

HABITER LE CONTEMPORAIN

José Reyes Osorio
Énoncé théorique de Master
SAR EPFL
Janvier 2022

Sous la direction de
Prof. Vincent Kaufmann
Prof. Roberto Gargiani
Boris Hamzeian

HABITER LE CONTEMPORAIN

Table

Invitation

Nous pensons comme nous respirons	7
--	----------

Chapitre premier

Au commencement	11
L'être de l'humain.....	11
La durabilité du monde	14
Le sens commun.....	17

Chapitre deuxième

L'inhabituel	21
Du stable au périssable	22
L'accumulation et la mobilité.....	25
Le triomphe du rationnel	28

Chapitre troisième

Le contemporain	33
Du périssable à l'insaisissable.....	34
L'accélération et la saturation	36
Le délire de revendication du virtuel	38

Chapitre quatrième

Habiter l'ici et le maintenant	43
En quête de la dignité perdue.....	43
Vers une pratique de l'habiter ?	45
Passer à l'action !.....	48

Conclusion

Architecte Habitant Philosophe	53
---	-----------

Invitation

Nous pensons comme nous respirons

Nous appartenons à cette génération qui est constamment informée de ses responsabilités. Alors que les ressources de la Terre s'épuisent, notre vie mentale et l'espace qui nous abrite semblent être de plus en plus proches de la saturation. Chaque jour, nous portons atteinte à la nature terrestre et à notre nature d'être humain ; nous le savons, le concevons, et pourtant continuons à y contribuer. Aussi, nous nous sentons bien petits pour pouvoir agir et tenter de comprendre en profondeur *ce qui nous arrive*, parce que nous refusons de remettre en question notre mode d'être. D'une certaine façon, dans l'appréhension d'une réalité vertigineuse, nous ne voulons pas, ou pire encore, nous n'arrivons pas à *voir* le contemporain.

Par ailleurs, chercher à comprendre *ce qui nous arrive* pourrait être l'origine de ce mémoire, un point de départ à la fois simple mais complexe. Oui, complexe, car ce qui arrive est de l'ordre de l'inédit ; un basculement sans précédent qui s'opère dans nos sociétés occidentales et qui se manifeste pleinement depuis le XX^e siècle : la perte du sens commun et l'oubli par l'homme moderne d'un monde de valeurs partagées. Autrement dit, nous nous éloignons de notre propre condition et les racines de cette crise résident dans l'illusion de l'homme à se croire indépendant du monde dans lequel il *vit*, dans lequel il *habite*.

Outre cette grave dissonance avec notre condition humaine, des dynamiques économiques semblent avoir pris le pas sur d'autres critères sociétaux et structurent désormais le développement des activités humaines, y compris celles reliées à l'architecture. Certes, les progrès techniques de la modernité ont largement étendu les possibilités de réalisation architecturale qui doivent suivre les besoins démographiques et les normes d'hygiène nouvelles. Mais, dans l'époque actuelle, d'une part l'architecture reste un moyen d'expression personnel d'afficher une "splendeur", notamment par le gigantisme dans la verticalité ou horizontalité des édifices ; et d'autre part, elle devient un élément du domaine économique, une composante de la promotion immobilière au service de ce que le capitalisme lui demande.

Ainsi, l'intensification occasionnée par la globalisation du marché a transformé radicalement le rapport de l'individu à l'espace, rendant ce dernier de plus en plus dépassé par ses *préoccupations*. Dès lors, pour analyser le mode d'être de l'homme, une première question se pose : Que signifie *habiter le contemporain* ? La question de l'habiter se dresse alors comme une question primordiale qui mérite qu'on interroge, qu'on y pense au sens fort. Elle mérite d'être traitée dans ce cas comme un authentique objet philosophique. En effet, l'habiter porte sur l'*être*, en particulier, il questionne l'être

de l'homme et la manière dont il constitue et comprend le monde. Seulement, ce monde, entré dans un processus de changements inédits depuis l'avènement de la modernité, se caractérise par un manque de repères évidents. Paradoxalement, l'inhabituel semble être ce qu'il reste de constant dans le monde contemporain.

Pour faire avancer notre première question, il faut recueillir non seulement les éléments traitant sur l'habiter durant le XX^e siècle, période critique, mais aussi ceux des réflexions actuelles, et les mettre en lien avec d'autres questions fondamentales de la philosophie. Plus largement, cette question primitive permet de se lancer dans de nombreuses autres interrogations tout aussi intéressantes. Est-ce que le monde contemporain est encore habitable ? Est-ce que nous nous dirigeons vers de nouvelles formes d'errance ? Qu'est-ce qui, dans l'humaine condition, peut continuer à être source de résistance ?

Sans vouloir à tout prix viser une complète rigueur scientifique ou philosophique, ce mémoire s'efforce de poser *des* questions, allant de ce qui nous conditionne à ce qui nous éloigne de l'habiter, dans le but de reconnecter la philosophie aux expériences vécues par les sociétés occidentales contemporaines. La table des matières, qui semble rigoureuse, pourrait attester d'une logique préexistante et linéaire. En fait, le texte vagabonde dans différentes directions. Il cherche et recherche, s'alimente de différentes sources dans le but de comprendre certains phénomènes primordiaux ; et tout ceci afin de repérer des stratégies possibles, car il ne s'agit pas ici de problèmes à une solution unique.

Finalement, pourquoi philosopher sur l'habiter et vouloir le ramener à chaque fois à des événements historiques et sociologiques ? Au-delà du domaine de la construction, penser l'habiter concerne aussi chacun de nous. Il vient nous interpeller à la première personne dans la mesure où habiter désigne notre façon quotidienne d'être présent au monde : « l'expérience intime que nous faisons de la manière immédiate et banale dont nous existons¹ ». Il donne à comprendre le rapport particulier que nous avons avec ce qui nous entoure. C'est pourquoi, nous devons, en tant que constructeurs et habitants de ce monde, nous réapproprier cet intime potentiel – le *pouvoir habiter* – par la réflexion, car toute réflexion philosophique aspire offrir des bases à une action plus concrète. En cela, penser l'habiter est une chance pour la condition contemporaine, une chance de résistance et de renaissance.

Aussi, l'activité de penser est autre chose que connaître. Comme le fait remarquer la philosophe et politologue Hannah Arendt : « l'activité de penser est aussi incessante, aussi répétitive que la vie, et la question de savoir si la pensée a un sens se ramène à l'énigme sans réponse du sens de la vie ;

¹ Céline Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter : une philosophie de l'architecture*, Marseille, Parenthèses, 2019, p. 10.

ses processus imprègnent si profondément la totalité de l'existence humaine que son commencement et sa fin coïncident avec ceux de la vie elle-même² ». Mais, puisque l'activité de penser peut être aussi comprise comme *expérience* de pensée – aussi mentale soit elle –, « elle ne peut être acquise, comme toute expérience, que par la pratique, par des exercices³ ». C'est pourquoi, nous nous préoccupons ici seulement de savoir comment reprendre notre souffle pour mieux habiter le contemporain. Nous pensons comme nous respirons et cette force est donnée à qui veut bien l'exercer.

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], Paris, Librairie Générale Française, 2020, p. 78.

³ Arendt, *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique* [1961], Paris, Gallimard, 1972, p. 25.

« Je déteste autant de suivre que de conduire.
Obéir ? Non ! Et gouverner jamais !
Celui qui n'est pas terrible pour lui, n'inspire la terreur à personne
Et celui seul qui inspire la terreur peut conduire les autres.
Je déteste déjà de me conduire moi-même !
J'aime, comme les animaux des forêts et des mers,
À me perdre pour un bon moment,
À m'accroupir, rêveur, dans des déserts charmants,
À me rappeler enfin, moi-même, du lointain,
À me séduire moi-même – vers moi-même. »

Friedrich Nietzsche,
Le solitaire, 1887.

Chapitre premier

Au commencement

Dans son œuvre majeure *Condition de l'homme moderne* publiée en 1958, Arendt écrit : « la Terre est la quintessence même de la condition humaine⁴ ». La nature terrestre est la seule de l'univers à offrir aux êtres vivants un habitat où « ils [peuvent] se mouvoir et respirer sans effort et sans artifice⁵ ». Parmi ces êtres vivants, les animaux habitent bien entendu, mais l'homme reste une figure exceptionnelle, « car l'animal, lorsqu'il habite, ne fait jamais beaucoup plus que fuir un prédateur ou guetter sa proie⁶ ». L'animal habite des abris, des refuges, des cachettes où son comportement fondamental est la lutte pour la survie. Donc, comparé à l'homme, l'animal habite, mais il habite « pauvrement⁷ ».

L'homme en habitant se fabrique un *monde* qui sépare l'existence humaine de tout milieu purement animal. Ce monde confère une certaine permanence à la brièveté de la vie et au caractère fuyant du temps humain. Il en découle ainsi de l'homme un sentiment d'intérêt pour les choses, l'espace, les relations et ces mêmes éléments ne restent pas indifférents face à l'homme, bien au contraire, ils le conditionnent en permanence et font de lui ce qu'il *est*. « Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence⁸ ». L'être de l'humain ne serait que "vie pure", mais bien plus encore.

L'être de l'humain

Pour l'homme, que signifie *habiter le monde* ? Si les historiens reconstituent les *manières* d'habiter de nos ancêtres, les géographes décrivent et les anthropologues interprètent les *modes* d'habiter de telle ou telle population, il s'agit plus dans de tels cas d'un regard sur l'habitation ou l'habitat que sur

⁴ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*

⁶ Marc Breviglieri, « Penser l'habiter, estimer l'habitabilité », in *Tracés – Bulletin technique de la Suisse romande*, Espazium – Les éditions de la culture du bâti, no. 23, 2006, p. 10.

⁷ *Ibid.* En déclarant cela, je tiens à préciser qu'il ne s'agit là en aucun cas de dénigrer, ou de bafouer le droit à la vie des animaux, ni d'aucun être vivant en général. Il s'agit seulement de montrer ce qui est empiriquement observable dans la nature.

⁸ Arendt, *op. cit.*, p. 62.

le sens habiter en lui-même⁹. Il semble bien que chaque discipline ait sa propre approche de l'habiter, selon son cadre méthodologique respectif, mais un certain flou théorique continue d'entourer son acte singulier. La connaissance "purement" scientifique arrive difficilement à saisir cette notion car, on l'aura compris, l'habiter se situe *au-delà* de recherches pragmatiques ou fonctionnelles, il est « constitutif de l'existence humaine et exige [donc] un autre traitement¹⁰ ».

La conférence de Martin Heidegger « Bâtir Habiter Penser¹¹ », prononcée en 1951, constitue la référence et le modèle philosophique le plus solide des analyses de l'habiter encore aujourd'hui. C'est pourquoi, en m'appuyant sur l'ouvrage *Heidegger et la question de l'habiter*¹² de la philosophe et maître de conférences Céline Bonicco-Donato, je vais me permettre lui emprunter certains outils afin d'éclairer ce qu'habiter implique pour l'être de l'humain. Mais avant toute chose, revenons sur la signification courante du mot qui nous préoccupe tant, à savoir : habiter, qu'est-ce que c'est ?

Emprunté au latin *habitare*, « avoir souvent », mais comme le précise son dérivé *habitus* qui donne en français « habitude », habiter veut aussi dire « demeurer ». Et l'action de « demeurer » est équivalente à celle de « rester » ou de « séjourner » au sens de l'expression « il y a péril en la demeure », c'est-à-dire qu'il y a un certain danger à rester dans la même situation¹³. De plus, du vieux terme gothique *wunian*, habiter désigne également « demeurer en paix », « être libre ». C'est seulement depuis 1050 qu'il indique le fait de « rester quelque part », d'« occuper une demeure » et le verbe ne s'impose dans le vocabulaire courant qu'à partir du XVII^e siècle. Habiter, par extension, prend d'autres significations alternatives comme « fréquenter », avoir des relations charnelles avec quelqu'un et désignera finalement, dans la langue ecclésiastique, le coït, consistant alors à « être dans et avec le corps de l'Autre¹⁴ ».

Alors que de nos jours, on considère qu'il faut d'abord posséder un habitat ou bâtir une habitation pour habiter, force est de constater – déjà en se référant à la définition classique citée juste au-dessus – que la notion d'habiter possède un caractère intrinsèque bien plus riche que ces premières approches. Cette notion ne doit pas seulement être comprise comme le résultat ou la conséquence d'une "bonne" politique du logement, d'une "bonne" architecture, ou d'un "bon" urbanisme, mais être considérée « comme source, comme fondement¹⁵ ». C'est pourquoi, selon le principe élaboré par

⁹ Pour en savoir plus sur les termes parents « habitation », « habitat » et « habiter », voir l'ouvrage de Thierry Paquot *et al.*, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 7-16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹ La conférence est transcrite au sein de l'ouvrage de Martin Heidegger, *Essai et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

¹² Céline Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter : une philosophie de l'architecture*, Marseille, Parenthèses, 2019.

¹³ Voir les ouvrages de Paquot, *op. cit.*, et Paquot, *Demeure terrestre : enquête vagabonde sur l'habiter*, Paris, Les éditions de l'Imprimeur, 2005. L'auteur s'appuie sur les ouvrages de référence de Pierre Larousse, Emile Littré et le *Dictionnaire historique de la langue française*.

¹⁴ Paquot, *Demeure terrestre, op. cit.*, p. 111.

¹⁵ Paquot, *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.*, p. 12.

Heidegger, bâtir c'est déjà habiter. Pour le philosophe allemand, « nous n'habitons pas parce que nous avons bâti, mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous sommes des habitants et sommes comme tels¹⁶ ». Et pour en donner la preuve, il plonge dans la racine des mots :

Le mot du vieux-allemand pour bâtir, *buan*, signifie habiter. Ce qui veut dire : demeurer, séjourner.¹⁷ [...] *Bauen*, *buan*, *beo* sont en effet le même mot que notre *bin* (suis) dans les tournures *ich bin*, *du bist* (je suis, tu es) et que la forme de l'impératif *bis*, "soit". Que veut dire alors *ich bin* (je suis) ? Le vieux mot *bauen*, auquel se rattache *bin*, nous répond : "je suis", "tu es", veulent dire : j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes *sommes* sur la terre est le *buan*, l'habitation.¹⁸

Ces filiations étymologiques nous révèlent la nature coextensive de l'habiter et de l'être qui fait dire à Heidegger qu'« être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter¹⁹ ». Elles nous indiquent également qu'« être » se conçoit comme « habiter auprès de » et « être familier de »²⁰. De la même manière, le philosophe français Michel Serres lie l'habiter à l'habitude en considérant qu'« habiter fait qu'on retrouve [...] l'espace immobile autour de soi approfondi, que le corps, stable comme un arbre, participe aux transformations lentes de l'environnement de soi-même²¹ ».

Il apparaît donc que dans l'idée radicale de l'habiter se joue une dimension essentielle de la condition humaine. Un lien très fort entre le soi et la manière dont on se situe dans le monde se dessine peu à peu : « si l'on habite dans les lieux où l'on se sent "chez soi", on voit que trouver sa place dans le monde permet également d'asseoir son être, de lui donner une base suffisamment solide pour qu'il puisse se déployer pleinement »²². Habiter constitue « le trait fondamental de l'existence humaine, ce qui le distingue de la manière d'être des autres vivants²³ ». Compris avec suffisamment d'ampleur, il établit la « façon dont les hommes accomplissent sur terre et sous la voûte du ciel leur migration de la naissance vers la mort²⁴ ». Par conséquent, l'être de l'humain se dévoile à travers l'acte d'habiter, et tout bien considéré, de *comprendre* le monde et le soi.

¹⁶ Heidegger, « Bâtir Habiter Penser » [1951], *op. cit.*, p. 175.

¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Pour en savoir plus, voir l'ouvrage de J.-L. Chrétien, *L'espace intérieur*, Paris, Éditions de Minuit, 2014.

²¹ Michel Serres, *Habiter*, Paris, Le Pommier, 2011, p. 4, in Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 20.

²² Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 26.

²³ *Ibid.*, p. 32.

²⁴ Heidegger, « Hebel, l'ami des maisons » [1958], *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 51, in Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 33.

L'homme est manifestement aussi un corps, et un corps fait de matière. « Comme tel, dit Heidegger, ainsi que la pierre, l'arbre, l'aigle, il a sa place dans le tout de l'être. Ici encore "avoir sa place" veut dire : être intégré dans l'ordonnance de l'être. Or, le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être pensant, il est ouvert à l'être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'être et qu'ainsi il lui correspond. L'homme *est* proprement ce rapport de correspondance, et il n'est que cela, "Que cela" : ces mots n'indiquent pas une restriction, mais bien une surabondance²⁵ ». On peut alors appréhender la relation de l'être de l'humain avec le « tout de l'être » – qui peut être compris comme l'être de la nature terrestre – comme un rapport basée sur la réciprocité, une « relation de *copropriation*²⁶ » : dans ce qu'ils ont de propre, ils sont appropriés l'un de l'autre.

« Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine²⁷ ». Ici, Arendt insiste justement sur le rapport que l'homme entretient avec l'environnement proche, cet environnement associé à la condition humaine dès que son être rencontre l'être de l'humain. Et en cette qualité, cette idée rejoint la pensée heideggerienne, puisque « le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement²⁸ ». Cette notion de ménagement doit se comprendre alors au sens de *soin* et d'*attention*, car habiter – plus précisément *bauen* – signifie non seulement bâtir et demeurer, comme l'a montré l'analyse précédente, mais également enclore et soigner. Autrement dit, habiter c'est *cultiver* « au sens de veille sur la croissance d'un végétal que l'on n'a pas créé ou fabriqué mais qu'on laisse développer²⁹ ». C'est ce rapprochement originel entre la construction d'une chose humaine et la culture d'un être naturel qui donne un certain sens de permanence à la vie humaine.

La durabilité du monde

Comment l'homme imprime-t-il sa marque dans le monde ? La vie humaine requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une *demeure* sur Terre pour la durée de son séjour. S'il est vrai de dire que tout aménagement que font les êtres humains pour se procurer un abri peut servir de maison pour ceux qui se trouvent en vie à ce moment-là, cela n'implique aucunement que de tels aménagements engendrent un monde. Pour Arendt, cette demeure terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque « la totalité des objets fabriqués [par l'homme] est organisée au point de résister au processus de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi,

²⁵ Heidegger, « Le principe d'identité » [1957], *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 265, in Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 103.

²⁶ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 103.

²⁷ Arendt, *op. cit.*, p. 63.

²⁸ Heidegger, « Bâtir Habiter Penser » [1951], *op. cit.*, p. 176.

²⁹ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 33.

de leur survivre³⁰ ». Ce n'est qu'à ce moment-là, que l'on parle de culture. Il s'agit donc d'introduire ici la notion de culture, mot suremployé de nos jours pour désigner à la fois tradition, loisir, ou ironiquement, objet de consommation. Or, sa véritable richesse réside dans la compréhension de la technique humaine entendue comme manière authentique et durable pour l'être de se dévoiler. Et pour comprendre ce qu'elle implique, il faut à nouveau se référer à la racine des mots, ainsi :

La culture remonte au temps des Romains. Le mot « culture » dérive de *colere* – « cultiver », « prendre soin », « demeurer », « entretenir », « préserver » et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature, au sens d'« entretien de la nature » en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. En tant que tel, il indique une attitude de « tendre souci », et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à une domination humaine. C'est pourquoi, il ne s'applique pas seulement à l'agriculture mais peut aussi désigner le « culte » des dieux, le soin donné à ce qui leur appartient en propre³¹. Par la suite, il semble que le premier à utiliser le mot pour les choses de l'esprit et de l'intelligence soit Cicéron. Il parle alors de *excolere animum*, de « cultiver l'esprit », et de *cultura animi* au sens complètement métaphorique d'un « esprit cultivé »³².

Toujours selon Arendt, « si la nature et la terre constituent généralement la condition de la vie humaine, le monde et les choses du monde sont la condition dans laquelle cette vie spécifiquement humaine peut s'installer sur Terre³³ ». À ce titre, les objets du monde ont pour fonction de stabiliser la vie humaine : ce sont les *produits de l'œuvre* qui garantissent la permanence et la durabilité, sans lesquelles il n'y aurait aucun monde possible. De plus, c'est à l'intérieur de ce monde de choses durables que nous trouvons les choses ou biens de consommation par lesquels la vie s'assure des moyens de subsistance. Il s'agit là d'un point essentiel à souligner et garder en tête : le monde, la demeure fabriquée de matériaux que la nature terrestre confie aux mains humaines, « ne consiste pas en choses que l'on consomme, mais en choses dont on se sert³⁴ », Autrement dit, les choses d'*usage* ne sont pas à confondre avec les choses de *consommation*.

De façon analogue, le philosophe et sociologue Hartmut Rosa fait une distinction entre les choses qu'on produit et les choses qu'on consomme en mettant l'accent sur le caractère de la première catégorie. Il dit : « les êtres humains, selon moi, ont toujours des relations intimes et constitutives

³⁰ Arendt, *La crise de la culture* [1961], *op. cit.*, p. 269.

³¹ *Ibid.*, p. 271. Arendt s'appuie sur les ouvrages de références pour l'origine étymologique et l'usage du mot en latin, outre le *Thesaurus linguae latinae*, A. Walde : *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 1938, et A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine, Histoire des Mots*, Paris, 1932. Pour l'histoire du mot et du concept depuis l'Antiquité voir J. Niedermann, *Kultur-Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herber*, in *Biblioteca dell' Archivum Romanum*, Florence, vol. XXVIII, 1941.

³² *Ibid.* Arendt fait référence à Cicéron, *Tusculanes*, 1, 13. Il dit explicitement que l'esprit est comme un champ qui ne peut produire sans être convenablement cultivé – et déclare alors : *Cultura autem animi philosophia est*.

³³ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, pp. 240 et 141.

³⁴ *Ibid.*, p. 240.

avec au moins certains objets. En fait, les choses avec lesquelles nous vivons et travaillons sont dans une certaine mesure constitutives de notre identité [...]. Vous les "investissez" et vous les percevez dans toutes les dimensions sensuelles, et elles portent également avec elles les marques que vous y laissez. Elles deviennent partie intégrante de votre expérience vécue quotidienne, de votre identité et de votre histoire. En ce sens, le moi s'étend vers le monde des choses, et les choses à leur tour deviennent des habitants du moi³⁵ ». Ainsi, pour Rosa tout comme pour Arendt, la réalité et la solidité du monde humain reposent avant tout sur le fait que nous sommes environnés de choses avec lesquelles nous nous identifions et qui durent dans le temps, encore plus que l'activité qui les a produits, et même plus que la vie de leurs auteurs. Ce sont des choses communément appelées *objets culturels*.

D'un autre côté, la notion de culture renvoie à l'homme comme cultivateur primitif « patient et modeste faisant éclore les promesses d'un site qu'il n'a pas façonné, le prolongeant et le sublimant³⁶ ». La demeure terrestre se présente alors non seulement comme l'expression et le développement naturels du site, mais surtout comme l'œuvre authentique qui permet à l'humain de s'ancrer littéralement dans la Terre. Ce rôle fondamental rappelle naturellement la place que donne Emmanuel Levinas, auteur de *Totalité et Infini*³⁷, à la demeure comme premier « commencement », où tout se conçoit : « le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement. [...] L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment, se retirer³⁸ ». Ainsi, il semble que l'humain se sente habiter dans des espaces qui lui garantissent la possibilité de séjourner de manière durable, et lui offrent un « havre de paix » lui permettant de trouver sa place dans le monde³⁹. D'où l'importance de l'ancrage, à condition bien évidemment de ne pas le comprendre comme une forme statique et immobile de repli sur soi, mais comme des « centres de gravité », des « points d'équilibre », perméable au monde et permettant de s'ouvrir dans une attitude de réceptivité⁴⁰.

Le monde est la demeure terrestre et cette demeure comprend certains objets qui ne sont pas à consommer, mais à utiliser et habiter, et avec lesquels, en les habitant, nous créons notre identité. Comme tels, ils donnent naissance à la familiarité du monde, à des coutumes, à des rapports usuels entre l'homme et les choses du monde. Finalement pour revenir à l'analyse de « Bâtir Habiter

³⁵ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive* [2010], Paris, la Découverte, 2014, pp. 117 et 118.

³⁶ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* [1961], Paris, Librairie Générale Française, 2020.

³⁸ *Ibid.*, p. 162.

³⁹ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁰ *Ibid.*

Penser », Heidegger réhabilite l'habiter en le comprenant non plus comme la conséquence d'un *être-jeté*⁴¹ au monde, ni comme un échappatoire à l'angoisse d'*être-au-monde*⁴², mais au contraire comme un commencement, « un catalyseur ontologique qui laisse apparaître les potentialités de notre être-au-monde⁴³ », une expérience originelle et fondamentale où l'être se dévoile. Cela étant dit, à qui et pour qui est-il question de se dévoiler ? Si le monde comme demeure humaine est mentionné à plusieurs reprises, on comprend son importance lorsque son sujet n'est plus la singularité – comme expérience personnelle purement intérieure – mais la *pluralité humaine*.

Le sens commun

Qu'est-ce qui fait la particularité de l'humanité comme groupe, comme *ensemble* ? De nouveau, Arendt vient apporter une vision éclairée. Spécialiste des questions tournant autour des affaires politiques, du domaine public et des activités humaines ; la philosophe allemande déclare que cette particularité est « la pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole [qui] a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés, ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques⁴⁴ ».

Voilà le sens commun à tous et pour tous : la parole et l'action comme unité. « C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes⁴⁵ ». Autrement dit, elles révèlent l'individualité par l'expérience du monde commun. Finalement l'action, selon Arendt, est la seule activité qui met directement en rapport les êtres humains entre eux, « sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition

⁴¹ *Ibid.*, p. 36. « En naissant, nous sommes laissés dans le monde sans l'avoir décidé, plongés dans la vie sans en disposer. Nous ne posons pas notre propre fondement et notre existence possède de manière intrinsèque quelque chose d'irrécupérable qui nous échappe toujours et demeure à tout jamais hors de notre portée. Comme l'écrit Heidegger, "l'expression d'être-jeté doit suggérer la facticité de la remise" ». L'auteure fait référence à Heidegger, *Être et Temps* [1927], *op. cit.*, p. 135.

⁴² *Ibid.*, p. 17. « Le néologisme forgé par Heidegger pour désigner la manière dont l'homme existe, *In-der-Welt-sein* (être-au-monde), avec l'emploi des tirets, insiste sur cette idée d'intrication en considérant l'ouverture au monde comme constitutive de notre être ».

⁴³ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁴ Arendt, *op. cit.*, p. 299.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 300.

humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes, et non pas l'homme – qui vivent sur Terre et habitent le monde⁴⁶ ».

Qu'en est-il de l'habiter ? Existe-il des voies de passage de l'habiter aux questions *politiques*⁴⁷ ? Si habiter consiste à engager son corps dans un espace familial, y trouver une assurance, une sécurité ontologique et une singularité propre, cette singularité peut aussi comprendre réciproquement la pluralité. En effet, habiter n'est jamais un recueillement coupé du monde, bien au contraire, il est toujours et encore *accueil*. Il ne se réalise qu'en relation avec autrui, car « c'est parce qu'il y a de l'Autre qu'il y a possibilité du moi⁴⁸ ». Le chez-soi légitime est celui qui repose sur l'hospitalité certes, mais conditionne aussi « toute apparition durable en public, il participe en un sens de la fondation des espaces publics⁴⁹ ». C'est pourquoi, Arendt tient tant aux principes politiques romains, car au cœur de ceux-ci, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, « se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures⁵⁰ ».

Vivre c'est « être parmi les êtres hommes⁵¹ », c'est-à-dire vivre en société. Ainsi, ce sont la fondation sacrée et l'expérience ontologique de la demeure qui forment le contenu profondément politique de notre société depuis plus de deux millénaires : « cette expressivité personnelle [de la demeure] alimente la pluralité et la particularité, l'expérience de la différence et du différend, qui sont les conditions de la politique grâce à laquelle se dessine, hors de l'habiter, un horizon possible⁵² ».

⁴⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁷ Politique, au sens grec du mot dans le terme *polis* qui lie la notion d'espace public, de cité, à celle d'organisation sociale.

⁴⁸ Paquot, *Demeure terrestre*, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁹ Breviglieri, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁰ Arendt, *La crise de la culture* [1961], *op. cit.*, p. 159.

⁵¹ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 60.

⁵² Breviglieri, *op. cit.*, p. 11.

« Oui, quand le monde entier, de Paris jusqu'en Chine,
 Ô divin Saint-Simon, sera dans ta doctrine,
 L'âge d'or doit renaître avec tout son éclat,
 Les fleuves rouleront du thé, du chocolat ;
 Les moutons tout rôtis bondiront dans la plaine,
 Et les brochets au bleu nageront dans la Seine ;
 Les épinards viendront au monde fricassés,
 Avec des crotons frits tout autour concassés.
 Les arbres produiront des pommes en compotes
 Et l'on moissonnera des cerricks et des bottes ;
 Il neigera du vin, il pleuvra des poulets,
 Et du ciel les canards tomberont aux navets. »

Lauglé et Vanderbusch,
Louis et le Saint-Simonien, 1832.

Chapitre deuxième

L'inhabituel

Le seuil de l'époque moderne est dominé par trois grands événements : la découverte du Nouveau Monde suivie de l'exploration du globe tout entier ; la Réforme qui, en expropriant les biens ecclésiastiques et monastiques, entame le double processus de l'expropriation individuelle et de l'accumulation de capital social – les prémices du système capitaliste donc – ; l'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle qui considère la nature terrestre du point de vue de l'univers⁵³. Dans sa compréhension courante, l'époque moderne est celle où triomphent les valeurs de la modernité, à savoir le progrès, la communication et la raison et rentre donc en opposition avec la période précédente, le Moyen-Âge, longtemps considérée comme un "âge obscur". Ainsi, le siècle des Lumières marque une période importante de la modernité qui sape les valeurs sur lesquelles la société s'appuyait jusque-là : les croyances religieuses traditionnelles, car qualifiées d'irrationnelles et obscurantistes.

Cependant, l'*incroyance* n'est pas d'origine religieuse et sa portée ne se borne pas qu'à la sphère de la foi ou de la transcendance. S'il a été facile de croire que cette disparition a rejeté l'homme dans le monde, le recul de l'Histoire nous montre, au contraire, que « les modernes n'ont pas été rejetés dans le monde : ils ont été rejetés en eux-mêmes⁵⁴ ». Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est le souci exclusif du moi qui devient la tendance dominante de la philosophie moderne depuis René Descartes – « *je* pense, donc *je* suis » –, par opposition à l'âme, la personne, ou l'homme en général, et réduit les expériences par rapport au monde ou par rapport aux autres à une expérience « qui se passe entre l'homme et son moi⁵⁵ ». Autrement dit, ce qui caractérise les premières périodes de la modernité est l'aliénation par rapport au monde.

Détaché de tous repère commun, l'homme moderne continue cependant d'avancer dans la connaissance de l'univers. Mais dans cette quête de savoir, il a l'air de comprendre de moins en moins pour quels motifs ou à quelles fins cet univers a pu être créé. Pour le philosophe Alfred North Whitehead, le doute cartésien se fonde « sur le postulat implicite que l'esprit ne peut connaître que ce qu'il a produit et [le] conserve en un sens à l'intérieur de soi-même⁵⁶ ». Il en résulte, selon la

⁵³ Arendt, *op. cit.*, pp. 407 et 408.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 415.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature* [1920], Ann Arbor, p. 32, in Arendt, *op. cit.*, p. 457.

théorie du philosophe britannique, « la retraite du sens commun⁵⁷ ». En effet, le sens commun se transforme en une faculté *interne* sans aucun lien avec le monde, alors que jadis il servait à « intégrer dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations individuelles⁵⁸ ». Ce que les êtres humains ont en commun dorénavant n'est plus le monde, mais « la structure de leurs esprits⁵⁹ ». Ils ne sont plus que « des animaux capables de raisonner, de calculer les conséquences⁶⁰ ». Privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait simultanément, les *individus* – désormais – de la société moderne vivent dans une séparation et un isolement ou bien sont pressés ensemble en une *masse*. « Car une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous⁶¹ ».

Ainsi, la genèse du capitalisme n'a été possible que dans un monde où l'activité humaine pouvait se produire sans la moindre préoccupation de la nature ni le moindre plaisir de l'autre. Cette activité a, au contraire, pour motivation profonde le soin et le souci du moi uniquement. Dans une telle société, où l'échange des produits devient la principale activité publique, les travailleurs eux-mêmes, parce que confrontés aux propriétaires d'argent ou de valeurs, deviennent eux aussi propriétaires, propriétaires de leur *force de travail*. C'est seulement à ce stade que s'installe l'aliénation marxiste : la dégradation des hommes en marchandises⁶². Mais cette dégradation, comment affecte-t-elle l'habiter dans le monde moderne ?

Du stable au périssable

Seul ce qui dure à travers le temps peut finalement revendiquer d'être objet culturel et sa plus importante qualité est de ravir et émouvoir l'humain par-delà les siècles⁶³. Cependant, à l'inverse de ce que la culture engage, la société des périodes modernes ne veut pas d'elle mais des *loisirs*⁶⁴, et les articles offerts par l'industrie des loisirs sont de façon certaine consommés par la société comme tout autre objet de consommation par ailleurs. L'industrie des loisirs est confrontée à des « appétits gargantuesques⁶⁵ » et, puisque la consommation fait disparaître ses marchandises, elle doit sans cesse

⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁸ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 458.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 459.

⁶¹ Arendt, *La crise de la culture* [1961], *op. cit.*, pp. 119 et 120.

⁶² Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 280.

⁶³ Arendt, *La crise de la culture* [1961], *op. cit.*, p. 260.

⁶⁴ En anglais, *entertainment*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 265.

fournir de nouveaux articles ; des articles de plus en plus modifiés, conditionnés et préparés pour qu'ils soient faciles à consommer.

Alors que la culture concerne les choses et est phénomène du *monde*, le loisir concerne les gens et est un phénomène de la *vie*⁶⁶. Un objet devient culturel par sa permanence dans le temps – comme l'analyse du précédent chapitre l'a démontré – ; son caractère durable est donc l'exact opposé du caractère *fonctionnel*, qualité qui fait disparaître par utilisation et usure. C'est pourquoi, la culture se retrouve menacée quand tous les objets du monde, produits par le présent ou par le passé, sont traités comme de « pures fonctions du processus vital de la société⁶⁷ », comme s'ils n'étaient là que pour satisfaire les besoins de la vie justement.

La difficulté de la société des premières périodes modernes est que ses membres ne pouvaient se libérer des préoccupations en rapport étroit avec eux-mêmes, leur rang et leur situation dans la société, ou la réflexion sur leur moi individuel ; ces derniers n'entretenaient aucune relation, d'aucune sorte, avec le monde commun où ils se mouvaient. Depuis lors, une nouvelle difficulté, encore plus préoccupante, a émergé avec la société de masse du XXe siècle. Non en raison des masses elles-mêmes, mais parce que cette société est essentiellement une société de consommateurs. Ainsi selon Arendt, « le résultat, est non pas, bien sûr, une culture de masse qui, à proprement parler, n'existe pas, mais un loisir de masse, qui se nourrit des objets culturels du monde⁶⁸ ».

Notre économie – originellement l'art de gérer sagement sa demeure, son ménage et ses biens – est devenue une économie de gaspillage dans laquelle il faut que les choses soient dévorées ou jetées aussi vite qu'elles apparaissent dans le monde pour que le processus de consommation lui-même ne subisse pas un arrêt chaotique. Mais si l'idéal était déjà réalisé, si vraiment nous n'étions plus que les membres d'une société de purs consommateurs, nous ne vivrions plus du tout dans un monde commun, nous serions simplement poussés par un processus « dont les cycles perpétuels feraient paraître et disparaître des objets qui se manifesteraient pour s'évanouir, sans jamais durer assez pour environner le processus vital⁶⁹ ».

C'est le caractère consommable des produits du travail hautement attachés au processus biologique du corps humain qui constitue leur nature *périssable*. Consommer, c'est épuiser. Ainsi, la substitution du caractère durable des produits de l'œuvre au caractère périssable des produits du travail est à relever comme véritable problème de la modernité. Il s'agit donc de ne pas se laisser bernier par l'accumulation du capital ou l'abondance des produits du travail. Autrement, nous projetons sur le travail la permanence, la stabilité et la durée caractéristiques de l'œuvre. Alors nous

⁶⁶ Je parle ici de la vie comme état physiologique qui conditionne une fin, c'est-à-dire un processus biologique.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 266.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 270.

⁶⁹ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 240.

passons à côté de la nature éphémère de la consommation dévorante qui domine notre société. Les produits du travail sont destinés à la consommation, ceux de l'œuvre à l'usage. Or, la différence entre consommation et usage a une connotation typiquement temporelle. Elle marque l'écart entre durer et passer, entre persévérance et changement, entre l'habituel et l'inhabituel.

L'aspect principal de l'œuvre, d'un point de vue temporel et contrairement au produit du travail, c'est sa capacité de durer. Selon Arendt, cette capacité caractérise l'essence de l'« artifice humain », c'est-à-dire des objets dont on fait usage mais que l'on ne consomme pas⁷⁰. L'ensemble de ces produits de l'œuvre, bien que fait par l'homme, constitue un monde. Ce monde, en conséquence, est l'ensemble des objets durables qui résistent à la dégradation du temps. Arendt pense alors que la qualité de l'artifice humain réside dans la possibilité « d'offrir aux mortels un séjour plus durable et plus stable qu'eux-mêmes⁷¹ ». À cela s'ajoute la pensée heideggerienne de l'acte d'habiter, comme un acte qui trace la ligne qui sépare la consommation et l'usage : « le monde d'objets faits de main d'homme, l'artifice humain érigé par l'*homo faber*, ne devient pour les mortels une patrie, dont la stabilité résiste et survit au mouvement toujours changeant de leurs vies et de leurs actions, que dans la mesure où il transcende à la fois le pur fonctionnalisme des choses produits pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l'usage⁷² ».

Arendt, qui avait suivi les enseignements de Heidegger, reprend sa notion d'habiter de manière limpide en insistant sur les principes d'« accoutumance et de lente appropriation⁷³ », puisqu'habiter et habitude possèdent la même racine. Ces principes engagent notre manière d'être-au-monde au-delà de toute préoccupation utilitaire, en la plaçant sous le signe d'un *accomplissement progressif* où l'homme abolit peu à peu le hiatus avec ce qui l'entoure en comprenant de quelle façon il lui est intimement lié : « de même qu'on n'habite pas, qu'on ne transforme pas en son logis un appartement du seul fait qu'on s'en sert – pour dormir, manger, travailler –, mais parce qu'on y séjourne, de même on habite une ville lorsqu'on se plaît à y flâner sans but ni dessein⁷⁴ ».

Pourtant, la ville du XXe siècle se conceptualise selon d'autres forces motrices s'opposant de fait à ce que l'habiter est comme potentiel existentiel. L'habiter se trouve instrumentalisé, à la manière de Le Corbusier et des partisans de la charte d'Athènes, réduit à une des fonctions humaines citadines, à côté d'autres comme *circuler, travailler, se récréer*, etc⁷⁵. De plus, les conditions de l'habiter se voient sérieusement entravées par l'économie capitaliste de plus en plus omniprésente dans la ville. C'est la matérialisation du capital et la solidification dans la masse bâtie de l'excédent de profit qui

⁷⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁷¹ *Ibid.*, p. 244.

⁷² *Ibid.*, pp. 296 et 297.

⁷³ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁴ Arendt, *Vies politiques* [1968], Paris, Gallimard, 1986, p. 160, in Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁵ Paquot, *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.*, p. 11.

doit être absorbé dans le système. Un système par ailleurs auto-reproductif dans lequel ce qui sert à absorber le capital en tant qu'objet, c'est-à-dire la construction de bâtiments, se transforme en un *outil* permettant de générer du capital. Le XXe siècle et sa ville marquent la marchandisation de l'habiter, ou du moins de ce qu'il en reste de la notion originelle : le logement génère un loyer, les commerces de la consommation et les bureaux absorbent la force de travail d'une société de plus en plus tertiaisée. C'est une ville malade qui se dépayse de l'essence même de ce qu'est habiter.

J'insiste encore une fois : loger n'est pas habiter, car l'action d'habiter possède une dimension existentielle contrairement au fait d'être logé. La présence des êtres humains sur terre, ne se satisfait pas d'un nombre de mètres carrés de logements ou des qualités architecturales d'un immeuble. Le problème est que la modernité introduit une forme inédite de dévalorisation de l'expérience de l'habiter en la rendant simple objet de marchandise, produit à consommer, donc fugace et sans aucune accroche durable ni stable.

Ivan Illich avait déclaré lors d'une célèbre conférence au Royal Institute of British Architects en 1984 : « habiter est le propre de l'espace humain⁷⁶ ». Or, l'homme moderne n'habite plus, il est simplement logé, c'est-à-dire qu'il ne fait que vivre dans un environnement planifié, construit et équipé pour satisfaire des "besoins". L'art d'habiter est hors de sa portée, se contenant de simples *compartiments*. Il a été quasiment supprimé par l'économie du soi-disant "bien-être" qui a exalté le droit de chaque citoyen à son compartiment et à sa boîte télévisuelle. Ainsi, l'espace vernaculaire de la demeure est remplacé par l'espace homogène du logement urbain. Les grands ensembles ont le même aspect où que l'homme moderne se situe. Plutôt que des grands ensembles, il s'agirait de grands "casiers-dortoirs" où entreposer la force de travail la nuit, toute prête à être convoyée vers son emploi le jour.

L'accumulation et la mobilité

La nouvelle mentalité capitaliste prend forme pratiquement à la même période que la découverte et de la prise de possession de la Terre⁷⁷. Si de nos jours, le capitalisme se définit comme l'accumulation de capital dans un contexte du travail concurrentiel et des marchés de produits, l'Histoire montre que sa forme primitive s'établit à partir d'un système pas si concurrentiel que cela : la propriété détruite dans le processus de son appropriation, les objets dévorés dans le processus de leur production et la stabilité du monde sapée dans le processus perpétuel de changement⁷⁸. Ainsi,

⁷⁶ Pour en savoir plus, voir l'ouvrage de I. Illich, *L'art d'habiter* [1984], Paris, Éditions du Linteau, 2016.

⁷⁷ Entre autres, je fais référence au mouvement des enclosures en Angleterre.

⁷⁸ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 412.

les premières expropriations, consistant à priver certains groupes de leur place dans le monde, ont créé à la fois l'accumulation originelle de la richesse et la possibilité de transformer cette richesse en capital au moyen du travail. La nouvelle classe laborieuse, vivant littéralement au jour le jour, était directement soumise à l'esclavage des nécessités vitales, en outre se trouvait « aliénée de toutes les préoccupations qui ne résultent pas immédiatement du processus vital⁷⁹ ». Telles étaient les conditions de l'avènement d'une économie capitaliste.

Cette grande nouveauté historique n'est pas à négliger : l'expropriation cause l'accumulation de richesse, et cette dernière au lieu de renouveler simplement la propriété ou de répartir la richesse, se réintroduit dans un processus de répétition afin d'engendrer d'autres expropriations et recommencer infiniment le cycle. Le processus ne peut continuer qu'à condition de ne laisser intervenir « ni durabilité ni stabilité de-ce-monde⁸⁰ » et d'introduire de plus en plus vite toutes choses de ce monde, tous les produits du processus de production. En d'autres termes, « le processus de l'accumulation de la richesse, tel que nous le connaissons, stimulé par le processus vital puis stimulant la vie humaine, n'est possible que si l'homme sacrifie son monde et son appartenance-au-monde⁸¹ ». Voilà ce qui induit l'accumulation des richesses capitalistes : le détachement de toutes choses, y compris des choses du monde durables qui permettaient autrefois une certaine stabilité existentielle.

La nouvelle économie capitaliste, née de l'expropriation et qui s'en nourrit, aboutit à une énorme augmentation de productivité mais aussi à une augmentation constante de la vitesse en se servant de l'innovation particulièrement foisonnante dès les premières périodes modernes. Locomotives, automobiles et avions ont joué et jouent encore un grand rôle dans les opérations urbaines et infrastructurelles dans le but d'accumuler le capital et d'étaler la ville. Et c'est sous couvert de liberté, d'indépendance et de progrès, que ces machines continueront à le faire.

Ainsi, la vitesse finit par conquérir l'espace qui fait de la distance une chose négligeable, puisqu'il n'y plus besoin que d'un fragment restreint de la vie humaine – ni années, ni mois, ni semaines – pour atteindre n'importe quel point du globe terrestre. Les êtres humains vivent depuis « dans un tout continu aux dimensions de la Terre, où même la notion de distance [...] succombe sous l'assaut de la vitesse⁸² ». La mobilité – et son évolution exponentielle – est tout ce qui reste de constant lorsque le processus de remplacement établit sa domination. Le changement, qu'il soit économique ou spatial, ne doit surtout pas être interrompu, mettant ainsi l'individu face à une indifférenciation au monde et le contraignant finalement à se retrouver qu'avec soi-même.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 416.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 418.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 409.

Depuis que le doute cartésien s'est imposé dans la mentalité des êtres humains, le souci du *je* est ce qui hante le plus les pensées modernistes. L'homme moderne commence dès lors à se mouvoir dans l'espace et « à se chercher un nouveau chez-soi », comme dirait Rosa. Un chez-soi qu'il aurait soi-disant "choisi". « Pris sous l'angle de la théorie sociale, cela aboutit à une dynamisation inédite de notre relation au monde. La modernisation n'est rien d'autre que la mise en mouvement de plus en plus rapide de notre environnement matériel, social et intellectuel : à travers l'accélération technique des transports, des communications et de la circulation⁸³ ». Ce sont ces dernières considérations qui animent et stimulent depuis plus d'un siècle les sociétés occidentales. C'est pourquoi, l'intensification de la mobilité a transformé de manière fondamentale le rapport de l'homme moderne à l'espace. Aux phénomènes de migration, de tourisme et d'exil viennent s'ajouter la mobilité professionnelle et la circulation des marchandises, de l'information et des communications instantanées. L'état de déracinement semble être la seconde nature de l'humain moderne, et la demeure *ancrée au sol* se voit fortement remise en question. Notamment, au tournant de la seconde moitié du XXe siècle, la ville connaît des changements radicaux et semble, aux yeux de plusieurs penseurs, devenir de moins en moins habitable.

Ainsi, pour le philosophe allemand Theodor W. Adorno, depuis la déportation et les deux guerres mondiales, la maison n'est plus qu'une étape dans l'exil : « il est devenu tout à fait impossible d'habiter⁸⁴ [...] le temps de la maison est passé⁸⁵ ». La modernité aurait introduit l'émergence d'un sujet mobile, contrastant avec la demeure durable et stable qu'offrait l'habiter dans un autre temps. Levinas, quant à lui, s'inquiète de l'habitabilité du monde et de la possibilité ou non de pouvoir s'approprier un chez-soi. Selon lui, « ce monde où la raison se reconnaît de plus en plus, n'est pas habitable. Il est dur et froid comme ces dépôts où s'entassent des marchandises qui ne peuvent satisfaire ; ni vêtir ceux qui sont nus, ni nourrir ceux qui ont faim ; il est impersonnel comme les hangars d'usines et de cités industrielles où les choses fabriquées restent abstraites, vraies de vérité chiffrable et emportée dans le circuit anonyme de l'économie⁸⁶ ».

La "raison" domine le monde moderne à présent pour le philosophe français. Mais ce qui est importante de comprendre ici, c'est le fait que l'avènement du monde rationnel « dur et froid » n'a pu être possible qu'en passant par un processus de *moyennisation* des exigences sociétales. Des exigences dont leur volonté première était certes le bonheur du plus grand nombre, mais qui engendrent finalement ce que nous observons encore aujourd'hui, un monde « impersonnel ». Les relations, que l'homme moderne entretient avec le monde et les choses du monde, se résument alors à n'être que des rapports fonctionnels et utilitaires pour un soi-disant "bonheur individuel".

⁸³ Rosa, *Remède à l'accélération: impressions d'un voyage en Chine et autres textes sur la résonance* [2018], Paris, Flammarion, 2021, p. 103.

⁸⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: réflexions sur la vie mutilée* [1951], Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 45.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁶ Levinas, *Difficile liberté* [1963], Paris, Albin Michel, 1995, pp. 54 et 55.

Le triomphe du rationnel

Si nous nous fions toujours au diagnostic de l'homme moderne proposé par Arendt, ce n'est pas uniquement le développement de la société commerciale et la mise en place d'une nouvelle économie capitaliste qui ont introduit l'interchangeabilité, puis la relativité et finalement la dépréciation de toutes valeurs communes. Ayant acquis, à la sortie de la révolution moderne, une grande habilité pour inventer des « instruments à mesurer l'infiniment grand et l'infiniment petit⁸⁷ », l'homme moderne a consciemment commencé à déplacer le principe d'usage des choses fabriquées – quintessence de sa conception du monde –, vers le principe du « plus grand bonheur du plus grand nombre⁸⁸ ». Se rendant compte des potentialités et des portées possibles grâce au savoir-faire par les sciences, l'homme moderne se détourne de la contemplation de l'œuvre et de sa productivité, car ils les jugent insuffisantes et peu utiles dans la recherche d'un quelconque bonheur.

Cette perte des valeurs se produit, selon la philosophe allemande, dès que l'homme cesse de se définir comme fabricant d'objets, bâtisseur d'artifice humain, pour se considérer principalement comme fabricant d'outils à but purement utilitaire :

Si le principe d'utilité s'applique ici, il ne concerne en premier lieu ni les objets d'usage ni l'usage, mais le processus de production. Or, ce qui contribue à stimuler la productivité et à diminuer le labeur, l'effort, est utile. Autrement dit, le repère ultime n'est ni l'usage ni l'utile, c'est le "bonheur", c'est l'évaluation de la peine et du plaisir éprouvés dans la production et dans la consommation⁸⁹.

De ce changement de valeurs, il en résulte la désagréable vérité qui est le profond malaise du XX^e siècle : la culture de masse. Et ce profond malaise ou, comme dirait Arendt, l'« universel malheur⁹⁰ » est causé, d'une part par le manque d'équilibre entre le travail et la consommation ; et d'autre part, par les exigences acharnées de l'homme moderne « à vouloir un bonheur que l'on obtient que dans l'équilibre parfait des processus vitaux de l'épuisement et de la régénération, de la peine et du soulagement⁹¹ ». En privant le travail, soit l'activité la plus "noble" qu'une société de consommation, c'est-à-dire de travailleurs, peut se permettre d'avoir, ne lui prive-t-on par la même occasion de son bonheur à elle ? Et en libérant l'humanité des entraves de l'effort et du labeur, peut-on vraiment

⁸⁷ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 494. Rappelons-nous, l'un des trois événements de la révolution moderne est l'invention du télescope accompagnée de l'avènement d'une nouvelle science à l'échelle de l'univers.

⁸⁸ La formule de Jeremy Bentham in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], in Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 494.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 496.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁹¹ *Ibid.*

penser qu'elle se consacrera à des activités plus honorables ? Ou au contraire, se consacrera-t-elle à une consommation encore plus aliénante, faisant cette fois-ci sombrer le monde entier dans un cycle destructeur ? Plaçant la raison à la source de leurs jugements moraux et politiques, l'utilitarisme et le "bien-être de tous" n'auraient fait qu'instrumentaliser l'individu en le traitant comme un simple support d'utilités et de préférences, et non comme un agent autonome, capable d'une conception commune du bien⁹². Si l'époque moderne a commencé par une explosion d'activité humaine riche de promesses, elle fait apparaître au cours du XXe siècle une crise existentielle, où l'homme moderne ne se conçoit et ne conçoit plus les autres que comme des instruments.

On le sait maintenant, habiter et habitude possèdent les mêmes racines et ont pendant longtemps voulu dire pratiquement la même chose. À l'âge prémoderne, chaque architecture était aussi unique que le langage vernaculaire. Chaque être était un parleur vernaculaire en grandissant et un constructeur vernaculaire en se familiarisant avec les choses par un *cheminement contemplatif* qui faisait de lui un habitant du monde. Par conséquent, depuis l'avènement de la modernité, l'espace cartésien, tridimensionnel et homogène, dans lequel l'architecture savante se conçoit, et l'espace vernaculaire que l'acte d'habiter fait naître, constituent des conditions différentes d'espace. L'homme moderne, disons plutôt, le consommateur moderne d'un espace de logement vit dans un monde objectivement étranger. Pour ce *logé*, un kilomètre est un kilomètre, et après chaque kilomètre s'en étire un autre et ainsi de suite, parce que le monde n'a aucun repère à ses yeux. Alors que pour celui qui *fait* sa demeure, son repère, le centre du monde est l'endroit où il vit : ne dit-on pas, même de nos jours, « où vivez-vous ? » dans le sens de « où habitez-vous » ?

L'homme moderne a énormément perdu de son *pouvoir habiter*. Dans la compréhension cartésienne, « l'accès au monde ne peut se faire que par le biais de la connaissance physico-mathématiques⁹³ ». Elle brise alors le lien originel entre l'être de l'humain et le monde pour lui faire entrevoir l'espace comme une réserve d'outils à disposition, rendus maîtrisables par la raison. Devenus alors des outils fonctionnels, l'espace urbain et les objets bâtis perdent de leur essence. C'est d'ailleurs ce que Heidegger dénonce au début de son essai « Bâtir Habiter Penser » lorsqu'il porte un discours critique sur les reconstructions en masse de l'après-guerre. Puisqu'elles ne permettent pas à l'homme de s'enraciner dans le monde et qu'elles ne se prêtent pas à une appropriation minutieuse ; s'il est possible que les reconstructions en masse satisfassent leur fonction – « faciliter la vie pratique⁹⁴ » –, elles interdisent surtout à leur occupants de se sentir chez-soi. À ce titre et de manière ironique, « la compréhension mathématique de l'espace participe de l'arraisonnement technique du

⁹² Catherine Audard, « Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls », *Cités*, vol. 10, no. 2, 2002, p. 52.

⁹³ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 93.

⁹⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 171.

monde qui nous empêche de trouver notre place en celui-ci⁹⁵ », avance Bonicco-Donato. Comment pouvons-nous encore nous repérer *dans* ce que nous asservissons ?

Par ces différentes analyses, nous pouvons conclure que le monde moderne, tout particulièrement le XXe siècle, est le fruit de divers événements inédits qui ont laissé de côté la stabilité et la durabilité du monde prémoderne. Ainsi, la stabilité cède sa place à la consommation dévorante, l'accumulation du capital, la dynamisation des mobilités, et au détachement de l'homme à l'égard de toute chose pour ne se consacrer finalement qu'à son *je*. Le changement perpétuel est devenu le seul et unique processus constant de la modernité et son attrait pour l'inhabituel, sa devise.

⁹⁵ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 94.

« Comment ? - le dernier but de la science serait de créer à l'homme autant de plaisir et aussi peu de déplaisir que possible ? Mais comment, si le plaisir et le déplaisir étaient tellement solidement liés l'un à l'autre que celui qui voudrait goûter de l'un autant qu'il est possible, serait forcé de goûter aussi de l'autre autant qu'il est possible, - que celui qui voudrait apprendre à « jubiler jusqu'au ciel » devrait aussi se préparer à être « triste jusqu'à la mort » ? Et il en est peut-être ainsi ! [...]

Il est certain qu'avec la science on peut favoriser l'un et l'autre but. Peut-être connaît-on maintenant la science plutôt à cause de sa faculté de priver les hommes de leur plaisir et de les rendre plus froids, plus insensibles, plus stoïques. Mais on pourrait aussi lui découvrir des facultés de grande dispensatrice des douleurs ! - Et alors sa force contraire serait peut-être découverte en même temps, sa faculté immense de faire luire pour la joie un nouveau ciel étoilé ! »

Friedrich Nietzsche,
Le Gai Savoir, 1882.

Chapitre troisième

Le contemporain

Alors que le caractère transformateur de l'époque moderne est, certes, décisif des structures économiques, sociales, politiques et idéologiques du Moyen-Âge ; il est à ses débuts lent et rempli de doutes, car encore marqué par l'inertie du passé et la lenteur galopante des changements. Il n'y a donc pas eu de passage brusque, mais une transition qui s'est fait sur plusieurs siècles. Seulement, le XXe siècle marque le début d'un processus d'accélération des *rythmes de vie* qui se fait pleinement ressentir aujourd'hui, pouvant se résumer ainsi : « au quotidien, la majorité de nos *actions* ne sont pas guidées par nos valeurs, mais par notre agenda⁹⁶ ». S'il est vrai que nous sommes plus riches que nos ancêtres, que nous vivons dans des environnements plus sécurisés et plus confortables, que nous avons plus accès à la nourriture et à d'autres besoins essentiels comme jamais auparavant ; pourquoi alors sommes-nous témoins d'un sentiment de plus en plus diffus de malaise, d'inquiétude et d'insatisfaction, en définitive d'un *mal-être* profond ?

Les gens croient souvent que la vie moderne avec toute sa technologie efficace a permis plus de temps libre. Cependant, c'est exactement le contraire qui se produit avec une contraction du temps de plus en plus pesante. La vie moderne est caractérisée par un cycle désespéré de travail, d'obligations financières et plus de travail, sacrifiant la liberté personnelle. Certes, on pourrait soutenir que la modernité a permis un sentiment d'indépendance que l'homme primitif n'aurait jamais pu atteindre, conduisant à un sentiment de liberté ; mais la modernité peut aussi conduire à un sentiment d'aliénation et de dépression.

Pour le journaliste diplômé d'anthropologie culturelle Sebastian Junger, nous avons évolué génétiquement pour vivre dans un groupe – ou tribu originellement – interdépendant afin de survivre. Cela crée l'égalité, car chacun joue un rôle nécessaire pour le bien commun du groupe⁹⁷. Aujourd'hui, nous pouvons être entourés d'un groupe de personnes et pourtant nous sentir profondément seuls. Nous sommes programmés pour appartenir à un groupe où nous nous sentons valorisés par nos contributions, et sans groupe, beaucoup tombent dans un sentiment d'insignifiance.

⁹⁶ Anne-Sophie Novel, « Hartmut Rosa : « plus on économise le temps, plus on a la sensation d'en manquer » », *LeMonde.fr*, 2016, [En ligne], <https://www.lemonde.fr/m-perso/article/2016/04/01/hartmut-rosa-plus-on-economise-le-temps-plus-on-a-la-sensation-d-en-manquer_4893818_4497916.html>, consulté le 20 décembre 2021.

⁹⁷ Pour en savoir plus, voir l'ouvrage de Sebastian Junger, *Tribe : On Homecoming and Belonging*, New York, Twelve, Hachette Book Group, 2016.

La modernité a pourtant bouleversé les liens sociaux qui ont toujours caractérisé l'expérience humaine. Elle engendre à présent le confort, permettant aux gens d'agir de manière égoïste, mais également la perte d'un sens de la communauté. Qu'avons-nous gagné au final ?

De Tocqueville à Marcel Gauchet⁹⁸, nombreux sont les philosophes, sociologues et penseurs qui ont souligné l'individualisation croissante des sociétés occidentales dans lesquelles les notions de solidarité et de collectivité ont perdu leur sens et leur valeur. En même temps reliés et rassemblés dans un monde "global", en constante relation et communication, les êtres humains seraient à la fois ouverts au monde, mais aussi repliés sur eux-mêmes, isolés et fragmentés. En témoigne l'image d'un individu placé derrière son ordinateur dans le coin d'une pièce, où seul le sujet siège dans le monde réel, alors même que l'écran numérique symbolise l'ouverture au monde virtuel permise par Internet. L'homme contemporain habite sur cette Terre, incontestablement, mais est-ce encore *habiter* ? On dit familièrement de quelqu'un qu'il « ne sait plus où il habite » pour décrire un état de confusion, mais aussi parce qu'il ne sait plus qui il *est*. En sommes-nous là ?

Du périssable à l'insaisissable

Les sociétés contemporaines⁹⁹ se caractérisent par beaucoup de choses, mais particulièrement par les progrès scientifiques et technologiques, ainsi que par l'individualisme, l'hédonisme et surtout par le capitalisme, seul sur la scène du monde. Au XXe siècle, le capitalisme semblait être un système économique culturellement acceptable, pensant qu'il finirait par devenir si productif et si puissant que les êtres humains seraient enfin "libérés" et libres de poursuivre leurs projets de vies individuelles, leurs rêves, leurs buts, sans être menacés d'un quelconque déclin. Les premiers signes d'accélération pouvaient ainsi être considérés comme des moyens efficaces « d'atteindre l'autodétermination¹⁰⁰ ». On prend seulement maintenant conscience que le pouvoir du système mis en place n'est plus perçu comme une force libératrice, mais bel est bien perçu comme une pression asservissante et aliénante.

Si le siècle passé a porté le consumérisme à son paroxysme, rendant consommables et par conséquent périssables pratiquement toutes les choses du monde commun, nos sociétés contemporaines se caractérisent par des crises continuelles certes – à ne surtout pas négliger –, mais sociologiquement parlant, par un phénomène qui tend à rendre le quotidien vers un « toujours

⁹⁸ Marcel Gauchet est un philosophe et historien français, il a notamment travaillé sur des sujets traitant le rôle de la religion, le vivre-ensemble, la question de l'éducation, etc. Alexis de Tocqueville, quant à lui, est un philosophe et précurseur de la sociologie du XIXe siècle

⁹⁹ Entendons par là les sociétés héritières de la modernité et non pas la globalité des sociétés actuelles.

¹⁰⁰ Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 109.

plus¹⁰¹ » en déconnexion totale avec nos valeurs. Le capitalisme et les produits de consommation de l'industrie des loisirs nourrissent également cette tendance « hyperbolique¹⁰² » : toujours plus de sexualisation dans les vidéo-clips, toujours plus d'effets spectaculaires dans les scènes de films grand public, toujours plus de sports extrêmes ou de télérealités¹⁰³. De plus, la marche rapide des sociétés d'abord vers l'industrialisation puis vers la mondialisation a menée à une dynamisation constante du temps social. Ce phénomène s'est d'autant plus amplifié avec l'arrivée d'Internet et des médias sociaux. Alors que les *news* pouvaient prendre une journée complète avant d'être publiée dans un journal, elles peuvent dorénavant faire le tour du globe en moins d'une minute. La conséquence est que l'information inonde constamment nos esprits, la rendant par la même occasion générique, voire même obsolète.

Pour Hartmut Rosa, philosophe et sociologue dont la plupart des travaux ont comme sujet l'accélération sociale, le rapport de l'homme contemporain au temps ne se résume plus qu'à un état d'urgence permanent. Si nous pouvons mesurer objectivement le temps à l'aide d'une horloge ; l'*expérience* du temps, sa « durée intérieure », est un phénomène « subjectif et insaisissable »¹⁰⁴. Tout doit être réalisé dans des échéanciers très serrés au rythme effréné des minutes qui passent sur nos écrans de téléphone, sur nos ordinateurs et sur nos montres interconnectés. Nous vivons à un rythme effréné et accumulons les expériences, mais rares sont celles qui laissent une *trace* en nous et pourraient nous permettre de construire une véritable histoire à partir de nos vies individuelles.

Ainsi, nos expériences sensorielles pour la plupart deviennent également « désensibilisées¹⁰⁵ » et décontextualisées. Le cas employé par Rosa en est une illustration flagrante : les épisodes que nous regardons dans un écran de télévision par exemple, certes les sens de la vue et de l'ouï peuvent être extrêmement stimulés, mais le reste de notre corps ne capte aucune perception, et les histoires dans lesquelles nous sommes immergés n'ont rien à voir avec notre être profond. Par conséquent, durant ces activités, nous assimilons des « épisodes isolés » d'action ou d'expérience, mais ces épisodes ne laissent pas de « traces mémorielles » dans nos cerveaux¹⁰⁶ : « comme Benjamin l'avait prédit, nous devenons de plus en plus riches d'épisodes d'expérience, mais de plus en plus pauvres en expériences vécues¹⁰⁷ ». L'insaisissabilité du temps n'est plus un concept abstrait mais bien réel.

¹⁰¹ Ianik Marcil, « Aliénation de l'esthétique. L'illusion de la créativité selon Lipovetsky et Serroy », *Compte rendu de L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste, Liberté*, no. 303, 2014, p. 61.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.* Adorno critiquait déjà à l'époque ces activités dites "culturelles", notamment les sports extrêmes gagnant du terrain grâce au système capitaliste. Pour en savoir plus, voir l'ouvrage de Adorno, *Prismes : critique de la culture et société* [1955], Paris, Payot & Rivages, 2010.

¹⁰⁴ Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 132.

L'accélération et la saturation

Déjà au XX^e siècle, on disait que nous vivions dans une société de *consommateurs*. Pour Arendt, voyant que le travail et la consommation n'étaient que deux stades d'un même processus imposé à l'homme par la nécessité de la vie, cela revenait à dire qu'une telle société n'était en fait qu'une société de *travailleurs*. Ce qui était clair en tout cas, c'était que pratiquement toutes les activités humaines se réduisaient à subvenir aux nécessités de la vie et à produire l'abondance. Arendt conclut ainsi : « Quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour "gagner notre vie" ; tel est le verdict de la société, et le nombre des gens, des professionnels en particulier, qui pourraient protester a diminué très rapidement¹⁰⁸ ».

Cependant, dans la mentalité collective actuelle, l'espoir de mener une vie où l'on se détermine soi-même continue à persister et constitue encore la promesse fondamentale de la modernité : « ce ne sont ni l'Église, ni le roi, ni non plus les instructions de la nature qui doivent nous "prescrire" la manière dont nous devons vivre – nous décidons, indépendamment de la nature, s'il fait chaud ou froid, clair ou sombre dans une pièce, à quel moment nous mangeons des fraises ou skions, et si nous voulons être homme ou femme¹⁰⁹ ». Selon Rosa, si la croissance et l'augmentation étaient motivées et légitimées par cette promesse au XX^e siècle, notamment grâce aux processus d'accumulation de richesse et de mobilité accru qui ont servi dans un premier temps à gagner des plages d'autonomie individuelle ; aujourd'hui en revanche, on peut observer l'abandon complet, voire un retournement de ce rapport : « le projet de vie [ne sert plus qu']à tenir bon dans le jeu de l'augmentation et à rester compétitif ou à le devenir¹¹⁰ ». La promesse tant espérée de la modernité n'est plus qu'une illusion et l'autonomie tant rêvée par l'homme contemporain se trouve rongée par les contraintes particulièrement liées à l'augmentation et à la volonté de croissance.

L'accélération de la société atteint maintenant un point critique. Le rythme de vie accélérée provoque à présent plusieurs formes d'aliénation d'après Rosa : aliénation par rapport aux choses et aux actions, par rapport au temps et à l'espace, par rapport à soi et aux autres. Dans la mesure où notre environnement matériel et physique se modifie sans cesse, les lieux que nous occupons, les objets que nous utilisons, et les personnes qui nous entourent, deviennent de plus en plus étrangers et inadéquats à assurer notre identité. Cantonnés dans un monde de *choses à faire*, nous repoussons sans cesse les moments dans lesquels nous pourrions accomplir ce qui nous semble véritablement utile et important au profit d'activités qui ne nous procurent qu'une satisfaction faible, voire inexistante.

¹⁰⁸ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, pp. 230.

¹⁰⁹ Rosa, *Remède à l'accélération*, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

L'aliénation par rapport aux choses peut s'expliquer par l'augmentation, inédite de ces dernières années, de la vitesse de production qui change fondamentalement la relation entre les êtres humains et leur environnement matériel : « nous renouvelons les structures matérielles de nos mondes vécus (les meubles et la cuisine, les voitures et les ordinateurs, les façons de s'habiller et de se nourrir, l'apparence de nos villes, de nos écoles et de nos bureaux, les outils et les instruments avec lesquels nous travaillons, etc.) à des rythmes si élevés que nous pourrions presque parler de "structures jetables"¹¹¹ ». Ces « structures jetables » n'ont, en vérité, rien de structurant. Alors que la notion de structure se rapporte à l'« assemblage de réalités empiriques¹¹² » dans le but de créer des relations unificatrices au sein d'une société, ou encore, à la constitution et disposition d'éléments qui forment leur ossature – comme un socle stable et permanent – ; nos nouvelles structures matérielles sont, non seulement vouées à être consommées comme tout élément servant à la vie, mais principalement, et c'est là tout le problème de notre époque, à être rapidement remplacées par notre soif de consumérisme avant même qu'elles se désintègrent dans la nature. « Cela est très différent d'un monde prémoderne dans lequel les choses n'étaient essentiellement remplacées que lorsqu'elles étaient cassées ou défectueuses, et dans lequel elles étaient très souvent remplacées par leur reproduction plus ou moins à l'identique¹¹³ ».

Ensuite, l'aliénation par rapport à l'espace se produit par un *décrochage* de l'espace physique dû à la grande mobilité créée par l'accélération sociale d'aujourd'hui : « si vous déménagez sans cesse, vous vous déconnectez tôt ou tard d'un quelconque espace géosocial en tant que tel [...], mais les espaces qui séparent [nos espaces familiers] demeurent "silencieux" au sens des "non-lieux"¹¹⁴ de Marc Augé : ils ne racontent aucune histoire, ne transportent aucun souvenir, ils ne sont pas entrelacés avec votre identité¹¹⁵ ». En effet, selon l'anthropologue français, l'époque contemporaine, ou « surmodernité », est productrice de non-lieux qui sont, par définition, non-habitable – comme les aéroports, les avions, les métros, les stations-service, les grandes surfaces, les guichets automatiques, etc. –, car ils ne sont ni identitaires, ni relationnels, ni historiques, à la différence de lieux anthropologiques. Tandis que « les lieux anthropologiques créent du social organique », les non-lieux, quant à eux, « créent de la contractualité solitaire »¹¹⁶. Mais en allant plus loin, ceci se fait ressentir même dans nos espaces de vie les plus intimes et en apparence familiers, car encore une fois, plus rien n'est permanent ou peut s'identifier à tout une vie.

Enfin, l'aliénation par rapport à l'autre nous conduit paradoxalement vers une *démobilisation* de notre être. Si jusqu'à pas si longtemps, les distances sociales et émotionnelles étaient liées à la distance

¹¹¹ Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 61.

¹¹² Cette conception est celle de Claude Lévi-Strauss et du courant structuraliste.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Se référer à l'ouvrage de Marc-Augé, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

¹¹⁵ Rosa, *op. cit.*, p. 116.

¹¹⁶ Augé, *op. cit.*, p. 119.

spatiale ; les nouvelles technologies, notamment, ont rompu cette dépendance non seulement pour le bien des "libertés" des corps mobiles, mais surtout pour engager ces derniers dans des situations où au final ils ne trouvent aucun repère possible. « La compression des périodes de stabilité en ce qui concerne les associations sociales et l'énorme augmentation des contacts sociaux que les gens nouent, pas uniquement mais principalement à l'aide des moyens de communication modernes, mène à l'"être saturé" tel que le définit Kenneth Gergen¹¹⁷ ». « Comme l'a noté Georg Simmel dans ses réflexions sur la vie métropolitaine en 1903, nous quittons et nous rencontrons tellement de personnes, et nous établissons des réseaux de communication si vastes qu'il devient presque impossible de nous sentir émotionnellement liés à la plupart d'entre elles¹¹⁸ ».

Ainsi, l'accélération mène, dans un certain sens, à la dégradation, puis à une désintégration de l'attachement au monde : « nous échouons à intégrer nos épisodes d'action et d'expérience (et les marchandises que nous acquérons) à la totalité d'une vie, et par conséquent nous sommes de plus en plus, détachés, ou désengagés, des temps et des espaces de notre vie, de nos actions et de nos expériences, et des choses avec lesquelles nous vivons et nous travaillons¹¹⁹ ». Ceci est également applicable pour le monde social, car l'être de l'époque contemporaine « rencontre tant d'autres personnes (dans le trafic, au téléphone, par e-mail, etc.) en si peu de temps qu'il est complètement "saturé"¹²⁰ ». Nos relations sociales de plus en plus multiples et complexes – mais pour la plupart déconnectées entre elles – nous engagent vers une augmentation des interactions devenant extrêmes. L'accélération mène donc à la *saturation de l'être* et cette dernière s'exprime paradoxalement par ce que Rosa nomme l'état d'« immobilisation hyperaccélérée¹²¹ », caractéristique des sociétés contemporaines dans lesquelles la frénésie de l'innovation peine à masquer que l'Histoire ne semble aller nulle part, en aucun *lieu*.

Le délire de revendication du virtuel

Ce qui nous concerne ici, c'est que le même événement comporte désespoir et en même temps triomphe. Il y a du révolutionnaire dans notre présent, mais pas celui qui avait été prévu¹²². Dans la chambre à coucher, au travail, dans nos sacs-à-dos, il y a, tout certainement, un *ordinateur personnel* ; sur le bureau, à côté du lit, dans nos poches, il y a, tout vraisemblablement, un *téléphone portable*, et

¹¹⁷ Rosa, *op. cit.*, p. 60.

¹¹⁸ *Ibid.* Voir l'ouvrage de Georg Simmel, *Les Grandes Villes et la vie de l'esprit*, Paris, L'Herne, 2007.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 51.

¹²² Michel Puech, *Homo sapiens technologicus. Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*, Paris, Le Pommier, 2008, p. 53.

partout nous rencontrons ces objets qui sont devenus si constitutifs et *naturels* pour nos existences. Pour le philosophe français Michel Puech, spécialisé dans la question des sciences et technologies, « nous attendions une révolution technologique *spectaculaire*, alors que nous vivons une révolution technologique *intime*¹²³ ». Voilà pourquoi, selon le philosophe, nous avons l'air désorientées dans notre intimité.

La relation moderne au monde peut être vécue comme la perte du chez-soi au sens d'un ancrage qui n'est plus sûr dans ce monde, mais simultanément aussi comme une chance de trouver le lieu *juste*. Toutefois, cette ambition devient intenable actuellement, car notre époque s'est encore une fois sensiblement accélérée depuis la révolution digitale et politique de 1989. Le développement des nouvelles technologies n'est plus *inter-* mais *intra-* générationnel¹²⁴. Les évolutions qui se produisaient sur deux ou trois générations se conçoivent dorénavant plusieurs fois à l'intérieur de la même génération. Un exemple parmi tant d'autres : il y a tout juste vingt ans, le baladeur numérique le plus puissant pouvait "à peine" enregistrer trente minutes de musique, maintenant, même plus besoin d'avoir une mémoire interne, tout se fait en illimité grâce au *streaming*. Ainsi, en ce qui concerne l'idée d'un chez-soi stable, « [cela] devient de moins en moins plausible à la lumière de l'expérience quotidienne. Les lieux d'habitation, les situations professionnelles, les partenaires qui partagent un moment de notre vie, les convictions religieuses et politiques ne sont plus fixées pour la durée d'une vie entière¹²⁵ ». « Cette "temporalisation", dit Rosa, de toutes nos relations au monde a des conséquences sur notre manière d'être au monde. Dans la modernité tardive¹²⁶, nous ne sommes plus, à proprement parler, à la recherche d'un nouveau chez-soi ; l'absence de chez-soi devient, dans un sens radical, notre destin¹²⁷ ».

Ayant perdu quasiment toute stabilité intergénérationnelle, l'« absence de chez-soi » - et n'ayons pas peur des mots : l'absence d'*habiter* - pourrait prendre plusieurs formes. L'une d'elles est celle déjà théorisée par le philosophe Georges-Hubert de Radkowski dans les années 1960. Constant les difficultés de vivre au sein de la ville, et relevant le renversement de rapport de dépendance ville-campagne¹²⁸, le philosophe présage le modèle du « réseau » en tant que remplacement des échanges

¹²³ *Ibid.*, pp. 53 et 54.

¹²⁴ Rosa, *Remède à l'accélération*, *op. cit.*, p. 107.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ La modernité tardive est, pour Rosa, la vie moderne – dans le sens *actuelle* – qui est en constante accélération. Par conséquent, la modernité tardive englobe toutes les sociétés contemporaines "successeuses" des sociétés modernes du XX^e siècle et de la mondialisation.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 107 et 108.

¹²⁸ Si la « cité primitive dépendait entièrement, quant à sa subsistance, de son environnement, sans que celui-ci dépendît d[el]a ville », « aujourd'hui, c'est la campagne qui dépend entièrement des facteurs dont l'espace est le milieu originel ».

Georges-Hubert De Radkowski, *Anthropologie de l'habiter : vers le nomadisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp. 140 et 141.

directs entre la ville et la campagne pour une nouvelle société nomade. Devenu « seul médiateur entre ces deux réalités », ce réseau « dessine, modèle et structure l'espace » de manière « à se substituer à l'ancien espace centré sur les sédentaires »¹²⁹. Dès lors, « "habiter" ne désigne plus ici résider, mais – virtuellement ou actuellement – communiquer. Le citoyen-résident est un "abonné" à ces points nodaux de l'espace-réseau ; sa résidence, un "branchement" sur ce réseau¹³⁰ ». Si, par ces déclarations, l'auteur pensait à l'époque esquisser les prémices d'une ville nomade ou, interprétées autrement, d'un habiter se réduisant à une nouvelle sorte d'errance, il est évident que le champ lexical employé renvoie fortement à la situation actuelle d'un monde virtuel créé par un réseau d'information mondial et accessible à tous.

En effet, dans le cas où la dynamisation extrême du monde vécu, réel, ne permet plus aucune possibilité de reproduction culturelle, c'est-à-dire l'absence de passage d'un savoir et de normes culturelles d'une génération à l'autre, « les générations vivent virtuellement dans des "mondes différents", ce qui menace de bloquer la reproduction symbolique de la société¹³¹ ». Or, notre génération se caractérise déjà par un fort individualisme qui recherche constamment le réconfort *ailleurs* que dans le monde commun pour assouvir ses désirs. Ainsi, Internet, avec tous les avantages qui l'accompagnent – informations rapides, divertissement, communications variés, contacts constants, commerce électronique, etc. et acquiescé par des adhérents de plus en plus nombreux –, semble pouvoir remplacer le milieu physique actuel devenu trop rigide et étranger à l'homme de la modernité tardive. Néanmoins, à mon sens, il semblerait bien que cet homme-là, ne se contentant pas seulement de son mal-être, le réclame sans s'en rendre compte.

Tout comme le faux espoir de mener une vie que l'on ait choisi constitue la promesse fondamentale de la modernité, la promesse de la virtualité pourrait bien nous mener vers de nouveaux horizons bien plus sombres si nous n'agissons pas consciencieusement, c'est-à-dire sans nous immerger à tout allure avant de véritablement comprendre ce vers quoi nous allons.

À ses débuts, il était fréquent d'imaginer qu'Internet allait se développer comme un monde virtuel, avec une architecture et un système basé sur la retranscription du monde physique et de son fonctionnement dans le digital : un monde virtuel, simulacre du monde réel. Ce qui est réellement en train de se produire, en revanche, s'avère révéler un autre type d'approche bien plus inquiétante : le monde physique fonctionne de plus en plus à travers et dans le même mode que le monde virtuel. En effet, d'un côté, « la proximité sociale et la proximité physique sont de plus en plus séparées : ceux qui proches de nous socialement n'ont plus besoin d'être proches de nous physiquement, et *vice*

¹²⁹ De Radkowski, *op. cit.*, p. 138.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹³¹ Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 99.

*versa*¹³² ». De l'autre côté, une *auto*-aliénation, provoquée par l'accélération des transformations technologiques et sociales, nous éloigne d'une vie véritablement vécue. La superficialité des innovations technologiques, alimentée par l'expérience accélérée de satisfactions futiles, tend à faire plonger l'individu isolé dans le réconfort d'un monde artificiel qu'Internet peut lui octroyer facilement. La réalité physique devient progressivement le simulacre du monde bidimensionnel de l'écran et les expériences et relations de vie réelle deviennent alors des commodités à *dématérialiser*. Ainsi, pour certains utilisateurs, c'est désormais le monde réel qui sert de support à leur vie virtuelle : des joueurs travaillent la journée pour avoir assez d'argent virtuel à dépenser dans leur jeu, des utilisateurs d'*Instagram* pensent leur vie dans l'optique de la mettre en scène sur leur *timeline* du réseau social, etc. La vie physique devient le moyen de notre vie virtuelle, mettant le virtuel non plus comme moyen mais comme fin en soi.

De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour affirmer que, dans le monde de demain, nous nous marierons dans le virtuel, que nos enfants se divertiront et étudieront dans le virtuel, que nous travaillerons et aiderons nos enfants à faire leurs devoirs dans le virtuel... Cela paraît absurde. Pourtant la question s'est déjà posée fin 2020, au moment où *Facebook*, un des géants d'Internet, change de nom pour devenir *Meta* et propose, par la même occasion, une nouvelle expérience de « *metaverse* », nous plongeant ainsi dans des *bulles* virtuelles dans le but de mener une existence digitale entrecoupée de moments physiques. Mais ces bulles virtuelles, ne seraient-elles pas finalement l'avenir de l'habiter ? Après tout, si elles s'apparentent à des demeures, au sens large du terme, permettant de nous recueillir, nous ménager, nous reposer, nous apporter réconfort et aisance à nos vies, qu'y a-t-il de mal à se laisser abandonner dans ces espaces "porteurs d'espoir" ?

Comme la modernité, le *metaverse* est une promesse. Une promesse de pouvoir continuer à se divertir sans limites alors que le monde réel perd de plus en plus de saveur. Une promesse de pouvoir continuer à consommer de façon infinie, alors même que les ressources s'épuisent. Cette promesse paraît bien angélique, sans doute, mais la réalité est autre car les gagnants seront, une nouvelle fois, l'industrie des loisirs et le capitalisme, salivant à l'idée de pouvoir engendrer du profit en vendant à l'infini des objets qu'ils n'auront même plus à fabriquer, en proposant que du vide pour des vies vides.

¹³² *Ibid.*, p. 115.

« J'aimerais qu'il existe des lieux stables, immobiles, intangibles, intouchés et presque intouchables, immuables, enracinés ; des lieux qui seraient des références, des points de départ, des sources : [...]

De tels lieux n'existe pas, et c'est parce qu'ils n'existent pas que l'espace devient question, cesse d'être évidence, cesse d'être incorporé, cesse d'être approprié. L'espace est un doute : il me faut sans cesse le marquer, le désigner ; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête.

Mes espaces sont fragiles : le temps va les user, va les détruire : rien ne ressemblera plus à ce qui était, mes souvenirs me trahiront, l'oubli s'infiltrera dans ma mémoire, je regarderai sans les reconnaître quelques photos jaunies aux bords tout cassés. [...]

Écrire : essayer méticuleusement de retenir quelque chose, de faire survivre quelque chose : arracher quelques bribes précises au vide qui se creuse, laisser, quelque part, un sillon, une trace, une marque ou quelques signes. »

Georges Perec,
Espèces d'espaces, 1974.

Chapitre quatrième

Habiter l'ici et le maintenant

Habiter n'est pas simple. Il n'existe pas de recette pour "bien" habiter. Pas de manières, de façons, de mode qui conseilleraient à n'importe quel individu de les adopter pour aussitôt, comme par enchantement, il puisse habiter. Habiter ne se décrète pas, ne s'apprend pas. C'est l'apprentissage qui donne à habiter un peu de sens. C'est parce qu'*habiter* est le propre des humains qu'*inhabiter* ressemble à un manque, une absence, une contrainte, une souffrance, une impossibilité à être pleinement soi, dans la disponibilité que requiert l'ouvert¹³³.

En quête de la dignité perdue

Qu'est-ce que la *dignité* humaine ? Pas si simple à définir, le mot *dignitas* peut soit évoquer le respect que mérite un être humain, soit le respect dû à soi-même et parfois, c'est de l'honneur qu'il s'agit. Mais l'honneur, comme le fait remarquer la philosophe française Simone Weil, est « ce besoin vital de l'âme humaine » qui n'est pas comblé par le respect, car celui-ci est « identique pour tous et immuable » tandis que « l'honneur a rapport à un être humain considéré non pas simplement comme tel mais dans son entourage social¹³⁴ ». L'honneur a besoin d'être reconnu parce qu'il est lié à une mémoire, à une tradition, à une histoire qui est celle d'un individu, d'une famille, d'un groupe. Mais il est peut-être question d'aller plus loin que le respect et l'honneur, car « aujourd'hui dans tous les domaines de la vie, c'est le manque de dignité humaine qui pose problème¹³⁵ ». Par-delà la multiplicité des points de vue, c'est de l'humanité de manière générale qu'il s'agit, de son présent, d'une humanité non pas abstraite mais incarnée dans des corps.

L'intégrité du corps humain, sa transformation en marchandise depuis l'avènement de l'époque moderne – l'aliénation marxiste –, nous donne l'occasion de penser la dignité ou son manque, mais également de réfléchir de la manière qu'elle a de renforcer sa présence : par la parole et l'action.

¹³³ Paquot, *op. cit.*, pp. 15 et 16.

¹³⁴ Simone Weil, *L'enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 31 et 32., in Tanella Boni, « La dignité de la personne humaine : de l'intégrité du corps et de la lutte pour la reconnaissance », *Diogenes*, vol. 215, no. 3, 2006, p. 65.

¹³⁵ Boni, *op. cit.*, p. 66.

« C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts¹³⁶ », nous disait Arendt. C'est grâce à elles que les êtres humains se dévoilent les uns aux autres, non plus comme de la marchandise, mais en tant qu'hommes partageant un monde commun. De plus, les corps humains ont aussi besoin d'entrer en relation avec ce même monde, de trouver un moyen non aliéné d'agir dans le monde. L'enjeu maintenant est de ne pas laisser les *mirages de la modernité*, par sa technologie et son incitation au confort notamment, nous transformer « en automates enchaînant des gestes et des actes de pensée optimisés, sans relation authentique les uns avec les autres¹³⁷ ». Comment alors la dignité pourrait-elle surgir à nouveau ? S'il n'existe pas de réponse claire et universelle, une des pistes de réflexion consisterait à commencer par la compréhension de son soi, de son *être* profond.

Loin d'être une affaire de spécialistes, interdites au commun des mortels, la quête du sens de l'être constitue, au contraire, la question la plus concrète à laquelle chacun d'entre nous se confronte intimement. Si l'accélération relative du temps représentative de notre époque peut paraître contraignante, elle demande aussi à celui qui veut réfléchir d'être capable de prendre la mesure du réel, du présent, et non pas de se projeter dans un avenir supposé possible : « il ne s'agit pas de futurologie, mais du présent¹³⁸ ».

Le monde a changé, mais c'est surtout nous qui avons changé. Nous n'habitons pas dans un monde simplement différent, parce que les changements font aussi partie du processus de l'Histoire. « Nous *habitons différemment* le monde¹³⁹ », dit Puech. Mais habiter le monde est le mode d'être le plus fondamental de l'homme, celui qui donne ses repères aux autres dimensions de l'existence. Habiter, dans une perspective existentielle, « désigne le mode de présence, non seulement dans un lieu, mais aussi dans un environnement composé de significations, de relations qui ont un sens. Ces significations ne sont pas présentes, en attente, dans les choses elles-mêmes, elles sont conférées aux choses par notre acte d'habiter¹⁴⁰ ». Nous n'existons qu'en habitant pour autant qu'habiter signifie se déployer au monde et être en *résonance* avec ses différentes dimensions. Si notre époque contemporaine « débouche sur une immobilité fulgurante qui éloigne systématiquement du monde et de la vie¹⁴¹ », elle produit, néanmoins, « un désir croissant d'une autre forme de vie, d'un mode plus réactif ou plus résonant de l'*être-dans-le-monde*¹⁴² ».

¹³⁶ Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], *op. cit.*, p. 300.

¹³⁷ Rosa, *Remède à l'accélération*, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁸ Puech, *op. cit.*, p. 54.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴¹ Rosa, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴² *Ibid.*

Dans son ouvrage *Remède à l'accélération*, Rosa déclare : « il ne nous suffit pas d'être aimés : nous aspirons à une *connexion*¹⁴³ ». À quel type de connexion fait-il allusion ? Pour l'auteur, l'alternative ou plutôt le *remède* au mal-être contemporain pourrait se trouver dans la volonté profonde d'entrer en résonance avec autrui, avec la nature, avec notre travail, « avec un univers qui fasse positivement sens¹⁴⁴ ». En effet, depuis le grand boom de la modernité, tout particulièrement le XXe siècle, les rythmes de vie et les modes d'interaction ont connu une accélération vertigineuse. Pendant longtemps, on a cru que le progrès scientifique et technologique effréné aiderait l'homme à se défaire des malheurs, des échecs, des difficultés de la vie – en somme, de son humaine condition – et par la même occasion devenir maîtres de la nature. Seulement, en regardant ces phénomènes avec le recul historique qui s'impose, il n'en est rien, au contraire, nous sommes en train d'arriver à une saturation globale, le *court-circuit* final de la modernité est peut-être proche.

Renouer avec « nos cordes de résonance¹⁴⁵ » demande du temps, et dans quelques cas un sacrifice à faire, car pour entretenir et établir une résonance avec autrui, mais aussi avec les objets et l'espace, cela requiert de la patience et des modalités à accueillir. Dans un tel cas, la réhabilitation de la notion d'habiter peut se poser comme un *commencement* de recherche de résonance. La question cruciale est donc de savoir si d'autres projets de vie positifs et durables sont au moins observables dans les interstices abandonnés par le système prédominant. Ses potentialités devraient « avoir pour but de créer et de sécuriser des espaces de résonance qui ne respecteraient pas la logique de l'augmentation, d'une part, et qui pourraient résister aux impératifs de la dynamisation, d'autre part¹⁴⁶ ».

Vers une pratique de l'habiter ?

Comment mettre au point une connaissance *pragmatique* des manières dont les êtres humains habitent ? Voilà une première question à laquelle plusieurs chercheurs en sciences humaines et sociales tentent de répondre. D'autant plus que nous sommes arrivés à un point critique de notre civilisation – l'*inhabitabilité* de la ville du XXIe siècle se faisant de plus en plus ressentir – ; il est devenu important, voire même primordial, de poser des questions sur les façons adéquates de *penser* l'habiter.

Pour la plupart, ces recherches prennent place dans un contexte contemporain, caractérisé par : une mobilité spatiale accrue, une autonomisation accrue de l'individu, la mise en place de styles de vie différenciés et l'émergence de qualités nouvelles d'espace entres autres¹⁴⁷. Par conséquent, il est

¹⁴³ Rosa, *op. cit.*, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴⁷ Mathis Stock, « Théorie de l'habiter. Questionnements », in Paquot, *op. cit.*, p. 103.

devenu important, pour les théoriciens de l'habiter, de mettre à jour une conception de l'habiter qui d'une part, ne se réduisant pas à la demeure, arriverait à résoudre l'inhabitabilité de la ville du XXI^e siècle et d'autre part, qui reposerait sur des corps mobiles.

Classiquement, l'habiter se conçoit comme la façon dont les individus « *sont dans* » l'espace : habiter comme « manière dont les mortels sont sur la Terre¹⁴⁸ ». D'après Mathis Stock, théoricien en géographie et dont les recherches sont portées sur l'habiter, cette définition véhicule une conception substantialiste¹⁴⁹ : « l'espace comme seule étendue ou comme contenant, comme chose ou comme matérialité empêche d'appréhender les configurations dynamiques et les dimensions spatiales de l'engagement des individus dans l'action¹⁵⁰ ». Elle maintiendrait l'espace comme « enveloppe » alors que « les individus ne sont pas dans un espace prédéterminé, mais sont avec l'espace – qui est sans cesse créé et vécu¹⁵¹ ». De plus, cette conception classique incarne une philosophie de l'*enracinement* qui ne permet pas réellement de comprendre la multitude de références géographiques au sein des processus identitaires, selon le théoricien. « Les êtres humains ne sont pas des plantes, n'ont pas besoin de s'arracher d'un terreau bien que développant des *attachements* et des *interdépendances d'ordre spatial* et utilisant des références géographiques pour les *identifications*¹⁵² ».

Stock nous invite par ailleurs à passer d'un modèle de l'habiter « monotopique » à un modèle « polytopique » fondé sur une multiplicité de lieux. Au fondement du modèle polytopique se trouvent deux grandes dynamiques : les individus sont capables de rendre familiers les lieux géographiques de la Terre et ils recherchent les lieux les plus adéquats pour chacune de leurs pratiques¹⁵³. Le géographe réalise ainsi l'hypothèse d'un nouveau mode d'habiter qui serait tourné vers un *savoir-faire* avec les lieux. Il s'agit dès lors de comprendre que les êtres humains sont des habitants temporaires et non plus des habitants permanents et qu'ils possèdent des compétences géographiques variées. Ainsi, « le rapport aux lieux n'existe pas en soi », mais est toujours relié à la question des *pratiques*¹⁵⁴, l'action devenant l'acte principal dans cette hypothèse avancée par Stock.

Inspirant à la fois Augé dans sa distinction entre lieu anthropologique et « non-lieux », et Stock dans son hypothèse de l'habiter comme « pratique de lieux géographiques », le philosophe Michel

¹⁴⁸ Heidegger, *op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁹ Relatif au substantialisme. Substantialisme est une doctrine qui postule l'existence de réalités permanentes dans l'univers.

¹⁵⁰ Mathis Stock, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁵² *Ibid.*, p. 108.

¹⁵³ Stock, « Les sociétés à individus mobiles : vers un nouveau mode d'habiter ? », *EspacesTemps.net*, 2005, [En ligne], <<https://www.espacestems.net/articles/societes-individus-mobiles>>. Consulté le 11 octobre 2021.

¹⁵⁴ Stock, « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », *EspacesTemps.net*, 2004, [En ligne], <<https://www.espacestems.net/articles/habiter-comme-pratique-des-lieux-geographiques>>. Consulté le 11 octobre 2021.

De Certeau distingue, dans son ouvrage *L'invention du quotidien*, le lieu de l'espace, de manière à définir la « pratique du lieu » comme l'ensemble des processus et des actions qui investissent un lieu afin de devenir espace. Il écrit :

L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé, c'est-à-dire quand il est saisi dans l'ambiguïté d'une effectuation, muée en un terme relevant de multiples conventions, posé comme l'acte d'un présent (ou d'un temps), et modifié par les transformations dues à des voisinages successifs. À la différence du lieu, il n'a donc ni l'univocité ni la stabilité d'un "propre"¹⁵⁵.

Pour De Certeau donc, la pratique du lieu est liée à sa conception du *quotidien*. Celui-ci est conçu comme une hétérogénéité¹⁵⁶ vitale incapable de se soumettre aux phénomènes d'« homogénéisation sociale¹⁵⁷ ». C'est un « art de faire-avec¹⁵⁸ », soit un art de détourner ce qui est imposé. De plus, l'auteur développe la notion de « tactique », en opposition à celle de « stratégie » : elles sont des ruses permettant de déjouer le cadre dominant et de tirer avantage des règles de celui-ci. En d'autres termes, elles permettent la réussite du faible contre le fort.

En dépit de la présence de politiques urbaines, habiter, dans cette perspective, demeure toujours du ressort des habitants, mais des habitants avant tout comme *usagers*. Habiter est une pratique du lieu ou de l'espace, dépendant de l'endroit où on se situe par rapport à ces notions. Marc Breviglieri, sociologue dont la plupart des travaux sont consacrés à l'habiter, écrit à ce sujet : « l'homme en habitant, ne se donne pas simplement un refuge ou un abri mais aussi un temps serein où peut se déployer un "foisonnement" d'usages variés. L'usage dans l'habiter part du sommeil, du repos permis par le geste routinier et couvre un très large panorama d'attitudes, de comportements et d'actions éveillées¹⁵⁹ ». Réduit à sa plus petite dimension, l'habiter pourrait se concevoir comme un « geste routinier ». Ce processus de transformation de l'espace n'est pas sans rappeler la notion de demeure chez Levinas, laquelle existe en continuité d'un geste d'appropriation et de recueillement.

Cela étant dit, contrairement à De Certeau avec son « art de faire-avec » qui définit l'habiter avant tout comme une pratique de l'espace à réinventer sans cesse, Breviglieri renoue avec les "anciennes" définitions ontologiques tout en les adaptant aux exigences contemporaines :

Si habiter correspond à une inclinaison fondamentale de l'homme, c'est à l'horizon de son absence qu'apparaissent le plus nettement ses propriétés anthropologiques. La dimension de

¹⁵⁵ Michel Certeau, *L'invention du quotidien, Tome I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 173.

¹⁵⁶ Compris comme le caractère de ce qui est hétérogène, une disparité.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. XLV.

¹⁵⁹ Breviglieri, *op. cit.*, p. 9.

l'habiter se révèle alors dans la tension sensible instaurée par le manque et la perte, la quête et l'attente¹⁶⁰.

Évidemment, l'idée de l'espace à réinventer sans cesse peut paraître intéressante à concevoir, s'il s'agit – à mes yeux – d'habiter de manière artistique, ou alternative pour s'opposer à un ordre imposé-imposant, ou bien encore en adoptant la mobilité comme principe immuable puisque notre époque nous l'impose¹⁶¹. Toutefois, s'il s'agit de voir l'habiter comme le fondement de l'être de l'humain, avec des enquêtes empiriques à l'appui, on constate qu'habiter c'est également des pratiques familières, sensibles et principalement corporelles. Le corps « fait du monde environnant une continuité de lui-même, il rend sa présence discrète et familière¹⁶² ». Pour Breviglieri, l'habiter « paraît dans les enjeux sociologiques, comme un lieu où s'assure un *vivre dans la proximité* de et comme moment d'édification de la personnalité¹⁶³ ». L'enracinement ne doit pas se concevoir comme une pesante inactivité ou une ennuyeuse routine, mais bien comme l'attachement aux choses et aux espaces avec lesquelles nous nous identifions. « L'habiter n'est pas simplement ce qu'on habite, mais conjointement, ce qui nous habite¹⁶⁴ ».

Ainsi, ces différentes approches, malgré leurs divergences quant à la définition pragmatique de la notion d'habiter, se mettent toutes d'accord sur *un* élément qu'il nous convient de ne pas oublier. Que l'habiter consiste à « pratiquer avec », « savoir-faire avec », ou encore se révèle être un « geste » fondateur, ou un « usage » de l'espace ; il est avant tout question de le concilier avec l'*agir*. Si nous voulons renouer l'habiter avec notre dignité humaine et avec notre être existentiel, il faut bien commencer par quelque chose. Et ce quelque chose, même si cela paraît maintenant évident, c'est l'*action*, mais l'action réfléchie et responsable.

Passer à l'action !

Habiter ne va pas de soi. Même s'il est commun à l'ensemble des êtres humains, car il faut bien habiter le monde dès notre naissance jusqu'à notre mort, *habiter* implique « que nous soyons en *capacité* de le faire¹⁶⁵ ». La leçon de Heidegger avec « Bâtir Habiter Penser », communique que nous n'existons qu'en habitant pour autant qu'habiter signifie s'ouvrir au monde et être en accord avec ses

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶¹ Hommage aux fameux néonomades-voyageurs-touristes-instagrammeurs-entrepreneurs.

¹⁶² Breviglieri, « L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public », in Daniel Céfai, Isaac Joseph *et al.*, *L'héritage du pragmatique. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, p. 320.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 321.

¹⁶⁴ Breviglieri, « Penser l'habiter, estimer l'habitabilité », *op. cit.*, p. 9.

¹⁶⁵ Christophe Pecqueur, « Les difficultés à habiter. Approche anthropologique de l'habiter », in Paquot, *op. cit.*, p. 353.

différentes dimensions. Nous n'existons que dans cette « ouverture primitive¹⁶⁶ ». Nous ne pouvons véritablement *être* sans nouer des relations avec ce qui nous entoure. Cela étant dit, cette liaison fondamentale n'est pas seulement subie par l'inertie de la vie, elle est déjà simultanément dans l'*agir*. Car habiter le monde, c'est construire un monde, un monde matériel et un monde de significations : nous habitons dans le monde que nous avons construit, que nous construisons par notre habitation même¹⁶⁷.

Ajoutons à cela qu'habiter signifie également *se* construire en construisant le monde que nous habitons¹⁶⁸. Si Heidegger semble nous mettre en garde lorsqu'il annonce que « c'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons construire », cela vient à dire que, pour l'habitant, il faut d'abord *prendre conscience* de sa force d'habiter pour ensuite se sentir chez soi. Ainsi, pour habiter véritablement, il faudrait déjà commencer par habiter *ici* et *maintenant* en « refusant tout autant la fuite dans un rêve nostalgique ou futuriste que l'énonciation de modèles ou de normes définis *a priori* qu'il n'y aurait qu'à appliquer¹⁶⁹ ». Face aux dangers qu'entraîne la démesure de l'action humaine irréfléchie de la modernité tardive, « l'urgence d'une conversion des finalités poursuivies semble s'imposer¹⁷⁰ ». Par conséquent, habiter pleinement le présent, dans cette perspective, pourrait nous aider à entamer ce processus de changement.

De nos jours, l'habiter n'est pas donné à tout le monde – de plus en plus de mal-logés, sans-abris, SDF, etc. – et il est probable qu'il n'ait que faire des pratiques des architectes ou des politiques du logement, puisque souvenons-nous, habiter ne veut pas seulement dire se loger et peut même s'appliquer à divers lieux au premier abord "inhabitables". Néanmoins, pour une grande part, les manières ou les modes de l'habiter peuvent être améliorés, même vivifiés, par l'attention ou la sensibilité que peuvent apporter les spécialistes du bâtiment. Ainsi, « une habitation confortable (qui par conséquent vous *réconforte* !) et un habitat plaisant représentent des atouts de poids pour habiter, c'est-à-dire pour construire [n]otre personnalité [et] déployer [n]otre être dans le monde qui vous environne¹⁷¹ ». Il s'agit donc de réfléchir aux nouvelles perspectives que l'analyse étymologique de l'habiter est capable de donner à l'architecte ; des clés de lecture qui finalement ne pourront que l'aider à mieux penser l'édification pour un monde commun meilleur :

Habiter c'est *ménager*. Ménager le monde n'implique sûrement pas de s'abstenir d'intervenir mais impose une *action* respectueuse qui le révèle en protégeant. Sachant cela, ce rapprochement nous invite à ne pas penser que toutes les constructions humaines corrompent le paysage, mais plutôt à

¹⁶⁶ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 178.

¹⁶⁷ Puech, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Chris Younès, « Conclusion. Au tournant de la modernité, habiter entre terre et monde », in Paquot, *op. cit.*, p. 365.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 367.

¹⁷¹ Paquot, *op. cit.*, p. 15.

établir une différence entre deux types : celles qui sont indifférentes au monde et ne nous permettant pas d'y trouver notre place, celles qui, au contraire, constituent son prolongement et nous permettent de communiquer avec lui en résorbant tout sentiment d'étrangeté initiale¹⁷². Ainsi, s'il vaut mieux une absence de construction qu'une construction arbitraire ou aliénée, une construction qui permet de s'ouvrir au monde est un avantage pour le site puisqu'elle le magnifie.

Habiter c'est *cultiver*. Le ménagement, au sens large, peut également donner l'occasion de porter une réflexion sur l'idée de cultiver. Ainsi, si cette notion est poussée à sa radicalité, la vraie construction qui permet à l'homme d'habiter pleinement est celle qui *prend soin* du monde dans lequel elle s'insère. Cette idée nous enjoint de penser l'édification comme une « seconde nature¹⁷³ ». L'architecte authentique est celui qui cultive le site. Autrement dit, celui qui permet au site de « porter ses fruits », et non l'architecte "visionnaire"¹⁷⁴. Ainsi, l'architecte peut aussi se concevoir comme un architecte-jardinier.

Habiter c'est *dévoiler*. L'architecture, lorsqu'elle est authentique, qu'elle répond à un geste constructif bien compris, fait surgir le site. Loin d'exprimer la subjectivité de l'architecte, ses opinions personnelles et ses goûts intimes, la valeur de l'architecture résiderait dans sa capacité à dévoiler l'être. « L'architecture, en ce sens, est pleinement ontologique¹⁷⁵ », dit Bonicco-Donato. Ainsi, l'élément final doit moins se comprendre par celui qui le crée que par ce qui *vibre* en lui et demande à s'exprimer. L'habiter n'est plus la finalité d'un geste architectural, mais son commencement.

Par conséquent, cette nouvelle vision de l'habiter, qui s'inspire fortement de la leçon de Heidegger, nous conduit à révolutionner nos schémas de pensée pour ne plus voir l'espace comme un contenant, mais comme une continuité entre le site et le bâti où *l'être* peut, en accord avec ce qui l'entoure, s'ouvrir au monde. Cette analyse nous donne le droit d'être exigeants sur les qualités que doivent avoir nos logements et nos villes pour permettre ainsi de réaliser notre existence, retrouver une dignité humaine et entrer en résonance avec le monde.

La prise en compte du site, le souci de la lumière, du rythme des saisons, du vent, de la végétation, l'attention aux ouvertures et à l'horizon, la préoccupation de l'histoire, sont des éléments tout aussi nécessaires qu'essentiels. Loin d'être des caprices individuels, c'est parce que l'homme pressent qu'il y va de son être et de l'être des choses dans l'habiter, qu'il se doit d'être exigeants. Finalement, si la compétence des professionnels est irremplaçable et que l'on ne peut s'improviser architecte ou urbaniste, la *responsabilité* doit être partagée. Nous nous devons de nous impliquer dans la construction de notre cadre de vie et du monde commun. Habiter l'ici et le maintenant ne signifie pas s'abstenir de penser à l'avenir, bien au contraire, c'est habiter dans la durabilité du monde.

¹⁷² Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 57.

« Habiter c'est laisser des traces. »

Walter Benjamin,
Paris, la capitale du XIXe siècle, 1935.

« C'est le temps que tu as perdu pour ta rose qui rend ta rose importante. »

Antoine de Saint-Exupéry,
Le Petit Prince, 1943.

Conclusion

Architecte Habitant Philosophe

Penser *ce qui nous arrive* invite à repenser la question de l'habiter et à réinvestir de sens *son lieu commun*. Ce mémoire avait pour objectif de mener une réflexion philosophique mais également historique et sociologique sur l'habiter. Comme tel, l'habiter est sondé en dehors de ses aspects purement fonctionnels afin d'ouvrir notre champ de réflexion vers une nouvelle clé de lecture possible qui permettrait de comprendre les phénomènes caractérisant le monde contemporain.

Revenir aux sources de la définition de l'habiter, notamment en se basant sur le texte de Heidegger « Bâtir Habiter Penser », nous a permis, dans un premier temps, de rétablir le sens de l'habiter dans des champs philosophique et ontologique. « Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter¹⁷⁶ » est ce qui fait comprendre la nature coextensive de l'habiter et de l'être. Ces deux notions sont par conséquent attachées tout au long de l'Histoire. Dès lors, qu'est-ce qui a changé dans notre mode d'être contemporain par rapport aux anciennes pratiques ? Avons-nous fait qu'avancer vers le progrès ? L'habiter, a-t-il gagné ou perdu de sa valeur dans l'époque moderne ?

Le bilan actuel est le suivant : habiter le contemporain n'est pas simple. L'homme a connu depuis l'avènement de la modernité plusieurs bouleversements majeurs qui l'amènent aujourd'hui à subir de plein fouet leurs impacts. Alors que, pendant des siècles, le monde commun permettait d'*assembler* l'être de l'humain grâce à sa durabilité et sa stabilité, la modernité vient marquer une rupture avec les jadis anciennes valeurs et bouleverser l'ordre des choses. L'homme est ainsi amené à se détacher de plus en plus de sa propre condition. Aujourd'hui, nous rencontrons de la difficulté à trouver des choses fixes dans un monde qui veut que tout change en permanence. Les conditions actuelles, avec ses formes rationnelles d'organisation sociale, sont plus complexes, conflictuelles et nécessitent des exigences cognitives potentiellement désorientantes. Bien que l'accent soit mis sur l'individualité et l'intensité des expériences, il faut également s'adapter simultanément aux besoins de la société. Alors le problème se pose dès que ces deux orientations sont en contradiction, ce qui conduit à un sentiment de *division* intérieure. L'intensité que nous cherchons pourtant n'est pas dans le flux, le mouvement ininterrompu, mais dans les relations, dans les collisions, et les rencontres. Or, Internet,

¹⁷⁶ Heidegger, « Bâtir Habiter Penser » [1951], *op. cit.*, p. 175.

les réseaux sociaux, la vente en ligne, les services de livraison, et la publicité omniprésente confirment ce sentiment de saturation qui se fait ressentir un peu plus chaque jour.

Mais, penser l'habiter remet aussi en question l'état actuel des choses. Il consiste en l'aménagement d'une résistance à l'intérieur d'une société standardisée qui apparaît tantôt absente à elle-même, tantôt repliée sur elle-même. Il fait appel à un rapport critique avec l'altérité et à la création d'un vivre-ensemble s'accordant sur l'idée que la communauté n'est plus à reconstruire, mais à créer. Alors que le système est dominé par des valeurs marchandes cherchant le profit et toujours vouloir à tout prix se projeter, habiter le contemporain consiste avant tout à habiter le présent « avec plus de justice et en ménageant la précarité de la vie et son devenir¹⁷⁷ » ; à douter de la capacité de contrôle sur le destin d'un monde livré « au stade d'une mondialisation médiatico-économique déchaînée, à une raison instrumentale aveugle et à la spéculation du profit¹⁷⁸ » ; à s'élever contre le déferlement moderne de la sphère techno-scientifique et économique qui ne fait que ravager et transformer nos écosystèmes. Il va sans dire qu'avec cette prise de conscience de l'habiter, « l'homme n'a pas pour autant perdu ses facultés et n'est pas sur le point de les perdre¹⁷⁹ ».

Qu'en est-il du geste de l'architecte ? « On ne peut pleinement bâtir, c'est-à-dire édifier un lieu qui permette de véritablement habiter, sans l'avoir *pensé* au préalable¹⁸⁰ ». Ici, Bonicco-Donato invite tout un chacun à s'approprier la leçon laissée par Heidegger. La lecture de l'ouvrage de Heidegger nous engage en effet à penser le *bâtir* à partir de l'*habiter*. Une telle ouverture du sens d'habiter implique naturellement un changement de perspective sur la construction : habiter n'est pas une simple action utilitaire visant à ériger des bâtiments, mais la condition d'un processus plus élaboré engageant l'être de l'architecte dans son ensemble. Ainsi cette leçon nous procure « une authentique réflexion sur l'habiter, sa profondeur et sa complexité, le point de départ de toute théorie sur la construction, le bâtiment et le rapport à l'espace¹⁸¹ ».

[...] nous ne nous trouvons jamais dans une pure abstraction, mais toujours dans le monde des choses, même lorsque nous pensons¹⁸².

L'architecture sans un exercice de pensée préalable, n'est pas de l'architecture. Ainsi, un peu de philosophie ne fait qu'aider à la qualité d'un projet et peut même s'avérer plus indispensable qu'une

¹⁷⁷ Younès, *op. cit.*, p. 365

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 366.

¹⁷⁹ Arendt, *op. cit.*, p. 518.

¹⁸⁰ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸² Peter Zumthor, « Le noyau dur de la beauté », *Penser l'architecture*, Bâle, Birkhäuser, 2010, in Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 137.

formation conventionnelle, aussi utile soit-elle. De ce fait même, on comprend bien que la pensée ou la philosophie en question ne s'identifient pas à une discipline scolaire et abstraite et qu'elles peuvent être employées par qui veut bien prendre la peine de *réfléchir* au sens de l'habiter comme condition du bâti.

Une architecture *pensée* manifeste toujours d'une grande sensibilité à l'égard des sites et des matériaux utilisés et vise à réconcilier l'homme avec le monde. La contemplation des choses du monde n'est pas une vision désincarnée, mais un *côtoyer* sensible où toutes les modalités sensorielles sont engagées. Il s'agit donc d'« un nouvel anthropocentrisme », comme l'affirme Bonicco-Donato. Un anthropocentrisme « qui ferait de l'homme la fin du projet d'architecture, mais de la volonté de réfléchir à tous les seuils, méditations et autres porosités par lesquels l'homme peut se réconcilier avec le monde¹⁸³ », et dont le corps fait partie.

Une architecture *pensée* édifie toujours un *pont* entre l'homme et le monde des choses. Elle nous permet de retrouver cette proximité avec les entités du monde en rendant sensible leur apparition. Cela dit, cette intimité est pensée sous le signe de l'*usage* et non de la perception d'une "grandiose" forme, dans la mesure où le corps bâti excède d'un plaisir esthétique et sculptural pour permettre ainsi à l'homme d'y habiter : « elle ne se donne pas simplement à voir mais à vivre¹⁸⁴ ».

Une architecture *pensée* ne relève ni d'une invention reflétant la créativité singulière de l'architecte, ni d'une réalisation standardisée se présentant comme une solution rationnelle, mais d'un dévoilement, c'est-à-dire d'un *faire apparaître* : « l'architecture est un ménagement de ce que l'on n'a pas posé, l'art d'en prendre soin en le sublimant à partir de ce qu'il est et demande à être¹⁸⁵ ». Heidegger insiste notamment sur la *modestie* appartenant à une telle conception. Il ne s'agit pas de transformer mais de révéler. En d'autres termes, un projet architectural *pensée* dévoile ce qui était déjà là pour le faire *résonner* en nous. La tâche de l'architecte n'est qu'une tâche modeste. Cela étant dit, elle reste cruciale et précieuse, car l'architecte se doit d'offrir une demeure à l'être : « le bâtir ne répond pas à une vocation humaniste mais ontologique qui seule peut permettre à l'homme d'exister pleinement¹⁸⁶ ».

Il appartient à chacun d'y réfléchir. L'habitant est ainsi appelé à pénétrer peu à peu le souci de son être et de l'être des choses par la relation patiente et respectueuse qu'il pratique avec son espace. L'architecte, de son côté, doit prendre conscience des enjeux de ce qu'il bâtit et de sa responsabilité : « il ne s'agit pas simplement pour lui d'édifier, dit Bonicco-Donato, mais de faire advenir des lieux dans lesquels le monde puisse se rassembler et l'être se manifester¹⁸⁷ ».

¹⁸³ Bonicco-Donato, *op. cit.*, p. 139.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 186.

Finalement, vers quoi peut m'engager cet exercice théorique ? Si la question essentielle n'est plus celle de la forme à donner au bâtiment, celle de la manière de construire ou encore de produire une *atmosphère* où les corps et les esprits puissent s'enflammer me fascine. Je me vois plutôt incarner un rôle qui consisterait à faire émerger des qualités perceptives et émotionnelles communes, ce qui nous touche en tant que collectivité et nous aide à vivre ensemble, en société. Car l'espace libéré, délivre à son tour les êtres humains de la chaîne de leurs conformismes et de leurs automatismes, de la routine du cycle de consommation dans lequel ils sont pris, de leurs visions du monde comme un stock de ressources quantitatives, pour les faire accéder ainsi à une autre expérience de leurs êtres afin de déployer leur force d'habiter :

Habiter est une exigence de liberté, un devoir d'humanité, un combat incessant avec la barbarie ordinaire. Habiter s'apparente à une respiration onirique qui nous enveloppe et nous transporte. Oui, pas si simple¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Paquot, *op. cit.*, p. 16.

Il est aussi question de *réhabiter* la notion du bonheur, pervertie à mon sens par la modernité. Le bonheur n'a peut-être rien à voir avec l'idée que nous nous en faisons, lorsque nous confondons bonheur et plaisir. La vie heureuse n'est pas dans l'avoir mais dans l'*être*. En clair, il faut cesser de croire que le bonheur est dans le plaisir, c'est-à-dire dans le fait de jouir des choses, dans le fait de les consommer. En français, le stoïcisme donne le mot stoïque, qui signifie « être impassible face » aux événements, comme s'ils ne pouvaient pas nous atteindre. Et en effet, toute l'idée du stoïcisme est là : ne pas se laisser atteindre par les choses.

Être indifférent, ce n'est pas seulement mettre de la distance entre soi et ce que les autres peuvent ressentir, mais considérer que les plaisirs de la vie ne sont pas à rechercher comme des buts à atteindre à tout prix. Autrement, cela ferait de nous des esclaves, esclaves des plaisirs, mais esclaves tout de même. Or, de nos jours, d'un côté, l'aliénation par rapport à nos actions se décline à travers les actes de consommation que nous effectuons de manière déconnectée de nos envies propres et réelles. Et de l'autre côté, notre capacité à prêter attention est mise à mal par la surabondance de sollicitations, elle devient à la fois condition limitante de notre consommation de contenu et un handicap dans notre capacité à vivre des expériences.

La durée d'une vie n'a de valeur qu'en fonction de l'*attitude* qui est la nôtre. Pour le dire simplement, une vie peut être pleine même si elle est courte, à condition de se concentrer sur ce qu'on fait au *présent*. Ceci est essentiel, car la pratique du détachement ne consiste pas à se détourner de la vie, mais à mieux la vivre même si celle-ci devait être courte. En clair, la vie la plus heureuse sera toujours celle qui saura se satisfaire du présent tel qu'il est. Celui qui saura vivre cette vie de détachement ne sera jamais dans la peine, il sera toujours en harmonie avec lui-même, conforme à son être ; et d'une certaine manière, il vivra une vie éternelle, car toujours présent à l'instant, attentif au monde, connecté au *kósmos*.

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement le Professeur Vincent Kaufmann pour son suivi aimable, ses conseils stimulants, sa confiance et son écoute. Je remercie également le Professeur Roberto Gargiani et Boris Hamzeian pour leur présence tout au long du semestre (Superstudio c'était Supercool). Une pensée pour ma mère et mon père, ma sœur et mes neveux, mon frère et ma belle-sœur qui bientôt donnera naissance à un nouveau petit José hihi (ou pas), Chela et Pisco. Un remerciement particulier également à mes amis et mes proches, qui de près ou de loin, Genève ou Lausanne, ont rendu ces dernières années d'étude enjaillantes.

Enfin, je tiens à remercier infiniment mes coloc de la Péloc : Ronan pour ses jeux de mots, sa vision radicale du monde que tantôt j'admire, tantôt me fait flipper, et ses pieds nus ; Eda pour ses humeurs, ses câlins, son pragmatisme (qui fait que sans elle je serais encore en train de faire des nuits blanches pour finir cet énoncé), sa bienveillance, sa logique (qui m'énerve parfois), et pour partager avec moi des moments que je n'oublierai pas d'aussitôt.

Je vous aime.

Bibliographie

Ouvrages

- ADORNO Theodor W., *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée* [1951], Paris, Payot & Rivages, 2003.
- AUGÉ Marc, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* [1958], Paris, Librairie Générale Française, 2020.
- ARENDT Hannah, *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique* [1961], Paris, Gallimard, 1972.
- BONICCO-DONATO Céline, *Heidegger et la question de l'habiter : une philosophie de l'architecture*, Marseille, Parenthèses, 2019.
- BREVIGLIERI Marc, « L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public », in Céfaï Daniel, Joseph Isaac et al., *L'héritage du pragmatique. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, pp. 319-336.
- DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien, Tome I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- DE RADKOWSKI Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter : vers le nomadisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- HEIDEGGER Martin, « Bâtir Habiter Penser » [1951], in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 170-193.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* [1961], Paris, Librairie Générale Française, 2020.
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté* [1963], Paris, Albin Michel, 1995.
- PAQUOT Thierry, *Demeure terrestre : enquête vagabonde sur l'habiter*, Paris, Les éditions de l'Imprimeur, 2005.
- PAQUOT Thierry et al., *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, 2007.
- PUECH Michel, *Homo sapiens technologicus. Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*, Paris, Le Pommier, 2008.
- ROSA Hartmut, *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2010.

ROSA Hartmut, *Remède à l'accélération : impressions d'un voyage en Chine et autres textes sur la résonance*, Paris, Flammarion, 2018.

Articles

AUDARD Catherine, « Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls », *Cités*, vol. 10, no. 2, 2002, pp. 49-62.

BONI Tanella, « La dignité de la personne humaine : de l'intégrité du corps et de la lutte pour la reconnaissance », *Diogène*, vol. 215, no. 3, 2006, pp. 65-76.

BREVIGLIERI Marc, « Penser l'habiter, estimer l'habitabilité », *Tracés – Bulletin technique de la Suisse romande*, Espazium – Les éditions de la culture du bâti, no. 23, 2006, pp. 9-14.

MARCIL Ianik, « Aliénation de l'esthétique. L'illusion de la créativité selon Lipovetsky et Serroy », *Compte rendu de L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, *Liberté*, no. 303, 2014, p. 61-61.

Articles en ligne

NOVEL Anne-Sophie, « Hartmut Rosa : « plus on économise le temps, plus on a la sensation d'en manquer » », *LeMonde.fr*, 2016 [En ligne], <https://www.lemonde.fr/mperso/article/2016/04/01/hartmut-rosa-plus-on-economise-le-temps-plus-on-a-la-sensation-d-en-manquer_4893818_4497916.html>. Consulté le 20 décembre 2021.

STOCK Mathis, « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », *EspacesTemps.net*, 2004, [En ligne], <<https://www.espacestems.net/articles/habiter-comme-pratique-des-lieux-geographiques>>. Consulté le 11 octobre 2021.

STOCK Mathis, « Les sociétés à individus mobiles : vers un nouveau mode d'habiter ? », *EspacesTemps.net*, 2005, [En ligne], <<https://www.espacestems.net/articles/societes-individus-mobiles>>. Consulté le 11 octobre 2021.

Mémoires

MÜTZENBERG Aloys, « Le flâneur contemporain », *mémoire* (M. en études d'architecture), École Polytechnique Fédérale de Lausanne, 2021.

ROBERGE Gabrielle, « Habiter l'inhabituel. Le nomadisme comme posture artistique dans les œuvres de Jacques Bilodeau, d'Ana Rewakowicz et de Jean-François Prost », *mémoire* (M. en études d'histoire de l'art), Université du Québec à Montréal, 2014.

rendez-vous au foyer ardent, Roberto.