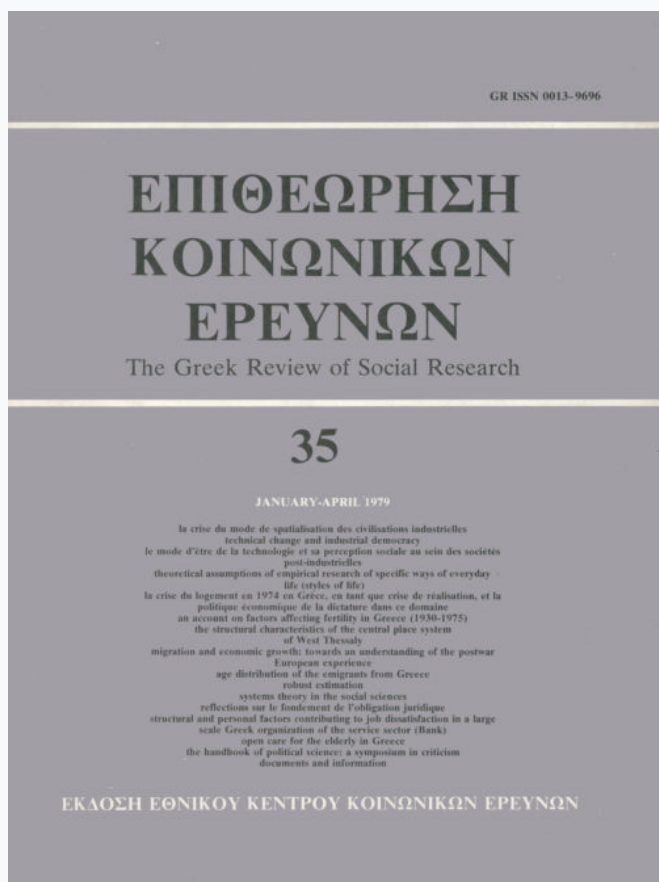


The Greek Review of Social Research

Vol 35 (1979)

35



La crise du mode de spatialisation des civilisations industrielles

Raymond Ledrut

doi: [10.12681/grsr.160](https://doi.org/10.12681/grsr.160)

Copyright © 1979, Raymond Ledrut



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Ledrut, R. (1979). La crise du mode de spatialisation des civilisations industrielles. *The Greek Review of Social Research*, 35, 2-11. <https://doi.org/10.12681/grsr.160>

la crise du mode de spatialisation des civilisations industrielles

par
Raymond Ledrut

*Professeur de Sociologie
Institut des Sciences Sociales
Université de Toulouse-Le Mirail*

modes de spatialisation et modes de temporalisation

Au principe de tous les traits de civilisation à caractère spatio-temporel qui ont été évoqués plus haut on trouve ce qui en fait l'unité: «le mode de spatialisation» et «le mode de temporalisation» dominants dans une civilisation. Pour bien comprendre ce qu'est un mode de spatialisation et un mode de temporalisation il ne faut pas perdre de vue les trois points suivants. Tout d'abord il n'y a pas d'espace et de temps «en soi», c'est-à-dire existant en-dehors du comportement des hommes (individus et collectivités tout à la fois). Ni l'espace ni le temps ne sont des choses ou des formes, des cadres ou des contenants qui seraient déjà présents et déterminés avant toute action humaine, celle-ci étant représentation et opération. L'espace et le temps sont *produits*. Les mouvements selon lesquels ils sont produits—en même temps que la société elle-même produit et se produit—peuvent être appelés «spatialisation» et «temporalisation». En second lieu ces processus de «spatialisation» et «temporalisation» qui font intervenir la totalité du social, puisqu'ils sont liés à l'acte par lequel la société se produit incessamment, ont une vie. Ils obéissent à des conditions générales telles que nous pouvons parler de l'Espace et du Temps comme d'éléments qui apparaissent dans toutes les sociétés et ont partout quelque chose de commun. Les processus productifs de l'Espace et du Temps ont toujours certains caractères que l'on peut appeler «constitutifs» de l'Espace et du Temps. Il conviendrait ici de voir quelles différences existent entre l'espace-temps des animaux et celui des hommes. Mais, et c'est le troisième point, cette spatialisation et cette temporalisation «universelles» comportent des modalités particulières selon des formes de l'existence sociale, des types de civilisation qui restent à déterminer. Ce sont ces modalités particulières qu'on nommera «modes de spatialisation» et «modes de temporalisation». Ces modes renvoient à la «totalité» humaine telle qu'elle se déploie, de façon spécifique, dans une civilisation déterminée. Cette totalité apparaît aussi bien dans les comportements des individus que dans les actions sociales, elle se manifeste dans les représentations comme dans les pratiques. Les modes de spatialisation et de temporalisation mettent en cause tout à la fois l'individu, ses façons de vivre, d'agir, sentir, penser et la société dont il est inséparable. Ils sont incompréhensibles si on ne voit pas comment l'espace et le temps des institutions se lie à l'espace et le temps vécu des individus.

le mode de spatialisation dominant actuellement

Y a-t-il des modes de spatialisation et des modes de temporalisation dominants caractéristiques de notre

civilisation? Quels sont-ils? Pour saisir ces modes et pour commencer le mode de spatialisation dominant, il faut établir une comparaison constante avec d'autres modes de spatialisation et d'autres «espaces culturels». Cette comparaison s'appuie sur la connaissance des caractères qui déterminent ces modes de spatialisation et définissent ces espaces. Les différents espaces, produits à travers le processus de spatialisation, historiquement repérables et anthropologiquement situables, se distinguent en fonction de la présence (ou de l'absence) de certains caractères précis. Ces caractères —ou catégories— forment souvent des couples de caractères opposés: par exemple, le fini et l'infini. Les principales catégories à partir desquelles on peut déterminer un espace sont celles de la forme et de la matière, du fini et de l'infini, de l'homogène et de l'hétérogène, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'ouvert et du clos, du continu et du discontinu. On peut ainsi constituer une grille qui permet d'appréhender un espace dans ce qu'il a de particulier. Atteindre un mode de spatialisation c'est définir et saisir un espace dans ses qualités propres et selon la grille ainsi établie. Le mode de spatialisation aujourd'hui dominant a engendré un espace que l'on peut caractériser comme infini, continu, homogène, clos, formel (c'est-à-dire distinct et séparé de la matière qui peut y prendre place) et où les relations sont fondamentalement des relations d'extériorité. Il reste à préciser le sens de ces affirmations et la signification de ces caractères.

Un sentiment très largement répandu aujourd'hui est celui de la *dévitualisation* des «espaces» et donc de l'espace au sens le plus immédiat et le plus direct, celui qui désigne les milieux où nous nous trouvons à chaque instant placés et notamment les villes. L'espace semble ne plus être vécu. C'est comme si nous étions en face et entouré d'un milieu vide et neutre, extérieur à nous et qui pourtant nous fait obstacle. Nous ne pouvons l'affecter d'aucun sens, nous n'arrivons plus à l'investir affectivement. L'action sociale se trouve en correspondance avec ce sentiment lorsqu'elle traite l'espace comme s'il était une matière à laquelle il s'agit de donner une forme. Les techniciens de l'aménagement parlent souvent de l'espace comme des géomètres qui seraient en même temps des physiiciens de l'espace: l'espace est vide mais il existe et il résiste. Le sentiment de cette absence de vie n'est que l'expression affective et intuitive des caractères de l'espace propre à notre civilisation.

Tout d'abord, à la différence des sociétés qui nous ont précédés, la dissociation de la forme et de la matière est accomplie: l'espace est devenu pure forme, simple contenant qui peut être rempli par des choses infiniment différentes. Il n'en est sans doute

pas ainsi dans tous les comportements de l'individu, mais c'est un phénomène social qui atteint les individus même dans leurs perceptions les plus personnelles. Il est naturel qu'un espace «formel» apparaisse «vide» et «indifférent» à ses contenus. Dans un très grand nombre de civilisations au contraire la forme (l'espace) n'est pas entièrement séparable de la matière (les choses qui sont dans l'espace). Notre civilisation semble ici avoir une place à part: c'est une civilisation «mécanicienne» où une certaine rationalité technico-scientifique —une parmi d'autres —a réussi à envahir et à dominer presque tous les domaines de la vie sociale.

Dans les sociétés archaïques, aussi bien en Amazonie que dans les civilisations proto-historiques, l'espace est intimement lié aux choses et à leurs espèces. Non seulement l'espace n'est pas une forme distincte des objets et des êtres mais il n'y a pas de différence entre l'espace du monde et l'espace de la tribu. C'est que le rapport d'inclusion n'a pas de sens: il ne s'agit pas de savoir si c'est le monde qui contient la tribu ou l'inverse. La tribu est au centre du monde et la forme du territoire (ses divisions et ses répartitions) est la forme même de l'espace mondial. Le «monde» est produit en même temps que la forme de l'espace tribal. Durkheim et Mauss faisaient remarquer que pour ces peuples «l'idée de camp se confond avec l'idée du monde»¹ et qu'il en est encore de même chez les Romains puisque pour eux «mundus signifiait à la fois le monde et le lieu où se réunissaient les comices». Un type de spatialité est un style ou mode commun d'arrangement des choses dans la société et dans le cosmos. Au reste «cosmos» voulait dire en grec tout à la fois «monde» et «arrangement».

L'espace homogène

Notre espace est homogène: *on peut faire n'importe quoi n'importe où*. C'est évidemment une propriété de l'espace géométrique indispensable aux opérations scientifiques et à l'action technique. Ce qui est propre à nos sociétés c'est la prépondérance de ce type d'espace qui est devenu l'Espace tout court, c'est-à-dire le champ de toutes les actions sociales. Dans cet espace il n'y a plus aucune qualification des parties de l'espace, aucune direction, aucune orientation de l'espace. Il en était tout autrement dans les sociétés archaïques où certains lieux, attachés à certaines choses, étaient propres à certaines actions et impropres à d'autres. On ne pouvait pas, parce qu'on l'avait décidé, *remplacer* dans le

1. Durkheim, E., Mauss, M., «De quelques formes primitives de classification — contribution à l'étude des représentations collectives», *Année Sociologique*, 6.

même lieu un temple par un autre édifice. Lorsque cela se passait c'était le signe d'une «catastrophe».

Les sociétés archaïques reposent sur la fonction primordiale de la «terre» comme moyen de production et aussi comme racine de «l'habiter» dans une organisation sociale où les rapports de parenté jouent un rôle fondamental. La terre n'est pas alors un «instrument» de production parmi d'autres, un capital. Elle ne se divise pas en parcelles définissables par leur valeur marchande. Les parcelles ne trouvent une homogénéité que dans l'étalon commun de mesure de leurs dimensions. Cicéron dit très bien que les «marchands» ont inventé la géométrie et l'arithmétique; disons plutôt *une* géométrie et *une* arithmétique. Dans les sociétés archaïques, la Terre, au contraire, qualifiée dans chacune de ses parties est irréductible à la mesure. La division de la Terre s'opère à partir de la division de la société et il apparaît alors des directions. L'espace qui est la *texture profonde* de la Terre, du Monde et de la Société, qui en est la Forme ou l'ordre indissociable, a un Nord, un Sud, un Ouest et un Est.

Dans les sociétés archaïques l'orientation sociocosmique est constitutive de la spatialité puisque celle-ci est déterminée par la représentation de l'organisation sociale et la représentation des mouvements du Soleil. Les «orientés» sont indissolublement astronomiques, sociaux et cosmologiques. Il y a les clans de l'Est, de l'Ouest, du Sud et du Nord, et il y a aussi les animaux, les plantes et les activités sociales propres à chacun de ces orientés. Les «places» de chaque chose ne peuvent être changées arbitrairement et pour des raisons de commodité, elles ne sont pas relatives mais déterminées de façon absolue par leurs rapports aux phratries et à leurs positions, qui elles-mêmes sont fixées. Chez les indiens Zunis par exemple tous les êtres de la nature entretiennent des relations déterminées avec des directions de l'espace et donc des secteurs qui sont eux aussi bien définis. Socialisation, cosmologisation et production de l'espace vont de pair. Le Rigveda exprime parfaitement ce mouvement quand il dit: «De son nombril naquit l'espace. Sa tête devint le ciel, ses pieds la terre, son oreille les directions de l'espace: c'est ainsi que se formèrent les mondes».

l'infini de la puissance

L'espace contemporain n'est pas seulement un milieu neutre, il est également infini, à l'opposé encore de l'espace archaïque et aussi de l'espace antique. Cette infinité de l'espace a sa source dans les débuts des civilisations dites modernes, dans la civilisation baroque des origines du capitalisme au premier chef. L'uniformité du vide, de l'indifférencié ne saurait avoir de limites. L'espace exprime toujours la

sphère du possible des actions individuelles ou sociales, mais aujourd'hui le possible est sans frontières. Déjà la géométrie classique et plus encore celle des quantités infinitésimales, qui ne se fait jour qu'au 18ème siècle, supposait l'infinité de l'espace, intensivement aussi bien qu'extensivement. L'infini c'est à la fois la divisibilité à l'infini (le labyrinthe du continu) et l'accroissement infini. On peut effectuer partout les mêmes constructions géométriques et ce «partout» n'a pas de limites. La technique a tenu les promesses de la géométrie. Le possible n'est pas seulement pensé, il est parcouru en tous sens: nous avons expérimenté la «puissance» en tous domaines; la puissance est l'effectuation du possible. Car le possible n'est pas nécessairement ce qui comporte ses conditions de réalisations, le possible est de nature «théorique», il exprime tout ce qui n'est pas exclu des projets, tout ce que l'on peut, individuellement ou socialement, se proposer de faire. La puissance quant à elle implique la *capacité* de réaliser ces projets à plus ou moins long terme.

Tous les espaces, aussi bien l'espace archaïque que l'espace d'aujourd'hui, sont associés au déploiement des activités humaines, ils en traduisent les perspectives et les obstacles. Ils constituent dans les distances et les étendues les écarts entre nos fins et nos désirs, mais aussi les cheminements et les moyens nécessaires pour que le désir parvienne à ses fins. Dans les sociétés du passé les possibilités d'actions—ces cheminements et ces moyens—apparaissent comme finis. La géométrie a ouvert l'infini d'abord dans la pensée et ensuite dans la pratique. Ainsi l'espace ne peut-il nous apparaître qu'à la façon d'un vide infini. Même si nous n'en avons pas une conscience claire, l'espace est pour nous tous l'expression de nos possibilités collectives. Il symbolise la puissance de l'homme, il est à la fois le signe et l'instrument d'une capacité infinie. L'espace à chaque instant nous renvoie l'image de la puissance même, de la puissance nue, donc formelle et vide elle aussi.

Il n'en a pas toujours été ainsi et la finitude de l'espace archaïque ou antique nous éclaire bien sur le sens de cette infinité de l'espace propre à notre civilisation. L'espace antique exprime parfaitement le rôle joué alors par un type de mesure particulier qui n'est pas du tout la métrique moderne (ce que Spengler a bien vu). Non seulement l'espace est fini extensivement, a des confins comme le monde dont il n'est pas séparable mais il est limité intérieurement. L'Espace se décompose en parties finies, car la terre et les territoires doivent être mesurés pour être partagés et notamment entre la sphère de la chose publique et celle des particuliers. A Rome, les «agrimensores» avaient un rôle essentiel et se trouvaient revêtus d'un caractère sacré. Mesurer est un acte d'une extrême

importance qui est attribué au premier chef à Zeus comme créateur du Cosmos. Le Cosmos et tout «arrangement» suppose l'acte de la Mesure qui est celui même du D  miurge et de la Cause selon Platon. Point de combinaisons qui puissent y échapper.² Nissen et Usener ont montré la place essentielle de la notion de *limite* dans la civilisation antique. La limite est le produit d'une *délimitation*, d'un découpage. L'acte prépondérant qui donne son style à la spatialisation est celui qui mesure, délimite et consacre. «Templum» et «temenos» (temple en grec) ont une même racine selon Usener, la racine «tem» qui signifie couper ou découper. Avec ce découpage et cette mesure le *nom* vient aux choses.

La «puissance» s'incline donc devant la «mesure», en tous les sens du terme qui veut dire aussi bien «tempérance» sur le plan moral qu'«harmonie» sur le plan esthétique. L'ubris—la démesure—est la plus grande faute. La puissance trouve sa limite. Ce n'est plus le cas aujourd'hui où l'esprit faustien nous a totalement pénétrés. Le nombre est devenu la quantité pure, il a cessé d'être valeur et qualité. Comment l'infini et la puissance pourraient-ils trouver de limite et de forme en eux-mêmes. La «Forme» c'est pour la civilisation antique le bien formé, le parfait donc l'achevé, le fini. Le problème de la Forme dans nos sociétés est pour une part en relation avec la mort du monde fini et de l'espace fini. La règle de la Civilisation contemporaine est celle du dépassement constant et donc de la nécessaire périssabilité et précarité des objectifs ou des   uvres. Il n'y a que du transitoire et de l'éphémère, point d'achèvement. Ce n'est qu'une constatation pas un jugement de valeur. Nos possibilités de dépassement sont infinies mais la force qui nous porte est vide comme l'espace. Nous avons perdu l'énergie baroque et la nostalgie romantique, il nous reste le non-sens du mouvement absolu. A quoi bon aller dans la lune ou même vivre dix ans de plus. C'est que le dépassement opère à l'intérieur du monde lui-même. L'infini est celui de l'espace donc de l'Action. Cet infini n'a rien de commun avec l'infini chrétien, médiéval qui est celui d'un dépassement du monde, l'infini de l'âme et de l'intériorité.

objectivité, extériorité

L'espace actuel bien qu'infini est un espace de l'extériorité radicale, un infini «objectif». Le subjectif et l'intériorité ont été refoulés du monde de l'espace. Ce qui caractérise bien le dualisme régnant, malgré les apparences. Le subjectif en effet et l'intériorité ne sont pas détruits, ils sont coupés de l'objectif et de l'extériorité, abandonnés à une liberté

indéterminée et indéterminable. L'infini de l'espace n'est pas celui des aspirations de «l'âme», l'absolue satisfaction de la subjectivité. Il s'agit seulement d'une absence de limitation théorique à nos opérations et à nos activités. Dans cet espace et dans ce qui r  l  ve de cet espace, tout est *extérieur*    tout. Ceci veut dire que lorsqu'une partie de l'espace paraît intérieure à une autre (une boîte dans une boîte par exemple), chacune de ces enveloppes—au dedans comme au dehors—reste extérieure à l'autre et d'une certaine manière l'exclut. En un mot il ne peut pas y avoir deux choses dans la même place; on peut seulement remplacer l'une par l'autre. Le «dans» caractéristique du rapport à l'espace implique qu'une seule chose soit dans son espace et en écarte les autres. Ce que l'espace signifie, représente, symbolise c'est l'*exclusion* même des choses les unes par les autres, leur extériorité fondamentale.

Il n'en était pas de même dans l'espace archaïque ou même antique. Le monde n'était pas l'objet de représentations purement géométriques et d'activités purement techniques fondées sur l'extériorité. L'intériorité n'était pas encore celle de la pure subjectivité. Extériorité et intériorité ne s'opposaient pas absolument. C'est dire qu'une chose pouvait à la fois être là et autre part, où il y a pourtant une autre chose. Les êtres n'étaient pas totalement et toujours extérieurs les uns aux autres. Dans certains cas et à certains degrés un être pouvait se trouver *dans* un autre ou d'autres êtres pourtant situés *au-dehors*. Les choses pouvaient être à la fois au-dehors et au-dedans les unes des autres. D'une certaine façon un être pouvait à la fois envelopper un autre être (former son dehors) et se trouver enveloppé par lui (constituer son dedans). Ce qui n'est pas possible dans notre espace.

C'est que le sens de la *totalité* jouait un rôle majeur dans ces civilisations: en effet dans une totalité véritable, organique, il n'y a pas seulement juxtaposition des parties (notre espace actuel est pure possibilité de juxtaposition). Dans une totalité organique chaque partie porte en quelque sorte en elle-même une autre partie qui pourtant lui est extérieure, à distance. Pour procéder par analogie disons que les parties se comprennent l'une l'autre, à la façon dont deux personnalités se comprennent, à la façon dont chacune peut, dans sa représentation, intérioriser la personnalité de l'autre. Au reste, la «biologie» d'aujourd'hui n'explique pas mais constate la réalité de l'organicité. Le vivant n'est pas un système mécanique; chacune de ses parties est liée aux autres de l'intérieur, peu ou prou; et pourtant elles n'en restent pas moins extérieures.

Dans les civilisations archaïques les parties d'une totalité trouvent leur intériorité réciproque dans une relation de *correspondance* et d'*expression*. Il y a une

2. Cf. *Le Phil  be* de Platon.

correspondance entre l'astre et le corps telle que, sans action mécanique, ce qui se passe dans les astres se passe aussi dans les corps et réciproquement. Chaque être en exprime d'autres. Une «sympathie» s'établit et règle les rapports des êtres. Nous retrouvons ici des thèmes culturels qui se sont maintenus jusqu'à la Renaissance, à Paracelse et à Cardan. Et il ne s'agit pas seulement de croyances mais de pratiques sociales dont l'efficacité pour ne pas être «mécanique» n'en était pas moins très réelle au niveau du «vécu social». L'espace était produit, vécu, perçu à partir du sentiment de l'unité de certaines totalités dont la constitution fondamentale se faisait reconnaître dans ses parties les plus éloignées.

C'est pourquoi un «ici» n'était pas vécu seulement comme un «ici» mais aussi comme un «là-bas». Il n'y avait pas de séparation radicale entre l'«ici» et le «là-bas». L'ici et le là-bas s'impliquaient et se reflétaient l'un l'autre à travers un jeu de représentations et de pratiques plus ou moins ritualisées. Ces civilisations ne connaissent pas d'extériorité absolue d'une partie de l'espace par rapport à une autre plus ou moins proche ou lointaine. Ce qui n'entraîne pas l'existence d'une intériorité absolue et identique pour toutes les parties de l'espace. Certaines parties seulement avaient entre elles des *affinités* créant des rapports d'intériorité. Tous les «ici» et tous les «là-bas» ne sympathisent pas également. Il y a des extériorités de répulsion, donc des cassures et des ruptures dans l'espace, des distances presque absolues. Elles ne tiennent pas essentiellement du caractère géométrique et mécanique de certains espaces, bien que ceux-ci apparaissent dans des sphères particulières de l'activité sociale. Elles dépendent de l'hétérogénéité de l'espace: il y a des espaces amorphes et d'autres parcourus de puissants courants de «sympathie».

Les cassures que l'on vient d'évoquer ne mettent pas en cause le jeu de communication, de réciprocité et de reflet. Les régions de l'espace sont différentes qualitativement. L'espace sacré appartient à un autre monde que l'espace profane. Toutefois l'espace sacré est le seul vraiment «réel» et aucune région de l'espace n'est isolée et fermée sur elle-même. L'espace antique, par exemple, est celui de la circulation et de la métamorphose, non celui de l'enfermement dans une cellule de l'Espace. Certes il y a des «lieux naturels» et on ne peut faire n'importe quoi n'importe où, mais il y a aussi le passage de la puissance à l'acte et la communication universelle des êtres et de leur espace propre. Il existe un mouvement et un échange continu entre les dieux et les hommes, les hommes et les bêtes... La métamorphose est associée à la Forme. Le monde ne connaît jamais de place libre mais il n'est pas rigide,

car il est le théâtre d'une circulation incessante. Cette vitalité de l'espace est bien loin de la dévitalisation contemporaine où l'extrême mobilité des choses se passe dans la *séparation*: une mobilité sans communication intérieure, sans métamorphose, sans reflet réciproque. Tout est dehors, et en dehors, des choses et des autres.

exclusion et réclusion

Cette extériorité parce qu'elle est exclusion est réclusion. Chaque partie de l'espace séparée des autres, rejetée et rejetante, est de ce fait close, fermée sur elle-même. Certes chacune n'existe que par les autres mais dans un rapport mécanique. Aucune parcelle de l'espace n'est la dernière parcelle et aucune n'existe que par l'ensemble infini des autres parcelles. Toutefois cette parcelle dont l'existence est tout extérieure ne communique en aucune façon avec les autres. Seules des «intériorités» peuvent communiquer. Elles sont en effet des parties d'un tout qui ont, comme le tout, une «intériorité», c'est-à-dire une relative autonomie d'existence, où se manifeste la situation paradoxale d'un être à la fois dépendant et indépendant. On retrouve l'organicité.

Notre civilisation, parce qu'elle est spatialisée et se spatialisait «mécaniquement», ignore la véritable intériorité et la véritable communication, l'«existence» donc. Elle déploie l'action sociale (technique et autre) et constitue son espace en *séparant des éléments* et en *les reliant ensuite du dehors*. Ce qu'on a vu plus haut à propos de l'activité technique actuelle. Nous aboutissons donc à l'emboîtement et à l'enfermement. C'est un effet du «matérialisme» qui efface toute possibilité d'intériorité pour agir «efficacement». Les «boîtes» sont de faux «intérieurs». Cette remarque suggère immédiatement l'exemple des constructions contemporaines, des productions de cadres spatiaux de vie collective: maisons, grands ensembles, villes... Le logement, en tant que vécu social, et pas seulement ensemble de pièces, murs, équipements divers, occupe une «partie» de l'espace. Il existe par rapport aux autres lieux aménagés mais il est fermé sur lui-même. C'est un faux «intérieur», une *boîte à vivre*, emboîtée elle-même dans d'autres contenants tout aussi extérieurs et fermés. L'espace social actuel, et en particulier le logement fonctionne sous le double signe de la séparation et de l'enfermement.

Une véritable «intériorité» n'est pas celle d'un être qui est enfermé en soi, par opposition à ce qui est totalement extériorisé, dépendant des conditions extérieures. Une «intériorité» est une individualité qui comme telle communique avec le monde, y puise sa substance incessamment, se trouve avec lui dans un équilibre mobile et changeant, «meta-stable», ex-

prime et reflète dans une certaine mesure ce monde, tout en ayant sa vie propre et une indépendance irréductible. Une intériorité est à la fois enveloppée par autre chose, par son environnement, par le monde, mais elle est à son tour enveloppante par rapport à ces choses et à ce monde qui se retrouvent en elle d'une certaine façon. Tel est le type de communication qui a aujourd'hui presque totalement disparu, car les machines n'ont pas d'intériorité, ni l'automobile, ni les «machines à habiter». Elles sont enveloppantes ou enveloppées, englobantes ou englobées, intérieures ou extérieures. C'est le règne d'une alternative bien connue: ou nous nous réfugions dans notre «intérieur» ou nous sortons pour aller à «l'extérieur» vers les autres. Ou la réclusion ou l'expulsion, et enfin l'un et l'autre successivement et selon le moment.

espace objectif, espace subjectif

Cet espace de clôture et d'extériorité est bien évidemment un espace *produit*, comme tout espace du reste, on l'a vu. C'est le déploiement de l'action sociale, sous sa forme dominante qui engendre un tel espace. L'espace de la séparation et de l'enfermement se constitue en même temps que la société moderne produit sa propre existence et d'abord les conditions générales de cette existence. Quand elle produit la «Valeur» comme forme universelle de la communication sociale, l'individu en tant que «sujet» juridico-politique, la machine comme moyen prépondérant d'exploitation des forces «naturelles»..., la Société se meut et fonctionne de ce fait dans un espace bien défini. Pourtant nous n'arrivons pas à croire que cet espace n'est pas éternel ou essentiel, n'est qu'une forme sociale historique.

On ne voit pas d'autre part que l'espace est toujours vécu, perçu et pour une part imaginé. De telle sorte que la séparation et l'enfermement ne sont pas de simples aspects «objectifs» (ou «physiques») de la constitution de l'espace. Ils sont attachés au mode d'existence de la «subjectivité» dans une société. Le logement est une «boîte» non seulement parce que la construction opère dans un espace «cellulaire» (les «cages à poule» bien connues) mais aussi parce que le moi entretient avec le monde et les autres un type particulier de relation. On ne peut pas dissocier la constitution «objective» des formes spatiales de la formation des rapports «subjectifs» à l'espace. Nos attitudes et nos sentiments, notre mode dominant de communication contribuent à donner ses caractères à l'espace. Et il est certain que se conjugent aujourd'hui fort bien le traitement architectural des «machines à habiter» et la forme prise par la vie individuelle, le moi et son imaginaire, la *subjectivité* et

ses rapports avec le monde. On peut même dire que la distinction marquée du subjectif et de l'objectif est un trait caractéristique du monde moderne. Si elle a sa source dans les âges qui ont précédé, elle s'est transformé considérablement depuis l'époque médiévale et la civilisation «baroque».

L'objectif est devenu le monde de toutes les machines et appareils, de l'extériorité et de l'homogène. Le subjectif a pris la forme de l'irréductible contingence de la vie «intérieure»: goûts, caprices, fantaisies quasiment incommunicables. Cette opposition n'a elle non plus rien d'absolu; elle a été produite par un temps. Elle a son retentissement sur l'espace où la distinction de l'intérieur et de l'extérieur exprime dans l'espace la dualité culturelle du subjectif et de l'objectif. Cette dualité est en fait une solidarité car chacun des termes de l'opposition doit son existence à l'autre. C'est parce que l'objectif est radicalement le monde du mécanique et de l'homogène que le subjectif se donne comme hétérogénéité, incommunicabilité et isolement. La séparation et l'enfermement sont partout, dans le monde objectif comme dans le champ subjectif. Et chacun est aussi séparé de l'autre. Avec l'extériorisation généralisée se développe une dépossession de soi-même d'autant plus étrange que chaque chose et chaque être paraît bien séparé des autres. En fait la subjectivité comme l'objectivité, le moi et le monde ne sont capables de prendre une véritable consistance que dans la mesure où se manifeste entre ces pôles, comme entre les parties de l'espace, le jeu vraiment dialectique de la dépendance et l'indépendance, de la distinction et de l'interpénétration, de la différence et de l'identité.

mise en question de l'espace dominant

La civilisation «moderne» n'a certainement pas atteint son terme, elle n'a pas développé tous ses principes. Toutefois nous pouvons déjà voir apparaître, plus ou moins cachés dans les replis de la société, plus ou moins bien compris comme germes et anticipations, des pratiques et des attitudes qui remettent en question l'espace régnant et le mode de spatialisation dominant. Certaines réactions ou innovations paraissent archaïques et le sont effectivement. Toutefois la question essentielle n'est pas de distinguer ce qui rejoint le passé et ce qui tend vers l'avenir. Retrouver un espace plus ouvert ou plus hétérogène, n'est pas nécessairement s'inscrire dans un mode de culture passé ou dépassé. Il ne fait pas de doute pourtant que pour s'éloigner du monde moderne il faut s'écarter par exemple de l'espace clos et de l'espace homogène. Ce n'est pas fatalement revenir en arrière. Il n'est cependant pas impossible que dans certains cas la tentative de rupture s'inscrive dans une

visée qui situe la recherche de l'ouverture ou de l'hétérogénéité dans un contexte passiste. Reste à savoir si elle n'en est pas dissociable. Une expérience, par exemple, peut être liée de façon très contingente à un imaginaire archaïque. Les Jacobins croyaient ressusciter la Rome républicaine. Si certains aspects de la politique jacobine rappellent bien ce qui avait pu se passer à Rome ils avaient néanmoins un tout autre sens car ils étaient liés à un «monde» tout différent.

L'espace de la nouvelle science

Dans quels domaines et sous quelles formes voyons-nous aujourd'hui contester l'espace dominant? Essentiellement dans le champ des expérimentations artistiques ou poétiques, mais aussi dans la science et à un moindre degré dans quelques essais de vie collective originale. Il existe dans le monde moderne lui-même une science d'avant-garde qui n'a pas sombré dans le «machinisme», qui rejoint certaines intuitions philosophiques ou poétiques et certaines expériences artistiques. Prenons par exemple le problème des rapports de la forme et de la matière. L'espace dominant de l'action sociale est aujourd'hui, on l'a vu, un espace formel bien distinct de la matière qui va y prendre place. Or l'espace de la physique relativiste (celui de la Relativité généralisée) n'est pas séparable de la matière. C'est pour cette raison qu'il est possible de parler d'une courbure de l'espace cosmique. Nous sommes loin de l'espace newtonien qui est «sans relation aux choses extérieures». Et déjà, dès la relativité restreinte, Einstein tirait, de l'équivalence qui existe entre deux observateurs en mouvement relatif uniforme, le rejet de l'espace absolu.³ Avant lui l'espace absolu avait été matérialisé, comme cela s'imposait, dans la notion d'éther, substrat matériel de tous les phénomènes physiques. Avec Einstein plus de substrat, plus de matérialité de l'espace, plus de contenant absolu mais une étroite relation de l'espace à l'observateur et aux choses.

Sans doute notre technique n'en est pas affectée, car presque toutes nos activités techniques se déroulent à une autre échelle d'expérience. C'est au niveau des idées scientifiques que le bouleversement est grand. Il ne modifie toutefois en rien les croyances que comporte le mode dominant d'action sociale. Il faudra probablement attendre assez longtemps avant que ces croyances qui pourtant ne sont en rien fondées dans la perception se trouvent ébranlées. L'action sociale n'a que faire actuellement de la relativité du mouvement et de l'espace. Les murs

d'une maison constituent un système d'inertie suffisant pour les phénomènes qui se passent dans la maison. Cet ajustement de notre action sociale à l'espace absolu ne veut pas dire que rien ne changera jamais dans notre mode de spatialisation. Il signifie seulement qu'il y a aujourd'hui une structure qui relie assez solidement une géométrie, une physique, une technique, une action sociale. Mais il y a autre chose, qui se passe aux marges. Du côté du cosmos et aussi du côté de l'atome.

La micro-physique a dû renoncer à la géométrie euclidienne; les phénomènes qu'elle étudie et qui se situent à l'échelle inframoléculaire font intervenir un espace qui n'est pas plus euclidien que celui de la physique relativiste. La différence entre l'une et l'autre tient au «groupe» mathématique qui caractérise chacun de ces espaces. L'espace micro-physique est défini par le groupe de transformation dit «groupe de Klein» alors que celui de la physique relativiste l'est par le «groupe de Riemann». Dans un cas comme dans l'autre l'espace cesse d'être un réceptacle et devient une structure. Le sort de l'objet est d'ailleurs modifié, dans son rapport même à l'espace. La particule micro-physique n'est pas localisée dans une partie de l'espace comme une bille dans une boîte. Les relations d'incertitude de Heisenberg reconnaissent l'impossibilité de faire deux opérations à la fois sur une particule donnée: spécifier son énergie et déterminer sa position spatio-temporelle. Si une opération est faite avec précision, l'autre comporte une marge d'incertitude. On ne saurait en aucune manière parler ici comme certains l'ont fait de «liberté» de l'électron ou de toute autre particule. Il s'agit plutôt d'un phénomène relatif à l'espace et au type d'objet que constitue une particule. Une particule ne peut pas être représentée selon le modèle «substantialiste» banal. Ce n'est ni un «grain» de matière, une «boule» ou une «bille» particulièrement petite, ni un «point matériel» au sens de la mécanique classique. Son existence est d'un autre type, beaucoup moins rigide et fixée. Elle n'est pas logée dans un lieu comme dans un étui, elle n'a pas d'enveloppe bien définie. *L'espace des particules est en relation avec leur forme d'objectivité*, c'est-à-dire à la fois leur type d'activité et le rapport que nous entretenons avec elles. Ceci nous suggère aisément que le contenant n'est pas indifférent au contenu, qu'il n'y a pas un espace absolu qui reste le même quel que soient les types d'objets ou les formes d'objectivité.

Les sciences physiques et mathématiques qui sont allées au-delà du «mécanisme» ont, sur le terrain de la connaissance, ébranlé la notion d'un espace distinct de la matière. Le déterminisme du champ, avec Maxwell d'abord, ensuite avec la théorie unitaire du champ d'Einstein, en remettant en cause les concepts

3. Einstein, A., *Mémoire de 1905*.

de matière et de déterminisme mécaniste au profit du concept de champ et de son déterminisme propre, a transcendé la distinction de la forme et de la matière, du contenant et du contenu, de l'espace et de ce qui vient-y agir. Le «champ», qui n'est ni espace ni matière et qui est à la fois l'une et l'autre, met fin à leur séparation. L'espace des hommes est aussi le «champ» de leurs actions.

Les percées de la «Science» n'ont pas encore atteint la sphère de l'action sociale. La société continue à agir, à se produire et se reproduire, comme si l'espace était un milieu neutre et absolu où se déroulent seulement nos activités, quel qu'en soit le caractère. Il faudra que certaines conditions soient remplies pour que tout ce qui est implicite socialement par les «découvertes» de la science physique ou mathématique trouve le moyen de s'exprimer dans l'action sociale. Il y a bien des techniques, issues de ces découvertes, mais elles ont été happées par la «machinerie» et se sont développées sur le terrain de la «machinerie» alors qu'elles auraient pu suivre d'autres voies. L'invention et ensuite l'innovation ont orienté «pratiquement» ces découvertes dans un sens conforme au système social en place et à sa technicité dominante.

L'art «moderne» et son espace

Ce que la science pourrait apporter et qui réside moins dans des «idées» que dans de nouvelles façons d'appréhender les choses et leurs formes fondamentales, l'art également le pourrait par des voies qui lui sont propres. Bien entendu cette affirmation prend la science et l'art tels qu'ils se présentent aujourd'hui et non comme des catégories éternelles et immuables. On peut dire que l'art est une catégorie périssable, historiquement produite et située, on peut même considérer l'art comme une forme d'aliénation, il n'en reste pas moins qu'il s'y passe souvent des choses qui ne sont pas sans effet sur le cours de l'histoire. L'art «moderne» est dans une certaine mesure isolé, marginalisé, coupé de mouvements sociaux importants, il comporte sa part d'aliénation. S'il est un substitut de la religion pour certains, il ne peut pourtant être reçu ou considéré, dans une perspective transhistorique, en dehors des malheurs, du désarroi et des incertitudes propres au temps présent. L'art d'aujourd'hui est un art «souffrant» qui ne saurait prétendre apporter un salut définitif aux peuples et aux âmes déchirées! Pourtant l'art actuel ne fait pas que refléter la crise de la société et de sa culture. Il a aussi ses côtés prémonitoires et prophétiques, à sa façon.

Dans sa situation mal intégrée elle-même, l'art d'avant-garde représente souvent une expérience—lacunaire et réduite certes mais réelle—de

possibilités qui sont en opposition avec les traits dominants de la civilisation actuelle. Son audience le prouve. Ce n'est certes pas le cas de tous les artistes, mais de bon nombre d'entre eux. Ils sont en rupture moins avec la société qu'avec les façons d'appréhender le réel qu'implique la civilisation régnante. Ils expriment par là des possibilités plus que des réalités données et imposées par un système. Même dans son aliénation l'art «moderne» est souvent l'expérimentation d'un «ailleurs». S'il ne met pas fin à toute aliénation il manifeste du moins la recherche ou le pressentiment de ce qui n'est pas encore vécu comme vérité dans la civilisation actuelle. Les possibles trouvent une voie dans le domaine d'un art qui échappe pour une part à la pression des forces dominantes en tant que puissances de conservation. Ces possibles sont à la fois «irréels» puisqu'ils n'entrent pas dans le jeu de l'action sociale et profondément engagés dans la réalité de ce qui bouge sous la chappe de l'ordre des choses.

Il se trouve en particulier que l'espace dominant n'est plus aujourd'hui celui de l'art. La peinture s'est affranchie de l'espace géométrique euclidien et de la perspective qui a été en son temps une création culturelle en rapport avec un changement de civilisation. Les peintres ont exploré des possibles dans l'ordre de l'espace. L'ici et le là-bas, qui ne sont plus déterminés par la perspective, n'ont plus les mêmes rapports. L'intérieur et l'extérieur ne sont plus opposés; l'emboîtement des espaces n'est plus la règle. Ainsi l'oiseau des dernières oeuvres de Braque n'est-il pas prisonnier sur la toile, inclus et reclus dans son cadre. L'espace n'est pas pour le peintre un milieu vide et neutre tel la toile y découperait une fenêtre. Il y a des espaces et chacun, là aussi, est un champ. Tout espace est produit, celui du peintre l'est particulièrement et d'une façon singulière, en même temps que le «contenu» de la toile. L'espace pictural comme l'espace de la physique moderne cesse d'être un réceptacle pour devenir une structure. Et il y a autant d'espaces et autant de structures qu'il y a d'oeuvres. La forme est liée à la matière d'une manière toute spéciale car toute structure, comme tout espace, doit être radicalement individualisée.

Parce que l'espace adhère aux choses, il n'est pas organisé sur le modèle de l'inclusion. c'est-à-dire du rapport logique et mécanique d'éléments extérieurs les uns aux autres, avec les intérieurs qu'ils enveloppent. Un vrai «tableau» moderne n'est pas un système mécanique, clos comme ses parties fermées sur elles-mêmes. C'est un organisme ouvert où chaque élément est dans les autres autant qu'au dehors. Au reste le dans est réversible. Cette tache rouge est dans un gris, mais inversement le gris parce qu'il modifie la valeur du rouge est en lui de quelque

façon. Et la toile elle-même n'est pas séparée, isolée du monde; elle entretient avec lui des rapports subtils et continus qui lui donnent sa force d'attraction. Que serait-elle sans le jeu des correspondances, des échos et des reflets? Une peinture n'est pas limitée par son cadre, par le mur, par la pièce...

Il ne fait pas doute que l'espace pictural parce qu'il cesse d'être un espace euclidien absolu dans lequel les objets obéissent toujours à la même loi de disposition (perspective) ne peut plus être un espace homogène. L'espace lié aux choses est un espace hétérogène. Non seulement sa structure varie selon le sujet et la toile mais sa composition intérieure, aussi grand que puisse en être le caractère organique, n'en comporte pas moins une hétérogénéité plus ou moins marquée des parties de l'espace. Cette hétérogénéité, par exemple celle qu'on peut trouver dans les oeuvres de Picasso, a souvent choqué. Elle crée en effet un sentiment de discontinuité ou comme on le dit parfois de disproportion. Et ici l'on voit bien que la peinture «moderne» et son espace ne sont pas «intellectualistes» malgré les propos inconsidérés qui sont souvent tenus. En effet la «forme» selon l'humanisme classique—on l'a dit plus haut—est une vision intellectualisée. La révolution plastique de la Renaissance a consisté pour l'essentiel dans l'intellectualisation de l'espace pictural, par opposition à l'espace et au sens de la forme qui prévalaient à l'époque médiévale. Cette vision intellectualisée est aujourd'hui remise en question. L'espace retrouve ses racines sensibles. Ce qu'on appelle «déformation» n'est que nonforme intellectuelle, mais elle est forme sensible, sans doute étrange pour nos habitudes esthétiques de «représentation» des choses acquises depuis la Renaissance.

Ainsi l'espace devient expressif par lui-même, il n'est plus le décor que l'on plante, le cadre scénique vide qui attend que l'on fasse entrer les mythes. Aujourd'hui le symbolique est directement mêlé à l'espace, à sa structure. On le voit dans l'oeuvre de Klee tout particulièrement. La peinture de Klee qui est toute mythique et symbolique, ne l'est pas à la façon de celle des peintres de la Renaissance. Elle ne met pas en scène, dans l'espace géométrique des «veduti», des personnages et des thèmes fabuleux (Venus, Bacchus, Hérodiade...). Les lignes qui se développent dans l'une de ses toiles ne constituent pas un cadre pour une histoire qui vient y prendre place, elle forme le tissu vivant et mobile de cette histoire. Ce ne sont plus des «signes» iconographiques (glaive, couronne, pampre...) qui introduisent le symbolique, ni la référence obscure à quelque mystère caché, c'est le dessin lui-même. La «forme» est une «histoire» ou comme disent d'autres un «fonctionnement» ou une «écriture».

Les traits essentiels de la révolution qui a

bouleversé au moins aussi radicalement le monde pictural que ne l'avait fait la révolution de la Renaissance ne concernent pas seulement la peinture. La *signification* de cette révolution est largement extérieure au domaine artistique. Cette thèse est essentielle. Elle ne se contente pas de dire que la révolution picturale a des causes et des effets dans la vie sociale et culturelle. Elle va plus loin. Elle affirme que ce bouleversement *exprime* à sa façon une crise de civilisation et *constitue une expérimentation* de «possibles» qui sont ceux d'une civilisation toute entière et pas seulement d'une activité spéciale: la peinture. Aucun art n'est isolable de la société, celui qui s'est développé de nos jours a des liens très particuliers avec notre société. En lui transparaissent des problèmes universels qui ne sont pas vus sous l'angle d'un art autonome et satisfait.

Ce n'est pas seulement l'espace pictural de la «perspective» et de la géométrie euclidienne qui a été mis en cause, c'est le mode de spatialisation dominant, en général. Un certain nombre des caractéristiques de ce mode de spatialisation ont été contestées sur le terrain de l'expression picturale comme d'autres l'ont été dans le champ de la *connaissance* physique. Ainsi de l'extériorité, de la distance mécaniste entre les choses comme entre l'homme et les choses. Un des «projets» de la peinture moderne est de se placer à l'intérieur même des choses et par là d'atteindre à la réciprocité du subjectif et de l'objectif. Le monde est en nous et nous sommes *dans* le monde. Les choses elles-mêmes se correspondent beaucoup plus qu'elles ne se juxtaposent. Elles se reflètent et se font écho dans le tableau et au dehors. C'est ainsi que des carrés colorés *correspondent* à un paysage ou à «un jardin en fleurs». C'est la fin des «sujets» picturaux.

vers l'espace ouvert

La conquête d'un espace «ouvert» est donc l'un des thèmes majeurs de la recherche picturale. Elle est aussi celle de certains poètes dans le contenu mais aussi, avec plus ou moins de bonheur, dans la forme de leurs écrits. Ainsi chez Rilke qui a donné une si grande place à «l'ouvert» dans son oeuvre. Orphée, symbole de l'activité poétique, tente de faire vivre les choses en lui et non à l'extérieur: «Je regarde dehors et l'arbre pousse en moi.» On va donc vers un nouvel espace d'intériorité réciproque. L'homme ne serait plus enfermé en lui-même, accèderait lui aussi en quelque façon à «l'ouvert», sans perdre sa conscience. «L'ouvert» n'est pas la négation de l'espace, il est une autre façon de se relier aux choses et de déployer un espace. «Il n'est d'espace heureux que fils ou petit-fils d'une séparation franchie...» dit le 12ème sonnet à Orphée. Cet espace «heureux» de la

séparation surmontée, «ce pur espace devant nous» dont parle la de Duino n'existe que dans la mesure où nous avons renoncé à la fois «au désir de conquête», et à ce perpétuel «regard en arrière» qui nous mettent à distance de tout. Un autre espace que celui de la géométrie et de la mécanique existe pour l'animal qui s'y meut; un autre espace pourrait se constituer si nous savions ne pas vivre dans l'apparence en nous préparant perpétuellement à faire et à être. Ainsi la «poésie-philosophique» rejoint-elle les essais des peintres et les aventures du physicien. La question qui se pose à notre temps n'est pas de dépasser l'espace pour aller mystiquement vers un autre monde sans espace, elle est de produire un nouvel espace.

L'espace des cadres vides à remplir et de la matière morte à conquérir est en train de s'imposer totalement et de se généraliser à toutes les formes sociales. Il trouve son sens dans le vide et la mort; il constitue un aspect du nihilisme vécu. De nouveaux rapports entre l'intérieur et l'extérieur, de nouvelles correspondances et de nouvelles métamorphoses sont pourtant attendues et recherchées un peu partout. Un nouvel espace ouvert et un nouvel infini spatial sont entrevus ou pressentis. Il est certain que cette véritable révolution dans l'espace est actuellement

précédée par une étape de négation généralisée de ce qui s'était tant bien que mal maintenu sous la domination de l'espace des sociétés industrielles. Peut-être faut-il encore que pendant un certain temps cette négation se poursuive et que se crée le *grand vide* pour que place soit faite aux créations *radicales*.

Dans tout changement de l'espace c'est notre façon d'entrer en rapport avec le monde et les choses qui est en question. Par là-même tout ce qui a trait aux modifications de l'espace concerne les transformations de l'apparence du monde lui-même. C'est en effet à travers l'espace que nous communiquons avec les choses et donc qu'elles nous présentent un visage particulier. Une nouvelle façon d'appréhender l'espace c'est une nouvelle manière d'entrer en relation avec les êtres, une nouvelle existence de ces êtres pour nous et un nouveau comportement des hommes à leur égard. Quand nous parlons de l'espace nous parlons donc en même temps du moi, de la nature et de leur type de communication. L'espace ouvert est celui d'un autre monde et d'une autre relation de l'homme et du monde que celle de la civilisation technico-économiste qui est la nôtre. Changer d'espace ce serait changer de monde, ce serait pour le moi entier dans un nouveau mode de communication avec les choses, avec les êtres, avec la nature...