

LE PHILOSOPHE, L'ARCHITECTE ET LA CITÉ

Jérôme Porée

Université de Rennes

On sait la conviction de Paul Ricœur, maintes fois réaffirmée, que l'autre est le plus court chemin entre soi et soi-même. Cette règle de méthode était aussi pour lui une maxime de sagesse. Aussi aura-t-il été pour ses étudiants et ses lecteurs bien plus qu'un maître. Qu'est-ce qu'un maître qui renonce à la maîtrise ? Qu'est-ce qu'un maître qui en désigne cent autres qui le valent et dont il s'efforce seulement d'accorder les voix discordantes ? À ceux qui croient que la pensée, comme la vie, est une guerre, il a montré que l'on pouvait vivre et que l'on pouvait penser autrement. Leçon de philosophie ? Oui – mais autant leçon politique. Je dis politique et non seulement éthique. Quel sens donner en effet à l'« autre » impliqué dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes – à cet autre médiateur entre soi et soi ? On peut répondre à cette question de deux manières différentes et complémentaires. C'est la signification de l'article publié en 1954 sous le titre : « Le socius et le prochain ».¹ S'il a tant marqué la première génération des lecteurs de P. Ricœur, c'est parce qu'il éclaire d'une lumière neuve les engagements du philosophe dans la Cité. Je ne voudrais pas séparer cependant, dans ce qui suit, les deux sens qu'a pour nous le mot « cité » : d'un côté, la communauté politique avec toutes les institutions qui la fondent et lui donnent la forme d'un Etat ; de l'autre, la ville. S'il y a, en effet, une crise du politique, il n'y a pas moins aujourd'hui une crise de la ville. À bien des égards elles sont liées. Elles doivent donc être pensées ensemble. Et c'est ensemble aussi qu'elle doivent trouver leur solution. Cette solution, toutefois, n'appartient pas seulement au philosophe. Car celui-ci n'est, pour P. Ricœur, ni le premier ni le dernier à parler. Il reçoit les questions qu'il élabore et dont il doit souvent confier

¹ Repris dans *Histoire et vérité*, Editions du Seuil, 1955, 1964, 1967. Nous citerons désormais l'édition la plus récente.

ensuite la réponse à d'autres.² S'agissant de la crise de la ville, il s'efface ainsi derrière l'architecte et l'urbaniste. Certes, il n'existe pas plus d'architecte que de roi philosophe. Mais, comme il y a un sens philosophique de la politique, il y a une fonction philosophique de l'architecture – une manière, pour l'architecte, de répondre par ses oeuvres à des questions qui restent pour le philosophe autant d'apories. La dialectique du socius et du prochain, on le verra, n'est pas moins essentielle à l'une qu'à l'autre.

Le socius et le prochain

Le prochain est l'autre personnel : celui qui me fait face et à qui je peux dire tu ; c'est aussi le proche par opposition au lointain, le familier distingué de l'étranger. Le socius est au contraire l'autre anonyme : son travail, son métier, son statut le caractérisent à l'exclusion de sa personnalité, de ses expériences ou de ses convictions privées. Nous le côtoyons à l'usine ou au bureau mais ne le rencontrons jamais lui-même. Aussi en parlons-nous à la troisième personne et reste-t-il en quelque façon pour nous une abstraction. Cette abstraction est la rançon de l'accroissement démographique et des transformations économiques et administratives qui en résultent dans les grands États modernes. C'est pourquoi nous avons tendance à voir dans ces transformations et dans ces États eux-mêmes un mal. C'est pourquoi encore nous faisons volontiers du socius l'ennemi du prochain. Les véritables relations humaines, pensons-nous, sont les relations immédiates de personne à personne ; elles sont exemplairement celles que nous avons avec nos enfants ou nos amis. Elles ne sont donc pas possibles dans ce que les philosophes politiques appelaient autrefois l'« état civil », c'est-à-dire une société à la fois plus nombreuse et plus complexe que la famille ou le village. Dans cette société, insisterons-nous, tous sont autres mais nul n'est proche ; les médiations administratives ou institutionnelles plongent toutes les personnes dans le même anonymat.

Certains se croiront encouragés dans cette opposition par la parabole du bon Samaritain : « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho. Il tomba entre les mains de brigands qui le dépouillèrent. Or il se trouva qu'un prêtre descendait par ce chemin-là. Quand il vit l'homme, il passa de l'autre côté de la route et s'éloigna. Un lévite aussi vint puis passa de l'autre côté de la route et s'éloigna. Mais un Samaritain en voyage arriva près de lui et fut touché de

² Nombreux sont les textes dans lesquels P. Ricœur dénonce la prétention du philosophe à faire seul les questions et les réponses. L'herméneutique, telle qu'il l'entend, s'oppose en ce sens à la clôture du discours philosophique, Exemple, à cet égard, est la manière dont la « poétique du récit » vient répondre, dans *Temps et récit*, à l'« aporétique de la temporalité » développée d'abord sous la conduite de philosophes tels que Kant, Husserl ou Heidegger. Je ne choisis pas cet exemple par hasard. On verra plus loin comment l'on peut parler, à

compassion. »³ Si l'on demande, en effet, lequel de ces trois hommes a été le prochain de celui qui était tombé entre les mains des brigands, la réponse semble claire : non les deux hommes qui passent outre et qui sont définis justement ici par leur fonction sociale : le prêtre, le lévite – nous pourrions ajouter : l'ouvrier, l'ingénieur, le commerçant, l'entrepreneur, le professeur, le financier, [...] – mais l'homme délié d'une telle fonction et disponible ainsi pour la rencontre, c'est-à-dire pour la relation immédiate de personne à personne.

Mais que devons-nous conclure nous-mêmes d'une telle réponse ? P. Ricœur oppose ici deux lectures. Selon la première, la parabole du bon Samaritain appelle la condamnation du monde moderne ; elle annonce l'univers déshumanisé de l'industrie, du marché et des grandes administrations : « le rêve du prochain » ne peut être réalisé alors que dans les marges de l'histoire mondiale ; il trouve refuge dans la famille ou dans des petites communautés soustraites au règne anonyme des grandes institutions qui fondent les sociétés organisées en États. Selon la seconde, au contraire, la catégorie du prochain est une catégorie périmée ; elle correspond précisément au rêve d'une communauté dont la parabole dénonce a contrario le caractère illusoire. Ce rêve nous empêche d'ailleurs de nous interroger sur les causes réelles du brigandage et sur les moyens de le combattre. L'éthique de la compassion fait écran aux luttes de libération menées par le *socius* pour transformer les institutions et changer le sens de l'histoire.

Or il faut renvoyer dos à dos, selon P. Ricœur, ces deux lectures. Il faut donc penser ensemble le *socius* et le prochain, les relations médiatisées par le *il* impersonnel et les relations immédiates de personne à personne. C'est ce que montre le rapport entre la justice et la charité. La justice, certes, ne peut pas être confondue avec la sollicitude appelée par autrui dans le face à face ; elle suppose des règles dont l'impartialité n'est assurée qu'au prix d'une certaine distance, d'une certaine abstraction, d'une certaine impersonnalité. Mais, loin de retrancher quelque chose à la sollicitude, elle lui ajoute, dans la mesure où son champ d'application est la société entière. On pourrait dire que ses organes juridictionnels et ses appareils administratifs permettent à tout autre de bénéficier de la charité due à l'autre singulier. Le prochain est alors le sens caché du *socius* ; l'institution impersonnelle est elle-même au service de la personne. L'École, la Poste, les Transports, la Sécurité sociale appelleraient la même remarque : toutes ces institutions permettent une extension illimitée des rapports dont le sens est prescrit originellement par la rencontre avec le prochain. Le thème du prochain, bien compris, contient d'ailleurs « la double exigence du proche et du lointain ». ⁴ Il n'est pas seulement une invitation – à vrai dire superflue – à aimer nos enfants et nos amis. Si le Samaritain de la

³ Luc, 10, 30-36.

⁴ « Le *socius* et le prochain », *op. cit.*, p. 125.

parabole incarne le sens du prochain, c'est parce qu'il est l'étranger qui passait et qui ramassa sur la route un inconnu.

Les deux cités

Je n'évoquerais pas cette parabole si elle ne donnait leur sens, comme je l'ai dit, aux engagements du philosophe dans la Cité. Ces engagements s'adressent en effet à l'inconnu de la parabole. Ils sont dédiés principalement à l'autre lointain, que l'on peut appeler peut-être aussi l'autre sans visage. La dialectique du socius et du prochain peut être exprimée d'ailleurs dans les termes d'une autre dialectique : celle de la vie publique et de la vie privée. Ici encore il faut se méfier des oppositions trop simples. Il n'y a de vie privée qu'à l'abri des lois qui fondent la tranquillité de tous, et à la condition du bien-être qu'assurent la division du travail, la justice sociale et la citoyenneté politique.⁵ C'est ce que voulait dire Aristote lorsqu'il écrivait, dans le premier livre de *La Politique*, que « l'homme sans Cité est une brute ou un dieu ».

Je ne voudrais pas séparer cependant, comme je l'ai dit en commençant, les deux sens qu'a pour nous le mot « cité ». En un sens, la cité, c'est la communauté politique organisée en État ; en un autre sens, c'est la ville. Les deux choses se confondaient pour les anciens Grecs, dont les États n'excédaient pas, il est vrai, trente mille ou quarante mille âmes. Aussi le citoyen était-il indistinctement celui qui habitait la ville et celui qui participait aux décisions concernant la vie de l'État. Il en est autrement aujourd'hui. Les frontières de l'État ne sont plus celles de la ville. Mais la ville est restée le lieu par excellence de l'action politique. Elle est aussi le meilleur révélateur des biens et des maux de la Cité prise en son sens le plus large.

Ce sont ces maux d'abord qui motivent la réflexion du philosophe, dans la mesure où ils l'appellent à réduire la distance qui sépare la cité réelle de la cité idéale. Dans un entretien publié en 1991, P. Ricœur écrivait : « la Cité est fondamentalement périssable ; sa survie dépend de nous ».⁶ Et il décrivait, dans le même entretien, la crise du politique, dont il établissait précisément le diagnostic. Or la crise du politique, je le répète, peut être mise en rapport avec la crise de la ville,⁷ sur laquelle il avait écrit dans les années soixante un texte dont je parlerai un peu plus loin et qui apparaît aujourd'hui prémonitoire.⁸

On me permettra peut-être de me souvenir avant cela, par contraste, de son discours improvisé à la Mairie de Rennes le 23 avril 2004 lorsqu'il fut

⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶ « Le Monde » du 29 octobre 1991.

⁷ Révélée en France par les émeutes de l'année 2005.

⁸ « Urbanisation et sécularisation », *Revue du christianisme social*, 1967, n° 5-8 ; repris dans *Autre temps*, n° 76-77, printemps 2003.

fait citoyen d'honneur de cette ville.⁹ Des liens anciens l'attachaient à Rennes où très tôt orphelin, il avait été recueilli par ses grands-parents paternels, où il avait fait ses études, où enfin il avait rencontré celle qui allait devenir sa femme – cette petite fille dont il tirait les nattes au temple protestant du boulevard de la Liberté. Dans un style poétique où l'évocation le disputait à l'analyse, il avait dit alors comment il avait appris ensemble à « marcher dans la ville » et à marcher dans la vie – allant du quartier bourgeois du centre-ville où habitait son grand-père au quartier plus populaire de la rue de l'Alma où résidait la famille de sa femme, s'arrêtant dans le hall du quotidien L'Ouest-Éclair où arrivaient les dépêches venues de tous les coins du monde, prenant enfin parfois le chemin du cimetière du Nord pour enterrer un ami ou un parent. Je m'arrête sur ces trois moments de son évocation car ils correspondent à trois types de rapports que les pointes avancées de l'urbanisation ont rendus plus improbables et qui nous obligerait à nous demander si nous pouvons aussi facilement, aujourd'hui, marcher dans la ville : le rapport entre le centre et la périphérie, le rapport entre le familier et l'étranger, enfin le rapport entre les générations successives. Ces trois types de rapport ne sont pas sans lien d'ailleurs avec ceux qui constituent la vie politique prise au sens le plus large. Aussi sont-ils impliqués, de deux manières différentes, dans la crise du politique et dans la crise de la ville. Je m'arrêterai tour à tour, pour le montrer, sur ces deux crises, et dirai comment P. Ricœur conçoit dans les deux cas le rôle du philosophe.

Le philosophe et la crise du politique

Il faut commencer par justifier ce masculin : le politique. Ce qu'on désigne ainsi est non, en effet, une science ou un art, mais une forme de vie. Cette forme de vie a un caractère public. Elle s'oppose en ce sens à l'intimité du foyer mais aussi à toutes les communautés où le prochain signifie seulement le proche et que l'on pourrait concevoir d'ailleurs comme de grandes familles. Et elle implique, dans tous les cas, l'ouverture d'un espace de délibération et d'initiative où des individus instituent en commun les règles qui perpétuent leur coexistence. Cette définition permet de comprendre par contraste les trois aspects principaux de l'actuelle crise du politique : crise de la participation ; crise de l'institution ; crise de la transmission.

Crise de la participation d'abord. C'est la plus manifeste, et la plus propre aussi à révéler la brisure de la dialectique du socius et du prochain. Est citoyen, selon Aristote, celui qui participe aux affaires publiques, et qui en témoigne par l'action et la parole. C'est aussi, dans l'entretien cité plus haut, l'avis de P. Ricœur, qui insiste moins d'ailleurs sur les taux d'abstention aux consulta-

⁹ Voir annexe jointe.

tions électorales que sur l'indifférence à l'égard de la discussion publique, sur laquelle pourtant repose le régime démocratique. Montrer les enjeux d'une telle discussion, tel est alors, selon lui, le rôle du philosophe. Il distingue à ce propos des enjeux proches, des enjeux à moyen terme et des enjeux à long terme. Les enjeux proches sont ceux qui concernent la distribution des biens disponibles. La difficulté vient de ce qu'il s'agit de biens hétérogènes, entre lesquels « aucune priorité ne s'impose d'elle-même comme une évidence absolue ».¹⁰ Ici intervient notamment la différence entre les biens marchands (revenus, patrimoines, services, etc.) et les biens non-marchands (éducation, santé mais aussi sécurité, droits civiques, stabilité professionnelle, etc.). Faire apparaître cette différence, impulser la recherche concertée de critères propres à fonder un ordre de priorité, telle est ici la tâche. Mais cette recherche ne peut aboutir que si sont clarifiés au préalable certains concepts fortement chargés d'idéologie, que les médias se chargent le plus souvent de réduire à des slogans vides de signification : liberté, égalité, fraternité, ... Cette clarification conceptuelle est le travail ordinaire du philosophe. Elle correspond à ce que P. Ricœur appelle enjeu à moyen terme. Sans elle, la discussion publique oscillerait indéfiniment entre la cacophonie et l'unisson. Elle serait tout entière la proie du malentendu et de la démagogie. On y verrait triompher seulement l'intérêt du plus bruyant ou du plus habile. Reste l'enjeu le plus éloigné mais aussi sans doute le plus essentiel de l'intervention philosophique. C'est celui qui touche aux choix globaux de nos sociétés – comme par exemple le choix d'une croissance et d'une consommation illimitées, ou celui d'entrer ou non dans la communauté européenne. Car sur ce type de choix, malgré l'apparence, « les experts n'en savent pas plus que chacun d'entre nous ». La tâche d'un éducateur politique est bien plutôt de « remettre constamment dans le courant de la discussion publique ce qui est monopolisé abusivement par les spécialistes ».¹¹ Ici cependant le travail du philosophe ne peut plus être simplement une clarification des concepts : « l'analyse doit s'accompagner d'un choix personnel, d'une préférence intime »,¹² bref d'une conviction relative à des valeurs universalisables. Conviction car des concepts comme ceux de justice, de liberté, d'égalité, etc. n'ont pas seulement un contenu intellectuel ; ils ont encore une portée existentielle. Conviction relative à des valeurs universalisables car il s'agit, en donnant un sens clair à ces concepts, de s'entendre sur les conditions qui permettraient de mieux vivre ensemble. Encore faut-il, certes, vouloir vivre ensemble. Ici le philosophe ne peut plus rien. Il remarquera tout au plus qu'il faut, pour cela, non seulement sortir de soi, mais encore transférer une partie de soi sur des institutions qui ont, par défini-

¹⁰ « Le Monde » du 29 octobre 1991.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

tion, quelque chose d'abstrait, et dans lesquelles il n'est pas toujours facile de se reconnaître.

J'en viens par là au deuxième aspect de la crise du politique. Il s'agit précisément de l'inaptitude croissante des individus à se mettre à distance d'eux-mêmes et à se reconnaître dans les institutions dont dépend leur existence commune. Il faut en effet pour cela un pouvoir d'abstraction ; mieux : un pouvoir de symbolisation. Comment pourrions-nous en effet, sans un tel pouvoir, nous mettre à distance de nous-mêmes ? Et comment pourrions-nous nous retrouver dans ce qui n'est pas nous ? La délégitimation des institutions est un effet de la désymbolisation qui affecte aujourd'hui la vie humaine. Dans notre société pauvre en symboles, le réel seul compte – le réel, c'est-à-dire ce qui nous est immédiatement présent : le proche à l'exclusion du lointain, l'instant par opposition à la durée, l'éprouvé de préférence à l'hérité ou à l'espéré.

D'où le troisième aspect de la crise du politique, qui autorise à en parler aussi comme d'une crise de la culture. Il concerne, je l'ai dit, la transmission. La fonction du symbole est justement de raconter à chacun une histoire qui a commencé avant lui, qui continuera après lui, et où il est appelé lui-même à trouver sa place. Aussi la conscience politique était-elle structurée jusqu'à nos jours par l'heureux contraste d'une expérience faite de multiples héritages, et d'un horizon d'attente où elle pouvait se projeter. Or elle est devenue aujourd'hui celle d'un individu sans mémoire et sans projet. Il s'agit donc, pour le philosophe, de revivifier ces multiples héritages, dans l'idée qu'ils sont riches encore de virtualités inaccomplies. C'est le cas, sans aucun doute, de l'héritage judéo-chrétien, de l'héritage gréco-latin, de l'humanisme de la Renaissance, de la pensée des Lumières ou du socialisme utopique du XIX^e siècle.¹³ Le paradoxe est alors que la mémoire nous rende seule capable de projet, et que nos meilleures raisons d'espérer soient souvent le trésor caché de nos traditions les plus anciennes.

L'architecte et la crise de la ville

C'est à ce point qu'il est possible de relier la crise du politique et la crise de la ville. Les mêmes causes produisent les mêmes effets et appellent les mêmes remèdes. La différence, comme je l'ai dit en commençant, est que le philosophe s'efface ici derrière l'urbaniste et l'architecte, à qui revient le soin de renouer les fils brisés de la vie dans la cité. Mais il n'est pas interdit de penser qu'il les inspire.

Quand il évoque, en 2004, le Rennes de son enfance et de son adolescence, P. Ricœur décrit en quelque sorte la ville idéale ; on y passe aisément du centre aux quartiers périphériques ; on s'y ouvre à d'autres qu'à ses pro-

¹³ *Ibid.*

ches et l'on y accueille les figures diverses de l'universelle humanité ; on y fait enfin l'expérience, au cimetière ou devant les monuments chargés de l'héritage des siècles, du lien qui unit les générations successives. Or ce sont là, je l'ai dit, trois types de rapport que la ville moderne a rendus plus improbables ; du fait, d'abord, de la coupure entre un centre muséifié et des quartiers dont la situation périphérique est souvent synonyme de rejet ou d'exclusion ; du fait, ensuite, de l'invasion des lieux familiers par le flux continu de la mondialisation marchande, qui réduit à une seule les figures diverses de notre humanité ; du fait enfin de la mobilité généralisée, qui fait des citadins des nomades sans mémoire et sans histoire, attentifs seulement à survivre instant après instant au présent qui fuit et au futur qui menace. Il ne s'agit pas de Rennes, où cette évolution a sans doute été moins forte qu'ailleurs et où la volonté politique a pu empêcher jusqu'à présent ses effets les plus délétères. Il s'agit des grandes mégapoles qui se développent partout dans le monde et qui nous donnent l'image à la fois d'une ville glorieuse et d'une ville défaite.

J'ai parlé plus haut, à ce propos, d'un texte prémonitoire – même si le « phénomène d'urbanisation » n'en est pas l'unique objet.¹⁴ Ce texte, publié en 1967, ébauche une phénoménologie de la ville moderne, qui est caractérisée par quatre traits – la communication, la mobilité, la concentration, la représentation de l'énergie humaine – dont chacun est décrit d'abord de manière neutre (a) mais avoue ensuite une « pathologie propre » (b).

a) Commençons par la description neutre. La ville apparaît d'abord, de ce point de vue, comme un « fait de communication » : elle est semblable à un « énorme échangeur » qui institue entre les hommes un réseau dense et ramifié de relations « non seulement plus nombreuses, mais plus variées, plus spécialisées et plus abstraites ». ¹⁵ La multiplication des signaux que chacun est ainsi astreint à décoder augmente son champ d'information et de décision. Certes, il a pour contrepartie « la dépersonnalisation de la plupart de [ses] relations » avec les autres. Mais cette dépersonnalisation a un aspect positif, si elle réserve « un domaine de rencontres authentiques ». ¹⁶ La même remarque peut être faite à propos de la « mobilité accélérée » dont tous les citadins font aujourd'hui l'expérience. Ce phénomène incite à décrire la ville comme « un milieu de migration interne ». S'il se rattache au précédent, il lui ajoute cependant une dimension nouvelle : « pour la plupart des hommes, le lieu de résidence et celui du travail sont fort éloignés ; cette distance géographique signifie une distance psychologique ; les différents rôles sont dissociés et écar-

¹⁴ Le phénomène d'urbanisation est d'emblée mis en relation avec le phénomène de sécularisation, puis ces deux phénomènes, pris ensemble, sont l'objet d'une réflexion programmatique sur « les tâches qui s'offrent aujourd'hui à une théologie de la culture et, plus généralement, à la prédication de l'Eglise dans la ville à l'âge de la sécularisation ».

¹⁵ « Urbanisation et sécularisation », *op. cit.*, p. 114.

¹⁶ *Ibid.*

telés » ;¹⁷ et ils exigent de chacun une grande souplesse d'adaptation. La mobilité opère ainsi une « défamiliarisation » mais celle-ci, bien qu'elle puisse être vécue comme une épreuve, a des effets bénéfiques, si elle détend les liens parfois trop serrés qui attachent chacun à son « ici » et à son « maintenant » et donne à sa vie un air d'aventure. Le phénomène de concentration peut faire à son tour l'objet de la même description neutre. Il a son origine, certes, dans l'organisation moderne du travail, dont le « modèle bureaucratique » est ainsi rendu visible aux yeux de tous. Mais « le rassemblement [...] des industries, du système bancaire, de l'appareil de distribution, d'échange et de vente » ne doit pas faire oublier « le système très différencié de l'équipement scolaire, de l'équipement sanitaire, des divertissements, des loisirs, etc. ».¹⁸ Reste – dernier trait descriptif – « l'image de la ville pour elle-même ». La ville apparaît, dans cette image, comme « le témoignage majeur de l'énergie humaine » – d'une énergie essentiellement tournée vers le futur : « la ville, c'est l'inverse de la terre [...] ; c'est l'artifice intégral, le projet humain réalisé » ;¹⁹ le lieu justement où l'homme se voit faire et où il célèbre sa propre « modernité ».

b) Mais il n'y en a pas moins une « pathologie de la ville ». Elle est « l'expression monstrueuse de la pathologie de la société globale ».²⁰ Ses principaux symptômes, on l'a dit, se rattachent aux quatre traits qui viennent d'être décrits. La communication ? « Nous la ressentons comme un excès de signaux, comme un déluge d'informations qui épuisent, au sens physique et psychique du mot, notre capacité d'intégration et de discernement » ; il faut y ajouter « la saturation de relations qui ne relie plus » et une forme d'anonymat qui a le sens non d'une ouverture à l'espace public mais d'une « subtile destruction du privé lui-même ».²¹ La mobilité ? « Elle n'est pas seulement fonctionnelle mais aberrante » ; c'est ce que montrent « l'accumulation des désintégrés à la périphérie des grandes villes » et le « pourrissement » de celles-ci « par le centre » : « le néo-nomadisme de l'homme moderne est aussi déracinement » ; il insinue « l'indifférence et le cynisme ».²² La concentration organisée ? « Elle aussi a sa pathologie » : « nos villes souffrent à la fois de surorganisation bureaucratique et de sous-administration ; [...] l'homme y éprouve son destin à la fois comme massif et parcellaire : lieu de la contrainte généralisée [...], elle est aussi le lieu de la segmentation de la personnalité ».²³ L'image de l'énergie humaine ? « Cette énergie, dans la mesure où elle est dominée par la technique, risque de se perdre dans un futurisme vide, dans un prométhéisme vain » car « l'invention technique se cumule en effaçant

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

son passé » et l'on peut craindre que, dans les villes anciennes, la promotion des « quartiers historiques », loin de restaurer un lien vivant entre le passé et l'avenir, masque seulement « l'engrenage des moyens dans l'absence des buts et la perte du sens ». ²⁴ P. Ricœur conclut à l'« ambivalence de la ville » – ce que j'exprimais moi-même en parlant à la fois d'une ville glorieuse et d'une ville défaite. Cette ville défaite, comment la refaire ? Ou, si elle ne l'est pas encore, comment lui redonner un avenir ?

Architecture et narrativité

A cette question répond un autre texte, publié en 1998 sous le titre : « Architecture et narrativité ». ²⁵ Ce titre évoque bien sûr Temps et récit. P. Ricœur avait montré, dans ce livre, que le temps ne devient temps humain que s'il est articulé de manière narrative. Le récit réalise une synthèse du temps ; d'une succession d'instantanés quelconques, il fait un devenir sensé. Il en est ainsi de l'histoire et de la fiction mais avant cela de la narration quotidienne de nos plus humbles expériences. Aussi l'identité des personnes est-elle fondamentalement – à l'instar de celle des peuples et des groupes sociaux – une identité narrative. L'article propose de mettre en parallèle le temps raconté et l'espace construit. Il suggère que l'architecture est à l'espace ce que le récit est au temps. En effet, de même que le temps du récit jette un pont entre le temps psychique et le temps physique, « l'espace construit est une sorte de mixte entre les lieux de vie qui environnent le corps propre et un espace géométrique à trois dimensions » dont tous les points sont quelconques. Ce n'est cependant qu'une première étape. La deuxième consiste à montrer qu'il y a non seulement, entre l'acte de raconter et l'acte de construire, parallélisme, mais encore intrication ou « enchevêtrement ». C'est que l'architecture, à sa manière, raconte une histoire. Elle traite spatialement des rapports qui sont des rapports temporels. L'exemple le plus flagrant en est la contiguïté de l'ancien et du nouveau, qu'elle concerne un bâtiment particulier ou son inscription dans un quartier dont les autres bâtiments correspondent à des époques différentes. C'est cependant à l'échelle moins du bâtiment que du quartier ou de la ville entière qu'il faut envisager l'opération architecturale. C'est à cette échelle, en effet, qu'elle se montre capable à la fois d'organiser l'espace et d'unir le temps. C'est à cette échelle aussi que s'impose la collaboration de l'architecte et de l'urbaniste, dont il ne faut pas oublier qu'il est né lui-même de la crise de l'urbanisation. ²⁶ La ville n'apparaît plus seulement alors comme la somme des

²⁴ *Ibid.*, pp. 116-117.

²⁵ *Urbanisme*, n° 303, novembre-décembre 1998.

²⁶ « C'est parce que [la pathologie de la ville] est ressentie aujourd'hui comme insupportable qu'il y a quelque chose comme un 'urbanisme'. L'urbanisme est la riposte à la pathologie urbaine. [II] signifie : la ville ne peut pas continuer à croître selon son mouvement naturel ; celui-ci doit être maîtrisé, réglé, orienté. » (« Urbanisation et sécularisation », *op. cit.*, p. 116.)

bâtiments qui la composent et où ses habitants s'isolent et trouvent un abri. Elle est encore le réseau des rues où ils se croisent et des places où ils s'attardent et entrent en conversation. Au rapport de l'ancien et du nouveau s'ajoute ainsi celui de l'abri et de l'ouvert. On retrouve, à ce point, la dialectique du socius et du prochain, et l'obligation qu'elle nous fait de ne pas séparer le proche et le lointain. Mais il faut, avant d'y revenir, mieux justifier le lien noué entre l'architecture et la narrativité.

Ce lien, en effet, n'est pas évident : « un gouffre semble séparer le projet architectural inscrit dans la pierre de la narrativité inscrite dans le langage ».²⁷ Et pourtant les ressemblances, très vite, l'emportent sur les différences et montrent qu'il y a davantage entre eux qu'une simple analogie. Il faut, pour s'en convaincre, placer l'architecture sous l'égide de ce que P. Ricœur avait appelé, dans *Temps et récit*, la « triple mimésis », et montrer qu'il existe, de son côté, quelque chose d'équivalent à la « préfiguration », à la « configuration » et à la « refiguration » qui forment la membrure de la narrativité.

La préfiguration, on le sait, nomme un stade où le récit adhère à la vie quotidienne et où il n'a donc pas encore été mis en forme par l'histoire ou par la fiction ; la configuration opère cette mise en forme : c'est par elle que le récit se détache de la vie et accède à l'autonomie relative de l'épopée, du conte, du roman, etc. ; la refiguration enfin rend le récit à la vie d'où la configuration l'avait tiré : elle correspond au moment où il trouve un lecteur dont il transforme l'expérience et le rapport au monde. Or on peut distinguer de même, du côté de l'architecture, « trois stades » correspondant, respectivement, à l'expérience originaire de l'habiter, à l'acte de construire, enfin à ce qu'on pourrait appeler un « habiter réfléchi », c'est-à-dire un habiter repris et transformé par le construire. L'habiter, dira-t-on, est « la présupposition du construire »,²⁸ qui trouve en lui sa fin.

Les trois stades de l'œuvre architecturale

Commençons par l'expérience originaire de l'habiter. C'est elle, en effet, qui appelle l'artifice architectural. « Protéger l'habitat par un toit ; le délimiter par des parois ; régler les rapports entre le dehors et le dedans par un jeu d'ouvertures et de fermetures ; signifier par un seuil le franchissement des limites ; esquisser par une spécialisation des parties de l'habitat, en surface et en élévation, l'assignation à des lieux distincts de vie d'activités différenciées [que scandent] le rythme de la veille et du sommeil ; [inventer dans ce but] un traitement, aussi sommaire soit-il, du jeu de l'ombre et de la lumière » :²⁹

²⁷ « Architecture et narrativité », *op. cit.*, p. 44.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* p. 45

autant de modalités de l'habitation que présuppose l'acte de construire et qui en tracent les directions. Encore ne concernent-elles que l'exigence, à sa manière vitale, de l'abri. On doit leur ajouter les mouvements de circulation entre lieux éloignés. Aller et venir, s'arrêter, demeurer avec d'autres : ces actes aussi font partie de l'expérience originaire de l'habitation. Ils préfigurent non la maison mais les rues et les places de la ville ; et ils composent avec les précédents une dialectique – la « dialectique de l'abri et du déplacement »³⁰ – dont la ville a elle-même vocation à devenir l'enveloppe. On voit ainsi naître ensemble la « demande d'architecture » et la « demande d'urbanisme ».

C'est à ces demandes conjointes que répond l'acte de construire. Cet acte est à l'espace habité, on l'a dit, ce que l'acte configurant du récit est à la narrativité inchoative du temps quotidien. Mais il faudra dire bientôt davantage et reconnaître ici la construction d'un « espace-temps » dans lequel « s'échangent les valeurs narratives et les valeurs architecturales ».³¹ Du côté de l'acte de raconté, P. Ricœur, complétant ses analyses plus anciennes, retient trois caractéristiques : la « mise en intrigue », l'« intelligibilité » et l'« intertextualité ». La première est la mieux connue ; c'est elle qui permet de parler de la configuration opérée par le récit comme d'une « synthèse temporelle de l'hétérogène ». Mettre en intrigue, c'est, en effet, faire d'événements multiples une seule histoire.³² C'est accorder les aspects discordants d'une expérience qui resterait, sans cela, incompréhensible. D'où la deuxième caractéristique : la mise en ordre opérée par l'intrigue est une mise au clair ; c'est une première réflexion sur ce qui nous arrive et nous paraît d'abord dénué de sens – chaque type de récit correspondant alors à un type d'intelligibilité. L'intertextualité trouve son origine dans cette pluralité des formes narratives – même si elle concerne aussi les rapports de ces dernières et de textes qui n'ont pas la forme de récits. La juxtaposition des époques et des styles, le jeu compliqué des influences, des rivalités et des ruptures, la réévaluation périodique des œuvres en fonction d'attentes et de normes culturelles elles-mêmes changeantes : autant de phénomènes dont dépend l'intelligibilité du récit et qui montrent que la configuration qui lui donne forme n'est pas une opération isolée.

Ces trois caractéristiques ont leurs équivalents du côté de l'acte de construire. Celui-ci peut être conçu d'abord, en effet, comme une « synthèse spatiale de l'hétérogène » : la plastique du bâtiment « compose » entre elles « plusieurs variables indépendantes : les cellules d'espace, les formes-masses, les surfaces-limites » ; et le projet architectural « vise ainsi à créer des objets où ces divers aspects trouvent une unité suffisante ».³³ Cette synthèse est comparable à la synthèse temporelle de l'hétérogène opérée par la mise en intrigue.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² La multiplicité dût-elle menacer l'unité comme dans le nouveau roman.

³³ *Op. cit.*, p. 48.

Ce n'est pourtant pas assez dire : « l'espace construit est du temps condensé » ; il incorpore des éléments narratifs qu'il offre ensemble au regard. Ainsi tout bâtiment est la « mémoire pétrifiée » de sa propre édification. « Durée, dureté : cette assonance a été maintes fois remarquée et commentée » ;³⁴ elle montre, en effet, l'aptitude de l'œuvre construite, non seulement à raconter sa propre histoire, mais encore à faire partager cette histoire aux générations successives et à surmonter ainsi la discontinuité du temps biologique.

Cette dimension mémorielle n'est pas étrangère à la sorte d'intelligence que nous avons de l'espace construit – intelligence partagée par son architecte et par ses habitants : « cohérence narrative, cohésion architecturale », c'est une même unification du divers de l'expérience quotidienne et une même clarification de la compréhension qui s'attache à nos manières spontanées d'habiter le monde. Mais les ressources d'intelligibilité de l'acte de construire ne se manifestent véritablement que lorsque la configuration qu'il opère prend en compte l'« espace déjà construit », qui peut avoir la même extension alors que le quartier ou la ville. Cette configuration est l'œuvre conjointe de l'architecte et de l'urbaniste.

La troisième caractéristique de l'acte de raconter trouve ainsi son équivalent. C'est un fait : « chaque nouvel édifice surgit dans le milieu d'édifices déjà bâtis qui présentent le même caractère de sédimentation que l'espace littéraire » où apparaissent de nouveaux récits. Or, « de même que le récit a son équivalent dans l'édifice, le phénomène d'intertextualité a son équivalent dans le réseau des édifices »³⁵ dans lequel ce dernier est appelé à s'inscrire. Cette « inscription » du nouvel édifice dans l'espace déjà bâti est anticipée par l'acte de construire. D'elle dépend le lien noué entre innovation et tradition. Car « de même que chaque écrivain écrit après, selon ou contre, chaque architecte se détermine par rapport à une tradition établie » ; et « dans la mesure où le contexte bâti garde en lui-même la trace de toutes les histoires de vie qui ont scandé l'acte d'habiter des citadins d'autrefois, le nouvel acte configurant projette des manières d'habiter qui viendront s'insérer dans l'enchevêtrement des histoires de vie déjà échues ».³⁶ Par là, l'acte de construire manifeste son historicité.³⁷ Mais par là surtout il pointe vers ce qui constitue sa fin : l'habiter. C'est de celui-ci qu'il vient ; c'est à celui-ci qu'il revient.

C'est à celui-ci, du moins, qu'il doit revenir. Le risque, ici, est le même que celui qu'encourt le langage narratif lorsqu'il se préoccupe seulement de soi : c'est le risque d'un formalisme architectural qui coupe l'acte de

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cette historicité doit être bien distinguée d'une « histoire savante rétrospective » : il s'agit de « l'historicité de l'acte même d'inscrire un nouveau bâtiment dans une espace déjà construit » (*op. cit.*, p. 48).

construire de sa visée.³⁸ Il faut justement, pour le prévenir, comprendre cet acte lui-même comme la projection de nouvelles « manières d'habiter » qu'il appartient à d'autres d'accueillir et d'assumer. Telle était, du côté du récit, la fonction de la « refiguration » – et celle par conséquent de la lecture. Le récit, en effet, n'achève pas son trajet dans l'enceinte du texte : il ne trouve son sens que « repris et assumé dans l'acte de lire » ; et il manifeste alors sa capacité d'« éclairer » ou, mieux, de « transformer » la vie du lecteur.³⁹ Il en est de même de l'œuvre architecturale – l'habitant prenant alors la place du lecteur.⁴⁰ Car « il ne suffit pas qu'un projet architectural soit tenu pour rationnel pour qu'il soit compris et accepté » : « tous les planificateurs devraient apprendre qu'un abîme peut séparer les règles de rationalité d'un projet [...] des règles de recevabilité par un public ». ⁴¹ C'est avec cette troisième composante, remarque P. Ricœur, que le rapprochement entre architecture et narrativité est le plus étroit : au point que « le temps raconté et l'espace raconté échangent leurs significations ». Qu'implique en effet, proprement conçu, l'acte d'habiter, sinon « une relecture attentive de l'environnement urbain » et « un réapprentissage continu des styles donc aussi des histoires de vies dont [...] tous les édifices portent la trace » ?⁴² Faire que ces traces soient non seulement des « résidus » mais encore des « témoignages », c'est relier l'ancien et le nouveau : c'est, pour les habitants d'aujourd'hui, reprendre et assumer la part d'humanité qu'ils ont en commun avec ceux d'hier. C'est, donc, en fréquentant les mêmes lieux, continuer la même histoire. Dans cette histoire, les ruines mêmes ont leur place car elles témoignent elles aussi du fait que ce qui n'est plus, a été, et sauvent quelque chose de la destruction à laquelle le temps voue toutes les œuvres de l'homme.

Mais le cas le plus significatif, sur le plan de la refiguration de l'espace-temps où se croisent architecture et narrativité, n'est pas celui des bâtiments dont les ruines, pieusement conservées, trouvent dans la pierre une sorte d'éternité. Il n'est pas non plus celui des bâtiments reconstruits à l'identique. Il est plutôt celui de bâtiments dont la restauration, qui prend source dans le présent vivant de la cité, est inspirée par une fidélité que l'architecte paraît vouloir communiquer à tous leur futurs habitants et que l'on peut appeler fidélité créatrice. Certes, pas plus qu'un auteur ne connaît ses lecteurs, l'architecte ne connaît ceux qui habiteront les édifices qu'il construit ou restaure. Mais

³⁸ La revendication d'une « architecture pure », « déliée de toute sociologie et de toute psychologie sociale, c'est-à-dire de toute idéologie », « est comparable à celle que les théoriciens du Nouveau Roman ont élevée dans la célébration du langage pour sa propre gloire, les mots s'étant dissociés sans retour des choses et la représentation cédant la place au jeu. Ainsi narrativité et architecture suivent-elles des cours historiques similaires » (*op. cit.*, p. 49).

³⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁰ *Ibid.* : « On peut parler de l'habiter comme réponse, voire comme riposte au construire sur le modèle de l'acte agonistique de lecture. »

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

⁴² *Ibid.*

c'est en quoi justement l'architecture est l'un des lieux où se joue la dialectique du socius et du prochain.

Qu'il me soit permis d'évoquer encore, à ce propos, l'émotion de P. Ricœur lors de sa visite au lycée où il avait, je le cite, « marché dans les études » soixante-quinze ans plus tôt. Nous étions dans l'ancienne chapelle, coupée en deux dans le sens de la hauteur et transformée pour partie en salle de conférence et pour partie en centre de documentation. Quelqu'un lui expliqua que cette séparation avait été conçue de telle sorte que les futurs habitants du lieu pussent facilement la supprimer s'ils désiraient jouir à nouveau de l'intégralité de la chapelle. Il trouva exemplaire le travail d'un architecte qui non seulement avait relié l'ancien et le nouveau, mais encore avait suspendu son œuvre au choix d'hommes éloignés dont il ne connaîtrait jamais le visage.

C'est cela, l'engagement dans la Cité. Pour le philosophe comme pour l'architecte, il a pour seul but de rendre le monde habitable. Il n'y aurait pas de différence, ce but atteint, entre marcher dans la ville et marcher dans la vie. Et nous marcherions tous alors d'un pas assuré.

ANNEXE

Discours de réception de Paul Ricœur à la Mairie de Rennes le 23 avril 2004⁴³

Je suis touché, au-delà des mots, de votre accueil et de vos paroles qui m'aident à garder, à la fin de ma vie, le sens de la longueur du temps en même temps que celui de la brièveté de la vie et de la persistance du sens. Je voudrais vous dire ce que je dois à la Ville de Rennes.

Je dirai d'abord très simplement, c'est presque une plaisanterie, que c'est la ville où j'ai appris à marcher... Je suis arrivé ici, orphelin de mère et peu de temps après de père, recueilli par mes grands-parents paternels qui habitaient Rennes. Mon grand-père était fondé de pouvoir du trésorier général et habitait boulevard de Sévigné. Je parlerai, tout à l'heure, d'autres quartiers de la ville.

Donc, j'ai appris à marcher et, dès l'âge de neuf ans, j'ai appris à marcher dans les études, dans les écoles. J'ai été au « petit lycée » puis au « grand lycée », le lycée de Rennes. J'ai passé treize années, depuis les années primaires jusqu'à la khâgne – la classe préparatoire aux Grandes Écoles – d'où je

⁴³ Le texte de ce discours entièrement improvisé a été établi à partir de la bande enregistrée de la cérémonie présidée par Edmond Hervé, Maire de Rennes. Il a été publié dans le bulletin municipal du 10 mai 2004. Nous remercions le Comité éditorial de la Fondation Paul Ricœur d'avoir autorisé cette nouvelle publication.

suis passé directement à la faculté des lettres, place Hoche. Là, j'ai été assidu non seulement des cours, mais de la bibliothèque, que j'appréciais. La marche a donc été d'abord vers et dans l'école jusqu'à la fin de mes études de licence, avant d'obtenir du Recteur de Rennes une bourse pour préparer l'agrégation à Paris.

Auparavant, j'ai enseigné la philosophie à Saint-Brieuc, aux lycées de garçons et de filles, alors séparés. Je me souviens avoir accompagné mes élèves à Rennes, pour les oraux du baccalauréat. Je garde un souvenir heureux d'innombrables promenades au Thabor. J'ai reçu encore récemment le témoignage de ma première bonne élève au lycée de filles de Saint-Brieuc, en 1934. C'est aujourd'hui une dame âgée, comme moi, plus jeune seulement de quelques années. Elle me rappelait comment nous préparions l'oral au Thabor, sous les ombrages de ce grand arbre qui tenait avec des haubans. Je ne sais pas s'il y est encore. Puis l'Orangerie... ; tout cela était merveilleux.

Puis j'ai appris à marcher dans la ville. Pour moi, la ville, cela a été rapidement la découverte de la diversité des quartiers car il s'est trouvé que mon amie d'enfance, qui devait devenir ma femme, habitait rue de l'Alma prolongée. A l'époque, on appelait « rue de l'Alma prolongée » cette partie de la rue de l'Alma au-delà du boulevard Jacques Cartier. Maintenant, il y a une ville entière au-delà. Nous allions dans les champs, à quelques centaines de mètres de la maison de ma future femme, où je suis revenu voir mes beaux-parents jusqu'à leur décès dans les années soixante-cinq. C'est comme cela que j'ai découvert ce qu'était une ville, en allant d'un quartier à l'autre : du quartier bourgeois où mon grand-père habitait, boulevard Sévigné, à ce quartier plus populaire de la rue de l'Alma.

Non seulement les quartiers mais aussi les genres de vie étaient différents car l'apprentissage d'une ville, c'est de découvrir d'abord que c'est l'endroit à la fois où l'on travaille et où l'on habite. C'est le lien de l'habiter et du travailler qu'assure d'abord la ville. La ville assure la circulation des personnes mais aussi des professions.

J'ai découvert, par la famille de ma femme, un métier admirable, si proche du mien en un sens, celui de typographe, exercé à ce qui était alors L'Ouest-Éclair,⁴⁴ et ce milieu anarcho-syndicaliste du livre qui est resté plus ou moins cela. J'ai appris beaucoup de choses par la fréquentation de Ouest-Éclair. Je me rappelle aller prendre les nouvelles le soir, qu'on affichait sur de grands panneaux qu'on mouillait avant d'y écrire à la craie. On attendait que la couleur blanche de la craie sorte de l'eau.

C'est là que j'ai fait, dans ce hall de Ouest-Eclair, mon apprentissage politique. D'abord mes premières indignations : l'affaire Seznec. J'ai vu que l'on en reparle encore dans les publications présentes. Indigné, j'étais pour

⁴⁴ Le quotidien régional, aujourd'hui *Ouest-France*, plus fort tirage de la presse régionale et nationale.

Seznec (il y avait l'affaire de la machine à écrire de Quemener ; une affaire très compliquée). Et puis aussi, l'exécution à New-York de Sacco et Vanzetti. Ma première indignation politique. Des anarchistes italiens qui ont été, à tort ou à raison, condamnés et exécutés.

J'ai découvert que c'est par l'indignation que l'on entre dans la question politique et dans le côté social de la question politique : que l'on s'indigne, d'abord dans la famille, des partages inégaux, des punitions excessives, des choses comme cela ; on s'indigne de l'injustice sociale, du mépris car la justice s'accomplit dans l'estime ; et c'est le déni d'estime qui est le fond de l'injustice ; et c'est par l'indignation qu'on entre dans la question même de la reconnaissance comme justice reconnue, partagée.

Je ne dois pas oublier ce qu'il y a aussi dans une ville : le cimetière. Le cimetière, je me rappelle, c'est comme une image fondatrice pour moi, la Toussaint avec les armées de parapluies noirs ouverts. Moi aussi, j'ai pris le chemin du cimetière du Nord où sont les miens et ceux de ma femme. Le lien des générations, les vivants et les morts, c'est aussi la société, c'est aussi la ville.

Puis voilà la guerre. Je suis parti pour six années : une année de drôle de guerre et cinq années de captivité où j'ai appris dans les livres que la véritable Allemagne n'était pas du côté de mes gardiens mais du côté des livres que j'ai lus, parcourus, toute la littérature allemande pendant cinq ans. Cela m'a beaucoup servi quand j'ai été nommé en 1948 à l'université de Strasbourg où la moitié des étudiants avaient été soldats allemands puisque, ne l'oubliez pas, l'Alsace avait été annexée donc ils étaient plein d'incertitude, de remords. Est-ce que l'on peut encore lire de l'allemand ? J'ai dit oui. J'étais, à cette époque, spécialiste de la philosophie allemande. Cette expérience de guerre, de reconnaître dans l'ennemi l'ami possible, est préservée dans cette relation vacante par les livres.

Pendant que j'étais absent, ma femme était ici, avec trois enfants, faisant les courses, cherchant le ravitaillement, du lait, du beurre. Je lui garde un respect infini pour avoir porté la famille en mon absence. Nous avons continué de fréquenter la ville avec ses parents, sa famille, jusqu'à leur décès. La ville de Rennes est aussi pour moi, je l'ai dit tout à l'heure en commençant, la ville où j'ai appris à marcher : marcher physiquement, marcher dans la ville, dans l'école et dans l'université, dans les quartiers, dans les professions, dans les métiers que je respectais, que j'adorais. Mais je dirai que c'est la ville où j'ai appris à vivre.

RESUMO

O presente texto trata do compromisso com a Cidade. Compromisso que tem de ser do arquitecto e do filósofo, porque Cidade é tanto a comunidade política como o espaço geográfico e ambos exigem saber e reflexão de modo a tornarem o mundo habitável.

Nesse quadro, baseando-se em textos centrais do pensamento ricoeuriano, o presente estudo quer realçar este entrosamento entre o compromisso da filosofia e o da arquitectura no sentido de permitir que caminhar na cidade seja uma forma de caminhar na vida.

Palavras-Chave: cidadão, próximo, narratividade, poética, secularização, urbanismo

RÉSUMÉ

Ce texte porte sur l'engagement vis-à-vis de la Cité. Engagement à la fois de l'architecte et du philosophe, car la Cité est autant communauté politique qu'espace géographique et tous deux exigent le savoir et la réflexion afin de rendre le monde habitable.

Dans ce cadre, en se situant dans les textes centraux de la pensée ricoeurienne, cette étude cherche à mettre en relief cette articulation entre l'engagement de la philosophie et celui de l'architecture de manière à ce que le cheminement dans la Cité soit un cheminement dans la vie.

Mots Clés: citoyen, proche, narrativité, poétique, sécularisation, urbanisme.