toutes les délicatesses et les nuances atmosphériques ». Ayant décrit la tonalité affective comme paysage, nous proposons maintenant d'explorer le sens de ces nuances atmosphériques qui informent le paysage. Notre questionnement se tourne alors sur le sens de la climatique que nous abordons dans un premier temps en compagnie d'Henri Maldiney et de Peter Sloterdijk.

Rappelons tout d'abord qu'en français le terme de climat provient du latin *clima* (Rey) et désigne une « inclinaison de la calotte céleste » et par extension une « région, contrée ». Alain Rey souligne que « le mot latin est le calque du grec hellénistique *klima* [qui signifie] 'inclinaison' », c'est pourquoi « au XVIe siècle [le mot climat] prend également le sens abstrait de 'manière d'être, disposition' ». Notons également qu'en flamand le climat a aussi désigné le paysage (Franceschi,

1997 ; p.84sq.). Aujourd'hui le climat désigne les conditions atmosphériques d'un lieu. Si nous faisons la liste des notions auxquelles se rattache le mot climat : atmosphère, disposition, inclinaison, lieu, paysage, région. Cette richesse de sens évoque le lien, l'entrelacement d'une portion de territoire et de son vécu, et donc de l'habitation et du paysage qu'il engendre. Nous comprenons alors qu'Emanuele Coccia (2016 ; p.41) écrive :

« Le climat n'est pas l'ensemble des gaz qui enveloppent le globe terrestre. Il est l'essence de la fluidité cosmique, le visage le plus profond de notre monde, celui qui révèle comme l'infini mélange de toutes les choses, présentes, passées et futures ».

Si le climat est le plus profond visage du monde ; qu'est-ce que la climatique ? Pour l'explicitier, nous pouvons citer cette phrase de Paul Verlaine (1844-1896), la célèbre : « il pleut sur la ville comme il pleut sur mon cœur » dont Henri Maldiney nous exprime qu'il caractérise la *Stimmung*. Celle-ci n'est météorologique que dans le sens d'une climatique fondée sur le lien ; en réalisant une réflexion sur les atmosphères, ce n'est pas tant la coïncidence qui se révèle toujours par après (je suis d'humeur maussade et je constate que le temps aussi !) que la co-génèse, de cette production de la sphère envers elle-même, qui nous fait alors découvrir un climat que nous générons nous-mêmes (de la sorte la pluie peut être joyeuse si je le suis moi-même).

Cependant, très exactement sur la climatique et avant Peter Sloterdijk, trois auteurs (Straus, Binswanger et Maldiney), dont le travail porte notamment sur la relation de l'être au sein du milieu, ont exprimé ce lien affectif, cette consonance entre l'interne et l'externe. Leurs différentes conceptions se nomment : espace pathique, thymique et climatique. Pour le moment rappelons uniquement l'approche d'Henri Maldiney qui « met en résonance les deux [autres notions] » (Younès, 2014 ; p.80). Comme nous l'écrivons au début de cet article, Henri Maldiney exprime que (1997 ; p.17):

« L'espace climatique qui est l'espace ressenti sur le mode pathique. C'est-à-dire qu'il n'y pas d'espace qui ne soit perçu sans une tonalité affective existentielle spécifique. Cette tonalité [...] est anté-objective ».

Nous pouvons avancer l'idée que cette manière d'être-aux-lieux décrite par Henri Maldiney est prolongée par l'approche de Peter Sloterdijk. En effet, il décrit sa trilogie en ces termes (Sloterdijk, 2001 [2003 ; p.166]) :

« On parle dans mon livre de situations tonales ou de rapports microclimatiques globaux, dans lesquels les gens ‘vivent, tissent et sont’, dans lesquels ils sont dissous et plongés d’une manière [...] naturelle ».

Cette situation, ce rapport affectif avec les choses ou les êtres (Peter Sloterdijk souligne leurs indistinctions) est primordial pour la constitution de sphères. Cependant là encore, Peter Sloterdijk (1999 [2010 ; p.127]), si l’on peut dire, extrémise la situation ; puisqu’il n’est possible de compter qu’à partir de deux, il exprime que « les tonalités fondamentales [...] se constituent comme des atmosphères partagées ». Ainsi, il rapporte (Sloterdijk, 2001 [2003] ; p.260) :

« Plusieurs Sois constituent ensemble quelque chose que j’appelle une sphère : [c’est] précisément l’espace de résonance psychique qui constitue simultanément le microclimat de ses habitants et leur serre ».

Ainsi, Peter Sloterdijk (2001 [2003 ; p.167]) prolonge la question climatique et l’accentue en faisant des entités psycho-socio-sphériques, pour reprendre son vocabulaire, des serres climatisées. On comprend alors l’importance de la phrase : « Depuis qu’il existe des climatisations [dans nos bâtiments], il est urgent de créer une théorie formelle du climat [de ce que l’on nomme société] ». En substituant l’*être-aux-lieux* par l’*être-ensemble* qui relève pour lui d’un *être-dans-l’air*, Peter Sloterdijk articule la microsphère dyadique intime et la macrosphère collective nautique.

Alors, quelque soit l’échelle des sphères considérées, habiter, et donc habiter la sphère¹⁹⁵, c’est partager un même climat et même faire climat. Emanuele Coccia (2016 ; p.63) remarque lui aussi ce faire climat non seulement chez l’homme mais chez le vivant quand il écrit :

« L’être-au-monde des plantes réside dans leur capacité à (re)créer l’atmosphère. D’un certain point de vue, le vivant lui-même – quels que soient l’ordre et le royaume auxquels il appartient – est considéré en fonction du type d’atmosphère qu’il produit, comme si être-au-monde signifiait surtout ‘faire atmosphère’ et non l’inverse »

De même, Emanuele Coccia (2016 ; p.51) indique également que « nous ne sommes pas des habitants de la terre ; nous habitons l’atmosphère » ; il rappelle que si nous sommes bien terrestres, l’habitation suppose davantage l’immersion dans des atmosphères. Rappelant, quelques pages plus loin (Coccia, 2016 ; p.54), « pour qu’il

¹⁹⁵ Cf. III.F.16.Habitation : Sphérologie

y ait immersion, sujet et environnement doivent se pénétrer activement l'un l'autre ; [...] agir et pâtre, se confondent selon la forme ».

De la sorte, à la fois nous agissons sur le climat et nous pâtissons du climat, nous créons des atmosphères simultanément qu'elles s'imposent à nous ; la climatique devient le niveau tangible et invisible du milieu. Ayant décrit l'habitation comme Milieu ou sphère, la climatique constitue la qualification, le « comment » de cette habitation.

Climatique de la marche comme paysage

Venons-en à la question centrale : comment expliciter la climatique de la marche ? Si nous avons déjà évoqué les motifs de la marche afin de comprendre ce que fait la marche, nous proposons à présent d'explorer les motifs du climat lors de la marche en tant qu'ils nous apparaissent comme paysage.

Nous réalisons notre premier pas avec Erwin Straus (1935 [2000 ; p.123]) qui indique :

« Quand je marche, je procède pas à pas, je foule une première portion de sol, puis une deuxième, puis une troisième et ainsi de suite. Chaque portion de sol ainsi parcourue est sans doute une aire particulière, mais c'est également une fraction de sol, en d'autres termes une fraction du monde, une aire délimitée dans la totalité unique du monde, et c'est sous cette forme que je la saisis dans l'acte de ma progression ».

C'est donc la totalité du monde qui est vécue à travers une marche qui se limite pourtant à mon parcours sur un territoire. Une climatique de la marche relève alors d'une climatique de notre *être-au-monde*. Dans ces conditions, comment définir la structure de cette climatique ? Il y a cette phrase dont Jean-Pierre Charcosset (2016 ; p.340) nous dit qu'elle est une des plus longues de l'œuvre d'Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.364]) :

« Qu'au débouché d'une rue, inattentifs, nous soyons saisis tout à coup par l'irruption d'une vague lumineuse émanant d'un mur éclatant de soleil, et que ce mur, perdues toutes distance, grandeur et forme, ne soit plus qu'un éblouissement de blancheur dans l'espace du regard, jusqu'à n'être plus et n'avoir jamais été, dans ce moment, un mur, que cette blancheur même qui nous enveloppe et nous traverse comme une musique soit libre de tout point de vue de teinte, de ton, de valeur, qu'elle soit hors de nous en nous, sans distinction dedans-dehors, un son intérieur à lui-même, comme dit Kandinsky, à tout le moins en elle sonne le monde ».

Deux éléments définissant la climatique nous semblent important au sein de cette description. D’abord, l’irruption, *la surprise que quelque chose surgisse lors de notre parcours*, cette possibilité provient de « la dimension pathique [celle-ci] liée à l’apparaître est la sur-prise » comme le remarque Henri Maldiney (1991 [2007 ; p.296]). *Le second élément réside dans ce son qui « sonne le monde », ou pour le dire autrement, une seule et même vibration agite l’être et le monde et les unit : la Stimmung comme accord et comme étonnement* (Cassin, 2004 ; p.1217sqq.). Comme l’a écrit Thierry Davila (2002 ; p.22) : « Ainsi va le marcheur : il est tout autant aux prises avec une géographie physique qu’avec une cartographie psychique ». *Lorsque nous sommes aux prises avec ces deux ordres, lorsque nous y sommes, il n’y a qu’une seule dimension climatique à la fois physique et psychique, une sorte de psychogéographie. Il n’y pas de rencontre entre le physique et le psychique mais entre l’être et son monde dont la relation, dans notre exemple « la blancheur », se vit simultanément physiquement et psychiquement. Alors, décrire la climatique de notre être-au-monde nous renvoie à un régime élémental¹⁹⁶ de l’habitation, c’est-à-dire qu’il s’agit d’une habitation dans la surprise, où le marcheur découvre une profondeur commune, physique et psychique, à son être et à son monde.*

Ce régime élémental de l’habitation, Eric Dardel (1952 [1992 ; p.52sq.]) le décrit comme « la couleur [qui] devient la couleur du monde » nommant cette transformation « perception synesthésique » en indiquant :

« La perception synesthésique nous donne accès à une certaine intimité de la matière géographique. Il est des couleurs ‘chaudes’ comme le jaune des moissons ou celui des sables, qui élèvent le ton de la vie, qui égayent le monde ; des teintes veloutées, le vert de certains feuillages et des prairies, qui trahissent la nature des choses sans la médiation de la connaissance ».

Notons que dans notre étude, suivant Erwin Straus, la perception renvoie à un mouvement d’objectivation ; nous préférons donc le terme de *Sentir*¹⁹⁷. Par ailleurs si

¹⁹⁶ Le terme *élémental* renvoie aux éléments, un « élémental participe de la nature des éléments » écrit le *Dictionnaire Trésor de la langue française*. Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.51]) utilise ce terme pour décrire le niveau dans lequel nous avons accès à la réalité : « La réalité n’est pas la somme des objets qui nous entourent. Elle est située à un niveau plus élémental, et c’est l’irruption de cet élémental dans le quotidien qui provoque la surprise de la Réalité. Le réel est toujours ce que nous n’attendions pas ».

¹⁹⁷ Cf. II.B.4.Sentir : compréhension par les sens

le *Sentir* est synesthésique c'est d'une part, en reprenant l'étymologie de *synesthésie* et la parole de Chris Younès (2014a ; p.80), en raison du fait que le *Sentir* est « un *avec* aïsthétique »¹⁹⁸ ; d'autre part, la synesthésie en question fait état d'un *Sentir* qui ne se divise pas en physique et psychique, à la manière du synesthète pour qui un chiffre est toujours associé à une couleur, dans notre cas le jaune des moissons est associé à l'égayement du monde, l'un et l'autre sont inséparables et forment ensemble l'unité du vécu.

Alors, ce régime élémental de l'habitation appelle les travaux de Gaston Bachelard sur la matérialité, car comme l'écrit Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.136) :

« Pour Bachelard, l'idée de matière est inséparable d'une surdétermination dans le droit fil d'un animisme universel qui fait que la matière est à certains égards déjà traversée par des qualités psychiques ».

La climatique rassemble donc ces qualités psychiques de la matière, celles-ci pouvant être des connotations symboliques, des ouvertures poétiques ou oniriques, ou encore des tonalités affectives, chacune s'appelant et l'imagination aidant. Pour l'illustrer, rappelons-nous notre expérience. Ainsi, il peut nous arriver que dans une rue, marchant sur un trottoir de pierre granitique, sa dureté nous évoque la stabilité, sa compacité la lourdeur, ses couleurs chatoyantes après la pluie peuvent nous rappeler les astres qui illuminent la nuit. Celui qui marche à ce moment là songe peut-être alors à l'immensité, à l'infini.

Ainsi la climatique de la marche urbaine renvoie à l'urbanité qui, dans sa matérialité, est faite de ces symboliques, de ces poétiques, de ces rêveries et de ces valences du Sentir qui, dans le vécu de ses habitants, sont autant de faire-paysage.

*Comprenant la climatique comme un faire-paysage. Nous notons alors que ce faire-paysage que nous décrivons dans le régime élémental de l'habitation relève de la complexion, c'est-à-dire de l'inclination, de l'humeur, du caractère des êtres, mais aussi des choses et des lieux que nous lions à leurs matérialités. L'emploi de ce terme de complexion se justifie également en raison de son étymologie, du latin *complexio**

¹⁹⁸ Dans un autre texte, Chris Younès (2009 ; p.277) commente la phénoménologie de l'existence d'Henri Maldiney et plus particulièrement le *Sentir* en écrivant : « le sentir est communication avec le monde. Cet 'avec' exprime la dimension aïsthétique elle-même qui est rencontre ».

qui signifie « assemblage d'éléments divers ». *Et, en effet, la climatique relève de cet assemblage sans cesse renouvelé, de ce rassemblement de l'être-à, où se trouvent unis rythmiquement dans une même profondeur humeur, matière, symbolique, poétique et rêverie. La climatique révèle que le Sentir est toujours aussi un ressentir*¹⁹⁹.

Pourquoi cela se produit rythmiquement ? En raison du fait que la matérialité de l'urbanité ne cesse de changer au gré de la lumière, des saisons, de la météorologie, etc. ce qui nous fait dire avec Tim Ingold (2014 ; p.227) :

« Le climat a un motif, mais qui se trouve continuellement enchevêtré dans les multiples alternances rythmiques de l'environnement – le jour et la nuit, le soleil et la lune, le vent et les marées, la croissance et le déclin des végétaux, ainsi que le mouvement des animaux migrants ».

Si les motifs du climat ont rapport aux *rythmes*, pouvons-nous parler du *rythme* de la marche comme moteur des motifs climatiques ? Pour s'en convaincre, pensons aux longues randonnées où le poids du sac ne se fait plus sentir, où chaque pas est réalisé sans effort, où nous semblons glisser sur le sol quelle que soit la pente, où nous sommes tout entiers au paysage : nous passons. Dans ces circonstances, le marcheur peut alors être décrit tel le brouillard que nous traversons le matin ou qui nous traverse à l'improviste en montagne : arrimé entre terre et ciel, son mouvement est souple et fluctuant, son être est à la fois concentré et diffus. Toutefois, chaque marche est différente, il peut tout aussi bien arriver que la fatigue physique nous écrase, que chaque pas deviennent un calvaire, condamné à porter le poids du sac à dos tel Atlas celui du monde, tout se passe alors comme si la pesanteur, l'attraction terrestre, s'était multipliée au point que toute progression sur le chemin soit devenue illusoire et que seule existe cette toute petite portion de sol sur laquelle notre regard se porte inlassablement.

Au travers de nos descriptions, c'est la variabilité de la climatique et donc de toutes climatiques de la marche urbaine que nous souhaitons souligner. Nous insistons, comme l'écrit Laurence Kimmel (2004 ; p.165) sur le fait que « la tonalité de la situation et la direction significative [*direction de sens*] de l'espace habité sont

¹⁹⁹ Le *re-* marque la réflexion de l'être sentant envers lui-même, nous abordons plus précisément ce point dans un de nos articles suivant, Cf. III.H.21.Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

une seule et même *Stimmung* ». Alors, en quelque sorte, André Breton (1962 [2003 ; p.159]) ne décrit-il pas la climatique de Nadja dans le livre éponyme lorsqu'il écrit : « À considérer le monde qui était celui de Nadja, [...] tout prenait si vite l'apparence de la montée et de la chute ».

De la sorte, rapprochant climatique et direction significative de l'espace habité, nous pouvons exprimer de la climatique de la marche qu'elle nous situe entre l'ancrage au sol et l'élévation vers les hauteurs, entre terre et ciel, à la fois recentrement sur nous-mêmes et à l'avant de nous vers le là dans le faire-paysage. Peut-être pouvons-nous alors affirmer de la marche qu'elle constitue un vide médian dépassant les oppositions, transformation mutuelle dans la respiration : une existence qui « sonne le monde ».

H. Mouvements

Architecture de la marche : mouvements

Si l'expérience du paysage nous convoque à l'*être-là* dans le *faire-paysage*, alors l'expérience de la marche ne se réduit pas au mouvement du corps propre mais se révèle comme mouvement de l'être. Au sein de cette architecture de la marche, nous proposons donc d'explorer trois mouvements – *cinématique du sujet*, *cinématique de l'habitation* et la *dynamique de l'être-là* – qui décrivent cette concordance entre le pas de la marche et celui de l'être.

Le premier nous renvoie à la subjectivité phénoménale²⁰⁰. En effet, l'acte en apparence anodin de faire un pas nous engage dans un rapport au monde. Par le *Se mouvoir* toujours lié au *Sentir* se manifeste la dichotomie du dehors et du dedans qui est le fondement de la séparation du sujet et de son monde. Cette séparation, constitutive du mouvement de subjectivation, ouvre le possible d'une liaison avec le monde : l'*aller-au-dehors* se comprend alors comme mouvement de l'existence.

Le deuxième mouvement explore la spatialité dynamique qui découle de l'expérience de la marche. En effet, comprenant la perception et le mouvement selon leur rapport spéculaire, le dehors s'intègre au dedans et *vice-versa*. De la sorte, nous pouvons décrire les *directions de sens* selon cette logique de l'intégration et mettre en évidence le mouvement de l'être comme relevant d'une cinématique de l'habitation.

Le troisième mouvement interroge, à rebours des deux autres articles, la dynamique de l'*être-là* afin d'en dévoiler les implications pour le sens de la marche comme habitation. Par la *chair* se dévoile alors l'ouverture origininaire qui fonde notre présence. Dans ces conditions, l'expérience de la marche en tant qu'appel à la présence reconduit dans la sphère ontique le mouvement ontologique, et nous pouvons alors décrire la marche, selon la tension extatique qu'elle peut convoquer, comme ouverture à l'existence.

²⁰⁰ Cf. II.E.11.Liaisons : hodologie, proxémie et « affordance »

19. Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

| cinématique – existence – mouvement |

Comme nous l'avons exprimé, la marche est mouvement, toutefois, les implications de cette affirmation nous amènent maintenant à distinguer nettement « mouvement » et « déplacement ». Et, en compagnie notamment de Renaud Barbaras, nous en venons à interroger les liens et la cohésion entre mouvement et existence et donc à poser cette question : En quoi le corps se mouvant relève du mouvement vers l'existence ?

Au sein de cet article nous sommes amenés à dépasser notre problématique sur les modalités du senti et du perçu lors la marche dans la mesure où nous interrogeons à présent la sensation et la perception en elles-mêmes. Nous avons alors à décrire ce que nous nommons la cinématique du sujet, vu comme moment de subjectivation, que nous qualifions de mouvement de l'existence. Ce mouvement, nous le rapprochons de l'habitation tel que définie par Henri Maldiney. En effet, comme nous l'indique Jean-Marc Ghitti (2016 ; p.244) lorsqu'il distingue la notion d'habitation chez Martin Heidegger et chez Henri Maldiney, chez ce dernier : « il ne s'agit pas d'habiter un pays ou d'habiter sur terre. Il s'agit d'abord et avant tout d'habiter le mouvement d'exister ». Ainsi, nous sommes appelés à réaliser ce que nous pouvons nommer une ontologie de l'*être-en-mouvement*.

Leib et körper : distinction et impossible conciliation

Schématiquement, les phénoménologues ont pensé le corps en distinguant deux faces, d'un côté le corps comme objet (*körper*) et de l'autre comme sujet vivant (*leib*). Cette approche a permis de penser des questions relatives aux différences entre avoir un corps et être un corps, cependant elle place bien souvent la question du lien entre mouvement et existence à l'horizon de la conscience. En fait, ces réflexions lient intrinsèquement conscience et existence. Ainsi, il y a deux mouvements, l'un physique – celui des corps en déplacement – et l'autre – si l'on peut dire – métaphorique, celui d'une perception motrice²⁰¹ et d'une conscience motrice²⁰². Il

²⁰¹ Les liens entre perception et motricité sont évoqués ci-après.

²⁰² A propos de la conscience motrice nous pouvons renvoyer le lecteur au livre de Gabriel Madinier (1938) intitulé *Conscience et mouvement*. Dans cet ouvrage, il est

s'agit pour les phénoménologues de reposer la question de l'existence au-delà du *cogito* et de la pensée de René Descartes (1596-1650), et notamment avec Maurice Merleau-Ponty d'affirmer que toute conscience est incarnée.

En pensant l'existence à partir de la conscience, fut-elle incarnée, la conciliation du corps que j'ai avec le corps que je suis paraît difficile, peut-être même insurmontable. Il faut alors à Maurice Merleau-Ponty un raisonnement très subtil qui lie verticalement existence, conscience, corps, perception et mouvement tout en développant le concept horizontal de chair du monde en deçà de la distinction du sujet et de l'objet. Ici le terme *vertical* exprime l'idée d'une causalité (le premier suppose le suivant) alors que le terme *horizontal* relève d'une co-naissance, d'un entrelacement indénouable. Ainsi dans *Le visible et l'invisible* (Merleau-Ponty, 1964 [1979 ; p.179]) l'auteur reconnaît que : « le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle ». Ou pour le dire autrement, nous n'avons un corps physique qu'à la condition que le monde soit un corps vivant. Dans cette logique, Paul Ricœur (1990 [1996 ; p.46]) exprime que : « posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes ». Ici encore la conciliation du corps que j'ai avec celui que je suis ne se réalise que par une distinction flouée, précédemment entre objet et sujet, et ici entre l'état et l'action de la possession. Nous nous demandons alors si le problème de la conciliation du corps *leib* et du corps *körper* ne vient pas de leur distinction en deux catégories. Comme le dit Renaud Barbaras (1994 [2009 ; p.10]) en réfléchissant à propos de la perception :

« C'est en vertu de cette inconséquence, à savoir de la mise en œuvre de catégories métaphysiques disponibles et donc d'une description de la perception sous la forme d'une rencontre entre un état subjectif et une réalité spatiale, que celle-là devient problématique pour la réflexion ».

Puis, à la fin de cette introduction traitant de la philosophie de la perception, mais que nous pouvons tout aussi bien reprendre pour contribuer à une philosophie du mouvement : « c'est aussi une philosophie qui se réforme à son contact, qui pense selon elle ». Ainsi, pour notre étude sur le mouvement et à la suite de Renaud Barbaras, nous proposons de nous détacher de ces catégories que constituent sujet et

écrit (p. 413) : « la conscience est motrice non pas tant parce qu'elle produirait des mouvements même microscopiques, mais parce qu'elle se réalise dans un acte qui a toujours une face, une signification motrice ».

objet, en nous interrogeant sur le mouvement à partir de lui-même.

De la différence entre déplacement et mouvement

En premier lieu, efforçons-nous de différencier le *déplacement* et le *mouvement*. Ces deux mots, bien que souvent utilisés comme synonymes, possèdent des sens radicalement différents. Le premier s'apparente au verbe *déplacer*, qui signifie littéralement changer de place dont l'origine se trouve dans le mot *placer* issu du mot latin populaire *plattea*, qui signifie « rue large ». D'autre part, le *mouvement* est lié au verbe *mouvoir* issu du latin *movere* : remuer, bouger. Sans approfondir l'étymologie, nous saisissons ce qui sépare les deux termes : alors que le *déplacement* indique un changement d'espace en référence à celui-ci, le *mouvement* exprime l'action et s'autoréférence. Ainsi, le *déplacement* suppose une destination et le *mouvement* implique un itinéraire.

À partir de cette différenciation, il nous faut distinguer la marche présente à elle-même que nous voyons dans le *mouvement* et que nous retrouvons aussi dans le *Se mouvoir* ou le *se déplacer*, d'une marche présente à l'ailleurs et qui peut se réduire à un simple *déplacement*.

Dans le *déplacement*, nous sommes pris dans nos pensées, la marche devient mode de locomotion, nous sommes entièrement tournés vers la destination. Nous ne pouvons pas nous rapporter aux choses comme aux lieux, nous y sommes indisponibles, parce que tournés vers l'avenir nous n'atteignons jamais le présent. Nous sommes, dans la prise de nous-mêmes, comme pleins. Souvent obnubilés par le temps du parcours qui ne peut être ici que gaspillé puisque à peine partis nous souhaitons déjà être arrivés en y allant, de même l'espace est lui aussi rationalisé par le calcul d'une trajectoire qui, comme le temps, doit être la plus courte possible.

À l'inverse, dans le *mouvement*, il n'est pas question de destination mais d'itinéraire, d'un itinéraire qui s'ouvre perpétuellement. Cette manière de nous rapporter à l'espace, nous pouvons la rapprocher de l'*espace présentiel* qu'Erwin Straus (1930 [1992]) décrit dans *Les formes du spatial* : ainsi la marche peut être un mouvement présentiel qui implique une tension extatique²⁰³. Ce mouvement revient, pour reprendre l'expression d'Erwin Straus (1930 [1992 ; p. 42]), à un « devenir-un » il n'y plus ni d'intérieur ni d'extérieur. Ce que nous décrivons là, c'est une disposition

²⁰³ Cf. ci-après III.H.21.Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

spécifique du *Dasein*, une manière particulière d'*être-le-là*, qui est aussi bien une manière particulière d'*être-au-monde*. Dans cette manière d'*être-au-monde*, ce là du « y être » nous sommes dans ce moment d'ouverture²⁰⁴.

Par conséquent, lors de la marche, certes, nous nous déplaçons puisque nous changeons de place, mais surtout, nous nous mouvons. Dans cette acception de la notion de *mouvement*, la marche dévoile une profondeur que nous tentons maintenant d'explorer plus avant.

Le corps se mouvant : mouvement vers l'existence

Que se passe-t-il lorsque nous marchons ? Nous proposons, dans un premier temps, de dérouler le fil de la marche. Donc, en marchant, je pose le pied sur le sol ; à ce moment précis, je sens s'il est dur ou mou, s'il est rugueux ou lisse, etc. Mais au-delà de ces qualités, ce que je perçois c'est qu'il y a un sol sur lequel je peux me tenir, c'est-à-dire quelque chose d'extérieur à moi que j'éprouve par mes sens. Avant tout déplacement, mais déjà dans l'itinéraire, mon corps se mouvant implique la sensation. Mais, au-delà, ne s'agit-il pas d'un *Sentir* qui implique en lui-même un *mouvement* ? En fait, dans cette constitution d'un extérieur, ce qui se montre à nous est son pendant : un intérieur, un dedans. Ce *Sentir*, nous le nommons *mouvement* parce qu'il s'agit d'un avènement. Erwin Straus (1935 [2000 ; p.235]) indique déjà ce lien entre le *Sentir* et le *Se mouvoir* quand il écrit :

« L'être sentant vit dans le monde et est voué, comme partie de ce monde, à s'unir à certaines autres parties ou à se séparer de celles-ci. Tout acte de séparation ou d'union est déjà, à l'ordre de l'immanence, un être-mû, mieux un être-en-mouvement ».

Cet *être-en-mouvement* de la séparation relève de l'individuation, il est impliqué par le corps se mouvant mais n'est pas du même ordre, il n'est pas physique, ou, pour reprendre le vocabulaire de Maurice Merleau-Ponty (1964 [1979]), il s'agit de sa doublure, de sa profondeur.

De la sorte, le premier moment, que nous décrivons, du mouvement de la marche est celui où le corps se mouvant l'être se constitue comme individu, comme unité. *C'est par le couple du ressentir et du Se mouvoir que l'être se constitue un dedans supposant par là-même un dehors, un espace différent, dont l'être se détache,*

²⁰⁴ Cf. III.G.17.Aître : de l'expérience du paysage

se soustrait. Renaud Barbaras (2007, p. 103) souligne à ce propos que :

« Le mouvement de constitution originaire d'un dedans dans la relation impuissance-acceptation contient en germe la constitution de l'espace et du monde, bref la phénoménalisation elle-même ».

Ou, pour le dire autrement, l'apparaître du dehors et du dedans par le Sentir et le mouvement du corps conduit à un mouvement comme condition préalable à l'existence.

Cependant, à ce moment de la discussion, ce dehors, nous ne pouvons pas encore l'appeler monde, il s'agirait plutôt d'un extérieur indéfini. Aussi, à présent, attelons-nous à saisir ce qui fait ce passage du dehors vers le monde, qui est en réalité le passage de l'être vers l'existence.

La cinématique du sujet : mouvement de l'existence

Reprenons alors notre marche : après avoir posé le premier pied, j'avance le second que je pose à son tour. En réalisant ce pas, je m'oriente, j'ai à présent une direction, il y a un devant moi, un derrière moi, un au-dessus, etc. Cet acte de « faire un pas » me place dans un rapport au monde qui relève de l'action. *Ainsi, dans l'acte de marcher, outre le corps se mouvant et à travers lui, nous constatons que cet acte nous relie au monde.*

À partir de cet agir, nous proposons ce que nous pouvons nommer une cinématique du sujet, parce que, comme le rappelle Gabriel Madinier (1938, p. 450) : « nous existons par nos actes de présence active au monde, qui est le corps de notre corps ». En effet, nous avons vu que la marche implique un itinéraire et c'est par celui-ci et l'apparaître qu'il induit – que nous pouvons tout aussi bien appeler perception – que nous nous constituons subjectivement. L'être agissant s'incorpore au monde, ou le fait vibrer, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, ce faisant l'être phénoménalise le monde. *Or, comme l'apparaître des phénomènes se rapporte à un sujet (à qui apparaissent ces phénomènes), l'évènement même de l'apparition entraîne l'avènement du sujet (à qui cela apparaît).*

Dans le « je marche » le mouvement de la marche, qui est mouvement perceptif, est donc un mouvement de subjectivation. C'est pourquoi F. J. J. Buytendijk (1952, p. 20) nous dit que : « la perception et le mouvement sont

unis indissolublement et peuvent se remplacer mutuellement »²⁰⁵.

Ce mouvement de l'existence place l'existant dans un rapport au monde. Se rapporter au monde consiste en réalité à se retrouver avec lui. Comme l'exprime Renaud Barbaras (2007, p. 108) : « on pressent que l'appropriation perceptive du monde doit alors être comprise comme un moyen de rétablir une continuité qui a été perdue ». Nous pouvons ajouter, une continuité perdue entre un monde « pas encore monde » et un être « pas encore existant ».

Ainsi, alors que le premier mouvement d'individuation arrache au dehors un dedans, le second mouvement ne peut que re-tisser ce lien d'avec le dehors qui est alors monde, ou plus exactement monde pour un sujet.

Quand nous disons re-tisser, le *re* ne peut se réaliser une fois pour toutes, parce qu'avec la perception, la liaison d'avec le monde n'est jamais totale, mais toujours incomplète. *Il faut donc renouveler perpétuellement notre attachement au monde*, ou comme le dit Jan Patočka (cité par Renaud Barbaras, 2007 ; p.111) : « le monde demeure ce qui doit sans cesse être conquis ».

Nous avons évoqué deux moments, qui sont aussi deux mouvements : l'un est un mouvement comme condition préalable à l'existence, l'autre est un mouvement de l'existence ; mais que signifie cette séparation ? Si le premier mouvement est une condition du second, le second mouvement n'est-il pas, inversement, nécessaire au premier ? Ou même n'y aurait-il pas qu'un seul mouvement ? Comme l'exprime Jan Patočka à propos du mouvement d'enracinement de l'être. Outre leur lien causal, nous notons que ces deux mouvements se réalisent ensemble, dans un même *moment* dont nous rappelons l'étymologie commune avec le *mouvement* – *momentum* est une contraction de *movimentum*.

²⁰⁵ Notons qu'ici la perception ne s'apparente pas à la conscience mais à un *Sentir*.

20. Directions de sens : de la cinématique de l'habitation

| démarche – direction de sens – kinesthésie |

S'il est vrai que nous explorons les sens de la marche, il nous faut l'étudier selon tout ses sens, c'est-à-dire comme le rappelle Jeanine Chamond (2004 ; p.21) « le sens comme signification, le sens comme organe de la sensibilité et le sens comme vecteur de direction ». C'est donc à cette troisième signification que nous nous attelons à présent.

Tout d'abord nous tentons de comprendre la phrase de Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.248]) : « en un sens, il est vrai qu'une ville recule, sans cesse, sous mes pas ». Nous devons alors explorer les spatialités des corps en mouvement et en particulier comment le marcheur, par le mouvement de son corps, entraîne le mouvement de l'espace, formant une spatialité dynamique.

Puis, nous interrogeons la marche comme expression du corps en mouvement, nous questionnant alors sur ce que révèle une démarche spécifique, et en quoi elle relève de *directions de sens* qui se rapportent à ce que nous appelons l'*être-en-mouvement*.

Enfin, considérant que toute existence s'éprouve selon des *directions de sens*, nous abordons la question du mouvement selon une anthropologie phénoménologique autant qu'une ontologie. Ainsi, en compagnie d'Erwin Straus et de Ludwig Binswanger, nous nous questionnons sur les *directions de sens* et sur leurs significations. Nommant alors cette approche la *cinématique* de l'*être-en-mouvement*, nous tentons de comprendre l'*être-en-marche* comme *être-en-mouvement* et les implications d'une telle démarche pour notre étude de l'habitation.

Kinesthésie : du mouvement du corps à celui de l'espace

N'y a-t-il pas une manière d'être à l'espace spécifique de la marche ? En effet, le corps se mouvant et le *Sentir* qui s'y rapporte – la kinesthésie – n'induisent-ils pas une spatialité spécifique ? En reprenant la notion de *gestaltung*²⁰⁶ rappelée précédemment et à partir de l'intrication de la perception²⁰⁷ et du mouvement²⁰⁸,

²⁰⁶ Cf. l'article III.F.15.Habitation : milieux

²⁰⁷ Weizsäcker n'opère pas la distinction faite par Erwin Straus quant à la différence entre le *Sentir* et le *percevoir*.

Viktor von Weizsäcker (1940 [1958] ; p. 44) affirme : « lorsque je me meus, je ‘me fais apparaitre’ des mouvements ». De même, Henri Maldiney, qui est cité par Pierre Haour dans *Le concept de vide d’après Henri Maldiney et la pensée Taoïste*²⁰⁹, exprime :

« Un homme qui marche voit autour de lui et jusqu’à l’horizon les choses se mouvoir : ces mouvements apparus ne sont pas pris au sérieux, par celui qui se dirige vers un but. Il les sacrifie à un système de références fixe auquel il rapporte sa propre progression. Mais quand je suis dans un état de ‘distraction attentive’ où le sentir n’a pas encore été évacué par le percevoir ; c’est d’eux que me vient le sentiment auquel est souvent lié le sentiment de la vitesse, non plus de progresser à travers l’espace mais de me mouvoir en lui, qu’il ouvre à moi et défile sur mes bords... je passe ».

De cette citation nous notons qu’il arrive, dans notre vécu de la marche et lors de cette distraction attentive²¹⁰, que s’opère une relation réciproque entre le mouvement du corps et celui de l’environnement. L’un et l’autre sont interchangeables mais s’excluent mutuellement. Si l’environnement apparaît fixe, par objectivation, l’être qui marche se dira en déplacement. Si l’environnement apparaît en mouvement, par le « lâcher prise », l’être qui marche se sent immobile mais les choses « passent » auprès de lui. Finalement ce qui peut se produire est une forme d’indétermination : le mouvement de l’être s’assimile au mouvement de l’environnement. De la sorte, la marche implique un mouvement de l’espace ou plus exactement une spatialité dynamique.

Mais si nous explicitons ici un cas particulier où le dehors s’incorpore au dedans et étant entendu que ce mouvement reste spécifique à quelques moments, lors de la marche n’y a-t-il pas nécessairement une intrication entre le dedans et le

²⁰⁸ Nous pensons ici à l’expérience proposée par Viktor von Weizsäcker (1940 [1958] ; p.44) qui consiste à placer un sujet immobile avec un grand cylindre rotatif de carton entourant le corps. Tant que le sujet perçoit le cylindre en rotation rapide, il peut alors se produire des phénomènes de vertige de rotation menaçant même l’équilibre corporel. Ces phénomènes sont en tous points comparables à ceux observés lors d’expérience où il s’agit du sujet en rotation et non de son entourage immédiat.

²⁰⁹ Ce texte n’est pas daté, il est disponible sur le site internet dédié à la pensée d’Henri Maldiney : http://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/p_haour_le_concept_de_vide_mis_en_page.pdf

²¹⁰ Cf. le chapitre II.D.9. Disposition : vers l’être de la marche

dehors ? La marche ne révèle-t-elle pas le comment de cette articulation de la relation au monde ? En effet, une implication de cette spatialité dynamique du marcheur est que son *Sentir kinesthésique* ne réside pas dans les perceptions du corps propre en mouvement (les proprioceptions) mais dans la totalité d'un contact singulier d'avec le monde²¹¹ ; d'une singularité résidant dans le fait que c'est le mouvement des choses qui est vécu. Or, dans la mesure de cette indétermination de l'origine du mouvement, ce moment où le dehors nous apparaît en partie comme un dedans, cette intrication particulière dans le milieu, exprime un mode d'être propre, puisque comme l'écrit Erwin Straus (1935 ; p.252 [2000 ; p.290]) : « dedans et dehors représentent une articulation de la relation au monde ». Rappelons alors la phrase d'Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.137]) qui écrit : « un comportement, une conduite, une parole constituent une certaine manière d'être-au-monde, une certaine manière d'habiter ».

Si le comportement relève d'une certaine manière d'habiter, l'être-en-mouvement du marcheur, par sa spatialité dynamique, implique une certaine manière d'être-au-monde.

Démarche et direction de sens : être-en-mouvements

Dans ce cas, c'est la démarche qu'il nous faut interroger en ce qu'elle nous renseigne sur les modalités de notre *être-au-monde*. À ce propos, l'intuition d'Honoré de Balzac (1833) est que le remords s'exprime dans la démarche. Nous notons que cette approche corrobore des expressions usuelles tel que : *marcher la tête haute*, *marcher tête baissée*, ou *longer les murs*, ou encore *marcher à côté de ses pompes...* Par ces expressions, la description d'une démarche exprime l'humeur du marcheur ou, plus précisément, un aspect de la tonalité affective spécifique dans lequel se trouve celui qui marche. Ce ressenti intérieur, qu'il soit tristesse, joie ou sérénité, etc. accompagne en quelque sorte notre être dans l'expérience urbaine. Nous pouvons dire que nous projetons une part de notre intérieur vers l'extérieur. Ce qui explique pourquoi Pierre Sansot²¹² (1973 [2004 ; p.32]) nous indique : « dans une ville, on ne sait jamais qui reflète et qui est reflété, quel est le son et quel est l'écho ».

Cette projection de l'interne vers l'externe relève de notre formation de

²¹¹ Nous reprenons ici les mots de Straus (1935 [2000 ; p.287]) qui écrit pour sa part : « La relation de l'intérieur et de l'extérieur ne se réduit donc pas à une pure relation de proximité : c'est une relation à la totalité du monde ».

²¹² Cité en note de bas de page par Jean-François Augoyard (1979 [2010 ; p.137]).

l'espace, de notre spatialité dynamique, elle rend possible la transmutation de notre espace physique en lieu par notre présence *auprès de*. Jean-François Augoyard l'appelle « déréalisation »²¹³ par opposition à un réel objectivé par l'architecte concepteur. Il écrit (Augoyard, 1979 [2010 ; p.143]) :

« Contre le 'réel' conçu, reste toujours active la puissance d'orienter *autrement* l'édifié. Chaque *direction de sens* déréalise tout ce qui n'entre pas dans le climat et la situation de l'instant vécu ».

Jean-François Augoyard met l'accent sur la dissonance entre l'espace conçu et l'espace vécu, mais comme le rappelle Colette Pétonnet (2012 ; p.56) « la réalité est celle qui est vécue par les habitants ». Ainsi, il s'agit pour nous de souligner que chaque démarche, dans son lieu, semble être une manière spécifique de se rapporter à l'espace. De fait, les termes *orientation* et *direction de sens* ne prennent leur signification qu'à partir du lieu, dans l'espace traversé. Aussi nous opérons le renversement que propose Ludwig Binswanger (1932 [1998 ; p.100]) sur l'équivalence entre « l'espace de notre disposition thymique » et « notre être thymiquement disposé ». *Parce qu'à considérer l'humeur comme un état, nous oublions que c'est par le faire que l'humeur se présente à nous*. Ainsi appréhendée, nous pouvons comprendre l'analyse que fait Ludwig Binswanger d'une déception soudaine telle qu'elle se donne dans l'expression « tomber des nues » ; il indique (Binswanger, 1947 [1971 ; p.200]) :

« En un tel instant, notre existence est effectivement lésée, arrachée à l'appui qu'elle prend sur le monde et rejetée sur elle-même. Jusqu'à ce que nous trouvions à nouveau un ferme soutien dans le monde, notre existence tout entière se situera dans la direction significative (ou *direction de sens*²¹⁴) du trébuchement, de l'affaissement et de la chute ».

Ainsi nous constatons avec Ludwig Binswanger que la direction de sens, en l'occurrence la chute, est inséparable du contenu qui la sous-tend, ici la déception soudaine. Nous pouvons dire que les directions de sens réalisent l'espace, forment le vécu de l'expérience du lieu selon l'être thymiquement disposé. Ce qui ne signifie pas une transposition littérale d'une humeur sur une atmosphère, ou vice-versa, mais la possibilité d'un rapport, d'un être-à comme mouvement : ici, d'un mouvement de

²¹³ Notons que cette déréalisation est la réalité, celle vécue par les habitants.

²¹⁴ Selon la traduction de ce même texte par Françoise Dastur (2012 ; p.36).

chute.

En revenant à la notion de démarche, vue alors comme expressivité du corps en mouvement et déploiement de l'espace en ce même mouvement ; à chaque démarche donc, correspond une certaine manière d'*être-au-monde*, c'est-à-dire une certaine manière d'habiter. Ou comme le dit Ludwig Binswanger (1932 [1998 ; p.105]) : « [la] mobilité de notre *Dasein* [...] s'exprime [...] aussi corporellement ».

Etre-en-mouvement : cinématique de l'existence

Mais, si dans le cheminement du marcheur, les tonalités affectives spécifiques et les *directions de sens* entraînent un mouvement qui modifie et confère une courbure à l'espace, selon les mots de Maldiney (1997 ; p. 17) ; ou que selon les mot de Jean Paul Sartre (1938 [2011 ; p.79]) une émotion est « une transformation du monde » ; alors notre questionnement se tourne vers le jeu de forces sous tendu par notre *être-en mouvement* et notamment en quoi ce jeu informe notre *être-au-monde* comme notre habitation.

Aussi, il nous faut reprendre ce que nous entendons par le terme *direction de sens*, nous faisons donc appel à Ludwig Binswanger (1947 [1971 ; p.136]) qui dans son article intitulé *De la psychothérapie* exprime :

« Notre existence s'ouvre toujours dans certaines directions significatives, c'est-à-dire l'ascension ou la chute, le planement ou le saut, le devenir large ou étroit, plein ou vide, clair ou obscur, tendre ou dur, chaud ou froid, etc. [...] Ces directions significatives essentiellement unitaires, le langage lui-même les dissocie en mode d'expression corporels, psychiques, spirituels ; il ne pourrait pas cependant échanger ces modes d'expression les uns avec les autres, [...] si elle ne se fondait pas sur une forme unitaire vécue ».

Par cet extrait, nous soulignons l'unité dans laquelle nous vivons notre être-en-mouvement, non seulement d'une unité de l'être déjà décrite, mais aussi d'une unité du Milieu. En effet, les divers adjectifs mentionnés relevant des possibles directions significatives décrivent et qualifient la relation que constitue le Milieu d'une personne. Les directions de sens ne sont alors ni à l'intérieur ni à l'extérieur, ni même interne ou externe, elles révèlent le comment de la relation en elle-même²¹⁵.

²¹⁵ Laurence Kimmel (2004 ; p.168) l'indique également : « L'espace qui s'articule en ces directions significatives ne peut pas être décrit à l'aide des structures de l'espace historique ou de l'espace orienté. La chute et l'ascension, comme l'assombrissement

Erwin Straus (1935 ; p.225sq. [2000 ; p.262]) le remarque lui aussi dans sa pratique thérapeutique lorsqu'il exprime :

« Il n'est pas rare que des malades dépressifs déclarent avoir l'impression de flotter lorsqu'ils marchent ; il semble que le sol n'est pas ferme, qu'il vacille sous leurs pieds, qu'ils ont une station oblique [...] Le sol n'est ferme que pour celui qui s'appuie fermement dessus et qui, s'appuyant en outre fermement sur lui-même, est capable de se circonscrire lui-même face au monde d'une manière bien définie ».

De la sorte, les directions de sens se comprennent comme une forme et une structure de notre être-au-monde, mais une forme et une structure toujours vécues sur le mode dynamique, d'une forme en formation ou d'un « cycle de la structure » pour reprendre les termes de Victor von Weizsäcker. Alors, nous devons exprimer avec Jeanine Chamond (2004 ; p.21) :

« L'unité dynamique de l'existence se réalise à même son épreuve dans l'infrastructure du sens, par le surmontement de la direction et de la signification dans leur unification. C'est dans cette unité dynamique que se fonde précisément l'ouverture du rapport au monde et à soi orienté, thymique, signifiant, mais non encore thématique, pré-conceptuel et inintentionnel : il est une matrice directionnelle élémentaire qui ne fait seulement qu'orienter l'existence et pré-possibiliser l'expérience ».

Ainsi, notre être-en-mouvement par ses directions de sens fonde notre être-au-monde, cet être-en-mouvement se décrit comme une matrice directionnelle qui oriente l'existence. C'est selon ces directions que le monde fait sens pour le sujet phénoménologique : l'être-en-mouvement est alors un être-au-sens, d'où ce terme de directions de sens. Décrivant cet être-en-mouvement, cet auto-mouvement de l'existence par lequel nous existons, nous sommes au niveau anthropologique.

Etre-en-marche : cinématique de l'habitation

C'est donc au niveau ontique ou anthropologique que nous apparaît l'*être-en-mouvement*, en particulier pour notre étude si l'on comprend l'*être-en-marche* comme relevant de l'*être-en-mouvement*. Cependant, avant de déplacer notre questionnement vers une ontologie de l'*être-en-marche*, rappelons les mots de Ludwig Binswanger

et l'illumination, sont les dimensions d'une présence primitive où ne s'est pas produite encore la séparation entre l'intérieur et l'extérieur ».

(1947 [1971 ; p.229]) qui rapproche la notion de *direction de sens* avec la marche en indiquant :

« Que non seulement l'étendue et l'étroitesse, mais encore la hauteur et la largeur appartiennent à la nature de l'homme cela, il le doit bien, au premier chef, à la marche et à la 'station' debout. [...] La verticale anthropologique est en même temps la direction significative de l'être-empporté dans les airs et celle de la chute vers la profondeur ».

Dans cet extrait, nous pouvons saisir le tiraillement propre à l'œuvre de Ludwig Binswanger entre ontologie²¹⁶ et anthropologie. En effet la verticalité dans sa dynamique d'ascension ou de chute, ou de même l'horizontalité dans sa dynamique d'étendue ou d'étroitesse, se doivent d'être comprises simultanément comme sens de l'être et être-au-sens. Pour notre étude, nous remarquons que la marche devient ici le révélateur de la structure ontologique humaine comme de la structure anthropologique. Les éléments de directions de sens se découvrent par l'orientation inhérente à l'être debout dont la marche révèle le caractère dynamique. Mais aussi, celui qui marche s'ouvre à l'existence selon des directions de sens, c'est-à-dire selon un mouvement et une orientation propre à sa relation dynamique d'être-au-monde. Comme l'écrit Jeanine Chamond (2004 ; p.31) :

« Pour Binswanger, le *Dasein* humain en tant qu'être projette non seulement l'étendue où il marche, mais aussi la hauteur où il s'élève. [...] Le rapport entre verticalité et horizontalité se définit comme la constitution de sens transcendantal originaire de l'existence humaine ».

Si la marche et plus précisément l'être-en-marche constitue une articulation de l'ontique et de l'ontologique, alors nous devons une nouvelle fois rapprocher la marche de l'habitation. Comprendre le sens d'être-en-marche relève de fait d'une cinématique de l'habitation qui rassemble les trois significations du mot sens : la direction, le Sentir et la signification. Ces trois sens du sens sont à la fois vécus et révélés par l'être-en-marche : marcher c'est habiter, d'une habitation qui se comprend dans ses dimensions dynamique, pathique et significative.

²¹⁶ Philippe Cabestan (2004 ; p.11) souligne que « pour Binswanger, les directions de sens relève de la structure ontologique du *Dasein* et de son pouvoir de se diriger. Ainsi le haut et le bas, la possibilité de l'ascension come de la chute sont inscrits dans l'être de l'homme ».

21. Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

| chair – corps – *Da-sein* – être-là – présence |

En décrivant dans les deux premiers articles de ce chapitre le mouvement de l'existence et la cinématique de l'habitation, la formation commune du sujet phénoménologique et son monde ainsi que le rapport dynamique qui s'instaure entre l'un et l'autre, nous faisons de l'*être-en-marche* le paradigme de l'habitation. Dans ces conditions, les mouvements décrits de l'*être-en-marche* ne peuvent-ils pas s'éclairer de la dynamique du *Da-sein* ? Puisque l'étude de la marche semble nous conduire et nous reconduire à sa dimension ontologique, au sein de cet article, nous proposons le mouvement inverse, en questionnant et en articulant le sens de la chair, du *Da-sein* et de la présence.

Ainsi, considérant les mouvements inhérents au *Da-sein*, d'une certaine manière, l'étude de l'*être-en-marche* appelle une étude du *Da-sein* humain. Celle-ci se présente comme une ontologie dont la dimension originaire se révèle dans le mouvement d'ouverture de l'*être-là*.

Dans un premier temps, nous posons la question de la chair²¹⁷, cette question n'est pas véritablement traitée par Martin Heidegger, à peine est-elle abordée dans les séminaires de Zollikon (Heidegger, 1987 [2010]). Martin Heidegger y précise que cette question est une des plus difficiles et ne la traite pas en tant que telle²¹⁸. Pourtant, déjà dans *Etre et temps* (Heidegger, 1927 ; p.108 [2010 ; p.149]) nous pouvons lire :

²¹⁷ Notre perspective, dans ce questionnement sur la chair, n'implique pas les travaux de Michel Henry, bien qu'il puisse y avoir des convergences, notre proposition phénoménologique, dont la marche est le fil conducteur, nous oblige à écarter l'histoire de la réflexion chrétienne, notamment celle portant sur l'incarnation dudit « Christ » et sur le propos symbolique ou performatif, selon la foi de chacun, du « ceci est mon corps ».

²¹⁸ Jocelyn Benoist (1992 ; p.187) indique dans son article *Chair et corps dans les séminaires de Zollikon* que si la question de la chair n'est pas traitée par Heidegger, il ne s'agit pas d'un oubli mais « qu'au fond, là n'est pas la question ». Ecrivant également (Benoist, 1992 ; p.180) : « il se pourrait bien que la question propre de la chair, en ce qu'elle se joue en dehors de toute phénoménologie de la chair, y compris celle que permet l'analyse existentielle, soit pour Heidegger simplement intempestive ».

« La spatialisation du *Dasein* en chair²¹⁹, qui recèle en elle une problématique particulière dans laquelle il n'y a pas à entrer ici, [est non moins caractérisée selon ces directions (bas, haut, droite et gauche, devant et derrière)] ».

Si nous souhaitons aborder cette problématique, c'est que chez le « dernier » Maurice Merleau-Ponty (1964 [2010]) notamment dans son ouvrage inachevé *Le visible et l'invisible*, celui-ci en vient « à aborder la phénoménalité dans une perspective ontologique » (Barbaras, 1992 ; p.27), faisant de la chair le mouvement d'engagement de l'*être-au-monde*. De cette manière, Maurice Merleau-Ponty reconduit le mouvement initié par Edmund Husserl²²⁰ (1940 [1989]) qui propose une pensée « de l'espace et de la chair soustraite à toute physique comme à toute géométrie » selon les mots de Didier Franck (en présentation de l'ouvrage d'Husserl).

Aussi, il nous faut poser la question de la chair à nouveaux frais, c'est-à-dire indépendamment des termes de la métaphysique occidentale, notamment ceux du somatique et du psychique (Benoist, 1992 ; p.181) autant qu'indépendamment de tout positivisme pour lequel le corps s'assimile à un organisme uniquement mesurable.

À partir de l'étude de la chair, nous sommes amené à interroger l'ouverture de l'*être-au-monde* et donc à questionner le sens de l'*être-là* en tant qu'il est charnel. Ainsi, dans la correspondance du mouvement de la chair et de la dynamique du *Dasein*, nous faisons résonner le sens d'être vivant à celui de l'existence conduisant à une ontologie qui permet en dernière analyse une compréhension de la marche dans sa tension extatique.

Cet article, en interrogeant l'ontologie de Maurice Merleau-Ponty comme

²¹⁹ Les traductions de François Vezin et d'Emmanuel Martineau d'*Etre et temps* comme celle de Caroline Gros des *Séminaire de Zurich* [Zollikoner Seminare] écrivent « corporéité » ou « corporalité » là où nous écrivons « chair », nous suivons ici la traduction de Jocelyn Benoist (1992) et les commentaires de Didier Franck (1986) puisque ceux-ci permettent de reconduire la distinction dans la langue germanique entre le corps *Leib* et *Körper*, la chair (*Leiblichkeit*) renvoyant aux propriétés du corps *Leib*. En outre, la notion de chair a connu de nombreux développements dans la phénoménologie depuis son utilisation par Maurice Merleau-Ponty (1964 [2010]) auxquelles notre étude se réfère.

²²⁰ Notons qu'Edmund Husserl a d'abord pensé l'expérience de la chair par l'*alter ego* comme fondement de la possibilité d'un monde objectif. Cependant, cette approche suppose un ego transcendantal (sujet d'une conscience) qui se voit attribuer par la suite un corps, ou comme l'écrit Claude Romano : « réfractaire à toute inclusion dans le monde, l'ego pur [décrit par Husserl] ne s'incarne qu'à titre secondaire dans une chair et lui demeure toujours par principe irréductible ».

celle de Martin Heidegger, permet d'affirmer ce qui est pressenti précédemment et qui revient indirectement dans les écrits d'Henri Maldiney, à savoir : *marcher, c'est exister !* Du point de vue phénoménologique, il est l'aboutissement de ce qui précède et l'ouverture de ce qui suit, il implique les précédents et explique les suivants.

De la chair comme mouvement

Emanuele Coccia (2016 ; p.56) écrit «[qu'] être-au-monde signifie nécessairement faire monde : toute activité des vivants est un acte de design dans la chair vive du monde ». Cette affirmation nous questionne : que recouvre l'expression de « chair vive du monde » et en quoi les vivants dans leurs activités en sont-ils les projecteurs et réalisateurs ? Tout d'abord, ces deux questions nous demandent de préciser ce que nous entendons par le terme de chair.

Alain Rey indique que ce mot « appartient à la racine indo européenne °(s)ker 'couper, partager' et a dû signifier d'abord 'morceau de viande' », il rappelle également que la chair est décrite « depuis Sénèque [en] opposition à esprit (*animus*) » puis « sous l'influence de la tradition chrétienne », la chair s'oppose à l'esprit et à l'âme. Si la chair intéresse les philosophes depuis l'Antiquité, pour notre étude, nous considérons en premier lieu le sens de la chair en partant d'Edmund Husserl (1940 [1989]) pour qui elle se pense à partir du corps *Leib* dont une traduction peut être le corps vif, vivant et vécu, aussi appelé corps propre. D'ailleurs, en français, pour exprimer cette idée d'être vivant corporel, ne dit-on pas que nous avons rencontré une personne en *chair et en os* ?

Par conséquent, la chair est vive²²¹, mais se confond-t-elle pour autant avec le corps propre ? Qu'il s'agisse d'Edmund Husserl ou de Maurice Merleau-Ponty, la chair est pensée à partir du corps propre en tant qu'il est touché et touchant. Comme le souligne Renaud Barbaras (2011 ; p.13) dans son article *les trois sens de la chair* :

« Le toucher, en tant qu'il porte sur le corps propre, est caractérisé par une réversibilité fondamentale – le touchant peut à tout moment devenir chose touchée pour cette partie du corps qu'il touchait – en laquelle se découvre le mode d'être fondamental de la chair ».

²²¹ Loin de penser la séparation du corps et de l'esprit qui réduit la chair à un ordre symbolique et de représentation, dépassant cette métaphysique, la phénoménologie nous conduit à une chair vive dont la dimension, nous le verrons, est celle de la présence.

Que signifie une telle affirmation ? En fait, nous constatons ici que cette réversibilité entre touché et touchant se confond avec celle du corps sentant et du *Sentir* incarné ou, dit autrement, l'épreuve de la chair peut s'écrire comme épreuve du *Sentir*²²². La réversibilité de la direction du contact que constitue la chair – touché c'est être touché – l'assimile au contact bilatéral inhérent au *Sentir* noté par Erwin Straus (1935 [2000]). Selon cette perspective, la chair est sensibilité²²³ en tant que celle-ci est toujours corporelle ; mais la chair est-elle pour autant le corps, provient-elle du corps²²⁴ ? Renaud Barbaras (2011 ; p.14) décrivant la chair comme sensibilité écrit pour sa part :

« La chair n'est autre que le lieu même de l'expérience, dès lors que cette sensibilité dont elle fait preuve vis-à-vis d'elle-même n'est qu'une modalité particulière de sa sensibilité à ce qui n'est pas elle et que l'on peut nommer, en première approche 'monde' », précisant plus loin « [la chair] n'est pas le monde et pourtant déjà de son côté, des deux côtés à la fois donc, comme un pas *vers* le monde qui serait en même temps [un] pas *dans* le monde ».

Dans ces conditions, la chair se décrit comme la dimension selon laquelle se donne le monde. Alors, la chair est en quelque sorte le monde y compris dans sa plus simple expression de vécu du corps propre et donc entre autres ce que l'on appelle le *plaisir de la chair*. Comme l'écrit Frédéric Jacquet (2013) (citant ici Henri Maldiney) :

« [Il faut donc que] la chair 'ouvre en elle le champ où elle a lieu' (Maldiney, 1988), celui de son apparaître, que la puissance phénoménalisante du corps puisse être comprise en fonction de son appartenance au monde ».

Alors nous pouvons décrire la chair comme ce qui apparaît à un sujet dans sa subjectivité phénoménale – mouvement d'apparition – mais aussi comme ce qui se

²²² Henri Maldiney (1991 ; p.188 [2007 ; p.138]) commentant Merleau-Ponty note ce rapprochement lorsqu'il exprime : « [dans le sentir] la chair se manifeste comme chair ; et ils ont partie liée dans le même paradoxe. Merleau-Ponty dans sa quête ne cesse d'y revenir : 'toucher et se toucher. Se toucher = touchant-touché. Ils ne coïncident pas dans le corps, ils ne coïncident pas non plus dans l'esprit, ni même au niveau de la conscience. Il faut autre chose que le corps pour que la jonction se fasse' ».

²²³ La chair est sensibilité émanant du *Sentir* et non de la sensation ; cf. II.B.4.Sentir : compréhension par les sens

²²⁴ Comme nous le verrons ci-après, c'est bien plutôt parce qu'il y a chair qu'il y a corps.

donne du monde – mouvement de donation – donc comme mouvement phénoménalisant²²⁵ ou plus précisément encore comme le mouvement de phénoménalisation même.

Alors, en quoi la chair peut-elle être décrite par Maurice Merleau-Ponty comme chair du monde ? Ici, comme l'écrit Renaud Barbaras (1992 ; p.36), l'auteur du *visible et de l'invisible* « refuse de distinguer la chair comme corps, de la chair comme monde ». Dans ce refus, nous entrevoyons un problème de parallélisme dans la réversibilité du corps propre et de la chair du monde. Car parler de chair du monde, donc de puissance phénoménalisante du monde revient à donner au monde la qualité d'être sentant, d'un *Sentir* du monde. Pourtant Maurice Merleau-Ponty (1964 [2010 ; p.298]) insiste sur le fait que le monde ne possède pas le pouvoir de « se sentir ». En fait, la notion de chair du monde, voulant y échapper, reconduit à la chair du sujet (le corps propre appartenant à un sujet) et donc à une forme de subjectivisme qui nous apparaît second. En suivant Renaud Barbaras (2011 ; p.24), nous dirons que le sens ontologique de la chair relève plutôt de « la chair comme monde », ou selon notre perspective de la chair, comme mouvement de donation du monde. Il nous faut alors souligner que la chair se situe en deçà de tout mouvement de subjectivation, mais en demeure sa condition, *c'est de la chair en tant qu'elle est mouvement que peut naître ce que nous avons appelé la cinématique du sujet²²⁶*. Le sens de la chair nous mène donc à une philosophie asubjective dont la voie est ouverte mais semble ne pas être pleinement assumée par Maurice Merleau-Ponty (1964 [2010]).

Une fois la chair comprise comme mouvement de phénoménalisation, nous pouvons, selon les mots de Frédéric Jacquet (2016a ; p.91), « déceler une commune mesure entre le corps propre et le monde qui doit lui-même être compris comme mouvement ». En fait, comme le souligne Françoise Dastur (1992 ; p.54), Maurice Merleau-Ponty le note déjà lorsqu'il exprime un « rapport d'embrassement » du corps et du monde. *Par cet embrassement, la chair constitue le mouvement d'avènement du corps propre et du monde, par conséquent elle ne se situe tout à fait ni d'un côté ni de l'autre, elle est leur mouvement d'ouverture, à même cette ouverture.*

Avant d'aller plus avant sur cette question de l'ouverture, afin de répondre à l'interrogation initiant notre paragraphe et à titre d'implication de ce que nous

²²⁵ Ce mouvement est nommé *chiasme* par Maurice Merleau-Ponty (1964 [2010]).

²²⁶ Cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

décrivons, nous pouvons proposer que si Emanuele Coccia écrit que « toute activité des vivants est un acte de design dans la chair vive du monde », c'est que le mouvement de phénoménalisation n'est en définitive que le mouvement de la vie même²²⁷. C'est la raison pour laquelle l'ontologie s'explicite par la chair, car celle-ci est toujours vive et relève selon son étymologie d'une coupure et d'un partage originel de l'*être-au-monde*²²⁸. Cependant, *être-au-monde* pour l'humain signifie simultanément être *du* monde, être *dans* le monde et être *face* au monde.

La chair comme ouverture de l'être-au-monde

En considérant la chair comme mouvement de phénoménalisation, dans le rapport de réversibilité du corps propre et du monde, nous comprenons que nous sommes *du* monde, dans ce cas la chair est la *texture* de l'*être-au-monde*, il y a réversibilité totale. Claude Romano (2013) peut alors écrire : « l'intimité de mon corps est en quelque façon une dimension du monde lui-même ». Le rapport spéculaire entre corps et monde dans le fait que nous soyons *du* monde réside dans la réciprocité que décrit Maurice Merleau-Ponty entre le sentant et le sensible, le voyant et le visible ; cette réflexivité, qu'il ne faut pas confondre avec l'entendement, se retrouve dans la chair et devient réflexivité de la chair même.

Cependant, considérant la chair à partir du mouvement de phénoménalisation selon la dichotomie apparition et donation ; avec le mouvement d'apparition nous sommes *dans* le monde, avec celui de donation, nous lui faisons *face*. Dans ces deux cas, la réversibilité du corps propre et du monde est tronquée par le fait que le *Da-sein* se sent lui-même, installant de cette manière une séparation d'avec le monde selon deux positions : l'une immersive et l'autre de vis-à-vis. Comme le remarque Claude Romano (2013) « je m'éprouve moi-même corporellement » ; Martin

²²⁷ Selon cette perspective, l'existence se comprend à partir du vivre. Ce qui permet de comprendre en quoi Florence Burgat (2012) peut parler de la condition animale comme d'une autre existence.

²²⁸ Si l'ontologie de la chair nous renvoie à un sens d'être comme mouvement vivant et à une phénoménologie au plus proche d'une philosophie asubjective ou plus précisément antesubjective, l'ontologie que nous proposons ne serait en définitive, selon une perspective heideggérienne, qu'une étude du sens d'être de l'étant. En fait, nous pouvons penser qu'en posant la différence entre l'homme et l'animal comme une différence de nature et non de degré, Martin Heidegger en vient, malgré l'inconnaissance et l'inaccessibilité des mondes animaux à l'humain, à poser la différence ontologique comme proprement humaine.

Heidegger (Nietzche, I, p.95sq.) cité par Didier Franck (1986 ; p.77) écrit en effet :

« Nous n' 'avons' pas une chair, nous 'sommes' charnels. À l'essence de cet être appartient le sentiment en tant que se-sentir. Le sentiment opère par avance l'inclusion et l'intégration de la chair dans notre *Dasein* ».

C'est la raison pour laquelle la chair se donne et apparaît à partir de l'existence et non du *Sentir* et à partir du corps propre, ce dernier impliquant uniquement que nous soyons du monde. Pour être dans le monde ou lui faire face, il y a nécessité d'un mouvement de retournement, un ressentir ou un se-sentir propre au *Da-sein* humain²²⁹.

Ainsi nous ne pouvons qualifier la chair comme ouverture et constitution de l'*être-au-monde* qu'à partir de l'existence de celui pour qui il en va de cette ouverture, comme le remarque Henri Maldiney (2003 [2007 ; p.206]) : « la mondéisation est la marque du *Dasein*. Le *Dasein* est ce par où et en quoi le monde se mondifie et devient monde ».

La chair s'éclaire donc par l'ontologie Heideggérienne, par le sens d'être de l'être-là. Cependant ayant défini la chair comme mouvement de phénoménalisation et l'ontologie se comprenant comme phénoménologie, la chair possède un statut particulier, elle n'est ni phénomène ni être, ni même catégorie, elle n'est pas l'attribut du Da-sein et est pourtant toujours déjà incluse et intégrée au Dasein. Si nous pouvons donc dire avec Jocelyn Benoist (1992 ; p.181) que « la chair est chair dans la lumière de l'existence », la chair n'a pas de statut proprement ontologique. La chair pose, en tant qu'ouverture phénoménale, les prémisses de la question de l'être, elle ouvre ainsi la problématique de l'être en tant qu'être-au-monde en s'y soustrayant. La chair ne révèle en rien l'existence : comme la vie, elle en est une condition sur le mode de l'ouverture.

Dans le *Dasein* humain, l'existence n'est pas une activité qu'un « je » pourrait décider de ne pas réaliser devenant alors un étant du monde. Par l'ouverture nous

²²⁹ Notons que ce qui est propre au *Dasein* humain ne présume rien de ce que serait un *Dasein* animal ou végétal. D'ailleurs nous situons le « retournement » dans la capacité d'arracher un dedans à un dehors - mouvement d'apparition - ou dans le fait de pouvoir poser le monde devant soi - mouvement de donation - en somme, dans une intégrité corporelle de l'être vivant vécue en tant que telle c'est-à-dire séparée du monde. Il apparaît donc très probable au vu des découvertes, notamment sur les émotions animales, que nombre d'animaux existent au sens non trivial selon leur propre possibilité d'existence (qui reste inconnue aux humains).

sommes mis en demeure d'exister, soit nous y répondons par le mouvement d'avancée et d'accueil²³⁰, soit l'existence est tenue en échec, maintenue dans l'abyme : être ou néant absolu. En cela le monde, comme la chair, est contingent, il ne relève pas d'un choix ou d'une liberté²³¹. Si certaines pathologies psychiatriques extrêmes tiennent en échec l'existence (selon les mots d'Henri Maldiney), l'incapacité comme la capacité d'exister se réalise au sein de ce mouvement qui recommence toujours, comme l'indique Henri Maldiney (1991b ; p.46 [2007 ; p.35]) : « le présent n'est pas permanent mais perpétuel ». Aussi, l'existence n'est pas « un état de fait » (Maldiney, 1991a ; p.33 [2007 ; p.33]) mais un faire²³², d'où la factivité du *Dasein*. Raphaël Gély (2000 ; p.90) peut alors noter que « la chair est le fait d'une continuelle instauration ».

Notons aussi qu'il n'y a d'expérience que pour un existant, nous n'avons jamais accès à l'expérience du néant en tant que tel (le néant se néantise), nous ne pouvons que constater l'ouverture après coup : que du vide est né l'être. Comme l'écrit Henri Maldiney (2004 ; p.25) « le monde [...] n'est jamais pris en flagrant délit de commencer ».

Ce que nous appelons « crise existentielle » consiste à interroger le pourquoi de l'existence et donc pourquoi le néant²³³. Dans cette « impuissance acceptation » (Barbaras, 2007 ; p. 103) de l'existence, un « je » peut au-delà du mouvement refuser d'exister, dans ce cas le « je » existe ce refus, toute son existence s'oriente vers ce refus, il ne s'agit donc pas d'une inexistence mais d'une existence se refusant à elle-même²³⁴.

²³⁰ Henri Maldiney (1998 ; p.22) dans un entretien retranscrit dans l'ouvrage *L'architecture au corps* qualifie le mouvement humain par excellence comme étant « ce mouvement d'avancée, d'ouverture, d'abandon qui ne se défie pas mais qui accueille en recueillant en même temps ».

²³¹ Nous n'avons pas la liberté de ne pas exister, en revanche, nous avons celle relative d'exister de telle ou telle autre manière, en cela la liberté relève d'une éthique de l'existence.

²³² Ainsi, la passivité ontologique est toujours de part en part activité.

²³³ Ce qui revient à se poser la question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Il est intéressant que cette question métaphysique posée par Gottfried Wilhelm Leibniz (1647-1716) soit reprise par Martin Heidegger qui à la fois réfute la métaphysique mais repose les questions qui l'animent ; en quelque sorte l'ontologie fondamentale est une reprise du questionnement métaphysique en dehors de toute métaphysique.

²³⁴ Nous pensons ici à une patiente de Ludwig Binswanger rescapée d'un accident qui,

Mais, pour aller plus avant dans l'articulation de l'existence avec la chair, interrogeons-nous sur ce qu'il advient de notre *être-au-monde* dans le rêve et en particulier suivons Marc Richir (1998) pour qui le rêve constitue un état limite permettant une compréhension ontologique. En tentant d'articuler le corps Leib (corps propre) à l'espace, il rappelle (Richir, 1998 ; p.24) « sans [le Leib], nous ne serions pas au monde ». Cependant, comme l'indique Henri Maldiney (2004 ; p.25) « pour le rêveur, [le rêve] est monde ». L'espace du rêve est habitation, manière d'*être-là* dans la relation, une sorte de lieu sans espace : l'espace du rêve n'est pas tangible, il est un vécu spatial sans espace matériel, il n'en demeure pas moins que l'espace du rêve possède la texture du monde.

Alors, dans le cas du rêve, il n'y a pas de pesanteur du corps propre, comme l'indique Marc Richir (1998 ; p.34) : « le corps (Leib) comme enceinte est invisible comme tel ». Dans le rêve, il n'y a pas de *Sentir* du monde comme dehors, il ne reste plus que le retournement d'un dedans sans corps qui se ressent dans une relation d'un dedans à un dehors, et pourtant le rêve nous apparaît toujours comme *être-au-monde*. Marc Richir (1998 ; p.34) peut donc écrire : « le rêve est un être-au-monde sans corps [...] mais pas sans Leib », ce qui selon notre étude peut s'écrire « sans corps propre mais pas sans chair ». Cette écriture étant confortée par Marc Richir (1998 ; p.36) lorsqu'il affirme :

« La 'scène' du rêve étant à la fois scène du Leib et scène du monde » et indique plus loin « c'est en vertu de cette absence de réflexion [voyant/sentant avec visible/sensible] que, on le sait, les sensibles dans le rêve se disposent, ou se composent autrement que dans la veille ».

Ce que nous pouvons comprendre ici, c'est que dégagé de la pesanteur du corps propre, le contenu de l'expérience du rêve n'est pas soumis aux conditions d'expérience quotidienne tout en étant, au titre de l'expérience, expérience de la chair. De la sorte nous sommes confirmés dans notre proposition de la chair comme originaire permettant le vécu de la chair comme corps propre.

Nous avons exprimés que la chair constitue le mouvement d'avènement du corps propre et du monde, mais avec le cas du rêve, nous précisons : à même l'ouverture de la chair entendue comme phénoménalisation, il y a spatialisation qui

se sentant coupable d'avoir survécu, se refuse à être et à vivre.

permet le déploiement d'un espace vécu comme monde qui est donc dans ce cas précis indépendant d'un « se sentir » du corps propre.

Le fait que le corps propre ne soit pas vécu en tant que tel dans l'expérience du rêve permet de comprendre l'indétermination de l'espace du rêve : cet espace peut être flou, changeant, Marc Richir (1998 ; p.36) l'exprime en terme « d'empilement, de recouvrement, d'empiètement, de prolifération ». L'espace du rêve est un espace centré en relation avec le thème du rêve, un moi en action. Toute l'articulation de l'espace du rêve est habitée par cette activité, Henri Maldiney (2004 ; p.25) parle alors « [d'] auto-mouvement [qui] instaure l'espace et le temps qui lui sont propres ».

Etre-là charnel

Cet auto-mouvement de l'être n'est autre que le *Da-sein*, l'*être-là* ou plutôt l'*être-le-là* comme nous le rappelle Henri Maldiney (2002 [2007 ; p.186]) dans un entretien réalisé par Chris Younès :

« Le *Dasein*, premièrement la vraie traduction c'est 'être le là', je suis 'le là' de tout ce qui est, je suis 'le là' parce que je suis l'ouvreur d'un monde dans lequel l'étant a sens ».

Aussi, il nous faut noter la différence entre *être-le-là* et *être-là*²³⁵. « Etre-là » n'est pas « être-là-devant » telle une chose et ne signifie pas non plus « me voici ! ». La traduction de *Da-sein* par *être-le-là* permet de souligner le mouvement de l'*être* envers son *là* et l'être nous apparaît alors comme une activité²³⁶ ; ainsi Hadrien France-Lanord (qui écrit l'article du dictionnaire Martin Heidegger) en vient à expliciter le *là* : « Le là n'est rien de présent ni aucun espace, mais la dimension à partir de laquelle s'ouvre pour l'être humain la présence de ce qui est ».

En conséquence, *être-le-là* est un faire, ce faire ouvre l'être à la possibilité d'*être-là* en présence, c'est pourquoi Henri Maldiney (2004 ; p.27) écrit : « Être-le-là, c'est être ouvert à l'ouverture de tout ce qui a lieu... et lieu d'être. Cette situation n'a pas d'en deçà ». Si la chair est l'ouverture du monde, l'ouvreur est toujours le *Da-sein* lui-même. La factivité du *Dasein* ou la « mondification » du monde sont alors d'autres termes pour signifier le mouvement d'entrer dans la chair vive de l'*être-au-*

²³⁵ Dans le dictionnaire Martin Heidegger l'entrée *être-le-là* rappelle que cette traduction est une proposition de Martin Heidegger lui-même afin de lever des problèmes d'interprétation.

²³⁶ D'où que la question du temps soit si présente chez Martin Heidegger.

monde.

Ainsi, il n'y a rien avant la présence : en fait, temps et espace sont affaire de présence, parce que les dimensions spatiales et temporelles appartiennent à l'*être-le-là*. Bien sûr, les mètres et les horloges mesurent, mais, par notre approche phénoménologique, nous constatons que ce qui est spatial et temporel, ce n'est pas le monde ou l'univers indépendamment de nous et autonome, c'est d'abord l'être par l'ouverture du là qui n'est reductible à aucune mesure. *Être-le-là*, c'est rendre possible l'espace et le temps originellement en tant qu'espace et temps de présence. Martin Heidegger (1987 ; p.105 [2010 ; p.132])²³⁷ (dans les Zollikoner Seminare) indique :

« Le *Dasein* n'est-il pas spatial parce qu'il est charnel, mais son incarnation n'est-elle possible que parce que le *Dasein* est spatial dans le sens où il s'aménage un espace ».

Ainsi, le *Da-sein*, en tant qu'il est spatialisant, se ménage un lieu fait de chair, cette corporéité n'est pas l'attribut du *Dasein* ; dans l'*être-là* (*Da-sein*), la chair est le trait d'union, la chair n'est pas une substance mais l'Ouvert ou le mouvement d'ouverture qui rend possible le mouvement relationnel d'*être-au-monde* sur le mode d'être-à. La question de la chair repose sur la présentification, avec Jocelyn Benoist (1992 ; p.188) nous pouvons dire qu'elle participe du « rapport à ». C'est à partir de ce mouvement que nous pouvons parler de chair vive. De cette chair vive découle le corps propre qui est alors un corps vécu. Toutefois la mobilité de la chair n'entraîne pas nécessairement la motricité du corps propre, cependant c'est sur ce fond d'une chair en mouvement que se fonde la possibilité de tout mouvement, tout autant que c'est cette dynamique du *Dasein* que nous pouvons nommer factivité qui est la condition du mouvement de rapport à quelque chose, quelqu'un ou soi.

Ce n'est donc pas à partir du corps propre vécu et en mouvement que le Dasein s'incarne mais à partir du mouvement inhérent à la dynamique du Dasein. Comme l'écrit Jocelyn Benoist (1992 ; p.186): « certes, le *Dasein* 'se spatialise dans sa chair' mais la chair se détermine par rapport à la spatialisation et non l'inverse ».

Rappelons qu'« être-là » ou « je marche » supposent un corps mais il s'agit là d'une condition ontique, ce n'est pas d'elle d'où découle le mouvement charnel, ici

²³⁷ Nous prenons ici la traduction de Jocelyn Benoist (1992 ; p. 186)

l'ontique n'entraîne pas l'ontologique, ce n'est pas du fait que j'ai un corps que le monde se vit charnellement ; c'est l'ontologique qui façonne les possibilités ontiques, c'est en raison du mouvement charnel de l'*être-au-monde* que l'aspect ontique de cette relation se vit corporellement.

Mais alors, que nous apporte la chair vive dans la compréhension du *Da-sein* ? En fait, la chair vive ouvre, par le mouvement qu'elle sous-tend, la dimension corporelle de la présence ; c'est le mouvement d'entrer dans la chair qui fait la saveur du monde, ce que permet cette dimension charnelle de l'*être-au-monde* est une compréhension du *Da-sein* comme mouvement d'une existence toujours déjà incarnée. Si le *Da-sein* a ouverture à son *être-au-monde*, l'*être-au-monde* suppose de part en part l'incarnation dont la chair est l'ouverture.

Comme l'indique Erwin Straus²³⁸ (1935 ; p.292 [2000 ; p.331]) : « le là, dans lequel, d'après la parole de Heidegger notre être est jeté, est notre corporéité ». Nous notons que pour Erwin Straus ce qui importe dans la question de l'*être-là*, ce n'est pas seulement le *là* de l'être mais le fait qu'il soit incarné, que sa corporéité relève du vivant. De cette manière, pensant la corporéité vivante, Erwin Straus, comme le note Maria Villela-Petit (1992 ; p. 60), induit « une circularité, une interdépendance indéfectible » entre ce mouvement vivant, l'espace et le temps.

Nous comprenons alors la phrase de Jocelyn Benoist (1992 ; p. 179) : « la chair est comme l'inconscient de toute pensée de la présence ». En effet, si la chair ne participe pas à l'éclaircie de l'être, c'est qu'elle y est toujours déjà impliquée, elle en est, selon la formule de Maurice Merleau-Ponty, « l'élément ». Et si comme l'écrit Martin Heidegger (1987 ; p.240 [2010 ; p.265]) le *Da-sein* dans sa dimension ontologique fondamentale, c'est « la venue en présence de ce qui entre en présence », *alors nous pouvons dire que le Da-sein est charnel car son ouverture à l'être est toujours simultanément ouverture de la chair en tant qu'elle est phénoménalisation. Le Da-sein comme ouvreur, et la chair comme ouverture, sont deux en un : l'Ouvert.*

Ainsi Henri Maldiney (1991 ; p.44 [2007 ; p.34]) peut écrire :

« À chaque impression présente nous nous éveillons au monde ; en elle nous sommes avec les choses ou les autres originellement, c'est-à-dire du même surgissement ou bond primordial qui ouvre un lieu de présence ».

²³⁸ Nous empruntons la citation et la traduction de Erwin Straus à Maria Villela-Petit (1992 ; p. 60)

Et de manière encore plus explicite pour la question qui nous anime, Henri Maldiney (1991 ; p.203 [2007 ; p.148]) écrit dans ce même ouvrage : « Etre le là c'est se tenir ouvert pour... à... et dans... l'ouverture de l'apparaître ». Se tenir ouvert à l'ouverture de l'apparaître, c'est exister à même le mouvement de la chair et de la vie.

De la tension extatique de la marche

Dans ces conditions, qu'en est-il de la marche ? Henri Maldiney (1988 ; p.63) dans son article *Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty* écrit :

« La traversée n'est pas déplacement, mais voyage. Nous n'allons pas d'un point fixe à un autre point fixé d'avance. Notre marche n'est pas l'annulation d'une distance préalablement connue mais une approche dans l'éloignement et un éloignement dans l'approche. À mesure que nous nous engageons dans le monde, il se déploie autour de nous dans une continuité glissante d'horizons, dont le renouvellement accompagne celui de notre ici, par là même transformé. Nous en arrivons toujours à un nouveau paysage. 'En arriver à...' n'est pas 'arriver à'. L'expression l'indique : 'en arriver à' c'est arriver sans être parti. Nous sommes toujours en situation d'arrivant ; et cette situation intègre le départ qui sans cesse, en elle, se transforme. C'est le sens même de la profondeur du monde : elle est intraversable ».

Marcher consiste alors à s'engager dans la profondeur du monde... Si l'existence est ce sens du mouvement, ce mouvement d'ouverture, marcher, parce qu'*être-en-marche* consiste à reproduire ce mouvement ontologique dans la sphère ontique, parce que la marche reproduit ce mouvement humain d'avancée et d'accueil, marcher révèle à l'être son sens ontologique.

Parce que dans la surrection, par l'être debout, le « je » devient passible du monde et du soi, parce que faisant ce pas, le « je » s'ouvre la possibilité d'être dans le champ des possibles, maintenu dans cette ouverture perpétuelle à chaque pas le « je » existe à même le sens de l'existence ou comme le dit Henri Maldiney (2007 ; p.164) : « au cours de notre marche, le monde dont nous sommes le 'là', prend forme ».

Si la chair est en quelque sorte le « sens des sens » (en reprenant l'expression d'Erwin Straus) et l'existence est le sens de l'être ; alors, le sens de la marche réside dans la consonance du mouvement charnel et de la dynamique du Dasein. Dans une telle marche, il y a coïncidence entre lieu et espace²³⁹. Par cette correspondance, la

²³⁹ Faire coïncider espace et lieu, serait alors le sens de la marche ; le projet urbain,

marche nous révèle le sens d'une présence (à un proche corporel sensible et dynamique), une présence de la chair, qui est présence de l'existence : présence de présence.

Lorsque la texture du monde se fait ouverture et renvoi à l'ouverture originnaire de l'existence, dans une coïncidence où l'espace et le moi s'appellent dans l'ouverture du lieu (résonance), lorsque je fais ce pas, qui est tout autant cette œuvre d'art, ce paysage, cette rencontre de l'autre, cette architecture, cette rue, marcher révèle à l'être l'ouverture de son existence.

Martin Heidegger (1987 ; p.232 [2010 ; p.257]) écrit : « L'être humain se tient dans l'éclaircie en s'y tenant ouvert », peut-être suivons-nous ce chemin, peut-être marchons-nous dans la clairière de l'être !

d'architecture ou de paysage peut être une invitation à cette coïncidence.

I. Poétiques

Architecture de la marche : poétique

Comprenant l'expérience de la marche comme ouverture au paysage et comme mouvement de l'être vers cette ouverture, nous proposons comme dernier chapitre de notre étude de la marche habitée de nous intéresser à la dimension poétique de l'habitation. En effet, nous sommes doublement conviés sur ce chemin du poétique. D'une part parce que marcher peut se révéler être une expérience poétique de l'espace. D'autre part, compte tenu du lien que nous mettons en évidence entre la marche et l'habitation, en raison du fait que l'habitation est décrite comme poétique par des poètes (notamment Friedrich Hölderlin) et des philosophes (notamment Martin Heidegger).

Ainsi, ce dernier moment de l'architecture de la marche interroge le sens de l'expérience poétique et donc, dans un premier temps, les liens entre le poétique et le phénoménologique. Comprenant leur liaison intime, nous décrivons l'expérience de la marche urbaine en tant que poétique des lieux, qui dans l'espace vécu s'apparente à une *géopoétique*. Dès lors, c'est le sens de l'habitation comme celui de la marche qui se font jour dans la dimension poétique de l'expérience urbaine.

22. Chemin du poétique

| chemin – géopoétique – habitation – poétique |

« Pas plus que l'être, le dire n'a ses marques dans l'étant. En lui s'ouvre l'Ouvert à partir de rien. La poésie est le moment apertural de la parole. En lui nous avons ouverture à l'être, c'est-à-dire au Rien, dans le vidé éclaté duquel nous co-naïssons avec l'événement ».

Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.141])

Répondrons-nous à l'appel de Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.243]) qui écrit : « la poésie des ruines doit faire place à une poétique des villes » ? En effet, loin du spectacle de la ruine, de la représentation et de la réification du paysage, ouvrons notre regard sur le présent urbain, sur cette présence possible que nous offre l'expérience poétique. Le *y être*, qui indique plus que l'étance, qui nous parle, qui s'inscrit en nous et qui fait que les choses et les paysages sont là comme présences.

Nous faut-il alors suivre le chemin ouvert par Martin Heidegger (1954 [1958 ; p.243]) lorsqu'il écrit que « la poésie édifie l'être de l'habitation » ? Répétant tel un mantra la parole de Friedrich Hölderlin (1770-1843) : « ...l'homme habite en poète... »²⁴⁰, Martin Heidegger (1954 [1958 ; p.224sq.]) dans sa méditation nous convie à penser l'habitation comme poétique. Mais quelles sont les implications d'une telle affirmation ? Considérer la marche comme une pratique esthétique du territoire, est-ce à dire qu'elle possède une dimension poétique ? Et si tel est le cas, comment la déceler ? Pouvons-nous affirmer que le poétique est moment de sens de l'expérience esthétique ?

Pour appréhender ce questionnement, nous interrogeons dans un premier temps la dimension poétique, ce qui implique, nous le verrons, de mettre au jour la dimension œuvrante et ouvrante de l'expérience poétique. Puis nous évoquons ce que peut être un chemin poétique et plus particulièrement le sens d'une poétique de la

²⁴⁰ L'extrait du poème de Friedrich Hölderlin, *En bleu adorable* (in Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, [1977]) traduit par André Du Bouchet est différent de ce qu'écrit Martin Heidegger :

Riche en mérites, mais poétiquement toujours,
Sur terre habite l'homme.

marche urbaine. Nous sommes alors amenés, en compagnie de Kenneth White, à rapprocher notre compréhension de la marche poétique d'une *géopoétique*. Et, en définitive, notre questionnement nous portera à identifier la dimension poétique de l'habitation.

Dimensions poétiques ?

Alors que nous tentons d'établir une phénoménologie de la marche dans sa dimension habitationnelle, suivons Gaston Bachelard (1957 [2011]) qui rapproche « le retentissement » phénoménologique et celui poétique. Ainsi, dans un questionnement sur le rapport entre phénoménologique et poétique, pouvons-nous affirmer avec Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.305]) « [qu'] en fin de compte le phénoménologique et le poétique s'épaulent dans une sorte de cercle symbolique » ? Il indique également (Sansot, 1973 [2004 ; p.609]) que « [les deux] sourdent de la même origine : un être en situation, qu'il soit celui d'un promeneur ou d'un lieu ». Dans ce cas, le poétique n'est-il pas tel le phénoménologique de l'ordre de la manifestation ? Mais alors, dans la manifestation des phénomènes pour l'être en situation, quelle différence entre ce qui apparaît phénoménologique et ce qui se montre poétique ? Pour Pierre Sansot (1973 [2004]) leurs différences résident dans ce moment de l'expérience où l'apparaître prend le sens d'une découverte de l'être dans sa totalité. Il l'exprime en ces termes (Sansot, 1973 [2004 ; p.609]) :

« Si nous en demeurons à cette première instance où limitation et ouverture surgissent, en faisant jeu égal, nous aurons affaire à une entreprise phénoménologique. En revanche si nous exhibons le phénomène, dans sa volonté d'égaliser la totalité (l'Existence, la Ville, l'Autre) dont il manque, nous entreprenons une poétique ».

De son côté, Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.2]) écrit en ouverture de sa *Poétique de l'espace* :

« Le poète parle au seuil de l'être. Il nous faudra donc pour déterminer l'être d'une image [poétique] en éprouver, dans le style de la phénoménologie de Minkowski [(Minkowski, 1933 [2013])], le retentissement ».

Le poétique et le phénoménologique convergent dans le vécu qu'il procure : le retentissement, c'est-à-dire qu'il s'agit toujours d'une expérience personnelle dont la

durée s'inscrit dans l'actuel par un renouvellement perpétuel²⁴¹. Seulement, lorsque nous décrivons « l'être d'une image poétique », si celle-ci se constitue en totalité comme l'indique Pierre Sansot, n'est-ce pas parce qu'elle déborde de sens, qu'elle prend de l'ampleur, qu'elle ouvre au-delà d'elle-même ? Alors comprendre le chemin poétique ne consiste-t-il pas à marcher sur le chemin phénoménologique dans ce moment où le phénomène tout à la fois nous saisit dans son ouverture et nous ouvre ? Il nous semble que Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.6]) explicite cette ouverture lorsqu'il écrit :

« En une image poétique l'âme dit sa présence. [...] Dans la résonance, nous entendons le poème, dans le retentissement nous le parlons, il est nôtre. Le retentissement opère un virement d'être. Il semble que l'être du poète soit notre être ».

Interrogeons-nous sur le sens de cette résonance, ou peut-être même cette fusion, de l'être du poète avec notre être. La poétique urbaine implique-t-elle une forme d'art de l'urbain ? Alors, de quoi est fait un tel art ? De quelle œuvre urbaine est-il question ?

Dans le phénoménologique, ne sommes-nous pas dans *la ville à l'œuvre* pour reprendre ce beau titre de Jean-Christophe Bailly (2001) ? Il semble que les milieux habités, par le vécu qu'ils confèrent, proposent alors un devenir œuvre, une expérience œuvrante. Via l'expérience urbaine, l'œuvre réside alors dans ces moments où se fait jour le lien avec le lieu traversé. Dans cette approche, la dimension poétique serait la forme de réalisation de ce devenir œuvre, le *faire-œuvre* des espaces urbains²⁴². Le moment poétique suppose ainsi simultanément la ville à l'œuvre et la ville comme œuvre. Toutefois, comprendre les espaces urbains telles des œuvres d'art ne consiste pas à les figer dans une forme mais à remarquer leurs puissances d'ouverture. Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.11]) (citant J. H. Van den Berg) remarque des artistes :

« 'Les poètes est les peintres sont des phénoménologues nés.' Et remarquant que les choses nous 'parlent' et que nous avons de ce fait, si nous donnons pleine valeur à ce langage, un contact avec les choses ».

²⁴¹ Martin Heidegger (1954 [1958 ; p.241]) écrit : « Aussi les images poétiques sont-elles par excellence des imaginations ».

²⁴² Ce devenir dans le *faire-œuvre* renvoie ainsi au *faire-paysage* que nous décrivons ci-avant. Cf. III.G.17.Aître : de l'expérience du paysage

Si par le phénomène, nous sommes dans un rapport à l'urbain où les choses nous parlent, le moment poétique serait celui de l'instauration d'un dialogue, d'une rencontre, dans sa révélation, entre être et choses, entre « la chose, les savoirs et la matière du monde »²⁴³. Comment s'instaure ce dialogue ? Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.118]) remarque :

« [Le poétique urbain] naît du fait que chacun de nos mouvements, de nos désirs, de nos emportements épaissit le monde en le rendant plus réel, du fait qu'une ville oppose à l'homme le plus perspicace la masse des pierres, la chair de nos corps, l'étrangeté massive de nos pensées ».

Si le poétique urbain rend « plus réel », n'est-ce pas qu'avec lui nous entrons en présence ? Ne pouvons-nous pas exprimer avec Kenneth White (1982 [2014 ; p.59]) « [que] la poésie est, avant tout, le sens de l'ouverture » ? Alors, comme le remarque Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.118]) :

« Le poétique urbain réside en cet espace où la part des hommes et celle des lieux ne peuvent être distinguées, en cette durée, où nous accomplissons, en réactivant le parcours d'autres êtres ».

Notre présence au sein des milieux urbains est aussi et concomitamment une présence des espaces urbains eux-mêmes. La dimension poétique est donc affaire de présence, elle se révèle à nous comme le lieu par excellence, celui du rassemblement de notre être auprès des choses.

Dans *L'équivoque de l'image dans la peinture*, Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.306]), commentant la mosaïque de l'abside de l'église de Saint-Apollinaire-in-Classa (à Ravenne, Italie, vers 549), rapproche le champ de présence ouvert par cette œuvre d'art aux « mots qui sont en induction mutuelle dans la phrase poétique ». Plus précisément, il explique (1973 [2012 ; p.305]) :

« L'important est que le signe, les images-symboles et les images, ou plutôt ce que nous nommons ainsi dans l'attitude analytique, participent d'une seule et même perception : tous sont des formes définies par leur rythme spatialisant ».

Ce que nous soulignons avec ce rapprochement, c'est d'une part ce qu'il y a

²⁴³ Comme nous l'exprime Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.255) : « Pour Kenneth White, l'art poétique, trop longtemps abâtardi par les règles, doit céder la place à une écriture nouvelle, où le mot et la chose, les savoirs et les matières du monde s'enchevêtrent de manière inédite pour renouer les liens de l'homme au cosmos et à la vie ».

de commun dans le vécu des véritables œuvres d'arts, à savoir cette dimension de la *rencontre*. Si nous soulignons précédemment le *rapport* à dévoiler dans toute dimension esthétique, il s'agit à présent de remarquer que toute expression artistique ouvre ce lieu de présence entre l'être et l'œuvre. D'autre part, il semble qu'au sein d'une œuvre d'art, nous ne pouvons identifier un élément qui serait poétique, qui ajouterait le poétique à l'œuvre. N'est-ce pas l'ensemble des tensions rythmiques propres à une œuvre qui lui confère dans son effectivité une dimension poétique ? En effet, nous ne pouvons ni ajouter ni soustraire cette dimension à une œuvre. Soit elle fait sens dans l'ouverture soit non. Du même passage cité ci-avant, il nous faut souligner cette « seule et même perception » qui explicite cette instantanéité, comme perpétuel présent, et cette unicité de l'œuvre d'art.

Aussi nous comprenons que le moment poétique, l'ouverture à la présence, vécue comme présente et unique, explicite, lors de la marche urbaine comme face aux œuvres d'art, une dimension qui relève de l'existence.

Mais, pourquoi l'esthétique artistique telle que l'exprime Henri Maldiney est-elle si importante pour ce que nous nommons existence ? Justement en raison de la rencontre éprouvée devant une œuvre d'art, au fond, l'existence réside dans ce *faire-œuvre*, ce surgissement de l'œuvre. Alors, lorsque Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.47]) indique que « le moment poétique est celui du faire-œuvre », nous comprenons le lien indéfectible qui unit poétique et existence.

Si nous pouvons dire de la marche dans sa dimension poétique qu'elle est rencontre, qu'elle fait preuve de retentissement, qu'elle nous ouvre au-delà de nous-mêmes à une forme de présence et qu'elle implique notre existence, alors cette dimension poétique se montre première et fonde la marche. Il ne s'agit pas d'un supplément d'âme, d'un plus de l'expérience, mais du sens de l'expérience dans sa profondeur, en tant qu'elle est faire-œuvre et ouverture, la marche est intrinsèquement poétique.

Explorons donc ces chemins poétiques afin de révéler, à la suite des milieux, des paysages et des mouvements, cette dimension de la marche urbaine qui, là encore, éclaire le sens de l'habitation.

Cheminement : expériences, médiations et transformations

Arrêtons-nous un instant sur cette notion de *chemins*, car ceux-ci sont autant ce que nous suivons que ce que nous créons ou plutôt frayons. Jacques Lacarrière

(1977 [1997]) a trouvé ce titre : *Chemin faisant*. Ce récit de voyage à pied fait l'éloge des rencontres²⁴⁴ sur les chemins, qu'elles soient humaines ou non humaines. Ce chemin faisant n'est pas un chemin fait mais le faire du chemin tel que peut le décrire Claude Reichler (2007 ; p.33) :

« [Un chemin] est fait, voire un faire, plutôt qu'une donnée inerte ; médiation entre l'homme et l'espace, il n'existe que dans un parcours, réel ou imaginaire, comme expérience accomplie, évoquée ou projetée ».

Si le chemin est un faire, alors il est expérience, s'il est médiation, alors il est transformation. Aussi nous pouvons dire : lorsque nous faisons le chemin, celui-ci nous fait en retour ; tel est l'attribut de l'expérience, mais ne serait-ce pas également la part poétique de l'expérience ? L'expérience d'un chemin se confond avec l'expérience d'une marche et si celle-ci nous parle, en devenant témoin de notre propre transformation, ne sommes-nous pas sur les chemins du poétique ? En comprenant notre transformation comme une *ouverture vers* quelque chose ou quelqu'un, nous pouvons répéter avec Kenneth White (1982 [2014 ; p.59]) que « la poésie, est avant tout, le sens de l'ouverture ». Alors, poésie et marche vont de pair. La marche est, nous l'avons évoqué, invitation à l'ouverture tandis que le poétique²⁴⁵ en révèle la profondeur.

Michel de Certeau (1980 [2010]), reprenant l'analyse de Jean-François Augoyard (1979 [2010]), insiste sur les rhétoriques cheminatoires décelant dans la marche les formes du récit. Si nous pouvons rapprocher chemin et récit, et s'il existe des récits poétiques, n'y a-t-il pas également des chemins poétiques ? Dans ce cas, comment les qualifier ? Peut-être pouvons-nous rapprocher ces chemins de la poétique des lieux telle que proposée par Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.192) :

« La poétique des lieux comme des objets vient de notre capacité à surcharger le monde de rêveries, à faire jaillir des images nouvelles des représentations qui nous sont imposées par l'être-là des choses ».

Alors, à partir du jaillissement de l'image, au sein de notre interrogation sur

²⁴⁴ La marche pouvant favoriser ces rencontres, cf. II.E.Relations

²⁴⁵ Nous écrivons « le poétique » et non la poésie car ce dernier rappelle un genre littéraire, la poétique étant l'art de ce genre, nous préférons substantiver l'adjectif afin d'exprimer que l'expérience peut receler une dimension poétique, il n'est nul besoin de poème pour que se révèle à nous ce moment poétique. Le poème est alors une forme poétique parmi d'autres.

les chemins poétiques, se trouve la question de l'imagination, en particulier de la place que nous pouvons lui attribuer. Une fois encore, Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.273) nous accompagne en indiquant que l'imagination « est capable d'enrichir la perception en abolissant la médiation des représentations du monde (*Vorstellung*), et de nous mettre en présence du monde (*Darstellung*) ». Si l'imagination est dotée d'une telle puissance de transformation voire de métamorphose de l'expérience, l'imaginaire qui en découle façonne toute marche dans les espaces urbains. Et par là, nous pouvons exprimer avec Thierry Paquot (2004 ; p.213) que « l'imaginaire intervient en permanence dans la manière de vivre ses itinéraires, de disqualifier ou non un cheminement, de s'appropriier ou non un lieu ».

Ainsi, relevant l'importance de l'imaginaire et revenant au rôle de l'imagination dans l'expérience, la question qui se pose est celle du « problème de l'image poétique ». Comme le souligne Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.2]) nous avons donc affaire « à une phénoménologie de l'imagination » qu'il décrit comme :

« Une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme dans son actualité ».

De la sorte, après avoir distingué le phénoménologique du poétique, nous sommes conviés à une phénoménologie du poétique. En partant de la marche urbaine, il nous faut alors décrire et expliciter ce moment de l'expérience poétique.

Une poétique de la marche urbaine

Pour ce faire, revenons au sens du poétique, et plus avant encore, au sens de la poésie, car en évitant d'utiliser le terme de poésie jusqu'à présent, nous souhaitons parer l'assimilation de la poésie à un genre littéraire. En effet, avec notre approche de la poésie, il s'agit d'œuvre et non de classification.

Henri Maldiney (1977) (cité par Jean-Pierre Charcosset, 2014 ; p.18) l'explique : « la poésie est une résurgence à même la langue de la parole qui en est la source ». Nous comprenons par cette citation que ce qui fait le poétique n'est pas la langue en tant que telle. C'est-à-dire que si la poésie se dégage « à même la langue de la parole », le central, le nœud dans la poésie est donc la parole, un dire, une expression porteuse de sens. Il n'y a alors pas de poésie sans parole, ou pour le dire plus clairement sans expression. En revanche la poésie n'a nullement besoin d'une

langue, aussi peut-il exister une poésie des choses, de la matière, des lieux... Alors nous pouvons dire avec Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.613]) que « le poétique n'est pas seulement une qualité du langage des poètes mais d'abord une qualité de certains lieux de la Nature ». Et nous ajoutons, d'une qualité à laquelle la marche, par le contact avec les choses qu'elle procure, nous donne accès. Si comme l'écrit Gaston Bachelard, les philosophes gagneraient à lire la poésie, n'avons-nous pas également à voir la poésie dans le monde ? Ou plus précisément, ce qui est d'ordre poétique dans l'expérience du monde ? Alors, si la marche urbaine relève d'une poétique, si la marche conduit à une poétique, cette poétique de la marche urbaine ne se confond-elle pas avec la poétique des lieux ? Ou pour reprendre les mots de Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.206) à « la poétique de l'espace » dont il exprime :

« [Qu'elle] se tient à mi-chemin des sollicitations du monde extérieur et des impulsions voire des pulsions du monde intérieur, pleinement lesté par les ombres de l'inconscient ».

La dimension poétique relève d'un mi-chemin entre intérieur et extérieur, ou en considérant notre article sur les milieux²⁴⁶, un mi-lieu entre interne et externe. Pourquoi ? N'est-ce pas en raison du fait que le jeu poétique consiste en lui-même à exprimer les choses dans leurs êtres ? En effet, la poésie semble être à ce niveau « où se confondent les choses et leur formulation » comme l'exprime Jean-Pierre Charcosset (2014 ; p.19) :

« Le jeu poétique de Ponge (Rilke parle, lui, d'entre-espace) qui récuse le clivage intérieur/extérieur, dedans/dehors. Cet espace historiquement premier se révèle comme l'espace primordial de l'art. Ponge (1961) écrit pour sa part : 'Les poètes s'enfoncent dans la nuit du logos jusqu'à ce qu'ils se trouvent au niveau des racines où se confondent les choses et leur formulation'²⁴⁷ ».

En conséquence, dans le sens où la phénoménologie se situe dans le dévoilement de la chose ou de la situation, l'art qui consiste à dévoiler ce dévoilement n'est-il pas phénoménologie de phénoménologie ? L'œuvre poétique semble résider alors dans la concomitance des trois dimensions : elle est la chose formulée, sa formulation est ouverture à la chose et est ouverture à cette ouverture.

²⁴⁶ Cf. III.F.15.Habitation : milieux

²⁴⁷ Notons que Kenneth White (1982 [2014 ; p.50]) de son côté reprend également cette citation de Francis Ponge.

À partir de cette compréhension du poétique, attachons-nous à décrire la dimension poétique de la marche urbaine. Jean-Pierre Charcosset (2014 ; p.21) ouvre une voie en écrivant :

« Maldiney peut donc écrire : ‘de tout les défis adressés à l’homme, le plus grand est le plus silencieux : celui des choses retraitées en leur mutité²⁴⁸. [...] [C’est ce] qui a conduit Maldiney – une fois au moins – à parler de ‘phénoménologie poétique’ présentée alors comme ‘dévoilement de la chose’, ‘production au jour de la parole’ ».

Alors, en tant que la marche rend expressifs les lieux, qu’elle révèle leur expressivité simultanément que ce possible de la rencontre, ne pouvons-nous pas affirmer qu’elle conduit à cette phénoménologie poétique ? Le marcheur serait ainsi ce poète que décrit Kenneth White (1982 [2014 ; p.53]) :

« Si le ‘monde’ signifie le modèle fixe de perception et d’existence auquel le non-poète s’adapte plus ou moins pathologiquement, le poète vit et pense dans un chaos-cosmos, un chaosmos, toujours inachevé, qui est le produit de sa rencontre immédiate avec la terre et avec les choses de la terre, perçues non comme des objets, mais comme des présences ».

Cela nous amène à comprendre quel est l’objet de cette dimension poétique, plus exactement sur quoi elle se porte et quelles sont les choses qui la traversent. La dimension poétique de la marche urbaine est alors une poétique du lieu, d’un lieu qui est à la fois une matérialité sensible et une ouverture, à la fois présence sensible et présence de cette présence. Le poétique est un révélateur, autorévélation dans l’être-au-lieu : c’est par la puissance poétique du lieu et son effet possible d’ouverture sur le marcheur et inversement qu’une poésie des lieux et des hommes se fait jour.

De plus, si comme le rappelle Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.27]) « la présence humaine [se dépose] sur les lieux de la ville », alors notre problématique repose sur l’accord entre chacun et ses lieux²⁴⁹. Aussi, tournons-nous vers cette poétique qui

²⁴⁸ N’est-ce pas ce que tente Kenneth White (1996 ; p.279) au sein de ses *waybook* qu’il traduit en français pas *livre-itinéraire*. En effet il indique « [qu’] il s’agit [...] dans ces livres de choisir un territoire et de le traverser, en passant par diverses expériences, en déchiffrant une multiplicité d’inscriptions, afin de déboucher dans un espace premier où a lieu un ‘poème du monde’, parfois un grand silence significatif ».

²⁴⁹ Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.616]) peut donc écrire « une poétique urbaine aurait-elle un sens, aurait-il même été possible d’en concevoir le projet, sans un accord

relève de la *géopoétique*, c'est-à-dire tel que l'écrit Kenneth White (2007b ; p.27) :

« Si la poétique a, dans le passé, tourné autour des dieux, des mythes et des héros, de l'idéal de la métaphysique, ce qu'il nous faut aujourd'hui, c'est une poétique, puissante et rayonnante, de l'espace de la terre et du monde. C'est cela la *géopoétique* ».

La marche comme géopoétique

La *géopoétique* est donc une poétique de « l'espace de la terre et du monde », mais comment y entrer ? N'est-ce pas en véhiculant « énormément de matière, de matière terrestre, avec un sens de l'espace [afin de] déboucher sur un nouvel espace mental, éventuellement culturel » comme le propose dans un autre texte Kenneth White (1996 ; p.271) ? Alors, il nous semble, comme l'écrit Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.606]) que nous devons :

« Traiter les lieux comme les personnes, la ville comme autre chose qu'un entrecroisement de cause hétérogènes et de lois qui lui seraient extérieures, en arriver à pressentir que la ville parle et, à ce moment, aboutir inexorablement à la dimension poétique ».

Néanmoins, précisons qu'il ne faut pas voir, dans la considération des lieux tels des personnes, un animisme naïf ; se mettre à l'écoute des lieux ne consiste pas à les croire dotée d'une âme ou d'un quelconque génie, mais à nous disposer à une compréhension des lieux en reconnaissant leurs qualités expressives. De la sorte, nous proposons que la *géopoétique* se rapproche d'une rêverie philosophique au sens bachelardien²⁵⁰, à la différence qu'elle est principalement géographique (non seulement situé mais aussi localisé) dans le sens d'un rapport des êtres à l'espace. En effet, la rêverie du lieu, n'est-ce pas déjà le lieu comme semble le suggérer Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.38]) en voulant substituer à la question « quelle est l'essence d'un lieu ? » celle de « qu'en peut-on en rêver ? ».

Ainsi la géopoétique est-elle une poétique du lieu dont l'image poétique est travaillée phénoménologiquement par la profondeur physique et onirique des lieux. La compréhension du lieu par la géopoétique relève d'un comprendre qui est un prendre-avec ensemble nous-mêmes et le sens auquel participe le lieu. Cette

fondamental de la ville et de ceux qui l'habitent ? ».

²⁵⁰ Par notre approche, nous considérons la rêverie philosophique en question comme toute entière traversée par la question du lieu et du « dire » qui lui est associé.

profondeur du lieu est le produit de sa sensorialité, de sa matérialité comme des rêveries et de l'imagination qu'il implique et inspire.

Cependant, la géopoétique exige de nous une liberté qui remet en question nos certitudes et nos dogmes. Comme le propose Kenneth White (2010 ; p.97) :

« La géopoétique non seulement implique une expérience profonde et parlante du lieu, mais elle propose un lieu de rassemblement pour tout ce qui est pensée et pratique radicales en cette fin de la modernité tardive, en ce début, peut-être, d'une postmodernité fondée ».

Considérant que la *géopoétique* est ce lieu de rassemblement, la marche dans sa dimension poétique n'en constitue-t-elle pas une invitation ? En effet, pour peu que nous y soyons attentifs, elle nous immerge dans ce *chaosmos* dont parle Kenneth White et que Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.256) reprend pour expliciter l'aboutissant de la *géopoétique* :

« Le nouvel art géopoétique doit avoir pour finalité d'explorer la terre, avant son assimilation par nos catégories humanisées, c'est-à-dire un monde sauvage, un chaosmos primitif (qui ne veut pas dire le désordre mais l'ordre pré-humain), qui nous ouvre à une réalité cosmique inédite ».

Alors, la marche ne devient-elle pas ce chemin vers cette « réalité cosmique » ? Et cette réalité cosmique, cette plénitude du monde dans l'ouverture, n'est-ce pas l'habitation même ? Ainsi, la marche dans sa dimension *géopoétique* nous conduit à une géopathie telle que la définit Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.195) en écrivant :

« Toute géopathie, capacité à co-sentir le monde et de consentir au monde, de l'habiter et d'y faire émerger des lieux et des hauts lieux, résulte d'une imbrication subtile de projections et d'intériorisations, de constructions symboliques et langagières mais aussi de participation sensorielle ».

Nous pouvons donc affirmer que la marche est géo-pathique, que sa dimension poétique relève d'une géopoétique et que ce chemin mène à l'habitation.

Dimension poétique de l'habitation

Pour une telle affirmation, il nous faut revenir au sens de l'habitation, notamment au commentaire qu'en fait Martin Heidegger (1954 [1958 ; p.224sq.]) dont Kenneth White (2010 ; p.93) nous rapporte que :

« Ce dont il est sûr, c'est que 'sur la voie de l'habitation pensante et poétique'

la poésie (d'un Hölderlin, d'un Rilke, d'un Trakl) constitue une puissance fondamentale : 'C'est la poésie qui, en tout premier lieu, fait de l'habitation une habitation'²⁵¹ ».

D'une certaine manière, la poésie est « une puissance fondamentale », qui, en tant que puissance permet l'acte d'habiter. C'est donc en considérant que la poésie est une condition *sine qua non* de l'habiter que tout acte d'habitation relève d'une dimension poétique.

Alors, la marche comme géopoétique ne nous conduit pas à l'habitation, elle est, par sa dimension poétique, l'habitation même. La poésie se comprend comme l'élément ou l'intégrant de l'habitation. Ainsi, la poésie et l'habitation entretiennent l'une à l'autre. Nous pouvons dire que la puissance de la poésie ouvre l'actualité de l'habitation qui peut alors se comprendre comme marche géopoétique et chemin de l'événement. Dit autrement, la puissance poétique induit l'habité comme événement.

D'un autre côté, la poésie peut alors se comprendre comme l'autre nom du sens à l'œuvre, et si le sens ouvre à l'existence, alors la dimension poétique et phénoménale semblent s'adosser l'une à l'autre. Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.42]), pensant avec Martin Heidegger, propose que « si la phénoménologie est monstration de l'être, le poème en est la parousie. L'une montre l'autre dit ». Une fois encore, nous en venons au sens selon ses trois abords de signification, de direction et de sensorialité. *D'un côté le phénomène signifie, ou plus exactement se signifie, à même la direction de sens et la sensorialité de l'expérience, de l'autre le dire poétique se signifie à même l'expérience de la parole reçue (qui peut-être une lecture ou une écoute).* Ce qui mène Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.42]) à écrire : « la poésie est une phénoménologie dont le logos dit ce qui n'est pas phénoménal ». Et, si « dans un poème il y a une voix » (Maldiney, 1993 [2012 ; p.49]), notons que cette voix, qui se signifie, renvoie aux phénomènes, elle dit le phénomène mais n'en est pas un.

Peut-être pouvons-nous alors comprendre l'enjeu du *géopoétique*. En fondant sa poésie sur le *géo-pathique*, Kenneth White nous invite à nouer ce lien phénoménologique originaire ; le logos, au plus loin de son autonomisation qui s'assimile à une éviction du sens, en vient à exprimer notre *être-là* dans sa *chair*, dans

²⁵¹ Citation de Martin Heidegger (1954 [1958 ; p.227])

le contact originaire de l'ouverture du lieu. Le dire *géopoétique* est un poème de l'habitation, il recèle et comprend la dimension poétique de l'habitation comme « parole vivante²⁵² ».

La poésie est alors l'art de nommer la chose de telle sorte que la chose soit vécue dans son mouvement apertural. Au sein des milieux urbains, le moment poétique n'est pas une lecture du « livre de la ville », il est une écoute des paroles qui nous sont adressées dont la marche, par son rythme, forme la prosodie²⁵³.

Aussi, si pour Francesco Careri la marche est une pratique esthétique de lecture et écriture du territoire, il nous apparaît à présent qu'en marchant, par l'habitation, il s'agit davantage d'un dialogue. Ce dialogue n'est pas une conversation mais proprement un dia-logos, d'un côté le logos de l'environnement, de l'autre le même en nous, l'un vers l'autre et l'autre vers l'un ; il ne s'agit pas d'une répétition mais d'une compréhension, l'un et l'autre versant d'un même *logos* du milieu. *Le moment poétique dans le milieu urbain forme ainsi l'unité du milieu qui est alors habitée. Ce moment est le moment significatif de l'expérience, c'est-à-dire qu'au sein des milieux, le poétique donne sens, il fait sens et est donc à l'origine de l'habitation comprise dans sa dimension d'événement (se) signifiant.*

Ainsi, à partir de la puissance poétique se produit l'habitation, mais comment passe-t-on de la puissance au mouvement ? Comment passe-t-on du virtuel à l'actuel ? De l'illimité au dépassement de la limite ? Du vide à l'un ?

Ces questions touchent au cœur de la dimension poétique de l'habitation, elles explicitent le passage, ce pas à l'avant de soi qui met au jour l'habitation. Puisqu'il est question de pas, de passer et de passage, de voix du poème et de voie d'accès, de chemin et de *faire-œuvre*, alors la marche nous éclaire. Si, comme l'écrit Jean-Marc Ghitti (2016 ; p.249) « la marche s'avance dans [...] l'Ouvert »²⁵⁴, c'est qu'elle est

²⁵² Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.49]) écrit : « le poème [...] est le lieu, le lieu d'être, d'une parole vivante ».

²⁵³ Nous revenons sur cet aspect rythmique dans le chapitre ci-après : IV.K.26. Prendre soin de l'existence piétonne : ménager le rythme

²⁵⁴ La citation complète (Ghitti, 2016 ; p.249) : « La marche s'avance dans ce que Hölderlin, puis Rilke, appellent l'Ouvert. L'Ouvert, ce n'est pas l'espace du monde que Heidegger dans *Etre et temps*, décrit très bien comme jeu de renvois. L'Ouvert, c'est un autre nom de l'abîme : c'est en lui que se fait l'expérience de la perte. Ce sont, sans doute, les poètes, les artistes en général qui se tiennent au plus près de la perte. Le créateur se tient hors du monde, dans ce chaos d'où sortent les mondes ».

l'expérience du vide qui permet l'advenue en présence. Sarah Brunel (2016 ; p.14sq.) commentant la pensée d'Henri Maldiney écrit :

« Ce qui se fait jour dans une déchirure se retire ; ce qui existait déjà disparaît pour laisser place à autre chose. C'est ici un cheminement vers ce qui est le plus simple et le plus difficile, la pensée du rien, qui n'est pas thématized par un discours théorique mais qui est avant tout issu d'une *expérience*, celle de la *marche*, de l'ascension et des sommets, mais aussi celle de la poésie ou de la peinture, ou enfin celle de la rencontre, par la puissance du désir, dans l'amour ou l'amitié ».

Alors l'expérience de la marche, comme celle de l'art révèle cet Ouvert duquel surgit l'événement-avènement. Le moment poétique de la marche est celui d'une transformation au contact de l'environnement, plus exactement d'une auto-transformation au sein de notre milieu. De la puissance poétique à l'acte d'habitation, il s'agit de faire l'expérience du vide à partir duquel nous avons ouverture à notre présence, dépossession du soi pour se retrouver à même l'initiation du sens de nos existences : dévoilement de l'avènement. Poétique et phénoménologique sont fait du même bois, celui du sens qui nous arrive sans que nous puissions nous y préparer : surprise de l'événement. Le moment unissant l'être à son là réside dans cet éphémère de l'abyme et de la totalité du sens.

La proposition d'un Chaos-Cosmos (Chaosmos) est donc des plus adéquates, car le Chaos est bien le vide d'où naissent les mondes et le Cosmos un monde d'une plénitude ou d'une totalité de sens indépassable. Chaos et Cosmos ne s'opposent pas, rien n'est le contraire de la béance, bien plus ils s'appellent car l'apparition du sens procède d'une ouverture, d'une « déchirure du vide » ; Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.76]) remarque avec les penseurs chinois : « l'événement [...] tend à la plénitude du vide ».

Cependant, du Chaos au Cosmos, il s'agit de perpétuellement faire des pas, car ni l'abyme ni la totalité ne sont permanents, il nous faut alors tenter de maintenir le passage dans l'alternance rythmique qui fait la forme en formation et dont résulte toujours notre transformation. Nous évoquons au début de cette partie²⁵⁵ la fonction médiatrice de Chôra dans l'habitation des milieux ; en comprenant l'être de l'habitation comme poétique, nous articulons une nouvelle fois la marche à Chôra,

²⁵⁵ Cf. III.F.14.Chôra : moment spatialisant de la marche

c'est-à-dire à un devenir formé par l'expérience du vide duquel surgit la plénitude, expérience poétique qui est toujours celle du sens auquel la marche et la poésie nous ouvrent, nous invitant ainsi à être à l'avant de nous-mêmes, à y être : existant.

IV. La marchabilité

Habiter, c'est ménager dans la relation

En liant *existence* et *habitation* nous comprenons qu'*aller-au-dehors* c'est habiter ; mais quelle distinction pouvons-nous faire entre *aller-au-dehors* et le laisser entrer ? La logique de l'habitation comme celle de la rencontre ne se situe-t-elle pas dans un *accueil* qui est aussi un *aller-vers* et réciproquement ? Dans la simultanéité de cette activité et de cette passivité ? En conséquence, nous pouvons écrire : *habiter, c'est ménager dans la relation*. En effet, comme le souligne Jean-Philippe Pierron (2014 ; p.14) : « l'architecture de la présence consiste non pas à déployer une maîtrise sur le réel mais à être en démaîtrise avec lui ». Alors, rappelant que nous lions *marcher* et *habiter*, d'un côté l'expérience de la marche constitue une référence pour comprendre l'habitation en tant que ménagement, d'un autre côté la notion de *marchabilité* s'entend comme un ménagement de l'habitation lors de la marche.

Dans cette partie, nous devons donc nous atteler à décrire les modalités de l'advenue de cette *logique relationnelle entre accueil et aller-vers* et, plus spécifiquement, notre interrogation porte sur le *ménagement* de la relation et dans la relation. Il s'agit de comprendre à nouveaux frais le terme de *marchabilité* qui, dans sa définition actuelle, ne nous semble pas être à la mesure de la dimension habitationnelle de l'expérience de la marche.

Par conséquent, nous composons cette partie en deux chapitres : le premier, intitulé *(In)définitions (J)* interroge la notion de *marchabilité* par sa géohistoire et le sens qu'elle peut prendre en considérant ce que nous décrivons comme la marche habitée. Le deuxième chapitre s'intéresse aux enjeux et aux modalités du *Ménagement (K)* de la marche urbaine, notamment dans sa dimension rythmique. En effet, si comme le souligne Henri Maldiney (2010 ; p.67) « nous vivons dans un espace tensionnel », alors comprendre cette tension rythmique qui fait l'habitation des milieux ouvre le sens d'une *marchabilité* fondatrice pour ceux, qu'ils soient professionnels des disciplines de l'aménagements ou non, qui souhaitent bâtir les espaces publics urbains de demain.

J. (In)définitions

De la marchabilité comme habitabilité

Les deux articles de ce chapitre constituent une *indéfinition* de la *marchabilité* dans le sens où ils proposent de dépasser la définition ordinaire de « l'état de ce qui parcourable à pied » (Wikitionnaire). Notre *indéfinition* pose alors quelques jalons à propos d'une notion dont le sens s'étend à la mesure de notre compréhension de l'expérience de la marche.

En effet, comprenant le lieu et le lien existentiel convoqués pendant cette expérience, nous pouvons à présent proposer une nouvelle approche de la *marchabilité* des milieux, synonyme de l'habitabilité des milieux. Ce chapitre nous amène alors à un questionnement sur la provenance et le sens de ce néologisme.

Le premier exposé s'intéresse à la *géohistoire* de la *marchabilité* en indiquant ses origines états-uniennes et ses usages contemporains. Ce détour nous permet de lier notre recherche à la critique de l'aménagement urbain moderne en ouvrant une nouvelle conception de la *marchabilité*.

Dans le second exposé, il s'agit de tirer les enseignements de ce que nous décrivons comme la *marche habitée* afin d'en explorer les implications, notamment dans ses dimensions existentielles, pour un renouvellement du sens de la notion de *marchabilité*.

23. Du « *walkscape* » et de la « *walkability* » à la *marchabilité*

| *marchabilité* – *walkscape* – *walkability* |

Afin de comprendre ce que recouvre la notion de *marchabilité*, nous proposons pour cet article un détour par la *géohistoire* de ce mot. En effet, au cours de l'élaboration de ce travail, la marche est devenue un thème récurrent de la presse et des fictions autant qu'un sujet porteur pour les sciences. Les études urbaines ne sont pas en reste et dans leurs diversités²⁵⁶ la marche est devenue pour elles un sujet et un objet d'étude. Aussi, nous souhaitons revenir sur cette genèse et sur celle apparentée d'un néologisme : la *marchabilité*. Cette *géohistoire* permet de situer notre réflexion à la fois dans une continuité avec des auteurs qui nous ont inspirés et de marquer l'écart avec d'autres approches en particulier celles davantage quantitatives et qualitatives.

Dans un premier temps nous nous interrogeons sur un autre mot nouveau plus récent : le *walkscape*. En inventant ce terme l'italien Francesco Careri (2013) se place dans une tradition anglophone bien ancrée qui consiste à utiliser le terme « *scape* » comme suffixe sur le modèle du terme *landscape* (paysage). Nous étudions le sens d'une telle utilisation et ce que cela exprime de la marche. Puis, nous évoquons l'histoire de l'invention et l'utilisation des termes *walkable* (marchable) et *walkability* (*marchabilité*) indiquant l'origine et les usages états-uniens de ces mots dans les études urbaines. Enfin dans un troisième temps, nous tentons de définir la notion de *marchabilité*, d'un côté telle qu'elle se laisse découvrir dans la littérature scientifique et de l'autre telle que nous souhaitons l'orienter dans le cadre de ce travail de thèse.

De la sorte, cet article place notre réflexion sur la marche dans une filiation avec les penseurs critiques de l'aménagement urbain et permet d'initier succinctement une conceptualisation originale et personnelle de la *marchabilité*²⁵⁷.

²⁵⁶ Nous appelons « études urbaines » toutes les disciplines dont l'objet d'étude est un ensemble urbain, qu'ils s'agissent du territoire en lui-même, ceux qui l'habitent ou plus largement les faits qui leurs sont liés. A titre d'indication nous pouvons établir la liste suivante sans exhaustivité ni hiérarchie : la philosophie de l'urbain, la sociologie urbaine, l'ethnographie, l'anthropologie, la psychologie environnementale, la géographie, la science politique, l'aménagement du territoire, l'architecture, le paysage, l'ingénierie des déplacements, l'épidémiologie, etc.

²⁵⁷ Cette réflexion est poursuivie au sein de l'article suivant, Cf. IV.J.24.Marchabilité :

Le landscape et le walkscape

John B. Jackson (1984 [2003 ; p.50]) décrivant les dérives de l'utilisation du mot *landscape* remarque que celui-ci est utilisé au-delà du paysage comme réalité concrète, ainsi, y compris en français, nous pouvons parler de paysage politique, paysage mental... Il écrit :

« Il n'est pas de meilleure indication de l'évolution de notre relation à l'environnement au fil des siècles que dans l'utilisation du décor théâtral (*The Landscape as Theater*) », et précise « le décor sert à bien plus qu'à seulement identifier le temps et le lieu, [...] au moyen de variations dans l'éclairage, le son et la profondeur, le décors crée véritablement les acteurs, leur donne une identité, et leur indique ce qu'ils doivent faire : bon exemple de déterminisme par l'environnement ».

En théâtre ou au cinéma, nous pouvons dire que tel décor ou tel environnement devient un quasi-personnage, tantôt menaçant, tantôt rassurant, il est un élément de l'intrigue à part entière. Peut-être est-ce moins un « déterminisme par l'environnement » qu'une compréhension de la climatique comme *faire-paysage*, où, dans le cas d'une fiction, le récit et les *directions de sens* s'induisent mutuellement afin de forger chez le spectateur un sentiment de réalité. Par conséquent, si en langue anglaise et française les mots *landscape* et *paysage* semblent prendre un sens extensif, c'est que l'émotion devant le paysage n'est pas celle d'un spectateur mais celle d'un *être-au-paysage* qui sous tend un *faire-paysage*²⁵⁸.

En comprenant le *faire* comme une forme en formation, nous pouvons lire John B. Jackson (1984 [2003 ; p.49]) qui évoque à propos des néologismes se rapportant à *landscape* :

« Nous avons forgé sur son modèle une série de mots évoquant la route (*roadscape*), la ville (*townscape, cityscape*), comme si la syllabe *scape* signifiait 'espace', ce qui n'est pas le cas ».

Mais que signifie au juste *scape* ? John B. Jackson (1984 [2003 ; p.54]) indique que « pour l'essentiel [c'est] le même mot que *shape* (forme), sinon qu'il signifiait autrefois une composition d'objets similaires » et il précise plus loin que *scape* pourrait avoir été utilisé « pour désigner les aspects collectifs de

habitabilité des milieux lors de la marche.
²⁵⁸ Cf. III.G.18.Stimmung : de la climatique

l'environnement ». Si bien que, loin de définir un espace, le sens du suffixe est plutôt à rapprocher d'une *structure* commune du mot auquel il se rapporte. Ainsi, le « *landscape* » rassemble les traits communs d'un pays (*land*) ; par cette approche, nous pouvons dire du *walkscape* qu'il relève de ce qui lie les marches entre elles plus que de l'espace parcouru à pied. C'est d'ailleurs ce que semble promouvoir Francesco Careri (2013) en forgeant ce récent néologisme²⁵⁹.

D'un autre côté, Tim Ingold (2013 ; p.243) citant Kenneth R. Olwig (2008) et s'interrogeant sur le *landscape* écrit :

« Le mot *landscape* [paysage] est apparu au début du Moyen Âge et se réfère littéralement au façonnage de la terre, du vieil anglais *sceppan* ou *skypan*, qui signifie *to shape* ['façonner'] ».

Ces notions de façonnage, de structure et de forme nous permettent une définition du *walkscape*, il est alors tout autant ce qui est façonné par la marche, ce qui se structure par l'action de marcher et la forme qui en résulte. Cette approche nous autorise alors le pluriel, il a plusieurs *walkscapes*, chaque figure de la marche façonne le couple être/environnement, ou plutôt le *milieu* différemment. *Ainsi le walkscape désigne les spécificités, inhérentes à l'expérience de la marche, du jeu de relation intrinsèque au milieu. Le walkscape est le mode d'habiter et l'habitat, comme forme en formation, induite par la marche.*

Avant de formuler l'intérêt d'une telle définition du *walkscape* pour la réflexion urbaine que nous souhaitons engager, il nous semble nécessaire d'aborder un autre terme anglo-saxon formé lui aussi récemment et se rapportant également à la marche, celui de *walkable* et de son parent *walkability*.

Génèse du terme : « *walkability* »

Alors, qu'est-ce que la *walkability*, d'où vient ce terme et quelle est sa *géohistoire* ?

Aux États-Unis, à la suite de décennies d'aménagements urbains dédiés au

²⁵⁹ Comme nous le soulignons, pour Francesco Careri (2013) la marche est une pratique esthétique, la synthèse de cette approche se révélant dans le mot *walkscapes*. A noter que le mot est écrit au pluriel, bien que Francesco Careri n'indique pas les raisons d'un tel choix, il fait état de diverses figures de marcheurs (dada, surréaliste, Internationale Lettriste, minimalisme et Land Art) qui laisse penser que les *walkscapes* reflètent la pluralité des pratiques esthétiques.

« tout automobile », des mouvements associatifs s'emparent des questions relatives aux alternatives à ce mode de transport autant qu'aux types d'aménagement qu'il induit. Ce sont d'abord les associations de cyclistes qui voient dans la marche un allié contre l'extraordinaire prééminence de la voiture²⁶⁰. Dans les années 90, de nombreuses associations²⁶¹ sont créées afin de promouvoir des aménagements favorables à la marche²⁶². Celles-ci vont progressivement consacrer le terme de « walkable »²⁶³ (*marchable*) à des aménagements urbains, générant ainsi celui de « walkability »²⁶⁴ (*marchabilité*²⁶⁵).

Simultanément, des architectes et urbanistes fondent le mouvement *New Urbanism*²⁶⁶ qui intègre la question piétonne dans les aménagements urbains²⁶⁷. Aux États-Unis, ces réflexions font référence à des livres qui ont trouvé de larges échos dans les médias à leurs sorties ou plus tardivement dans les milieux universitaires.

²⁶⁰ Ainsi, la coalition d'associations américaines pour la pratique du vélo (*The National Center for Bicycling*) fondée en 1977 ajoute des programmes sur la marche à pied dans ses missions dès 1990 ; elle devient alors *The National Center for Bicycling & Walking* (<http://www.bikewalk.org>)

²⁶¹ Pour information, deux sites internet d'association encore accessibles à ce jour : <http://www.americawalks.org> ; <http://www.pedbikeinfo.org>

²⁶² Dont, en 1996, l'*American Walk* qui est une coalition nationale de ces groupes d'intérêt.

²⁶³ Nous notons toutefois que des agences étatiques et gouvernementales s'emparent également de cette notion. Notamment, la *Florida Department of Transportation, State Safety Office* qui publie une brochure en 1993 intitulé « Walkable Communities : Twelve Steps for an Effective Program », ou encore la *Highway Safety Direction* qui inclut dans ces programmes des objectifs de sécurisation des cheminements piétons aux abords des autoroutes.

²⁶⁴ En effet, si nous pouvons trouver des occurrences de « walkability » dans des ouvrages avant les années 90, ce terme n'est principalement utilisé que pour la « marchabilité » de l'équipement du marcheur : chaussures, chaussettes...

²⁶⁵ Le terme *marchabilité* est la traduction littérale du terme anglophone « walkability », d'abord écrit entre guillemets, le terme est dorénavant utilisé communément tant dans la littérature scientifique qu'au sein des articles de presse.

²⁶⁶ Fondé en 1993, ses premières réunions de ce groupe ont eu lieu dès 1991 et des réalisations urbaines et architecturales antérieures (dès les années 80) de ces six membres fondateurs ont largement inspiré la charte si bien qu'elles sont considérées rétrospectivement comme faisant partie du *New Urbanism*. Aujourd'hui, le congrès annuel rassemble plus de 1400 participants, Pour plus d'informations, voire leur site internet : <https://www.cnu.org>

²⁶⁷ La charte du CNU (Congress for the New Urbanism) constitue une remise en cause de l'approche urbaine fonctionnaliste et prévoit au principe n°23 que « les rues et les parcs doivent être des lieux sûrs, confortables et accueillants pour le piéton [...] ».

Nous pensons notamment aux œuvres de Lewis Mumford (1961), Jane Jacobs (1961), William H. Whyte²⁶⁸ (1980) et Jan Gehl (1987) qui ont concouru, chacun à sa manière, à renouveler la pensée des espaces publics mettant l'accent entre autres sur la nécessité de ceux-ci, leurs rôles comme support des échanges sociaux et leur habitabilité (« *livability* »).

À partir des années 2000, dépassant la question de la vitalité des espaces publics, la marche à pied devient un enjeu pour la santé²⁶⁹, notamment dans le cadre de la prévention des maladies liées au surpoids. Il existe depuis une effervescence des études sur la marche et ses bienfaits autant en Europe qu'outre Atlantique, les états des librairies en témoignent. Cependant, si la *marchabilité* s'applique désormais aux espaces et révèle leur capacité à être parcourus à pied, son sens et ses définitions diffèrent selon les auteurs.

Que veut dire marchabilité ?

La *marchabilité* est une notion qui exprime le potentiel piétonnier d'un environnement urbain. Cependant elle est souvent présentée comme un indicateur mêlant des aspects quantitatifs et qualitatifs ; elle peut être soit mesurable lorsqu'il s'agit d'analyses urbaines, soit un principe directeur lors de projets d'aménagement.

Les critères de conditions de marche permettant de qualifier la *marchabilité* d'un espace sont très nombreux²⁷⁰ et sont évalués suivant des méthodes dites objectives, *via* des données disponibles ou relevées, et d'autres subjectives, par des enquêtes auprès des piétons ou de panels *ad hoc*. Cette approche est caractéristique des recherches Reid Ewing (2006) pour qui la *marchabilité* consiste à mesurer l'immesurable (Ewing ; 2009), c'est-à-dire à évaluer puis à combiner certains critères : des caractéristiques physiques²⁷¹, des qualités urbaines²⁷² et des impressions

²⁶⁸ Dans la continuité de ses recherches une association s'est constituée : Project for Public Space ; Cf. leur site internet : <https://www.pps.org>

²⁶⁹ Nous pensons aux publications institutionnelles, notamment celle de l'OMS (2004) et de l'OCDE (FIT, 2012) mais aussi à Marie Demers (2006) qui fait état non seulement des risques pour la santé de cette sédentarité mais aussi de l'hostilité de l'environnement urbain envers la marche et des solutions pour y remédier.

²⁷⁰ En voici quelque uns des plus fréquents : la sécurité, la fonctionnalité, l'occupation du sol, le confort, l'accessibilité à des services et à des transports en commun, la propreté, la présence de végétaux et l'ambiance urbaine.

²⁷¹ Largeur du trottoir, de la rue, volume du trafic, présence d'arbres, hauteur des constructions, nombre de piétons, météo, etc.

personnelles²⁷³. Pour d'autres chercheurs comme Jeff Speck (2012), la notion de *marchabilité* est plus intuitive et se définit par la satisfaction concomitante de quatre conditions : la marche doit être utile, sûre, confortable et intéressante²⁷⁴.

En fait, tout se passe comme si une fois les entraves à la marche urbaine identifiées, nous les avons utilisées en négatif comme indicateurs d'urbanité²⁷⁵. Ainsi, la présence d'un trottoir suffisamment large est toujours un critère de la *marchabilité*, indépendamment de sa nécessité qui est fonction du type d'aménagement²⁷⁶. De plus, l'établissement de tels critères engendre l'élaboration d'un modèle concret ou théorique de *marchabilité* qui remplit toutes les conditions et que l'on pourrait reproduire. Mais ce qui est propice à un espace ne l'est pas nécessairement à un autre et le risque du modèle reproductible réside dans l'uniformisation des aménagements, niant ce faisant la singularité des lieux²⁷⁷. Par bien des aspects, la *marchabilité* reprend les manières de faire la ville issues du mouvement moderne²⁷⁸ parfois jusqu'à la caricature. Ainsi la fluidification du trafic piéton peut devenir un *leitmotiv* comme il l'était du trafic automobile dans les années 60...

Une marchabilité à repenser

Au-delà de ces approches, Rachel Thomas (2007 ; 2010) explorant l'expérience et l'implication du corps dans le vécu des ambiances urbaines nous amène vers des réflexions qui dépassent les critères « objectivants » de la *marchabilité*. Pour notre part, plus que l'établissement de critères, notre recherche

²⁷² Imagibilité (en référence à Kevin Lynch, 1960), lisibilité, fermeture visuelle, échelle humaine, transparence, lien, complexité, cohérence...

²⁷³ Impression de sécurité, impression de confort, niveau d'intérêt...

²⁷⁴ Cette approche est typique du *New Urbanism* dont Jeff Speck indique qu'il en est un praticien de premier plan.

²⁷⁵ Ainsi, ces approches dites objectives supposent, sans le démontrer, une progressivité entre les entraves (qui en constituerait les défauts) et les qualités des milieux urbains.

²⁷⁶ Nous pensons notamment à la rue Quincampoix à Paris qui, possédant un des plus petits trottoirs de la capitale, n'en demeure pas moins une rue des plus marchables... sur la chaussée évidemment ! Il existe aussi des aménagements comme ceux appelés « espace partagé » (« Shared space ») où le trottoir devient caduc du fait que la circulation automobile est « mise au pas ».

²⁷⁷ Il est ici paradoxal que la diversité des lieux puisse par ailleurs être un critère de la *marchabilité*.

²⁷⁸ Modèle théorique, planification, top/down, hiérarchisation des voies...

interroge notamment les formes de spatialité induite par telle marche dans tel ou tel espace. La *marchabilité* est une notion et les lieux urbains sont toujours singuliers, il n'y a pas de modèle possible et il n'est plus question d'adapter la ville à la marche comme cela a été fait avec la voiture²⁷⁹ mais de coadaptation mutualiste, car la marche façonne certes la ville mais est aussi façonnée par elle²⁸⁰. Alors, le *se déplacer* du piéton devient le mouvement expressif des corps comme de la ville, d'un mouvement comme forme en formation, un *walkscape*.

En conséquence, la *marchabilité* étant une remise en cause du modèle de la voiture comme épicycle de la fabrique de l'urbain, elle doit en être une critique radicale. Une réflexion sur la *marchabilité* n'est pas réductible à une ingénierie des transports ni même à un questionnement sur la mobilité. Penser l'urbain marchable, c'est penser à partir de l'expérience de marche, un *walkscape* dont il faut considérer toutes les dimensions, entre autres celles que nous abordons au cours de ce travail : le sensoriel, le perceptif, le corporel, le mnésique, le rythmique, le poétique. L'étude de la marche dans les espaces urbains devient alors transversale et n'est l'apanage d'aucune discipline en particulier, voire cultive une forme d'indiscipline (Hermès 2013/3 n°67).

Rappelons également que la marche, par sa simplicité, nous invite à une éthique élémentaire (Le Breton, 2012) – nul besoin d'artifice pour la pratiquer – mais également élémentaire²⁸¹ dans le sens bachelardien, de par la prise avec les éléments qu'elle suppose. Cette exposition de l'être dans la marche invite alors à une réflexion sur l'hospitalité des espaces publics, leur accueil et le partage qu'ils convoquent. Comprenant que cette *logique de la relation* du marcheur au sein des milieux (Younès, 2010) relève d'un questionnement sur l'habitation, la *marchabilité* nous amène vers une réflexion sur l'habitabilité que nous explorons ci-après²⁸². De la sorte

²⁷⁹ Selon la célèbre phrase que l'on prête au président George Pompidou. Qu'il soit précisé que dans ce discours au District de la Région parisienne du 18 novembre 1971 il était question de l'adaptation de Paris à la voiture mais aussi au transport collectif, notamment par des investissements importants dans le Réseau Express Régional (RER). Cf. Frédéric Héran (2014 ; p.72).

²⁸⁰ Cf. II.C.8.Figures : marcheurs urbains

²⁸¹ Sur la question de l'élémental et des liens qui unissent les éléments, la matière et la poétique, cf. les livres de Gaston Bachelard. En ce qui concerne le contact sensuel avec la matière et les territoires, voir l'œuvre de Kenneth White.

²⁸² Cf. IV.J.24.Marchabilité : habitabilité des milieux lors de la marche

elle nous convie à repenser l'architecture et le paysage des espaces publics afin que l'aménagement urbain devienne un ménagement (Paquot, 2000) des êtres comme des lieux²⁸³.

²⁸³ Cf. IV.K.25.Faire place aux piétons : du ménagement des lieux urbains

24. Marchabilité : habitabilité des milieux lors de la marche

| entraves – habitabilité – marchabilité – Ouvert – puissance d’habitation |

À l’aune de ce que nous avons décrit à propos de l’expérience de la marche, nous pouvons à présent tenter une approche originale de la notion de la *marchabilité*. Par cet article, nous souhaitons soulever un questionnement sur le lieu où quelque chose a lieu, c’est-à-dire le *lien existentiel*. Avant l’espace, il y a le lieu, mais celui-ci ne se réduit pas à une localisation, de même qu’il ne se résout pas dans des dichotomies de type intérieur/extérieur ou sujet/objet, ni même entre corps vivant et corps physique. Ce lieu se situe dans la relation, le « entre » qui peut être une rencontre. L’archétype de cette rencontre est peut-être celle amoureuse, Peter Sloterdijk (*Finitude et ouverture : vers une éthique de l’espace* ; 2000) le propose pour expliciter et exemplifier la question du lieu. Il a cette phrase dans une conférence :

« Prenez un couple qui vient de se rencontrer, dans l’amour naissant ils ont déjà leur lieu, et cela, avant même de savoir s’ils vont chez l’un ou chez l’autre ».

Non localisable, ce lieu est pourtant celui de l’habitation, qui prend le nom d’*Umwelt* pour Jakob von Uexküll, de *Chair* pour Maurice Merleau-Ponty, de *Sphère* ou *serre* pour Peter Sloterdijk ; pour notre part nous utiliserons le terme de *Milieu* parce que se dessine, depuis les réflexions de Jakob von Uexküll, puis celles de la psychologie (Weizsäcker, Canguilhem) comme de la philosophie (Maldiney, Paquot, Younès), une définition des milieux comme rapports perpétuellement en formation entre l’être et son environnement en deçà et au-delà de l’objectivation de l’un et de l’autre. *Le milieu, comme forme en formation, devient alors le nœud de la question : « où habitons-nous ? » dans le sens où l’habitation questionne le « où » de l’existence*. En effet, nous soulignons qu’habiter est bien différent de se loger mais aussi de l’habitude. Nous pouvons dire avec Henri Maldiney (2003 ; p.14) :

« Habiter, c’est à chaque instant bâtir un monde où avoir lieu d’être » ou encore « Habiter, c’est vraiment hanter l’espace, c’est y être présent, être présent hors de soi et en même temps intégrer ce ‘hors ‘ ».

Si nous parlons des milieux habités, c’est que la notion de *marchabilité* relève de l’habitabilité. En effet, selon notre approche, le marchable, là où la marche est

possible, ne peut être autre chose que l'habitable. *Alors, qu'est-ce qui différencie la marche de l'habitation ? Si nous prenons ces deux termes dans leurs sens profonds, rien ne les distingue, ils relèvent tous deux de tensions d'existence.* Marcher, c'est bien « à chaque instant bâtir un monde où avoir lieu d'être », c'est également « hanter l'espace, [...] y être présent » ; mais ce que nous enseigne la marche à propos de l'habitation, c'est cette implication du corps, cette sensorialité, ce mouvement physique et interne. *Et si l'habitation relève de cette tension du lieu entre l'être et l'autre, les autres, les choses ou les espaces, nous constatons que la marche, par son invitation à l'ouverture, nous convoque à habiter.* Ainsi, nous redéfinissons la *marchabilité* ; si elle demeure une capacité, il s'agit d'une capacité de l'être-en-relation, elle relève alors d'une co-naissance, d'un avènement de la chair²⁸⁴. *La marchabilité provient alors de l'enlacement de l'être au sein des milieux dont la marche constitue l'ouverture.*

Au sein de cet article, nous proposons de repartir de nos études de l'expérience de la marche pour définir une nouvelle approche de la *marchabilité*. Dans un premier temps, nous évoquons l'impossible de l'expérience de la marche, constatant que les entraves de la marche urbaine ne sont pas réductibles aux dispositifs spatiaux. Puis nous nous interrogeons sur la puissance d'habitation que constitue le marchable. À la suite de quoi, reprenant le déroulé de notre partie présentant « la marche habitée », nous nous intéressons successivement à la *topo-analyse*, aux paysages, aux mouvements et à la poétique de l'expérience de la marche pour informer notre notion de *marchabilité*.

Impossible de la marche urbaine : entrave

Entraver la marche urbaine, c'est la rendre impossible, cela revient à supprimer les potentialités de l'habitation dans les espaces urbains. *D'une certaine manière, nous pouvons dire que l'entrave est une négation de nos existences piétonnes.* Pour autant, il ne s'agit pas de faire des rues pour circuler à pied ; le mouvement de la marche ne se confond pas avec celui de la circulation. La notion de fluidité du trafic piéton, que nous voyons apparaître dans les études urbaines, se rapporte à des approches quantitatives (débit) et qualitatives (confort) très éloignées de l'expérience habitationnelle lors de la marche. En effet, les arrêts que réalise le

²⁸⁴ Cf. III.H.21.Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

piéton dans une rue très animée ne constituent vraisemblablement pas des entraves²⁸⁵. En revanche, les aménagements pour les automobiles peuvent, soit par leur prépondérance²⁸⁶, soit par leurs effets de coupures dans le « tissu urbain » transformer la marche en véritable calvaire. D'autant que la gêne endurée s'accompagne d'un risque d'accident parfois mortel, si bien que l'entrave peut alors également se situer dans la peur que ressent le piéton à proximité de véhicule roulant à vive allure. Une peur justifiée par l'inégalité du risque entre l'intrinsèquement fragile corps du marcheur et ceux des automobilistes protégés par de robuste carrosserie et autres sécurités. Mais la peur et plus généralement l'appréhension n'est que rarement proportionnelle aux risques et comme le souligne Jean-François Augoyard (1979 [2010 ; p.153]) : « l'imaginable déborde les limites d'une 'réalité' spatiale »²⁸⁷. Rappelant que dans sa description de l'homme traqué, Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.188]) écrit que « la ville, l'existence urbaine lui apparaissent comme un traquenard », l'entrave à la marche urbaine relève de la climatique des paysages urbains²⁸⁸ et de la cinématique de l'habitation²⁸⁹ que nous décrivons précédemment.

Nous pouvons donc approfondir, en exprimant que les entraves à la marche urbaine ne sont pas uniquement dues à des caractéristiques de l'aménagement « anti-piétons²⁹⁰ » ou aux limites de l'appropriation habitante mais peuvent également être impliqués par un manque de saveur des lieux ; Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.86]) note que :

« Nos espaces urbains sont peu stimulants à l'œil, offrent peu de variété visuelle et ne se prêtent pratiquement pas à l'élaboration d'un répertoire kinesthésique sur la base d'une expérience de l'espace ».

²⁸⁵ Ce que nous nommons « l'adhérence » des espaces publics est plutôt la marque d'une vitalité des lieux, marque d'une habitation possible.

²⁸⁶ Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.214]) notait qu'à « Los Angeles, la ville de la voiture par excellence, Barbara Ward a découvert que 60 à 70% de l'espace urbain (rues, parkings, autoroutes) est consacré aux voitures ».

²⁸⁷ De même Thierry Paquot (2006 ; p.92) note que le ressenti « intervient en permanence dans la manière de vivre ses itinéraires, de disqualifier ou non un cheminement, de s'approprier ou non un lieu ».

²⁸⁸ Cf. III.G.18.Stimmung : de la climatique

²⁸⁹ Cf. III.H.20.Directions de sens : de la cinématique de l'habitation

²⁹⁰ Nous appelons aménagement *anti-piéton* ceux qui tentent de limiter ou canaliser les déplacements pédestres, par exemple les barrières entre les trottoirs et la chaussée aux abords des carrefours des agglomérations européennes.

Espaces peu stimulant à la vue, mais aussi rues atones, ou paysages olfactifs sans intérêt... L'uniformité de nos espaces urbains, la redondance, la monochromie, l'indifférenciation, le manque de détails et de matérialités appauvrissent l'expérience urbaine et par conséquent notre monde. Songeons quelques instants à la palette infinie des formes et des couleurs du monde animal, végétal et minéral afin de nous rendre compte dans quelle mesure nos espaces urbains sont bien souvent limités et mornes. *Autrement dit, les entraves à la marche urbaine résident aussi dans la pauvreté de la qualification de nos espaces publics.* Lorsque nos rues et nos places ne génèrent pas cette morosité, encore faut-il qu'il ne tombe pas dans l'excès inverse déjà noté par Georg Simmel (1903 [2013]) d'une surexcitation, d'une exacerbation de nos sens qui conduit à l'apathie.

L'entrave à la marche urbaine est donc faite d'une double négation. D'abord d'une négation de la possibilité de marcher, c'est-à-dire que la marche est empêchée en tant que mouvement du corps dans l'espace par des obstacles concrets. Mais d'autre part, l'entrave à la marche est aussi une négation de l'expérience de la marche en tant que telle. L'entrave se constitue à partir d'une distorsion soit ou simultanément de l'ordre de grandeur et de l'adéquation de l'expérience de la marche à elle-même. En évoquant la démesure de nos parcours urbains, nous affirmons que la marche est affaire de mesure, celle-ci consiste dans des proportions et des dimensions, qui sont celles de l'expérience humaine.

Cependant, comme l'indique Jean-Luc Nancy (1995 ; p.259) dans son court texte intitulé *Démesure humaine* :

« D'une certaine façon, tous les appels à la 'mesure' sont peine perdue, dès lors qu'il n'y a pas de démesure elle-même déterminable par rapport à une mesure donnée, norme, étalon ou moyenne. Désormais, l'usage et/ou la règle qui donnent la mesure doivent clairement être eux-mêmes inventés ».

Ainsi, au cours de notre étude, en rapprochant l'expérience de la marche de l'habitation du lieu comme moment existentiel et en comprenant avec Jean-Luc Nancy (1995 ; p.259) que « la mesure est convenance de l'être à lui-même », nous explicitons une nouvelle approche de la marche : *la marche est mesure du lieu dont les proportions et les dimensions sont celles de son habitation.*

Puissance d'habitation : du marchable des espaces urbains

Appréhendant la marche comme mesure du lieu, la pratique piétonne devient

l'horizon à partir duquel les espaces urbains se qualifient. *Dès lors, le vécu de l'expérience de la marche devient un indicateur de l'urbanité entendue comme le caractère – formé par la qualification – de ce qui fait un ensemble urbain*²⁹¹. Comme le souligne Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.209]) :

« La ville se compose et se recompose, à chaque instant par le pas de ses habitants. Quand ils cessent de la marteler, elle cesse de battre pour devenir machine à dormir, à travailler, à obtenir des profits ou user son existence ».

Avec la marche, la conception mécaniste de la ville s'estompe au profit d'une approche métaphoriquement vitaliste. *Par les pas des marcheurs, c'est la vitalité des espaces urbains qui est en jeu. En effet, le caractère animé d'une rue ou d'une place suppose une déambulation possible, la possibilité d'y marcher nous apparaît alors comme la première condition de la transmutation d'un espace en lieu de vie. Le caractère marchable qualifiant un espace lui appartient en tant que potentiel qui ne se réalise que dans l'acte de marcher.* C'est ce que David Ames Curtis (2010 ; p.208) appelle la « promesse » de Jean-François Augoyard dans sa postface à l'édition américaine de *Pas à Pas* en écrivant :

« Les pratiques déambulatoires et l'acte de l'habiter témoigneraient d'un accomplissement créatif et d'une force permanente de résistance non entièrement réductibles à un effet de la production d'espace déjà planifié ».

En indiquant que la marche est un indicateur d'urbanité et qu'elle signe la vitalité des espaces, nous exprimons ce qui est accompli par l'acte de marcher. Cet accomplissement peut se réaliser en opposition ou, au contraire, être accompagné par un espace donné. *Alors, le marchable n'est pas réductible au caractère d'un espace, il est plutôt le produit en puissance de la relation d'un marcheur à un espace.* Le marchable révèle cette possibilité « d'orienter autrement l'édifié » (Augoyard, 1979 [2010 ; p.143]). *Le marchable relève d'une situation, il est le caractère d'une relation de l'être aux espaces comme puissance d'habitation.* Comme l'écrit Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.209) :

« Un espace bâti en fait n'existe jamais comme une chose en soi dotée de

²⁹¹ Si comme l'écrit Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.492]) « la ville trouve son unité dans la rue » et si la rue est le lieu par excellence de la marche urbaine, alors la *marchabilité* n'exprime pas seulement les conditions de la marche, mais également les conditions de la ville et plus généralement celles de l'urbanité.

propriétés immanentes auxquelles il faudrait se soumettre : il n'existe qu'occupé, investi, réorienté, redimensionné par un sujet, pour lequel seul il peut devenir centre ou périphérie, point de repos ou point de fuite ».

Alors la question du marchable se pose avec une nouvelle acuité. En effet, si le marchable interroge la relation de chacun aux espaces et considérant que la marche a en quelque sorte façonné le monde humain tout autant qu'elle en permet son déploiement²⁹², alors *les enjeux sous-jacents du marchable, loin de se réduire au confort de marche, sont ceux de notre être-au-monde et de son devenir*. Dit autrement, *le marchable est l'habitable humain*. Par conséquent, l'hostilité que témoignent nos territoires contemporains envers la marche s'avère une entrave à l'habitation qui pose problème, singulièrement pour l'épanouissement existentiel de chacun mais aussi à l'échelle de l'humanité ; si la « couveuse », pour reprendre le terme de Peter Sloterdijk, n'est plus marchable, alors elle se détourne de l'humain²⁹³. *Par la notion de marchable, ce sont toutes les échelles de l'aménagement qui sont appelées, des plus infimes détails perceptibles jusqu'aux territoires et à l'ère de l'Anthropocène, la planète Terre*²⁹⁴.

Cependant, cet aspect multi-scalaire de l'habitation, cet entrelacement des échelles du marchable ne nous affranchit pas de notre point de départ : l'expérience lors de la marche. Cette expérience est celle de notre être en lien avec le monde, elle est affaire de couplage (Varela, 1993 [2012]) et son vécu a la mesure de notre proportion humaine ; comme l'écrit Edward T. Hall (1966 [1971 ; p.216]) : « le corps humain est fait pour se mouvoir à moins de 8 kilomètres à l'heure ».

C'est pourquoi, tentant de comprendre le marchable, nous nous intéressons en premier lieu aux espaces urbains, c'est-à-dire aux rues et aux places qui permettent ce rapport aux choses et à l'autre que nous décrivions précédemment²⁹⁵. *Le marchable a donc a voir avec l'implication du marcheur dans son environnement et inversement,*

²⁹² Cf. II.C.7.Commencement : lien entre marche et humanité

²⁹³ Le paléanthropologue Pascal Picq (2015 ; p.264sq.) dans sa conclusion s'indigne de ce tournant historique récent de la transformation de nos modes de vie qui nient le rôle primordial de la marche. Il écrit (Picq, 2015 ; p.267) : « aller à l'encontre de ce qui a fait notre succès évolutif [la marche], et même tout le succès de l'évolution humaine depuis deux millions d'années, est tout simplement imbécile et irresponsable ».

²⁹⁴ Cf. ci-après V.L.27.Une seule Terre

²⁹⁵ Cf. II.E.Relations

ainsi il redimensionne les espaces publics urbains qui ne sont plus seulement le lieu de l'expérience mais aussi l'expérience du lieu. De cette manière, le point nodal de tout questionnement sur le marchable est la possibilisation du faire-lieu.

Alors, le marchable procède de ces modalités qui favorisent la puissance d'habitation, qui possibilisent nos relations à l'environnement, qui incitent à la marche. À partir de l'expérience piétonne, en comprenant la marche comme un mode d'habitation, c'est le faire-lieu qui définit le marchable.

Marchabilité : topo-analyse du faire-lieu

En rapprochant le marchable du *faire-lieu*, nous indiquons que la *marchabilité* induit une compréhension de la *topo-analyse*, elle ne se sépare pas d'une étude des milieux. C'est pourquoi, nous reprenons les figures des milieux²⁹⁶ développées précédemment afin d'en informer la notion de *marchabilité*.

Tout d'abord, si nous considérons le milieu comme *medium*, la question de la *marchabilité* se pose en termes fonctionnalistes. En effet, la rationalisation qui sépare le marcheur de son environnement entraîne l'objectivation d'une *marchabilité* vue comme la mesure de la possibilité ou non de faire des pas dans un espace. Ainsi se déroule la mécanique implacable de l'incidence du *milieu* vu comme champ, par cette approche ce sont les objets composant l'espace qui peuvent entraver ou favoriser la marche, définissant ainsi des critères de *marchabilité*. Le premier serait sans aucun doute l'emplacement de la marche, c'est-à-dire, dans l'espace urbain, la présence de trottoirs et de passage piéton. D'autres critères peuvent aisément s'imaginer : la proximité des destinations – qui inclut les idées d'intensité (nombreux services, emplois, loisir...) et de densité de résidant dans l'espace considéré – ou l'accessibilité des trajets (informations et équipements de celui qui marche, des chaussures jusqu'au calculateur/indicateur de trajectoire autrement appelé GPS piéton). Cette approche nous apparaît opportune pour une étude sur la *marchabilité* vue comme une science du déplacement piéton. Cependant, il nous semble que les termes de ce questionnement oblitérent un pan de la problématique de l'expérience lors de la marche car, en quelque sorte, ils passent à côté du « sujet ». Laissant impensée l'intrication de chacun au sein de son *milieu*, le marcheur n'habite pas l'espace : il est réduit à un mobile en déplacement déterminé par l'environnement.

²⁹⁶ Cf. III.F.15.Habitation : milieux

A contrario, en considérant le *milieu* comme *Umwelt*, la *marchabilité* se pense à partir de celui qui marche. *Ainsi il ne peut exister de marchabilité de l'espace en général mais toujours une marchabilité pour un sujet sentant et percevant*. Ce renversement redéfinit notre questionnement : qu'est-ce que le sujet prélève dans son champ perceptif lorsqu'il marche ? Qu'est-ce qui fait signe pour le marcheur ? Comment ces signes constituent autant d'invitations ou d'entraves à l'action de marcher ? Ces questions appellent une phénoménologie, c'est-à-dire une étude des phénomènes vécus lors du mouvement de marche. L'expérience corporelle du lieu traversé informé par les sens devient la mesure de toute marche. *Dans ce cadre, l'expérience du Sentir et du Se mouvoir sont les éléments primordiaux d'information de la marchabilité*.

De plus, cette approche est renforcée par celle de la relativité dynamique du *Gestaltkreis* décrite par Viktor von Weizsäcker. En effet par le cercle formel (*Gestaltkreis*) l'étude de la marchabilité se porte sur le lieu même du débat : le *milieu*. Notre questionnement s'oriente alors autrement. *Si nous considérons la marchabilité comme une capacité, celle-ci est nécessairement en formation, elle n'est jamais donnée ou définitive*.

De plus, le lieu du débat, cet « entre », cette limite floue, qui est aussi cette relation, ce lien, amène à une réflexion topologique. Nous pouvons l'illustrer par l'exemple suivant : « un sujet marche dans la rue » ; si nous posons la question « où est la rue ? » que pouvons-nous répondre ? Viktor von Weizsäcker à partir de l'intrication de la perception et du mouvement (Weizsäcker, 1940 [1958 ; p. 44]) affirme : « lorsque je me meus, je 'me fais apparaître' des mouvements » ; dans notre cas nous pourrions dire que ce sont les espaces urbains qui marchent chez le sujet immobile. Il s'agit ici de constater ce nouveau renversement qui définit l'intérieur et l'extérieur par une relativité dynamique. Par ailleurs, nous pouvons rapprocher cet énoncé de celui d'Henri Maldiney (1991 [2007 ; p. 16]) : « la danseuse ne se meut pas à travers l'espace mais à même l'espace se mouvant ». Ainsi, les questions portent sur le mouvement : comment la rue devient mobile pour le marcheur immobile, ou même, qu'est-ce qui fait la mobilité – vue comme invitation à *Se mouvoir* – d'un lieu ? Nous sommes alors invités à étudier la *marchabilité* à partir d'un *espace de la marche* qu'il faut distinguer de « l'espace de la danse ». *L'un ne se confond pas avec l'autre, néanmoins, nous exprimons, eu égard aux formes du spatial décrites par Erwin Straus (1930 [1992]), que la marche peut être soit un mouvement*

présentiel qui implique une tension extatique se rapportant à l'espace de la danse chez Erwin Straus, soit un mouvement historique qui oriente spatialement le lieu traversé (devant moi, derrière moi...). Nous constatons que le premier mouvement revient, pour reprendre l'expression d'Erwin Straus (1930 [1992 ; p.42]), à un « devenir-un » – il n'y plus ni d'intérieur ni d'extérieur – alors que le second mouvement renvoie à une co-apparition du dedans et du dehors.

Ainsi, la marchabilité s'informe de cet espace de la marche, le dessein de toute marchabilité est une expérience du paysage qui ouvre le lieu d'habitation. L'étude de la marchabilité nous renvoie à une étude des milieux habités, ce qui signifie que nous devons maintenant nous atteler à une réflexion sur l'habitabilité des milieux.

Conditions : la marchabilité comme faire-paysage

À partir de notre approche de l'expérience de la marche comme *faire-lieu*, le premier moment d'un questionnement sur l'habitabilité des milieux implique alors la considération de la *marchabilité* comme ouverture au *faire-paysage*.

Dés lors, comprenant que nous sommes des êtres corporels, c'est-à-dire que nos expériences du *faire-paysage* sont toujours corporelles et situées, nous informons la *marchabilité* de notre corporéité. La *marchabilité* est alors la marque de cette continuité entre le corps du marcheur et le corps urbain. *De la sorte, si la notion est multi-scalaire, la marchabilité d'une situation se décrit comme l'adéquation proportionnée d'un environnement bâti ou non au corps du marcheur.* Cette échelle humaine est donc une condition nécessaire mais non suffisante de la *marchabilité*. En effet, si le corps humain et ses possibilités sensorielles sont bien l'étalon de notre rapport à l'espace comme le remarque Jan Gehl (2010 [2012]), le *faire-lieu* où s'origine la spatialité requiert des dimensions humaines²⁹⁷ qui ne sont pas de l'ordre de l'espace mais de l'existence. Comme l'écrit Jeanine Chamond (2004 ; p.30) :

« [C'est] l'existence qui génère l'espace, par cette propension au contact et à la rencontre qui constitue l'être-à, et par la situation comme proche des choses dans la constellation desquelles l'existence se situe elle-même. Le champ de présence qu'est l'espace habité est vectorisé selon des tensions inversées ».

²⁹⁷ Comme l'écrit Henri Maldiney (1973 [2012 ; p. 119]) : « Les espaces utilisés dans la *Daseinanalyse* sont constitués d'un grand très grand nombre de dimensions qui ne sont pas des coordonnées formelles, mais des moments réels ».

Par conséquent la marchabilité relève de ce champs de présence et une situation n'est marchable que dans la mesure où a lieu ce possible de la fusion du faire-paysage qui renvoie aux âîtres de la marche comme habitation. La notion de marchabilité appelle donc celle de géopathie et se définit comme ce « pouvoir-être-avec » évoqué précédemment²⁹⁸. Si la marchabilité se décrit par cette puissance de nos existences à rencontrer les autres ou les choses, c'est que la marche est affaire d'un contact dont l'apogée se situe dans l'authentique rencontre. Alors, la marchabilité relève du lieu appropriable en exprimant avec Thierry Paquot (2004 ; p. 213):

« C'est l'appropriation qui décide de l'habitabilité ou non d'un lieu. Et s'approprier ne veut pas dire 'faire sien' [...], mais en devenant autre 'au contact de' ».

En effet, cette appropriation qui nous transforme n'est-elle pas la marque de toute rencontre ? En passant de l'*être-ici* à l'*être-là*, le contact inhérent à l'expérience de la marche se métamorphose, il passe d'une forme de relation à une forme de rencontre. Aussi, nous affirmons que la marchabilité commence par la possibilité d'*être-à* que nous avons décrite comme la forme de la relation d'habitation, mais déploie son envergure par l'*être-avec* qui signe la genèse perpétuellement renouvelée du milieu habité. Il y a alors un mode mineur de la marchabilité par le possible de la relation et un mode majeur qui correspond à l'événement de la rencontre.

Quel que soit le mode, la *marchabilité* relève du milieu habité et, en tant que telle, relève d'une climatologie de la marche. En effet, comme le souligne Jeanine Chamond (2004 ; p.26) :

« L'existence se déploie toujours déjà dans une disposition thymique au sein d'une tonalité climatologique qui est celle de la spatio-thymie du *Dasein*, en tant qu'il est essentiellement affecté. La disposition thymique colore la modalité de la présence-à et module le contact que nous avons avec les choses ».

Ainsi toutes études de la *marchabilité* ne se séparent pas de celle sur la modalité de notre présence, c'est-à-dire sur le « comment » de l'habitation. La profondeur commune, physique et psychique de notre *être-au-monde* est alors le champ d'exploration de la *marchabilité*. *Le thème de la marchabilité peut donc*

²⁹⁸ Cf. III.G.17.Âître : de l'expérience du paysage

s'aborder selon le régime élémental de l'habitation que nous définissons par les composantes symboliques, poétiques, de rêveries et de valences du Sentir du vécu. De la sorte, la marchabilité comme la climatique repose sur la compréhension que le motif ou la texture de l'habitation unit indissolublement humeur et matière. Le motif habitationnel, c'est-à-dire la qualification de la relation d'habitation, renseigne la marchabilité. Par exemple, la joie ou la tristesse, la sérénité ou l'inquiétude révélée lors de l'acte d'habitation participe de la définition de la marchabilité d'une situation. Est-ce à dire que des qualificatifs négatifs favorisent une faible marchabilité ? Pas tout à fait, en effet en définissant des niveaux de la marchabilité qui s'échelonnent de la relation à la rencontre, la plus faible marchabilité devient celle d'une perte de contact, une sorte d'anesthésie de notre être-au-monde. Ainsi, bien que désagréable, une architecture-paysage de l'angoisse serait davantage marchable que celle de la forclusion²⁹⁹. Toutefois, nous remarquons qu'une qualification positive d'une situation, tel le caractère joyeux, augmente la propension à la rencontre. Par conséquent, ce que nous pouvons appeler les niveaux de la marchabilité sont fonction de la climatique des milieux habités ; l'optimum du marchable se situant lors du moment de l'expérience où, marchant dans un espace donné, le vécu de la relation du marcheur à son environnement ouvre à une rencontre transformative, un passage de l'être-ici à l'être-là que nous nommons faire-paysage.

Conditions : la marchabilité comme accompagnement du mouvement

Ce moment et ce passage appellent une réflexion sur les mouvements inhérents à la marche afin d'en dégager d'autres composantes du marchable. En effet, la dynamique et la cinématique de nos existences piétonnes ouvrent de nouvelles dimensions de compréhension de la marchabilité.

En premier lieu, à partir de notre description de la cinématique du sujet³⁰⁰ c'est-à-dire en comprenant chaque marche comme mouvement d'une existence, un nouvel enjeu de la marchabilité nous apparaît : celui de l'accompagnement du mouvement de subjectivation. En effet, si à chaque pas se joue notre possibilité d'une

²⁹⁹ Ainsi l'architecture carcérale ou d'internement est une entrave à l'habitation. Le dispositif d'enfermement ne se limite pas à une suspension de la liberté de circulation, il limite l'habitabilité des milieux et par là même affecte durablement ceux qui le subissent.

³⁰⁰ Cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

présence active au monde et à nous-mêmes, alors le marchable n'est pas affaire de *déplacement* mais de *mouvement* et donc d'itinéraire. Le dessein de la *marchabilité* est donc de favoriser cette articulation du « je » au monde, c'est-à-dire de rendre propice un mouvement de la marche qui appelle un itinéraire et non une trajectoire. Cette notion d'itinéraire implique des espaces différentiables, une diversité de couleurs, de matières, de volumétries et aussi que cette diversité soit appropriable par celui qui marche. *En appréhendant la marche comme une logique d'information mutuelle du dedans et du dehors, la marchabilité vise la richesse du dialogue du moi au monde*³⁰¹. Afin que ce dialogue puisse se perpétuer *hic et nunc*, nous pouvons dire, en reprenant le terme de Gaston Bachelard, qu'il est nécessaire que l'espace physique soit *dynamogénique*, ce qui signifie que l'espace de la *marchabilité* nous invite au mouvement. *Cet espace s'adresse à nous sur le mode d'une invitation qui est un appel à la présence.*

S'il existe des niveaux de la *marchabilité*, alors le mode majeur implique une subjectivation et celui mineur l'individuation. Car s'il n'y a pas d'individu sans sujet et *vice-versa*, nous avons distingué l'individuation formant un dedans à partir d'un dehors – par soustraction – de la subjectivation qui articule le dedans et le dehors. Ainsi, le mode mineur de la *marchabilité* se situe au moment de l'expérience du *Sentir* et du *Se mouvoir* où nous nous formons en tant qu'unité individuelle, par la constitution d'une limite. De l'autre côté, le mode majeur résulte d'une communication et d'un échange entre le moi et le monde, c'est-à-dire dans la traversée de cette limite, dans cette compréhension mutuelle où le dedans existe par le dehors et inversement, chaque côté se transformant au contact de l'autre.

De cette manière la *marchabilité* accompagne le mouvement de nos existences, cependant, pour être complet, cet accompagnement se poursuit au sein de chaque acte d'habitation. En effet, à chaque vécu de la relation d'information du dehors et du dedans se joue simultanément le mouvement de l'existence et celui de l'habitation.

Dès lors, au niveau anthropologique, la marchabilité accompagne la

³⁰¹ Par opposition, ce qui réduit ce dialogue réduit la *marchabilité*, aussi l'uniformisation des espaces publics urbains en nous ramenant à la même forme nous ramène nous-mêmes au même. Si l'étendue de la *marchabilité* s'accroît avec la diversité, c'est que l'expérience de la diversité est celle de l'altérité dont l'ipséité s'informe.

cinématique de l'habitation dans ses dimensions dynamique, pathique et significative. Aussi, le mouvement inhérent aux directions significatives qui forment le vécu de l'expérience du marcheur est primordial pour la marchabilité. Ce que nous soulignons ici, c'est la dynamique selon laquelle chaque disposition thymique qualifie notre relation d'habitation et induit un certain rapport à l'espace. Alors la verticalité ou l'horizontalité vécues ont trait au marchable dans la mesure ou elles tonalisent notre être-en-marche. Le vécu des valences affectives des directions de sens impliqué dans tout acte d'habitation forme alors la marchabilité.

Nous pouvons alors définir des régimes de *marchabilité* correspondant aux diverses et multiples *directions de sens*. En première approche, nous pouvons, en reprenant le travail de Gaston Bachelard sur les éléments, distinguer un régime aquatique relatif à l'immersion et donc à un contact haptique sans cesse renouvelé. De même, nous pouvons évoquer un régime terrestre qui est celui de l'enracinement au sol et de la stabilité, un régime aérien qui correspond au flottement vécu lors des longues marches, ou encore un régime de feu se rapportant à l'élévation changeante des flammes, chacun de ces régimes se définissant selon des directions significatives. Si ces différents régimes de la *marchabilité* selon les *directions de sens* élémentales nous apparaissent possibles, c'est que l'*être-en-marche* les rassemble. Ce rassemblement suppose de dépasser la question de chaque expérience singulière au profit de la question du sens de l'expérience. Autrement dit, nous devons opérer un revirement et questionner, au-delà de l'*être-au-sens*, le sens de l'être, c'est-à-dire comprendre, à partir de l'anthropologie de la présence de l'*être-en-marche*, une ontologie de l'*être-en-marche*.

De la marchabilité comme Ouvert de l'existence

Cette ontologie, nous tentons de la mettre en œuvre en considérant la chair selon le mouvement d'ouverture qu'elle implique. De cette manière, le régime premier dans le sens du régime qui les rassemble tous, *l'archi-régime de la marchabilité est celui de l'ouverture de l'être-là*. Pour le comprendre, rappelons-nous que toute marche est contact, or tout contact se joue dans la chair comme mouvement de phénoménalisation, donc lorsque nous exprimons que la *marchabilité* est accompagnement du mouvement, elle l'est non seulement du mouvement de la marche mais en premier lieu du mouvement de phénoménalisation, c'est-à-dire de l'ouverture primordiale. Par conséquent, considérant que marcher c'est exister et que

par là-même l'*être-en-marche* s'engage dans l'*Ouvert*, ce qui commande la *marchabilité* est cette possibilité d'entrer dans l'*Ouvert*.

Ainsi, nous comprenons et affirmons avec Henri Maldiney (2000 ; p.375) :

« De tous les arts, l'architecture est le plus directement concerné par la question de l'*Ouvert* puisqu'elle organise les échanges entre le dedans et le dehors. Mais dehors et dedans se définissent à partir de la notion d'abri, alors que l'architecture ne commence qu'avec l'instauration d'un lieu. L'*Ouvert* ne désigne pas l'espace libre en opposition à un espace clos. Il est le où d'une présence qui elle-même hors de soi, en suspens dans l'ouverture qu'elle existe en l'endurant ».

Ainsi, la dimension première de la *marchabilité* des *architectures-paysages* de nos espaces publics est celle de l'*Ouvert* de l'existence³⁰². Toute expérience du marchable est celle de notre lieu d'existence. La *marchabilité* n'est donc pas seulement la possibilité, elle est l'appel de l'*Ouvert*, elle constitue une invitation à exister, à habiter. Ayant distingué l'espace et le lieu, si l'événement du lieu est notre rencontre qui a lieu dans un espace, la *marchabilité* fait le premier pas, elle se constitue de l'ensemble des dispositions qui favorisent notre présence auprès des choses et des autres. *La marchabilité est ouverture à la profondeur du lieu constitué du réel et de l'imagination, des percepts et des affects. La marchabilité étant concomitamment l'Ouvert et l'appel de l'Ouvert, elle est de part en part poétique. Cette poétique du lieu inhérente à la marchabilité suppose que le marchable n'est pas réductible mais participe à la poétique des espaces, partie prenante de chaque situation localisée. La marchabilité relève alors de la géopoétique comme lieu de rassemblement de l'espace et du lieu. Et puisque nous affirmons que la puissance poétique induit l'habité comme événement, la marchabilité participe de l'événement éthique et esthétique de l'habitation du lieu.*

À partir de cette convocation, la *marchabilité* se reconfigure, malgré son suffixe (-ité qui indique un état, une condition). Elle ne peut alors consister dans une capacité vue comme aptitude, c'est-à-dire quelque chose que l'on a ou que l'on

³⁰² La *marchabilité* des *architectures-paysages* est donc ce que nomme Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.208) la vraie architecture lorsqu'il écrit : « La vraie architecture est donc celle [...] qui sait ouvrir des espaces transitionnels où l'imagination peut recréer un autre monde, le monde des impulsions, des tentations ou des rêveries ».

pourrait acquérir. La *marchabilité*, des êtres comme des lieux, se situe dans leurs relations, dans la tension qui les lie, elle ouvre un possible. Si nous qualifions des situations de marchables, c'est par leur hospitalité, et plus précisément par la manière que peut avoir une situation d'inviter notre être à l'existence. *Ainsi, la marchabilité des milieux est une capacité dans le sens d'une puissance. Cette puissance réside dans le possible d'une situation et dans le fait que nous soyons passible de ce possible, que nous y ayons ouverture.*

Reprenant les notions que nous tentons d'exposer, la *marchabilité* n'est pas localisable, elle ne se situe pas dans un emplacement objectif ; elle est la possibilité du déploiement de mon espace et de mon temps. Elle relève de la climatique de l'espace, de la tonalité affective spécifique du vécu lors de la marche. Si la *marchabilité* se situe, elle est l'*espace de la marche* et donc espace de présence. Elle réside dans le possible du « se déplacer » et du mouvement, dans le possible et le passible de la *rencontre*. La *marchabilité* procède de la texture de la chair, du *là* qui lie intimement l'être et le monde. Par l'habitation qu'elle sous-tend, la *marchabilité* relève intrinsèquement de la poétique et de la *géopoétique* qui ouvre le lieu de présence. Alors nous pouvons rapprocher la *marchabilité* de l'*Ouvert* tel que le décrit Henri Maldiney (2000 [2010 ; p.455]) : « L'*Ouvert* est le *où* absolu en deçà de l'être et du sens. Il est l'apertural qui appelle à être ».

*Enfin, si marcher c'est faire un pas au dehors, être appelé à l'avant de soi-même, la marchabilité des milieux désigne cette puissance poétique qui réside dans l'*Ouvert* de l'existence.*

K. Ménagement

Ethique et esthétique pour l'habitabilité

En liant la *marchabilité* avec l'*Ouvert* de l'existence, nous transformons notre questionnement. Comme la rencontre, l'*Ouvert* ne s'organise pas, toutefois en positionnant notre réflexion sur les conditions de cette ouverture nous pouvons informer notre notion de *marchabilité* – notamment à l'adresse de ceux qui interviennent sur les espaces urbains, professionnels ou non. Ce faisant, nous proposons une réflexion éthique et esthétique pour l'habitabilité des milieux lors de l'expérience de la marche qui consiste en un *ménagement* des lieux, c'est-à-dire de la relation des êtres entre eux et à leur environnement.

Dans un premier temps, nous nous intéressons aux possibilités de faire place aux piétons dans les espaces urbains. Nous sommes ainsi engagés à les considérer dans leurs existences et à placer tout aménagement sous le signe d'un *ménagement* qui se comprend comme hospitalité envers les lieux urbains et des lieux eux-mêmes. Ainsi la *marchabilité* devient un art du *ménagement* des milieux habités.

Le second article prend acte de cet art en s'intéressant à la profondeur de l'existence piétonne en tant qu'expérience rythmique. Comprenant le rythme comme la jointure et l'articulation de notre *Sentir*, *Se mouvoir* et *S'émouvoir*, il nous apparaît alors que toute *marchabilité*, comme possibilisation de nos rencontres, nous invite à un ménagement du rythme.

25. Faire place aux piétons : du ménagement des lieux urbains

| accueil – accueilance – existence – hospitalité – ménagement |

En affirmant que marcher ouvre à l'existence, prendre en considération la marche dans les milieux urbains se comprend comme un ménagement du piéton au sein de l'aménagement des espaces publics. Nous sommes ainsi conduits à une philosophie de l'urbain liant paysage et architecture, qui ne propose ni modèle ni exemple-type de la prise en compte du piéton, mais plutôt une sorte d'archétype³⁰³. Par la réflexion philosophique, nous entendons guider la pratique des disciplines de projet, qu'elles soient professionnelles ou d'habitants par une compréhension à la fois de l'expérience que ces projets proposent autant que des enjeux qui leurs sont inhérents.

Quels sont donc les enjeux des espaces publics ? Dans leurs liens avec la marche, les espaces publics sont entre autres le support concret des rapports existentiels que chacun noue avec soi, avec l'autre, avec les autres et avec son environnement. Ainsi, au sein des espaces urbains, nos existences sont en jeu ! À la fois éthique et esthétique (Younès, 2018), les milieux urbains sont porteurs d'enjeux dont l'importance est bien souvent obliérée par des approches fonctionnalistes sous tendues par des finalités économiques. Nous poursuivons en cela la réflexion de Thierry Paquot (2014b ; p.30) qui indique que « la logique comptable doit laisser la place à la logique de l'accueilance et assurer à chacun sa place ». Entrer dans la logique du ménagement consiste à faire place aux piétons, à laisser libre la possibilité de l'ouverture du lieu et du « y être ».

Dans un premier temps, nous interrogeons donc le ménagement des lieux et l'envergure de sens qu'il recouvre. Puis, nous évoquons les modalités du ménagement du piéton et la nécessité de le comprendre dans toutes ses dimensions. Ensuite, nous explorons l'enjeu des espaces publics en tant qu'ils sont les lieux de l'avec et du partagé, c'est-à-dire de l'en-commun. À partir de quoi, il nous est possible de définir les conditions de l'accueilance des lieux urbains dans le sens d'une hospitalité et le rôle déterminant qu'y joue le paysage et l'architecture. Nous concluons sur un art du

³⁰³ Un archétype ou un archi-modèle dans le sens étymologique de ce qui commande et rassemble tous les types ou les modèles singuliers.

ménagement des milieux habités, que nous pouvons alors nommer *marchabilité*.

De l'aménagement urbain au ménagement des lieux

Comme l'écrit le lexicographe Alain Rey : « [le mot] aménagement³⁰⁴ est passé de l'ancien sens 'de construction, réparation en bois' à celui de 'manière de disposer' (1669) en particulier dans un contexte administratif et avec une spécialisation en sylviculture (1771) ». Ainsi, l'aménagement dispose, d'abord la forêt, puis s'est imposé pour la ville et le territoire. Depuis le XVIIIe siècle, l'aménagement émane d'un pouvoir et porte une logique productive. Pour la forêt, il s'agit d'en faciliter l'exploitation, pour la ville et le territoire, l'exigence réside dans la construction et l'entretien des infrastructures conçues comme support de l'activité quantifiée économiquement.

Cependant, si comme l'affirme Thierry Paquot (2013 ; p.14), « les villes de la modernité s'affirment 'productivistes' », l'aménagement urbain contemporain, à l'ère de *La vie liquide* (Bauman, 2005), se pare de nouvelles « vertus » : la fluidité, le confort, la sécurité, l'intelligence... Ces nouvelles « valeurs » ne le rendent pas moins inactuel ! En affirmant cette inactualité, nous soulignons que ce qui nous apparaît le plus actuel, le plus pressant aujourd'hui, c'est l'habitation humaine. Une habitation comprise dans ses dimensions existentielles, c'est-à-dire dans sa problématique. D'autant que celle-ci est davantage en difficulté à l'ère anthropocénique, comme le souligne entre autres le philosophe Peter Sloterdijk³⁰⁵.

La question qui se pose et s'impose est alors de savoir s'il existe un aménagement possible de la maison humaine. Par cette approche, c'est plutôt l'habitabilité des établissements humains qui est questionnée, il ne s'agit pas seulement des espaces qui y sont associés – ce que nous entendons par le mot aménagement – mais d'une compréhension et un accompagnement des milieux habités dans leur complexité et leur entrelacement – ce qui suppose un ménagement.

L'étymologie du mot ménage³⁰⁶ l'indique puisqu'il est dérivé de l'ancien

³⁰⁴ Le terme est orthographié *amesnagement* en 1327

³⁰⁵ Conférence à Science Po Paris : « Thinking the Anthropocene », Paris 14-15 Novembre 2013 ; à noter également la somme rassemblée par Rémi Beau (dir.) et Catherine Larrère (dir.) (2018) dans l'ouvrage *Penser l'anthropocène*.

³⁰⁶ Alain Rey précise que ce mot est orthographié *maisnage* (v1165), *mainage* (1210), puis ménage au XIIIe siècle.

verbe *manoir* « demeurer » et est à rapprocher du latin classique *mansio* qui signifie « maison » (Rey). D'ailleurs, « le mot est attesté dans les premiers textes au sens de 'demeure séjour logis'. Il a évolué dans deux directions, se référant d'une part aux aspects matériels de la vie et au foyer et de l'autre à ses aspects humains ». Ainsi, le ménagement des lieux renvoie concomitamment aux espaces et aux personnes. De plus, Alain Rey précise que « le mot désigne la cohabitation [...] être en ménage ; le sens s'étend dès l'ancien français à tous ceux qui vivent sous le même toit (fin XIIIe s.). [...] par extension *ménage* exprime une idée de 'vie commune' ». En conséquence, le ménagement se comprend également comme cohabitation, comme coexistence des uns et des autres ; le ménagement des lieux est donc aussi un prendre soin de la relation des êtres entre eux.

Alors le ménagement désigne ce soin apporté aux espaces et aux personnes, ainsi qu'à leurs relations, en d'autres termes il s'agit de ménager l'ouverture du lieu et donc d'offrir le possible de son habitation. Cette logique du soin possède comme préalable de comprendre l'individu comme existant et coexistant habitant le monde.

Ainsi, en tant qu'habitants – y compris les maîtres d'œuvre ou les maîtres d'ouvrage – il nous faut passer d'une logique de l'aménagement à une logique du ménagement. Pour cela, nous devons dépasser, faire ce pas au-delà, d'une réalité uniquement objectivée, en quelque sorte « libérer le monde de son état objectivé³⁰⁷ » (Jiang, 2014 ; p.33). Pourquoi ? En premier lieu parce que l'existence n'est pas objectivable ! Non pas qu'elle serait uniquement subjective mais parce que la distinction entre sujet et objet ne nous informe pas sur l'étendue de sens de l'existence³⁰⁸. Nul doute que les sciences objectives apportent, par leurs représentations, des connaissances utiles³⁰⁹. Cependant, si ces connaissances sont

³⁰⁷ Eric Dardel (1952 [1992 ; p.126]) nous rappelle : « [qu'] il est bon de se souvenir que l'objectivité n'est pas par elle-même une garantie de vérité si absolue qu'il faille s'y abandonner sans réserve. Une vision purement scientifique du monde pourrait très bien désigner, comme nous le rappelle Paul Ricœur (in *Philosophie de la volonté*), une tentation d'abdiquer, 'un vertige de l'objectivité', un 'refuge quand je suis las de vouloir et que l'audace et le danger d'être libre me pèsent' ». Alors, si le chemin du ménagement est plus difficile et exigeant que celui de l'aménagement, c'est aussi celui d'une liberté comprise comme exposition et donc comme risque.

³⁰⁸ Tel que présenter dans la réflexion phénoménologique et non dans le sens trivial.

³⁰⁹ Chaque science possède sa propre représentation de l'objet ou du champ d'objet qu'elle se propose d'étudier, ces représentations informent un état du monde et forme notre regard sur le monde. L'objectivation permet alors la connaissance. Toutefois,

nécessaires, la réduction inhérente à ces approches ne permet pas d'entrer dans une compréhension pleine de l'existence. Car, exister n'est pas simplement être, c'est entrer en présence, ou comme l'exprime le philosophe et phénoménologue Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.272]) : « être le là où tout a 'lieu' dans une situation, un comprendre, une parole, une gestuelle, un silence mais toujours une rencontre ». Soulignons que la rencontre n'est pas mesurable ni prédictible, elle est fortuite et engage la transformation de celle ou celui qui en fait l'expérience.

Le ménagement implique de considérer l'existence dans toutes ses dimensions et est par conséquent incommensurable. Le ménagement est avant tout ménagement de la rencontre, d'une rencontre d'avec le monde qui signe notre présence auprès des lieux urbains d'où naît l'habitation.

Une modalité du ménagement du piéton : le comprendre comme existant

Alors le ménagement est une approche extensive de la définition de l'aménagement, par cet accroissement le piéton n'est pas seulement une catégorie juridique du code de la route³¹⁰, un usager³¹¹ ou un citoyen³¹² mais est reconnue comme existant. Identifier le piéton à l'aune de son existence implique de métamorphoser les modalités de sa prise en compte.

Tout d'abord, nous avons affaire à l'être en situation, c'est-à-dire que nous sommes toujours entrelacés dans de multiples relations en perpétuelle

l'objectivation doit être comprise comme une forme de réductionnisme, une science peut rendre compte d'une totalité qu'en approximation, l'objectivité n'est possible qu'à partir de présupposés qui peuvent être conscients ou inconscients. Le danger est de confondre le cadre d'analyse d'une science avec le monde, d'en oublier les présupposés et donc de faire de l'objectivation une réification, c'est-à-dire d'appliquer des catégories abstraites par transformation des réalités concrètes.

³¹⁰ Au sein de ce règlement (R412-34 II) il est décrit que le piéton se doit de marcher sur les trottoirs, les accotements et à défaut sur la chaussée, mais nous ne savons pas qui il est, hormis que sont assimilable aux piétons les personnes qui conduisent une voiture d'enfant, de malade ou d'infirme, ou tout autre véhicule de petite dimension sans moteur.

³¹¹ En tant qu'usager des espaces publics, le piéton est un utilisateur de l'espace et des services qui lui sont associés. Le piéton-usager est donc un consommateur, il est le « client » d'un service public. Ce registre de discours vise à qualifier et quantifier les niveaux de service qui sont proposés aux piétons en utilisant une grille d'analyse développée par des approches économiques et commerciales.

³¹² Cette catégorie renvoie à la république constituée en Etat. Le citoyen possède des droits et des devoirs. Parfois, la citoyenneté est élargie à tous ceux qui s'intéressent à la chose publique, au bien public (*res-publica*).

transformation : notre milieu. Si le ménagement s'adresse aux piétons, l'attention du « ménager » se porte sur la constitution des milieux. La climatique des espaces devient son champ d'investigation, le piéton en corps-à-corps avec l'environnement urbain son questionnement. Comment habitons-nous ? Quelles expériences réalise le piéton ? Quelles en sont les modalités de sens, entre la signification, la sensorialité et l'orientation vers l'entourage (*direction de sens*) ? Quelles en sont les modalités corporelles ? Symboliques ? Ou d'ouverture poétique ? Il s'agit d'interroger l'espace habité, que nous pouvons décrire avec Henri Maldiney (1975 [2012 ; p.8]) dans le « cycle tensionnel du ici et du là, du proche et du lointain, du propre et de l'étranger ». Cette tension du lieu habité est à la fois matérielle et imaginaire, elle est, pour reprendre le terme de Jean-François Augoyard (1979 [2010]), « cosmogénétique ». Ménager le piéton relève alors du ménagement de son *être-au-monde*.

Rappelons-nous que lorsque nous sommes dans la rue, l'espace n'est pas homogène mais toujours vécu comme hiérarchisé : des lieux nous attirent, nous repoussent, quelque chose arrête notre regard et peut-être nous invite à marcher. Suivant notre chemin, qu'est-ce qui nous est le plus proche, ce souvenir qui surgit ou cette personne que l'on bouscule par inadvertance ? Dans cette rue que nous traversons, à quel moment allons-nous dire : c'est ma rue ?

Pour illustrer notre propos, exposons l'expérience quotidienne de la marche : faisant quelques pas, c'est chacun des sens qui s'active (y compris le sixième que propose le neurophysiologiste Alain Berthoz, celui de la kinesthésie). Marchant dans la rue, en lien ou non avec les percepts, les affects aussi se mettent en branle et notre disposition thymique influence grandement le vécu des espaces. De plus, cette promenade peut être aussi l'occasion de réfléchir, voire d'élaborer une pensée. Ainsi, au travers de notre corps et entre percept, affect et concept, toute déambulation renvoie déjà à notre *être-au-monde*, parfois dans une impression de flottement, marchant presque mécaniquement. Mais d'autres fois, il nous arrive soudainement d'être ébloui par l'animation d'un lieu, émerveillé par la beauté rare et ordinaire d'*être-là*, tout entier à l'espace, d'un moi étendu au monde et pénétré du monde, impression fugace de l'advenue³¹³. Dans ce cas, nous pouvons dire : ce lieu est

³¹³ Comme l'exprime Jean-Jacques Wunenburger (2016 ; p.179) « notre milieu est qualitativement distribué, hiérarchisé, traversé par des champs d'attraction, d'indifférence ou de répulsion ; ainsi naissent toutes sortes de formes de bien-être,

devenu mien, je suis devenu autre, tout comme cet espace-là ne sera plus jamais le même pour moi !

Si Guy Debord (2006 ; p.257), principale figure des situationnistes, souhaitait bâtir des villes pour la dérive³¹⁴, les dimensions de l'existence sont bien psychogéographiques. Le ménagement de cette marche comme existence est activation du Sentir et de nos affects, il est un développement géo-pathique (Wunenburger, 2016) vers l'habitation dans sa géopoétique (White, 1994). Le ménagement révèle notre présence auprès des choses et maintient, dans les lieux urbains, le possible de la rencontre.

Enjeu de l'en-commun : de l'avec et du partagé dans les lieux urbains

En particulier au sein des espaces publics, l'enjeu du possible de la rencontre opère un glissement, l'existence se comprend alors toujours comme co-existence ; du singulier naît le pluriel. En effet, lorsque nous marchons dans les rues, nous sommes à côté d'autres, avec d'autres et au-delà de chaque rencontre singulière, il y a un pluriel, un jeu d'interrelation. De l'être ensemble comme de l'être-avec, c'est un questionnement sur la possibilité d'un « nous³¹⁵ » qui s'impose. Un « nous » qui fait « société » et dont l'existence correspond à notre capacité à l'identifier. En utilisant le terme « nous », nous signalons une unité entre ceux qui le composent, cependant comme le rappelle Jean-Luc Nancy (1996 [2013 ; p.179]) : « être avec, être ensemble et même être 'unis', c'est tout justement ne pas être 'un' ».

En fait, cet être ensemble du « nous » est un partage, en rappelant que ce que nous pouvons partager, ce n'est pas seulement ce que nous avons en commun mais bien plutôt nos différences. C'est par cet écart entre chacun, parce qu'il y a un

inséparable d'une fusion ou d'une confusion du dedans et du dehors, d'une extase où le psychisme s'évase à la dimension des choses et où l'étendue du monde nous pénètre jusqu'au plus intime de nous-mêmes ».

³¹⁴ Guy Debord (2006 ; p.257) indique dans les *Lèvres nues* n°9 : « Un jour, on construira des villes pour dériver ».

³¹⁵ Il faut considérer le « nous » dans sa distinction d'avec le « on » tel que le propose Martin Buber (1948 [2017 ; 150sq.]) : « La multitude sans nom, sans visage ; dans laquelle je suis englouti n'est pas un Nous ; c'est un On » mais « le Nous de caractère essentiel » comme le nomme Martin Buber est tout autre ; dans celui-là « règne l'immédiateté ontique qui est la condition préalable et décisive de la relation de *Je-à-Tu*. Le *Nous* renferme virtuellement le *Tu*. Ne peuvent dire entre eux, véridiquement, *Nous* que des hommes capables de se dire l'un à l'autre, véridiquement, *Tu* ».

« entre », que la relation et le partage sont possibles, mais ils ne se réalisent que si l'écart prend le sens d'un *aller-vers* les autres plutôt que de les écarter. Daniel Payot (1996 ; p.80) nous l'exprime quand il écrit :

« Le lien social, la relation, le partage ne se trouvent pas dans un surcroît d'unification, de figuration, dans une rigidification des identités ; leur possibilité est au contraire offerte là où les totalités s'interrompent, s'écartent d'elles-mêmes à l'intérieur d'elles-mêmes, se 'désœuvrent' ».

Dans la ville, les lieux de ce partage possible se situent dans les rues, les places, c'est-à-dire dans les espaces publics. Comme l'évoque Chris Younès (2008 ; p.351) :

« La rue est un espace significatif du vivre ensemble et des modalités par lesquelles s'instaurent les conditions urbaines de rapprochement et d'espacement des personnes ».

En effet, la rue tient en elle cette potentialité du partage des milieux, ou comme le décrit Bernard Salignon (2008, p.35) : « l'espace public serait ce qui tient en puissance l'être ensemble comme transpossibilité, il serait le lieu où cela a lieu ». Nous pouvons comprendre la notion de transpossibilité développée par Henri Maldiney selon son sens étymologique de ce qui est au travers, au-delà de toute chose pouvant arriver, c'est-à-dire comme l'indique Chris Younès (2014, p.81) « un pouvoir être le plus libre ».

Ainsi, les lieux de la ville engagent cette possibilité, la plus libre d'être ensemble, ce partage possible, ce « nous » est donc situable, il y a un lieu pour que cela puisse avoir lieu. Ou, comme nous le dit Thierry Paquot (1997, p. 13) : « [Le partage du lieu qui] fait alors lien et du temps qui fait alors histoire. Les lieux spatialisent 'l'avec' ».

Mais quelles sont les modalités de cette spatialisation ? Dans la ville, certains espaces font signe, par exemple : une place, une terrasse de café, un croisement, un jardin, un parvis ou parfois juste le retrait d'une façade... Ces espacements invitent à s'arrêter, ils peuvent être des lieux de rendez-vous, et par ces moments d'adhérence, qui sont des moments de respiration dans la ville, le « nous » devient concret par sa situation (un espace et un temps) et la possible relation entre un soi et les autres. Et parce que les espaces publics portent cette potentialité de relations, leur aménagement ne peut définir les possibles ; il devrait, davantage, ouvrir des possibles, c'est-à-dire ménager. Comme le partage Henri Maldiney (2007, p. 179) : « cela pose le problème

de l'architecture [...] [que nous étendons ici aux espaces publics] comme lieu incitant à la rencontre mais non pas l'organisant ».

Aussi, il faut prendre garde à ne pas confondre le partitionné et le partagé. Le partage dans la rue n'est en rien garanti pas une partition de l'espace telle que nous pouvons la voir dans certains aménagements séparant spatialement piétons, cyclistes, bus et automobiles. *Le partage, c'est laisser la place libre même dans son occupation. Dans ces conditions, nous pouvons comprendre que le possible « nous » dans la rue réside dans cette capacité d'accueil toujours renouvelée, dans un mouvement d'accueil qui n'en finit jamais de commencer.*

Par ailleurs, dans notre description du « nous », nous avons exprimé l'idée d'un « nous » inclusif, de cette manière celui qui parle inclut l'ensemble de l'assemblée. Mais le « nous » peut aussi être exclusif. Dans ce cas, celui qui parle inclut un groupe qui par là-même exclut d'autres personnes. Toutefois le « nous » exclusif n'a pas de place assignée dans les espaces publics, car par définition ceux-ci n'appartiennent à personne mais à tous, aucune propriété ne peut s'y exercer ; l'emplacement de ce « nous » là est ailleurs, dans les espaces privés. Néanmoins, le « nous » exclusif, comme chacun, s'exprime dans les espaces publics, il n'y a pas lieu d'exclure un groupe, parce que justement il n'y pas lieu d'uniformiser les expressions. Dans les espaces publics, les voix dissonantes sont ce qui fait leur richesse. Parfois, le dialogue est impossible, mais malgré le conflit, et peut-être par le conflit se jouent les modalités du vivre avec, c'est-à-dire de ce qui fait société.

En fait, consonance et dissonance marchent ensemble ; laisser la place aux dissonances, c'est rendre possible la consonance. Par leurs infinités de possibles, les lieux de la ville possibilisent l'être-ensemble, et cette identification du « nous » dans la ville ne doit son existence qu'à notre renouvellement perpétuel.

Toutefois, la marche dans les espaces publics est une épreuve de la différence dans l'indifférence généralisée comme le souligne Richard Sennett (1990 [2009 ; p.207]). En effet, dans la ville, nous sommes encore au contact de la diversité : celle de génération, de genre, de classe, de culture, de langue, tout autant qu'une diversité de pratique. Ce sont de multiples mondes qui se déploient, se juxtaposent, se superposent et parfois, de fait de leurs coprésences, s'informent, se transforment, se rencontrent. Cependant, généralement, nous pouvons, face à ce que nous voyons dans les rues, continuer de marcher (Sennett, 1990 [2009 ; p.207]), chacun peut, selon l'expression, « passer son chemin ».

Aussi, en soulignant le possible de l'expérience de l'altérité et de l'en-commun par la diversité, nous remarquons, et c'est ce qui se passe la plupart du temps, la possibilité de ne pas en faire l'expérience. Les lieux urbains, pour peu qu'ils soient ménagés, portent en eux le champ des possibles, pas leurs réalisations ou leurs effectivités.

Du ménagement comme hospitalité envers et des lieux urbains

Dès lors, une fois compris cet enjeu de l'en-commun, si le ménagement du lieu consiste à maintenir le possible de la rencontre sans l'obliger, ne relève-t-il pas de l'hospitalité ? Dans le ménagement des lieux, il s'agit d'être l'hôte accueillant du lieu urbain de telle sorte que celui-ci devienne lui-même l'hôte accueillant. Mais, comme le remarque Jacques Derrida (1997 ; p.53) « [il n'y a] pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi ». Pouvons-nous parler de l'hospitalité des espaces publics dans la mesure où nous ne pouvons accueillir que chez nous ? Les espaces publics sont-ils un « chez soi », un « chez nous » ? S'ils le sont, c'est en tant qu'habitation, la souveraineté de l'espace public et des lieux urbains est celle de tous et de chacun, une souveraineté partagée.

Pour le « ménager » il s'agit d'entrer dans un rapport d'hospitalité envers les lieux urbains, d'instaurer un prendre soin du lieu tel que les « lois de l'hospitalité » le commandent. Tandis que l'hospitalité des lieux urbains en eux-mêmes relève d'une accueilance et d'une aménité des espaces publics (Paquot, 2014). Ayant distingué cette double hospitalité du ménagement, explorons les sens de l'hospitalité et ses implications afin de comprendre ce que peut être un art du ménagement des lieux urbains.

Tout d'abord, sommes-nous dans l'hospitalité, si nous transformons les espaces publics afin de les rendre accueillants ? Posant cette question, nous soulignons qu'intervenir dans un espace public peut signifier de le laisser tel quel. Le ménagement nous appelle à agir avec circonspection dans la pratique du projet urbain ; certaines richesses du lieu s'évanouissent dans l'organisation ou l'institutionnalisation du déjà là. L'être précautionneux, l'attention portée à ce qui est présent est au cœur du ménagement, celui-ci révèle la puissance d'accueil du lieu, il ne l'impose pas. Ici, c'est toute l'ambivalence du soin qu'il nous faut souligner. Comme le décrit Frédéric Worms (2013 ; p.26) : « il n'y pas soin sans une intention bienveillante de principe [...] mais il n'y a pas soin non plus sans une intrusion qui

comporte par principe une part de violence». Dès lors nous comprenons l'aménagement dans sa violence à l'égard du lieu, en particulier dans l'assignation monofonctionnelle des espaces qui s'assimile à un pouvoir de maltraitance. *De son côté le « ménager » se sait être l'intrus des lieux urbains : de l'hôte accueillant, il en devient l'hôte accueilli ; il y a en quelque sorte une souveraineté des lieux qui demande une compréhension, un prendre-avec.*

Cette remarque invite à penser le rapport d'hospitalité, non pas en termes de droit ou de pacte mais bien selon la formule de Jacques Derrida (1997) en termes d'hospitalité absolue ou inconditionnelle. Il écrit (Derrida, 1997 ; p.29)

« L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je laisse venir, que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit ».

En l'occurrence, dans notre approche, l'autre absolu est ce lieu que nous proposons de ménager, il s'agit alors de dépasser la question du droit pour véritablement donner lieu, *un donner lieu aux lieux urbains*. Accueillir le lieu avec ce qu'il nous donne, comprendre ses besoins, éventuellement ses fragilités de telle sorte que nous puissions le nourrir, le revigorer, le soigner. Comme l'exprime René Schérer (1993 [2005 ; p.114]) : « c'est mieux que du droit, c'est de l'hospitalité ».

Comment entrer dans ce rapport d'hospitalité inconditionnelle ? Quelles sont les conditions d'une telle inconditionnalité ? Jacques Derrida (2001 ; p.117) ouvre un chemin lorsqu'il indique : « [Qu'elle] doit être tellement inventive, réglée sur l'autre et sur l'accueil de l'autre, que chaque expérience d'hospitalité doit inventer un nouveau langage ». Ce nouveau langage, Jacques Derrida (2001 ; p.133) le nomme poétique de l'hospitalité³¹⁶. Dès lors, reprenant notre questionnement sur le donner lieu, ne pouvons-nous pas envisager que le *faire-lieu* de la relation est aussi une poétique du lieu ? Ainsi, le lieu en partage par la relation, cet espace en-commun, ne suppose-t-il pas une poétique dans la mesure où ce partage n'est effectif que dans un

³¹⁶ Jacques Derrida (2001 ; p.133) écrit : « le langage de l'hospitalité doit être poétique : il faut que je parle ou que j'écoute l'autre là où, d'une certaine manière le langage se réinvente ».

langage, au sens le plus large, qui permet la relation de communication³¹⁷. Ce langage poétique des lieux, qui ouvre aux dialogues, aux contacts de l'*être-au-monde*, hospitalier à l'existence et à la coexistence, n'est-ce pas aussi ce qui intéresse l'architecture et le paysage ? C'est en tout cas ce que propose le couple d'architecte-paysagiste Simone et Lucien Kroll (Kroll, 2001 [2012 ; p.15]) lorsqu'ils écrivent :

« Nous voulons appeler 'paysage' la forme produite par d'innombrables actions compatibles d'habitants qui tissent continuellement les rapports entre les choses [...] [précisant quelques lignes plus loin qu'il est urgent que l'architecture] se fasse mosaïque d'intentions coopérantes ».

Cette approche révèle alors ce langage poétique en tant qu'elle est créative, qu'elle est ce mouvement perpétuel d'invention dans sa préoccupation des relations des habitants entre eux et envers les espaces. De cette « mosaïque d'intentions coopérantes », c'est-à-dire de l'expression à la fois singulière et plurielle qui signe l'en-commun, peut naître cette poétique du paysage et de l'architecture. Désignant le lieu comme la relation même nous comprenons alors Henri Maldiney (2007a ; p.180) qui exprime que :

« L'architecture étant éminemment un art du lieu, elle ne saurait, sans faillir répéter une structure fixée par l'état stationnaire de la culture ambiante. Elle doit être elle-même en dépassement, comporter un imprévisible ; elle n'est pas là pour que nous calquions complaisamment sur des structures mais pour nous maintenir en ouverture. L'aventure même de sa forme nous porte au-delà d'elle-même comme nous-mêmes au-delà de nous ».

L'*architecture-paysage* des espaces publics est l'instigatrice de l'urbanité des lieux, elle l'est dans le sens étymologique de stimulation et d'excitation. Par sa forme, mais aussi ses matières, ses lumières, ses usages, etc. au plus proche du ménagement du lieu, elle s'offre comme avancée et recul, accueil et réception de l'hospitalité, elle vient vers l'habitant en le laissant venir. L'*architecture-paysage* est tout entière hospitalière, mais d'une hospitalité qui ne se contente pas du nécessaire et se dépasse toujours. Comme l'écrit Pierre Sansot (1998 [2002 ; p.130]) (qui cite Jean Cocteau) : « merveilleux et poésie ne me concernent pas. Ils doivent m'attaquer par embuscade.

³¹⁷ Le langage en question dépasse la dimension d'une langue, car une langue même commune, ne permet pas nécessairement la communication et révèle pour Dominique Wolton (2014) une incommunicabilité comme horizon de toutes communications.

Mon itinéraire ne doit pas les prévoir ». C'est cet imprévisible que vise le ménagement des lieux. C'est aussi de cet imprévisible que peut advenir la rencontre, car comme le souligne Jean-Marc Chavarot (2004 ; p.103) :

« Il y a toujours une avancée et un recul, une oblativité et une timidité, une prudence et une imprudence dans la rencontre, qui ouvrent précisément la rencontre, qui constituent l'espace de sa propre ouverture ».

Cette indécision, ou plutôt cette manière de simultanément être à la fois en approche et en retrait, laisse libre la possibilité de l'événement de la rencontre³¹⁸. Et, si l'architecture-paysage qui compose ces espaces publics trouve cet équilibre en formation, peut-être arrivera-t-il en ces lieux quelque chose de l'ordre de la rencontre.

Alors nous comprenons ce qui est en jeu dans le sens de l'hospitalité et celui du ménagement et nous exprimons avec Jacques Derrida (2001 ; p.135) : « Il [nous] faut trouver un lieu de rencontre, et la responsabilité consiste à inventer ce lieu de rencontre comme un événement unique ». Pour comprendre de quel événement il s'agit, pensons à la conférence d'Henri Maldiney (2001 [2007 ; p.167]) intitulée « La rencontre et le lieu ». Rappelant que le terme lieu de rencontre est souvent utilisé de manière abusive, Henri Maldiney nous invite à traduire les mots « lieu » et « rencontre » en « moments de présence ». Alors, considérant la possible présence de l'autre et la mienne en retour, effectivement, l'hospitalité est ce lieu de rencontre, c'est-à-dire cet événement unique. Cependant, en tant qu'hôte pouvons-nous véritablement être tenus pour responsables de cette invention du lieu ? En fait, la responsabilité de l'hospitalité ne devrait-elle pas être engagée uniquement lorsque nous la refusons ? Si la responsabilité nous oblige, c'est une obligation de moyens et non de fins, l'injonction à la rencontre ne pouvant produire la rencontre, et ne résolvant en rien, voire amplifiant la tension entre l'éthique de l'hospitalité absolue et la politique de l'hospitalité telle qu'elle se réalise. En d'autres termes, ni le lieu ni la rencontre ni l'événement ne se décrètent, cependant qu'ils peuvent advenir dans l'hospitalité. Alors, l'inconditionnel de l'hospitalité se confond avec l'inconditionnel

³¹⁸ D'une véritable rencontre dont Frederik J. J. Buytendijk (1952 ; p.25) nous rappelle qu'il s'agit de : « l'expression d'une double intentionnalité, à savoir : faire quelque chose, se diriger vers autrui pour le saisir - et faire don de soi-même de manière à ce que les choses puissent nous arriver ».

de la rencontre, notamment dans cette phrase de Jacques Derrida (2001 ; p.141) : « Plus radicalement, [la possibilité d'accueillir] constitue une chance donnée à l'hôte accueillant, d'avoir accès à ce qui est son propre lieu ».

Alors, l'hospitalité accomplie est celle qui nous transforme par l'avoir lieu de la rencontre comme moment de présence. Autrement dit, pour le « ménager », l'hospitalité n'est pas une posture ni même une disposition, mais elle engage sa disponibilité qui est d'abord une disponibilité à sa propre transformation au contact de l'altérité des lieux.

De l'art du ménage des milieux habités : marchabilité

En conséquence, reprenant le thème de Martin Heidegger (1954 [1958 ; p.176sq.]) liant ménage et habitation, l'art de ménager le lieu devient l'art de bâtir des ponts, c'est-à-dire de les construire et les soigner dans leurs « rassemblement ». Ces ponts d'où naissent les lieux, il nous faut également les traverser afin de comprendre en nous-mêmes l'habitation dans sa dimension existentielle. En quelque sorte la marche devient le chemin qui mène au ménage. Aussi, pouvons-nous dire que l'être de la marche est hospitalité, que la marche enseigne l'étendue de sens de l'hospitalité jusqu'au possible de la rencontre. Car, comme l'écrit Bernard Salignon (2008 ; p.14), « se promener, marcher en [ville], c'est reconstituer une rencontre toujours renouvelable ».

Le « faire place » aux piétons est un « faire place » à l'expérience de la marche dans toutes ses modalités. La marche, en tant qu'elle est disponibilité au lieu, poétique de l'habitation et transformation de soi, informe le « ménager » sur la puissance d'ouverture des lieux, sur ces moments de présence dont il se propose de prendre soin. Au sein de l'architecture-paysage, entrer dans une logique du soin, ce n'est pas dispenser un soin, c'est inventer une relation de l'ordre du soin (Worms, 2013). Pour l'exprimer avec Gaston Bachelard (1957) (Wunenburger, 2016 ; p.192), le « ménager » sait que « l'espace physique est dynamogénique, [que] le monde est un catalyseur d'onirisme », et par conséquent, qu'il lui incombe de choyer cette puissance, cette relation de l'être-au-monde. Le « ménager », ce marcheur, est cet habitant soucieux de l'habitabilité, il tente de maintenir et parfois de réveiller le possible de l'habitation. Cet ouvert de la rue décrit par Jane Jacobs (1961) et Richard Sennett (2014) nécessite notre attention et notre soin, mais comme le souligne Michel Lussault (2018 ; p.216) :

« Ils ne peuvent se concevoir sans s'ouvrir à la participation effective de toutes les parties prenantes d'une situation et, au premier chef, des habitants, dont il faut reconnaître et valoriser la qualité d'experts en habitation ».

De ce fait, nous devons, comme le propose Thierry Paquot (2013), « repenser l'urbanisme », repenser l'*architecture-paysage* de nos espaces publics. À partir de la marche comme ouverture existentielle, élaborer une *marchabilité* qui révèle toute la différence entre des milieux urbains et des milieux habités. Comme nous l'écrit Chris Younès (2013 ; p.132), c'est à une « métamorphose vivifiante des milieux habités » que nous sommes conviés :

« [en suscitant] des rapports créatifs plus responsables entre nature et technique, contextes physiques, sociaux et culturels, capables d'accueillir l'altérité, de stimuler les expériences du sentir et du poétique, et de permettre le vivre ensemble ».

Cependant cette hospitalité du « ménager » envers les lieux, qui se réalise dans celle des lieux envers les habitants repose, en tant qu'hospitalité, sur « une menace intrinsèque de perversion » comme l'écrit Jacques Derrida (2001 ; p.118). En effet, toute hospitalité inconditionnelle comporte une part de risque, rien ne m'assure de la bienveillance de l'autre, l'accueil véritable est sans garantie.

Toutefois prendre ce risque de l'hospitalité, s'y exposer, faire des lieux urbains le lieu de l'exposition du soi, entre consonance et dissonance, c'est rendre possible leur existence tout autant que la nôtre, c'est possibiliser l'en-commun de la coexistence. Aussi, le risque nous apparaît bien insignifiant face aux sens comme signifiance, à l'en-commun du sens au sein de notre vécu singulier et partagé des lieux, car ce qui s'y joue est l'incommensurable de l'existence et de nos coexistences.

Alors peut-être, au risque de l'hospitalité, au risque de la rencontre qu'elle laisse ouverte, dans cet épanouissement existentiel, peut naître une amitié. Une véritable sagesse de l'habiter dans l'amitié des lieux qui révèle tous les sens du ménagement, tout l'avenir de la rue : une authentique écologie couplé d'une topophilie.

26. Prendre soin de l'existence piétonne : ménager le rythme

| existencial – rythme – Sentir – Se mouvoir – S'émouvoir |

« L'espace ouvert devant toi n'a aucune autre mesure, aucune autre qualité, que celle à lui donnée par la forme et le rythme de tes pas ».

Tradition védique, cité par Jean-François Augoyard (1979 [2010 ; p.180])

Si le ménagement du lieu procède de notre manière de nous y rapporter, en l'occurrence d'une hospitalité, celui de nos existences piétonnes s'informe des modalités de nos vécus, et en particulier du « comment » de leur formation. À partir de l'étude de la marche et en décrivant les rapports entre sujet et environnement puis les relations intrinsèques aux milieux et enfin les rencontres inhérentes aux milieux habités, nous tentons de décrire l'événement de l'existence. De cet événement, une dimension n'est qu'effleurée : sa constitution rythmique. Une fois encore, c'est l'expérience de la marche et l'accompagnement d'Henri Maldiney qui nous ouvrent à la compréhension de cette dimension. En effet, ce dernier écrit (Maldiney (2003 [2007 ; p.192]) :

« Je me demande si la question de l'architecture n'est pas perpétuellement celle de l'ouverture, mais pas simplement de faire pénétrer le dehors dedans, ça peut être important aussi, mais ouverture en elle-même, par son rythme, son rythme ouvert ».

Nous interrogeant sur l'*architecture-paysage* de nos espaces publics et définissant préalablement la *marchabilité* comme Ouvert de l'existence, la question du rythme devient fondamentale. Autrement dit, la question de la forme en formation et de l'ouverture que constitue l'habitation composant notre lieu entre paysages, mouvements et poétiques revient alors à poser celle du rythme.

Au sein de cet article, en questionnant la notion de rythme, la tension rythmique des espaces, le rythme des pas et finalement le rythme comme existencial³¹⁹, nous proposons que la marchabilité comme art du ménagement des

³¹⁹ Le terme « existencial », formé par Martin Heidegger et repris par Henri Maldiney, désigne ce qui a trait à l'existence dans son sens ontologique de l'analyse de l'*être-là*, contrairement à « existentiel » qui se rapporte à l'épreuve d'une existence

milieux habités suppose, en premier lieu, un ménagement du rythme.

Qu'est-ce que le rythme ?

Alors, qu'est-ce que le rythme ? Tout d'abord, reprenons notre *dictionnaire historique de la langue française* où nous pouvons lire (Rey) :

« Rythme : de *rime* (v. 1370) puis *rithme* (1512), est emprunté au latin *rhythmus* 'mouvement, battement régulier, mesure, cadence' [...] et en latin médiéval, 'poème' (v. 1036). Le mot latin est repris du grec *rhythmos* qui a en outre les valeurs analogiques de proportions régulières, d'ordonnance symétrique et, par extension, de manière d'être, s'appliquant à la forme d'une chose [...] Le mot est dérivé de *rhein* 'couler' et *rhythmos* aurait, d'après Benveniste, d'abord le sens de 'forme', assumé par ce qui est mouvant, fluide, modifiable ».

En citant ce long extrait, nous souhaitons souligner ce qui permet de dépasser la définition ordinaire du rythme comme seulement une « répétition périodique » (TLFi). Tout d'abord, nous notons l'idée de *mouvement*, présente dès l'origine grecque et latine et renvoyant à la *forme*, aux *proportions* et à la *disposition*. En suivant Émile Benveniste (1966 [2006 ; p.329sq.]), il apparaît que ces sens sont présents dans les textes antiques grecs et, en particulier, Aristote (384-322 av. J.C.) citant Leucippe (460-370 av. J.C.) en vient à définir le rythme comme « forme », « ordre » et « position » en prenant l'exemple de « la configuration des signes d'écriture ». L'apport de cet article sur la notion de rythme (Benveniste, 1966 [2006 ; p.335]) consiste à démontrer :

« [Qu'] à partir du *rhythmos* [comme] configuration spatiale, définie par l'arrangement et la proportion distinctifs des éléments, on atteint le 'rythme', configuration des mouvements ordonnés dans la durée ».

En utilisant le terme de configuration, Émile Benveniste souligne la continuité de sens entre les plus anciennes significations du rythme et celles contemporaines. À l'inverse, André Lalande (1867-1963) (1927 [2006]) dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* tend à séparer la définition du rythme comme le « caractère périodique d'un mouvement » d'une autre qui « se distingue [en tout point] de la mesure ». Cette double définition se retrouvant dans les ajouts ultérieurs à la première édition et signalant une approche esthétique et subjective de la notion par

toujours singulière.

cette phrase :

« Il y a rythme dans les lignes s'il y en a en nous [...] Je vois dans la tendance [...] à l'employer un souci [...] d'exprimer par des approximations la coïncidence harmonieuse de l'esprit et du monde ».

En effet, si ce terme est aujourd'hui ambigu, la permanence au cours des siècles de cette signification nous invite à l'explorer. Pour notre part, nous partons donc de cette dernière définition car, fidèles à notre approche phénoménologique, c'est bien l'expérience du rythme qu'il nous faut étudier davantage que son essence. D'ailleurs, nous serions bien en peine de décrire ce qu'est un rythme, ce qu'est l'être d'un rythme, en revanche nous pouvons dire que nous sommes en rythme ; d'où que nous questionnons le rythme vécu.

Ainsi, comme le souligne Henri Maldiney (2012 ; p.17) dans sa *Notes sur le rythme*, il nous faut le comprendre en le distinguant de « la cadence » et *a fortiori* de la mesure et du *tempo*. En effet, y compris musicalement, comme le comprennent les jazzmen, le rythme a plus à voir avec le *swing* ou le *groove* qu'avec la mesure. Et si le rythme ne se cantonne pas à la musique, dans l'écoute musicale, *le rythme est ce qui nous entraîne et nous engage dans le mouvement*.

Outre cette dimension dynamique, les termes de *rythme cardiaque* ou de *rythme respiratoire* nous questionnent. S'il y a évidemment une idée de *tempo*, celle-ci est principalement due à sa mesure en battement par minute ou en fréquence respiratoire. Or les rythmes cardiaques ou respiratoires n'ont rien en commun avec le tic-tac du métronome³²⁰, ils sont faits d'une alternance de phase contraire : la diastole et la systole pour l'un et l'inspiration et l'expiration pour l'autre. De plus, ces rythmes ne sont jamais donnés ou définitifs, ils se transforment continuellement.

Ainsi, nous évoquons une approche du rythme : il est toujours en formation, marqué de phases contraires, son mouvement forme, ordonne et positionne. En tant que tel, le rythme n'est pas une forme, une proportion ou une disposition mais renvoie aux constitutions de ces dernières, ce qu'Émile Benveniste (1966 [2006 ; p.335]) remarque par les termes de « configuration » et de « mouvant ».

³²⁰ Notons la remarque de Pierre Sauvanet (2014 ; p.173) qui indique que le tic-tac du métronome « est d'ailleurs plus exactement un tic-tic, le nom évoquant lui-même l'action groupante du cerveau », sans préjuger de ce que signifie ces derniers termes, il nous apparaît ici que par celui de « tic-tac » nous appréhendons le battement du métronome rythmiquement.

Par ailleurs, au sein du nuage de sens que nous formons pas à pas, nous devons signaler une autre dimension du rythme, celle de la coïncidence d'éléments disparates, une union de ce qui est séparé. C'est le sens du latin médiéval de rythme qui signifie « poème »³²¹ ou de « rime » mais déjà Platon (*Le banquet*, 187b) (Benveniste, 1966 [2006 ; p.334]) indique :

« L'harmonie est une consonance, la consonance un accord... C'est de la même manière que le rythme résulte du rapide et du lent, d'abord opposés, puis accordés ».

Ainsi, le rythme participe de notre expérience du monde sur un mode particulier, celui de l'accord de l'*être-au-monde*. Dès lors, eu égard à nos développements sur les chemins du poétique³²² nous remarquons le lien du rythme avec l'habitation. En effet, si l'harmonie dénote une consonance, *le rythme relève d'une résonance, d'une vibration commune de l'être et du monde qui les unifie et les transforme*. Aussi, comme nous le soutenons ci-après, au travers du rythme, nous nous ouvrons à la présence.

Pour le moment, nous pouvons décrire le rythme comme *unification dialectique*. Ce dernier terme renvoie à Gaston Bachelard (1950 [2013 ; p.125]) pour qui le rythme relève d'une « continuité [...] dialectique ». De notre côté, nous préférons l'unification à la continuité puisque nous soulignons le rassemblement vécu par le rythme dans son instant ; quant au terme de dialectique, il nous apparaît opportun en ce qu'il évoque une opposition en tension et également, dans son sens étymologique grec, un « art de la discussion », d'une discussion entre un moi et son monde

Dans cette *unification dialectique*, et selon l'approche du rythme que nous développons comme forme en formation, nous pouvons dire que ce qui est en formation est l'*être-au-monde*. Alors, en rappelant la phrase d'Henri Focillon (1943 [2013 ; p.6]) cité par Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.216]) : « le signe signifie, la forme se signifie » et considérant le rythme comme le mouvement d'une forme en formation, il est une médiation par laquelle nous sommes au sens. *Un rythme en soi*

³²¹ Notons qu'au sein de notre précédent article (III.I.22.Chemin du poétique) nous lions la poésie au retentissement ou, comme l'écrit Francis Ponge, là « où se confondent les choses et leur formulation », dès lors le poétique est le paradigme de l'unification.

³²² Cf. III.I.22.Chemin du poétique

n'est pas signifiant mais constitue une condition de la signifiante.

Dès lors, il nous semble nécessaire afin d'établir le statut du rythme de remarquer que *telle la chôra*³²³ ou *telle la chair*³²⁴, le rythme ne possède pas de statut ontologique ; ni être ni phénomène, le rythme participe de notre expérience du monde. Si nous faisons référence à la *chôra* et à la *chair*, c'est aussi en raison de la figure d'indécidabilité que dessinent ces notions. En effet toutes trois n'ont ni temps ni espace, elles informent notre rencontre avec le monde dans sa « signifiante insignifiante » (Maldiney, 1993 [2012 ; p.79])³²⁵ : la *chôra* comme *ouverture du lieu*, la *chair* comme *mouvement de phénoménalisation* et le *rythme* comme *unification dialectique*. Chacune de ces notions expriment l'ouverture originaire de notre présence auprès de : *chôra* répond à la question du *Où* et à celle du *Comment* nous pouvons répondre par la *chair* et *rythmiquement*.

De la tension rythmique des espaces

Pour pouvoir affirmer ces contours de sens de la notion de rythme et pour nous engager plus en profondeur sur la compréhension de l'expérience rythmique, nous proposons de questionner ses liens avec l'espace.

Se rapprochant de Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.27]) pour qui « l'espace tient du temps comprimé » Pierre Sansot, s'interrogeant sur les parcours urbains, déclare (Sansot, 1973 [2004 ; p.208]) : « un rythme se prête mal au discours puisqu'il relève du temps : de celui-ci, nous n'obtenons de figuration satisfaisante qu'à travers l'espace ». Ainsi, le rythme, par la temporalité³²⁶ qu'il implique peut s'envisager à partir de l'espace constitué. Dès lors, nous interrogeons l'espace et en particulier les espaces publics urbains en ce qu'ils peuvent apparaître comme produits du rythme.

Tout d'abord, citons Bernard Salignon (2008 ; p.12) pour qui le rythme « donne le sens d'une ville ». Il écrit :

« Les rues et les places, les monuments et les maisons pris dans leur rythme

³²³ Cf. III.F.14.Chôra : moment spatialisant de la marche

³²⁴ Cf. III.H.21.Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

³²⁵ Cette citation récurrente dans l'œuvre d'Henri Maldiney provient d'un poème d'Hugo von Hofmannsthal (1974-1929) tiré de l'ouvrage *Buch der Freunde* (1929 ; p.48).

³²⁶ Comme nous l'affirmons et précisons ci-après, un rythme n'a ni temps ni espace, il est temporalisation et spatialisation, en tant que tel, il est la condition de l'espace et du temps.

singulier offrent aux habitants un ensemble particulier qui donne le sens d'une ville (sa tonalité, sa saveur, sa valeur) ».

Cet extrait souligne deux propositions de notre description : le rythme rassemble et donne sens, plus précisément il unit et nous ouvre au sens ; de plus, cette citation rappelle que du rythme, il s'agit toujours d'en faire l'expérience – en l'occurrence, une expérience habitante. Pour autant, que signifie, par exemple, une rue prise dans son rythme ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait la rythmique d'un espace ? En quoi l'expérience d'un espace donné est-elle rythmique ? Ici, Chris Younès et Michel Mangematin (2007 ; p.153) nous éclairent en écrivant dans leur article *Rythme architectural, urbain et paysager* :

« Il en est du rythme des rues comme des remous dans les fleuves, il vient moins d'un dessin qui les figerait que du vide qualifié accueillant des pratiques diversifiées. Dans les parcours sinueux déterminés par les façades des maisons bordant les rues, ce rythme est donné à éprouver ».

Notons que cette citation renvoie aux parcours piétons et donc au rythme des pas que nous développons ci-après. Présentement, nous remarquons le lien entre le rythme et le vide de même que le rythme « est donné à éprouver ». De plus, cette phrase n'est pas sans rappeler celle d'Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.213]) : « le rythme est dans les remous de l'eau, non dans le cours du fleuve » ; qu'est-ce à dire ? Henri Maldiney, dans un entretien réalisé en 2002, explicite (Maldiney et al., 2003 ; p.21) :

« Le cours du fleuve a une rectitude homogène, tandis qu'à travers les remous en perpétuelle genèse s'engendre autre chose qu'eux-mêmes. C'est leur articulation mutuelle qui fonde un espace unique. Le cours s'inscrit dans les limites des rives. Mais un rythme n'a pas de limite. Il est l'ouverture même de l'espace ».

Penser le rythme comme ouverture de l'espace, c'est comprendre le rythme comme spatialisation. Dès lors, en tant que nous en faisons l'expérience, c'est du rythme que se déploient l'espace et le temps, c'est-à-dire, comme nous l'évoquons par l'exposé sur la chair, l'ouverture du lieu par l'être-là³²⁷.

Pour se convaincre de cette advenue rythmique, remarquons avec Chris Younès et Michel Mangematin (2007 ; p.154) que « sans rythme il n'y a plus que le

³²⁷ Cf. III.H.21.Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence

vertige et la ville échoue à instaurer un lieu de coexistence ». En effet, par le vertige, comme l'indique Erwin Straus (1935 ; p.270 [2000 ; p.307]) :

« La perception de l'espace se trouve modifiée avant même que le chute ne s'amorce et le continuum spatial paraît entièrement désintégré parce que rien ne relie plus l'ici au là. Et de fait il n'existe plus de véritable ici et de véritable là ; la profondeur, la hauteur et la distance prennent l'apparence de l'altérité la plus absolue en sorte que c'est l'endroit même occupé par l'homme atteint de vertige qui se transforme en perdant la fixité caractéristique de l'ici ».

D'une certaine manière si nous pouvons dire que le rythme spatiale, de son côté le vertige, comme le disent les anglophones, est *aspatial* : sans là, aucun ici ne peut advenir. Si nous avons décrit ce rapport de l'*être-ici* à l'*être-là*³²⁸ ; il nous semble important de remarquer que pris de vertige, nous tombons, car l'*être-debout* en tant qu'*être-au-monde* est mis en échec³²⁹.

Du fait de cette spatialisation, le rythme, que nous expérimentons en traversant un édifice ou un espace public spécifique, est mouvant et toujours vécu selon son mouvement propre. En cela nous pouvons parler d'*architecture-paysage* dynamique car si sa forme construite est bien souvent statique à l'échelle humaine, le vécu qu'elle appelle engendre « des bonds » et « des failles » comme l'indique Henri Maldiney (1996 ; p.29). Ainsi, il souligne (Maldiney, 1996 ; p.29) que « ces failles » sont « les moments nécessaires du rythme, car un rythme [...] renaît à chaque fois de sa mise en demeure ». Nous préférons donc le terme de *tension rythmique des espaces* qui exprime cette dynamique mais dont le mouvement est toujours celui en formation de par la présence de l'être en tant qu'il est *être-avec*.

Ayant partie liée à l'être-avec, le rythme est à la fois appel à la présence et déploiement de l'espace de présence. À être en rythme, à même son mouvement, nous sommes en mouvement, en mouvement d'ouverture. C'est pourquoi, c'est en tant qu'être-en-mouvement que nous nous ouvrons au rythme ; et être-au-rythme relève d'une ouverture originare.

Cet appel à la présence, nous l'éprouvons notamment lorsque l'eau exerce sur nous une « fascination » que nous pouvons exprimer avec Eric Dardel (1952 [1992 ; p.29]) :

³²⁸ Cf. III.G.17.Aître : de l'expérience du paysage

³²⁹ Cf. II.C.7.Commencement : lien entre marche et humanité

« Par leur mobilité, par le bondissement scandé du torrent ou le mouvement rythmé des vagues, les eaux exercent sur l'homme un attrait qui va parfois jusqu'à la fascination ; il y a là comme une parole qui charme, une substance qui appelle ».

Cependant, ce qui appelle peut se trouver également dans le rythme vécu d'une disposition architecturale et paysagère ; dans ce cas, la configuration des espaces, en particulier les rapports entre plein et vide, structurent l'expérience dans son mouvement d'invitation. Plus précisément, c'est à partir du vide que le contact est possible et c'est depuis l'espace libre que nous pouvons faire l'expérience du rythme. Nous pouvons donc affirmer avec Chris Younès et Michel Mangematin (2007 ; p.157) que « la tension rythmique intégratrice entre les différents édifices a lieu dans et par l'énergétique des vides qui les séparent en les réunissant ».

Dès lors, à quoi correspond cette tension rythmique des architecture-paysage ? Rappelant que la climatique, cet accord révélé dans la Stimmung, est liée aux directions de sens³³⁰, la forme d'où procède le rythme – c'est-à-dire engendrée par le rythme – nous apparaît selon les axes de tension des directions de sens de l'espace habité. Ainsi, Chris Younès et Michel Mangematin (2007 ; p.161) peuvent écrire :

« Si le rythme architectural est en grande partie produit par les proportions, celle-ci sont d'abord éprouvées comme verticalité, horizontalité, profondeur, frontalité, dans des rapports de contrastes en mutation ».

De la sorte, l'accord fondamentalement rythmique lie la direction et le sens de notre être-en-mouvement. Par conséquent, le rythme articule un double mouvement : le Se mouvoir et le S'é mouvoir, lequel correspond ici à la genèse de toute émotion. Par le rythme, la forme en formation n'est pas celle de l'espace constitué mais celle du lieu – informé par le Sentir, le Se mouvoir et le S'é mouvoir – d'où se déploient l'espace et le temps. Le rythme vécu apparaît dans ces « rapports de contrastes en mutation » de l'espace constitué dans leurs renvoie à notre existence rythmique. Nous pouvons alors affirmer avec Henri Maldiney (1996 ; p.26) :

« Quelle est la dimension formelle d'une forme, c'est-à-dire la dimension suivant laquelle elle se forme ? Son rythme. Il n'y en a pas d'autre. [...] Ceci est vrai pour n'importe quelle œuvre. [...] L'espace transformel impliqué dans

³³⁰ Cf. III.G.18.Stimmung : de la climatique

le rythme d'une architecture constitue un lieu ».

*Faisant du rythme la genèse du lieu*³³¹, la direction et le sens de notre être-en-mouvement – tout comme la climatique de notre être-au-monde – sont intrinsèquement rythmiques et forment, en unifiant ce qui est séparé, l'unité de notre milieu. Ce dernier prenant alors forme et sens.

C'est en raison du fait que nous avons lieu que nous pouvons alors intentionnellement séparer le percept et l'affect, corps et le monde, le psychique et le physique. L'advenue rythmique du lieu forme la genèse du milieu, comme l'écrivent Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.218]) ou Jean-François Augoyard (1979 [2010 ; p.180sq.]) : *il s'agit là du moment ou point cosmogénétique.*

Du rythme des pas

Dès lors, à quel moment la marche devient-elle cosmogénétique ? Peut-être lorsque Pierre Sansot (1973 [2004 ; p.209]) note que la marche est « plus heurtée, plus saccadée, plus sinueuse dans la rue – plus fluide, plus souple et mieux contrôlée sur le boulevard ». Nous revenons alors sur notre interrogation du rythme de la marche comme « moteur des motifs climatiques »³³². Ces motifs climatiques impliquent des espaces spécifiques et de nouveau, le rythme de la marche forme en quelque sorte la prosodie de l'énonciation urbaine³³³. Cependant, cette énonciation rassemblant les pas, le climat et l'espace nous questionne ; le rythme des pas n'implique t-il pas ici une résonance de notre être-au-monde ? Ne pouvons-nous pas alors exprimer que toute marche en tant qu'elle est rythmique devient une respiration ou un faire-climat ? Pierre Sansot (1973[2004 ; p.240]) le propose avec « la déambulation heureuse » :

« À travers les rues et les boulevards qu'elle traverse, elle se plaît à alterner les périodes de resserrement et d'élargissement, des rythmes plus précipités et des rythmes plus lents et plus larges. Nous respirons la ville, et il ne s'agit pas d'une simple métaphore ».

Comment séparer notre être-au-lieu rythmique de la respiration que

³³¹ Cette question du rapport du rythme au lieu, Philippe Gramont (2014 ; p.40) la décrit en exprimant que « le rythme est ce qui tient les hommes et peut les fixer en un lieu qui soit proprement leur séjour en ce monde ».

³³² Cf. III.G.18.Stimmung : de la climatique

³³³ Cf. III.I.22.Chemin du poétique

l'événement du lieu fait naître ? Marcher en rythme, c'est respirer la ville en tant que l'échange respiratoire forme, ordonne et position notre *Milieu*. Ainsi, nous pouvons dire avec Emanuele Coccia (2016 ; p.96) « respirer signifie savourer le monde ». Ici, la notion de respiration peut s'apparenter à ce que la pensée chinoise appelle le *qi*, traduit par *souffle*. François Cheng (2006 [2008 ; p.154]) note que « d'après cette cosmologie, [...] 'le souffle devient esprit lorsqu'il atteint le rythme' » et rappelle quelques pages plus loin que cette pensée « ne sépare pas matière et esprit » (Cheng, 2006 [2008 ; p.158]). *Ainsi, ce que nous pouvons appeler le « souffle rythmique » de la marche ouvre l'habitation de notre milieu dans toutes ses dimensions ; prend forme alors sa tonalité et sa saveur. En réunissant le souffle, la matière et l'esprit, nous sommes convoqués à comprendre le rythme comme genèse du lieu.* Henri Maldiney (2007a ; p.167) nous éclaire alors de sa parole :

« Un lieu ne nous convoque pas à être hors de lui. Il est directement signifiant. Et il nous investit de sa signifiante : celle d'un espace de présence, dont le rythme générateur informe toutes nos tensions motrices, suivant lesquelles nous surgissons à nous-mêmes dans l'élan de notre corps animé ».

De la sorte, la dimension motrice de nos milieux habités nous informe sur le rythme et tant qu'il fait sens. Exprimant le lien indissociable entre le *Sentir* et le *Se mouvoir* Erwin Straus (1935 ; p.239sq. [2000 ; p.277]) remarque :

« La musique et les mouvements d'une marche ou d'une danse sont unis entre eux de façon intermodale, il n'existe aucune sorte d'association particulière qui garantisse la connexion entre le son et le rythme car le mouvement suit immédiatement la musique. Bien avant que le jeune enfant ait appris des pas de danse conventionnels, il danse en rond, sautille aux mouvements d'une polka et est entraîné par la musique d'une marche dans les rangs qui défilent ».

Dans cet extrait, si le rythme est entendu dans son sens musical, il semble qu'il se manifeste tout autant dans le mouvement du jeune enfant. Dès lors, il nous apparaît que tout *Sentir* comme tout *Se mouvoir* se vivent rythmiquement. De cette intrication entre *Sentir* et *Se mouvoir* nous pouvons affirmer sa formation rythmique. De plus, rappelant les liens qui se tissent entre le rythme et la climatique, nous avançons *que le rythme est un mode d'articulation du Sentir, du Se mouvoir et du S'émouvoir. En cela il y a rythme dans l'expérience de la marche, mais plus encore chaque acte est rythmique – chaque faire implique son rythme.*

Dans ces conditions, le rythme de chaque marche renvoie alors à une

démarche singulière. Ici, ce qui nous intéresse est le passage d'une allure à une autre, et donc d'un rythme à un autre. À cet égard, constatons que le rythme de la marche est bien différent de celui de la course car passer de l'un à l'autre demande de réinventer le rythme, il n'y a pas de continuité et pas plus de linéarité entre les deux. Dans le cas de la métamorphose de la marche en course, il existe un effet de seuil : au-delà d'une certaine vitesse, on se met à courir³³⁴. Henri Maldiney (1973 [2012 ; p.222]) souligne ce seuil et le nomme « instant critique » en remarquant :

« [qu'] à vitesse constamment croissante, l'allure du cheval se transforme, c'est-à-dire passe à une autre forme : pas, trot, galop, triple galop. À chaque changement se produit une réorganisation intégrale et instantanée des synergies ».

Si la forme issue d'un rythme se lit dans la démarche, il nous faut revenir à sa constitution, notamment en rappelant une particularité du mouvement piéton, à savoir cette alternance de l'élan et de l'appui qu'elle suppose. En reprenant Jean-François Augoyard nous la qualifions de rythme, puisque comme il le rappelle (Augoyard, 1979 [2010 ; p.146]) :

« Plus que cette 'succession de temps forts et de temps faibles' par laquelle la théorie musicale académique définissait le *rythme*, il s'agit de l'opposition d'une pause et d'un élan s'engendrant mutuellement l'un l'autre ».

En qualifiant la marche de rythmique, nous constatons que l'appui et l'élan réalise un seul mouvement. Effectivement, Gabriel Madinier (1938 ; p. 422) le note en écrivant :

« Dans la marche, nous voyons que chaque acte est fait de la relation d'un élan à un appui ; dans chaque pas, l'impulsion prend un point d'appui et projette le mouvement vers l'avant ; la résistance que l'on surmonte suppose la résistance qu'on utilise ».

Nous discernons alors une alternance rythmique proposée par la marche : celle qui est composée par les phases opposés mais réunies de l'élan et de l'appui. Ainsi les deux forment ensemble l'advenue au rythme : une unification dialectique.

Cette unification dialectique, nous l'exposons comme moment

³³⁴ Ce qu'évitent absolument les coureurs de la marche sportive. Tentant d'aller le plus vite possible en ayant toujours un pied en appui sur le sol, l'allure de ces coureurs ne manque pas d'interroger les novices de cette pratique.

cosmogénétique, cependant en quoi ce mouvement d'élan et d'appui propre au mouvement de la marche éclaire la genèse de notre *être-au-monde*? En fait, en comprenant la marche comme contact, il nous faut distinguer la marche comme cheminement de la marche comme rythme. Par le cheminement se dessine une unité de transition, comme le propose Henri Maldiney (1993 [2012 ; p.35sq.]), ce que nous nommons l'itinéraire ; alors que par le rythme se dessine une unité de tension (Maldiney, 1993 [2012 ; p.36]). Alors, en tant qu'elle est cheminement, la marche réunit dans la durée ce qui est séparé. *Mais en tant qu'elle est rythmique, la marche nous ouvre à chaque pas à cet instant critique : l'appui et l'élan ne concernent pas uniquement le corps propre, ils sont ceux de l'être-au-monde. Par chaque pas, l'être prend appui sur le monde et simultanément s'élanche vers le monde*³³⁵. Nous pouvons donc dire avec F. J. J. Buytendijk (1952, p. 20) : « le rapport entre moi et le monde environnant peut être saisi à la fois comme unité originaire et comme dualité originaire ». De même, la formule d'Erwin Straus (1935 ; p.208 [2000, p.243]) « nous sommes dans le monde et en même temps nous lui faisons face » exprime cette articulation entre « le je et le monde ».

Ainsi, l'unité dialectique de la marche se joue à chaque pas, l'unité et la dualité originaire comme articulation de l'être-au-monde prend sa source dans le rythme. La marche est rythmique dans le sens d'une résonance de l'être et du monde qui suppose cet instant critique d'où à chaque pas procède le rythme. Comme l'écrit Henri Maldiney (1973 [2012 ; p. 227]) :

« La discontinuité des rencontres, liée à notre condition de piétons se mouvant pas à pas, est à la fois l'obstacle et l'appui du rythme dans lequel les événements communiquent entre eux ».

Dès lors, la marche invoque une tension rythmique comme si la mise en tension corporelle favorisait l'advenue au rythme. Cependant le rythme n'est pas contenu dans le mouvement piéton, comme nous le partage Henri Maldiney (1973 [2012 ; p. 229]) : « [le rythme commence] n'importe où et seulement en lui-même ». Mais le *Sentir*, le *Se mouvoir* et le *S'émouvoir* lors de la marche peuvent donner lieu au rythme dans le sens où le « rythme est en prise sur cette vie et n'a d'autres éléments fondateurs que les événements-rencontres qui constituent la

³³⁵ Cf. III.H.19.Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence

phénoménalité universelle » (Maldiney, 1973 [2012 ; p. 227]).

Dès lors, la chair et le rythme, le mouvement de phénoménalisation et le mouvement d'unification dialectique, sont les modalités par lesquelles ouvrant le lieu notre présence advient. Comme l'écrivent Chris Younès et Michel Mangematin (2007 ; p.161) :

« L'articulation aïsthésique rythmique, qui sépare et joint en même temps, ouvre l'existence à 'la surprise d'être' et donne à habiter ».

Du rythme comme existentiel

Si la rythmique « donne à habiter », nous approchons là, selon les mots de Gaston Bachelard (1957 [2011 ; p.72]), d'une « rythmanalyse de la fonction d'habiter » à condition de comprendre le terme de *fonction* dans sa signification grammaticale et mathématique de relation, en l'occurrence d'une relation formant trait d'union. De même que notre *topo-analyse* tente d'identifier l'accès au lieu d'existence, la *rythmanalyse*³³⁶ telle que nous la comprenons s'intéresse aux modalités d'ouverture de l'*être-là*.

Ainsi nous comprenons pourquoi le rythme est insaisissable, il est, en reprenant la pensée chinoise décrite par François Cheng (2006 [2008 ; p.157]), tel le *shen-yun* (« résonance divine ») : « 'on est en mesure d'éprouver son pouvoir sans l'explicitier' ». *Si nous exprimons que le rythme ne peut être explicité c'est en tant qu'il nous ouvre à l'existence dont il est l'instant critique. C'est pourquoi Henri Maldiney (2007b ; p.27) peut écrire :*

« Le rythme n'est pas objectivable, il n'est pas représentable, nous ne l'avons pas devant nous ; nous sommes 'au rythme', c'est-à-dire que nous sommes non seulement engagés en lui, mais que nous existons rythmiquement ».

Cette existence rythmique, nous l'identifions au *shen* (résonance) dont François Cheng (2006 [2008 ; p.157]) indique « [qu'] il incarne l'état supérieur du *qi*, 'souffle'. Un rapport au souffle également souligné par Emanuele Coccia (2016 ; p.77) lorsqu'il indique que « sens et existence vivent toujours comme et dans le souffle : ils n'en sont que des vibrations spécifiques ». Dès lors, en liant rythme,

³³⁶ La *rythmanalyse* développée dans ce paragraphe s'intéresse à l'existence singulière et par extension au rythme comme existentiel. Pour une *rythmanalyse* des intrications rythmiques de nos co-existences voir les travaux d'Henri Lefebvre (1992) et l'article suivant, cf. V.L.27. Une seule Terre

souffle et respiration, nous pouvons dire avec Emanuele Coccia (2016 ; p.88) : « inspirer, c'est faire venir le monde en nous – le monde est en nous – et expirer, c'est se projeter dans le monde que nous sommes ».

Dès lors, comment comprendre la liaison du rythme et du souffle ? Nous pouvons écrire avec Henri Maldiney (2012 ; p.33) que « le rythme est l'articulation du souffle » si nous rapprochons préalablement le vide et le souffle. En effet, rythme et souffle adviennent du vide, de ce vide que nous évoquons comme préalable à la rencontre, de ce vide d'où peut surgir le monde, qui nous ouvre à la *chair*, et où nous avons ouverture à la présence³³⁷.

Ainsi, nous comprenons en quoi le rythme, comme l'exprime Henri Maldiney (2012, p. 18) « n'a pas l'identité d'une forme mais d'une transformation constitutive » ou encore : « un rythme est l'avènement-événement » (Maldiney, 2012, p. 17). En reprenant le vocabulaire d'Henri Maldiney nous pouvons dire que *du chaos surgit le rythme dans son auto-apparition. Et si la chair ouvre notre être-au-monde dans le moindre Sentir, nous pouvons dire que le rythme ouvre notre être-au-monde dans l'articulation du Sentir, du Se mouvoir et S'émouvoir. Les trois étant impliqués à tout moment d'existence.* Le rythme se comprend alors comme constitutif de toute existence, ce qui autorise à écrire que « le rythme est un existentiel ». D'une existence qui consiste toujours, en rappelant l'étymologie, à « se tenir hors », à être à l'avant de soi. Ainsi, rien d'étonnant à lire, à l'entrée « rythme » du dictionnaire Martin Heidegger, Guillaume Badoual (2013) :

« Il y a rythme quand prend forme une unité concertante où toutes les choses présentes viennent jouer dans un ordonnancement propre et forment l'intégrité d'un monde ».

Avec Martin Heidegger nous pouvons dire que le rythme est « jointure », il est ce rassemblement vécu, cet intégrant qui fait la forme en formation, en formant et transformant notre monde et nous-mêmes. Passant du vide à une totalité éphémère, qui, s'effondrant peut renaître de son effondrement³³⁸ ; le rythme est cette modalité par laquelle nous avons ouverture au lieu, par laquelle nous sommes présent et

³³⁷ À de nombreuses reprises nous unissons le vide au possible de la présence ; se reporter à l'index des notions pour trouver les occurrences du mot « vide » au sein de la présente thèse.

³³⁸ Comme l'exprime Henri Maldiney (2010 ; p.67) : « le rythme renaît à chaque fois de son propre effondrement ».

existant : être-là. Nous pouvons alors affirmer avec Henri Maldiney (2012, p. 35) que le rythme forme « ce moment apertural [qui] est celui de la révélation de l'être, de sa signifiante et par là de mon entrée en présence dans la surprise d'exister ».

La marchabilité : ménager le rythme

Prendre soin de l'existence, c'est alors prendre soin du rythme, car entre la tension rythmique des espaces et le rythme des pas se joue l'accord en tant que résonance signifiante de notre présence. Et, si l'habitation est bien ce lieu qui se manifeste par le paysage, le mouvement et la poétique, c'est rythmiquement que surgit notre *être-au-monde*, car c'est le rythme qui fonde notre ouverture. *Tous les enjeux de la marchabilité sont donc corrélés à ce ménagement du rythme comme existentiel. Toute marche habitée procède de l'accord de phase du rythme du marcheur avec les tensions rythmiques des architectures-paysages.*

Jean-Paul Thibaud (2015 ; p.33) s'interrogeant sur la notion d'ambiance cite Léon Daudet (1867-1942) qui dans son ouvrage *Mélancholia* (1928) définit la notion d'ambiance comme « une constante d'équilibre entre nos rythmes intérieurs et les rythmes de la nature ». Nous pouvons alors formuler, avec notre vocabulaire et selon notre approche : *tout Sentir, Se mouvoir ou S'émouvoir lors de l'expérience de la marche urbaine procède de l'accord de phase des tensions rythmiques des espaces et du climat impliqués par les pas.*

Ainsi, l'enjeu majeur et originel de la marchabilité est celui du rythme et des tensions rythmiques qui entrent en résonance dans les moments de leur apparition. Mais comment ménager les rythmes ? Comment faire advenir le rythme ?

En décrivant le ménagement des espaces publics urbains comme une hospitalité qui consiste en une accueilance, le ménagement du rythme suppose de laisser libre la possibilité de son ouverture en son propre déploiement.

Cependant, les *architectures-paysages*, en ce qu'elles peuvent apparaître comme les tenseurs de nos existences, sont déterminantes dans la possible advenue rythmique. Les trois dimensions du *Sentir*, du *Se mouvoir* et du *S'émouvoir*, articulées rythmiquement dans l'expérience de l'événement, doivent chacune, ensemble et séparément, dans « leurs rapports de contrastes en mutation » (Younès, 2012) former l'invitation et l'accueil du marcheur.

Dans le *Sentir*, la qualification des *architectures-paysages* se découvre à chaque sensation selon des jeux d'oppositions complémentaires. Sans exhaustivité

nous pouvons citer dans la vision : les rapports de lumière³³⁹ et de couleur³⁴⁰ ; pour l'ouïe : les rapports sonores³⁴¹ ; pour le toucher : les rapports de matière³⁴² ; pour le goût : les combinaisons de saveurs³⁴³ entre eux mêlées à une texture³⁴⁴.

Dans le *Se mouvoir*, il s'agit de direction : nous parlons alors de verticalité (haut / bas), d'horizontalité (gauche / droite), de frontalité (devant / derrière), mais aussi de compositions qui renvoient à ces directions dans l'effet de leur proportion : approche / éloignement, élancement / retenue, tension / relâchement, dynamique / statique, suspension / assise, étroitesse / étendue, chute / ascension...

Dans le *S'émouvoir*, l'attention se porte sur la tonalité affective que suscite l'*architecture-paysage* et la situation qu'elle engendre : c'est par les *Sentir* et les directions dans leurs rapports changeants qu'un certain ton peut nous sembler induit par l'espace qui fait alors sens.

Dès lors, ce sont ces qualités que nous devons scruter pour analyser l'*architecture-paysage* de nos espaces³⁴⁵, afin que celle-ci devienne une véritable invitation à l'ouverture de nous-mêmes. Cependant, si nous utilisons ces catégories afin d'illustrer notre propos, rappelons qu'elles constituent une sorte de déconstruction, étant entendue l'intrication indéfectible de ces trois dimensions articulées rythmiquement. *En effet, le triptyque du Sentir, du Se mouvoir et du S'émouvoir s'ouvre perpétuellement comme instant critique originaire, unique et dialectique, de signifiante.*

Ainsi, en faisant nos pas nous pouvons avoir ouverture, par ces trois dimensions et rythmiquement la marche peut alors *faire-lieu*, du lieu dont Henri

³³⁹ Le clair / obscur, lumineux / ténébreux, radieux / terne, nette / flou...

³⁴⁰ Le coloré / pâle, couleur chaude / froide, les couleurs entre elles...

³⁴¹ Le bruyant / silencieux, harmonieux / cacophonique, mélodieux / dissonant...

³⁴² Le lisse / rugueux, dur / mou...

³⁴³ Entre sucré, salé, amer, acide, umami, oleogustus...

³⁴⁴ Le croquant / fondant, élastique / rigide...

³⁴⁵ Ainsi, la description première de la *marchabilité* d'un espace donné convoque une phénoménologie de l'expérience de l'*architecture-paysage*. De telle analyse sont pratiquée par Henri Maldiney à propos d'édifice, notamment les pyramides de Gizeh (Maldiney, 1991 [2007]), Sainte Sophie de Constantinople (Maldiney, 1993 [2012]) ou encore l'église Saint François d'Assise à Ouro Preto (Brésil) (Maldiney, 1973 [2012]). De même Chris Younès et Michel Mangematin (1998 ; p.201 sqq.) analyse des œuvres d'architecte du XXe siècle : Charles-Édouard Jeanneret-Gris alias Le Corbusier (La Tourette, Chandigarh), Ludwig Mies van der Rohe (Pavillon Barcelone), Frank Lloyd Wright, Alvar Aalto.

Maldiney (2007a ; p.175) rappelle « [qu'] il appelle à la présence ».

Pour *faire-lieu* et donc *faire-sens* par notre présence en tant que le marcheur peut en faire l'expérience, les *architectures-paysages* des espaces publics urbains doivent rythmiquement se proposer comme un appui et comme un élan. Appuis et élans de notre être et du monde dans leur relation, appui et élan de notre marche en tant qu'elle forme l'habitation, c'est-à-dire un appui et un élan de notre existence en tant qu'elle prend appui sur elle-même pour s'élancer au-devant d'elle-même dans l'*Ouvert*.

Si l'Ouvert se rapproche du souffle dans son surgissement du vide, et considérant la marche comme ce qui (re-) joue ce souffle originnaire, la marchabilité n'a d'autre dessein que de ménager ce souffle pour qu'advienne rythmiquement et charnellement l'événement-avènement de la marche en son lieu.

V. Ouverture

Épilogue et pistes pour continuer à marcher

Chaque subjectivité toujours en voie de subjectivation a besoin d'appui sans lequel l'élan devient une force négative de mise en échec de l'existence. À l'issue de cette thèse, l'expérience de la marche nous apparaît comme un de ces appuis à partir duquel l'existence humaine prend sens dans son ouverture à elle-même. Plaçant notre discussion sur la profondeur existentielle de l'habitation vécue par le sujet phénoménal, nous n'évoquons pas la complexité des subjectivités que nous rencontrons dans la vie quotidienne.

Ainsi, considérant l'instant de présence, nous omettons l'histoire personnelle de chacun (Binswanger), les processus d'identification et d'appartenance singulière et collective de même que les structures sociales ou « serres climatisées » (Sloterdijk, 2003 [2005]) constituées. Pour qui vit dans ce monde-ci, une telle omission relève d'une abstraction qui paraît intenable eu égard à la réalité.

En effet, le genre, l'âge, la couleur de peau, la tenue vestimentaire, l'expression corporelle ou linguistique ou encore l'appartenance à un groupe etc.³⁴⁶ confèrent dans nos sociétés un statut social qui peut, en particulier dans les cas de discrimination, déterminer le champ des possibles d'une personne. Une femme marchant dans la rue considère différemment l'hostilité d'une situation comparée à un homme. De même pour l'injonction, somme toute assez récente, faites aux enfants de parcourir les espaces publics urbains sur le mode de l'attention aux dangers imminents. Ces deux exemples, parmi tant d'autres, ouvrent une perspective d'entrave sociale à l'expérience de la marche urbaine³⁴⁷. L'idéal, tantôt endossé par les institutions tantôt nié dans la pratique, d'une liberté et d'une égalité d'accès et de séjour aux espaces publics reste à conquérir.

³⁴⁶ Nous citons quelques unes des catégories sociales les plus communes mais potentiellement cette liste est illimitée.

³⁴⁷ Il y aurait donc d'autres thèses à rédiger rien que sur l'approche genrée de la marche urbaine ou de la place des enfants dans la ville et de leurs jeux, qui reposent sur la marche, la course, la déambulation avec leurs rythmes spécifiques...

Par ailleurs, les logiques de production des aménagements urbains apparaissent bien souvent antagonistes à celles de l'appropriation habitante. En mettant au premier plan les questions économiques, d'opportunités foncières, de sécurité voire de sentiment de sécurité, de fluidité pour les mobilités et plus récemment de confort piéton et d'intelligence³⁴⁸ de gestion, les aménageurs répondent à l'urgence du moment. Leurs intentions parfois louables s'accommodent d'une objectivation économique qui fait fi de nos conditions d'existence tout comme des enjeux relatifs à l'habitabilité de la biosphère.

Cependant, si notre recherche peut se décrire comme une abstraction puisque nous nous intéressons à la profondeur existentielle de l'expérience habitante, elle est pour nous loin d'être exempt de la réalité. De fait, telle la marche, notre réflexion oppose une résistance archaïque³⁴⁹ à la « mobilisation infinie » (Sloterdijk, 2003). Une mobilisation dont fait part également Chris Younès (2017 ; p.214 sq.) s'inquiétant de l'état « [d'] errance qui hante le monde contemporain » qui s'entrevoit par la « mobilité totale » due à un devenir indifférencié des lieux³⁵⁰ en soulignant que « le repos lui-même devient un état de mobilité indifférenciée ». Face à cette accélération du monde (Virilio) nous opposons le *rythme* et la *chair* comme ouverture de l'expérience à même de décrire notre réalité phénoménologique. Cette dernière n'est pas à côté de notre réalité quotidienne, elle en est le fond originaire. Ainsi, renouer avec les fondements existentiels de notre *être-au-monde* ne nous écarte pas de la réalité mais nous y ancre.

Dès lors, à partir de notre recherche s'ouvrent plusieurs chemins pour continuer à marcher. D'un côté, il nous est maintenant possible d'étudier la *marchabilité* d'un espace en prenant en compte les dimensions de l'habitation mais aussi les processus de subjectivation en cours, ainsi que les formes sociales et culturelles impliquées. De fait, les formes sociales sont le ressac de nos subjectivations autant qu'elles en sont les productrices. Il s'agit alors d'un critique du

³⁴⁸ La notion de ville intelligente, traduction du terme de langue anglaise « smart », n'a d'intelligent que le nom. Il ne s'agit dans les faits que de récolte de données combinée à des algorithmes de gestion des flux dont le but est l'optimisation des débits. Il est question de flux des mobilités routière ou ferroviaire ainsi que des réseaux divers (eau, électricité, gaz...).

³⁴⁹ Ici le sens d'archaïque est à prendre dans ce qui est premier et non dépassé.

³⁵⁰ Le projet moderne ne tend-t-il pas vers une vision isotrope du territoire ? Nier le lieu, pour y instaurer l'étendue de l'espace.

monde contemporain au prisme d'un espace singulier ou générique. C'est ce que nous tentions de réaliser dans notre article (Gaubert, 2016) « En marchant rue du Faubourg-du-Temple », c'est aussi, nous semble-t-il, l'approche que proposent, pour n'en citer que quelques uns, des auteurs comme Bruce Bégout (2013) avec l'uniformisation de l'espace urbain, Marcel Hénaff (2008) avec *La ville qui vient*, Olivier Mongin (2005 [2007] et 2013) dans les rapports entre ville et mondialisation, Thierry Paquot (2015) avec la place des enfants dans la ville ou avec les revues *L'esprit des villes* (Paquot (dir.), 2014 et 2015). Nous appelons *topophilie* ce type de recherche.

D'un autre côté, nous pouvons désormais élargir notre recherche à la pluralité des existences singulières, à leurs entrelacements entre elles dans des mondes partagés et à leurs relations avec le vivant comme avec l'espace physique. Cette analyse des intrications d'existences relève alors d'une *écosophie* dont nous tentons une première approche des enjeux dans l'unique chapitre de cette partie.

L. Demeure terrestre

Marcher sur Terre

À partir de la bifurcation que nous décrivons ci-avant, et tenter d'ouvrir de nouvelle perspective, le questionnement que nous proposons dans ce nouveau chapitre repose sur l'évidence que marcher quelque part signifie toujours marcher sur Terre.

Il y a maintenant cinquante ans, Neil Armstrong et Buzz Aldrin (Edwin Eugene Aldrin junior) ont sauté sur la surface lunaire mais le scaphandre nécessaire pour réaliser ces bonds est un vaisseau spatial qui reproduit les conditions minimum d'habitabilité. Ces dernières consistent à se protéger des rayons cosmiques par une combinaison protectrice et étanche dans laquelle l'atmosphère est respirable, d'une certaine manière il s'agit d'une reproduction a minima de la situation à la surface de la Terre. Comme le remarque Peter Sloterdijk (2001 [2003 ; p. 249]) :

« Désormais nous devons nous confronter aux mauvaises nouvelles de l'astrophysique moderne. [...] Le cosmos est un non-conteneur absolu. Il n'entre jamais en considération comme espace d'habitation ».

Dés lors, la phrase prononcée le 21 juillet 1969 par Neil Armstrong « c'est un petit pas pour un homme, mais un bond de géant pour l'humanité » peut éventuellement relever de la compréhension de cet état de fait : le milieu interstellaire est un milieu inhabitable pour l'humain sauf à reproduire les conditions d'habitabilité terrestre, où que nous allions, nous marchons sur Terre.

Ainsi, le voyage sur d'autres astres comme dans l'espace intersidéral, ainsi que le souligne les astronautes, nous ramène à notre lien terrestre. La communauté humaine n'a qu'une demeure, elle est terrestre.

27. Une seule Terre

| Anthropocène – biosphère – cohabiter – Gaia – Terre |

« La planète Terre connaît une période d'intenses transformations technico-scientifiques en contrepartie desquelles se trouvent engendrés des phénomènes de déséquilibres écologiques menaçant, à terme, s'il n'y est porté remède, l'implantation de la vie sur sa surface ».

Félix Guattari (1989 [2011 ; p.11])

Cette phrase, la première de l'ouvrage visionnaire³⁵¹ de Félix Guattari *Les trois écologies*, ne relève pas de la prophétie, elle est aujourd'hui une réalité observée par les scientifiques : nous sommes les contemporains de la sixième extinction de masse des espèces ; rappelons immédiatement que la précédente c'est produite il y a 66 Millions d'années (Crétacé-Tertiaire) et a entraîné la disparition de 50 % des espèces. Cette crise biologique est concomitante d'un bouleversement climatique qui tend vers une augmentation des températures moyennes globales. Cette situation, inédite pour l'humanité, met en péril les conditions d'existence du vivant. Plus encore, nous savons qu'elle est due aux modes de vie humains des générations précédentes comme de celles d'aujourd'hui à la nuance près que les modes de vie incriminés ne sont pas ceux de tous les humains mais le fait de groupes particuliers. Selon l'approche écologique des écosystèmes nous pouvons exprimer que ces groupes se comportent comme des parasites du système Terre³⁵² ou plus exactement

³⁵¹ Plusieurs éléments abordés dans ce petit essai apparaissent à la lecture trente ans après sa première publication particulièrement lucide quant à la situation de l'époque dans sa continuité avec celle contemporaine. Outre les problèmes écologiques, les effets du « Capitalisme Mondial Intégrée » ou des processus de subjectivation uniformisant de complexe « Mass-médiatique », qui, il est vrai, sont particulièrement visible dès les années 80, nous retenons au titre d'éclair de lucidité la nécessité d'une écologie et de manière plus anecdotique la qualification, par analogie entre l'écologie environnementale et sociale, d'algues mutantes, monstrueuses et envahissantes un certain promoteur nommé Donald Trump (Guattari, 1989 [2011 ; p.34]).

³⁵² Comme le remarque Sébatien Dutreuil (2018 ; p.356sq.), la notion de système Terre devient incontournable dès les années 80 avec celle de changement global. Ces deux notions permettent d'appréhender comme un tout ce qui était auparavant séparé : l'histoire naturelle et l'histoire humaine. Ce rassemblement est ensuite entériné par le terme Anthropocène.

de sa part habitable : la biosphère. En biologie, sont décrits comme parasites les êtres vivants qui prospèrent en infligeant des dommages parfois mortels à des espèces hôtes, dans ce cas, afin de garantir leur survie les parasites colonisent de nouveaux hôtes. Seulement, pour l'espèce humaine comme pour toutes celles qui se trouvent actuellement sur Terre, aucune échappatoire n'est possible : il n'y a qu'une seule Terre. Cette conjoncture critique nous impose de repenser les relations des humains à la biosphère et dans l'ensemble de passer du parasitisme au commensalisme. Un passage que nous proposons d'explorer en gardant en mémoire l'intrication du marcheur dans son milieu, de sorte que le ménagement décrit précédemment prenne consistance à l'échelle de l'existence singulière autant qu'à celle des coexistences des humains entre eux de même qu'entre humains et non-humains. À l'ère géologique de l'Anthropocène, les différentes échelles de conditions d'habitabilité de la biosphère sont imbriquées jusqu'à ses plus petits plis.

Dans un premier temps, nous nous interrogeons sur le lieu où se joue l'habitabilité à l'échelle de l'humanité : la biosphère. En utilisant l'image du vaisseau céleste, le lieu habitable rapetisse suffisamment pour que sa fragilité se fasse jour et invite à agir. Puis, nous identifions cette action à un *devenir autre* de la communauté humaine qui interroge les différents champs esthétique, éthique et politique dont nous voyons le paradigme dans l'expérience de la marche. À la suite de quoi, nous envisageons la rythmalyse entendus comme science écosophique s'intéressant aux conditions d'apparition des co-rythmes comme mise en résonance des milieux habités ouvrant sur le possible de la cohabitation. Ce qui, en dernière analyse, permet d'esquisser des lignes directrices pour une cohabitation de notre demeure : la biosphère.

Un si petit vaisseau : le même bateau

Dans ses essais Peter Sloterdijk (1998 [2002]) fait des stations spatiales le paradigme de l'habitation sur Terre, par ailleurs, il remarque en conclusion de celui intitulé *Dans le même bateau* (Sloterdijk, 1993 [2003 ; p.85]) que « le processus industriel développé à grande échelle [...] est aussi auto-générateur qu'un cancer ». Articulant ces deux notions, Manola Antonioli (2007 ; p.139), dans sa note sur *Le palais de cristal* (Sloterdijk, 2006) indique que : « les problèmes environnementaux transformeront nécessairement l'humanité en une communauté (même forcée) d'intérêt écologique ». Où est alors le lieu de cette communauté ? Lors d'une

conférence sur l'Anthropocène, Peter Sloterdijk (2013) exprime que l'*être-au-monde* contemporain serait un être à bord d'un vaisseau spatial³⁵³. Cette approche fait sans doute référence à Richard Buckminster Fuller (1969 [2010]) et son livre : *Manuel d'instruction pour le vaisseau spatial « Terre »*, lui-même reprenant l'expression à Kenneth Boulding (1966) dans son livre *L'économie du futur vaisseau spatial Terre*. Il faut noter que les années soixante sont marquées par ce que l'on appelle « la conquête spatiale », et donc aussi par les premières images de la Terre vue de l'espace. Ainsi, comme le remarque Michel Lussault (2013), par le détour dans le vide spatial, la Terre devient Une et l'espace terrestre si petit qu'il est visible d'un seul coup d'œil. Depuis lors, nous sommes à bord du vaisseau spatial *Terre*. À ce propos, une des premières remarques de Richard Buckminster Fuller (1969 [2010 ; p.62]) est « [qu'] il y a une donnée dont l'importance est capitale : aucun manuel d'instruction ne l'accompagne ». Les passagers sont donc convoqués à une autodidactique. Comme nous le fait remarquer Peter Sloterdijk, à mesure que l'humanité prend conscience du vaisseau spatial Terre, tous les niveaux de tolérance du système Terre face à l'ignorance s'abaissent. Si cette hypothèse se confirme, alors dans l'ère anthropocénique, nous devons nous inquiéter quant à l'habitabilité de notre vaisseau spatial. L'optimisme de James Lovelock (*La terre est vivante, l'hypothèse Gaia* 1979 [1990 ; p.143]), exprimant que « plus l'homme industriel urbain perturbe l'environnement [...] et en prend conscience [plus] il a tendance à prendre des mesures pour corriger son erreur » sera-t-il suffisant ? Et si l'hypothèse Gaia est prise au sérieux, que nous réserve cette médecine planétaire ? Dans l'essai de James Lovelock, et c'est là son intérêt, Gaia est un sujet ; cependant comme le rapporte Clive Hamilton (2013 ; p.150) des géo-ingénieurs se présentant comme administrateurs de la médecine planétaire considèrent le système Terre en tant qu'objet : cette approche donne le fantasme d'une possible maîtrise absolue, le projet prométhéen de domination totale a été défini ! Si la métaphore du vaisseau spatial Terre vaut pour les passagers, il nous apparaît inimaginable d'organiser une réparation du vaisseau – la Terre n'est pas plus une machine que ne l'est notre corps. En effet, la complexité et les interrelations inhérentes au système Terre rendent

³⁵³ La conférence n'est actuellement plus disponible sur le site Science Po Paris (février 2019) – la citation est à la 51e min 27 sec.

imprévisible le résultat de tout traitement, le remède pourrait s'avérer un poison, un remède pire que le mal !

Nous voyons qu'à l'ère de l'Anthropocène, à bord du vaisseau spatial Terre, la situation semble confuse : pour le moment, ni le manuel de Buckminster Fuller, ni l'hyperpolitique de Peter Sloterdijk, ni l'hypothèse Gaia ne semblent infléchir le cap d'une partie de l'équipage bien décidé à faire de nous, selon l'expression de Peter Sloterdijk : « les Hommes ultimes ».

L'entreprise sphérologique tient en elle un devenir uni de l'humanité sur la planète, son pouvoir englobant (sphérisant ?) est immense. Il semble même possible que les grands récits de ce type ne constituent que des tentatives d'éclaircissement du rapport de l'humanité avec sa situation (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Max Scheler, 1928 [1966]) afin justement d'établir quelque chose de l'ordre d'un manuel pour le vaisseau spatial Terre. De même, l'Anthropocène, en tant qu'explicitation d'une empreinte à l'échelle géologique de l'activité anthropique, ne désigne pas autre chose que le signal d'alarme du vaisseau spatial. Face à cette situation, y a-t-il des pistes de rétablissement du corps terrestre comme macrosphère face à la commotion infligée ?

Il semble, en compagnie de Peter Sloterdijk, de Félix Guattari et même d'Henri Maldiney, que l'enjeu se trouve dans l'engagement de l'éthique et de l'esthétique car, comme l'exprime ce dernier (Maldiney, 1997 ; p.20) : l'esthétique comme l'éthique proposent un *devenir autre*. À bord de notre vaisseau, *devenir autre* est une nécessité, ne pas s'y employer revient à jouer du violon à bord du Titanic lors de son naufrage : cela apaise certainement mais garantit une fin tragique.

Devenir autre : la marche comme paradigme

Dès lors, comment penser ce *devenir autre* ? Tout d'abord, *devenir autre* consiste à s'inventer soi-même et avec les autres, partager ce devenir pour nous inventer nous-mêmes. Comme l'écrit Henri Maldiney (1991 [2012 ; p.54]) : « chacun ne fonde son ipséité qu'à conquérir son altérité ». Cette dialectique du soi et de l'autre est impliquée à tout moment de subjectivation. De la sorte, il faut comprendre le *devenir autre* comme un mouvement qui se renouvelle et d'autre part nécessite de s'ouvrir à l'altérité, afin qu'un tel *devenir* puisse se produire, il nous faut y être disponible. En cela la marche, en tant que nous pouvons la décrire comme disponibilité, ouvre une voie. Si nous affirmons qu'*être-en-marche* est *être-au-monde*,

la criticité de la situation actuelle commande un devenir *être-en-marche* de notre *être-au-monde*. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que notre devenir se pense dans une logique relationnelle, dans notre petit vaisseau chaque pas s'entrelace à d'autres selon des chaînes d'implication et de juxtaposition qui forment et informent le champ des possibles de notre devenir. Cette intrication ne concerne pas uniquement la communauté humaine mais s'étend en réalité, nous y revenons ci-après, à l'ensemble de la biosphère.

De par ces intrications inextricables, la communauté humaine pourrait être amenée à envisager deux caps opposés. D'un côté un retour au proto-humain qui pendant des centaines de milliers d'années a vécu sans modifier les équilibres globaux du système Terre. De l'autre un monde post-humain – nous explicitons ce terme ci-après – où la technique prend le pas sur l'altérité, où l'ensemble des mondes vivants ou non est domestiqué dans l'unique but d'assurer la survie de l'espèce humaine : l'asservissement total de la nature. Ainsi, semblent se dessiner deux alternatives radicales : l'humanité doit-elle abandonner la part technique de l'*anthropotechnique* dont elle est issue ou la poursuivre sans limite ?

Notre approche recherche une troisième voie qui nuance ces deux alternatives parfois caricaturées en un retour à l'âge de pierre d'un côté et de l'autre le transhumanisme. Ainsi, si Peter Sloterdijk (2000 [2010]) comprend la technique comme une vérité humaine, une ontologie qui débute avec la pierre taillée et se poursuit jusqu'à la capsule spatiale contemporaine, pour notre part, nous affirmons que s'il y a bien une « domestication » humaine, l'histoire des outils n'en constitue qu'une partie incomplète sans la bipédie. Notons au passage que les paléanthropologues nous apprennent que les méta-outils (outils fabriqués dans un but particulier) apparaissent simultanément à la bipédie. En fait, nous ne proposons rien d'autre ici que de penser simultanément avec nos mains et nos pieds... En d'autres termes, nous accordons une égale importance à ces deux modes de l'être humain, en tant qu'il est marcheur et en tant qu'il fait usage de la technique. Ce qui implique qu'une évolution humaine uniquement technique, non soumise à l'archaïque fondateur de la marche, revient à constituer un post-humain dont la viabilité reste à démontrer. C'est par cette dialectique entre proto-humain et post-humain que nous comprenons la situation humaine actuelle.

En effet, l'affranchissement de l'humain à l'égard de son environnement au profit d'un monde constitué uniquement de technique l'amène vers l'habitabilité

minimale de la capsule spatiale. Ce qui est remarquable et particulièrement visible dans les stations spatiales d'aujourd'hui, c'est que l'affranchissement pour l'humain de sa condition première de dépendance à l'environnement ne se produit qu'au prix de son asservissement à la technique. On le voit, cette formidable liberté – dont jouit une partie des groupes humains vivant dans la biosphère – n'est qu'un leurre puisqu'utiliser la technique pour s'affranchir de nos liens avec le vivant revient à déplacer notre dépendance envers la vie vers celle envers la technique.

Par conséquent, afin de garantir une certaine autonomie à notre nécessaire *devenir autre*, celui-ci ne peut tomber dans l'excès ni de l'un ni de l'autre versant d'une même aliénation. Il en découle que l'usage de la technique en général appelle une précaution vis-à-vis de notre propre autonomie mais aussi vis-à-vis du monde vivant. Nous le constatons, la situation au sein des milieux est complexe, pourtant, si les arbitrages au sein du triptyque constitué de l'humain, de la technique et de la nature sont difficiles, nous sommes invités à une véritable économie, comme loi du foyer, comprenant désormais l'écologie. Ainsi, nous devons élargir le champ de l'éthique : nos manières de faire sont désormais soumises à leurs effets sur la biosphère – un contrat naturel qui s'ajoute au contrat social peut écrire Michel Serres (1990 [2018]). Simultanément, l'économie, comme science des rapports entre les humains et l'humain, la technique et la nature appelle à élargir le champ politique et déplace le curseur vers moins d'anthropocentrisme et davantage de bio-centrisme. Les équilibres de cette nouvelle économie globale sont incertains mais ils seront le fruit de consensus comme de dissensus à venir au sein de la communauté humaine. C'est à ce niveau que se joue l'avenir humain ; du prédateur devenu parasite, la communauté humaine doit inventer de nouvelles relations avec le monde vivant au sein de son milieu, davantage commensales et symbiotiques.

Pour notre part, cette nouvelle économie signifie que toute philosophie de l'urbain appelle une écologie inséparable d'une biosophie. Ces deux dernières promeuvent l'habitabilité de la biosphère dans l'entente entre humain et non-humain, une entente qui réside dans l'invention de synergies éco-responsables.

De fait, une *architecture-paysage* considérant l'existence et les coexistences humaines et entre humains et non-humains nous apparaît comme activateur des « métamorphoses vivifiantes de nos milieux habités » (Younès, 2012b ; p.331). Les « figures » de la marche urbaine nous démontrent que si « l'invention » de la marche est un fait culturel, elle prend sa source dans la dimension existentielle du contact que

nous nouons au sein des milieux habités. Dès lors, cette « fabrique » de l'urbanité comme reliance rythmique de l'*être-au-monde* en nous ouvrant à la « surprise d'exister » possibilise la rencontre et le partage des milieux. Les coexistences engendrées par la marche en tant qu'elle est hospitalière, nous situant dans un accueil de l'autre et un élan vers l'autre, constituent de nouvelles formes de relations et des agencements entre humains et entre ceux-ci et le monde vivant ou physique.

Si l'hospitalité inhérente à la marche est une éthique de notre relation aux espaces constitués, elle peut également apparaître comme formant une esthétique de la diversité et de la matérialité, de par la richesse sensorielle qu'elle appelle. Devenant une force de résistance à l'uniformisation comme affadissement de notre expérience et à la représentation en tant qu'image constituée comme objectivation de l'expérience, l'esthétique déployée par l'expérience de la marche nous convie à une éthique du soin face à ce qui nous ouvre. De la sorte, marcher, dans son articulation éthique et esthétique, forme un cercle vertueux instigateur d'un *devenir autre* qui vise à favoriser l'habitabilité de la biosphère pour toutes les existences humaines, animales, végétales, etc.

Dès lors, la marche qui façonne l'humanité depuis son commencement reste d'une éminente actualité : en nous ouvrant à la dimension relationnelle d'ouverture de l'existence, elle révèle la condition de partage de notre demeure et nous guide sur les pas d'une pensée de son ménagement. Ce faisant, nous élevons la marche au rang d'art de vivre qui inspire les modes de vie de notre devenir autre.

Ecosophie urbaine : rythmanalyse

Dans le cadre d'une écosophie de l'urbain, comprendre la biosphère en tant que demeure en partage suppose de reprendre notre interrogation sur l'ouverture rythmique dès lors étendue aux coexistences. Si chaque existence est rythmique, des coexistences peuvent émerger des co-rythmes que nous envisageons comme résonances des milieux entrelacés. Ainsi, nous comprenons l'événement de l'habitation – auquel nous appelle la marche – comme premier pas du ménagement des co-rythmes. En effet, l'événement-avènement de notre ouverture se conjugue également au pluriel, d'une part parce qu'il se constitue dans la rencontre interpersonnelle – celle d'un Je et d'un Tu, dit Martin Buber (1923 [2012]) – mais aussi en raison du fait qu'avoir ouverture est une transformation à même un contact, ainsi, chaque rythme est déjà co-rythme de par l'altérité inhérente à toute rencontre.

Aussi, la coexistence nécessite de renouer avec les tensions rythmiques des espaces et des temps de chacun, sociaux et naturels.

Déjà Henri Lefebvre (1992) dans ses *Éléments de rythmanalyse* nous invite à une telle réflexion à mi-chemin entre une critique du monde contemporain et une phénoménologie des espaces-temps quotidiens qu'il nous faut désormais étendre aux temps naturels. Cette *rythmanalyse*, partie prenante de l'écosophie, intègre la chronobiologie des humains comme des autres espèces – pourrions-nous alors, dans nos rues et places, nous émerveiller en contemplant les scintillements de la voûte céleste ! Mais aussi les temps sociaux, par exemple ceux du repos et ceux de la fête qui offrent aux métabolismes urbains leurs figures animées – le fantasme de la ville 24/24h révèle son assimilation à une machine, à une entité inerte. Sont également impliqués les temps naturels, notamment ce qui s'appelle le rythme des saisons, pratiquement disparus du monde urbain, ils constituent pourtant un élément incontournable de la poétique urbaine.

Avec la *rythmanalyse*, ce sont tous les cycles dans leurs possibles accords de phase dans un espace qui sont à étudier dans le but de ménager leurs advenues comme co-rythmes : les cycles corporels, calendaires (du pluriannuels aux quotidiens), saisonniers, météorologiques, etc. Chacune de nos actions dans le monde urbain, en tant qu'elles sont toujours rythmiques, est susceptible d'entrer en résonance avec d'autres, humaines ou non, et ainsi produire une *unification dialectique* qui fait sens et donne sens à un commun. Les co-rythmes forment et informent les communs, ils révèlent une poétique de l'*être-avec* l'autres, les autres et les choses, naturelles et artificielles. Dès lors, les co-rythmes dans le monde urbain renvoient à une poétique urbaine, les deux étant synonymes d'ouverture à l'habitation, une présence qui se fait coprésence : cohabitation.

Nous le constatons par les exemples mentionnés, la rythmanalyse, en réunissant nature et culture, s'intéresse aux multiples facettes de nos possibles rassemblements dans les espaces-temps urbains. Ce sont ces résonances rythmiques comme appropriations collective qui permettent l'être-ensemble. Ainsi, la rythmanalyse comme étude des co-rythmes individuels, sociaux et naturels est déterminante pour appréhender les enjeux de la cohabitation. Dans l'écosophie urbaine, agir avec l'enchevêtrement des liens entre les cycles naturels, les temps sociaux et notre possible présence ouvre un faire-œuvre en commun qui rend tangible la communauté biotique. La résonance rythmique des milieux habités nous apparaît

alors comme une condition de notre cohabitation, qui en tant qu'habitation relève toujours d'une poétique.

Une demeure en partage : cohabiter

Nous pouvons alors affirmer que si les rythmes de l'existence ouvrent le lieu d'habitation, les co-rythmes ouvrent la cohabitation. Du reste, habiter consiste toujours à aller au-dehors et intégrer à soi ce dehors, ce qui signifie que l'habitation d'un milieu est, du moins pour l'humain (sans préjuger de ce qu'il est pour d'autres espèces), une extension de son propre milieu et à l'ère de l'Anthropocène l'étendue de cette extension s'élargit jusqu'à sa limite : la biosphère. Dès lors, comprendre la profondeur de notre monde invite à l'étendre, l'existence du sujet phénoménal ne se referme pas sur l'individu et son monde mais nous ouvre au-delà de nous-mêmes à la coexistence et à un monde en partage – ce que Jean-Luc Nancy (1996 [2013]) nomme « Être singulier pluriel ».

De plus, la rencontre et l'événement comme imprévisibilité nous guident dans l'action d'un moment où l'imprévisible est devenu la règle. En effet, comme l'écrit Catherine Larrère (2018 ; p.492) :

« Passer de l'Holocène à l'Anthropocène, c'est abandonner la prévision (régime de modernité) pour celui de la précaution (qui tient compte de ce qu'il y a de l'imprévisible qui peut surgir) [...] Cela signifie qu'il faut se rendre disponible à la pluralité des éventualités, maintenir l'ouverture des possibles ».

Dès lors, l'être précautionneux de l'hospitalité, entre accueil et *aller-vers* autrui, permet de se diriger dans un monde d'incertitudes. Tout l'enjeu des coexistences et du monde en partage se situe alors dans le ménagement de l'altérité dans son temps et son espace : dans un mouvement inconditionnel et sans cesse renouvelé d'accueil de l'autre et des autres qu'ils soient humains ou non-humains. Il s'agit ni plus ni moins de nous orienter dans ce que peut vouloir dire habiter la Terre, cohabiter au sein de la biosphère.

Notre questionnement se tourne alors vers les modalités de cette cohabitation. Celui-ci n'appelle pas de réponse univoque et les chemins de la cohabitation sont divers et nombreux. Cependant, la notion de coopération que le super-prédateur humain occulte dans son fantasme de toute-puissance, oubliant par là-même sa propre fragilité, nous apparaît adéquate pour penser la cohabitation. En effet, coopérer consiste à *faire-avec* : faire avec l'état de fait et avec les autres. Ce *faire-avec*

implique de comprendre, de prendre ensemble, non pas comme emprise sur l'environnement mais comme déprise, un laisser-être que nous reconnaissons dans l'expérience de la marche en tant qu'elle nous ouvre.

Comme le rappelle Henri Maldiney (2007b ; p.29) :

« Nous pouvons opérer sur un monde d'objets et cela nous met dans un état de pouvoir et de puissance. Tandis qu'avoir ouverture ne nous donne aucune emprise sur les choses ».

Sans emprise sur les choses, nous pourrions alors peut-être véritablement les comprendre. Comme l'écrit John Brinckerhoff Jackson (1984 [2003 ; p.63]) : « nous devons comprendre la nature, et nous sentir chez nous au milieu d'elle pour être d'authentiques habitants de la terre ». Cependant, la cohabitation en tant que coopération demande davantage, en effet le *faire-avec* est aussi un *agir-avec* dont le produit dépasse les actions des agents pris isolément. De fait, la coopération est le revers de la compétition : productrice de synergies, elle fait de l'altérité un allié et s'apparente à *penser et agir avec la nature* (Larrère C. et Larrère R. , 2015). Dès lors, nous pouvons établir un programme écosophique pour les *architectures-paysages* de l'ère à venir. Ces *architectures-paysages* relèvent d'une écologie existentielle (Paquot, 2007) où les cohabitants sont les bâtisseurs d'une demeure qui favorise le contact des humains, un contact interpersonnel et interspécifique où chaque existence dans son rythme a le droit de cité. En comprenant le rythme comme jointure de notre *être-au-monde*, notre *être-avec* la biosphère s'ouvre à la résonance des rythmes, à l'entrelacement des milieux qui entraîne les synergies de la coopération. Notre *devenir autre* agrège la diversité pour une demeure en partage.

Finalement *devenir autre* s'apparente à un devenir marcheur, l'écosophie comme sagesse de la cohabitation – une recherche à poursuivre – peut s'inspirer de la philosophie de l'expérience de la marche, en particulier dans l'ouverture qu'elle convoque, afin d'aboutir à une richesse esthétique et à une éthique du ménagement. *In fine* il s'agit d'établir une culture qui dégage un futur désirable pour toutes les existences. Nous laissons alors le dernier mot à Kenneth White (2007 ; p.15) qui poursuit cette recherche sous le nom de *géopoétique* :

« La géopoétique [...] est fidèle à la Terre. Elle sait que l'être humain est adapté biologiquement à cette planète-ci, et que c'est sur cette planète qu'il peut arriver, avec du travail (cela s'appelle culture) à un maximum d'expérience biocosmopoétique et d'épanouissement existentiel ».

VI. **Annexes :**

A. Bibliographie des ouvrages et articles

A

- Abram, David, (1996) *Comment la terre s'est tue : pour une écologie des sens*, [2013], Paris, La Découverte.
- Académie nationale des arts de la rue (dir.), (1979) *Livre blanc des arts de la rue*, Paris, Centre de recherche d'urbanisme.
- Agier, Michel, (2013) *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte.
- Agier, Michel, (2009) *Esquisses d'une anthropologie de la ville: lieux, situations, mouvements*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Academia-Bruylant.
- Alison, Aurosa, (2016) « Reconstruction et co-construction de l' "oikos" contemporain dans la philosophie de l'espace de Gaston Bachelard », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- ALTER (dir.), (2015) *Alter n°23/2015 Anthropologies philosophiques*, Paris, Alter / J. Vrin.
- Amar, Georges, (2016) « Le génie poétique de la marche », in Chardonnet-Darmaillacq (dir.), *Le génie de la marche : poétique, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Amar, Georges, Bouvet, Rachel et Loubes, Jean-Paul (dir.), (2016) *Ville et géopoétique*, Paris, L'Harmattan.
- Amphoux, Pascal et Pillet, Gonzague Jacques, (1985) *Fragments d'écologie humaine*, Albeuve, Suisse / Bruxelles, Belgique, Castella / Editions de l'Université de Bruxelles.
- Andreotti, Libero (dir.), (2011) *Spielraum : W. Benjamin et l'architecture*, Paris, Éd. de la Villette.
- Antonioli, Manola, (2009) « Jacques Derrida, de la "ville refuge" au droit de résidence », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Antonioli, Manola et Chabason, Léonor, (2016) « Nisso-architecture », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Aragon, Louis, (1926) *Le paysan de Paris*, [1972], Paris, Gallimard.
- Attali, Jean, (2009) « Peter Sloterdijk. Explications de la vie, anthropologie de l'espace, mondialisation », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Augé, Marc, (2010) « Retour sur les 'non-lieux' : les transformations du paysage urbain », in Brochot et de La Soudière (dir.), *Autour du lieu - Communication n°87*, Paris, Éd. du Seuil.
- Augé, Marc, (2006) « Prologue », in Biase et Rossi (dir.), *Chez nous : identités et territoires dans les mondes contemporains*, Paris, Éd. de la Villette.
- Augé, Marc, (1992) *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éd. du Seuil.
- Augoyard, Jean-François, (1979) *Pas à pas essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, [2010], Bernin, À la croisée.

B

- Bachelard, Gaston, (1970) *Le droit de rêver*, [2010], Paris, Presses universitaires de France.
- Bachelard, Gaston, (1960) *La poétique de la rêverie*, [2016], Paris, Presses universitaires de France.
- Bachelard, Gaston, (1957) *La poétique de l'espace*, [2011], Paris, Presses universitaires de France.
- Bachelard, Gaston, (1950) *La dialectique de la durée*, [2013], Paris, Presses Universitaires de France.
- Baecque, Antoine de, (2017) *Les godillots : Manifeste pour une histoire marchée*, Paris, Anamosa.
- Baecque, Antoine de, (2016) *Une histoire de la marche*, Paris, Perrin / France culture.
- Baecque, Antoine de, (2014) *La traversée des Alpes : Essai d'histoire marchée*, Paris, Gallimard.
- Baecque, Antoine de, (2013) « Gallot ou le défi de la marche », in *L'art de marcher : les conseils pratiques du roi des marcheurs (1890) ; suivi d'extraits de Souvenirs du célèbre marcheur Gallot (1909)*, Paris, Payot & Rivages.
- Bailly, Jean-Christophe, (2001) *La ville à l'œuvre*, Nouv. éd. revue et Augmentée, Besançon, Imprimeur.
- Balzac, Honoré de, (1833) *Théorie de la démarche*.
- Barbaras, Renaud, (2014) « L'essence de la receptivité : transpassibilité ou désir », in Barbaras (dir.), *Maldiney : une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Barbaras, Renaud (dir.), (2014) *Maldiney : une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Barbaras, Renaud, (2011) *La vie lacunaire*, Paris, J. Vrin.
- Barbaras, Renaud, (2009) *La perception : essai sur le sensible*, Paris, J. Vrin.
- Barbaras, Renaud, (2007) *Le mouvement de l'existence : études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, 1re éd, Chatou, Editions de la transparence.
- Barbaras, Renaud, (2003) *Vie et intentionnalité : recherches phénoménologiques*, Paris, J. Vrin.
- Barbaras, Renaud, (1994) « Affectivité et mouvement : le sens du sentir chez E. Straus », *Revue ALTER* n°7.
- Barbaras, Renaud (dir.), (1994) *Revue EPOKHE n°4, L'espace lui-même*, Grenoble, J. Millon.
- Barbaras, Renaud, (1992) « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », in Richir et Tassin (dir.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, J. Millon.
- Barozzi, Jacques (dir.), (2010) *Le goût de la marche*, Paris, Mercure de France.
- Barthélémy, Jean-Hugues, (2013) « La "révolution de l'espace" et l'architecture comme "réalisation de la philosophie" dans *Écumes* de Sloterdijk », *Revue Appareil*, 11.
- Bastiani, Flora et Grohmann, Till (dir.), (2016) *Penser l'humain avec Maldiney : approches de la transpassibilité*, Paris, Mimésis.
- Baudouin, Thierry, Laisney, François et Térade, Annie (dir.), (2008) *Paris, alchimies d'une métropole*, Paris, Recherches.
- Baudry, Patrick, (2012) *La ville, une impression sociale*, Belval, Circé.
- Baudry, Patrick, (2006) « L'urbain en mouvement », in Jeudy et Berenstein-Jacques (dir.), *Corps et décors urbains : les enjeux culturels des villes*, Paris, L'Harmattan.
- Bauman, Zygmunt, (2005) *Liquid Life [La vie liquide]*, [2013], Paris, Pluriel.

- Beau, Rémi et Larrère, Catherine (dir.), (2018) *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses Sciences Po ; Fondation de l'écologie politique.
- Bégout, Bruce, (2013) *Suburbia : autour des villes*, Paris, Éditions Inculte.
- Benjamin, Walter, (1982) *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, [2009], 3e, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Benoist, Jocelyn, (1992) « Chair et corps dans les séminaires de Zollikon : la différence et le reste », in Courtine (dir.), *Figures de la subjectivité*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Benveniste, Émile, (1966) *Problèmes de linguistique générale. I*, [2006], Paris, Gallimard.
- Berenstein-Jacques, Paola, (2010) « Errances urbaines : l'expérience corporelle de la marche en ville », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- Berenstein-Jacques, Paola, (2006) « Errances urbaines : autres chemins contre la spectacularisation urbaine », in Jeudy et Berenstein-Jacques (dir.), *Corps et décors urbains : les enjeux culturels des villes*, Paris, L'Harmattan.
- Berenstein-Jacques, Paola, (2005) « Les sens du labyrinthe », in Paquot et Younès (dir.), *Géométrie, mesure du monde : philosophie, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Berque, Augustin, (2014a) *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest.
- Berque, Augustin, (2014b) *Poétique de la Terre : histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin.
- Berque, Augustin, (2012) « La chôra chez Platon », in Paquot et Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale : de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte.
- Berque, Augustin, (2010a) « Logique des lieux de l'écoumène », in Brochot et de La Soudière (dir.), *Autour du lieu - Communication n°87*, Paris, Éd. du Seuil.
- Berque, Augustin, (2010b) *Milieu et identité humaine : notes pour un dépassement de la modernité*, Paris, Donner lieu.
- Berque, Augustin, (2000) *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, [2010], Paris, Belin.
- Berthoz, Alain, (2016) « La marche, le cerveau et l'espace », in Amar, Chardonnet-Darmaillacq et Apel-Muller (dir.), *Le génie de la marche : poétique, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Berthoz, Alain, (2013) *Le sens du mouvement*, Paris, O. Jacob.
- Berthoz, Alain, Younès, Chris et Bonnaud, Xavier, (2014) « Neurophysiologie et architecture : entretien avec Alain Berthoz », in Younès et Bonnaud (dir.), */Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Bertrand, Aliénor, (2012) « Condillac », in Paquot et Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale : de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte.
- Besse, Jean-Marc, (2009) *Le goût du monde : exercices de paysage*, Arles / Versailles, Actes Sud / École Nationale Supérieure du Paysage.
- Besse, Jean-Marc, (2004) « Quatre notes conjointes sur l'introduction de l'hodologie dans la pensée contemporaine », in Brisson (dir.), *Cheminements*, Arles / Versailles, Actes Sud / École Nationale Supérieure du Paysage.
- Besse, Jean-Marc et Tiberghien, Gilles A, (2003) « L'expérience du paysage », in *À la découverte du paysage vernaculaire*, Arles / Rennes, Actes Sud / École Nationale Supérieure du Paysage.
- Besse, Jean-Marie, (1990) « Géographie et existence, d'après l'œuvre d'Eric Dardel », in *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*, Paris, Editions du CTHS.

- Bianchetti, Cristina (dir.), (2015) *Territoires partagés. Une nouvelle ville.*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Binswanger, Ludwig, (1947) *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze [Introduction à l'analyse existentielle]*, [1971], Paris, Éd. de Minuit.
- Binswanger, Ludwig, (1936) « Anthropologie, Psychologie, Psychopathologie [Anthropologie, psychologie, psychopathologie] », in *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, [2016], Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Binswanger, Ludwig, (1932) *Das Raumproblem in der Psychopathologie [Le problème de l'espace en psychopathologie]*, [1998], Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- Binswanger, Ludwig, (1930a) « Geschehnis und Erlebnis, zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und Renten-Neurose [Événement et vécu : une interprétation historiologique des traumas psychiques et des névroses traumatiques] », in *Événement et vécu, Philosophie n°121*, [2014], Paris, Les Éditions de Minuit.
- Binswanger, Ludwig, (1930b) *Traum und Existenz [Rêve et existence]*, [2012], Paris, J. Vrin.
- Binswanger, Ludwig et Abettan, Camille, (2016) *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Binswanger, Ludwig, Abettan, Camille, Halimi, Brice et Ehram, Raphaël, (2014) *Événement et vécu, Philosophie n°121*, Paris, Les Éd. de Minuit.
- Boissière, Anne, (2014) « L'approche phénoménologique du mouvement : l'héritage d'Erwin Straus pour une pensée renouvelée de l'art », in Gramont et Grosos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Bonnaud, Xavier, (2016) « L'architecture à l'ère de l'anthropocène », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Bonnaud, Xavier, (2014a) « À partir d'Henri Maldiney : Rester en lien avec l'Oouvert », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Bonnaud, Xavier, (2014b) « L'actualité sensorielle et perceptive de l'architecture contemporaine », in Younès et Bonnaud (dir.), *Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Bonnaud, Xavier, (2010) « Du soubassement physique de notre environnement, et de quelques réflexions qui en émergent », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Bonzani, Stéphane, (2016) « Microporos. Possibiliser en milieu urbain », in D'Arienzo, Younès, Lapenna et Rollot (dir.), *Ressources urbaines latentes : pour un renouveau écologique des territoires*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Bonzani, Stéphane, (2014) « Dehors, frontières : d'une pensée de l'espace à une autre », in D'Arienzo et Younès (dir.), *Recycler l'urbain : pour une écologie des milieux habités*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Bonzani, Stéphane, (2010) « Transmilieu(x) », *Le Portique*, n°25.
- Boss, Médard, (1982) « La signification pour Martin Heidegger en ce qui concerne le travail avec les hommes souffrants et en vue de la compréhension en elle-même de la psychothérapie », *Cahiers de Gestalt-thérapie 2014/2 (N° 33)*, p. 140-157.
- Bouchier, Martine et Nys, Philippe, (1998) « Le corps à l'oeuvre : l'arpentage comme vecteur du processus de création en architecture », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Bouderlique, joël, (2012) « Rencontre et ipséité », in Charcosset (dir.), *Henri Maldiney : penser plus avant...*, Chatou, Les Éditions de la transparence.

- Bourg, Lionel, (2000) « L'endurance du voyageur : déambulation et dérive, du surréalisme à l'Internationale situationiste », in Fréchuret et Davila (dir.), *Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche : catalogue de l'exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux.
- Breton, André, (1962) *Nadja*, [2003], Paris, Gallimard.
- Breton, André, (1937) *L'amour fou*, [2001], Paris, Gallimard.
- Breton, André, (1924) *Les pas perdus*, [1990], Paris, Gallimard.
- Brochot, Aline et La Soudière, Martin de (dir.), (2010) *Autour du lieu - Communication n°87*, Paris, Éd. du Seuil.
- Brunel, Sarah, (2016) « Penser l'altérité avec Maldiney », in Jacquet (dir.), *Philosophie n°130, Henri Maldiney*, Paris, Éditions de Minuit.
- Brunel, Sarah, (2010) « De l'an-historicité de l'expérience esthétique à l'aperturalité de l'oeuvre d'art », in Félix et Grosos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie et sciences humaines*, Lausanne, Suisse, L'Âge d'Homme.
- Brunel, Sarah, (2002a) « L'instant sans date », in Meitinger (dir.), *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, Puteaux, Le Cercle herméneutique.
- Brunel, Sarah, (2002b) « La question de l'origine : Henri Maldiney et la phénoménologie », in Dupond et Cournarie (dir.), *Phénoménologie un siècle de philosophie: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Arendt, Patočka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Richir*, Paris, Ellipses.
- Buber, Martin, (1948) *Das Problem des Menschen [Le problème de l'homme]*, (1962) pour la traduction française, [2017], Paris, Éditions Les belles lettres.
- Buber, Martin, (1923) *Ich und Du [Je et tu]*, [2012], Paris, Aubier.
- Buckminster Fuller, Richard, (1969) *Manuel d'instruction pour le vaisseau spatial « Terre »*, [2010], Baden, Müller.
- Burckhardt, Lucius, (1991) *Le design au-delà du visible*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- Burgat, Florence, (2016) « Contribution aux fondements d'une psycho-éthologie phénoménologique », in Burgat et Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant : Buytendijk et l'anthropologie philosophique ; Suivi de L'interprétation de l'expression mimique (1925) de Buytendijk et Plessner*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Burgat, Florence, (2012) *Une autre existence : la condition animale*, Paris, A. Michel.
- Burgat, Florence, (2009) « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob von Uexküll », in Camos (dir.), *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Quae.
- Burgat, Florence et Sommer, Christian (dir.), (2016) *Le phénomène du vivant : Buytendijk et l'anthropologie philosophique ; Suivi de L'interprétation de l'expression mimique (1925) de Buytendijk et Plessner*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes, (1958) *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée*, [1965], Paris, nrf Gallimard.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes, (1957) *Attitudes et mouvements, étude fonctionnelle du mouvement humain*, Traduit du néerlandais par Louis van Haecht, Paris, Declée de Brouwer.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes, (1952) *Phénoménologie de la rencontre*, Texte français de Jean Knapp, Paris, Declée de Brouwer.

Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes et Plessner, Helmuth, (1925) « L'interprétation de l'expression mimique : contribution à la théorie de la conscience de l'autre Je », in Burgat et Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant : Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, [2016], Genève, Suisse, MétisPresses.

C

- Cabestan, Philippe, (2004) « Préface », in Chamond (dir.), *Les directions de sens : phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Cabestan, Philippe et Dastur, Françoise, (2011) *Daseinsanalyse : phénoménologie et psychiatrie*, Paris, J. Vrin.
- Cacciari, Massimo, (2008) « Nomades en prison », in Füzesséry et Simay (dir.), *Le choc des métropoles : Simmel, Kracauer, Benjamin*, Paris, Éd. de l'Éclat.
- Calvi, Lorenzo, (2004) « Phénoménologie de la matérialité corporelle », in Fédida et Wolf-Fédida (dir.), *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Camos, Valérie (dir.), (2009) *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Quae.
- Canguilhem, Georges, (1952) *La connaissance de la vie*, [2015] Deuxième édition revue et Augmentée, Paris, J. Vrin.
- Carbone, Mauro, (2014) « Henri Maldiney et la peinture de Cezanne », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Careri, Francesco, (2016) « Latitants métropolitains », in D'Arienzo, Younès, Lapenna et Rollet (dir.), *Ressources urbaines latentes : pour un renouveau écologique des territoires*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Careri, Francesco, (2013) *Walkscapes : la marche comme pratique esthétique*, Paris / Arles, J. Chambon / Actes Sud.
- Caritoux, Nathalie et Villard, Florent (dir.), (2017) *Nouvelles psychogéographies*, Paris, Mimésis.
- Cavin, Joëlle Salomon et Bourg, Dominique, (2010) « Deux conceptions des la durabilité urbaine : ville prométhéenne versus ville orphique », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Cazal, Raphaëlle, (2016) « Henri Maldiney et l'expérience architecturale : un approfondissement des théories allemandes de l'empathie ? », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Cazal, Raphaëlle, (2014) « Architecture et existence : le renouvellement maldinéen de la pensée heideggérienne de l'habiter », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Certeau, Michel de, (1980) *L'invention du quotidien, arts de faire*, [2010], Nouvelle éd, Paris, Gallimard.
- Cesario, Marco, (2014) « Nature et architecture : le sens phénoménologique de l'habiter », in Younès et Bonnaud (dir.), *Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Chagnon, Véronique, Dallaire, Clémence, Espinasse, Catherine et Heurgon, Edith (dir.), (2013) *Prendre soin : savoirs, pratiques, nouvelles perspectives*, Paris, Hermann.
- Chambon, Roger, (1974) *Le monde comme perception et réalité*, Paris, J. Vrin.

- Chamond, Jeanine, (2004) « Binswanger et les directions de sens », in Chamond (dir.), *Les directions de sens : phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Chamond, Jeanine (dir.), (2004) *Les directions de sens : phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Charcosset, Jean-Pierre, (2014) « Henri Maldiney, lecteur de Francis Ponge (remarques) », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Charcosset, Jean-Pierre (dir.), (2012) *Henri Maldiney : penser plus avant...*, Chatou, Les Éditions de la transparence.
- Charcosset, Jean-Pierre, (2010) « La question du style », in Félix et Grosos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie et sciences humaines*, Lausanne, Suisse, L'Âge d'Homme.
- Charcosset, Jean-Pierre et Pierron, Jean-Philippe (dir.), (2014) *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Chardonnet-Darmaillacq, Sabine (dir.), (2016) *Le génie de la marche : poétique, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Chardonnet-Darmaillacq, Sabine, (2013) « Nouvelles perspectives de la marche métropolitaine : le marcheur dans l'action, la connaissance et le milieu », in Chagnon, Dallaire, Espinasse et Heurgon (dir.), *Prendre soin : savoirs, pratiques, nouvelles perspectives*, Paris, Hermann.
- Charmes, Eric, (2006) *La rue, village ou décor ? Parcours dans deux rues de Belleville*, Grâne, Créaphis.
- Chassaing, Jean-Louis, (1998) « Qu'est-ce que j' fais là ? Cliniques - textures du corps », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Chatwin, Bruce, (1987) *Le chant des pistes*, [2008], Paris, LGF.
- Chavarot, Jean-Marc, (2004) « Les directions de sens du toucher », in Chamond (dir.), *Les directions de sens : phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Chenet, Françoise, Collot, Michel et Saint Girons, Baldine (dir.), (2001) *Le paysage : état des lieux*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Choay, Françoise, (2006) *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris, Éd. du Seuil.
- Choay, Françoise, (1994) « Le règne de l'urbain et la mort de la ville », in *Pour une anthropologie de l'espace*, [2006], Paris, Éd. du Seuil.
- Choay, Françoise, (1969a) *Espacement [La terre qui meurt]*, [2011], Paris, Fayard.
- Choay, Françoise (dir.), (1969) *Meaning in Architecture [Le sens de la ville]*, [1972], Paris, Éd. du Seuil.
- Choay, Françoise, (1969b) « Sémiologie et urbanisme », in Choay (dir.), *Meaning in Architecture [Le sens de la ville]*, [1972], Paris, Éd. du Seuil.
- Choay, Françoise, (1965) *L'urbanisme : utopies et réalités ; une anthologie*, [2006], Paris, Éditions du Soleil.
- Chrétien, Jean-Louis, (2012) « Introduction aux "Œuvres philosophiques" », in *Regard, parole, espace*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Chrétien, Jean-Louis, (2002) « Lumière d'épreuve », in Meitinger (dir.), *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, Puteaux, Le Cercle herméneutique.
- CLARA - Centre des Laboratoires Associés pour la Recherche en Architecture, (2013) *N°1 - Marche et espace urbain de l'Antiquité à nos jours : dossier thématique*, Bruxelles, Belgique, CLARA / Éd. Mardaga.
- Clément, Gilles, (2004) *Manifeste du tiers paysage*, [2014], Paris, Sens & Tonka.

- Clément, Gilles, (1999) « Le jardin pour la maison de l'homme », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Clément, Gilles et Heau, Constance, (2010) « Pour conclure, provisoirement... Entretien avec Gilles Clément », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Clerget, Joël, (2016) « Henri Maldiney, lecteur de Winnicott, le potentiel et le contact », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Coccia, Emanuele, (2016) *La vie des plantes : une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages.
- Coccia, Emanuele, (2010) *La vie sensible*, [2013], Paris, Payot & Rivages.
- Colette, Jacques et Tymieniecka, Anna-Teresa (dir.), (1988) *Maurice Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, Paris, Aubier.
- Collot, Michel (dir.), (1997) *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Collot, Michel et Mathieu, Jean-Claude (dir.), (1987) *Espace et poésie : Rencontres sur la poésie moderne : actes du colloque des 13, 14 et 15 juin 1984*, Paris, Presses de l'École normale supérieure.
- Corbin, Alain, (2001) *L'homme dans le paysage*, Paris, Textuel.
- Courtine, Jean-François (dir.), (1992) *Figures de la subjectivité : approches phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Coverley, Merlin, (2012) *The art of wandering : the writer as walker*, Harpenden [England], Oldcastle Books.
- Coverley, Merlin, (2011) *Psycho-géographie ! Poétique de l'exploration urbaine*, Lyon, Les Moutons électriques éditions.
- Curtis, David Ames, (2010) « Cheminer ensemble, trois décennies après, extraits de la postface à l'édition américaine de Pas à Pas », in Augoyard (dir.), *Pas à pas essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Bernin, À la croisée.

D

- Damasio, Antonio R, (2003) *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, [2005], Paris, O. Jacob.
- Damasio, Antonio R., (1999) *Le sentiment même de soi : corps, émotions, conscience*, [2002], Paris, O. Jacob.
- Dardel, Eric, (1952) *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*, [1990], Paris, Éditions du CTHS.
- Dardel, Eric, (1946) *L'histoire, science du concret*, Vendôme, Presses Universitaires de France.
- D'Arienzo, Roberto et Younès, Chris (dir.), (2014) *Recycler l'urbain : pour une écologie des milieux habités*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- D'Arienzo, Roberto, Younès, Chris, Lapenna, Annarita et Rollot, Mathias (dir.), (2016) *Ressources urbaines latentes : pour un renouveau écologique des territoires*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Dastur, Françoise, (2015) « Phénoménologie et anthropologie », in ALTER (dir.), *Alter n°23/2015 Anthropologies philosophiques*, Paris, Alter / J. Vrin.
- Dastur, Françoise, (1992) « La pensée du dedans », in Richir et Tassin (dir.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, J. Millon.
- Davila, Thierry, (2002) *Marcher, créer : déplacements, flâneries, dérives dans l'art de la fin du XXe siècle*, Paris, Éd. du Regard.

- Davila, Thierry, (2000) « Errare humanum est (remarque sur quelques marcheurs de la fin du XXe siècle) », in Fréchuret et Davila (dir.), *Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche : catalogue de l'exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux.
- De Jonge, Derk, (1967) « Applied Hodology », *Landscape*, vol. 17, n°2.
- Debord, Guy, (2006) *Oeuvres*, Paris, Gallimard.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, [2005], Paris, Editions de Minuit.
- Demers, Marie, (2006) *Walk for your life! [Pour une ville qui marche]*, [2008], Ridgefield, Conn, Vital Health Pub.
- Déotte, Jean-Louis, (2011) « Les appareils urbains », in Andreotti (dir.), *Spielraum : W. Benjamin et l'architecture*, 1. ed, Paris, Éd. de la Villette.
- Depardon, Raymond, (2000) *Errance*, [2005], Paris, Éd. du Seuil.
- Depraz, Natalie et Tassin, Etienne, (1995) *La démesure*, Grenoble, Jérôme Millon.
- Depraz, Natalie, Varela, Francisco J et Vermersch, Pierre, (2011) *L'épreuve de l'expérience : pour une pratique phénoménologique*, Bucharest, România, Zeta Books.
- Derrida, Jacques, (2015) *Les arts de l'espace : écrits et interventions sur l'architecture*, Paris, Éditions de la Différence.
- Derrida, Jacques, (2001) « Une hospitalité à l'infini », in Seffahi (dir.), *Autour de Jacques Derrida De l'hospitalité : manifeste*, Genouilleux, La passe du vent.
- Derrida, Jacques, (2000) *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques, (1993) *Khôra*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne, (1997) *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Désurbanisme, (2014) *Détruire les villes avec poésie et subversion : désurbanisme, fanzine de critique urbaine (2001-2006)*., Grenoble, Le monde à l'envers.
- Dewitte, Jacques, (1996a) « Espace du paysage et espace géographique : Examen critique de deux concepts d'Erwin Straus », in Wunenburger et Poirier (dir.), *Lire l'espace*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Dewitte, Jacques, (1996b) « Visage des choses, visage des lieux », in Mangematin, Nys et Younès (dir.), *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Droit, Roger-Pol, (2016) *Comment marchent les philosophes*, Paris, Paulsen.
- Dufrenne, Mikel, (2004) « Préface à Poétique de la ville », in *Poétique de la ville*, Éd. de poche, Paris, Payot & Rivages.
- Dulau, Pierre, (2009) « Martin Heidegger, la parole et la terre », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Dupond, Pascal et Cournarie, Laurent (dir.), (2002) *Phénoménologie un siècle de philosophie: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Arendt, Patočka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Richir*, Paris, Ellipses.
- Durand, Anne, (2017) *Mutabilité urbaine. La nouvelle fabrique des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Dutreuil, Sébastien, (2018) « L'anthropocène est-il un concept d'histoire de la Terre? Le nom qui ne dit pas son épistémologie », in Beau et Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses Sciences Po ; Fondation de l'écologie politique.
- Duvignaud, Jean, (1977) *Lieux et non lieux*, Paris, Éditions Galilée.

E

- Ecole nationale supérieure du paysage (Versailles) (dir.), (2004) *Les Carnets du paysage (n°11), Cheminements*, Arles / Versailles, Actes Sud / École Nationale Supérieure du Paysage.
- Environnement urbain / urban environment, (2015) N°9 - *Marche et environnements urbains contrastés : perspectives internationales et interdisciplinaires*, Revue électronique.
- Escoubas, Eliane, (2016) « Du pathique et du rythme : la singularité de Maldiney dans l'histoire de la philosophie », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Escoubas, Eliane, (2014) « Homo pictor : Du sentir à l'oeuvre », in Barbaras (dir.), *Maldiney : une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Esprit, n°303, (2004) *La ville à trois vitesses : gentrification, relégation, périurbanisation*, Paris, Esprit.
- Esprit, n°389, (2012) *Reconquérir l'espace public*, Paris, Esprit.
- Esprit, n°410, (2014) *Changer de rythme*, Paris, Esprit.
- Eveno, Claude, (2015) *L'humeur paysagère*, Paris, Christian Bourgois éditeur.
- Eveno, Claude (dir.), (1987) *Mesure pour mesure : architecture et philosophie*, Paris, Centre Georges Pompidou / CCI.

F

- Fargue, Léon-Paul, (1932) *Le piéton de Paris*, [2001], Paris, Gallimard.
- Fauconnier, Bernard, (2015) « La véritable histoire de Nadja », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes, numéro deux*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Fédida, Pierre et Schotte, Jacques (dir.), (1991) *Psychiatrie et existence : décade de Cerisy, septembre 1989*, [2007], Grenoble, J. Millon.
- Fédida, Pierre et Wolf-Fédida, Mareike (dir.), (2004) *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Félix, François et Grosos, Philippe (dir.), (2010) *Henri Maldiney : phénoménologie et sciences humaines*, Lausanne, Suisse, L'Âge d'Homme.
- Fisset, Émeric, (2008) *L'ivresse de la marche : petit manifeste en faveur du voyage à pied*, [2013], Paris, Transboréal.
- Focillon, Henri, (1943) *Vie des formes ; suivi de Éloge de la main*, [2013], Paris, Presses Universitaires de France.
- Franceschi, Catherine, (1997) « Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes », in Collot (dir.), *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Franck, Didier, (1986) *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éd. de Minuit.
- Fréchuret, Maurice, (2000a) « Le pied arpenteur », in Fréchuret et Davila (dir.), *Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche : catalogue de l'exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux.
- Fréchuret, Maurice, (2000b) « Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche », in Fréchuret et Davila (dir.), *Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche : catalogue de l'exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux.
- Fréchuret, Maurice et Davila, Thierry (dir.), (2000) *Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche : catalogue de l'exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux.
- Frémont, Armand, (2010) « Etat des lieux : à propos de l'espace vécu », in Brochot et de La Soudière (dir.), *Autour du lieu - Communication n°87*, Paris, Éd. du Seuil.

- Frérot, Olivier, (2016) « La marche à Lyon », in Amar, Chardonnet-Darmaillacq et Apel-Muller (dir.), *Le génie de la marche : poésie, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Friedman, Yona, (1976) *Comment habiter la terre*, [2016], Paris, Éditions de l'éclat.
- Füzesséry, Stéphane et Simay, Philippe (dir.), (2008) *Le choc des métropoles : Simmel, Kracauer, Benjamin*, Paris, Éd. de l'Éclat.
- Füzesséry, Stéphane et Simay, Philippe, (2008) « Une théorie sensitive de la modernité », in Füzesséry et Simay (dir.), *Le choc des métropoles : Simmel, Kracauer, Benjamin*, Paris, Éd. de l'Éclat.

G

- Gaillet-de Chezelles, Florence, (2007) *Wordsworth et la marche : parcours poétique et esthétique*, Grenoble, ELLUG.
- Gallot, Yves, (1898) *L'art de marcher : les conseils pratiques du roi des marcheurs (1898); suivi d'extraits de Souvenirs du célèbre marcheur Gallot (1909)*, [2013], Paris, Payot & Rivages.
- Gaubert, Jérémy, (2016) « En marchant rue du faubourg du Temple », in Younès et Bonnaud (dir.), */Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Gaudin, Henri, (2012) *Hors les murs : essai*, Paris, Chaudun.
- Gaudin, Henri et Younès, Chris, (2000) « Rencontre avec Henri Gaudin : l'en-commun et le lieu », in Younès et Paquot (dir.), *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Gehl, Jan, (2010) *Cities for people [Pour des villes à échelle humaine]*, [2012], Montréal, Éditions Écosociété.
- Gély, Raphaël, (2000) *La genèse du sentir : essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Gennart, Michèle, (2014) « Etre soi et prendre corps, une illustration de l'apport de Maldiney à la psychiatrie phénoménologique », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Gens, Hadrien, (2014) *Jakob von Uexküll, explorateur des milieux vivants : logique de la signification*, Paris, Hermann.
- Ghitti, Jean-Marc, (2016) « Maldiney, du chaos à l'espace », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Ghitti, Jean-Marc, (2010) « Le milieu : ses significations et ses valeurs », *Le Portique*, n°25.
- Ghitti, Jean-Marc, (2009) « Maurice Merleau-Ponty. Le lieu à l'oeuvre dans la pensée », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Ghitti, Jean-Marc, (2007) « Les personnes existent », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Ghitti, Jean-Marc, (1999) « L'habitation déchirée », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Ghitti, Jean-Marc, (1998) *La parole et le lieu : topique de l'inspiration*, Paris, Minuit.
- Ghitti, Jean-Marc, (1994) « Espace pensé, espace de la pensée », in Barbaras (dir.), *Revue EPOKHE n°4, L'espace lui-même*, Grenoble, J. Millon.
- Gibson, James J, (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception [Approche écologique de la perception visuelle]*, [2014], Bellevaux, Éd. Dehors.

- Goetz, Benoît, (2016) « Struction, écume, épars », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Goetz, Benoît, (2011) *Théorie des maisons : L'habitation, la surprise*, Lagrasse, Verdier.
- Goetz, Benoît, (2009) « Jean-Luc Nancy : aréalités », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Goetz, Benoît, (2008) « La “maison” des philosophes (à partir d’une lecture de Martin Buber) », in Mottet (dir.), *Habiter, communiquer, revue MEI n°27*, Paris, L’Harmattan.
- Goetz, Benoît, (2003) « Promenades et gestes : l’art de la ville », in Younès (dir.), *Art et philosophie, ville et architecture*, Paris, La Découverte.
- Goetz, Benoît, (2001) *La dislocation : architecture et philosophie*, [2002], Paris, Passion.
- Goetz, Benoît, (1998) « La forme du là : vers une “éthique de l’architecture” », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L’architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Goetz, Benoît, (1997) « La dislocation : critique du Lieu », in Younès et Mangematin (dir.), *Lieux contemporains*, Paris, Descartes et Cie.
- Goetz, Benoît, (1987) « L’édifice paradoxal », in Eveno, Collège International de Philosophie et Centre de Création Industrielle (dir.), *Mesure pour mesure : architecture et philosophie*, Paris, Centre Georges Pompidou / CCI.
- Goffman, Erwing, (1973) *Les relations en public, la mise en scène de la vie quotidienne*, [1996], Paris, Éd. de Minuit.
- Gosvig Olesen, Søren, (2016) *La phénoménologie, cette inconnue*, Paris, Mimésis.
- Gramont, Jérôme (de), (2014) « L’unique événement toujours recommencé », in Gramont et Grosos (dir.), *Henri Maldiney: phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Gramont, Jérôme (de) et Grosos, Philippe (dir.), (2014) *Henri Maldiney : phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Gros, Frédéric, (2016) « Marcher : le paysage et son corps, l’insistance », in Chardonnet-Darmaillacq (dir.), *Le génie de la marche : poétique, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Gros, Frédéric (dir.), (2011) *Petite bibliothèque du marcheur*, Paris, Flammarion.
- Gros, Frédéric, (2009) *Marcher, une philosophie*, Paris, Carnets nord.
- Gros-Azorin, Caroline, (1998) « Préface », in *Le problème de l’espace en psychopathologie*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- Grosos, Philippe, (2007) « La musique et le corps », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Grout, Catherine, (2012) *L’horizon du sujet. De l’expérience au partage de l’espace.*, Bruxelles, Lettre Volée Editions.
- Grout, Catherine, (2004) *L’émotion du paysage : ouverture et dévastation*, Bruxelles, Lettre Volée Editions.
- Guattari, Félix, (2013) *Qu’est-ce que l’écophilosophie? (1985-1992)*, Paris, Lignes.
- Guattari, Félix, (1989) *Les trois écologies*, [2011], Paris, Galilée.
- Guéry, François, (2016) « Amnésies : l’architecture », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l’architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Guéry, François, (2010) « Environnement », *Le Portique*, n°25.

Guimbail, Didier, (2017) « Présentation de l'édition française », in *Les degrés de l'organique et l'homme : introduction à l'anthropologie philosophique (1928)*, Paris, Gallimard.

H

- Hall, Edward Twitchell, (1966) *The Hidden Dimension [La dimension cachée]*, [1971], Paris, Éd. du Seuil.
- Hallauer, Edith, (2013) « «Prévu à cet effet» : le cas du Parkour, Les contraintes du fonctionnel, la fonction de la contrainte », *Lettre Passerelle n°16*.
- Heidegger, Martin, (1987) *Zollikoner seminare [Séminaires de Zurich]*, [2010], Paris, Gallimard.
- Heidegger, Martin, (1954) *Vorträge und aufsätze [Essais et conférences]*, [1958], Paris, Gallimard.
- Heidegger, Martin, (1927) *Sein und Zeit [Etre et temps]*, [2010], Paris, Gallimard.
- Hénaff, Marcel, (2008) *La ville qui vient*, Paris, Éditions de L'Herne.
- Héran, Frédéric, (2014) *Le retour de la bicyclette : une histoire des déplacements urbains en Europe, de 1817 à 2050*, Paris, La Découverte.
- Housset, Emmanuel, (2014) « L'anthropologie au risque de la phénoménologie dans Penser l'homme et la folie », in Gramont et Grosos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Huart, Louis, (1841) « Physiologie du flâneur », in Paquot et Rossi (dir.), *Flâner à Paris : petite anthologie littéraire du XIXe siècle*, [2016], Gollion, Suisse, Infolio.
- Husserl, Edmund, (1940) *La terre ne se meut pas*, [1989], Paris, Éditions de minuit.
- Husserl, Edmund, (1907) *Ding und raum, Vorlesungen 1907 [Chose et espace : leçons de 1907]*, [1989], Paris, Presses Universitaires de France.
- Huygens, Ado, (2002) « La rencontre existe le fond : sur la voie de l'existence avec Henri Maldiney », in Meitinger (dir.), *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, Puteaux, Le Cercle herméneutique.

I

- Illich, Ivan, (2005) *Œuvres complètes - Volume 2*, Paris, Fayard.
- Illich, Ivan, (2004) *La perte des sens*, Paris, Fayard.
- Illich, Ivan, (2003) *Œuvres complètes - Volume 1*, Paris, Fayard.
- Ingold, Tim, (2013a) *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture [Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture]*, [2017], Bellevaux, Éd. Dehors.
- Ingold, Tim, (2013b) *Walking with dragons [Marcher avec les dragons]*, Bruxelles, Belgique, Zones sensibles.
- Ingold, Tim, (2007) *Lines. A Brief History [Une brève histoire des lignes]*, [2013], Bruxelles, Belgique, Zones Sensibles, Pactum Serva.

J

- Jabès, Edmond, (1991) *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard.
- Jackson, John Brinckerhoff, (1984) *Discovering the Vernacular Landscape [À la découverte du paysage vernaculaire]*, [2003], Arles / Rennes, Actes Sud / École Nationale Supérieure du Paysage.

- Jacobs, Jane, (1961) *The Death and Life of Great American Cities [Déclin et survie des grandes villes américaines]*, [2012], Marseille, Éd. Parenthèses.
- Jacquet, Frédéric, (2016a) « Du sens du sentir : Figures de l'être, Maldiney et Merleau-Ponty », in Jacquet (dir.), *Philosophie n°130, Henri Maldiney*, Paris, Éditions de Minuit.
- Jacquet, Frédéric, (2016b) « L'archéologie selon l'Ouvert ou la refonte maldinéenne de la phénoménologie », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Jacquet, Frédéric (dir.), (2016) *Philosophie n°130, Henri Maldiney*, Paris, Éditions de Minuit.
- Jacquet, Frédéric, (2014) « Sentir et exister - Seul l'événement est à vivre », in Barbaras (dir.), *Maldiney : une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Jacquet, Frédéric, (2013) « Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty / Patočka », *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, And Pratical Philosophy*, Vol. V, N°1 / June 2013 : 61-82.
- Jarrigeon, Anne, (2010) « Des corps piétonniers : l'anonymat urbain ou le jeu des apparences », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Jarrigeon, Anne, (2004) « Vers une poétique de l'anonymat urbain », in Mons (dir.), *Espace, corps, communication - revue MEI n°21*, Paris, L'Harmattan.
- Jeu, Henri-Pierre et Berenstein-Jacques, Paola (dir.), (2006) *Corps et décors urbains : les enjeux culturels des villes*, Paris, L'Harmattan.
- Jiang, Dandan, (2014) « Monde et co-naissance : le surgissement dans l'Ouvert, l'évènement esthétique chez Henri Maldiney », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Jullien, François, (2014) *Vivre de paysage, ou, L'impensé de la raison*, Paris, Gallimard.
- Jullien, François, (2012) *L'écart et l'entre : leçon inaugurale de la chaire sur l'altérité*, 8 décembre 2011, Paris, Éditions Galilée.

K

- Kahn, Gustave, (1901) *L'esthétique de la rue*, [2008] Rééd., Gollion, Suisse, Infolio.
- Kaufmann, Pierre, (1967) *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Paris, J. Vrin.
- Kimmel, Laurence, (2014) « L'expérience du terminal portuaire de Yokohama par Foreign Office Architects à la lumière des sciences cognitives », in Younès et Bonnaud (dir.), *Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Kimmel, Laurence, (2004) « Le haut et le bas en architecture : du symbole aux directions de sens », in Chamond (dir.), *Les directions de sens: phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Kimura, Bin, (1988) *Aida [L'entre: une approche phénoménologique de la schizophrénie]*, [2000], Grenoble, J. Millon.
- Kroll, Simone et Lucien, (2001) *Tout est paysage*, [2012], Paris, Sens & Tonka.
- Kuhn, Roland, (1991) « Existence et psychiatrie », in Fédida et Schotte (dir.), *Psychiatrie et existence : décade de Cerisy, septembre 1989*, [2007], Grenoble, J. Millon.

L

- Lacarrière, Jacques, (1977) *Chemin faisant : mille kilomètres à pied à travers la France [suivi de La mémoire des routes]*, [1997], Paris, Fayard.
- Lakoff, George et Johnson, Mark, (1980) *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, [2005], Paris, Éd. de Minuit.
- Larrère, Catherine et Larrère, Raphaël, (2015) *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte.
- Larrère, Catherine et Larrère, Raphaël, (1999) « Comment sortir de la modernité ? », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Laumonier, Alexandre, (1997) « L'errance ou la pensée du milieu », *Le Magazine Littéraire*.
- Lavadinho, Sonia et Winkin, Yves (dir.), (2012) *Vers une marche plaisir en ville boîte à outils pour augmenter le bonheur de marcher*, Lyon, CERTU.
- Lavindinho, Sonia et Winkin, Yves, (2004) « Quand les piétons saisissent la ville. Éléments pour une anthropologie de la marche appliquée à l'aménagement urbain », in Mons (dir.), *Espace, corps, communication - revue MEI n°21*, Paris, L'Harmattan.
- Le Breton, David, (2014) « Marcher la ville », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Le Breton, David, (2012a) « Les pieds sur terre : marcher avec Seuil pour trouver son chemin », in Le Breton, Marcelli et Ollivier (dir.), *Marcher pour s'en sortir : un travail social créatif pour les jeunes en grande difficulté*, Toulouse, Érès éd.
- Le Breton, David, (2012b) *Marcher : éloge des chemins et de la lenteur*, Paris, Métailié.
- Le Breton, David, (2006) *La saveur du monde : une anthropologie des sens*, Paris, Métailié.
- Le Breton, David, (2000) *Eloge de la marche*, Paris, Métailié.
- Le Breton, David, (1990) *Anthropologie du corps et modernité*, [2011], Paris, Presses universitaires de France.
- Le Breton, David, Marcelli, Daniel et Ollivier, Bernard (dir.), (2012) *Marcher pour s'en sortir : un travail social créatif pour les jeunes en grande difficulté*, Toulouse, Érès éd.
- Lefebvre, Henri, (1992) *Éléments de rythmanalyse : introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Éditions Syllepse.
- Lefort, Isabelle et Pelletier, Philippe (dir.), (2013) *Élisée Reclus et nos géographies : textes et prétextes - textes du colloque de Lyon 2005*, Paris, Noir & rouge.
- Leroi-Gourhan, André, (1965) *Le geste et la parole, tome 2, la mémoire et les rythmes*, Repr., Paris, Michel.
- Leroi-Gourhan, André, (1964) *Le geste et la parole, tome 1, technique et langage*, Repr., Paris, Michel.
- Leroi-Gourhan, André et Rocquet, Claude-Henri, (1982) *Les Racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet.*, [1991], Paris, Belfond.
- Leveratto, Jean-Marc, (2006) *Marcel Mauss et les techniques du corps*, Strasbourg, Le Portique.
- Levinas, Emmanuel, (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, [2011], Paris, Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel, (1971) *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, [2012], Dordrecht, Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel, (1967) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : édition suivie d'Essais nouveaux*, [2006], Paris, J. Vrin.

- Levinas, Emmanuel, (s. d.) *Noms propres*, [2014], Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana.
- Levitte, Agnès, (2013) *Regard sur le design urbain : intrigues de piétons ordinaires*, Paris, Félin.
- Levitte, Agnès, (2012) « Intrigues de piétons ordinaires », in Pecqueux (dir.), *Les bruits de la ville - Communications N°90*, Paris, Éd. du Seuil.
- Lévy, Bertrand, (2016) « Ville et géopoétique dans l'oeuvre de Kenneth White », in Amar, Bouvet et Loubes (dir.), *Ville et géopoétique*, Paris, L'Harmattan.
- Lévy, Bertrand et Gillet, Alexandre (dir.), (2007) *Marche et paysage : les chemins de la géopoétique*, Genève, Suisse, Metropolis.
- Lévy, Bertrand et Raffestin, Claude (dir.), (1999) *Ma ville idéale*, Genève, Suisse, Metropolis.
- Lévy, Jacques, (2008) « Ville pédestre, ville rapide », *Revue Urbanisme*, n°359.
- Lewin, Kurt, (1936) *Principles of Topological Psychology*, McGraw-Hill.
- Lussault, Michel, (2018) « Porter attention aux espaces de vie anthropocènes, vers une théorie du spatial care », in Beau et Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses Sciences Po ; Fondation de l'écologie politique.
- Lussault, Michel, (2007) « Habiter, du lieu au monde. Réflexions géographiques sur l'habitat humain », in Paquot, Lussault et Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Liotard, Jean-François, (1954) *La phénoménologie*, [2011], Paris, Presses Universitaires de France.

M

- Madec, Philippe, (2003) « Le devenir terre du monde : fragments sur l'indistinct », in Younès (dir.), *Art et philosophie, ville et architecture*, Paris, La Découverte.
- Madinier, Gabriel, (1953) *Conscience et signification*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Madinier, Gabriel, (1938) *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- Magnaghi, Alberto, (2017) *La conscience du lieu*, Paris, Eterotopia France.
- Magnaghi, Alberto, (2014) *La biorégion urbaine petit traité sur le territoire bien commun*, Paris, Eterotopia France.
- Magnaghi, Alberto, (2000) *Le projet local*, [2003], Liège, Belgique, Mordaga.
- Magne, Émile, (1908) *L'esthétique des villes*, [2012], Gollion, Suisse, Infolio.
- Maldiney, Henri, (2014) « Existence : crise et création (2001) », in Barbaras (dir.), *Maldiney : une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Maldiney, Henri, (2012) « Trois textes d'Henri Maldiney : Sur le vertige - Notes sur le rythme - Rencontre et ouverture du réel », in Charcosset (dir.), *Henri Maldiney : penser plus avant...*, Chatou, Les Éditions de la transparence.
- Maldiney, Henri, (2010) « L'idée de système (2006) [Conférence à l'université de Lausanne le 23 mai 2006] », in Félix et Grosos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie et sciences humaines*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Maldiney, Henri, (2007a) « La rencontre et le lieu (2001) », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, Henri, (2007b) « Philosophie, art et existence (2002) », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.

- Maldiney, Henri, (2004) « Daseinanalyse : phénoménologie de l'existant ? », in Fédida et Wolf-Fédida (dir.), *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Maldiney, Henri, (2000) *Ouvrir le rien, l'art nu*, [2010], Paris, Encre marine.
- Maldiney, Henri, (1996) « Topos - logos - aïsthèsis », in *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Maldiney, Henri, (1993) *L'art, l'éclair de l'être*, [2012], Paris, Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, Henri, (1992) « Événement et psychose », in Courtine (dir.), *Figures de la subjectivité*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Maldiney, Henri, (1991a) « L'existant », in Fédida et Schotte (dir.), *Psychiatrie et existence : décade de Cerisy, septembre 1989*, [2007], Grenoble, J. Millon.
- Maldiney, Henri, (1991b) *Penser l'homme et la folie*, [2007], Grenoble, J. Millon.
- Maldiney, Henri, (1988) « Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty », in Colette et Tymieniecka (dir.), *Maurice Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, Paris, Aubier.
- Maldiney, Henri, (1985) *Art et existence*, [2003], Paris, Klincksieck.
- Maldiney, Henri, (1975) *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, [2012], Paris, Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, Henri, (1973) *Regard, parole, espace*, [2012], Paris, Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, Henri, Mangematin, Michel et Younès, Chris, (2003) « Art, architecture, urbain : Rencontre avec Henri Maldiney (2002) », in Younès (dir.), *Art et philosophie, ville et architecture*, Paris, La Découverte.
- Maldiney, Henri et Younès, Chris, (2016) « (Dernier) Entretien avec Henri Maldiney "Événement et avènement" (2010) », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Maldiney, Henri et Younès, Chris, (2007) « Entretiens avec Henri Maldiney (2002) », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, Henri et Younès, Chris, (2000) « Rencontre avec Maldiney (2000) », in Younès et Paquot (dir.), *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Maldiney, Henri et Younès, Chris, (1999) « Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité (1998) », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Maldiney, Henri, Younès, Chris et Mangematin, Michel, (1998) « Mises en perspectives philosophiques - Rencontre avec Henri Maldiney (1996) », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Mangematin, Michel, Nys, Philippe et Younès, Chris, (1996) « Avant-propos », in Mangematin, Nys et Younès (dir.), *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Mangematin, Michel, Nys, Philippe et Younès, Chris (dir.), (1996) *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Mangematin, Michel et Younès, Chris, (2007) « Rythme architectural, urbain et paysager : essai à partir de la pensée de Maldiney », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Mangematin, Michel et Younès, Chris, (2005) « Mesure de la ville et de l'architecture », in Paquot et Younès (dir.), *Géométrie, mesure du monde : philosophie, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Mangematin, Michel et Younès, Chris, (2003) « Rythme architectural, urbain et paysager : essai à partir de la pensée de Maldiney », in Younès (dir.), *Art et philosophie, ville et architecture*, Paris, La Découverte.

- Mangematin, Michel et Younès, Chris, (1996) « Feu et lieu », in Mangematin, Nys et Younès (dir.), *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Mangin, David, (2004) *La ville franchisée: formes et structures de la ville contemporaine*, Paris, Éd. de la Villette.
- Manola, Théodora, (2010) « Paysage et environnement: quelle association? », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Marey, Etienne-Jules, (1894) *Le mouvement*, [2002], Nîmes / Arles, J. Chambon / Diffusion Harmonia Mundi.
- Martin-Fréville, Charles, (2016) « Uexküll et Buytendijk: autour du concept d'Umwelt », in Burgat et Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant: Buytendijk et l'anthropologie philosophique; Suivi de L'interprétation de l'expression mimique (1925) de Buytendijk et Plessner*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Masson, Damien, (2014) « Rythmanalyse des parcours ordinaires », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Mauss, Marcel, (1936) « Les technique du corps », *Journal de psychologie*, XXXII.
- Mc Cormack, Derek, (2008) « Engineering affective atmospheres on the moving geographies of the 1897 Andrée expedition », *Cultural geographies*, n° 15.
- Meitinger, Serge, (2016) « D'un certain style philosophique: le penser-rythme d'Henri Maldiney », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney: philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Meitinger, Serge (dir.), (2002) *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, Puteaux, Le Cercle herméneutique.
- Mercier, Louis-Sébastien, (1781) « Mes jambes, extrait de Tableau de Paris, vol. 11 », in Paquot et Rossi (dir.), *Flâner à Paris: petite anthologie littéraire du XIXe siècle*, [2016], Gollion, Suisse, Infolio.
- Merleau-Ponty, Maurice, (2011) *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France: notes, 1953*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Merleau-Ponty, Maurice, (2010) *Œuvres*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1964a) *L'œil et l'esprit*, [1989], Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1964b) *Le visible et l'invisible: suivi de Notes de travail*, [2010], Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1960) *Signes*, [2001], Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice, Società di studi su Maurice Merleau-Ponty et Associazione culturale Mimesis, (1999) *Chiasmi international n°5: publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty; Merleau-Ponty: le réel et l'imaginaire*, Milan / Paris / Memphis, Associazione culturale Mimesis di Milano / J. Vrin / University of Memphis.
- Messori, Rita, (2014) « Henri Maldiney et l'esthétique du paysage », in Barbaras (dir.), *Maldiney: une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Metropolis, (1986) Revue n°75 - Les piétons, nouveaux enjeux, nouveaux savoir-faire.
- Miaux, Sylvie (dir.), (2009) *Corps urbains: mouvement et mise en scène*, Paris, L'Harmattan.
- Minkowski, Eugène, (1933) *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*, [2013], Paris, Presses universitaires de France.
- Moles, Abraham A., (1979) « La perception humaine des rues urbaines », in Académie nationale des arts de la rue (dir.), *Livre blanc des arts de la rue*.
- Moles, Abraham A. et Rohmer, Elisabeth, (1998) *Psychosociologie de l'espace*, Paris, L'Harmattan.

- Moles, Abraham A. et Rohmer, Elisabeth, (1982) *Labyrinthes du vécu, l'espace : matière d'actions*, Paris, Librairie des méridiens.
- Moles, Abraham A. et Rohmer, Élisabeth, (1972) *Psychologie de l'espace*, [1978] 2. éd. augm. et Modifiée, Paris, Casterman.
- Mongin, Olivier, (2013) *La ville des flux : l'envers et l'endroit de la mondialisation urbaine*, Paris, Fayard.
- Mongin, Olivier, (2009) « Michel de Certeau, à la limite entre dehors et dedans », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Mongin, Olivier, (2005) *La condition urbaine : la ville à l'heure de la mondialisation*, [2007], Paris, Éd. du Seuil.
- Mons, Alain, (2013) *Les lieux du sensible : villes, hommes, images*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Mons, Alain (dir.), (2004) *Espace, corps, communication, revue MEI n°21*, Paris, L'Harmattan.
- Mons, Alain, (2004) « Glissement des images et appréhension des lieux », in Mons (dir.), *Espace, corps, communication - revue MEI n°21*, Paris, L'Harmattan.
- Montandon, Alain, (2004) *Hospitalités : hier, aujourd'hui, ailleurs*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Montandon, Alain (dir.), (2000) *Sociopoétique de la promenade*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Mottet, Jean (dir.), (2008) *Habiter, communiquer, revue MEI n°27*, Paris, L'Harmattan.
- Murawska, Monika, (2016) « L'aisthesis en tant que source de l'art chez Henri Maldiney », in Bastiani et Grohmann (dir.), *Penser l'humain avec Maldiney, approches de la transpassibilité*, Paris, Mimésis.

N

- Nancy, Jean-Luc, (2014) *L'autre portrait*, Paris, Éditions Galilée.
- Nancy, Jean-Luc, (2011) *La ville au loin*, Paris, Phocide.
- Nancy, Jean-Luc, (2000) *Corpus*, [2006] Edition revue et Complétée, Paris, Métailié.
- Nancy, Jean-Luc, (1996) *Être singulier pluriel*, [2013], Paris, Galilée.
- Nancy, Jean-Luc, (1995) « Dèmesure humaine », in Depraz et Tassin (dir.), *La dèmesure*, Grenoble, Jérôme Millon.
- Nicolas, Florence, (2004) « La dimension d'intimité et les directions de sens de l'espace poétique. Approche bachelardienne », in Chamond (dir.), *Les directions de sens : phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Nogué, Jean, (1943) *Esquisse d'un système des qualités sensible*, Paris, Presses Universitaires de France.

O

- Olwig, Kenneth R., (2016) « Performing on the Landscape versus Doing Landscape : Preambulatory Practice, Sight and the Sense of Belonging », in Vergunst et Ingold (dir.), *Ways of walking : ethnography and practice on foot*, London New York, Routledge, Taylor & Francis Group.

P

- Paquot, Thierry, (2017a) *Dicorue : vocabulaire ordinaire et extraordinaire des lieux urbains*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Paquot, Thierry, (2017b) « Préhistoire de la dérive urbaine », in Caritoux et Villard (dir.), *Nouvelles psychogéographies*, Paris, Mimésis.
- Paquot, Thierry, (2016a) « Introduction, percer les mystères de la ville », in Paquot et Rossi (dir.), *Flâner à Paris : petite anthologie littéraire du XIXe siècle*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2016b) *Le paysage*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry (dir.), (2016) *Panorama des idées n°8, Dossier : Villes à venir*, Paris, Lemieux éditeur.
- Paquot, Thierry, (2015a) « Dérives nocturnes », in Paquot (dir.), *Les situationnistes en ville*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2015b) *Désastres urbains : les villes meurent aussi*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry (dir.), (2015a) *L'esprit des villes, numéro deux*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2015c) *La ville récréative : enfants joueurs et écoles buissonnières*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry (dir.), (2015b) *Les situationnistes en ville*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2014a) « Améniser les rues », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry (dir.), (2014) *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2014b) *Le voyage contre le tourisme*, Paris, Eterotopia France.
- Paquot, Thierry, (2014c) « Les âges dans la ville », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2014d) « Préface : Éprouver l'architecture, éprouver la ville », in Younès et Bonnaud (dir.), *Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry (dir.), (2013) *Repenser l'urbanisme*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2013) « Urbanisme, Urbanologie, études urbaines : l'improbable classification », in *HERMÈS - Interdisciplinarité : entre discipline et indiscipline*, Paris, CNRS Editions.
- Paquot, Thierry, (2012a) *Introduction à Ivan Illich*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2012b) « Ralph Waldo Emerson », in Paquot et Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale : de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2011) *Un philosophe en ville*, [2016], Deuxième édition mise à jour et Augmentée, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry, (2010a) « “Environnement” et “milieu(x) urbain(s)”, enquête étymologique », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2010b) *L'urbanisme c'est notre affaire*, Nantes, l'Atalante.
- Paquot, Thierry, (2009a) « Georg Simmel, la ville moderne comme “état d'esprit” », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2009b) *L'espace public*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2009c) « Qu'appelle-t-on un territoire ? », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2008a) *La folie des hauteurs : pourquoi s'obstiner à construire des tours*, Paris, Bourin.

- Paquot, Thierry, (2008b) « Maison et écologie », in Mottet (dir.), *Habiter, communiquer, revue MEI n°27*, Paris, L'Harmattan.
- Paquot, Thierry, (2008c) « Simmel : la métropole comme passage de frontière », in Füzesséry et Simay (dir.), *Le choc des métropoles : Simmel, Kracauer, Benjamin*, Paris, Éd. de l'Éclat.
- Paquot, Thierry, (2007a) « Introduction : "habitat", "habitation", "habiter", précisions sur trois termes parents », in Paquot, Lussault et Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2007b) *Petit manifeste pour une écologie existentielle*, Paris, Bourin.
- Paquot, Thierry, (2006a) *Des corps urbains : sensibilités entre béton et bitume*, Paris, Autrement.
- Paquot, Thierry, (2006b) *Terre urbaine : cinq défis pour le devenir urbain de la planète*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (2005a) « Bibliolenteur », *Carnet de géographie*, n°8, Géographie de la lenteur.
- Paquot, Thierry, (2005b) *Demeure terrestre : enquête vagabonde sur l'habiter*, Besançon, Imprimeur.
- Paquot, Thierry, (2004) « L'art de marcher dans la ville », *Esprit* mars-avril 2004 ; La ville à toirs vitesses : gentrification, relégation, périurbanisation.
- Paquot, Thierry, (2003) *Le toit : seuil du cosmos*, Paris, Editions alternatives.
- Paquot, Thierry, (2000) « De l'acceillance : essai pour une architecture et un urbanisme de l'hospitalité », in Younès et Paquot (dir.), *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (1999) « Le paysage urbain, l'écoumène de la modernité », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, (1997a) « Ailleurs, entre ici et là », in Younès et Mangematin (dir.), *Lieux contemporains*, Paris, Descartes et Cie.
- Paquot, Thierry, (1997b) « Lieu, hors-lieu et être-au-monde », in Younès et Mangematin (dir.), *Lieux contemporains*, Paris, Descartes et Cie.
- Paquot, Thierry, Lussault, Michel et Younès, Chris (dir.), (2007) *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry, Masson-Zanussi, Yvette et Stathopoulos, Marco (dir.), (2012) *Alterarchitectures manifesto : Observatory of innovative architectural and urban processes in Europe, 2012 / observatoire des processus architecturaux et urbains innovants en Europe, 2012*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry et Rossi, Frédéric (dir.), (2016) *Flâner à Paris : petite anthologie littéraire du XIXe siècle*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Paquot, Thierry et Younès, Chris (dir.), (2012) *Espace et lieu dans la pensée occidentale : de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry et Younès, Chris (dir.), (2010) *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry et Younès, Chris, (2010) « Pour une philosophie de l'environnement et des milieux urbains », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Paquot, Thierry et Younès, Chris (dir.), (2009) *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, la Découverte.
- Paquot, Thierry et Younès, Chris (dir.), (2005) *Géométrie, mesure du monde : philosophie, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Patocka, Jan, (1995) *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon.

- Payot, Daniel, (2016) « Agencement et narration (on n'est pas des anges) », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Payot, Daniel, (1998) « L'accueil tactile : Walter Benjamin, l'architecture et le temps du commun », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Payot, Daniel, (1996) « L'espace, partage de sens », in *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Pecqueux, Anthony, (2012) « Les affordances des événements : des sons aux événements urbains », in Pecqueux (dir.), *Les bruits de la ville - Communications N°90*, Paris, Éd. du Seuil.
- Pecqueux, Anthony (dir.), (2012) *Les bruits de la ville - Communications N°90*, Paris, Éd. du Seuil.
- Pégard, Olivier, (2008) « Déambulation urbaine et fête foraine », in Baudouin, Laisney et Téraide (dir.), *Paris, alchimies d'une métropole*, Paris, Recherches.
- Pélegrin-Genel, Elisabeth, (2012) *Des souris dans un labyrinthe : décrypter les ruses et manipulations de nos espaces quotidiens*, Paris, La Découverte.
- Pélegrin-Genel, Elisabeth, (2012) *Une autre ville, sinon rien*, Paris, La Découverte.
- Peñalta Catalán, Rocío, (2011) « La ville en tant que corps : métaphores corporelles de l'espace urbain », *TRANS-Revue de littérature générale et comparée*, n°11.
- Perec, Georges, (1974) *Espèces d'espaces*, [2010] Nouv. éd. rev. et Corrigée, Paris, Éd. Galilée.
- Petit, Alain, (1996) « Le vide et le lieu », in *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Petiteau, Jean-Yves, (2010) « Etre à la rue », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Pétonnet, Colette, (1979) *On est tous dans le brouillard : essai d'ethnologie urbaine*, [2012], Paris, Éd. du CTHS.
- Pétonnet, Colette, (1968) *Ces gens-là*, [2017], Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Pétrarque, (1336) *L'ascension du Mont Ventoux*, [2011], Paris, Éd. Sillage.
- Picq, Pascal, (2015) *La marche : sauver le nomade qui est en nous*, Paris, Editions Autrement.
- Pierron, Jean-Philippe, (2014) « L'ouverture est déclarée », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Pinotti, Andrea, (2014) « Style, rythme, souffle. Maldiney et la "Kunstwissenschaft" », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Pirson, Jean-François, (2010) « Des villes transversées », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Pirson, Jean-François, (2000) *Aspérités en mouvements : forme, espace, corps, sculpture, pédagogie*, Bruxelles, Belgique, Lettre Volée Editions.
- Platon, (360 av. J.C.) *Timée*, [1949], Paris, Éditions Les belles lettres.
- Plessner, Helmuth, (1928) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. [Les degrés de l'organique et l'homme : introduction à l'anthropologie philosophique]*, [2017], Paris, Gallimard.

R

- Raffestin, Claude, (2016) *Géographie buissonnière*, Genève, Suisse, Héros-Limite.
- Reclus, Elisée, (1869) *Histoire d'un ruisseau*, [1995], Arles, Actes sud.
- Reichler, Claude, (2007) « Le marcheur romantique et la phénoménologie de chemin », in Lévy et Gillet (dir.), *Marche et paysage : les chemins de la géopoétique*, Genève, Suisse, Metropolis.
- Renucci, Franck, Le Blanc, Benoît, Lepastier, Samuel, Fastrez, Pierre et Jacquinet-Delaunay, Geneviève (dir.), (2014) *Hermès n°68 - L'autre n'est pas une donnée. Altérités, corps et artefacts*, Paris, CNRS Editions.
- Richer, Paul, (1896) *Physiologie artistique de l'homme en mouvement*, Paris, Aulanier et Cie.
- Richir, Marc, (1999) « Nature, corps et espace en phénoménologie », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Richir, Marc, (1998) « Corps, espace et architecture », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Richir, Marc, (1996) « Phénoménologie et architecture », in Younès et Mangematin (dir.), *Le philosophe chez l'architecte*, Paris, Descartes.
- Richir, Marc et Tassin, Etienne (dir.), (1992) *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, J. Millon.
- Ricœur, Paul, (1990) *Soi-même comme un autre*, [1998], Paris, Éd. du Seuil.
- Ricœur, Paul, (1975) *La métaphore vive*, Paris, Éd. du Seuil.
- Robert, Philippe, (2015) *Architrek, marcher pour savourer l'espace : dans la ville, l'architecture, le paysage*, Paris, La Découverte.
- Rodriguez, Antonio, (2002) « Le trait ouvrant de la poésie selon Henri Maldiney », in Meitinger (dir.), *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, Puteaux, Le Cercle herméneutique.
- Romano, Claude, (2014) « La révolution anti-copernicienne de James J. Gibson, Postface », in *The Ecological Approach to Visual Perception [Approche écologique de la perception visuelle]*, Edition française, Bellevaux, Éd. Dehors.
- Romano, Claude, (2013) « Après la chair », *Revue de la philosophie française et de langue française*, XXI, N°2.
- Romano, Claude, (2010) *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard.

S

- Saint Aubert, Emmanuel de, (2016) « L'unité de l'espace temps vital », in Burgat et Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant : Buytendijk et l'anthropologie philosophique ; Suivi de L'interprétation de l'expression mimique (1925) de Buytendijk et Plessner*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Salignon, Bernard, (2008) *Où : l'art, l'instant, le lieu*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Salignon, Bernard, (2000) « L'habiter est l'ethos de l'être-ensemble : il n'y a pas d'histoire de l'architecture », in Younès et Paquot (dir.), *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Salignon, Bernard, (1998) « Architecture immobile à grands pas », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Salignon, Bernard, (1997) « La ville entre "dynamis" et "énergeia" », in Younès et Mangematin (dir.), *Lieux contemporains*, Paris, Descartes et Cie.

- Salignon, Bernard, (1996) « Le seuil, un chiasme intime-dehors », in *Le sens du lieu*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Sansot, Pierre, (1998) *Du bon usage de la lenteur*, [2002], Paris, Payot & Rivages.
- Sansot, Pierre, (1983) *Variations paysagères : invitation au paysage*, [2009], Paris, Payot & Rivages.
- Sansot, Pierre, (1973) *Poétique de la ville*, [2004], Éd. de poche, Paris, Payot & Rivages.
- Sansot, Pierre, Paquot, Thierry et Salgas, Gerard, (2015) *Paysages de l'existence : essais*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Sartre, Jean-Paul, (1943) *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, [2011] Éd. corrigée, Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul, (1938) *Esquisse d'une théorie des émotions*, [2011], Paris, Hermann.
- Sauvanet, Pierre, (2014) « La question du rythme dans l'oeuvre d'Henri Maldiney : approche et discussion », in Barbaras (dir.), *Maldiney : une singulière présence*, Paris, Éditions Les belles lettres.
- Scheler, Max, (1928) *La situation de l'homme dans le monde*, [1966], Mayenne, Aubier.
- Schelle, Karl Gottlob, (1802) *L'art de se promener*, [1996], Paris, Payot & Rivages.
- Schérer, René, (2004) *Hospitalités*, Paris, Anthropos.
- Schérer, René, (1993) *Zeus hospitalier : éloge de l'hospitalité*, [2005], Paris, La table ronde.
- Schotte, Jacques, (2004) « Le dialogue Binswanger-Freud et la constitution actuelle d'une psychiatrie scientifique », in Fédida et Wolf-Fédida (dir.), *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique.
- Seffahi, Mohammed (dir.), (2001) *Autour de Jacques Derrida, de l'hospitalité : manifeste*, Genouilleux, La passe du vent.
- Sennett, Richard, (2014) « La ville ouverte », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Sennett, Richard, (1994) *Flesh and Stone, The Body and the City in Western Civilization [La chair et la pierre]*, [2002], Paris, Les Édition de la Passion.
- Sennett, Richard, (1990) *The Conscience of the Eye, The Design and Social Life of Cities [La conscience de l'oeil : urbanisme et société]*, [2009], Lagrasse, Verdier.
- Serres, Michel, (1990) *Le contrat naturel*, [2018].
- Sholokhova, Svetlana, (2016) « De la possibilisation à transpossibilité, penser les enjeux thérapeutiques de la Daseinanalyse avec Maldiney et Levinas », in Bastiani et Grohmann (dir.), *Penser l'humain avec Maldiney, approches de la transpassibilité*, Paris, Mimésis.
- Simay, Philippe, (2013) « La ville des sens », in *Les grandes villes et la vie de l'esprit (1903) suivi de Sociologie des sens (1907)*, Paris, Payot & Rivages.
- Simay, Philippe, (2009) « Walter Benjamin : la ville comme expérience », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Simmel, Georg, (1908) *Sociologie : étude sur les formes de la socialisation*, [1992], Paris, PUF.
- Simmel, Georg, (2013) *Les grandes villes et la vie de l'esprit (1903) suivi de Sociologie des sens (1907)*, Paris, Payot & Rivages.
- Simmel, Georg, (s. d.) *Philosophie de la modernité*, [2004], Paris, Payot & Rivages.
- Sloterdijk, Peter, (2003a) *La mobilisation infinie : vers une critique de la cinétique politique*, Paris, Seuil.
- Sloterdijk, Peter, (2003b) *Sphères III, Ecumes*, [2005], Paris, Hachette Littératures.

- Sloterdijk, Peter, (2001) *Ni le soleil, ni la mort jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*, [2003], Paris, Hachette Littératures.
- Sloterdijk, Peter, (2000) *Règles pour le parc humain ; suivi de, La domestication de l'être : pour un éclaircissement de la clairière*, [2010], Paris, Mille et une nuits.
- Sloterdijk, Peter, (1999) *Sphères II, Globes*, [2010], Paris, Pluriel.
- Sloterdijk, Peter, (1998) *Sphères I, Bulles*, [2002], Paris, Fayard / Hachette Littératures.
- Sloterdijk, Peter, (1993) *Dans le même bateau : Essai sur l'hyperpolitique*, [2003], Paris, Payot & Rivages.
- Solnit, Rebecca, (2000) *Wanderlust : A History of Walking [L'art de marcher]*, [2002], Arles, Actes sud.
- Sommer, Christian, (2016) « Umweltintentionalität », in Burgat et Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant : Buytendijk et l'anthropologie philosophique ; Suivi de L'interprétation de l'expression mimique (1925) de Buytendijk et Plessner*, Genève, Suisse, MétisPresses.
- Sommer, Robert, (2003) *Milieus et modes de vie : à propos des relations entre environnement et comportement*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Soulier, Nicolas, (2012) *Reconquérir les rues : exemples à travers le monde et pistes d'actions pour des villes où l'on aimerait habiter*, Paris, Ulmer.
- Speck, Jeff, (2013) *Walkable city : how downtown can save America, one step at a time*, First paperback edition, New York, North Point Press, a division of Farrar, Straus and Giroux.
- Stalker, (2000) *Attraverso i territori attuali / À travers les territoires actuels.*, Paris, Jean Michel Place.
- Stock, Mathis, (2007) « Théorie de l'habiter. Questionnements », in Paquot, Lussault et Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Straus, Erwin, (1935) *Vom Sinn der Sinne [Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie]*, [2000], Grenoble, J. Millon.
- Straus, Erwin, (1930) « Die Formen des Räumlichen [Les formes du spatial, leur signification pour la motricité et la perception] », in Courtine (dir.), *Figures de la subjectivité*, [1992], Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Sturm, Hendrik, (2016) « La cospatialité, la superposition des territoires révélée par la marche », in Amar, Apel-Muller et Chardonnet-Darmaillacq (dir.), *Le génie de la marche : poétique, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Sturm, Hendrik, (2010) « Contribution de l'hodologie récréative à la perception des espaces urbains », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Szanto, Catherine, (2014) « De la promenade considérée comme acte esthétique », in Younès et Bonnaud (dir.), *Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.

T

- Tardieu, Christine, (2012) *Comment nous sommes devenus bipèdes : le mythe des enfants-loups*, Paris, O. Jacob.
- Tellenbach, Hubertus, (1992) « Analyse phénoménologique de la rencontre inter-humaine dans le dasein normal et pathologique », in Courtine (dir.), *Figures de la subjectivité*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Terrin, Jean-Jacques (dir.), (2011) *Le piéton dans la ville : l'espace public partagé*, Marseille, Parenthèses.

- Tessier, Sébastien, (2007) « Qu'arrive-t-il au mot ménager ? », in Paquot, Lussault et Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Tesson, Sylvain, (2014) *S'abandonner à vivre*, [2015], Paris, Gallimard.
- Thelwall, John, (1799) *A Pedestrian Excursion throught Several Parts of England and Wales during the Summer of 1797 [Journal d'un piéton jacobin et romantique]*, [2014], Vichy, Librairie la Brèche éditions.
- Thibaud, Jean-Paul, (2015) *En quête d'ambiances : éprouver la ville en passant*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Thibaud, Jean-Paul, (2010) « Des modes d'existence de la marche urbaine », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Thibaud, Jean-Paul et Duarte, Cristiane Rose, (2013) *Ambiances urbaines en partage : pour une écologie sociale de la ville sensible*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Thinès, Georges, (1991) « L'oeuvre critique d'Erwin Straus et la phénoménologie », in Fédida et Schotte (dir.), *Psychiatrie et existence : décade de Cerisy, septembre 1989*, [2007], Grenoble, J. Millon.
- Thomas, Rachel, (2010a) « Conclusion », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Thomas, Rachel, (2010b) « Introduction », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Thomas, Rachel (dir.), (2010) *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Thoreau, Henry David, (1862) *Walking [De la marche]*, [2003], Paris, Mille et une nuits.
- Thoreau, Henry David, (1842) *A Walk to Wachusett [Randonnée au mont Wachusett]*, [2018], Marseille, le Mot et le reste.
- Tiberghien, Gilles A., (2014) « La vraie légende de Stalker », *Vacarme*, n° 28.
- Tiberghien, Gilles A., (2013) « La ville nomade », in Careri (dir.), *Walkscapes : la marche comme pratique esthétique*, Paris / Arles, J. Chambon / Actes Sud.
- Tiberghien, Gilles A., (2004) « Hodologique », in Brisson (dir.), *Cheminements*, Arles / Versailles, Actes Sud / École Nationale Supérieure du Paysage.
- Tiberghien, Gilles A., (2000) « La marche, émergence et fin de l'oeuvre », in Fréchuret et Davila (dir.), *Un siècle d'arpenteurs, les figures de la marche : catalogue de l'exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux.
- Tissot, S. A. D, (1770) *De la santé des gens de lettres*, [1991], Ayssènes, AleXitère.
- Turcot, Laurent, (2010) « Promenades et flâneries à Paris du XVIIIe au XXIe siècles : la marche comme construction d'une identité urbaine », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Turcot, Laurent, (2007) *Le promeneur à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Le Promeneur.

U

- Uexküll, Jacob (von), (1909) *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen - Bedeutungslehre. [Mondes animaux et monde humain - Théorie de la signification]*, [1956], Paris, Gonthier.

V

- Varela, Francisco J, Thompson, Evan, Rosch, Eleanor et Havelange, Véronique, (1993) *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, [2012], Paris, Éd. du Seuil.
- Vergunst, Jo Lee et Ingold, Tim (dir.), (2008) *Ways of Walking : Ethnography and Practice on Foot*, [2016], London, England and New York, USA, Routledge, Taylor & Francis Group.
- Villani, Tiziana, (2014) *Psychogéographies urbaines : corps, territoires et technologies*, Paris, Eterotopia France.
- Villard, Florent, (2014) « One day in Beijing avec les Gao Brothers », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Villela-Petit, Maria, (2007a) « Espace et existence dans la pensée de Henri Maldiney », in Younès (dir.), *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Villela-Petit, Maria, (2007b) « Habiter la Terre », in Paquot, Lussault et Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Villela-Petit, Maria, (1992) « Espace, temps, mouvement chez Erwin Straus », in Courtine (dir.), *Figures de la subjectivité*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.

W

- Walser, Robert, (1917) *Der Spaziergang [La promenade]*, [2015], Paris, Gallimard.
- Ware, Leslie, (2014) « Chair et enveloppe, une étoffe spatiale », in Younès et Bonnaud (dir.), *Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Watsuji, Tetsurô, (1948) *Fûdo : le milieu humain*, [2011], Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Weizsäcker, Viktor von, (1939) *Der Gestaltkreis [Le cycle de la structure]*, [1958], Paris, Desclée De Brouwer.
- White, Edmund, (2001) *The Flâneur : a stroll through the Paradoxes of Paris*, London, England, Bloomsbury.
- White, Kenneth, (2016) « Contre la cacotopie : Tactique urbaine, stratégie métropolitaine », in Amar, Bouvet et Loubes (dir.), *Ville et géopoétique*, Paris, L'Harmattan.
- White, Kenneth, (2014) *Investigations dans l'espace nomade*, Nancy, Isolato.
- White, Kenneth, (2011) *Marche héraclitienne à travers la Narbonnaise*, Narbonne, Parc naturel régional de la Narbonnaise en Méditerranée : Librairie Libellis.
- White, Kenneth, (2010) « Lettre de Locquêmeau, la question du lieu, la quête du lieu », in Brochot et de La Soudière (dir.), *Autour du lieu - Communication n°87*, Paris, Éd. du Seuil.
- White, Kenneth, (2007a) « L'art de la marche ou philosophie, péripatétisme, géopoétique », in Lévy et Gillet (dir.), *Marche et paysage : les chemins de la géopoétique*, Genève, Suisse, Métropolis.
- White, Kenneth, (2007b) « L'expérience du lieu : perspectives géopoétiques », in Lévy et Gillet (dir.), *Marche et paysage : les chemins de la géopoétique*, Genève, Suisse, Métropolis.

- White, Kenneth, (2007c) *Territoires chamaniques : premiers temps, espaces premiers*, Genève, Suisse, Héros-Limite.
- White, Kenneth, (1999) « Atlantic city blues », in Lévy et Raffestin (dir.), *Ma ville idéale*, Genève, Suisse, Metropolis.
- White, Kenneth, (1996) « De la géopoétique », in Wunenburger et Poirier (dir.), *Lire l'espace*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- White, Kenneth (dir.), (1994) *Cahier de Géopoétique n°4*, Trébeurden, Institut International de Géopoétique.
- White, Kenneth, (1994) *Le plateau de l'Albatros, Introduction à la géopoétique*, Paris, Grasset.
- White, Kenneth, (1987) *L'esprit nomade*, [2008], Paris, Grasset.
- White, Kenneth, (1982) *La figure du dehors*, [2014], Marseille, Le Mot et le Reste.
- Winkin, Yves, (2016) « Les vieux qui marchent (encore) », in Chardonnet-Darmaillacq (dir.), *Le génie de la marche : poésie, savoirs et politique des corps mobiles*, Paris, Hermann.
- Winkin, Yves, (2010) « Relire "Pas à pas" aujourd'hui », in Thomas (dir.), *Marcher en ville : faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*, Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Winkin, Yves, (1979) « Pas à Pas : le monde commence autrement », in *Pas à pas essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, [2010], Réédition, Bernin, À la croisée.
- Wolton, Dominique, (2014) « Incommunication et altérité », in Renucci, Le Blanc, Lepastier, Fastrez et Jacquinet-Delaunay (dir.), *L'autre n'est pas une donnée. Altérités, corps et artefacts*, Paris, CNRS Editions.
- Worms, Frédéric, (2013) « Le soin comme orientation éthique et politique dans le moment présent », in Chagnon, Dallaire, Espinasse et Heurgon (dir.), *Prendre soin : savoirs, pratiques, nouvelles perspectives*, Paris, Hermann.
- Wunenburger, Jean-Jacques, (2017) « L'imagination psycho-géographique : expériences, principes, enjeux », in Caritoux et Villard (dir.), *Nouvelles psychogéographies*, Paris, Mimésis.
- Wunenburger, Jean-Jacques, (2016) *L'imagination géopoïétique. Espaces, images, sens.*, Rome, Italie, Mimésis.
- Wunenburger, Jean-Jacques, (2009) « Gaston Bachelard et la topoanalyse poétique », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Wunenburger, Jean-Jacques, (1994) « Le pli et la phase : Vers un monde en résonance », in White (dir.), *Cahier de Géopoétique n°4*, Trébeurden, Institut International de Géopoétique.
- Wunenburger, Jean-Jacques et Poirier, Jacques (dir.), (1996) *Lire l'espace*, Bruxelles, Belgique, Ousia.

Y

- Younès, Chris, (2018) *Architectures de l'existence : éthique, esthétique, politique*, Paris, Hermann.
- Younès, Chris, (2017) « Refaire monde : dérives, parcours balisés, arpentages et chemins de traverse », in Caritoux et Villard (dir.), *Nouvelles psychogéographies*, Paris, Mimésis.

- Younès, Chris, (2016a) « Encore », in Younès et Bodart (dir.), *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Younès, Chris, (2016b) « Événement/avènement architectural », in Younès et Frérot (dir.), *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Younès, Chris, (2016c) « Expressions techno-esthétiques des latences des milieux », in D'Arienzo, Younès, Lapenna et Rollot (dir.), *Ressources urbaines latentes : pour un nouveau écologique des territoires*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Younès, Chris, (2016d) « Les énergies comme puissantes latences », in D'Arienzo, Younès, Lapenna et Rollot (dir.), *Ressources urbaines latentes : pour un nouveau écologique des territoires*, Genève, Suisse, MētisPresses.
- Younès, Chris, (2015a) « Biosophie et écosophie des milieux habités », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes, numéro deux*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris, (2015b) « Résistances créatrices urbaines via l'Internationale Situationniste », in Paquot (dir.), *Les situationnistes en ville*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris, (2014a) « À partir d'Henri Maldiney : une philosophie spatiale existentielle », in Paquot (dir.), *L'esprit des villes*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris, (2014b) « Transpassible et transposable : à l'épreuve d'exister », in Charcosset et Pierron (dir.), *Parole tenue colloque du centenaire Maldiney à Lyon*, Paris, Mimésis.
- Younès, Chris, (2014c) « Vers une phénoménologie de l'expérience architecturale », in Younès et Bonnaud (dir.), */Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris, (2013a) « Biosophie : quels espaces immersifs et partagés ? », *Appareil*, 11.
- Younès, Chris, (2013b) « Des milieux qui font monde », in Paquot (dir.), *Respenser l'urbanisme*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris, (2012a) « Jean-Jacques Rousseau : l'espace ou la tentation de l'infini », in Paquot et Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale : de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris, (2012b) « Métamorphose vivifiantes des milieux habités », in Paquot, Masson-Zanussi et Stathopoulos (dir.), *Alterarchitectures manifesto : Observatory of innovative architectural and urban processes in Europe, 2012 / observatoire des processus architecturaux et urbains innovants en Europe, 2012*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris, (2010a) « Au milieu des milieux urbains », in Paquot et Younès (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris, (2010b) « Mille milieux », *Le Portique*, n°25.
- Younès, Chris, (2010c) « Transcender les disciplines avec Henri Maldiney », in Félix et Grosos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie et sciences humaines*, Lausanne, Suisse, L'Âge d'Homme.
- Younès, Chris, (2009) « Henri Maldiney et l'ouverture de l'espace », in Paquot et Younès (dir.), *Le territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris, (2008) « La maison de l'impossible », in Mottet (dir.), *Habiter, communiquer, revue MEI n°27*, Paris, L'Harmattan.
- Younès, Chris, (2007) « Au tournant de la modernité, habiter entre Terre et monde », in Paquot, Lussault et Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris (dir.), (2007) *Henri Maldiney : philosophie, art et existence*, Paris, Les Éditions du Cerf.

- Younès, Chris (dir.), (2003) *Art et philosophie, ville et architecture*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris (dir.), (1999) *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris et Bodart, Céline (dir.), (2016) *Encore l'architecture, encore la philosophie*, Paris, Hermann.
- Younès, Chris et Bonnaud, Xavier (dir.), (2014) */Perception /architecture /urbain*, Gollion, Suisse, Infolio.
- Younès, Chris et Frérot, Olivier (dir.), (2016) *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney : philosophie, art, psychiatrie*, Paris, Hermann.
- Younès, Chris et Mangematin, Michel, (2000) « Habitable ou inhabitable », in Younès et Paquot (dir.), *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris et Mangematin, Michel, (1999) « Médiation architecturale entre l'homme et la nature », in Younès (dir.), *Ville contre-nature : philosophie et architecture*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris et Mangematin, Michel, (1998) « Corps, mode d'habiter, rythme architectural », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Younès, Chris et Mangematin, Michel (dir.), (1997) *Lieux contemporains*, Paris, Descartes et Cie.
- Younès, Chris et Mangematin, Michel (dir.), (1996) *Le philosophe chez l'architecte*, Paris, Descartes.
- Younès, Chris, Nys, Philippe et Mangematin, Michel, (1998) « Avant-propos », in Younès, Nys et Mangematin (dir.), *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Younès, Chris, Nys, Philippe et Mangematin, Michel (dir.), (1998) *L'architecture au corps*, Bruxelles, Belgique, Ousia.
- Younès, Chris et Paquot, Thierry, (2000) « Avant-propos », in Younès et Paquot (dir.), *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.
- Younès, Chris et Paquot, Thierry (dir.), (2000) *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte.

Z

- Zumthor, Peter, (2010) *Penser l'architecture*, Bâle, Suisse, Birkhäuser.

B. Bibliographie des dictionnaires et encyclopédies

Dictionnaires spécialisés

- Arjakovsky, Philippe, Fédier, François et France-Lanord, Hadrien (dir.), (2013) *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Nouvelle Éd., Paris, Les Éd. du Cerf.
- Blay, Michel, (2012) *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse : CNRS éditions.
- Cassin, Barbara (dir.), (2004) *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert : Seuil.
- Lalande, André, (2010) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3e édition, Paris, PUF.
- Paquot, Thierry, (2017a) *Dicorue : vocabulaire ordinaire et extraordinaire des lieux urbains*, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Rey, Alain (dir.), (2012) *Dictionnaire historique de la langue française*, Nouv. éd. augm, Paris, Le Robert.

Dictionnaires, encyclopédies et bibliothèques en ligne

Cairn [en ligne]

Bibliothèque numérique d'articles de sciences humaines et sociales

<https://www.cairn.info/>

Canal U [en ligne]

Vidéotheque numérique universitaire

<https://www.canal-u.tv/>

Dictionnaire de Littré [en ligne]

Dictionnaire de la langue française

<http://littre.reverso.net>

Dictionnaire Electronique des Synonymes (DES) [en ligne]

Centre de recherches inter-langues de la signification en contexte – CRISCO

<https://crisco2.unicaen.fr/des/>

Dictionnaire Trésor de la langue française informatisé et autres dictionnaires [en ligne]

Centre national de ressources textuelles et lexicales

<https://www.cnrtl.fr/definition/>

Derridex – Idixia [en ligne]
Index des mots de l'œuvre de Jacques Derrida
<https://idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>

Encyclopædia Universalis [en ligne]
<https://www.universalis.fr/>

Encyclopédie dirigée par Diderot & d'Alembert (1751-1765) [en ligne]
Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers
https://www.lexilogos.com/encyclopedia_diderot_alembert.htm

Erudit [en ligne]
Bibliothèque numérique d'articles de sciences humaines et sociales
<https://www.erudit.org/fr/>

Gallica [en ligne]
Bibliothèque numérique
<https://gallica.bnf.fr>

OpenEdition [en ligne]
Bibliothèque numérique d'articles de sciences humaines et sociales
<https://www.openedition.org/>

Site de l'*Association Internationale Henri Maldiney* [en ligne]
<http://henri-maldiney.org/>

Tel [en ligne]
Bibliothèque de thèse universitaire
<https://tel.archives-ouvertes.fr/>

Wikipedia [en ligne]
Encyclopédie collaborative
<https://fr.wikipedia.org>

Wiktionnaire [en ligne]
Dictionnaire collaboratif
<https://fr.wiktionary.org>

Sci-Hub [en ligne]
Bibliothèque numérique d'articles scientifique
{adresse flottante} cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sci-Hub>

C. Index des noms propres

A

Agier, 30, 75
Aldrin, 306
Alembert (d'), 73
Aneurin, 14
Antonioli, 308
Aragon, 93
Aristote, 38
Armstrong, 306
Augoyard, 26, 27, 28, 66, 126, 212, 236, 258, 286, 294, 296

B

Bachelard, 31, 32, 64, 70, 160, 199, 232, 233, 237, 238, 254, 284, 289, 290, 298
Badoual, 299
Baecque (de), 25, 29, 88, 91, 92, 95, 98, 114, 180
Bailly, 233
Balzac, 27, 91, 108, 211
Barbaras, 57, 69, 70, 102, 112, 145, 203, 204, 207, 208, 217, 218, 219, 220
Barrau, 58
Barthélémy, 169, 173
Bauman, 273
Beau, 273
Bégout, 305
Benjamin, 27, 87, 90, 91, 92, 140
Benoist, 216, 217, 222, 226, 227
Benveniste, 287, 288, 289
Berque, 131, 151, 152, 153, 158, 165
Berthoz, 59, 105, 106, 181
Besse, 116, 124, 125, 126, 127
Binswanger, 48, 49, 64, 108, 110, 111, 134, 143, 191, 209, 212, 213, 214, 223
Bonnaud, 68
Boss, 112
Boulding, 309
Bourg L., 93, 94, 96
Braque, 128
Breton, 93, 94, 95, 96, 201
Brunel, 24, 25, 45, 58, 67, 146, 244
Buber, 67, 68, 81, 82, 110, 145, 192, 277, 313
Buckminster Fuller, 309, 310
Burckhardt, 136, 137, 138, 140
Burgat, 81, 102, 165, 221
Buytendijk, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 144, 207, 283, 297

C

Cabestan, 215
Canguilhem, 162, 163, 164, 256
Careri, 20, 60, 73, 84, 243, 248, 250
Cassin, 189, 198
Certeau (de), 28, 236
Chambon, 164, 191
Chamond, 209, 214, 215, 264, 265
Charcosset, 197, 237, 238, 239
Chardonnet-Darmaillacq, 29
Charmes, 28
Chatwin, 84
Chavarot, 50, 59, 95, 283
Cheng, 295, 298
Chrétien, 57, 59
Coccia, 30, 51, 58, 164, 166, 167, 172, 195, 196, 218, 221, 295, 298, 299
Condillac, 128
Constant, 97
Curtis, 260

D

Dardel, 65, 124, 187, 198, 274, 292
Darwin, 82, 105
Dassin, 98
Dastur, 194, 212, 220
Daudet, 300
Davila, 146, 198
Davis, 140
Debord, 96, 97, 98, 277
Deleuze, 23
Demers, 28
Déotte, 90, 91
Derrida, 76, 152, 154, 155, 156, 280, 281, 283, 284, 285
Descartes, 65, 204
Deshusses, 40
Dewitte, 182, 183
Diderot, 73
Diogène, 80
Droit, 36, 37
Du Bouchet, 30, 231
Dufrenne, 67
Dutreuil, 307
Duvignaud, 154

E

Ewing, 252

F

Fédier, 110
Fisset, 38, 44, 84, 120, 146
Flaubert, 91
Focillon, 289
Fournel, 90
France-Lanord, 225
Franceschi, 176, 194
Franck, 217, 222

G

Gallot, 114
Gaubert, 136, 305
Gehl, 252, 264
Gély, 37, 223
Gennart, 120
Gens, 106, 162
Ghitti, 156, 157, 158, 203, 243
Gibson, 131, 132, 133
Goetz, 110, 143, 148, 164, 172, 176, 190
Goffman, 27
Goldstein, 164
Gros C., 217
Gros F., 39
Grosos, 56
Guattari, 23, 307, 310
Guimbail, 111

H

Hall, 115, 118, 124, 127, 128, 129, 130, 137, 258, 261
Hallauer, 73
Hamilton, 309
Haour, 210
Hediger, 129
Hegel, 29, 68
Heidegger, 23, 50, 86, 106, 110, 111, 112, 120, 134, 167, 168, 203, 216, 218, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 241, 242, 286, 299
Hélium, 95
Hénaff, 305
Henry, 216
Héran, 254
Hofmannsthal, 290
Hölderlin, 230, 231
Huart, 80
Husserl, 57, 65, 66, 82, 134, 217, 218
Huygens, 64

I

Illich, 48, 192
Ingold, 33, 83, 131, 134, 135, 162, 177, 193, 200, 250

J

Jackson, 75, 124, 249, 316
Jacobs, 252
Jacquet, 60, 219, 220
Jarry, 95
Johnson, 179
Jonge (de), 130
Jullien, 46, 151

K

Kant, 40, 110
Kimmel, 200, 213
Kimura, 166
Kroll, 282
Kuhn, 59

L

Lacarrière, 235
Lakoff, 179
Lalande, 287
Larrère, 315, 316
Larrère C., 273
Lavadinho, 28
Le Breton, 12, 19, 28, 33, 48, 51, 53, 90, 91, 116, 118, 120, 121, 138, 142, 148, 176, 177, 192, 254
Lefebvre, 298, 314
Leroi-Gourhan, 81, 84
Levinas, 50, 67, 112, 134, 143, 144
Lévy J., 17, 139
Lewin, 124
Littré, 185
Lovelock, 309
Lussault, 19, 309
Lynch, 253
Lyotard, 64, 65

M

Madinier, 106, 203, 207, 296
Maldiney, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 46, 49, 52, 53, 55, 56, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 69, 70, 78, 85, 86, 108, 116, 121, 122, 137, 138, 141, 145, 146, 147, 148, 153, 154, 156, 157, 159, 161, 163, 177, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 197, 198, 199, 203, 210, 211, 213, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 231, 234, 235, 237, 242, 243, 244, 246, 256, 263, 264, 269, 270, 275, 276, 278, 282, 283, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 310, 316
Mallarmé, 155
Mangematin, 68, 291, 293, 298, 301
Mannoni, 168
Martineau, 217
Mauss, 12, 83, 109
Mercier, 89

Merleau-Ponty, 37, 41, 58, 65, 102, 114, 115,
149, 165, 204, 206, 217, 218, 220, 227, 256
Minkowski, 232
Moles, 173
Mongin, 117, 305
Montandon, 28, 88
Moussaid, 18
Muir, 47
Mumford, 252
Murawska, 55

N

Nancy, 177, 259, 277, 315
Nietzsche, 27, 39

O

Olwig, 250

P

Papon, 17
Paquot, 19, 21, 22, 28, 31, 38, 41, 44, 72, 76,
88, 90, 92, 97, 103, 115, 144, 176, 190, 237,
255, 256, 258, 265, 272, 273, 278, 280, 285,
305, 316
Patočka, 208
Payot, 278
Perec, 95, 139
Pétonnet, 212
Piaget, 182
Picq, 80, 81, 82, 84, 261
Pierron, 30, 70, 159, 246
Pirson, 119
Platon, 80, 151, 152, 153, 155, 156, 289
Plessner, 110, 111
Ponge, 238, 289

R

Raffestin, 54
Reichler, 63, 236
Rey, 11, 24, 39, 43, 46, 48, 51, 104, 185, 186,
192, 218, 273, 287
Richir, 224, 225
Ricœur, 109, 178, 204, 274
Rimbaud, 87
Rocío Peñalta Catalán, 179
Rodriguez, 23, 24
Rohmer, 173
Romano, 56, 57, 69, 132, 217, 221
Rousseau, 27, 40

S

Saint Aubert, 106
Salignon, 22, 34, 139, 145, 278, 284, 290
Sansot, 27, 29, 32, 44, 67, 77, 85, 89, 91, 92, 93,
114, 115, 116, 117, 123, 125, 136, 143, 148,

179, 180, 181, 189, 194, 209, 211, 231, 232,
234, 238, 239, 240, 258, 260, 282, 290, 294
Sartre, 124, 125, 126, 213
Sauvanet, 288
Scheler, 71, 310
Schelle, 36, 40, 192
Schérer, 281
Sennett, 180, 279
Serres, 312
Sholokhova, 53
Simay, 103
Simmel, 27, 75, 76, 103, 130, 259
Sloterdijk, 102, 117, 150, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 195, 196, 256, 261, 273, 303,
304, 306, 308, 309, 310, 311
Solnit, 40, 93
Sommer C., 107, 111
Sommer R., 77, 130
Soulie, 18
Soupault, 95
Speck, 253
Spitzer, 160
Straus, 34, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 65,
69, 70, 86, 116, 119, 127, 128, 129, 142, 147,
162, 165, 178, 182, 183, 187, 191, 197, 205,
206, 209, 211, 214, 219, 227, 263, 264, 292,
295, 297
Sturm, 136, 139, 144

T

Tardieu, 83
Terrin, 28
Tesson, 121
Thibaud, 29, 54, 57, 300
Thomas, 28, 122, 253
Thoreau, 27, 34, 45
Tiberghien, 74
Turcot, 28, 87, 88, 89
Tzara, 95

U

Uexküll, 47, 82, 102, 105, 106, 114, 131, 161,
162, 164, 168, 169, 256

V

Van den Berg, 233
Varda, 77
Varela, 132, 133
Verlaine, 195
Vezin, 217
Villela-Petit, 58, 86, 156, 184, 227

W

Walser, 40, 145
Weizsäcker, 112, 163, 209, 210, 214, 256, 263
White, 14, 32, 34, 41, 45, 47, 181, 232, 234,

236, 238, 239, 240, 241, 242, 254, 277, 316
Whyte, 252
Winkin, 27, 28
Wolton, 282
Worms, 280
Wunenburger, 44, 149, 152, 155, 158, 186, 187,
192, 193, 199, 234, 236, 237, 238, 241, 260,
269, 276, 277, 284

Y

Younès, 19, 31, 60, 61, 68, 99, 160, 166, 173,
190, 195, 199, 254, 256, 272, 278, 285, 291,
293, 298, 301, 304, 312

Z

Zola, 179

D. Index des notions

A

Affordance, 124, 131, 132, 133, 134
Aller-au-dehors, 34, 73, 79, 86, 113, 123, 148, 150, 152, 202, 246
Aller-vers, 33, 43, 44, 79, 140, 141, 145, 146, 246, 278, 315
Anthropocène, 261, 308, 309, 310, 315
Anthropotechnique, 167, 172, 173, 311
Architecture-paysage, 266, 269, 282, 283, 284, 285, 286, 292, 293, 300, 301, 302, 312, 316

C

Chair, 165, 202, 204, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 242, 256, 257, 268, 270, 290, 291, 298, 299, 304
Chaos, 152, 157, 244, 299
Chaosmos, 239, 241, 244
Chôra, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 244, 290
Cinématique, 209, 266
Cinématique de l'habitation, 202, 215, 216, 258, 268
Cinématique du sujet, 202, 203, 207, 220, 266
Climatique, 175, 189, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 249, 258, 265, 266, 270, 276, 293, 294, 295
Coexistence, 172, 274, 282, 285, 308, 312, 313, 314, 315
Cohabitation, 274, 308, 314, 315, 316
Coprésence, 279, 314
Corporéité, 86, 111, 114, 120, 178, 181, 187, 226, 227, 264
Corps, 18, 19, 26, 40, 60, 76, 83, 86, 101, 109, 118, 119, 122, 165, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 187, 191, 203, 204, 206, 207, 217, 218, 219, 221, 224, 226, 227, 253, 256, 257, 264, 276, 294, 309, 310
Corps (expressivité du), 143, 209, 213, 254
Corps (mouvement du), 19, 27, 36, 40, 41, 43, 69, 74, 109, 120, 202, 207, 209, 210, 259
Corps (statut du), 176, 177
Corps (techniques du), 109
Corps du marcheur, 176, 178, 180, 181, 258, 264
Corps propre, 177, 181, 187, 202, 211, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 297
Corps urbain, 176, 178, 179, 180, 181, 264
Co-rythmes, 308, 313, 314, 315
Co-spatialité, 139, 140

D

Dasein, 110, 120, 206, 213, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228
Devenir autre, 99, 308, 310, 312, 313, 316
Direction de sens, 200, 201, 209, 212, 213, 214, 215, 242, 249, 268, 276
Disponibilité, 101, 104, 111, 114, 116, 120, 121, 122, 123, 142, 145, 192, 284, 310
Disponibilité au lieu, 284
Disponibilité, 112, 113
Disposition, 19, 40, 41, 48, 63, 93, 95, 101, 102, 104, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 120, 121, 123, 142, 144, 147, 173, 192, 195, 205, 269, 284, 287, 288, 293
Disposition corporelle, 118, 119
Disposition de l'être-en-marche, 102
Disposition du marcheur, 37, 104, 114, 119, 120, 193
Disposition thymique, 268, 276

E

Enaction, 133
Espace climatique, 191, 195
Espace de la géographie, 54, 182, 183, 184
Espace de la marche, 45, 175, 176, 181, 183, 184, 185, 263, 264, 270
Espace de la perception, 182
Espace de présence, 270
Espace du paysage, 54, 175, 182, 183, 184
Espace du Sentir, 182
Espace pathique, 191, 195
Espace thymique, 191
Espaces publics, 18, 20, 21, 25, 28, 31, 130, 144, 246, 252, 254, 255, 259, 269, 272, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 290, 300, 302, 303
Etre debout, 85, 86, 215, 228
Etre-au-lieu, 239, 294
Etre-au-monde, 25, 34, 50, 59, 60, 72, 85, 92, 99, 101, 122, 123, 134, 150, 164, 166, 175, 188, 190, 197, 198, 206, 211, 213, 214, 215, 217, 221, 222, 224, 226, 227, 261, 265, 266, 276, 282, 284, 289, 292, 294, 297, 299, 300, 304, 309, 310, 311, 313, 316
Etre-au-rythme, 292
Etre-avec, 188, 314
Etre-avec-le-monde, 59
Etre-en-marche, 49, 86, 101, 102, 107, 110, 113, 124, 209, 214, 215, 216, 228, 268, 269, 310, 311

Etre-en-mouvement, 49, 203, 206, 209, 211, 213, 214, 292, 293, 294
 Etre-en-relation, 101, 111, 113, 114, 124, 164, 257
 Etre-ici, 184, 188, 265, 266, 292
 Etre-là, 25, 26, 102, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 148, 172, 174, 175, 184, 188, 202, 206, 216, 217, 222, 224, 225, 226, 227, 242, 265, 266, 268, 276, 291, 292, 298, 300
 Evénement, 24, 25, 50, 58, 59, 61, 97, 143, 148, 155, 157, 184, 188, 189, 242, 243, 244, 265, 269, 283, 286, 297, 300, 315
 Evénement de l'existence, 24, 25, 50, 286
 Evénement de l'habitation, 175, 188, 313
 Evénement du lieu, 155, 269, 295
 Evénement-avènement, 58, 244, 302, 313
 Existence, 15, 24, 25, 31, 35, 50, 70, 78, 86, 102, 112, 113, 120, 121, 123, 142, 143, 145, 147, 157, 159, 168, 176, 177, 186, 187, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 214, 215, 216, 217, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 235, 242, 244, 246, 256, 257, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 279, 282, 285, 286, 293, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 313, 315, 316
 Existential, 50, 112, 194, 286, 299, 300

F

Faire-lieu, 192, 262, 264, 281, 301, 302
 Faire-œuvre, 24, 25, 60, 233, 235, 243, 314
 Faire-paysage, 175, 176, 187, 188, 189, 190, 194, 199, 201, 202, 249, 264, 265, 266
 Faire-sens, 47, 48, 188, 192, 302

G

Géohistoire, 72, 73, 80, 87, 101, 160, 246, 247, 248, 250
 Géopathie, 187, 188, 241, 265
 Géo-pathique, 188, 241, 242, 277
 Géo-poétique, 32, 41, 230, 232, 240, 241, 242, 243, 269, 270, 277, 316
 Gestaltkreis, 163, 263
 Gestaltung, 160, 209

H

Habitabilité, 25, 252, 254, 256, 273, 284, 306, 308, 309, 311
 Habitabilité de la biosphère, 304, 308, 312, 313
 Habitabilité des milieux, 26, 247, 264, 271
 Habitation, 18, 20, 23, 25, 26, 31, 45, 47, 70, 148, 149, 150, 152, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 209, 213, 215, 216, 224, 230, 231, 232, 235, 241, 242, 243, 244, 246, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,

273, 274, 275, 277, 280, 284, 286, 289, 295, 300, 302, 303, 304, 308, 313, 314, 315
 Hodologie, 124, 125, 126, 127, 134
 Hospitalité, 144, 145, 254, 270, 271, 272, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 300, 313, 315

K

Körper, 203, 204, 217

L

Leib, 203, 204, 217
Livability, 252
 Logique de la relation, 46, 49, 99, 121, 123, 135, 246, 254

M

Marchabilité, 15, 18, 25, 26, 30, 32, 131, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 285, 286, 300, 301, 302, 304
 Médiance, 159, 165
 Ménagement, 246, 255, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 283, 284, 285, 300, 308, 313, 315, 316
 Ménagement de l'habitation, 246
 Ménagement de la rencontre, 26, 275
 Ménagement des lieux, 271, 274, 280, 283
 Ménagement des milieux habités, 271, 273, 287
 Ménagement du lieu, 280, 282, 286
 Ménagement du piéton, 272
 Ménagement du rythme, 271, 287, 300
 Milieu, 25, 26, 47, 49, 50, 72, 98, 99, 105, 106, 107, 108, 150, 152, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 177, 191, 195, 197, 211, 213, 234, 235, 243, 244, 246, 247, 250, 254, 256, 257, 262, 263, 265, 270, 272, 276, 278, 286, 294, 295, 306, 308, 312, 313, 315, 316
 Milieux habités, 18, 72, 166, 167, 168, 173, 233, 256, 264, 266, 273, 285, 286, 295, 308, 313, 314

N

New Urbanism, 251, 253

O

Ontique, 112, 202, 214, 215, 226, 227, 228
 Ontologie, 15, 102, 111, 112, 151, 167, 172, 173, 174, 202, 203, 209, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 224, 227, 228, 268, 290, 311
 Ouvert, 31, 156, 226, 227, 231, 243, 244, 269, 270, 271, 286, 302

P

Pensée relationnelle, 135
Perception, 26, 47, 54, 56, 69, 97, 105, 107, 130, 133, 162, 163, 198, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 211, 263
Poétique, 32, 77, 199, 200, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 254, 257, 266, 269, 270, 276, 281, 282, 286, 289, 300, 314, 315
Poétique de l'espace, 230
Poétique de l'habitation, 230, 284
Poétique de la marche, 238, 239
Poétique des lieux, 230, 236, 238, 282
Positionnalité, 111
Présence, 24, 25, 34, 48, 66, 67, 68, 70, 101, 115, 116, 118, 123, 136, 137, 141, 142, 143, 147, 148, 164, 187, 188, 190, 202, 212, 216, 225, 226, 227, 229, 231, 234, 235, 237, 239, 244, 265, 267, 268, 269, 270, 275, 277, 283, 284, 289, 290, 292, 298, 299, 300, 302, 303, 314
Promenadologie, 136, 137
Proxémie, 124, 127, 129, 130, 134
Psychogéographie, 87, 96, 97, 98, 99, 198

R

Rencontre, 18, 22, 24, 25, 26, 34, 49, 55, 59, 61, 68, 91, 92, 95, 96, 99, 119, 120, 123, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 155, 157, 164, 187, 188, 189, 190, 193, 198, 229, 234, 235, 239, 246, 256, 265, 266, 269, 270, 271, 275, 277, 280, 283, 284, 285, 286, 290, 299, 313, 315
Rythmanalyse, 298, 314
Rythme, 26, 117, 200, 243, 271, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 304, 313, 315, 316

S

S'émouvoir, 99, 271, 293, 295, 297, 299, 300,

301

Se mouvoir, 48, 53, 78, 99, 104, 106, 202, 205, 206, 263, 267, 271, 293, 295, 297, 299, 300, 301
Sentir, 25, 26, 35, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 70, 90, 97, 98, 103, 136, 138, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 198, 199, 200, 202, 206, 207, 208, 209, 211, 215, 219, 220, 222, 224, 263, 266, 267, 271, 277, 293, 295, 297, 299, 300, 301
Souffle, 295, 298, 299, 302
Sphère, 102, 150, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 195, 196, 197, 256
Sphérologie, 150, 167, 168, 170, 171
Stimmung, 175, 189, 194, 195, 198, 201, 293
Subjectivité phénoménale, 132, 202, 219

T

Tonalité affective, 19, 175, 189, 190, 191, 194, 195, 211, 270, 301
Topo-analyse, 31, 149, 150, 160, 165, 167, 257, 262, 298
Transpassibilité, 60
Transpossibilité, 22, 121, 278

U

Umwelt, 125, 160, 161, 162, 164, 169, 184, 256, 263
Urbanité, 21, 22, 26, 28, 72, 87, 99, 199, 200, 253, 260, 282, 313

V

Vide, 23, 119, 141, 184, 201, 210, 223, 243, 244, 245, 291, 293, 299, 302

W

Walkability, 26, 248, 250, 251
Walkscape, 248, 250, 254

E. Table des matières détaillées

Sommaire	3
Remerciements	5
Résumé	7
Abstract	9
Avant-propos	11
<i>Remarques sur l'organisation de cette thèse</i>	11
<i>Invitation</i>	11
<i>Attention à la marche !</i>	11
<u>I. Invites</u>	15
<i>Prologue et présentation du cheminement</i>	15
A. Où ?	16
<i>Du lieu de cette thèse</i>	16
1. Contexte : balise pour une étude de la marche urbaine	17
<i>Une philosophie de la marche urbaine ?</i>	18
<i>De la ville à l'urbain</i>	20
<i>De la fabrique de l'urbanité</i>	21
<i>De la thèse comme parole, pensée sur le vif</i>	22
<i>De la pensée comme création</i>	23
<i>La marche dans son mouvement présentiel</i>	24
<i>De l'expérience de la marche à la marchabilité</i>	25
<i>Un état de l'art de la marche urbaine</i>	27
<i>Une approche transversale de la marche par la phénoménologie</i>	29
<i>Plan de la thèse</i>	32
<u>II. À la rencontre</u>	33
<i>Marcher, c'est aller-au-dehors</i>	33
B. Premiers pas	35
<i>Invitation au cheminement</i>	35
2. Péripatétique : mouvement du corps et de la pensée	36
<i>Progressivité de la marche et de la pensée</i>	36
<i>(In)Stabilité de la marche comme de la pensée</i>	37
<i>Continuité, du lien dans la marche et dans la pensée</i>	37
<i>Péripatétiser : marcher et penser simultanément</i>	38
<i>De la promenade comme attention de l'esprit</i>	39
<i>De la promenade comme source de philosophie</i>	40
<i>La marche : lieu de la pensée</i>	41
3. Voyage : chemin vers une compréhension	43
<i>De la marche comme voyage débutant</i>	43
<i>Du cheminement de la thèse comme voyage</i>	45
<i>Les chemins du comprendre</i>	46
<i>Polysémie du sens</i>	47

<i>Compréhension et marche urbaine</i>	49
<i>Sens et existence</i>	49
4. Sentir : compréhension par les sens	51
<i>La marche comme expérience du Sentir</i>	51
<i>De la différence entre le Sentir et le percevoir</i>	53
<i>De la différence entre le Sentir et les sensations</i>	55
<i>Les chemins du sensible</i>	57
<i>Du Sentir comme ouverture lors de la marche</i>	59
5. Chemin : approche phénoménologique	62
<i>Questions de méthodes</i>	62
<i>Hodos ?</i>	63
<i>La phénoménologie : retour à l'expérience</i>	64
<i>Vocation phénoménologique</i>	65
<i>Du descriptif et du subjectif</i>	66
<i>Du logos et du sens en phénoménologie</i>	68
<i>Phénoménologie du sensible et de l'existence</i>	69
C. Géohistoire	72
<i>Une géohistoire de la marche</i>	72
6. Vocabulaire : approche par l'étymologie et le lexique	73
<i>La marche comme frontière</i>	74
<i>La marche comme marque</i>	76
<i>« Les marches » de la marche</i>	76
<i>La marche comme marge</i>	77
<i>La marche comme dépassement</i>	78
7. Commencement : lien entre marche et humanité	80
<i>De la bipédie et de la préhension dans le règne animal et chez les hominidés</i>	80
<i>L'être humain : ce bipède exclusif</i>	83
<i>La marche à l'aube de l'humanité</i>	84
<i>Etre debout comme être-au-monde</i>	85
8. Figures : marcheurs urbains	87
<i>Invention de la marche urbaine</i>	88
<i>De la flânerie comme mode d'être dans la ville</i>	90
<i>Errances des surréalistes : à la recherche de la rencontre</i>	92
<i>Dérive des situationnistes : du psychogéographique</i>	96
D. Disposition	101
<i>De la disposition de l'être-en-marche</i>	101
9. Disposition : vers l'être de la marche	102
<i>Le caractère blasé du citadin, une disposition ?</i>	103
<i>Mélodie du mouvement et expressivité du corps se mouvant</i>	104
<i>Disposition personnelle et singularité de chaque démarche</i>	107
<i>Statut anthropologique de la marche</i>	109
<i>Dimension ontologique de la phénoménologie de la marche</i>	111

10. Motifs : l'être de la marche comme disponibilité	114
<i>De la lenteur comme invitation à la présence</i>	114
<i>De la lenteur contre la mobilisation</i>	116
<i>Disposition corporelle lors de la marche urbaine</i>	118
<i>De la marche comme disponibilité</i>	120
E. Relations	123
<i>Le « rapport à » de celui qui marche</i>	123
11. Liaisons : hodologie, proxémie et « affordance »	124
<i>Hodologie de la marche urbaine</i>	124
<i>Hodologie comme être-au-monde</i>	126
<i>Proxémie, séparations et liaisons</i>	127
<i>Distances personnelles et individuelles</i>	129
<i>Affordance et subjectivités</i>	131
<i>Lors de la marche urbaine : être-en-relation</i>	134
12. Rencontre : rapport aux choses	136
<i>De la difficulté du rapport aux choses en automobile</i>	136
<i>Promenadologie : le dépaysement</i>	137
<i>De la rencontre du temps dans les lieux</i>	139
<i>De la rencontre comme présence à</i>	140
13. Rencontre : rapport à l'autre	142
<i>De la présence d'autrui dans la ville</i>	143
<i>De la marche comme possible disposition à la rencontre de l'autre</i>	144
<i>De la rencontre de l'autre : une identification du soi dans la ville</i>	145
<i>De la rencontre de l'autre : l'imprévu et la surprise</i>	146
<i>De la rencontre de l'autre comme moment existentiel</i>	147
<u>III. La marche habitée</u>	<u>148</u>
<i>Aller-au-dehors c'est habiter</i>	148
F. Topo-analyse	150
<i>Topo-analyse : où habitons-nous ?</i>	150
14. Chôra : moment spatialisant de la marche	151
<i>Chôra : déjouer les polarités</i>	152
<i>Chôra : matrice du lieu</i>	154
<i>Chôra : milieu habité</i>	158
15. Habitation : milieux	160
<i>Medium : inhabitable</i>	160
<i>Umwelt : perception et action</i>	161
<i>Gestaltung : forme en formation</i>	163
<i>Milieux comme mondes</i>	164
16. Habitation : Sphérologie	167
<i>De la sphère comme lieu de l'habitation</i>	168

<i>Des milieux à la sphérologie</i>	169
<i>Anthropotechnique, architecture et habitation</i>	171
<i>Architecture de la marche et habitation</i>	173

G. Paysages **175**

<i>Architecture de la marche : paysages</i>	175
---	-----

17. Aître : de l'expérience du paysage **176**

<i>Le corps propre : foyer de notre espace et centre de notre monde</i>	176
<i>Le corps urbain : métaphore</i>	178
<i>Le corps urbain : expérience</i>	180
<i>L'espace de la marche : espace du paysage et espace géographique</i>	181
<i>De l'être-ici à l'être-là</i>	183
<i>Les aîtres de la marche sont l'expérience du paysage</i>	185

18. Stimmung : de la climatique **189**

<i>De la saveur des lieux comme consonance</i>	190
<i>De la tonalité affective comme paysage</i>	192
<i>Du paysage à la climatique</i>	194
<i>Climatique de la marche comme paysage</i>	197

H. Mouvements **202**

<i>Architecture de la marche : mouvements</i>	202
---	-----

19. Cinématique du sujet : du mouvement de l'existence **203**

<i>Leib et körper : distinction et impossible conciliation</i>	203
<i>De la différence entre déplacement et mouvement</i>	205
<i>Le corps se mouvant : mouvement vers l'existence</i>	206
<i>La cinématique du sujet : mouvement de l'existence</i>	207

20. Directions de sens : de la cinématique de l'habitation **209**

<i>Kinesthésie : du mouvement du corps à celui de l'espace</i>	209
<i>Démarche et direction de sens : être-en- mouvements</i>	211
<i>Etre-en-mouvement : cinématique de l'existence</i>	213
<i>Etre-en-marche : cinématique de l'habitation</i>	214

21. Dasein : chair, dynamique de l'être-là et de la présence **216**

<i>De la chair comme mouvement</i>	218
<i>La chair comme ouverture de l'être-au-monde</i>	221
<i>Etre-là charnel</i>	225
<i>De la tension extatique de la marche</i>	228

I. Poétiques **230**

<i>Architecture de la marche : poétique</i>	230
---	-----

22. Chemin du poétique **231**

<i>Dimensions poétiques ?</i>	232
<i>Cheminement : expériences, médiations et transformations</i>	235
<i>Une poétique de la marche urbaine</i>	237
<i>La marche comme géopoétique</i>	240

<i>Dimension poétique de l'habitation</i>	241
<u>IV. La marchabilité</u>	246
<i>Habiter, c'est ménager dans la relation</i>	246
J. (In)définitions	247
<i>De la marchabilité comme habitabilité</i>	247
23. Du « walkscape » et de la « walkability » à la marchabilité	248
<i>Le landscape et le walkscape</i>	249
<i>Génèse du terme : « walkability »</i>	250
<i>Que veut dire marchabilité ?</i>	252
<i>Une marchabilité à repenser</i>	253
24. Marchabilité : habitabilité des milieux lors de la marche	256
<i>Impossible de la marche urbaine : entrave</i>	257
<i>Puissance d'habitation : du marchable des espaces urbains</i>	259
<i>Marchabilité : topo-analyse du faire-lieu</i>	262
<i>Conditions : la marchabilité comme faire-paysage</i>	264
<i>Conditions : la marchabilité comme accompagnement du mouvement</i>	266
<i>De la marchabilité comme Ouvert de l'existence</i>	268
K. Ménagement	271
<i>Ethique et esthétique pour l'habitabilité</i>	271
25. Faire place aux piétons : du ménagement des lieux urbains	272
<i>De l'aménagement urbain au ménagement des lieux</i>	273
<i>Une modalité du ménagement du piéton : le comprendre comme existant</i>	275
<i>Enjeu de l'en-commun : de l'avec et du partagé dans les lieux urbains</i>	277
<i>Du ménagement comme hospitalité envers et des lieux urbains</i>	280
<i>De l'art du ménagement des milieux habités : marchabilité</i>	284
26. Prendre soin de l'existence piétonne : ménager le rythme	286
<i>Qu'est-ce que le rythme ?</i>	287
<i>De la tension rythmique des espaces</i>	290
<i>Du rythme des pas</i>	294
<i>Du rythme comme existentiel</i>	298
<i>La marchabilité : ménager le rythme</i>	300
<u>V. Ouverture</u>	303
<i>Epilogue et pistes pour continuer à marcher</i>	303
L. Demeure terrestre	306
<i>Marcher sur Terre</i>	306
27. Une seule Terre	307
<i>Un si petit vaisseau : le même bateau</i>	308
<i>Devenir autre : la marche comme paradigme</i>	310
<i>Ecosophie urbaine : rythmanalyse</i>	313
<i>Une demeure en partage : cohabiter</i>	315

VI. Annexes :	317
A. Bibliographie des ouvrages et articles	318
B. Bibliographie des dictionnaires et encyclopédies	348
C. Index des noms propres	350
D. Index des notions	354
E. Table des matières détaillées	357