

CHAPTER 3

LE RESPECT DE/DANS LA VILLE: CONFRONTATIONS PRAXIQUES ET VULNÉRABILITÉ DES IDENTITÉS URBAINES

RESPECT FOR / IN THE CITY: PRACTICAL CONFRONTATIONS AND THE VULNERABILITY OF URBAN IDENTITIES

Pierluigi BASSO FOSSALI¹

¹Prof., Université Lumière Lyon 2, Faculté LESLA, Département des Sciences du langage, Lyon, France
e-mail: pierluigi.basso@univ-lyon2.fr

DOI: 10.26650/B/AA04.2021.001-3.03

RÉSUMÉ

La ville est une trame de “respects” soumis constamment aux dynamiques d’inclusions/exclusions (sujets) et d’instaurations/déconstructions (objets). Ces dynamiques sont réglées par des instances institutionnelles dont la juridiction devrait être respectée de manière tacite comme horizon normatif des constructions syntaxiques locales des respects intersubjectifs. Nous proposons d’assumer la notion de *respect* comme la négociation publique de la légitimité d’existence identitaire concernant à la fois les personnes et les choses. La *ville* se présente alors comme le lieu où chaque instance qui l’habite réclame son propre *éthos*, à savoir un droit à la *présentation de soi*, tout en reconnaissant la nécessité de respecter le terrain commun d’une confrontation réglée. Le respect est à la fois *attributif* (être respectable), *transitif* (respecter l’autre), *réflexif* (se respecter soi-même), *réciproque* (se respecter mutuellement), jusqu’à la *diathèse moyenne* (passive et active en même temps) de la formule *factitive-bénéficiaire* “se faire respecter”. La *grammaire des respects* est une plateforme de réduction des tensions inter-identitaires à travers des procédures ainsi qu’une sollicitation à la responsabilisation individuelle quand le cadre institutionnel n’est pas suffisant ou qu’il vacille face à des phénomènes incontrôlables. Notre objectif est d’observer, à travers un cas d’étude, la grammaire des respects sollicitée sur deux versants : esthétique et synchronique : selon la polémologie des styles décoratifs dans la ville (décor institutionnel et inscriptions dissidentes) ; éthique et prospectif : selon l’anticipation de procédures règlementaires et de responsabilités individuelles/collectives face à des événements exceptionnels ou à des pratiques à risque.

Mots-clés: Esprit civique, éthos, vulnérabilité, ville, respect

ABSTRACT

The city is a grid of “respects” constantly subjected to the dynamics of inclusions/exclusions (subjects) and introductions/deconstructions (objects). These dynamics are regulated by institutions whose jurisdiction should be tacitly respected as the normative horizon of the local syntactic constructions of intersubjective respects. We propose to assume the notion of *respect* as the public negotiation of the legitimacy of identity existence concerning both people and things. The *city* presents itself as the place where each cultural entity that inhabits it claims its own *ethos*, namely a right to self-presentation, while recognizing the need to respect the common ground of a settled dialogue or confrontation. Respect is at once attributive (being respectable), transitive (respecting the other), reflexive (respecting oneself), reciprocal (respecting each other), up to the middle voice (passive and active *diathesis* at the same time) of the *beneficial factivity* of the formula “to command respect”. The grammar of respect is a platform for reducing inter-identity tensions through procedures as well as a solicitation to individual responsibility when the institutional framework is not sufficient or when it falters in the face of uncontrollable phenomena. Our objective is to observe, through a case study, the grammar of respect solicited on two sides: *aesthetic* and *synchronic*: according to the polemology of decorative styles in the city (institutional decoration and dissident inscriptions); *ethical* and *prospective*: according to the anticipation of regulatory procedures and individual/collective responsibilities in the face of exceptional events or risky practices.

Keywords: Civic duty, ethos, vulnerability, city, respect

EXTENDED ABSTRACT

From a semiotic point of view a city can be understood as a paradigmatic of elements selected and syntagmatically related according to precise strategies of signification. This signification arises in the structural coupling between inhabitant and urban space, that is, it is given as circulation and continuous transformation of the sense that informs and constitutes both the identity of the city and that of its citizens. The central idea of our article is to think of these identities as resonating in their constitutive heterogeneity and in their continuous dynamism: the life of a city depends on this productive differentiation of identities that nevertheless participate in the mutual construction of a recognizability and dignity. This is why we speak of concomitant ethos that confront each other under the banner of a respect that is only partially regulated by law; each one must take charge of this city vocation to respect the vulnerability of everything that is semiotically constructed or embodied. Our investigation then focuses on the existence of a grammar of forms of respect in which the city itself would find its own reason for being.

These forms of respect do not allow the unilateral imposition of institutional authority. The meaning of living together is a complex circulation of semiotic figures that citizens must

exchange and locally embody, sometimes according to relaxing and participatory interactional sequences, sometimes according to axes of claim (one must make oneself respected). Being respectable goes beyond the codes and questions the respect that institutions and citizens have towards themselves, as well as towards others.

The semantics of respect finds in the city a form of territorialization that is the prototype of the attempt to resolve the paradox internal to civilization; although not reconcilable, law and freedom should be made compatible. It follows that respect becomes a sort of thematic cursor that moves and makes sensitive the confrontations between the extreme peripheries of this territorialization, while remaining linked to the key aspect of the citizen device, namely the translatability of the values of different forms of life. In crossing this civic territory, respect concerns norms, statutes, agreements, promises, concerns, beliefs, vulnerabilities, dignities, intimacy. Citizens are double agents, because their integration into the city requires both individual responsibility and delegation, a sense of belonging and vigilance, defence and welcome.

The modal structure of the city is nourished by these reversals of perspective: the citizen subject to institutional architectures is also the citizen who intervenes and protests in view of their restructuring. The non-overlapping between the *administered* and the *citizen* problematizes the laws of the city and its current incarnations are inevitably a reproduction of an insoluble tension where the semantics of respect functions as a thematic background of control. This tension shows its most glaring aspect in the distinctive ambiguity between *civic rights* and *civil rights*. Their origin is always the *civis* (citizen) and their distinction (civic/civil) is the source of many contradictions, still in progress, in the form of a conceptual confusion from which contemporary law does not seem to be able to escape completely. What interests us on this occasion is the laceration between an intensive interpretation of the figure of the citizen as one who participates in the general will of the instituted city and an extensive interpretation of the citizen that qualifies him as one who does not need to assert the fullness of his status to stand as a witness of an irrevocable moral implication in the cohabitation with any otherness. Thus, the grammar of respect is also a circuit of meaning that takes place in the same city square where civic rights (intensive interpretation) and civil rights (extensive interpretation) give rise to the vital pulsations of a city that constantly interprets itself as a threatened and yet ambitious cosmopolitanism.

1. La ville comme fondement de la grammaire des respects

Dans cette contribution, notre visée principale est d'étudier les liens étroits entre la ville et les relations sociales qui gravitent autour de ses institutions sous les enseignes de la notion de *respect*. Le respect fonctionnerait comme une sorte de « diapason » pour accorder des confrontations dignes, malgré les asymétries qui investissent la distribution des positions et des rôles sociaux. Un manque de respect ou un respect affêté sont immédiatement remarqués et jugés sur la base d'une dissociation plus ou moins blâmable entre ce qui est dicté par la loi et ce qui est éprouvé intimement. Cette articulation complexe entre deux sphères de valeurs qui ont des origines différentes (exogènes et endogènes) ne peut que souligner le rôle des médiations sémiotiques dans la gestion des doubles rôles des citoyens : agents *du* droit et libres *de* droit. La ville est le cadre où cette articulation médiée trouve une socialisation témoignée par le respect même des lieux publics, qui sont alors des indices d'un droit à l'œuvre et en même temps d'un attachement collectif aux biens communs. Au fond, notre idée est que le respect constitue une sorte de cellule de civilisation ; une cellule capable, à travers des processus récursifs, de bâtir des domaines sociaux et d'assurer leur différenciation progressive. En ce sens, la justice est, selon les mots célèbres de Proudhon « le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et à quelque risque que nous expose sa défense » (1858, t. 1, p. 182). La réunion de l'« éprouvé » et du « garanti » est le germe d'une défense solidaire, intérieurement et collectivement, qui s'exprimerait à travers la ville et dans la ville. En effet, penser la ville comme lieu de croisement de destins qui respectent leur diffraction de réussites et d'échecs signifie aussi s'interroger sur les actes qui semblent violer le respect de la ville, avec des actes de vandalisme ou d'humiliation.

Selon Paul Ricœur « le concept, d'origine kantienne, de *respect* (*Achtung*) offre [...] un point de repère indispensable » (2004, p. 310). Pour Kant, le respect est le seul mobile que la raison pratique imprime directement dans la sensibilité affective. En ce sens, il est hors histoire ». La ville est l'emblème transhistorique d'un croisement et d'une stratification de raisons pratiques, en acte ou déjà concrétisées, qui se rendent réciproquement sensibles dans une sorte de résonance paradigmatique de coexistence ; une coexistence spatialisée et

dialogique qui n'a plus besoin de se justifier dans la linéarité d'un récit¹. Pourtant, il y a un héritage, une mémoire, des biens de citoyenneté stratifiés dans le temps qui ont défini le rôle de la *polis*, rôle qui semble encore aujourd'hui essentiel et même inaliénable : « les mots ne sont jamais innocents, et celui-là moins que tout autre : la citoyenneté est un concept essentiel et fondateur, autour duquel a été construit le lien politique, et au-delà le lien social, en Occident, et cela dès la Cité grecque » (Chevallier, 1999, p. 3).

1.1. L'actualité problématique de la ville

Notre point de départ semble immédiatement infirmé par le constat que la ville aujourd'hui se présente souvent avec des aspects assez problématiques qui l'éloignent considérablement de ses origines idéales, voire mythiques. Ainsi, on peut parler, non sans raison, d'une ville « à la carte », fragmentée, structurée par des espaces de consommation qui n'ont plus besoin de construire un tissu commun. Cette ville-collage, dans laquelle nous pouvons « zapper » d'un programme fonctionnel à l'autre, commence à perdre le « diapason » du respect, au profit d'une indifférence de proximité qui doit seulement nous convaincre de la compatibilité des intérêts individuels. Pourtant, il ne faut pas attendre des crises sanitaires et le recours massif au télétravail pour s'apercevoir de la nécessité de resémantiser l'idée de vivre dans *une* ville.

Aujourd'hui, on reconnaît que la « cellularisation² » des unités de service et de consommation ne devrait pas se transformer en construction d'enclaves et donc en lacération du tissu social, par ailleurs déjà affecté par une démocratisation du solipsisme, opportunément corrigé à travers les médias sociaux. En même temps, on souligne la nécessité de sortir du concept de « ville globale », vu que cette dernière ne peut qu'attribuer aux citoyens des identités totalement dépourvues d'un ancrage local et d'un terrain commun (Sassen, 1991) : le fait de pouvoir s'approprier la ville reste un passage fondamental pour développer une sensibilité civique. Un troisième aspect concerne l'impératif de sortir d'une esthétique de la beauté qui

-
- 1 Notre point de départ pourrait être considéré comme fallacieux si l'on estime que nous sommes en train de réifier un concept de « ville » qu'il faudrait traiter au contraire diachroniquement et diatopiquement. Sans aucun doute, dans les limites de notre contribution, il n'y a pas la possibilité de différencier les « villes », mais ce que nous essayons de conduire est une archéologie de la ville où la notion de *respect* interviendrait avant (ou en tout cas, en-deçà) des dispositifs sociaux aptes à la justification des valeurs traitées et attribuées. Cette considération n'évite pas la question sur le *devenir* du respect dans différents types de « cités » historiquement légitimées : marchande, inspirée, domestique, de l'opinion, civique, industrielle (Boltanski & Thévenot, 1991). Cette interrogation légitime dépasse les ambitions de notre contribution qui est concentrée sur le fait que le respect est une partie d'une réponse à une autre question : pourquoi les droits démocratiques n'ont-ils pas dépassé le stade de la ville, à tel point que les droits civiques et civils maintiennent encore les germes sémantiques de cette origine ?
 - 2 La cellularisation imagine une ville qui permet de petits parcours entre le travail, la maison, les services essentiels, de manière à résoudre le problème de la circulation et à construire des sous-ensembles organiques (Fratini, 2000).

de manière idéaliste semble attribuer au design des espaces communs la tâche d'assurer en supplément décoratif à des enjeux fonctionnels considérés selon un horizon performatif tacite et indiscutable. À ce paternalisme qui dispense la beauté comme manifestation d'un bien-être auquel tout le monde n'a pas encore adhéré, il faudrait opposer une esthétique plus modeste et médiatrice : « le patrimoine ne concerne pas les seuls spécialistes, il est aussi l'affaire des pratiquants de la ville, de leur droit à la création, de leur autonomie à respecter. Les habitants, surtout défavorisés, n'ont pas seulement, dans le cadre des lois, un droit à l'occupation des lieux ; ils ont aussi droit à leur esthétique » (de Certeau & Giard, 1983, p. 22.).

L'architecture d'une ville n'a pas une dimension esthétique qui s'ajoutent à ses fonctions économiques et politiques ; l'art architectural devrait donner une forme sensible aux valeurs traitées dans les autres domaines sociaux, en favorisant leur appréciation croisée, leur discussion publique, leur exploration selon un sentiment d'appropriation protégée (Basso, 2002). Pour synthétiser avec une formule, nous dirons alors qu'un objectif primaire de l'urbanisme est d'assurer une forme sensible au respect, cela au lieu de disséminer des formes esthétiques à respecter (on pense aux « signes » laissés par les architectes dans la *skyline* d'une ville).

Les trois examens critiques que nous avons rappelés ci-dessus montrent respectivement des régimes du vivre ensemble contemporain qui se mélangent tout en étant en contradiction : (i) la cellularisation, avec son tissu d'échanges en proximité, renvoie à un paradigme social aporétique, celui des « convergences parallèles », du « chacun pour soi, tous ensemble » ; (ii) la ville globale qui, dans l'absence d'ancrage identitaire et d'exercice participatif, favorise une passion du monitoring, à savoir un regard détaché, souvent indifférent, intéressé aux *patterns* qui émergent grâce au filtre assuré par une restitution de l'entour à travers des données ; (iii) la ville supermarché des styles et promotrice d'un inconsistant paradigme de beauté irénique qui promeut en réalité un spectacle de « personnes morales » qui seules ont un accès à la visibilité publique.

1.2. La ville comme droit de/à l'hétérogénéité

Les dynamiques urbaines doivent avoir recours à des principes régulateurs du vivre ensemble, ce qui concerne à la fois les formes de vie subjectales et les formes de vie objectales. En ce sens, la ville est lieu prototypique de l'émergence de réseaux actantiels, comme des services ou des filières productives, qui traversent plusieurs domaines institutionnels. Le système routier urbain fonctionne aussi comme une suggestion diagrammatique d'autres interconnexions possibles, l'actualisation d'autres réseaux étant aussi à la base de l'innovation

sociale. Bien évidemment, la ville n'est pas un lieu consensuel, mais une *agora* où plusieurs points de vue et intérêts cohabitent. Pourtant, sa fonction primaire reste « thérapeutique », médicament topologique contre toute incompatibilité, l'accord étant la seule configuration prometteuse pour assurer à la citoyenneté une *dynamis* et une *possibilisation* (un déplacement du *possible* de l'organisation systémique interne vers des ressources importées de l'extérieur). Entre le péril d'un excès de conformisme, dans la prétention de faire valoir les règles de la municipalité (entente forcée), et l'impératif d'une appropriation productive des réseaux urbains, d'un usufruit rentable fondé sur l'innovation, la ville ne peut qu'exprimer des tensions irréconciliables. En ce sens, elle est un laboratoire d'une civilisation inachevée, constitutivement imparfaite ; ses paradoxes internes cohabitent avec ses formes attestées d'efficacité, mais l'autoréflexion autocritique qui est la directe conséquence de cette dialectique déchirante ne peut que suggérer la recherche de nouveaux équilibres, d'une justice capable de croiser plusieurs « respects ».

Notre idée est que la ville est l'espace même de la problématisation du sens, à savoir un tissage de respects difformes qui sont irréductibles aux lois que l'urbanisation a promues et imposées de manière homogène. Elle semble exemplifier parfaitement la nature d'un « texte », lequel n'est pas réductible aux codes appliqués ou aux fonctions assignées, et qui répond avec des résistances significatives aux modélisations imposées. En ce sens, la ville s'offre à des interprétations récursives et autoréflexives ; toujours insatisfaite par ses langages, elle affiche ses lacunes de sens et nourrit la conscience publique que les remédiations restent de simples remèdes, des rapiécages.

Traversée par plusieurs juridictions sociales, la ville se décline comme un site de construction constante de compatibilités ; ainsi, au régime de la nécessité sociale (dispositifs pour s'associer et régler les conflits), elle peut substituer des formules intermédiaires de coexistence présidées par une éthique de la considération. La ville aspire alors à assurer un traitement intransitif de l'hétérogénéité engendrant des statuts hybrides qui donnent accès de manière graduée aux droits de cité – un exemple historique sont les *métèques* (*meta oikos*), étrangers dont la maison a été transférée en ville. En effet, il faut rappeler que « des droits consacrés à la défense d'un intérêt individuel ou garantissant le respect de la personne humaine seraient ainsi considérés comme droits de citoyenneté » (Dumont, 2002, p. 14).

1.3. L'insuffisance d'une seule pertinence et les éthos concomitants

Les espoirs d'innovation et l'aspiration à la créativité montrent qu'il faut laisser du « jeu » dans l'application des contraintes et dans l'inoculation d'un conformisme pratique.

Une acception spécifique du *respect* – la considération – devient alors le principe régulateur qui peut fédérer les preuves de coexistence de formes dissidentes et différemment orientées vers l’avenir. Ainsi, le respect rentre dans la loi comme respect de ce qui n’est pas pertinent pour la loi : le terrain non marqué du *licite* qui profite de la myopie de l’autorisation tacite. Mais ce qui semble apparaître comme un terrain vague – le *licite* – peut cacher un grand circuit de signification où le respect passe de la considération à l’implication réciproque des instances concernées, peu importe si elles sont étrangères les unes aux autres. En effet, il faut respecter non seulement une « liberté négative » de la *licéité* (absence des prescriptions et d’interdictions), mais aussi une « liberté positive³ » qui n’a plus rien de formel, en s’ouvrant sur le potentiel encore inexprimé des acteurs sociaux, sur leurs « capacités », par rapport à leur capacités déjà décrites et validées.

D’une part, nous pouvons observer que le respect peut guider simplement une *transition* (habitude praxique moralisée), avant l’affirmation définitive d’une forme qui sera alors contraignante (norme juridique) ; d’autre part, il faut remarquer que le respect est appliqué de manière *réursive et palindromique*, comme un antidote obstiné contre la violation identitaire : « pas de respect de l’interlocuteur, alors respect de la loi » ; « pas de respect de la loi alors respect des principes politiques ou éthiques qui l’ont inspirée » ; ou vice-versa, « pas de reconnaissance du droit en vigueur, alors au moins respect pour l’individu en tant que tel », etc.

Le respect manifeste une sorte d’allergie contre toute forme d’unilatéralisme, ce qui veut dire qu’il met en résonance au moins deux éthos dans un processus d’inter-observation. Dans la ville, palais et place sont les emblèmes monumentaux d’*éthos concomitants* – pour simplifier, en démocratie, la légitimité déléguée et la légitimité délégitatrice⁴. Mais, d’un côté, cela n’assure pas que le respect soit synonyme de conciliation ; de l’autre côté, la confrontation des manifestations auxiliaires, voire prothétiques de deux pouvoirs (la résidence d’un chef d’État et le lieu de rassemblement du peuple), n’est pas suffisante pour saturer pleinement le circuit de signification du respect. En effet, il faut remarquer l’impossibilité de résoudre

3 Pour cette distinction, voir P. Ricœur (2004, pp. 208-25) qui donne une relecture différente de l’opposition proposée par Isaiah Berlin *via* l’apport de Amartya Sen.

4 Dans une autre contribution (Basso Fossali, 2019, p. 95), nous avons essayé de démontrer qu’il n’y a que des éthos concomitants, l’un résonnant à l’apparition de l’autre. « Nous pouvons remarquer qu’à côté d’une dialectique constante entre la constitution du *moi* et la constitution du *soi*, il faut aussi thématiser la présence des éthos concomitants : individuels et sociaux. Derrière la légitimité d’une instance énonciative, il y a une légitimation par appartenance au même groupe (selon les mœurs) ou par respect de l’altérité en tant que telle (selon l’éthique). Ainsi, la légitimité est négociée selon deux privilèges discordants mais qu’il faut entrecroiser : le privilège de la reconnaissance (appartenance au même groupe ou à un autre groupe) et le privilège de distinction (séparation) ».

sur un seul plan de pertinence l'exercice d'un rôle énonciatif dans le respect des normes. Par exemple, l'uniforme donne une dignité, mais ensuite il faut être digne de l'uniforme et à travers l'uniforme ; l'admission de l'étranger à l'école publique montre un respect de l'altérité qu'il faudra exemplifier et valider ultérieurement sur le plan de l'accueil et de l'admission de sa culture d'appartenance.

Certes, la nécessité de co-construire des postures estimables, avec l'altérité et dans la confrontation, semble attribuer à la ville la tâche de créer des zones pré-aménagées pour assurer l'interface entre des images dignes de soi et la considération de la présence de l'autre. Le respect « urbanisé » propose un croisement d'*éthos concomitants*, où la demande de *reconnaissance* de la part de l'énonciateur (sous forme *intensive*, un *prestige* accordé) est corrélée à une *considération* de l'énonciataire (sous forme *intensive*, une *révérence*). Ce respect connaît aussi des formes *extensives*, où la considération réciproque prend en compte non seulement les potentialités mais aussi les vulnérabilités, les faiblesses. En effet, les *éthos concomitants* qui caractérisent l'interaction semblent demander cette vertu qui pousse à partager, entre les partenaires de l'échange, le mélange problématique d'autonomie et de dépendance, d'ancrage et déracinement, de contrôle et de vertige. Comment la ville peut-elle incarner cette vertu si elle ne veut pas se réduire à des stratégies de « façade » ?

1.4. Le respect entre surplomb énonciatif et vulnérabilité

La construction d'espaces facilement pénétrables mais en même temps constitutivement sacralisés montre l'ambiguïté symbolique du seuil des édifices (publics ou privés), certes franchissable matériellement mais en réalité inviolable pour ce qui concerne les valeurs que la ville protège. Le respect est constamment testé de seuil en seuil, et la frustration des attentes trouve des protections ultérieures, intensives, même violentes, bien que cela puisse entrer en contradiction avec l'esprit émancipateur de la ville. La désolidarisation des éthos qui entrent en relation dans la ville matérialise un respect nié qui devient alors un arrière-plan punitif : la ville marginalise, ségrègue, affiche l'absence de son respect sous prétexte du respect désavoué ou inexprimé de l'altérité intérieure ou de l'étranger. Le circuit du respect est extrêmement fragile.

On voit bien que les caractères transitoires et récursifs du respect déplacent à la fois la consistance et le plan de pertinence de l'identité protégée et de l'identité protectrice, comme si l'horizontalité des confrontations aurait toujours besoin d'un surplomb énonciatif afin de

considérer *et* la vulnérabilité *et* la légitimité de la forme de vie visée⁵. En ce sens, porter du respect à la personne âgée, à l'ennemi battu, aux animaux semble indiquer une asymétrie préalable dans l'énonciation du respect (constat d'une vulnérabilité) qui permet de se porter garant du respect même.

Paradoxalement, la symétrie du respect réciproque n'arrive pas à s'imposer sur d'autres logiques du fonctionnement social quand des batailles identitaires doivent être combattues. Bien qu'il affiche le plus souvent les potentialités des instances corrélées, le respect est un principe régulateur qui prime là où un horizon de vulnérabilités s'impose sur un horizon de stratégies⁶. Sa priorité est pourtant strictement liée aux tests qu'il reçoit, ce qui veut dire que le respect est soumis sans cesse à des *stress tests*, d'autant plus qu'il constitue un enjeu fondamental face aux risques pris par les instances concernées.

Le respect est ce que l'on doit à notre organisation sémiotique toujours suspendue entre tradition et innovation, entre le péril constant d'oublier et le risque de bâtir. La ville semble mettre à nu cette lacération qui accompagne toute *sémiosphère* : « Dans l'ordre bâti de la ville, il y a la trace monumentale des trajets et des formes, d'une organisation de l'espace privé ou public, d'une manière de comprendre le paysage et le climat. Ce sont donc autant de mémoires, matérielles ou immatérielles, traversées de lacunes, d'incohérences et d'oubli,

-
- 5 Nous ne pouvons pas entrer ici dans un questionnement éthique qui serait pourtant très important. On sait que la confrontation peut arriver à l'affrontement et que cela n'empêche pas de respecter l'ennemi. Le surplomb énonciatif fonctionne alors comme une sorte d'encadrement préalable, composé à la fois par retenue (de soi) et considération (de l'autre), qui permettra de signifier que les interactants n'ont pas l'intention de « jouer » sur ce qui pourrait violer la constitution identitaire d'autrui, bien que l'action entreprise (un match, un duel, une *disputatio*) puisse faire émerger par la suite des marques qui semblent l'entamer : le symbolique doit vaincre à tout prix. Le respect est une « dignité à deux » qui ne prévoit pas d'attendre l'intervention d'un tiers pour faire valoir la prééminence des identités subjective sur l'action, à tel point que l'affrontement peut être, à la limite, une occasion paradoxale pour la réaffirmer (duel).
- 6 Sur le plan disciplinaire, notre réflexion sur le respect se positionne dans une sémiotique des pratiques qui considère que, dans la « consistance » de toute scène pratique, il faut considérer aussi un horizon qui échappe à la topique de l'acte, tout en relançant ses influences potentielles. Si, en pragmatique, on parle justement d'*effets perlocutoires* (efficacité contingente et effets secondaires), la pratique sémiotique peut essayer de les anticiper et de les intégrer dans les finalités de l'initiative, comme dans le cas d'une énonciation qui compte déjà sur la coopération de l'interlocuteur, bien qu'elle soit libre. En ce sens, Jacques Fontanille (2008, p. 214) a parlé d'un *horizon stratégique* de la pratique qui considère « l'autre scène, ou la scène de l'Autre ». La reconnaissance de cette ouverture de la scène pratique est très importante, sauf que le terme « stratégique » semble attribuer à l'opérateur un contrôle préalable de la scène ; parfois, il est au contraire plongé dans un terrain adverse (et il doit avoir recours alors à une *tactique*). En outre, on considère que cet horizon est intégrable dans un plan de pertinence descendant (la *stratégie* globale). Peut-être serait-il alors plus opportun de parler d'*horizon systémique*, ce qui permettrait de décrire une « scène de l'Autre » qui présente une hétérogénéité non immédiatement intégrable, des terrains autrement valorisés et à respecter. C'est pourquoi le respect est l'instanciation sémiotique d'expériences parallèles par rapport auxquelles même la pratique narrative possède seulement des fils pour esquisser les contours des conglomérations de sens à l'écart, une *diasthémique* de formes de vie. Au fond, l'idée de bâtir une ville cherche à résoudre le problème de gérer une cité fantôme. Dans la ville, le respect avance une disponibilité de compénétration des jeux de langage quand l'altérité est encore spectrale. C'est par respect que l'énonciation tisse un *vide* pour faire émerger un *entre*.

à la manière dont la langue des mots est à chaque instant déchirée par la tension opposée de l'archaïsme et du néologisme » (de Certeau & Giard 1983, p. 19).

1.5. Petite grammaire des respects

Le respect semble correspondre à un paramètre clé de l'organisation de l'interaction, à savoir le type d'égalisation opérée sur les identités impliquées. La description peut être de deux types : (i) *syntagmatique*, et alors le respect peut être classé selon une sorte de diathèse, de construction phrastique de l'interaction ; (ii) *tensif*, et dans ce cas, l'analyse pourra apprécier des degrés d'intensité du respect et sa distribution inégale entre les différentes instances qui participent à l'interaction.

Sur le plan syntagmatique, nous pouvons reconnaître le respect *attributif* : être respectable ; le respect *transitif* : respecter l'autre ; le respect *réflexif* : se respecter soi-même ; le respect *reciproque* : se respecter mutuellement ; jusqu'à la *diathèse moyenne* (passive et active en même temps) de la formule *factive-bénéficiaire* : se faire respecter. La *grammaire des respects* est à la fois une plateforme de réduction des tensions inter-identitaires, à travers des procédures substituables, et une sollicitation à la responsabilisation individuelle, en particulier quand le cadre institutionnel n'est pas suffisant ou qu'il vacille face à des phénomènes incontrôlables. Du respect attributif (être respectable) à la *diathèse moyenne* (se faire respecter), on voit émerger une tension progressive, ce qui montre l'importance de la deuxième approche : l'analyse de l'« égalisation » du respect, où tous les types de respect sont « mixés » selon une différenciation d'intensité d'assomption et légèreté/gravité des enjeux identitaires⁷.

D'autres paramètres peuvent être ajoutés, tels que l'aspectualisation (on commence à respecter quelqu'un/quelque chose ou au contraire le respect est conçu comme duratif, quelle que soit la nature de l'interaction en acte) et les modes d'existence (par exemple, le culte comme respect potentialisé). En effet, il faut tenir compte du fait que le respect peut se manifester aussi *in absentia*, à savoir sans le vis-à-vis, ce qui explique que l'on peut avoir du respect même pour des personnes mortes ou pour des choses détruites. La « résistance » du respect aux conditions actuelles montre enfin sa forte corrélation avec une dimension paradigmatique, à savoir l'insubstituabilité du soi ou de l'autre, ce qui nous invite normalement à laisser une occupation d'espace, fut-il un lieu de notre mémoire, à ce qui ne

7 En filigrane, nous sommes en train d'utiliser l'analogie d'un égaliseur, un outil qui est utilisé dans le domaine musical, en phase d'enregistrement ou de sonorisation, afin de jouer de manière différenciée sur les amplitudes (intensités) et sur les fréquences (aigues/graves) des sons, selon des emphases ou des atténuations opportunément distribuées.

peut plus se présenter devant nous. Cette projection de la syntagmatique de l'interaction sur sa paradigmatique révèle une sorte de poïétique du respect qui nous pousse à accéder à une dimension transcendante, voire sacrée, bien que territorialisée.

La ville est à la fois une série de dispositifs d'interactions qui doivent respecter un encadrement normatif, et la trace vivante d'une topologie de respects paradigmatiques : envers son passé, avec tous les problèmes qui concernent la préservation et la restauration des formes anciennes de civilisation, tout comme à l'égard des étrangers.

1.6. Se faire respecter

Le respect des absents qualifie la ville bien qu'elle apparaisse totalement focalisée sur les dynamiques et sur leur bon rythme performatif. Comme une sorte d'écriture collective, la ville vise à contresigner le passé en constituant une sorte de galerie d'histoires qui met en communication l'absent avec le possible⁸. Mais la ville, avec ses respects égalisés et temporalisés⁹, reste aussi le fond d'une appréciation dysphorique des présences trop affaiblies, voire spectrales, ce qui alimente la posture réactive imposant de « se faire respecter¹⁰ ». Se révéler redoutable est une manière de montrer qu'on a la dignité de sujet, c'est-à-dire qu'on fonctionne comme centre délibératif autonome capable de réagir aux abus et aux négligences.

En effet, la loi n'arrive pas à saturer les « respects » ; non seulement elle n'arrive pas à cartographier les ambitions et les vulnérabilités, mais son exercice n'est pas autonome de la distribution du pouvoir de son application. Donc, se faire respecter veut dire avant tout « faire valoir ses droits » devant des institutions « sourdes » aux appels. La ville garantirait une écoute moins distraite ou en tout cas, il y aurait une proximité des institutions qui permettrait de meilleures chances de contester des amendes, des lois, des abus du pouvoir. C'est pourquoi la ville devient un lieu de protestation qui rassemble citoyens et des gens qui viennent de l'extérieur.

1.7. L'esprit civique et la société numérique

L'esprit civique n'est ni consensuel, ni fédérateur. Un aspect crucial sur le plan historique est que, progressivement, la *civitas* l'a emporté sur l'*urbe*, à savoir le droit individuel/collectif

8 Dans la terminologie, nous nous sommes inspiré ici de la leçon de Michel de Certeau.

9 Le respect est un soubassement de la distribution axiologisée et paramétrée de l'estime ; en ce sens, il est la symbiose possible entre des « estimes » hétérogènes. Par ailleurs, le respect considère aussi les individus sans accréditation préalable, comme les étrangers.

10 Dans le sens commun, « se faire respecter » indique à la fois le fait de montrer des qualités compétitives, l'expression d'un sentiment de dignité qui ne doit pas être violé, la capacité de pouvoir contre-attaquer, si besoin. Pourtant, à la fin des comptes, c'est toujours l'autre qui devra montrer du respect.

(liberté, propriété, etc.) sur le droit communautaire. Cela est témoigné par le respect progressif pour la vie privée, bien qu'elle puisse apparaître largement menacée aujourd'hui après la diffusion d'Internet. « Le respect de votre vie privée est notre priorité » est la phrase sournoise qui accompagne la suggestion à accepter des *cookies* à chaque visite d'un nouveau site. Il est évident que la société libérale et numérique interroge le lien non sécable entre justice et liberté, respect de la loi et respect des aspirations individuelles. Ainsi, on peut s'interroger sur le véritable fondement du « village global » ; Marshall McLuhan a utilisé cette expression à partir de l'existence d'une communication planétaire et potentiellement instantanée, mais peut-être avons-nous gagné (ou perdu) un sentiment de citoyenneté numérique dès que l'on a dû élaborer les premières formes de respect en ligne, vu la cohabitation des lieux virtuels. C'est le cas de la *nétiquette* qui cherche à diffuser, depuis la moitié des années 1990, des règles de conduite et de politesse visant à transplanter les mêmes formes de respect que l'on trouve dans les interactions en face-à-face dans les pratiques en ligne. L'évidente débâcle de cette transposition, au moins dans son application réelle, montre que le village global n'arrive pas à reproduire la ville.

La « cité » a été l'organisation sociale même qui a conçu l'espace privé (Arendt, 1961, p. 80-1), bien que le concept d'espace privé aurait été codé seulement à la fin du XVIIe sous la plume de juristes anglais ou en tout cas conceptualisé au début du XVIIIe siècle en Angleterre, avant de s'affirmer en France (cf. Habermas, 1997). En effet, on peut considérer que la réciprocité de la reconnaissance des seuils symboliques qui définissent un espace inaccessible aux regards extérieurs n'est qu'une reproduction à échelle réduite de la constitution de la ville.

1.8. La ville des respects ouverts

La ville se présente comme le lieu où chaque instance qui l'habite réclame son propre éthos, à savoir un droit à la présentation de soi, tout en reconnaissant en même temps la considération des aspirations légitimes des concitoyens et la nécessité de respecter le terrain commun d'une confrontation réglée. Bien que la ville ne soit plus conçue comme un simple lieu de défense (château fort ou citadelle), le respect est encore aujourd'hui adossé à l'espace urbain en tant que lieu d'émergence de la vulnérabilité de la communauté même.

Dans le monde latin, cette distinction était tracée grâce à l'opposition entre *oppidum* et *urbe* ; l'*oppidum* est une agglomération fortifiée, tandis que l'*urbe* ajoute une démarcation symbolique, voire sacrée, qui peut prendre la place des barrières naturelles ou artificielles¹¹.

11 Notre opposition conceptuelle doit être nuancée sur le plan de l'évolution historique. Voir à ce propos Clavel-Levéque & Levéque (1984).

Cette démarcation était nommée *pomerium* (littéralement, « post-moerium », après les murailles). Ainsi, la grammaire du respect relèverait d'une sémiotisation des défenses qui n'a plus besoin d'obstacles physiques.

« L'honorabilité de cité » était liée à la reconnaissance d'un épicode de civilisation dont l'autonomie méritait alors du respect¹². Dans la civilisation latine, le respect avait plusieurs formes de canalisation grammaticale : (i) la *ius honorum*, valable pour les éligibles (aux rôles de la magistrature) (ii) la *fama* (réputation) des « honnêtes gens ». L'accès à l'honorabilité était prévu comme une possibilité des villes pérégrines ou des colonies, et par la suite transférée aux citoyens. C'est à partir de cette vision que dans la politique romaine, au moins après César, il n'y a pas d'allusion à l'exclusion des esclaves affranchis (voir la table d'Héraclée¹³) au *cursus honorum*, qui était donc toujours réalisable. Une méritocratie est possible si elle est fondée sur le respect et, à Rome, on disait que même les dieux doivent respecter le pacte social de la cité.

La ville s'est constituée progressivement comme un lieu ouvert de croisement de destins individuels, où la vulnérabilité des seuils était le corrélat de la fortification de ses principes. L'appropriation de la ville – profiter de ses services et se rendre propre à son esprit¹⁴ – peut assurer des droits à l'individu, mais intime aussi un droit subjectif à faire respecter les lois de la ville. La « tenue » de la cité montre qu'elle ne peut pas se passer d'une incarnation de ses principes qui dépasse les institutions. Dans l'égalisation des respects, il y a l'enjeu principal d'une municipalité moins invasive, capable d'effacer non seulement les frontières extérieures (*pomerium*), mais aussi les lisières internes, selon une transparence qui peut se fonder soit sur l'incarnation d'un esprit civique (devoir de responsabilité), soit sur des interventions publiques souples, de plus en plus liées à des coups de pouce (*nudges*) ou à des accords précontractuels et para-juridique (chartes ou livres blancs). Étant donné que dans une autre contribution nous avons exploré le fonctionnement sémiotique des *nudges* (Basso Fossali, 2020), nous assumons ici un autre cas d'étude qui est une charte pour la qualité de la vie citadine.

12 C'est ce que nous pouvons lire dans une lettre impériale envoyée, à l'époque romaine, à la cité de Tymandus (aujourd'hui, Isparta, dans la Pisidie). Pour consulter le document, voir Jacques éd., 1990, pp. 20-21.

13 « L'absence de toute allusion à une exclusion des anciens esclaves [pour être candidat dans un municipe] s'accordait bien avec la politique de César » (Jacques éd., 1990, p. 190 : les passages concernés de la Table d'Héraclée sont reportés *in extenso* dans le même ouvrage).

14 Pour cette conceptualisation de l'appropriation, voir Basso Fossali et Le Guern (éd. 2018).

2. Le respect, la nuit. Un cas d'étude

2.1. La ville des compatibilités : entre réglementation et engagement

Nous avons choisi un cas d'étude relevant de l'actualité pour exemplifier la grammaire des respects qui informe la ville. Concrètement, notre objet d'analyse est une campagne d'information sur une initiative de la ville de Lyon intitulée « Charte pour la qualité de la vie nocturne 2019 ». En réalité, cette charte est le fruit d'un travail commencé en 2006 et qui encadre depuis treize ans la vie nocturne lyonnaise. La campagne souligne alors une réussite et désormais des praxis qui arrivent à respecter *et* les droits de citoyens qui doivent dormir la nuit pour se reposer après une journée de travail *et* les acteurs économiques et les associations qui organisent l'animation des soirées lyonnaises à travers des événements culturels, ludiques, touristiques. Préservation d'une tradition de ville tranquille et ambition d'être une métropole ouverte aux loisirs et à la « colonisation » de la nuit¹⁵ doivent trouver une conciliation, en essayant de respecter les droits de tous les acteurs sociaux impliqués et d'harmoniser les contrôles et les interventions effectués par la Préfecture, le Parquet national financier, la Police nationale, etc.

C'est charte fonctionne comme un véritable pacte social entre la mairie, les forces de l'ordre, les organismes de justice et 220 établissements qui y adhèrent, afin de coordonner une large gamme de « respects ». En effet, il serait impossible d'égaliser des droits, d'autant plus que, pour certaines revendications, il faudrait parler simplement de pratiques licites, mais pas encadrées directement par la loi. Bien que l'on parle de « société du bien-être », les loisirs restent un domaine qui semble atténuer notre possibilité de faire valoir le droit d'exercice de notre propre liberté, face à d'autres pratiques privilégiées, voire sacralisées par l'esprit civique, par exemple sous forme de « droit à la parole ». Il est alors plus facile d'égaliser des « respects » et d'appliquer une grammaire sociale informelle qui s'exprime à travers une négociation publique, laquelle ne doit pas parvenir à des règles rigides et contraignantes. Au contraire, la charte défend pleinement le caractère imperfectif du respect et une « égalisation » qui peut varier dans le temps, selon un réglage des intensités d'assomption et des enjeux (légers ou graves¹⁶). C'est pourquoi, chaque année, la charte évolue selon des stratégies d'« optimisation » accompagnées d'un « certain nombre de réflexions et d'actions » qui cherchent à peser et à équilibrer les doses de respect et les facteurs d'attractivité de la ville.

15 La Charte lyonnaise pour la qualité de la vie nocturne (version 2019) a l'objectif de « Concilier tous les temps de la vie nocturne : celui de ceux qui souhaitent se distraire et profiter des nuits lyonnaises comme celui de ceux qui aspirent légitimement à la tranquillité ». Cette Charte est disponible à l'adresse suivante : https://www.lyon.fr/sites/lyonfr/files/content/documents/2019-06/charte_vie_nocturne_2019.pdf

16 Voir *supra*, § 1.5.

Ce cadre est complexifié par un troisième point de vue qui s'élève souvent au rang de juge des équilibres trouvés, à savoir la perspective de la *sécurité*. Ainsi, d'une part, la Ville de Lyon « veille au respect du bon ordre, de la sûreté, de la sécurité et de la salubrité publique » (p. 5), d'autre part, elle s'engage à un rôle de médiation et de conseil via le comité de médiation et de conciliation, de sorte que chaque partie impliquée soit respectée. Dans une sorte d'interstice sémiotique entre deux principes fondateurs de la ville, la protection (sécurité) et le droit (normativité), la région de la compatibilité des pratiques licites émerge sous les enseignes d'une grammaire de « respects » qui ne sont plus assujettis prioritairement à d'autres principes. Le régime de signification du *respect* est apprécié en tant que tel, ce qui le soustrait à toute récupération politique immédiate – le terme est souvent qualifié comme appartenant à la « droite » (respect de la loi, des institutions, de l'autorité) ou récupéré par la « gauche » sous forme de respect de la diversité (de genre, de culture, etc.) et de la minorité/marginalité. Cela dit, l'appréciation de ce régime de signification a du mal à se traduire de manière conséquente dans une série d'initiatives, d'une « politique », ce qui est un véritable paradoxe. En effet, les actions principales de la Charte sont avant tout « organisation de possibles événements dédiés à la Vie Nocturne, régulation des comportements à risque, création d'outils spécifiques d'information... ». Ce n'est qu'après que se trouve citée une action dite « innovatrice », mais qui reste une hypothèse en cours d'étude : « la réflexion autour d'un dispositif de médiation de nuit sur certains espaces publics de la Ville¹⁷ » (p. 15).

On voit bien que la grammaire des respects ne peut pas entrer dans les logiques institutionnelles ; elle reste sous un format « débrayé », à savoir de délégation. En même temps, elle affiche une signification de l'agir qui est libre de s'incruster sur les fonds axiologiques de la sécurité et du droit, ce qui demande aussi un passage de l'*implication* par défaut à l'*engagement* volontaire des acteurs sociaux concernés : « Cette charte [...] ne se substitue pas aux lois et règlements en vigueur, mais vient se superposer à la réglementation existante. Cet acte volontaire est un engagement affirmé et positif des professionnels. » (p. 5).

2.2. Une charte, une palinodie

Le statut hybride de la Charte, qui ne peut pas être présenté comme un encadrement normatif, donne lieu à des discours des autorités qui n'arrivent pas à concevoir un sens au-delà de la loi. Ainsi, dans l'éditorial qui précède l'énonciation des principes de la Charte, Laurent Duc, Président de l'Union des métiers et des industries de hôtellerie du Rhône, affirme

17 Les informations disponibles en ligne sur la Charte 2020, encore partielles, ne semblent pas développer ultérieurement cette intervention innovatrice.

qu'« A priori nul n'est sensé [*sic*] ignorer la loi mais c'est encore mieux en le signant ! » (p. 4). L'affirmation est paradoxale mais aussi symptomatique, car la grammaire des respects devrait rester une délégation à la citoyenneté, et cela en tant que communauté sensible aux différentes formes de vie qui cohabitent dans la ville ; au contraire, on propose de mettre fin à la délégation tacite de la citoyenneté aux institutions (donc, en amont) pour assumer pleinement la portée prédicative et modale du droit en le souscrivant.

Cette vision intégrative du respect dans la loi, qui pousserait les individus à la refléter par souscription, est démentie par l'encadrement modal du discours énoncé à travers la charte : « L'adhésion à la charte relève d'une démarche volontaire et d'un engagement assumé » (p. 6). Elle devrait se proposer alors comme une plateforme publique qui organise une sorte de « crowdsourcing », lequel ne peut pas fonctionner comme protocole interne aux institutions et donc selon une configuration de modalités hétéronomes qui guideraient les actions selon une asymétrie des compétences très marquée (entre les autorités institutionnelles, d'une part, et les citoyens, d'autre part). Pourtant, dans la Charte, on peut lire la tentative de construire une continuité circulaire entre l'encadrement déontique des pratiques sociales, la cooptation des principes régulateurs non formels pour assurer un respect réciproque des parties sociales impliquées, et l'assomption intérimaire d'un rôle institutionnel afin de faire respecter la loi. Le discours des institutions lyonnaises vise de manière évidente à construire ce circuit modal afin de désavouer toute tentative de reconnaître une grammaire des respects comme émanation d'une société sensible (*Gemeinschaft*) disponible à renouer l'accord social qui est à la base de la ville et de sa portée civilisatrice. Bref, le discours institutionnel qui accompagne la Charte réalise une sorte de palinodie.

Pour la Charte, l'engagement des acteurs sociaux adhérents doit se décliner de la manière suivante : (i) respect des lois et règlements en vigueur ; (ii) respect des principes (en particulier des principes de prévention) et des valeurs de la charte (non explicitées) ; (iii) passage du respect à titre individuel à la tâche de faire respecter la loi au collectif que l'on est en train d'accueillir. Si nous ne voulons pas attribuer à la Charte une tentative de récupération politique de la grammaire du respect, il en est néanmoins que la grammaire des respects est totalement inaperçue comme régime d'égalisation des assomptions et des enjeux identitaires. Ce qui reste est une dimension proactive de l'esprit civique qui se traduit dans la prise de responsabilité par intérim (droit de responsabilité) pour lutter, par exemple, contre la consommation excessive d'alcool et l'utilisation des drogues, ce qui aura des retombées objectives : une réduction du nombre d'interventions des forces de l'ordre, d'accidents de la route et d'hospitalisation. Cette *factitivité* neutralisatrice (*faire ne pas faire*) intègre sans doute le respect, mais sans en libérer

le potentiel sémantique. Il intervient éventuellement comme opposition « contre toute forme de discrimination » (p. 10), mais selon l'observance formelle de la loi. Les gérants doivent se substituer aux institutions pour que les violations des lois contre les discriminations ne soient pas imputées à l'établissement et à son personnel. D'ailleurs, l'actualisation d'une complicité va de pair avec l'attribution directe de violations des normes (*faire ne pas être*) ; il faut donc conjurer des risques relevant des activités de l'établissement (par exemple, prévenir les risques auditifs).

La perspective énonciative de la Charte montre un attachement à une méréologie intégrée de la ville ; s'il y a bien des factions et des communautés caractérisées par des habitudes différentes, le cadre axiologique doit rester unitaire et présider la ville dans sa cohésion et cohérence. Il faut s'engager alors à (faire) respecter un modèle de vie publique et un patrimoine commun, y compris la tranquillité qui doit caractériser les dynamiques sociales internes. Cette consigne à « faire respecter » la loi doit intervenir de manière ponctuelle et itérative, sans pouvoir bénéficier d'effets de « mémoire ». En revanche, le régime du respect que nous avons essayé de thématiser ne peut pas recevoir la même aspectualisation, soutenant un arc temporel appréciable, voire une persistance, en tant que corrélat de l'accord social à la base de la *civitas*.

2.3. Un respect dispensé en raison d'autres respects

Dans la charte pour la qualité de la vie nocturne, nous avons des indices de dialogue très faibles : deux occurrences à peine de la « conciliation », aucun renvoi effectif à la « négociation » comme processus, l'« accord » est traité de manière concessive et unilatérale, à savoir dans le sens d'accorder quelque chose à quelqu'un. La compatibilité des pratiques n'est pas réellement renégociée et, comme nous l'avons remarqué, ce que l'on trouve est une réaffirmation des lois et une surenchère des responsabilités déléguées aux opérateurs de l'hôtellerie, de la restauration et du tourisme. Cela n'a pas dissuadé 219 professionnels des secteurs concernés de signer la Charte.

Le nombre de signataires n'est pas énorme pour une métropole, mais la qualité des membres adhérents montre bien que l'initiative n'a pas été velléitaire. Le succès relatif trouve facilement des explications : une série de dérogations aux règlements en vigueur (par exemple, ouverture jusqu'à 4h du matin) sont accordées « sous réserve que les établissements respectent les dispositions susvisées du code de l'environnement, du code de la propriété intellectuelle, du code de la construction et de l'habitat, du code du commerce » (p. 26).

On peut reconnaître facilement que, depuis l'antiquité, la ville semble se fonder sur un système de contreparties : le respect de la loi en échange du respect de la liberté, l'observance stricte des heures de travail et la possibilité d'envisager une civilisation parallèle fondée sur les loisirs. Pourtant, nous n'avons jamais vu auparavant une telle économie des respects, où même la considération de l'autre est englobée à l'intérieur d'une dialectique entre obligation et concession. L'esprit civique est réduit à un protocole pour pouvoir bénéficier d'une confiance majeure et d'une série de privilèges.

2.4. Respecter : maintenir ouverte la considération pour/d'autrui

Résumons. Dans la politique des respects, la qualité de la liberté émerge comme marges de jeu obtenues grâce à l'engagement à respecter et à faire respecter des lois et des principes de fond. Mais respecter les lois n'est pas la même chose que respecter les marges de jeu. Quels sont les principes à suivre dans ce cas ?

Le respect fonctionne comme une double invitation : (i) regarder de nouveau les bases fondatrices de l'interaction (lat. *respicere*), (ii) échapper à la répétition plate et ponctuelle de la *considération pour/d'autrui*. Ainsi, le respect fait court-circuiter le sens de la loi en transformant son application en un souci de reconnaissance de la subjectivité qui y est impliquée. En ce sens, le respect devient l'emblème du paradoxe que le soubassement pratique (terrain d'exercice des principes) peut s'imposer *in fine* comme principe régulateur supérieur (voir à ce propos la loi morale chez Kant) : « respecter » signifierait alors maintenir ouverte la *considération pour/d'autrui*. Mais le respect réflexif a aussi son rôle : la loi elle-même doit respecter les inflexions de la subjectivité assujettie à sa juridiction. Des états psychologiques anormaux ou la perte de certaines facultés peuvent rendre nulle l'application du droit, sans quoi elle serait irrespectueuse des conditions d'une personne. Le respect neutralise une totalisation du cadre, l'assujettissement des interactants aux mêmes normes.

Cela nous permet d'apprécier le rôle de la ville qui a entériné une grammaire des respects, une sorte de régulation parallèle qui travaille sur l'hétérogénéité en tant qu'hétérogénéité. Les places d'une ville sont ouvertes à des collectifs en constitution libre, dont la forme actantielle unificatrice (une *Gemeinschaft*) peut être catalysée par un événement culturel ou festif. En ce sens, on accepte de baisser considérablement les prétentions de fidélité à des traditions distinctives afin de pouvoir partager l'événement collectif en tant qu'événement *du* collectif. Le respect d'un amalgame implicatif (il faut jouer le jeu) égalise les éthos sans les rendre égaux, vu qu'à la base il y a l'idéal régulateur de la recherche du *plus petit dénominateur commun*, un idéal qui peut rester une fiction. Le respect peut vivre de cet escamotage, car il

fonctionne comme la traduction : on transpose un profil linguistique en un autre avec une mise en évidence des pertes et des choses trouvées inopinément en traduction.

Le respect de la création du collectif peut compenser la perte de respect des identités communautaires : le localisme de l'événement culturel apparemment s'universalise. Cela dit, les deux respects – du collectif émergent et de la communauté – entrent souvent en conflit (P. Chadoir & S. Ostrowetsky, 1996). Ainsi, le fait d'utiliser un terme comme *convivance* (Pelluchon, 2018), à savoir une combinaison entre le respect des différences et le potentiel du vivre ensemble selon une harmonisation et un plaisir typique de la convivialité, semble courir le risque d'échapper à une vision économique directe (« le vivre de ») pour embrasser une économie symbolique assez simpliste et irénique qui utilise des arguments encore liés à une raison instrumentale (par ex., dans un esprit écologiste, les renoncements pour vivre ensemble sont inférieurs aux gratifications). Au-delà de la bonne foi qui informe cette vision irénique à la recherche d'éléments persuasifs face à une économie libérale sourde, nous estimons qu'une grammaire des respects structure davantage une réponse culturelle devant une hétérogénéité souvent dissidente et inquiète : « la ville est le théâtre d'une guerre des récits » et « c'est en effet l'opaque de ses étrangetés qui rend la ville habitable » (de Certeau & Giard, 1983, p. 23 et p.21). L'indignation pour l'altérité non respectée et la prétention de se faire respecter relèvent d'un effet de distanciation (*Verfremdung*) qui met en évidence des pathologies « urbanisées » et donc encore plus « scandaleuses ».

Le respect que la ville symbolise, à partir de sa polyphonie de styles, d'époques et de pratiques, est un respect non déférent et non condescendant, un respect des écarts, des intervalles vitaux entre les identités citoyennes. La ville, c'est la normalisation des maisons d'en face qui ne reflètent pas nos « propriétés ». La considération de l'altérité doit se prolonger dans la réflexion, car le respect « urbanisé » est diasthémique. Il est alors évident que derrière cette grammaticalisation du respect, il y a la posture prototypique de l'interprète qui prend la parole au nom d'une altérité qui doit rester discernée comme autonome, mais pas séparée. Au fond, l'inclination à être respectueux n'est pas un mouvement vers le bas (déférence¹⁸, condescendance¹⁹), mais vers une hauteur commune : elle s'impose alors comme un antidote contre le pouvoir énonciatif en entrée et en sortie, une coupure dans ses lignes de transmission, afin de nous donner la possibilité d'être connectés autrement.

18 Voir la racine latine *deferre* qui veut dire « porter vers le bas ».

19 Voir la racine latine *condescendēre*, « descendre ensemble ».

2.5. Le « réalisme » du respect : une pensée latérale à grande échelle

Ce que nous avons essayé de montrer, c'est qu'une grammaire des respects est largement compatible avec une polémologie et que l'égalisation des respects n'est pas une normalisation harmonieuse. Le réalisme du respect n'accepte pas l'utopie d'une participation solidaire distribuée de manière proportionnée. La ville peut être vue comme un vivier d'ambitions sociales, dont le respect garantirait des « bénéfices indirects augmentés » (Geddes, 1915, p. 139). En ce sens, la grammaire des respects peut accepter d'informer une vision économique de la ville, bien qu'elle soit partielle ; mais il reste aussi un contrechant, respect de logiques différentes, de droits dotés d'ancrages et de vocations hétérogènes.

La littérature sur l'administration, nous dit – pour simplifier le cadre – que la nécessité que les organisations citadines se dotent de coordinateurs (chefs) peut déboucher soit sur des formes de délégation institutionnelle, soit sur des formes d'*adhocratie*²⁰ (Henry Mintzberg, 1994), cette dernière étant fondée sur des ajustements mutuels pour des problèmes et des finalités spécifiques. Dans les faits, l'ordre institutionnel se traduit par la mobilisation d'experts de terrain qui devraient se respecter selon un régime participatif (de compétences et de visées) resté largement hors cadre et implicite dans l'évolution des sociétés.

À ce propos, il est curieux de remarquer que le respect partagé d'un événement naturel qui dépasse la gestion de l'ordinaire invite immédiatement à la constitution d'unités de crise, où les respects réciproques des compétences deviennent la règle, au-delà des hiérarchies. Le paradoxe est que, pour se respecter, il faut sortir du respect des règles procédurales habituelles. Ainsi, aujourd'hui, les projets participatifs sont la tentative de transférer la convocation tactique de l'*adhocratie* en un dessein stratégique. La « coordination latérale », qui est typique de l'*adhocratie*, implique un respect des initiatives parallèles. On peut se demander si la visibilité des « palais » des institutions est inversement proportionnelle à l'*adhocratie* tacite de la ville qui développe une sorte de *pensée latérale* à grande échelle, une pensée qui a continué de nourrir notre civilisation jusqu'aujourd'hui.

3. En guise de conclusion : identité des citoyens, identité de la ville

Le caractère polyfonctionnel des lieux et le réaménagement constant de la ville indique que le respect n'est pas synonyme de conservatisme. À ce propos il faut distinguer : (i) le respect

20 « L'adhocratie d'exploitation traite le problème posé par chaque client comme un problème unique qu'il convient de résoudre d'une façon créative » (Mintzberg, 1994, p. 45). L'*adhocratie* est un concept qui a thématiqué le régime « non normalisé » (*ibid.*, p. 43) de l'« adaptation mutuelle », de l'*ajustement*, bien avant son succès en sémiotique.

de la ville (génitif subjectif) qui indique le fait de reconnaître les apports et une vocation intégratrice selon une reconnaissance ouverte à l'altérité (en tant que gratitude aussi) ; (ii) le respect *de* la ville (génitif objectif) qui fonctionne comme impératif de renouer la mise en scène de la reconnaissance mutuelle que la ville permet. Dans les deux cas de figure, le respect « citoyen » nécessite un impact, une considération qui passe par une confrontation. Son économie symbolique est complexe car « l'argent qui revient » (Greimas, 1985, p. 66) ou la gratitude exprimée n'utilisent pas la monnaie initiale. Il y a alors une ambiguïté sémiotique considérable, vu que le respect indique en même temps une distance critique et une appréciation des *substances*, et pas seulement des *formes* identitaires concernées ; ou encore, il réclame la reconnaissance des frontières symboliques et en même temps une considération *ad hoc*, liée à une conjoncture et à un contact. Avec une formule, nous pouvons affirmer que, à côté de l'initiative *dislocale* de l'acteur-réseau (projection identitaire) et à la « flexibilité décomplexée²¹ » de l'employé polyvalent (dilution identitaire), l'*adhocratie* de la grammaire des respects permet le rétablissement d'interfaces identitaires qui préservent une « substance » (une chair sensible), tout en essayant de favoriser les traductions entre exigences difformes, endogènes et exogènes.

Dans la ville, la grammaire des respects est sollicitée traditionnellement sur deux versants : (A) *esthétique et synchronique*, visible en particulier selon la polémologie des styles décoratifs (décor institutionnel et inscriptions dissidentes) ; (B) *éthique et prospectif* : selon l'anticipation de procédures règlementaires et de responsabilités individuelles/collectives face à des événements exceptionnels (manifestations, urgences, risques écologiques). Dans les deux perspectives, ce qui reste en jeu est une communauté sensible, des sujets engagés à convertir le spectacle du sociale en thérapie communautaire, *et vice versa*.

La grammaire des respects interroge et égalise les formes d'organisation du social, institutionnelles et informelles. La ville historique²² et sa patrimonialisation ont été et sont encore aujourd'hui un test remarquable de la grammaire des respects. Les œuvres matérielles d'une ville « sont des témoins précieux du passé qui seront respectés pour leur valeur historique ou sentimentale » (Le Corbusier, 1957, p. 87). Mais il faut choisir « ce qui doit être respecté », ce qui a un « droit à la pérennité » (*ibid.*, p. 88), ce qui s'affiche comme bien vivant, ce qui n'est pas d'obstacle à la garantie d'une « salubrité » des lieux (*ibid.*, p. 89).

21 Cette expression efficace doit être attribuée à Gino Gramaccia.

22 La ville historique apparaît comme le gardien de significations symboliques profondes, sédimentées dans le temps ; elle est historique, non seulement pour ses bâtiments développés dans des époques différentes, mais aussi pour la mémoire de ses habitants ; ou plutôt, elle est « historique » pour la conversion réciproque des valeurs des deux identités concernées (des lieux bâtis et des citoyens), ce qui veut dire qu'elle relève d'un couplage structural entre mémoires (Basso, 2002, p. 12).

La ville historique, avec ses stratifications énonciatives, semble exemplifier une interpénétration des formes de vie culturelles, chacune avec sa propre organisation identitaire, plus ou moins systématisée ou vulnérable, qui doit apprendre à respecter les autres qui cohabitent le même lieu, un lieu doté d'un double encadrement modal, géographique et normatif. Le *vivre ensemble*, exemplifié par la ville, montre la corrélation entre une compénétration d'expériences et une appartenance à la même juridiction de sens, laquelle attribue aux formes d'existence différentes des statuts légitimes. La sémantique du *respect* trouve dans la ville une forme de territorialisation qui est le prototype de la tentative de résoudre le paradoxe interne à la civilisation ; au fond, il faudrait concilier l'inconciliable : liberté et loi. Il s'ensuit que le respect devient une sorte de curseur thématique qui se déplace et rend sensibles les confrontations entre les périphéries extrêmes de cette territorialisation, tout en restant lié à l'aspect clé du dispositif citoyen, à savoir la traductibilité des valeurs qui informent le vivre ensemble. En traversant ce territoire civique, le respect concerne les normes, les statuts, les accords, les promesses, les préoccupations, les croyances, les vulnérabilités, les dignités, les intimités. La conformation aux attentes civiques bascule d'une polarisation institutrice et clôturante à une polarisation éthique et ouvrante, d'une homogénéisation élective d'un collectif à une hétérogénéité cosmopolite. Les tensions entre les deux pôles sont à la base des passions civiques, passions constitutivement irrésolues, vu l'*imperfectivité* (inachèvement) et la *paradoxalité* (contradictions internes insolubles) que la ville incarne. Les citoyens sont alors des agents doubles, car leur intégration à la ville demande à la fois responsabilités individuelles et délégations, sentiment d'appartenance et vigilance, défense et accueil.

La restauration des architectures citadines montre le compromis toujours à négocier entre les auteurs légitimes et l'intervention *a posteriori* d'adjuvants qui sont partagés entre l'idée de *rétablir* idéalement un original déjà en partie transformé, voir perdu (la remise à l'état est en tout cas impossible), et l'envie de *repandre* le projet de départ et de témoigner de son potentiel ultérieur avec une poursuite de sa réalisation (imperfectivité constitutive de l'œuvre dans son adaptation à l'écosystème sémiotique de la ville).

La trame modale de la ville est nourrie de ces renversements de perspective : l'administré assujéti aux architectures institutionnelles est aussi le citoyen qui intervient et proteste en

vue de leur restructuration. La décoïncidence entre administré et citoyen²³ problématise la *jus civitatis* et ses incarnations actuelles sont inévitablement une reproduction d'une tension insoluble où la sémantique du respect fonctionne comme soubassement thématique de contrôle. Cette tension montre son aspect le plus flagrant dans l'ambiguïté distinctive entre les droits *civiques* et les droits *civils*. Leur origine est toujours le *civis* (citoyen) et leur distinction (civique/civil) est source de maintes contradictions, toujours en cours, sous forme d'une confusion conceptuelle à laquelle le droit contemporain ne semble pas réussir à échapper totalement. Ce qui nous intéresse dans cette occasion, et pour terminer notre enquête, c'est qu'au-delà des distinctions, il y a une laceration entre une interprétation *intensive* de la figure du citoyen comme celui qui participe à la volonté générale²⁴ de la ville instituée et une interprétation *extensive* du *civis* qui le qualifie comme celui qui n'a pas besoin de faire valoir la plénitude de son statut pour se dresser comme témoin d'une implication morale irrévocable dans la cohabitation avec n'importe quelle altérité. Ainsi, la grammaire des respects est également un circuit de signification qui se déroule dans la même place citadine où les droits civiques (interprétation intensive) et les droits civils (interprétation extensive) donnent lieu aux pulsations vitales – systoles et diastoles – d'une ville qui ne cesse de s'autointerpréter comme cosmopolitisme menacé et pourtant ambitieux. Et cela pour le bien des visions étatiques, vu leur myopie congénitale et leur perte des mesures humaines.

Références / References

- Arendt, H. (1958). *Human condition*. Chicago: Chicago University Press; tr. fr. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- Basso, P. (2002). Cittadini nella città storica. *Equilibri*, VI (1), 23-53; disponible en ligne sur la revue *E/C* avec le titre « Identità della città storica, identità dei cittadini », 1-31 : [file:///Users/pierluigi/Downloads/basso_08_06_05%20\(1\).pdf](file:///Users/pierluigi/Downloads/basso_08_06_05%20(1).pdf)
- Basso Fossali, P. (2019). L'épaisseur figurative de l'ethos : pour une légitimation sensible du sujet. In V. Estay Stange, P. Hachette et R. Horrowain (éds.). *Sens à l'horizon ! Hommage à Denis Bertrand*. Limoges : Lambert Lucas, 89-104.
- Basso Fossali, P. (2020). Des index aux pouces. Les *nudges* entre fluidification modale et interprétation liquidée. *Actes sémiotiques*, n. 124, à paraître.

-
- 23 « Dans la doctrine classique, l'administré est, on l'a rappelé, l'envers du citoyen, il est celui dont la soumission à l'administration est la condition, même fictive, de l'existence de la souveraineté et donc de la citoyenneté : pour qu'il y ait citoyenneté, il faut que l'on distingue en la personne du citoyen entre le titulaire de la souveraineté et celui qui est soumis au pouvoir ; sans cette distinction, il n'y aurait plus ni souveraineté ni qualité de citoyen, c'est-à-dire participation à l'exercice du pouvoir souverain » (Dumont 2002, p. 14).
- 24 « La citoyenneté, au départ, se définit par référence à une communauté politique, et son attribut essentiel, c'est le droit de participer, directement ou indirectement, à l'exercice du pouvoir politique [...]. Mais la citoyenneté a aussi un contenu positif, elle se concrétise par la jouissance d'un certain nombre de droits : droits politiques, sans doute, mais aussi plus largement droits civiques » (Lochak 1991, p. 180).

- Basso Fossali, P., & Le Guern, O. (éd. 2018). *L'appropriation. L'interprétation de l'altérité et l'inscription du soi*. Limoges : Lambert Lucas.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*, Oxford, University Press.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- Chadoir, P., & Ostrowetsky, S. (1996). L'espace festif et son public. Intervention culturelle en espace public en villes nouvelles et villes moyennes. *Annales de la Recherche Urbaine*, 70, 78–88.
- Chevallier, J. (1999). Les transformations de la citoyenneté, *Regards sur l'actualité*, n° 250.
- Clavel-Lévêque, M., & Lévêque, P. (1971). *Villes et structures urbaines dans l'Occident romain*. Paris : Armand Colin (nouv. éd. Paris : Les Belles Lettres, 1984).
- De Certeau, M., & Giard, L. (1983). L'ordinaire de la communication. *Réseaux*, 1(3), 3–26.
- Dumont, G. (2002). *La citoyenneté administrative*, thèse de doctorat, Université Panthéon-Assas Paris 2.
- Fontanille, J. (2008). *Pratiques sémiotiques*. Paris : PUF.
- Fratini, F. (2000). « Dalle sette idee di città agli scenari di assetto: strutturare, riciclare, cellularizzare », in E. Piroddi, E. Scandurra & L. De Bonis (éds.), *I futuri della città. Mutamento, nuovi soggetti e progetti*. Milano: Franco Angeli.
- Geddes, P. (1860). *Cities in evolution : an introduction to the town planning movement and to the study of civics*. London: Williams ; tr. fr. *L'Évolution des villes : une introduction au mouvement de l'urbanisme et à l'étude de l'instruction civique*. Paris: Ed. Temenos, 1994.
- Greimas, A. J. (1985). *Des dieux et des hommes*. Paris : PUF.
- Habermas, J. (1997). *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- Jacques, F. (éd. 1990). *Les Cités de l'Occident romain*. Paris : Les Belles Lettres.
- Le Corbusier (1957 [1943]). *La Charte d'Athènes*, Paris : Minuit.
- Lochak, D. (1991). La citoyenneté, un concept juridique flou. In D. Colas, C. Emeri, J. Zylberberg (éds.), *Citoyenneté et nationalités. Perspectives en France et au Québec*. Paris : PUF.
- Minzberg, H. (1994). Organiser l'entreprise : prêt à porter ou sur mesure ? In C. Louche (éd.), *Individu et organisations*, Neuchâtel : Delachaux et Nieslé, 29-52.
- Pelluchon, C. (2018). *Éthique de la considération*. Paris : Seuil.
- Proudhon, P.-J. (1858). *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. Paris : Librairie de Garnier Frères.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock.
- Sassen, S. (1991). *The Global City*. New York: Princeton University Press.

