



HAL
open science

Le mouvement de l'habiter: quand le retour à la campagne met en marche une redéfinition de l'habiter

Sarah Lecœuche

► To cite this version:

Sarah Lecœuche. Le mouvement de l'habiter: quand le retour à la campagne met en marche une redéfinition de l'habiter. Philosophie. 2021. dumas-03357086

HAL Id: dumas-03357086

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03357086v1>

Submitted on 28 Sep 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Sarah LECŒUCHE

Mémoire de Master 2 de Philosophie parcours APES

Université de Lille

Le mouvement de l'habiter. Quand le retour à la campagne met
en marche une redéfinition de l'habiter.

Sous la direction de Madame Anne-Christine HABBARD

Lille, Septembre 2021.

Sommaire

Remerciements. *Page 3.*

Introduction. *Pages 4 à 10.*

PREMIÈRE PARTIE. Le retour à la campagne : (re)trouver l'idéal de l'habiter ? *Pages 11 à 40.*

Chapitre 1. La ville comme repoussoir : un habiter perdu ? *Pages 12 à 22.*

Chapitre 2. L'idéal rural. *Pages 23 à 34.*

Chapitre 3. Au-delà de l'opposition ville-campagne : habiter ailleurs ? *Pages 35 à 40.*

DEUXIÈME PARTIE. Une humanité en mouvement : exode, exil, migration, départ, retour. Quand habiter se cherche. *Pages 41 à 70.*

Chapitre 4. Le choix et la contrainte du départ. *Pages 42 à 51.*

Chapitre 5. Le vagabond, le nomade, le sans-attache comme figures opposées de l'habitant. *Pages 52 à 59.*

Chapitre 6. Le mouvement de l'habiter. *Pages 60 à 70.*

TROISIÈME PARTIE. La mise en pratique du mouvement intrinsèque de l'habiter. *Pages 71 à 94.*

Chapitre 7. Pratiques de l'habiter entre mouvement et station : comment comprendre la résidence ? *Pages 72 à 79.*

Chapitre 8. La marche comme métaphore concrète du mouvement de l'habiter. *Pages 80 à 88.*

Conclusion. Le mouvement de l'habiter peut-il être urbain ? *Pages 89 à 94.*

Bibliographie. *Pages 95 à 100.*

Remerciements

Je remercie tout d'abord ma directrice de mémoire, Madame Anne-Christine HABBARD pour sa confiance dans mon projet. J'ai pu défendre mes points de vue librement, notamment sur l'organisation de ce mémoire et sa thèse principale, et mener ce travail au rythme qui me convenait pendant cette année universitaire si particulière. Grâce à son aide, j'ai également pu assister au séminaire de Jean-Marc BESSE, intitulé, « Retour sur Terre ? Paysage et géographie. ». Les séminaires de Madame HABBARD concernant l'espace et ses limites m'ont aussi permis de nourrir ma réflexion sur l'habiter. Je la remercie enfin pour le soutien, la bonne humeur et l'énergie qu'elle a pu communiquer à ses étudiants tout au long de l'année scolaire.

Je remercie ensuite mes autres professeurs de séminaire, en particulier Madame Gabrielle RADICA, pour son séminaire sur la société narcissique, et Monsieur Patrice CANIVEZ, pour son séminaire sur la critique sociale de Rousseau. Ces sujets ont en effet nourri mon propos sur l'habiter et m'ont fait travailler plus précisément sur la notion de chez-soi, et sur l'opposition de la ville et de la campagne dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau.

Je remercie finalement mes proches, pour la motivation qu'ils m'ont communiquée, pour l'attention et la correction qu'ils ont pu apporter à ce mémoire, enfin, pour la légèreté qu'ils ont opposée à la rédaction longue, lente et laborieuse de ce travail. Merci pour ce soutien, et pardon, pour mes nombreux découragements.

Introduction

« S'il n'y a dans le monde que des processus et des devenirs, des trajectoires, des mouvements et non des choses inertes, nous sommes conduits à envisager le monde non comme ensemble d'êtres, mais comme un rassemblement et une succession d'actions, d'évènements et de mouvements. Le monde est une somme d'actes au cours desquels les choses se font. Nous n'obtenons que des ébauches au bout du compte, tout est toujours à faire, à défaire et à refaire. Ou plutôt tout se fait, avec et sans nous. Nous habitons des mouvements et des processus : voilà ce que les paysagistes constamment nous rappellent. »

Jean-Marc Besse, *La nécessité du paysage*, p. 68¹.

Il aura donc fallu que l'homme devienne paysagiste et non philosophe pour comprendre ceci : le monde et le vivant, le monde vivant, sont mouvements, et ne sont, d'abord, que cela. Le philosophe a pu le voir, sans le sentir, a pu l'imaginer et le faire comprendre : le paysagiste c'est nous, c'est celui qui n'avait pas la parole, et qui en porte une essentielle, simple, évidente, mais trop sans doute pour qu'on la croie. Le monde vivant, le monde de l'homme, le monde *et* l'homme sont essentiellement par le mouvement, en mouvement, dans le mouvement. Le principe d'une vie est là ; celui de l'habiter aussi. Il pourra paraître curieux de préférer d'autres mots que les miens pour commencer cette étude. Tout aussi étonnant, d'ailleurs, de choisir des mots qui ne disent pas l'habiter. Des mots pourtant, qui le contiennent en substance : l'habiter est un mouvement puisqu'il n'y a que cela qui vaille. L'être humain est plongé dans un monde terrestre qu'il sent comme sien par la vie que ce monde lui permet de développer, d'enrichir, de modifier, d'arrêter, de conserver, de mettre au chaud, donc, à l'abri. Le monde du paysagiste est un monde où l'habiter est facile, accessible, ouvert d'esprit, et de corps ; il est un minimum : des êtres vivants, des matières, du temps et de l'espace, des échanges entre espèces, des relations entre un paysage et un individu, des rapports sains, mouvants, habituels. Perdus donc, pour le philosophe, pour l'homme de la ville, pour l'homme tout court peut-être. Les mots que nous retenons nous indiquent la direction : l'habiter n'est impossible que dans un monde qui s'est arrêté, qui a confondu le logement et la recherche du lieu, du là, de l'être et de la vie, qui a cru que pour *être* il fallait décider, clôturer, poser des frontières à ses projets, des limites à son monde, des murs à son habiter ; habiter est devenu hors-norme et difficile dans un monde où la maîtrise du temps et de l'espace est obsessionnelle, où le foyer est un feu doux et sous-alimenté,

¹ Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Editions Parenthèses, Marseille, 2018, p.68.

où les merveilles du monde sont toujours étrangères, hors de portée, inconnues, négligées, ou à soi, propriétés, appropriées ; c'est un monde de pierres et de cœurs à leur image, un monde dans lequel les processus, les changements, les évolutions, les mouvements ne sont bien vus que lorsqu'ils sont vécus comme volontaires, intentionnels, compris au bas mot, au mieux, dominés. On aurait pu ajouter : rectilignes, uniformes, dans le sens du bien, du bon et du beau, naturels s'ils ne sont pas domptés, et pour se rassurer, enfin, sédentarisés. Le mouvement du monde, du vivant, de l'homme, est apprécié en ces termes, autrement dit, lorsqu'il est senti, perçu, mais non vécu. J'entends vécu comme recherché pour lui-même, ou apprécié tel quel, sans fin et avec plaisir : un mouvement pleinement vécu, voulu, cherché, ou trouvé par hasard mais auquel on a permis de nous envahir, de nous guider, de nous perdre, de nous montrer la voie. C'est sur celle-ci que je m'engage : en tant que l'homme fait partie d'un tout vivant et en mouvement, en tant aussi que son élan vital ne peut être que compris comme mouvement, parce que ses gestes, son existence, son corps, ses rapports à l'extérieur, à autrui, au monde, ne sont que par cette tension, en tant enfin que l'habiter est une recherche de l'homme en vie, et qui cherche la vie sacrée, celle qui lui fera se sentir partout chez lui, l'habiter ne peut échapper au mouvement. L'habiter est trop impliqué dans la vie de l'homme sur Terre pour se soustraire aux processus, aux trajectoires, aux cours, aux va-et-vient, aux impulsions, aux rapports, aux départs, aux voyages, aux mouvements. S'il fallait un philosophe pour dire ceci, le monde en serait plein. Bien sûr, l'habiter trouve sa définition quelque part dans le grand champ lexical du mouvement : habiter est un périple en ce sens pour beaucoup d'entre les hommes, habiter est une quête du bon lieu, donc habiter est une visite, des déplacements, des errances dans l'espace, avant de se trouver : habiter, même dans sa définition statique est encore mu. En effet, on conviendra largement qu'habiter c'est plus, et mieux, que trouver l'endroit idéal sans en bouger. On en fait au moins le tour, on le parcourt, on l'anime de sa vie, et de son mouvement, ne serait-ce que de nos petits pas quotidiens. Pourtant, je souhaiterais inviter l'habiter *ailleurs* dans ce quelque part du champ lexical évoqué : habiter n'a pas seulement un rapport distant et latent au mouvement. Il est un mouvement lui-même. Il n'est plus depuis longtemps un logement, un endroit clos, une maison, un refuge, mais il reste un point fixe. Je veux éclairer alors ce point aveugle de l'habiter : son mouvement intrinsèque, loin de la sédentarité qu'on lui a définitivement semblé-t-il attribuée. Nous avons besoin des paysagistes pour nous rappeler que « nous habitons des mouvements et des processus » ; je souhaite explorer tous les sens et les variations de cette formule. Il nous faut *revenir au départ*.

L'année dernière, j'ai travaillé sur cette même notion d'habiter. Mon mémoire s'intitulait : « Apprendre à habiter : les rapports contrariés de l'homme à l'espace. »². Il entendait montrer que les solutions apportées aux habitants en détresse, entendons, en manque, ou en mal d'habiter, n'étaient pas satisfaisantes. J'ai tenté de défendre l'idée selon laquelle vouloir apprendre aux individus à habiter était vain : ce n'est jamais un habiter que les politiques publiques, les architectes, les urbanistes atteignent en faisant la leçon aux habitants. Ils ne parvenaient –ne parviennent- qu'à les éloigner de la définition de l'habiter telle qu'elle a été construite par de nombreux penseurs, des sociologues aux philosophes, des géographes aux architectes, de Le Corbusier à Heidegger. Ce dernier soulignait, bien au-delà d'une crise du logement, une « véritable crise de l'habitation »³ : les êtres humains souffrent d'une nécrose de leur habiter, d'un malaise, d'une impossibilité, « les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation »⁴. Plus encore qu'une définition intellectuelle de l'habiter, les apprentissages à l'habiter inculqués aux individus rompaient définitivement leur lien avec un habiter vécu, senti, épris : la formule de l'habiter n'avait plus rien d'une quête, d'une recherche personnelle et intime, d'un éveil à une condition humaine, donc commune. L'habiter semblait décidément perdu, notamment dans un cadre urbain, que mon mémoire s'attachait à critiquer. La ville diabolisée était le centre de l'habiter pathologique, le signe et le symbole, le meilleur exemple de l'empêchement d'une activité pourtant vitale. Elle concentrait les tentatives de divers acteurs pour apprendre aux habitants à habiter, quoiqu'il en coûte, et même, finalement, l'intuition des individus pour leur habiter. A l'opposé, un monde de cabanes⁵, de terrains de jeu, de libres espaces, de lieux vierges, un habiter libéré et sensationnel s'offrait à la portée des hommes de la nature. A l'opposé donc, la campagne fantasmée abritait les plus belles formules du lieu et de l'habiter. Cette année, j'ai voulu interroger cette campagne, mais pas pour elle-même : un petit éloge de l'habiter rural aurait été bienvenu, mais un peu simplet. Il aurait consisté en une répartition en positif et en négatif des caractéristiques de l'urbain et du rural, aurait achevé de séparer les campagnes des villes, les modes de vie, les hommes, les pratiques de l'espace et les consciences. Il aurait été mauvais envers les citadins, d'autant plus s'ils sont parisiens, et injuste : j'aurais été démasquée, moi, provinciale convaincue, villageoise même, qui préfère encore faire trente minutes de marche pour attraper un train qui passe deux fois par jour et qui

² Mémoire de Master 1, soutenu en juin 2020 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, sous la direction de Ronan de la Lande de Calan.

³ Martin HEIDEGGER, « Bâtir habiter penser », *Essais et conférences*, Gallimard, Collection Tel, 1980.

⁴ *Ibid.*

⁵ Marielle MACÉ, *Nos cabanes*, Verdier, 2019. Ma conclusion de mémoire de Master 1 s'ouvrait sur cette invitation : « Faire des cabanes : imaginer des façons de vivre dans un monde abîmé. » (M.MACÉ, p.27).

fait tous les patelins du coin avant la grande ville - avant Lille. La campagne aurait son lot dans mon mémoire, mais pas seule. Il interrogera les routes qui y mènent : pas les départementales et les chemins de traverse, au contraire, les grandes routes de Paris à la province, les grandes voies ouvertes par les maisons de campagne et les vacances, celles des dépaysements, des pauses, des départs heureux, des libérations du quotidien, les grands axes sur lesquels on se retrouve, dans une quête similaire, celle d'un lieu pour nous, où se poser, où se retrouver, où habiter. Ce mémoire se demande ce que font les gens sur les routes, ce qu'ils cherchent et ce qu'ils trouvent, quand ils décident d'interrompre un élan, une quête, une drague ; il cherche à saisir le sens de ces mouvements, qui me paraissent symptomatiques d'une course à l'habiter. D'une course lente et passionnée, que j'imagine difficile et décourageante, mais qui continue, et qui se perd, dans des mouvements routiniers, du travail à la maison, de la maison aux vacances, du chez-soi au lieu de loisir, de détente, de ressource, de calme. Ce mémoire se demande où est l'habiter des gens qui bougent ; en vérité, il se demande bien plus volontiers comment retrouver l'habiter des gens qui ne bougent plus, qui se sont séparés du mouvement, qui ont trouvé leur havre de paix qu'ils ne quitteraient pour rien au monde.

On l'a compris, ce mémoire s'inscrit dans une continuité par rapport à mon mémoire de master 1. Il se nourrit aussi de l'actualité de l'année 2020, de la crise sanitaire, des confinements et des effets d'une telle année sur l'habiter, en particulier, des fuites des habitants vers un *ailleurs*. La maison secondaire, pour ceux qui en possèdent une, a pu apparaître comme une échappatoire face à une situation angoissante, enfermée, urbaine, parisienne, pour la plupart. La ville confinée perdait ses attraits, elle devenait prison, en avait en tout cas plus l'air pour ses habitants, qui ont pensé que le confinement en province, si possible en pleine nature, avec balades autorisées, promenades à un kilomètre non bitumées, paysages nouveaux, jardins pour se sentir libre, nature à proximité, air frais, serait plus agréable, et dans une certaine mesure, moins contraignant. On se souvient tous des reportages sur les citadins étouffés qui rejoignaient en hâte, et en panique pour certains, leur halte provinciale, leur bulle de liberté et de nature. Au-delà de ce contexte urgent et inédit, on observe, sur les étagères des librairies, pas loin des manuels de cuisine végétarienne et zéro déchet, des guides pour néo-ruraux, pour un retour « au vert », à la campagne, pour un retour aux sources presque, des livres d'apprentis paysans et de recettes pour bien réussir son atterrissage en pleine campagne –en réalité, il faudrait sans doute lire « en pleine cambrousse ». Les résidences secondaires deviennent bien volontiers maison préférée, idéalisée, réfugiée au sein d'une ruralité dépayssante, presque idéale, romanesque, enchantée, naturelle, mystique aussi peut-être, plus humaine et « plus vraie », pittoresque aussi,

et instagramable. Entendons, désirable. Certains ont pu parler de nouvel exode, urbain cette fois. L'idée n'est pas nouvelle⁶, mais elle a connu un rebond cette année. Elle s'est remise en marche. Je n'entends pas retracer le parcours de ces néo-ruraux satisfaits des décors de rêves que la campagne leur offre, non plus explorer cette notion d'exode urbain. En définitive, le mouvement des villes vers les campagnes observé pendant le premier confinement de 2020 m'a emmenée sur la piste d'une réflexion sur le mouvement, combinée à ma pensée de l'habiter. En effet, le mouvement, anecdotique, disons-le, dans l'histoire de l'humanité, des individus de la ville vers la campagne signale-t-il quelque chose pour l'habiter ? Pouvons-nous y trouver le symptôme d'une autre forme de l'habiter ? Pouvons-nous trouver dans le mouvement une piste pour un habiter renouvelé ? Ces questionnements présupposent que l'habiter soit, sinon impossible, du moins difficile, en général, mais en particulier dans des espaces urbains qui forcent la pratique de l'habiter. Je reviendrai sur cet impossible habiter urbain, sans reprendre cependant entièrement les conclusions de mon premier travail de recherche. Le retour à la campagne m'est apparu comme l'occasion de penser le mouvement et ses implications dans la recherche et la pratique de l'habiter. Habiter est-il redéfini par ce mouvement, par les mouvements des individus, par le mouvement en général ? Devons-nous encore opposer le mouvement à l'habiter ? Puisqu'il est convenu et commode, de penser l'habiter dans un lieu fixe, et clos, une maison, un appartement, un immeuble : habiter a été conçu entre quatre murs, entre ceux de la ville, du village, de la communauté aussi, habiter a d'abord été l'abri et le refuge, le chez-soi, le lieu approprié donc, qui ne bouge pas, qui change à peine de forme, qui est presque immuable, ou qui l'est au moins dans nos rêves de stabilité et de protection. Dans nos rêves d'Eldorado. L'habiter sédentaire est évidemment notre horizon, et il nous faudra ici le dépasser, car je pense qu'il nous ferme de nombreuses expériences, portes et chemins de l'habiter. Sans revenir à une définition nomade de l'habiter, je souhaiterais l'émanciper un peu de sa définition sédentaire, figée, usée.

A rebours de l'expérience traumatique de la ville (chapitre un), le village et l'espace rural sont apparus comme des véritables haltes salvatrices pour habitants en manque d'habiter, des lieux plus propices que les villes pour redécouvrir et reformuler son habiter, des lieux aussi où pratiquer son rapport au monde et à l'espace plus librement, sereinement, sainement. Ce retour à la campagne, réel ou rêvé (chapitre deux), s'accompagne de la quête d'un ailleurs et de tout ce qu'il engendre (chapitre trois), mais aussi de la quête d'une façon d'être humain et

⁶ On pourra sur ce point souligner l'ouvrage de Pierre GEVAERT, *L'exode urbain est-il pour demain ?*, paru en juillet 1997 (éditions Ruralis).

d'assumer notre condition spatiale, d'habiter donc. L'idéal de l'habiter a pu paraître rural pour des citoyens fatigués de la ville ; serait-ce un mythe moderne ? Habiter au milieu des champs est-il le but de ces mouvements observables, de la ville vers la campagne mais aussi des départs en vacances, des recherches de « bol d'air », des désirs sylvestres, maritimes, montagnaux, des jalousies envers les provinciaux, ceux-là qui ont presque tout l'espace semble-t-il pour vivre, et s'épanouir ? Les problématiques principales de ce mémoire sont les suivantes : quel est le sens du mouvement de la ville vers la campagne dans une recherche de l'habiter ? Quel peut-être le sens d'un mouvement dans et de l'habiter ? Il s'agira de (re)trouver le sens de l'habiter dans le mouvement. Je défends en effet cette hypothèse de travail : le mouvement ville/campagne est le signal et l'illustration d'un manque dans la définition et la pratique de l'habiter telles que nous les comprenons de nos jours. Habiter est lui-même un mouvement et la recherche de l'habiter s'incarne, quand il est devenu problématique, pathologique, dans des mouvements concrets sur le territoire : on fuit un endroit, on imagine un nouveau départ, on rêve de nouvelles terres d'accueil. Habiter sans mouvement est une entorse à la vie, à son mouvement même. Définir l'habiter et le pratiquer en le privant de toute dimension mouvante, de tout élan, de tout cours nous enferme dans un logement trop petit pour notre humanité. Ainsi, je tenterai de caractériser ce mouvement de l'habiter sans en arriver à identifier le vrai habitant au nomade, et sans valoriser les idées de migrations, d'exode, d'exil qui sont des réalités presque toujours forcées, contraintes, douloureuses (chapitre quatre). Les figures opposées de l'habitant (chapitre cinq), tels que le vagabond, le sans-attache, ou même l'ethnologue pourront nous faire sentir l'inverse et l'envers d'un habiter figé et presque éteint, donc pourront nous indiquer le chemin que nous cherchons dans notre quête. Quête d'un ailleurs bien sûr, mais d'autre chose sans nul doute : qu'y a-t-il derrière le dépaysement, l'étrangeté, la nouveauté, la curiosité, l'autre, l'autrement, autrui (chapitre six) ? Il faudra accepter de s'être un peu trompés : d'avoir un peu trop cru à la possession de l'espace, de notre lieu, à la réalité des frontières et des limites, au besoin de cadre aussi sans doute, d'un chez-soi sûr et non diffus dans le monde (chapitre sept). Nous ne concluons pas sur un appel à peupler les villages et les campagnes, à s'y ruer pour retrouver une part de notre humanité habitante. Nous concluons sur la nécessité d'insuffler du mouvement et de la vie à notre habiter, donc des rapports dynamiques à l'espace, ce qui devrait nous permettre de ne plus le subir, mais de l'apprécier, de l'habiter, de le vivre et de le faire vivre. Une perspective écologique et environnementale pourrait se dégager de cette idée. Si ce mouvement de l'habiter est encore trop flou, éthéré, s'il manque encore de sensible, de réel et de concret, de pratique pour ainsi dire, l'exemple de la marche comme métaphore du mouvement dans l'habiter et de l'habiter devra être convaincant (chapitre huit). Il ne s'agira pas

là encore d'identifier marcher et habiter. Il s'agira seulement de comprendre par la marche ce que peut être l'habiter. Il faudra trouver ce qui fait l'habiter dans la marche mais aussi ce qui ne se résout pas dans la marche. Si cette découverte aura été faite dans un cadre rural, le dernier exemple de la flânerie pourra réintroduire l'habitant dans son milieu citadin (conclusion) : on marche aussi en ville, et sans doute différemment, mais tout de même, on marche, on flâne, on peut ré-habiter.

PREMIÈRE PARTIE.

Le retour à la campagne : (re)trouver l'idéal de l'habiter ?

CHAPITRE 1 : L'urbain comme repoussoir : un habiter perdu ?

Mon mémoire de Master 1⁷ faisait de la ville le lieu des pathologies de l'habiter : elle concentrait tous les obstacles à une pratique libérée, choisie et vivante de l'habiter. Elle abritait les faiseurs de lois du logis, les moralistes du chez-soi, les petites pièces des grands ensembles, les espaces quadrillés, habilités, normés. Les espaces urbains étaient ceux où l'on n'était jamais pour habiter, pour être là, pour affirmer un endroit préféré pour des raisons opaques, intimes, sensibles ; les espaces urbains sont des lieux utiles, où l'activité qu'on y mène doit l'être aussi. On n'est pas dans la ville pour ne rien faire : on est en mouvement, ou plutôt en transit, en pause, donc on va reprendre la marche des affaires quotidiennes, on est en courses, en déplacement, en exil. Parfois, on a préféré la ville par commodité : il est commode d'habiter *en* ville. Proches de tout, nous y sommes surtout éloignés du vain, de la perte de temps du trajet, de la promenade, du paysage qui accroche l'œil pour mettre en retard, du mouvement qui ne va nulle part, qui explore simplement l'horizon. La ville est fléchée, organisée, occupée : on habite *en* ville, moins que *la* ville. La ville est un passage, une balade du dimanche, une aventure touristique. C'est le touriste, pas l'habitant, qui découvre un quartier, une place, un inédit. Les espaces urbains n'étaient donc pas des lieux à habiter, parce que rien, ou presque, n'encourageait une pratique qui a la vie pour principe, et non l'économie. L'un des chapitres de ce mémoire proposait de comprendre l'« impossibilité urbaine ou moderne d'habiter » ; c'est dire que la ville ne produit plus d'habitants – mais des logeurs, des occupants, des résidents, des usagers – parce qu'elle est moderne. La ville a concentré les processus d'industrialisation, d'urbanisation, de capitalisation. Nous n'y habitons plus, ou difficilement, ou secondairement, parce que nous y travaillons *d'abord*. La ville est un chiffre, un emploi, une situation enviable, un lieu de loisirs mais non de repos, un poste, une occupation, un colloque, un centre névralgique, avant d'être une maison. Elle a des murs et des artères, des logements et des routes : elle a tout pour fonctionner. Et tout doit y fonctionner. Alors habiter n'a pas à être défaillant en ville, et c'est ainsi qu'il le devient. Habiter la ville est un impératif, pour ne pas être une préoccupation ; le temps de la ville n'est pas un temps de recherche, de mise au point, de périple, de tentatives. L'habiter n'a pas le temps d'y faire sa place : avoir une place, j'entends, dans un logement, c'est *déjà* habiter. Mais habiter n'est pas seulement ni substantiellement dans le logement, comme je l'ai rappelé dans ce précédent mémoire, et

⁷ Sous la direction de Ronan de la Lande de Calan, « Apprendre à habiter : les rapports contrariés de l'homme à l'espace », Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2020.

comme Thierry Paquot⁸ le souligne, entre autres. Habiter a été dévoyé, raccourci, pressé, donné comme leçon, vidé de ses détours et de sa recherche existentielle dans la ville. Ce n'est pas dire que les citadins ont perdu quelque chose que les autres êtres humains auraient conservé comme un trésor, qu'ils leur manquent une dimension essentielle de leur existence : habiter est devenu plus ou moins flou pour tous les individus, mais c'est sur la ville que nous nous concentrons car c'est elle qui, en premier lieu, a fatigué les habitants, les a découragés de chercher autre chose que leur sédentarisation, que leur installation, que leur confort. Si habiter en ville peut être confortable, c'est qu'habiter n'est jamais un mouvement. Habiter en ville est un point fixe où nous revenons après la journée d'activités économiques. De cette « impossibilité » à habiter la ville, je suis revenue : je considère toujours que la ville est le lieu d'une expérience traumatique, pathologique ou bâclée de l'habiter, qu'elle contribue à appauvrir la notion, la pratique et la vie de l'habitant, mais il faut aussi la considérer comme un lieu où la résilience de l'habiter est possible. Non seulement possible, mais aussi recherchée : les citadins mettent en place des stratégies pour échapper à une situation parfois étouffante, pour ouvrir leurs murs, pour enrichir leur monde du « chez-eux », pour habiter ailleurs et surtout autrement.

La ville a-t-elle encore des habitants ?

Je commencerai par revenir sur les conclusions de mon premier mémoire, pour saisir la façon dont la ville a gâté l'habiter : pourquoi ses habitants la délaissent, jamais longtemps, pourquoi ses habitants n'en sont plus, mais peuvent le (re)devenir. Ainsi, les rapports de l'homme à l'espace ont été contrariés par les multiples et protéiformes modifications de la ville moderne ; l'espace devient économique, industrialisé et urbanisé. La ville est l'endroit privilégié des dynamiques de ségrégation, d'inégalités, de gentrification, de muséification, d'esthétisation, de glorification du travailleur citoyen mobile, de circulation, en bref, de capitalisation. Nous ne parlons que des aspects malades de l'urbain⁹, parce que ce sont ces aspects-là, non compensés par les actions apparemment positives pour la relation de l'homme

⁸ Thierry PAQUOT, Michel LUSSAULT et Chris YOUNÈS (sous la direction de), *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoire et philosophie*, La Découverte, « Armillaire », 2007.

⁹ Nous confondons ici ville et urbanité pour clarifier notre propos et pour ne pas répéter les distinctions faites dans ce premier mémoire. Nous pouvons néanmoins nous rapporter à la définition de l'urbain que donne Henri LEFEBVRE dans *Le Droit à la ville*, 3^e édition, Paris, Economica Anthropos, 2009 : « L'urbain se manifeste au sein même du processus négatif de la dispersion, de la ségrégation, comme exigence de rencontre, de rassemblement, d'information. En tant que forme, l'urbain porte un nom : c'est la simultanéité. ».

à l'espace¹⁰, qui rongent l'idée et la réalité de l'habiter. La ville ne produit plus d'habitants du fait de ses propres pathologies : elle le disloque, le stimule excessivement, le disperse. L'urbain multiplie tout pour l'individu : ses sensations¹¹, ses centres d'intérêts, ses lieux familiers, ses missions, les sources de ses soucis, ses stimuli, ses perceptions, ses fatigues, ses malaises. Mickaël Labbé¹² emprunte au médical son vocabulaire pour parler de la ville malade : « Ainsi l' "urbain" ou la "société urbaine", c'est ce qui reste de la ville au sein même de sa dislocation et sous une forme aliénée par la rationalisation et la marchandisation de l'espace, comme des étincelles qu'il s'agirait de raviver. ». L'urbain ne peut pas produire des habitants car il en atrophie les dimensions humaines, éclate l'humain, choisit parmi ses préférences individuelles celles qui s'associent au modèle économique, sépare les dimensions de l'individu : les rapports sont rompus, entre l'être humain, sa vie, son espace. Labbé reprend les exemples de Mike Davis concernant les nombreuses autres pathologies de la ville :

« [...] la constitution du monde urbain comme "bidonville global" dans une bonne partie du monde, le développement des *gated communities* et autres "guettos du gotha" climatisés et sécurisés et la relégation des populations exclues dans des espaces de plus en plus à l'écart, ce que l'on pourrait appeler une forme de "dubaïsation" des grandes mégalo-poles, la "dysneylandisation" et la muséification des villes et notamment de certaines villes européennes (Bruges, Dubrovnic, etc.), la "gentrification" des centres-villes et l'expulsion des populations historiques de leurs habitations populaires, le shopping et le tourisme comme mode de rapport principal à l'espace urbain, la raréfaction des programmes d'espaces verts et d'espaces libres pour les rencontres non productives, l'absence de toute planification en termes d'habitat social dans de grandes parties du monde, le "manque" de logements, etc. Tous ces phénomènes de fond qui affectent le devenir de nos villes vont bien dans le sens d'une distension du social et d'une privatisation de l'espace au service d'intérêts avant tout spéculatifs et marchands. »¹³

Le nouvel habitant semble alors être un touriste, un consommateur, un reclus, un étranger s'il n'est pas un exclu, un relégué, un sans domicile, un perdu, un perdant de la ville. Après s'être opposée aux individus, après s'être imposée face à eux, en développant un mouvement urbain qui n'était pas en adéquation avec le mouvement propre des êtres humains, la ville atteint psychologiquement et physiquement son occupant :

¹⁰ On notera les efforts « urbanistiques » produits en vue de rendre les clefs de la ville aux citoyens, des consultations collaboratives entre administrations et habitants, aux aménagements urbains (création d'espaces de loisirs selon les habitudes des populations, de promenades le long des endroits prisés, etc.).

¹¹ Sur ce point, nous pourrions lire Georg SIMMEL, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Payot, collection « Petite bibliothèque Payot », 2013. En particulier, nous porterons notre attention sur l'idée d'une « intensification de la vie nerveuse ».

¹² Mickaël LABBÉ, « Quelle ville voulons-nous ? Des pathologies urbaines au droit à la ville. », *Cahiers philosophiques*, Réseau Canopé, mars 2016, n°146, p.61 à 81, consulté en ligne en mars 2020, URL : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2016-3-page-61.htm>

¹³ *Ibid.*

« L'organisation matérielle des villes et le jeu des intérêts dont celle-ci est la matérialisation, sont toujours autant de source de malheur pour une grande partie de ses habitants (et source d'épanouissement pour une minorité). »¹⁴

Les traces physiques de la ville sont sur les corps des plus démunis, ou sur la manière dont la ville leur impose une posture, une contorsion, une blessure, somatique ou non, narcissique ou psychologique. La ville se donne même le droit de chasser certains corps : trop maigres, trop sales, trop abîmés, trop gros. Les dispositifs urbains anti-SDF sont l'exemple le plus tangible de ces rejets physiques de la ville. Gilles Paté¹⁵ a étudié et photographié, avec Stéphane Argillet la manière dont la ville repousse les individus qu'elle désigne comme indésirables :

« Des bancs hygiéniques, véritables planches de fakir, sont méticuleusement conçus pour que l'on ne s'y étende pas et qu'on s'y appuie de manière éphémère. Les designers de la RATP, les décorateurs des devantures de magasins, les syndicats de certains immeubles d'habitat collectif gèrent les corps comme des flux à réguler, et les sans-abri qui stationnent dans "leur espace" comme des indésirables. »¹⁶

Remarquons que la ville ne fait pas que chasser, elle empêche tout ou partie de l'occupation d'un territoire par un habitant, qui perd tous ses repères d'habitant alors : elle empêche la pause, le repos, elle évacue tout arrêt. Où, dans la ville, l'habitant peut-il reprendre son souffle ? La ville épuise son vivant, ses êtres vivants. La ville malade désigne ses pestiférés, et renverse la tendance : elle se dit elle-même malade à cause de certains individus, elle est un cas contact qui doit se préserver, qui doit éviter d'aller plus en avant dans la maladie. Elle isole et renvoie les malades qu'elle ne veut pas. C'est elle-même, la Grande Malade, mais elle se constitue comme victime, et espère garder ses éléments sains en leur prouvant que les dangers, les contagieux sont ceux qu'elle chasse, et qu'elle fait tout pour s'assainir. La ville a inversé le rapport de causalité : c'est elle qui condamne certains de ses habitants, et qui abîme ceux qui restent. Les habitants ne sont que les effets de la tendance urbaine. Nous avons déjà souligné les effets délétères sur le physique et le moral des citadins, mais cette tendance urbaine négative est aussi une entreprise de désacralisation de la vie humaine. En particulier en ce qui concerne la dimension sacrée de l'habiter. Nous ne faisons aucune référence à une quelconque religion ici. Nous parlons d'un habiter *sacré* parce que l'idée que nous nous faisons de l'habiter est liée

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Gilles PATÉ, Stéphane ARGILLET, « Bancs publics. Regard sociologique sur l'ordinaire des espaces urbains. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Le Seuil, avril 2005, n°159, p.11- à 120, consulté en ligne le 14/03/2021, URL : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2005-4-page-116.htm>

¹⁶ *Idid.*

à une recherche, à une réflexion et à une pratique tout à fait intimes et personnelles ; que cet habiter-là est pourtant lié au sort commun de tous les êtres humains, comme la mort, l'amour et la foi le sont aussi ; sacré parce que l'habiter se constitue par des rites et des épreuves quotidiennes, parce qu'il se révèle au cours de la vie comme on découvre sa foi ; parce qu'une fois entré dans sa quête, on révèle notre humanité, et notre personnalité, nos valeurs, nos projets, nos désirs, tout ce qui fait de nous des hommes et des femmes singuliers mais participant à et d'une histoire commune. Un habiter sacré aussi dans son caractère intouchable, parce qu'on ne peut rien opposer à la manière d'habiter d'un individu, on ne peut rien lui imposer en la matière, on ne peut pas non plus lui dire qu'il est sur un mauvais chemin, qu'on n'habite décidément pas comme ça¹⁷ ; on peut simplement lui dire que peut-être, cette façon d'habiter n'explore pas tout ce que son existence spatiale peut lui offrir, que peut-être, l'horizon qu'il pensait fermé entre ces murs est en fait ouvert, infini, heureux. Enfin, un habiter sacré qui se sent plus qu'il ne s'explique, un habiter un peu secret, qui nous fait nous sentir privilégié, élu, du territoire, du paysage, du lieu, parce qu'il nous fait ressentir, penser, exister ; un habiter aussi fragile et intangible, car il n'y a pas de manuel de l'habiter comme il est impensable d'expliquer comment on construit sa foi ; un habiter inestimable et essentiel. La ville ne porte pas véritablement atteinte à cette dimension sacrée, c'est-à-dire qu'elle ne rompt pas l'intime de l'habiter, elle ne remet pas en cause le fait qu'habiter est une donnée anthropologique donc commune de l'existence humaine ; elle ne considère pas qu'habiter est un geste quotidien sans valeur ou une activité de loisir indépendante de tout rapport au cosmos, à l'espace, à la Terre élue comme terre d'accueil et de vie. La ville ne va pas contre l'habiter sacré : elle fait juste oublier l'importance de la croyance, elle la noie dans le flux de ses exigences quotidiennes, elle fait des habitants des non-pratiquants de l'habiter. Rien n'a plus d'importance dans l'habiter pour eux : ils ont autre chose à faire, à penser, à expérimenter, une fois le logement acquis. Les rappels de

¹⁷ Je critique ici une vision normative et pragmatique de l'habiter. J'ai en effet montré dans mon Mémoire de Master 1 qu'imposer une manière d'habiter très concrète à l'habitant, par les dimensions de son logement, par son relogement en grand ensemble, par l'imposition d'un nombre de membres de la famille dans un logement par exemple, détruisait les liens de l'habitant à sa condition spatiale, en n'ayant plus qu'une maîtrise très anecdotique de son espace (par la décoration intérieure par exemple, quand les propriétaires acceptent les trous dans les murs et les changements de couleur). On pourrait penser que l'objet et la démarche de ce mémoire de Master 2 consiste justement à dévaloriser les pratiques de l'habiter aujourd'hui mais je dis simplement qu'à mon sens, cette façon d'habiter est plutôt une façon de loger. Je veux proposer une définition de l'habiter qui invente et retrouve une façon de relier l'être humain à l'espace, à son espace, à celui qu'il parcourt tout le jour sans savoir vraiment quoi en faire, sans s'y sentir attaché profondément, presque existentiellement. Je travaille à montrer qu'une nouvelle définition de l'habiter, qui peut engendrer de nouvelles attentions et pratiques de l'espace, pourrait servir la condition humaine et les habitants des villes et d'ailleurs qui se sentent un peu piégés dans un logement, ou qui ne savent plus ce qu'est l'expérience de la terre comme d'un chez-soi.

l'importance de l'habiter ne se font plus que devant les meubles à changer, ou la déco à imaginer. Comme si on était croyant par le fait de dépoussiérer une fois par an la croix au-dessus de la porte, ou par celui de visiter un peu par hasard la Grande Mosquée. La ville désacralise l'habiter en conservant son caractère sacré (il faut que l'immobilier se tienne et fasse des affaires) mais en oubliant ce qu'habiter veut dire, et en rendant la quête de cet habiter totalement secondaire, voire complètement anecdotique dans la vie de l'individu. Ainsi la ville ne produit plus d'habitants : elle fait croire que tous les lieux se vivent sur le même mode, celui de l'urbanisme, de l'ergonomie et de la praticité, elle n'accueille plus les individus, elle les place, les oriente, les ballote, les envoie ici et là, les maltraite. Elle convainc les individus qu'il ne sert à rien de se poser la question de l'habiter, tant que les logements sont là, et que, s'ils manquent, c'est une crise du logement, ou une malformation de l'habitant, qui, décidément, ne sait plus se contenter de ce qu'on lui donne, ou ce qu'on lui permet d'occuper comme espace. L'habiter n'est pas un problème pour la ville, et l'habitant n'est plus qu'un travailleur, qui paie le loyer de son logement tous les mois.

Quitter la ville

Puisque la ville concentre le négatif, puisqu'on ne peut plus l'habiter, ou difficilement, on la fuit. On la quitte, on la retrouve, on la hait mais on y revient toujours. Et puis un matin on a envie de changement, de frais, de coq à la place des sirènes, de champs à la place des parcs clos. On a envie de bouger, de changer, de recommencer ; le point de départ est un départ, un ailleurs, un nouveau lieu. Un endroit béni, un paysage, une marée, comme celle qui monte en nous et qui semble dire que ça y est, on va le trouver notre havre de paix, notre château en Espagne. Si la ville ne produit plus d'habitants, ses pathologies, ses exclusions, ses inégalités, les rêves contenus de ses citadins, leurs besoins de chez-soi, éveillent chez ses occupants des questionnements, des envies de voyage, de nouvelle vie, des recommencements de quête du bon lieu, de la bonne adresse, du chez-soi, de l'espace qu'on sera tous les jours heureux de parcourir, de découvrir, d'habiter. Quitter la ville peut donc, et est donc, apparu comme une solution pour des habitants pour qui l'habiter posait problème. L'habitant redécouvre sa condition dans un désir de mouvement : changer de place, pour retrouver la sienne dans le monde, et en particulier, dans l'espace.

Quitter la ville paraît d'autant plus urgent dans une situation où le logement devient le centre d'une attention quotidienne : les confinements de l'année 2020 ont ainsi rendu l'idée d'un déplacement, d'un mouvement, d'un autre lieu d'habitation, d'un dépaysement, très

séduisante. L'INSEE¹⁸ a ainsi recensé plus de 450 000 départs de Paris au début du premier confinement. Sans parler encore d'exode urbain, nous nous concentrons ici sur l'idée d'un départ du lieu qui ne convient plus, qui enferme, qui endort aussi. C'est un mouvement, qui n'est décidé que comme un départ pour le moment : il faut quitter la ville. Non d'abord dans l'idée de reconfigurer totalement sa définition de l'habiter, nous en convenons. Cependant, cette démarche, entreprise pour et poussée par des soucis matériels, des préoccupations triviales, des envies passagères, des inquiétudes contingentes et circonstancielles, des peurs quotidiennes, les incertitudes du moment, soulève l'interrogation suivante : habitons-nous vraiment ? Il apparaît dorénavant légitime en ville, confinés dans notre logement, de prendre le temps de penser à notre manière d'habiter, d'abord en nous posant la question de notre rapport à l'espace très proche : les mètres carrés de notre appartement. Ensuite, la question peut s'élargir à l'infini : quelle est la place de mon appartement dans l'immeuble, la rue, le quartier, l'arrondissement, la ville, le département, la région, le pays, le monde, le cosmos, l'espace tout entier. La question de la place est importante mais celle du rapport davantage : quel est le lien entre moi et l'espace ? Comment organisons-nous ce rapport ? Comment le définir d'ailleurs ? Comment l'appriivoiser, le changer, le resserrer ? Pourquoi faut-il d'ailleurs qu'il y en ait un ? C'est d'abord une mise en mouvement de la pensée quotidienne sur l'habiter qui s'amorce : le logement, puisque le confinement a fait de ce lieu le seul possible et habitable, devient une préoccupation, presque forcée. Rester chez soi donne envie de le quitter : de partir à la découverte de l'espace, de s'aventurer, de trouver d'autres lieux propices à l'épanouissement, à la curiosité, à la liberté. De partir tout court. De se mettre en mouvement. Replié sur son logement, enfermé dans ce dernier, l'être humain cherche une échappatoire. Il peut la trouver dans le mouvement. Et bien que l'expérience du confinement ne soit qu'anecdotique et sans nul doute différente pour chaque individu de cette Terre, bien que l'idée d'une remise en question de l'habiter, celle aussi de départ et de mouvement soient ici, peut-être idéalisées, peut-être socialement connotées (on imagine que la classe sociale des individus nuance la façon dont on peut repenser le logement et son rapport à celui-ci, à la plus grande catégorie de l'habiter aussi), peut-être toujours imaginées, jamais concrètes ou réalisées, nous pensons que cette anecdote historique, que ces rêves éveillés, que ces réagencements des intérieurs, que ces départs jamais osés mais toujours pensés comme un élan vers du positif, du nouveau, de l'aventure, un chez-soi à reconstruire, sont les signes d'un manque et d'un nécessaire renouveau de la notion de

¹⁸ INSEE, « Population présente sur le territoire avant et après le début du confinement : résultats consolidés. », Communiqué de presse du 18 mai 2020, consulté en ligne le 14/03/2021, URL : <https://www.insee.fr/fr/information/4493611#graphique-figure1>

l'habiter. Toujours pensé comme appropriation de l'espace, toujours en rapport avec un chez-soi stable et familier, presque éternel, l'habiter doit se renouveler puisqu'il est éteint, ou presque. Il ne suffit pas de le réanimer : la formule du logement, du chez-soi, du lieu sécuritaire, de l'endroit privilégié de l'épanouissement hors du monde, de la liberté dans les murs n'est plus viable, elle ne peut plus s'exprimer dans l'espace donné à l'homme, qu'il se donne, et qu'il transforme. La formule ne fonctionne plus pour deux raisons principales : le monde change, en particulier l'espace et notre rapport à celui-ci, et les besoins de l'individu vont au-delà de l'abri, sa condition d'homme commence par-là mais ne s'y réduit pas¹⁹. C'est-à-dire qu'avoir un logement ne suffit pas à faire le tour de l'habiter, et que la condition spatiale de l'homme n'implique pas seulement de trouver un point sur la terre où élire domicile : notre thèse est que cette condition est beaucoup plus riche et que le rapport privilégié de l'homme à l'espace est un rapport de connivence, de complicité, de sentiment, d'appropriation, de familiarité, de paroles, un rapport qui passe donc par l'habiter. Et cet habiter nous voulons le définir comme un mouvement, comme un rapport dynamique à l'espace. Les questionnements quotidiens et banals des individus, leurs agissements ponctuels et minuscules –pensons aux week-ends et autres séjours et vacances- nous mettent sur la piste d'un tel mouvement : même si ces faits ne théorisent pas l'idée d'un habiter par et dans le mouvement, nous les prenons comme des indices que l'habiter n'est pas complet lorsqu'il est défini de manière statique et enfermée, dans le vase clos du chez-soi.

Quitter la ville et se mettre en mouvement vers un ailleurs. Nous pourrions objecter qu'il n'est pas nécessaire de quitter la ville pour se mettre en mouvement, que la ville en est pleine, que l'urbain se définit d'ailleurs largement par cette mobilité déconcertante, rapide, presque effrénée, omnipotente et obligatoire²⁰. Cependant le mouvement de la ville n'est pas le mouvement de la vie, celui qui s'éprouve dans l'habiter. Le mouvement de l'habiter dans la ville est celui de l'homme d'affaire pressé qui court d'un rendez-vous à l'autre, de l'étudiant

¹⁹ Nous ne pouvons en effet pas supposer que le besoin d'un abri, besoin de première nécessité, est pour tous comblé. La mise en évidence d'un besoin existentiel de trouver le sens de l'habiter, un sens qui serait praticable, réalisable, que l'on ressentirait dans notre expérience de l'espace, est une question de philosophe, d'intellectuel, voire de bourgeois. Pour autant, nous pensons que ce besoin, ou la sensation d'un manque dans l'existence dans l'espace, d'un manque dans les dimensions de la vie, peut être plus ou moins senti au quotidien, pour chacun : un sentiment de malaise dans un endroit, un sentiment d'inadéquation avec notre logement, la sensation de n'avoir aucun répit nulle part, la sensation d'être enfermé dans un lieu, au contraire le sentiment de se sentir à sa place ici, de vivre pleinement là, d'avoir envie de retourner là-bas car on y a senti une communion particulière, une paix, un bonheur, une harmonie... Tous ces sentiments nous encouragent à convenir que l'habiter est plus que loger, et plus que s'approprier matériellement un espace, fut-il immense, naturel ou non bâti.

²⁰ Celui qui ne marche pas sur le tapis roulant à Châtelet-les-Halles est une gêne pour les autres marcheurs et autres individus pressés. L'endroit n'est pas agréable il est vrai, mieux vaut en sortir vite.

qui change de métro avant de rejoindre son université, celui de la valse des bus, des taxis, des voitures, des coursiers, des livreurs, des travailleurs. La ville bouge, et l'habiter doit suivre le rythme, ou s'effacer derrière lui. La ville crée des *passants*, non des hommes en mouvement.²¹

L'opposition de la ville et de la campagne

Cet ailleurs recherché est souvent l'opposé de la ville : les citadins qui partent cherchent un endroit qui détone, qui se démarque, qui offre tout ce dont ils manquaient. Ils prêtent alors à la campagne toutes les qualités qu'ils refusaient à la ville, ou en tout cas, les qualités que la ville ne présentait pas, et qu'il aurait fallu pour y rester. La campagne prend un visage idéal pour de nombreux individus, et pas seulement pour ceux qui partent, la recherchent ou l'habitent. Cet idéal est essentiellement formé par l'association à la ruralité de valeurs positives telles que la beauté, le calme ou la liberté. L'enquête de Bertrand Hervieu et Jean Viard²², bien qu'elle soit menée de 1994 à 1996, est éclairante sur ce point : d'après le sondage qu'ils réalisent en 1994 dans toute la France, en ville et en campagne, « 56 % des gens associent la liberté à la campagne »²³. Sans entrer dans le détail des résultats, la conclusion des auteurs est la mise en évidence d'un « puissant désir de campagne »²⁴ partout en France.

« Ainsi, avant qu'on ne mette en mots la crise de la ville, quand on construisait encore des tours et des barres, quand les HLM étaient encore vécues comme lieu de passage dans une société toute nourrie de promotion sociale, alors déjà la campagne commençait à porter l'image de la liberté. »²⁵

Parce qu'elle a cristallisé bon nombre de qualités autour de la ruralité, la population française envie les campagnes tout en se disant satisfaite de son lieu d'habitation : en 1994, les citadins appréciaient leur mode de vie et d'habitation urbain²⁶, et aujourd'hui encore nous trouvons sans doute ces cas fréquents, mais ils prêtent à la campagne des caractéristiques recherchées pour les vacances, le repos ou le dépaysement. Il s'agit encore, même pour un temps court, de quitter la ville pour rejoindre un coin qu'on imagine être le paradis.

²¹ Nous définirons plus amplement et de manière positive le mouvement, tel que nous l'entendons dans la perspective de l'habiter, dans la partie deux.

²² Bertrand HERVIEU, Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, Editions de l'Aube, Essai, 1996.

²³ *Ibid*, p.19.

²⁴ *Ibid*, p.9.

²⁵ *Ibid*, p.15.

²⁶ *Ibid*, p.17. « Chacun est au fond assez content de l'endroit où il vit [...] même si la campagne fait rêver tout le monde. »

L'opposition entre ville et campagne est un *topos* de la littérature et du sens commun : on imagine les villes modernes et industrielles et les campagnes arriérées et agricoles. Cette opposition d'ordre économique est détaillée par Rabindranath Tagore dans son texte « City and village »²⁷. Pour lui, les villes sont le résultat de la croissance des villages ; elles sont devenues le lieu de la vie politique, du savoir et de la connaissance, du commerce et des forces armées. Les villes sont ainsi le lieu de connexion avec le reste du monde. Finalement, elles semblent détenir tous les avantages sur le village de la campagne, mais Tagore insiste sur les innombrables ressources de la terre que les habitants des campagnes extraient et valorisent. Malheureusement, un déséquilibre se crée alors sur la base de ces richesses : les villages fournissent les villes en ressources, notamment alimentaires, mais les villes ne diffusent pas en retour leurs savoirs, leur dynamisme, leurs propres richesses transformées. L'industrialisation et la course au profit ont contribué à couper les liens entre la ville et le village, c'est-à-dire à creuser l'écart de développement entre les deux, à les éloigner définitivement l'un de l'autre. La ville devenait le lieu du pouvoir, de la modernité, et fatalement d'une nouvelle forme de société, où les liens communautaires se sont relâchés, pour laisser la place à un individu capable de pouvoir.

« And so in the town, where the pressure of the community is relaxed, the individual mind gets a chance to rise superior to the low uniformity of the mass mind—"rustic" is everywhere a synonym for the mind's narrowness. »²⁸

« Ainsi, dans la ville, là où la pression de la communauté se relâche, l'individu a une chance d'élever son esprit au-dessus de l'uniformité délétère de l'esprit de masse – « rustique » est partout synonyme d'une étroitesse d'esprit. »²⁹

Dans cette conception, le village est abandonné par la ville, il dépérit et conserve des valeurs d'un temps définitivement dépassé comme l'idée de la communauté. Ainsi la campagne offre des valeurs et des idéaux, quand la ville n'est plus que le lieu des occasions, des opportunités, des chances à saisir : « But modern cities merely offer opportunities, not ideals. »³⁰. L'exposé de Tagore, bien qu'insistant sur les liens nécessaires entre la ville urbaine et le village rural, achève l'opposition de l'urbanité et de la ruralité. Son propos distille finalement une revalorisation des villages par les fruits de la terre et par les bienfaits de la nature qu'ils abritent en leur sein, presque secrètement, pour que les villes ne viennent pas leur voler leurs trésors.

²⁷ Rabindranath TAGORE, « City and village », 1924, consulté le 23/12/2020 en ligne URL : http://tagoreanworld.co.uk/?page_id=68

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Nous proposons notre propre traduction.

³⁰ *Ibid.* « Mais les villes modernes n'offrent que des opportunités, pas des idéaux. »

Plus encore que la dimension critique donc de ce texte, ce qui nous intéresse est l'opposition avancée et affirmée comme étant sans retour possible entre la ville et la campagne. En effet, si la campagne est l'opposé irréductible de la ville, et si la ville, dans le portrait pathologique que nous en avons dressé, est ce qui est à fuir, alors il est logique pour des habitants en quête de leur habiter, de choisir la destination qui sera le parfait inverse de ce qu'ils laissent derrière eux. La campagne est donc, en tant que lieu diamétralement opposé à la ville, le lieu élu des habitants citadins en mouvement, en tout cas, le lieu que nous choisissons pour confronter une autre idée de l'habiter : la campagne est-elle alors le lieu de l'habiter ? Il convient cependant de nuancer à la fois l'idée de l'opposition franche et implacable entre les villes et les campagnes, et celle d'une campagne absolument merveilleuse pour l'habitant. Si nous concevons, en même temps que les sondés de Viard et Hervieu, la campagne comme un lieu très désirable, plus habitable que n'importe quel autre et heureux, c'est parce que notre imaginaire est plein d'images romantiques, idéalisées et fictionnelles, romancées et dorées d'une campagne pittoresque. Ce ne serait donc pas vraiment dans la campagne qu'il nous faudrait chercher un sens à l'habiter, moins dans les lieux fixes donc, que dans l'intervalle entre l'urbain et le rural : le trajet, le voyage, la recherche d'un ailleurs, le mouvement lui-même entre deux pôles ?

CHAPITRE 2 : L'idéal rural

La ville, quittée, même pour un moment, se déverse en promenade bucolique, en étonnement champêtre, en virée dans le pittoresque du rural. Le mouvement de bascule affirme l'antithèse des lieux : épuisé de la ville, c'est à la campagne qu'on trouve refuge. Mouvement réel ou seulement imaginé, l'envie d'ailleurs, la possibilité d'habiter autrement, d'habiter parfois tout court, suivent un découpage dogmatique et simplifié de l'espace : la campagne apparaît en effet comme l'autre irréductible de la ville, comme son inverse et son étrangère. Partir à la campagne, c'est vraiment partir : c'est couper quelque chose du lien qui nous occupe quotidiennement avec la ville. Il reste que cette franche opposition est bien moins nette dans la réalité géographique française. Peu importe, l'imaginaire du rural fonctionne à plein : en étant l'autre de la ville, la campagne gagne, dans les esprits, de nombreuses qualités. Tout y est positif : elle est associée depuis longtemps à l'authenticité, à la pureté, à d'autres valeurs humaines valorisées telles que la camaraderie, la fraternité, l'entraide, la sympathie, la naïveté aussi, celle qui s'émerveille d'un rien. La campagne est le signe d'un nouveau départ pour l'habiter : un habiter grand, vert, aéré, libre, beau. Ce projet-là est largement romantisé, fantasmé, car la campagne elle-même fait l'objet d'un traitement imaginaire, bien souvent idéalisé, mythifié même. La ruralité, le village, voire la nature ressemblent pour beaucoup à un paradis vers lequel on s'exile volontiers.

Jean-Paul Guérin³¹ a interrogé certains de ces citadins qui rejoignent la campagne ; il analyse dans son article cet « exode urbain » et montre sur quelles valeurs et quels idéaux se fonde ce « désir de campagne »³². Pour lui, ce départ de la ville pour la campagne témoigne de l'espoir d'un « changement d'existence »³³, qui entend se réaliser par un changement de cadre, de « décor »³⁴, de modèle social, de système économique même. En effet, Guérin souligne combien ces nouveaux arrivants perçoivent la campagne comme un espace moins empreint des relations marchandes. Ces considérations économiques entrent dans le champ de cette idéalisation de la campagne comme territoire rêvé de l'habiter. A cela s'ajoute l'idée selon laquelle cet espace est celui de la liberté, de la créativité, de la découverte de soi, où le temps

³¹ Jean-Paul GUÉRIN, « L'exode urbain : nouvelles valeurs, nouvelles élites. », *Revue de géographie alpine*, tome 71, n°3, 1983, pp. 267-277, consulté en ligne en décembre 2020, URL : www.persee.fr/doc/rga_0035-1121_1983_num_71_3_2536

³² L'expression est de Bertrand HERVIEU et Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, Editions de l'Aube, 1996.

³³ Jean-Paul GUÉRIN, *op.cit.*

³⁴ *Ibid.*

de vie est justement pris pour vivre, habiter, profiter de loisirs, tandis que la ville était consacrée au travail. Les nouvelles relations sociales et l'espoir d'une société plus humaine, car plus petite, plus resserrée, plus conviviale et plus solidaire sont aussi mises en avant par ces citadins néo-ruraux. Alors que les qualités des individus et la perspective de nouveaux liens sociaux semblent recherchées dans cet exode urbain, les personnes que suit Guérin se montrent réticentes quant au fait de se mêler à la population locale : ils n'adoptent pas le mode de vie de la campagne ni ne lient de réelles amitiés avec les habitants. Ils vivent parmi eux mais pas avec eux, ce qui fait dire à l'une des femmes interrogées : « on est un petit peu j'allais dire en exil »³⁵. Ils se contentent presque de profiter du cadre. Car l'attention portée au paysage est tangible : la campagne est surtout apparue comme un « très beau décor » pour la nouvelle vie de ces citadins³⁶. Ainsi la montagne fait l'objet de nombreux éloges par exemple. Finalement, Guérin donne un aperçu des ressorts de cette idéalisation de la campagne : l'idéal rural ne fonctionne d'abord qu'en binôme avec le dégoût de la ville et des problèmes qu'elle engendre. Il est ensuite construit sur une « ignorance » de ce qu'est vraiment cette terre d'accueil, Guérin note à ce sujet qu'« au moment de leur installation les nouveaux arrivants n'ont de l'espace rural qu'une vision esthétique et culturelle proche de celle du touriste ». Comme un touriste donc, celui qui rêve de campagne imagine la beauté partout, et d'autres bienfaits plus grands peut-être, la liberté par exemple. Il fait rimer campagne et grands espaces, merveilles, vraie vie ; il veut parcourir librement l'espace, habiter à l'aise, être chez soi ailleurs. C'est aussi parce que la campagne a ce goût de l'autre, de l'ailleurs, presque de l'étranger et de l'exotique qu'elle devient idéale. Ainsi l'idéal rural gagne en substance lorsqu'il est associé à ce mouvement que nous avons identifié comme celui qui mène d'un habiter à un autre, d'une occupation de l'espace d'une manière proprement humaine à une autre. Les qualités culturelles, sociales ou esthétiques prêtées à la campagne telle qu'elle est rêvée dans ce chapitre sont sublimées par le projet d'y habiter. Deux idéaux fusionnent en réalité : celui de l'habiter et celui de l'espace, considéré à la fois dans sa présence humaine (les ruraux) et dans ses qualités intrinsèques (son paysage). Habiter à la campagne, entendons : avoir le projet d'habiter à la campagne, rêver d'habiter à la campagne, se mettre en marche pour habiter à la campagne, et toutes les autres expressions que nous pourrions trouver tant qu'elles contiennent une manifestation de la vie, un mouvement, habiter à la campagne donc, semble être une combinaison parfaite. Elle avait déjà ses encenseurs, car comme le remarque Guérin, l'idéal rural ressemble à une « forme rousseauiste

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

d'approche de la nature »³⁷. C'est sur la conception rousseauiste de la ruralité que nous voulons maintenant insister, car elle participe grandement à faire de cet espace un lieu d'accueil privilégié de l'habiter. Cette campagne y est aussi très manifestement idéalisée.

Habiter l'harmonie rêvée de l'homme et de la nature

Rousseau développe en effet au cours de ses discours et de ses romans, en particulier dans *La Nouvelle Héloïse*, un idéal champêtre édifiant. Celui-ci sert à la fois ses considérations politiques et sociales, mais aussi ses réflexions sur l'éducation, plus tard enfin, ses rêveries. La campagne devient le lieu de réalisation des idéaux rousseauistes. Certains passages de Rousseau permettent également de revenir sur la motivation des citadins à quitter la ville. Nous revenons en détail sur cet engouement champêtre pour montrer que l'habiter *pourrait* y paraître résolu, fait, atteint dans sa complétude. Toutefois, en montrant comment cette vision de l'espace rural n'est en fait qu'une vue de l'esprit, qu'elle prend la fonction d'imaginaire et d'idéal, nous entendons défendre l'idée selon laquelle ce n'est pas la destination du voyage pour habiter (ici la campagne donc, pour citadins en transit) qui est importante, puisqu'elle est illusoire. Ce mémoire n'est pas un appel à n'habiter que les espaces ruraux, parce qu'on y habiterait mieux qu'ailleurs. Nous l'aurons compris, notre propos ici n'est pas de fixer la campagne comme lieu de villégiature parfaite et de réalisation optimale de l'habiter : nous voulons au contraire insister sur le fait que l'espace rural n'est pas la fin de l'habiter, ni son révélateur. Ce révélateur se situe dans un mouvement. Ainsi le mouvement ville-campagne que nous avons pris en exemple ne peut pas être la résolution exclusive du problème de l'habiter : il est un symptôme. Il est une manifestation d'un nécessaire changement du paradigme de l'habiter. Les critères idéaux de la campagne ont ici pour fonction de défaire l'idée d'une campagne qui aurait l'exclusivité de l'habiter contre le reste du monde. L'excès de Rousseau dans son éloge de la ruralité doit souligner l'illusion que constitue un habiter sain et épanoui en campagne. Ce n'est pas *là* qu'il se trouve, d'une part parce que ce *là* est statique et figé, d'autre part parce qu'il est illusoire, nous le montrons maintenant en reprenant les éléments de la littérature rousseauiste.

Pour Rousseau, la campagne a tout d'abord un avantage crucial sur la ville : elle est plus proche de l'idée de l'état de nature. Bien que définitivement perdu, Rousseau ne renonce pas à penser cet état originel où l'homme n'est ni moralement bon ni mauvais, mais au moins bienheureux. La valorisation de la campagne dans l'œuvre de Rousseau doit ainsi être comprise

³⁷ *Ibid.*

dans un premier temps comme un souvenir de cet état. On imagine donc retrouver dans cet univers champêtre les caractéristiques des premiers hommes, l'innocence en particulier. Le lieu est ici béni par Rousseau parce qu'il paraît favoriser le développement de qualités humaines appréciées. L'écosystème ou l'environnement dont nous parlons, autrement dit, celui de l'état de nature mais aussi celui, parfois confondant, de la campagne, est à la fois un cadre biologique, fait de faune et de flore, mais aussi un cadre éthique, un système de valeurs et de comportements. Patrice Canivez résume ainsi l'imbrication de l'environnement et du développement du mode d'être de l'homme :

« L'innocence naturelle de l'homme est donc favorisée par un environnement spécifique, celui de la forêt primitive. Cet environnement, ce n'est d'ailleurs pas toute la surface de la terre, c'est une région spécifique sur la surface du globe, une sorte d'écosystème favorable à la vie de ces premiers êtres humains. La préservation de l'innocence primitive implique la préservation de cet environnement naturel originaire. »³⁸

La campagne apparaît ainsi comme le berceau de l'humanité et c'est en cela qu'elle a la faveur de notre auteur.

Dans une certaine lignée de l'état de nature, les propos de Rousseau retiennent ainsi de la campagne son air frais, ses paysages, ses écosystèmes, son eau, ses montagnes et ses champs, ses plantes et ses fruits : la campagne est un lieu privilégié parce qu'elle nous ouvre chez Rousseau les portes de la nature elle-même. Ainsi « le bon air de la campagne » s'oppose au « mauvais air de la ville »³⁹, et tout dans cet air est propice à l'émerveillement. La campagne est donc pensée comme pure, quoique déjà morale, au contraire de l'état de nature, mais aussi belle, ravissante, enchanteresse : elle transporte l'homme par ses formes et ses vivants, simplement, et sans artifice. Ce passage de *La Nouvelle Héloïse* est révélateur de cette puissance du paysage naturel :

« Supposez les impressions réunies de ce que je viens de vous décrire, et vous aurez quelque idée de la situation délicieuse où je me trouvois. Imaginez la variété, la grandeur, la beauté de mille étonnans spectacles ; le plaisir de ne voir autour de soi que des objets tout nouveaux, des oiseaux étranges, des plantes bizarres et inconnues, d'observer en quelque sorte une autre nature, et de se trouver dans un nouveau monde [...] le spectacle a je ne sais quoi de magique, de surnaturel qui ravit l'esprit et les sens ; on oublie tout, on s'oublie

³⁸ Patrice CANIVEZ, « Ethique et environnement chez Jean-Jacques Rousseau », *Eco-ethica*, volume 5, 2016, p.89-102.

³⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile ou De l'Éducation*, 1762, p.28 de l'édition mentionnée dans la bibliographie.

soi-même, on ne sait plus où l'on est. J'aurais passé tout le temps de mon voyage dans le seul enchantement du paysage [...]. »⁴⁰

La campagne se donne également sous un jour extrêmement favorable par ses qualités intrinsèques, non plus seulement pour le souvenir d'un état d'innocence. Ces qualités semblent de plus se propager aux êtres humains : perçue par Rousseau comme rustique, authentique, simple, champêtre, respectueuse, vertueuse, solidaire, franche, à la fois dans les relations sociales, mais aussi en ce qui concerne l'économie, la campagne met semble-t-il naturellement en forme une bonne société. De nombreux passages reviennent ainsi sur les personnages de ces campagnes, non pas seulement rendus bêtes et rustres, bien au contraire : leurs manières, leurs habits ou leur langage gagnent l'approbation de Rousseau, au moins pour la façon dont ils tranchent avec les manières de la grande ville luxueuse, paresseuse, oisive et prétentieuse.

« La richesse de la parure peut annoncer un homme opulent, et son élégance un homme de goût ; l'homme sain et robuste se reconnaît à d'autres marques : c'est sous l'habit rustique d'un laboureur, et non sous la dorure d'un courtisan, qu'on trouvera la force et la vigueur du corps. La parure n'est pas moins étrangère à la vertu qui est la force et la vigueur de l'âme. »⁴¹

Si les qualités des villageois et des paysans sont souvent louées, en particulier leur transparence (notamment dans leurs paroles, transparence opposée à la tromperie et au jeu des apparences urbaines), leur courage (par le travail), leur simplicité, leur solidarité, leur bienfaisance et leur humanité⁴², elles paraissent aussi parfois moins pires que les caractéristiques des villes. Ainsi manquer d'intelligence devient un signe de simplicité, le bête n'est jamais méchant, le bourru est authentique et ne fait pas le beau avec des politesses : même les défauts deviennent des qualités dans l'univers rural, parce qu'ils ne sont rien face à ceux que la grande ville se plaît à propager.

« Sous prétexte que le pain est nécessaire, faut-il que tout le monde se mette à labourer la terre ? Pourquoi non ? Qu'ils paissent même, s'il le faut. J'aime encore mieux voir les hommes brouter l'herbe dans les champs que s'entre-dévorer dans les villes. »⁴³

Le dernier stade de l'élévation de la campagne chez Rousseau nous semble être la manière dont il en fait le lieu idéal de l'éducation d'Emile. La campagne est ainsi consacrée

⁴⁰ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, 1761, lettre XXIII de Saint-Preux à Julie, cité dans l'Exposition « Enchantement du paysage au temps de Rousseau », sous la direction de Christian RÜMELIN, Musée Rath, Juin-Septembre 2012, Genève.

⁴¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

⁴² Pour un exposé de la vie à la campagne selon ces valeurs, voir Nouchine BEHBAHANI, *Paysages rêvés, paysages vécus dans La Nouvelle Héloïse de J.J.Rousseau*, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford, 1989, p.129 et suivantes.

⁴³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

comme ventre de l'homme à venir ; elle est nourricière, terrain de jeu, espace des premières fois, expérience d'autrui, contact direct avec la nature, et toutes les qualités qu'elle contient, et que la campagne entretient, la paix et l'innocence en premier lieu. Elle est symboliquement le territoire des premiers pas de l'homme, qui plus est d'un homme qui, Rousseau en est certain, va dans la bonne direction. La campagne est non seulement l'écrin des premières années d'Emile, mais aussi la véritable fabrique des hommes :

« Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine. Au bout de quelques générations les races périclent ou dégènèrent ; il faut les renouveler, et c'est toujours la campagne qui fournit à ce renouvellement. Envoyez donc vos enfants se renouveler, pour ainsi dire, eux-mêmes, et reprendre, au milieu des champs, la vigueur qu'on perd dans l'air malsain des lieux trop peuplés. »⁴⁴

La campagne est d'abord valorisée par l'imaginaire que Rousseau déploie autour de cette ruralité : c'est une vie primitive, essentielle, belle et naturelle qui semble s'y répandre, dans un ton qui rappelle parfois celui de la pastorale. Mais c'est aussi et surtout une valorisation qui se nourrit de l'opposition à la ville : le « naturalisme campagnard »⁴⁵ comme l'appelle Nouchine Behbahani fait face à une urbanité qui n'est que le signe d'une corruption, d'un dévoiement, d'une *dénaturation*.

En insistant sur la parenté de la campagne et de la nature, si ce n'est avec l'état de nature, la perspective rousseauiste sur cet idéal champêtre souligne le besoin d'une certaine harmonie : celle du vivant et de son monde, celle de l'habitant et de son espace. Un tel espace est idéal chez Rousseau quand il est le plus neutre possible des vices humains, quand il est le plus naturel possible, quand il renvoie à une certaine primitivité. Un autre texte donne l'image d'une harmonie joyeuse entre l'habitant et son village, que nous considérerons comme un avatar de cette vie de campagne enchantée. En effet, dans le texte « City and village »⁴⁶, que nous avons déjà abordé, Tagore fait mention de nombreux détails de la vie apparemment bienheureuse du village. Il nous faut souligner que cette harmonie semble possible par le seul fait que l'environnement naturel du village s'accorde à la nature humaine, lui offrant nourriture, abris, communauté. C'est en effet dans cet espace commun naturel que les liens des habitants se nouent : dans la mythologie de Tagore, la terre pousse les villageois à faire groupe, d'abord pour subvenir aux besoins alimentaires, ensuite parce que la communauté devient préférable à

⁴⁴ *Op. Cit. Emile*, p.29.

⁴⁵ *Op. cit.*, p.110-111.

⁴⁶ Rabindranath TAGORE, « City and village », consulté le 23/12/2020 en ligne URL : http://tagoreanworld.co.uk/?page_id=68

la solitude. Comme chez Rousseau, la nature trace le chemin vers certaines valeurs humaines. De la terre vient donc la communauté humaine, mais elle profite à l'homme d'une autre manière, en lui offrant des paysages, un décor encore une fois, fait de soleil et de ciel, de beauté enfin. Le texte de Tagore aborde des aspects aussi simples en effet que le soleil ou le ciel : c'est un bonheur accessible que la nature propose à l'homme.

« In the storehouse of the Earth there is, above the provision of our hunger, the nectar of joy. »⁴⁷

« Il y a, dans les réserves de la Terre, en plus de nos provisions en nourriture, le nectar de la joie. »

La terre de Tagore est aussi une terre de fête et de vie : la campagne telle qu'elle est décrite dans ce propos poétique est véritablement une terre d'*accueil*. Elle reçoit volontiers les habitants. A sa lecture, il est vrai que notre habiter se sent presque irrémédiablement attiré vers ce type d'espace. Il faut cependant rappeler que ce n'est pas l'espace lui-même qui nous attire, mais bien encore une fois une conception idéalisée de la nature et du village, qui ne va pas sans critique dichotomique de la ville.

« Villages are like women. In their keeping is the cradle of the race. They are nearer to nature than towns, and in closer touch with the fountain of life. They possess a natural power of healing. It is the function of the village, like that of women, to provide people with their elemental needs, with food and joy, with the simple poetry of life and with those ceremonies of beauty which the village spontaneously produces and in which she finds delight. But when constant strain is put upon her, when her resources are excessively exploited, she becomes dull and uncreative. From her time-honoured position of the wedded wife, she descends to that of a maid-servant. The city, in its intense egotism and pride, remains unconscious of the hurt it inflicts on the very source of its life, health any joy. »⁴⁸

« Les villages sont comme les femmes. Ils gardent le berceau de la race. Ils sont plus proches de la nature que les villes, et touchent de plus près la fontaine de la vie. Ils possèdent un pouvoir naturel de guérison. La fonction des villages, comme celle des femmes, est de satisfaire les besoins élémentaires des individus, de les fournir en nourriture et en joie, de leur offrir la simple poésie de la vie et ces célébrations de la beauté que les villages produisent spontanément, dans laquelle la femme trouve son épanouissement. Mais lorsqu'elle est soumise à une pression constante, quand ses ressources sont trop exploitées, elle devient terne et perd sa faculté de création. De sa position séculaire de femme mariée, elle est réduite à celle de servante. La ville, dans son égoïsme et son orgueil excessifs, reste aveugle et sourde au mal qu'elle inflige à la source même de sa vie, de sa santé et de sa joie. »

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

Le rapprochement des conceptions de Rousseau et de Tagore nous indique ici que l'idéalisation de la campagne va de pair avec l'espoir de retrouvailles avec la nature. L'idéal rural pour l'habiter, que nous tentons de clarifier, et de démystifier, semble être contenu dans la réharmonisation de l'homme avec la nature.

Imaginaire et représentations des campagnes françaises : « un puissant désir de campagne »

Après avoir rappelé l'origine rousseauiste de l'idéalisation de la ruralité aux dépens de la monstrueuse ville, nous nous intéressons maintenant à l'effet de cette romantisation et de l'imaginaire de la campagne sur la population française. Nous nous appuyons sur deux études sociologiques pour témoigner de la vivacité de cet idéal sur les mentalités : elles sont imprégnées d'une image très positive de la campagne, quoiqu'en concurrence avec une image misérabiliste de ce même espace. La première étude sur laquelle nous nous penchons est celle d'Abdoul Diallo, de Gilles Laferté et de Nicolas Renahy⁴⁹. Leur travail tente de confronter les représentations des mondes ruraux à leur réalité. Ils reviennent sur la traditionnelle coupure radicale entre la ville et la campagne, et la nient, en montrant que la campagne a elle aussi son lot de représentations désavantageuses. Ils retracent alors l'histoire des représentations de la ruralité en montrant que l'idéal campagnard que l'on met en avant dans ce chapitre ne vient qu'après un long moment de représentations misérabilistes de ce territoire. Arriérée, sale, bête, travailleuse, rustre, bourru et isolée, la campagne française ne devient appréciable et avantageuse qu'au moment où elle peut être profitable à l'industrie urbaine, c'est-à-dire en particulier, au tourisme. Ainsi la campagne n'est plus rustre, elle devient « authentique », plutôt que bizarre et isolée, elle a son « folklore », enfin on ne dit plus « arriérée » mais « éternelle ». Les paysages de la campagne sont presque visités de manière historique et attendrie : la campagne est pittoresque et devient le lieu de repos idéal. On y voyage et on la rêve.

« Au XIX^{ème} siècle, les espaces ruraux étaient prioritairement des zones productives, à la fois agricoles et industrielles au moment de la première révolution industrielle, mais aussi lors de la seconde avec le développement de bourgs autour d'usines, jusqu'aux années 1960 où la décentralisation économique dynamise l'emploi dans ces espaces. Mais le regard posé par les élites sur les campagnes de la fin du XIX^{ème} siècle à nos jours en a très rapidement fait un lieu « autre », en « retard », voire préservé de l'industrialisation des villes (la mise en usine des ouvriers a produit la concentration urbaine) et de la sophistication culturelle et artistique des villes. Le développement du tourisme et de l'agroalimentaire de luxe a eu

⁴⁹Abdoul DIALLO, Gilles LAFERTÉ, Nicolas RENAHY, « Mondes ruraux et périurbains : quelles représentations, quelles réalités ? », introduction à *Représentations et transformations sociales des mondes ruraux et périurbains, rapport d'informations sur colloque*, 20 décembre 2012, consulté en ligne le 23/12/2020, URL : <https://www.senat.fr/rap/r12-257/r12-2572.html>

besoin de créer une esthétique du sauvage, du reculé, de l'authentique des campagnes françaises. S'est développé un goût bourgeois pour un populaire paysan toujours remis en scène, des films de Depardon (les documentaires « La vie moderne ») à la belle maison de campagne patrimonialisée contemporaine, de la littérature régionaliste aux émissions de télé-réalité. »⁵⁰

L'expression de nos auteurs est remarquable : notre idéal rural correspond aussi à cette « esthétique du sauvage, du reculé, de l'authentique des campagnes françaises. ». Nous sentions déjà chez Rousseau cette tension vers un paradis perdu, mais recréé, par le jardin de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* par exemple. La campagne ne devient le lieu de projet d'installation, de voyage ou de vie que parce qu'elle semble en fait *retenir* de *vieux* rêves : par exemple, celui de simplicité, de lenteur, de nature, de biodiversité, de santé. Nous les associons bien plus volontiers à une époque révolue, antérieure, *reculée* et il est vrai, presque *sauvage*, qu'à la modernité. Le désir de campagne que nous mettons ici en évidence semble être celui de retrouver ce que nous avons perdu, en particulier une manière de vivre, et d'habiter.

La deuxième étude que nous relevons est celle proposée par Bertrand Hervieu et Jean Viard⁵¹ dans un ouvrage certes un peu vieilli, mais révélateur d'une volonté d'éprouver l'idéal rural dans les faits. *Au bonheur des campagnes (et des provinces)* donne tout de suite le ton : il s'agit de « comprendre le puissant désir de campagne »⁵². Nous pouvons retenir deux moteurs de ce désir : « la campagne rend libre », comme le titre du premier chapitre l'indique, et elle est associée à la notion de paysage, que nous développerons juste après, et à l'idée de beauté. Tout l'ouvrage entend dépasser l'opposition de la ville et de la campagne et à montrer que, dans notre condition inéluctablement urbaine, certains espaces ruraux apparaissent comme des « refuge[s] »⁵³. Les deux auteurs indiquent un « tournant » dans les représentations des français de la campagne dans les années 1970 : non plus arriérée et ringarde, elle devient le « territoire paysagé de nos rêves, de nos fantasmes et de l'épanouissement individuel », comme le souligne Isabel Boussard⁵⁴ à la lecture de ce même ouvrage. C'est en ces termes que ce tournant donc est relevé par les auteurs : la France fait « l'extraordinaire découverte des campagnes heureuses, du silence de la nature, des odeurs des fleurs et des sous-bois »⁵⁵. En prenant appui sur un

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Bertrand HERVIEU, Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, Editions de l'Aube, 1996.

⁵² *Ibid.*, p.9.

⁵³ *Ibid.*, p.77.

⁵⁴ Isabel BOUSSARD, « Bertrand HERVIEU et Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, Marseille, L'Aube, 1996, 160 p. », *Ruralia*, 01 | 1997, mis en ligne le 25 janvier 2005, consulté en décembre 2020, URL : <http://journals.openedition.org/ruralia/22>

⁵⁵ Bertrand HERVIEU, Jean VIARD, p.7.

sondage réalisé en 1994 dans toute la France, en ville et en campagne, Hervieu et Viard parviennent à cette conclusion : « chacun est au fond assez content de l'endroit où il vit », « même si la campagne fait rêver tout le monde »⁵⁶. Ainsi, « l'information décisive à garder en mémoire demeure que, même à Paris, 56% des gens associent la liberté à la campagne ! »⁵⁷. Les sondés la trouvent également « ludique, esthétique, libertaire »⁵⁸ et il semble qu'ils aient abandonné les images négatives qu'ils lui prêtaient puisque « la campagne [...] est aujourd'hui chargée de nos rêves de liberté, de solidarité, de beauté et de santé. »⁵⁹. La campagne devient poétique et romantique, alors qu'elle était associée aux archaïsmes, à l'exode rural, aux batailles des guerres mondiales et à l'image de mort.

« Il y a ainsi eu, de différents côtés, une *mutation du réel* et une *préparation imaginaire* qui non seulement transforment la réalité des campagnes, mais surtout qui lui construisent une nouvelle histoire et un nouvel imaginaire. C'est cette construction qui, avec les vacances populaires, avec les départs en week-end et l'extraordinaire mobilité générale de nos sociétés, a progressivement porté les prémices de la réinvention des campagnes du début du siècle vers le sentiment que nous rencontrons de nos jours [1996]. »⁶⁰

L'imaginaire qu'on lui prête se peuple de rêves et de beauté, de bons sentiments et de voyages : la campagne se pare de paysages qu'on prend le temps d'habiter, ne serait-ce que par son regard.

Une attention au paysage

Nous l'avons dit, la campagne plaît fortement par le décor qu'elle représente : ce décor n'est pas seulement atypique, nouveau et pittoresque donc, il est aussi beau. Ce sont les paysages de la campagne qui peuvent faire rêver : ils semblent pouvoir enchanter une existence. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, les auteurs *d'Au bonheur des campagnes (et des provinces)* soulignent l'importance de ce paysage dans les représentations des français quant à la campagne : dans cet idéal, la campagne est même réduite à son paysage. Nous retrouvons cette idée dans les deux citations suivantes : « La campagne aujourd'hui est un paysage avant d'être un lieu de production. »⁶¹ ; « Là réside le paradoxe de cette France bucolique qui tient à ses paysans pour ses paysages, pour le plaisir de ses récréations et son ressourcement. »⁶². Ainsi

⁵⁶ *Ibid*, p.17.

⁵⁷ *Ibid*, p.19.

⁵⁸ *Ibid*, p.13.

⁵⁹ *Ibid*.

⁶⁰ *Ibid*, p.23, nous soulignons.

⁶¹ *Ibid*, p.27.

⁶² *Ibid*, p.101.

si cette réduction de l'espace rural au paysage peut paraître négative, Hervieu et Viard abordent une idée que la pensée de Jean-Marc Besse sur le paysage poursuit :

« Le paysage est alors la nouvelle catégorie forte d'appréhension du territoire. »⁶³

« Le lointain et le proche se sont télescopés au moment même où votre mobilité change les échelles spatiales de nos vies quotidiennes. / C'est bien pourquoi l'unité fondamentale de notre territoire collectif est aujourd'hui le paysage. Et cela est vrai « dans » la ville comme « dans » la campagne. Cette *logique du regard* sur le pays, regard de *celui qui passe et se déplace*, est devenue notre principal outil de saisie des lieux, et donc des règles que nous leur imposons pour être sûrs de les retrouver à notre prochain *passage*. »⁶⁴

En effet, considérer la campagne sous le prisme du paysage n'est un appauvrissement qu'en apparence, car ces deux passages autorisent la pensée selon laquelle porter son attention sur le paysage apporte quelque chose de l'ordre de la mise en mouvement et de l'habiter. Les termes sont importants : le paysage engage une « logique du regard », un témoignage sensible, mais un regard vivant, qui fuit, qui « passe et se déplace ». Le regard est en mouvement, mais plus encore, c'est le porteur du regard qui se déplace : celui qui habite le paysage est un *passant*, un marcheur. Le mouvement insufflé par ce regard et cette attention au paysage est de plus infini : si le paysage fait l'attrait de la campagne, il n'y reste pas enfermé, partout en se déplaçant dans l'espace l'individu trouve de quoi animer son regard, son mouvement, et son habiter. Car le lien du paysage et de l'habiter est double au terme de cette réflexion : d'une part le paysage fonctionne comme aimant à habitant en tant qu'il fait la beauté des lieux fantasmés de la campagne, dans ce cas le paysage provoque l'habiter, disons plutôt que le paysage engage l'être humain à habiter ce lieu. D'autre part, le paysage provoque une manière d'être au monde qui est *déjà* un habiter. En effet, l'attention au paysage est une façon d'habiter notre espace, comme l'exprime Jean-Marc Besse dans son ouvrage *La nécessité du paysage*⁶⁵ :

« Le paysage, c'est habiter le monde et être habité par lui. »⁶⁶

« Le paysage est à la fois une condition et une expression de ce savoir habiter. »⁶⁷

La correspondance du paysage et de l'habiter doit se comprendre sur au moins deux points : leur rapport étroit, ontologique même, à l'espace, au territoire, et leur façon de contenir un mouvement, mais aussi celle d'exister par ce mouvement. Le paysage a besoin d'un vivant qui le parcourt, le découvre et l'anime, l'habiter a besoin d'un mouvement qui articule les

⁶³ *Ibid*, p.102.

⁶⁴ *Ibid*, p.110-111, nous soulignons.

⁶⁵ Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Marseille, Editions Parenthèses, 2018.

⁶⁶ *Ibid*, p.50.

⁶⁷ *Ibid*, p.72.

recherches de liberté, de beauté, de grandeur, de chaleur, de présence, d'adéquation avec son milieu. Le paysage peut sans doute atteindre certains des objectifs de ces recherches : il peut être particulièrement beau, ou grand, il est toujours une expérience forte entre le monde et l'être humain. L'ouvrage de Besse porte ainsi la volonté de « montrer en quoi l'attention au paysage est devenue une nécessité pour celles et ceux qui se préoccupent de définir les conditions pour une meilleure habitation du monde. »⁶⁸. Il se propose de dessiner « les paysages de l'habiter »⁶⁹.

Finalement, la « nécessité du paysage » formulée par Jean-Marc Besse se superpose à l'idéal rural, et finit par remplacer ce fantasme de la campagne, qui accueillerait mieux qu'ailleurs l'habiter. La campagne a pu être représentée sous les signes de la liberté, de l'authenticité et de la beauté, elle devenait désirable aussi dans la mesure où elle se confondait avec la nature. Elle s'est faite paysage, décor : « Nous en parlons comme d'un décor plus ou moins agréable à regarder, comme d'un cadre pittoresque propice à la rêverie et à la nostalgie, comme s'il était une amabilité du monde. »⁷⁰ Mais la campagne n'est pas le signe d'un habiter merveilleux : on la rejoint et on s'y invite par envie d'ailleurs, par la quête d'autres lieux, d'autres choses à regarder et, au fond, d'autres façon d'habiter le monde. On cherche à y habiter moins pour elle-même, que parce qu'elle propose une nouveauté, et parce qu'elle suppose de traverser les lignes de la ville, ou de notre habitat figé. Il ne faudrait donc plus considérer la dichotomie qui nous a jusque-là mobilisés entre la ville et la campagne, l'une n'est pas un enfer, l'autre non plus un paradis, ce qui se joue est entre les deux : le trajet de l'une à l'autre, en tant que mouvement entamé dans la recherche d'habiter. La présence du paysage, ou notre présence au paysage nous engage sur cette voie, celle des rythmes et des voyages, des mises en mouvement :

« [Le paysage] insère dans l'existence humaine des temporalités et des spatialités, des échelles, des durées, des matières, des rythmes et des puissances [...]. »⁷¹

« Le paysage est une activation de nous-mêmes dans le contact que nous avons avec les choses, les êtres et l'espace. Il est véritablement une activation de nos puissances sensibles, c'est-à-dire de nos capacités à être touchés, saisis, émus par le monde autour de nous. »⁷²

⁶⁸ *Ibid*, p.9.

⁶⁹ *Ibid*, p.9.

⁷⁰ *Ibid*, p.5.

⁷¹ *Ibid*, p.13.

⁷² *Ibid*, p.34.

CHAPITRE 3 : Au-delà de l'opposition ville-campagne : habiter l'ailleurs ?

La fin d'une opposition

Nous avons abordé le mouvement des habitants de la ville vers la campagne avec l'intuition d'y trouver quelque chose de ce que peut être un habiter épanoui. Nous avons voulu éprouver l'image idéale de la campagne, pour conclure que l'habiter ne s'y trouvait pas en substance, ni en perfection. La question est alors de savoir où placer l'habiter dans l'opposition de la ville et de la campagne : l'habiter urbain pathologique n'est sans doute pas le seul à sauver, et gageons que le problème de l'habiter résiste à n'importe quel territoire. Les ruraux pourront préférer leur coin de campagne à la capitale mais sauront aisément décrire leur habiter comme isolé, lent, traditionnel, figé voire inerte. Un jeune rural tente lui aussi, au moins en rêve, de partir de sa campagne, et de gagner la ville.⁷³ Habiter la ville lui paraît enviable. Ce n'est donc pas le territoire, ni dans ses caractéristiques réelles, ni dans celles que l'on fantasme, qui compte dans cette recherche de l'habiter. Il n'est pas dans une coupure : l'habiter doit bien plus s'inviter dans les rapports. En effet, notre quête de l'habiter est stérile si nous la rangeons dans une case de l'espace : jamais satisfaisant, l'habiter devient dans ce cas un logement, une occupation possessive de l'espace, sans vie et décevante, au vu des espoirs que nous avons placés dans ce nouveau lieu. Elle l'est d'autant plus si nous fragmentons l'espace qui nous est donné en attribuant un lieu à chaque activité de l'existence : la géographie ou la sociologie peuvent bien fonctionner par ruptures, en analysant le territoire selon son relief, sa proximité à la ville ou les caractéristiques sociales, politiques ou économiques de sa population habitante. Notre propos cependant doit faire l'effort de considérer ces ruptures comme inefficaces pour l'habiter, parce qu'il est une occupation ontologiquement humaine, parce qu'il embrasse nécessairement l'espace, parce qu'enfin il est un élan de vie. L'habiter que nous recherchons est une communion avec un espace, des espaces, avec celui qui nous est donné en entier, un monde ; il est une nécessité physique, sensible, intellectuelle, sans doute quelque part poétique aussi, sentimentale, émotionnelle, il est la présence au monde que nous façonnons. Il est la façon qu'a l'homme d'être sur terre, lui-même, lié aux autres, et au dehors. L'habiter que nous recherchons est le rapport créé entre nous et le dehors, entre l'intériorité humaine et l'extérieur. C'est donc un rapport, non une rupture ; c'est un mouvement non une place forte.

⁷³ Sur ce point, voir Benoît COQUARD, *Ceux qui restent. Faire sa vie dans les campagnes en déclin*, La découverte, L'envers des faits, 2019.

Ce qui nous intéresse n'est donc ni dans la ville diabolique, ni dans la campagne magnifique, ni dans l'excès de ces deux types de représentations. Ce qui pose problème dans ces deux places de l'habiter tel qu'on le vit quotidiennement est moins l'espace que le fait d'y être tout le temps, de le connaître par cœur, de le parcourir toujours dans le même sens, toujours de la même façon. Pour ressentir notre habiter, pour être de nouveau ému par notre présence sur terre il faudrait sans doute l'appivoiser autrement : courir en marche arrière, marcher de côté, lever les yeux au ciel, trouver un belvédère inédit. L'inédit, l'ailleurs se trouvent au coin de la rue, pourvu qu'on s'y déplace. C'est dans cet inédit que nous espérions prendre soin de l'habiter : les nouvelles couleurs apportées par un départ, le nouvel air trouvé au dehors par une arrivée, la nouveauté simplement permise par le voyage nous ont laissé penser que la clef de l'habiter n'était pas seulement une clef des *champs*. La simple évocation d'un départ en vacances suffit souvent à se dire « à nous deux » avec le monde : ce départ-là est la promesse du renouvellement de notre être au monde, on a fini de le connaître, parce qu'on quitte notre zone de confort, on le découvre alors, on éprouve de nouveau la terre, on la survole, on l'habite en curieux, on se déplace, on s'appivoise ailleurs qu'à notre adresse préférée. Cette clef-ci est donc celle du voyage, du trajet, du départ et du mouvement. Nous en avons choisi un très visible, polémique aussi pour certains, mais au moins tangible, pour suivre la piste d'un mouvement dans l'habiter, voire de l'habiter. En effet, les confinements ont accéléré ces besoins de mouvement, ils les ont en fait révélés : on s'est senti nauséeux dans cet habiter-là, celui qu'on ne pouvait plus quitter. L'idée d'un exode urbain a alors été évoquée de nombreuses fois dans notre actualité, mais il y a beaucoup d'autres avatars de notre exemple, celui du basculement des habitants de la ville vers la campagne. Ainsi, nous aurions également pu étudier les choix de vacances, les destinations de week-end, les endroits des « pauses », des « bols d'air » et autres « breaks », les lieux de « ressourcement », l'idée même de « ressourcement » d'ailleurs ; nous aurions pu creuser les expressions de « retour à la nature » ou de « retour aux sources », de « mise au vert » ou celle de « néo-ruraux ». De la même façon que nous avons étudié les attentes et les fantasmes liés à la campagne, nous aurions pu nous demander ce que les départs en vacances avaient de joyeux, ce qu'ils pouvaient signifier, ce que la notion même de vacances disait par rapport à l'habiter ; nous aurions pu interroger le besoin d'« air » et le fait que ces « breaks » étaient souvent prévus hors du champ du travail, de la ville et de l'emploi du temps habituel, nous aurions pu souligner ce besoin de mettre de la distance parfois avec son « chez-soi » et nous demander si cela témoignait d'un malaise de l'habiter que l'on tentait de résoudre par des moyens bien différents. Qu'est-ce que nous apprennent ces moments de latence et de distance entre soi et son chez-soi, qu'est-ce que ces petits départs suggèrent pour l'habiter,

comment articulent-ils la liberté, la découverte ou le changement par exemple ? Finalement, tous ces exemples nous auraient conduits sur la même voie que celle que nous commençons à tracer : c'est le flou entre la ville et la campagne qui compte, cet entre-deux là, donc à la fois le déplacement de l'une à l'autre, mais aussi la suggestion de l'ailleurs et d'un dehors. Il s'agit de partir d'un endroit très bien connu vers un autre inconnu, imaginé, qui reste à éprouver. C'est un double mouvement : un trajet, physique, trivial même, et une mise en mouvement plus métaphysique de l'individu. Il s'ouvre à de nouvelles perceptions, devient curieux pour un hors-de-lui.

Habiter un dehors

En rendant floue cette opposition ville/campagne, nous avons mis au jour deux indices de l'habiter, on l'aura compris : le mouvement et le dehors, l'ailleurs, l'autre, l'extérieur. C'est sur cette deuxième notion que nous insistons d'abord. Car notre exemple tiré de l'expérience des confinements et des déplacements de citadins n'est pas véritablement lié à un territoire précis : tout ce qui importe dans ce départ-là est d'aller ailleurs. Il s'agissait de déplacer une frontière, de la rendre obsolète par notre mouvement ; il s'agissait de rompre avec un rythme quotidien mais aussi avec un lieu, le chez-soi. Il s'agissait de reconquérir un dehors, puisque nous en étions privés, puisque confinés, puisque le fait de réaliser un chez-soi ne permettait plus d'alimenter le rapport entre soi et le monde : le monde est réduit à soi dans le chez-soi, c'est véritablement *notre* monde. L'habiter n'existe donc plus dans ce rapport, il revient à tourner en rond dans un espace possédé depuis longtemps. Il fallait *sortir, en* sortir. Mais cette conclusion n'est pas seulement valable parce qu'elle entre dans le contexte des confinements, elle fonctionne aussi dans toute l'existence, et dans toute mise en place de l'habiter. Parce que cette conclusion relève du bon sens et de la bonne mise en marche d'un être humain : on change un objet de place, pour créer du nouveau dans son trop connu chez-soi, on fait un tour à l'extérieur, on cherche l'inspiration au dehors pour le ramener au-dedans, une couleur de mur, un autre agencement, un bouquet de fleur posé là, invité chez-soi comme corps étranger. Cette curiosité du dehors est aussi mise en évidence dans l'attention au paysage dont nous avons déjà parlé : Jean-Marc Besse fait ainsi remarquer dans le même ouvrage, *La nécessité du paysage*⁷⁴, la position d'étranger que le paysage suppose pour celui qui le regarde. Il explique ainsi que le paysage attend de nous la suspension d'un certain jugement, et de certaines habitudes,

⁷⁴ Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Marseille, Editions Parenthèses, 2018.

notamment liées au chez-soi familial par exemple pour notre propos ; le paysage se révèle pour celui qui le laisse vivre, qui lui rend sa « vivacité », qui se laisse habiter par cette nouveauté et qui habite en retour ce monde. L'« étonnement » dont parle l'auteur rejoint aussi l'idée d'un déplacement : déplacement qui prend d'abord place au sein des habitudes notamment sensibles du sujet, mais qui s'étend dans sa dimension tout à fait matérielle aussi, c'est pourquoi Besse fait le parallèle entre le paysage et le voyage.

« D'où cette relation profonde, fondamentale, entre le paysage et le voyage, ou le nomadisme. Pour accéder au paysage il faut se mettre dans la condition de l'*estrangement* dont parle Montaigne : voir le monde comme s'il était un autre monde, voir le pays comme un étranger, dans une posture d'extériorité et d'altérité qui suspend en quelque sorte les habitudes visuelles et les significations attendues, et ainsi restitue à l'espace sa vivacité, sa présence hautaine ou généreuse, sa présence matérielle d'abord. Il n'y a pas de paysage sans cette espèce d'étonnement qui nous saisit face à la contingence, la subtilité et la complexité des organisations sociales, des pratiques territoriales et des manières d'habiter qui se développent dans les lieux que nous visitons. Cet étonnement est la suspension du jugement nécessaire à l'apparition du paysage, et l'on rêve alors de rencontrer sur le chemin des promeneurs silencieux, stupéfaits devant l'étrangeté des mondes qu'ils parcourent et découvrent. Comme s'il fallait se déplacer physiquement dans l'espace, le traverser, pour mieux en sentir la grandeur et les largesses. »⁷⁵

La dernière phrase de cette citation est très édifiante pour nous : elle témoigne de l'importance d'un mouvement dans notre appréhension du monde et dans notre façon de l'habiter, en particulier ses paysages. Notons que ce n'est pas seulement le paysage que nous pouvons habiter de cette manière mouvante, mais c'est par le paysage que nous découvrons cette nouvelle façon d'habiter, que nous réalisons sans doute souvent déjà, mais à laquelle nous ne portons pas attention. Le paysage n'est pas le refuge de l'habiter, comme la campagne ne l'était pas non plus : le paysage signale une pratique de l'habiter qui traverse tout l'espace, et qui ne se réduit pas à un chez-soi. Le paysage engendre un habitant partout où il est, et c'est tant mieux, car le paysage s'étend partout. C'est le déplacement physique dans l'espace qu'il faudrait amorcer pour mieux sentir que nous l'habitons, et comment nous l'habitons. Un autre passage du même ouvrage témoigne encore de l'importance donc, non plus seulement du dehors, mais aussi de ce qui nous fait atteindre ce dehors, et qui nous le fait parcourir et habiter : le mouvement, la mise en route, l'« échappée » :

« Car, face aux dispositifs territoriaux les plus déterminés, les plus contrôlés, les plus appropriés, il reste toujours la possibilité de se mettre en chemin, la possibilité de l'étendue, de l'ailleurs, de l'horizon, il reste la possibilité de la transgression, du passage de la frontière, de l'échappée, de l' "en allée" vers les lointains ouverts. Le paysage se tient aussi là-bas, ou

⁷⁵ *Ibid*, p.21.

plutôt dans ce “hors là”, dans cet au-delà des limites, des lignes de démarcation tracées ou non sur le sol, des signes de propriété. »⁷⁶

La découverte d'un mouvement

La première partie de ce mémoire s'achève donc sur l'intuition du mouvement dans l'habiter. Bien qu'anecdotique, le mouvement de la ville vers la campagne nous a semblé regrouper assez d'éléments convaincants pour comprendre qu'il se joue quelque chose de grand et de presque définitif dans ce choix et ce départ, pour la définition de l'habiter. L'homme occupe déjà son territoire de façon mobile, il joue avec les distances de son habitat pour de vrai, il cherche sa place en mouvement dans l'espace, et ces mouvements-là doivent nous aider à comprendre autrement l'habiter que nous avons présupposé problématique⁷⁷. Nous avons montré que le problème de l'habiter n'est pas résolu dans la trouvaille d'un nouveau lieu à habiter, même s'il paraît idéal. Bien qu'une certaine quantité de mouvement soit déjà à l'œuvre dans les tentatives d'habiter, bien qu'on puisse sentir ce besoin de mobilité – à rebours cependant de toute mobilité forcée, et de celle qui s'accorde au pas économique-capitaliste – et l'expérimenter, l'habiter est loin d'être spontanément défini par ce mouvement. Au contraire, la définition commune de l'habiter bannit le mouvement et trouve refuge dans un domicile, une demeure ou un chez-soi. L'habiter est dans ce cas statique et confortable, il relève de l'habitude et de la métamorphose d'un espace neutre et commun en un intérieur assorti à son propriétaire. Nous n'avons jamais l'impression d'habiter en mouvement, il nous faut toujours rejoindre un point fixe pour dire « j'habite ici ». Néanmoins, nous travaillons dans ce mémoire à détacher l'habiter de cet « ici », et à le considérer partout où se trouve un être humain et un espace : pour nous, habiter n'est plus simplement se loger ni bâtir, ou alors c'est bâtir notre rapport au monde et mobiliser notre condition d'être spatialisé. Nous avons voulu montrer dans cette première partie qu'il y avait déjà quelque chose de l'ordre du mouvement dans notre pratique de l'habiter, il s'agira dans un deuxième temps de définir ce mouvement, et de comprendre en quoi il peut à son tour définir un habiter praticable et commun. Car si nous voulons insuffler un mouvement à un habiter qui se tarit, qui ne s'imagine pas plus loin que quatre murs, qui se rend parfois malade, il ne faudra le confondre ni avec un nouveau nomadisme, ni avec la quête d'un exil perpétuel, ni avec l'idée qu'habiter, c'est fuir chaque endroit où un chez-soi sédentaire menace de s'établir. Nous l'avons déjà dit, notre propos concernant l'habiter doit refuser les ruptures,

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Nous ne développons pas ce présupposé ici, on en trouvera un résumé dans le premier chapitre de ce mémoire, et un exposé plus détaillé dans le mémoire de master 1 réalisé en 2020.

celle des espaces, nous l'avons vu, mais celle aussi des modes de vie : notre habiter sédentaire ne sera pas remplacé par un habiter nomade, notre qualité d'habitant ne s'opposera pas non plus à celui du voyageur. Il faut travailler aux communions et aux nuances : sans doute y a-t-il nécessairement quelque chose du voyage dans l'habiter que nous tentons de mettre au jour, sans doute aussi faut-il trouver un milieu entre l'adaptation, la capacité à vivre les lieux et la découverte du monde du nomade et la stabilité, l'habitude et la protection du sédentaire. Quel peut-être ce mouvement de l'habiter qui n'est ni un épuisement voyageur aux quatre coins de la terre, ni l'intimité possessive d'un territoire qu'on nomme jalousement et fermement « chez-soi » ? Ainsi, la suite de notre mémoire s'attachera à aller plus en avant dans cette notion de mouvement, de comprendre dans quels cas il est l'un des critères de l'habiter, en quoi ce mouvement consiste pour l'individu et comment l'être humain⁷⁸ a pu le désarticuler de l'habiter.

⁷⁸ Précisons : l'être humain occidental. Nous n'avons pas orienté nos recherches vers d'autres modes d'habiter.

DEUXIÈME PARTIE.

Une humanité en mouvement : exode, exil, migration, départ, retour. Quand habiter se cherche.

CHAPITRE 4 : Le choix et la contrainte du départ.

Si nous identifions un mouvement dans et de l'habiter, il faut cependant lui opposer des formes contraintes de mouvement sur le territoire. L'habiter suppose encore une certaine liberté. Nous faisons ici la distinction entre plusieurs formes de déplacements dans l'espace pour trouver celle qui pourrait être une formule de l'habiter. Nous donnons plusieurs exemples du mouvement incessant et historique de l'humanité, en réduisant malheureusement mais nécessairement le champ de ces balades ou de ces marches forcées. Cette partie de notre travail entend montrer qu'il n'est pas si étonnant d'insuffler du mouvement dans l'habiter, étant donné que la condition spatiale de l'humanité s'explique essentiellement par des mouvements sur le territoire. Du nomadisme jusqu'aux plus récentes migrations politiques ou sanitaires, l'humanité se déplace sans cesse et imprime sur les territoires la marque de sa recherche de l'habiter, ou parfois seulement d'une terre d'accueil, un lieu pour se maintenir en vie. Cette humanité en mouvement est cependant très clivée quant à ses motivations de départ : nous regroupons ici des exemples d'élan sur la terre en ayant conscience qu'un départ choisi et rêvé n'a rien à voir avec un départ forcé et violent. En considérant le mouvement de l'humanité en tous sens, nous nous demandons de quel type de départ et de déplacement est fait l'habiter. Nous consacrons donc un temps aux grands balancements historiques français tels que l'exode rural et son pendant contemporain, quoique parfois controversé : l'exode urbain. Nous nous intéresserons également à l'articulation entre ce mouvement spatial et la liberté des individus qui *se mobilisent* pour l'habiter : nous évoquerons d'autres migrations contraintes pour rejeter cette violence de la quête de l'habiter. Ce n'est cependant pas refuser à ces populations l'habiter ; c'est s'opposer à ce type de traitement de l'être humain, et faire valoir que l'habiter dont nous parlons est une recherche libre, qui engage toute la volonté et la puissance du sujet, qui met en route son énergie et ses espoirs. L'habiter ne se trouve pas dans une quelconque torture, il n'a pas non plus l'attention des individus dépossédés de leur liberté d'aller et venir sur le territoire⁷⁹.

⁷⁹ Nous ne voulons pas enjoliver la réalité de l'épreuve migratoire en acceptant d'y voir quelque chose de bénéfique pour l'habiter. Cependant, la condition de migrant relève sans doute en partie de cette recherche : le migrant peut arriver en espérant l'asile, un toit, une maison, un chez-lui, ne serait-ce qu'une terre où il a le droit de vivre tel qu'il est. Toutes ces expressions ont obligatoirement un lien avec l'habiter. Il nous paraît pourtant indécent de voir en ces migrants des habitants en mouvements, des « vrais » habitants : ont-ils choisi ce sort, n'y a-t-il pas dans leur parcours des épreuves insurmontables qui ruinent leurs espoirs d'habiter, leur situation n'est-elle pas le résultat d'une monstruosité, souvent politique, de l'humanité ?

Mise au point définitionnelle

Tout d'abord, les définitions des divers mouvements d'individus ou de population entre deux espaces nous intéressent pour leurs nuances, importantes pour notre définition du mouvement de l'habiter. Ainsi l'exil n'est pas un exode. L'exil, du latin *exsilium*⁸⁰, est un bannissement, l'obligation pour un individu de quitter sa patrie ou le lieu où il réside. L'exil sonne comme une condamnation et un divorce entre le sujet et son lieu de prédilection pour habiter : l'exil n'est pas seulement politique, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement le fait d'un Etat-nation qui décide que l'existence d'un individu doit désormais se construire hors de ses frontières. L'exil est aussi une sanction personnelle et émotionnelle : l'être humain est obligé de quitter le lieu où il aime vivre, et devient dans tout ce qu'il est un étranger. Etranger au monde et pour lui-même, son habiter est malmené voire détruit, parce qu'il était essentiellement défini par ce chez-soi qu'il doit quitter. Notons que nous ne concevons pas comme moins douloureux ce détachement forcé avec le logement dans une conception de l'habiter en mouvement : ce n'est pas parce que l'individu aura conçu son logement comme moins sédentaire qu'il vivra mieux la façon dont il est arraché à ce lieu. Car dans la définition de l'habiter que nous voulons voir bouger, ce n'est pas l'idée d'aimer un lieu, et d'aimer vivre dans ce lieu en particulier que nous critiquons, mais bien plutôt la façon dont nous réduisons notre condition spatiale à une possession d'un bout de territoire, qui nous conduit à nous replier sur nous-mêmes et à chercher partout des refuges. L'exil est une mise à l'écart forcée du lieu d'habitation de l'individu. L'exode signale quant à lui un « départ en grand nombre »⁸¹. Le mot peut aussi avoir le sens de l'évènement historique de mai et juin 1940 : l'exode désigne la « fuite des populations civiles françaises devant la progression de l'armée allemande »⁸². Néanmoins, l'exemple que donne le dictionnaire Larousse est édifiant, « l'exode des Parisiens à l'époque des vacances », et les synonymes choisis également : évasion, migration, fuite. La définition mentionne aussi le terme « départ ». L'exode nous semble donc déjà être un mouvement moins contraint que l'exil, mais encore déterminé par une dynamique de groupe. La migration correspond elle aussi à certains besoins ou nécessités, économiques, culturels ou politiques, mais reste un « déplacement volontaire » dans sa définition. Nous nuancerons ce point plus tard. Le « départ » et l'« évasion » nous poussent quant à eux vers l'appréciation plus singulière du mouvement sur le territoire. Ainsi le départ est à la fois une action, un moment mais aussi un

⁸⁰ Les définitions de cette partie sont toutes tirées du dictionnaire Larousse.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

lieu : il est l'action de s'en aller, le temps de partir, et la ligne ou l'endroit que l'on quitte, comme une ligne de départ sportif. Le départ est le début d'un élan : nous avons perdu toute obligation ou contrainte. L'évasion enfin rejoint complètement l'idée d'un libre mouvement : elle est remplie d'attentes joyeuses et dépaysantes, elle est rêvée et libératrice. L'évasion, même quand il s'agit de sortir de sa prison, est la promesse de sortir d'une emprise, de celle d'un lieu, de personnes, mais aussi de celle de la monotonie du quotidien, de la fatigue habituelle. Elle est un flou sur la carte : il y a certes un départ mais pas d'arrivée décidée et fixe, elle est un mouvement qui va, et pour le meilleur.

Deux exemples d'exodes

Nous nous attardons ici sur deux exemples historiques. De l'un à l'autre se manifeste un certain degré de choix et de nécessité : les ruraux quittent la campagne pour trouver un travail, les citadins quittent la ville pour changer de vie. Pierre Merlin⁸³ analyse le « retournement » entre ces deux exodes, rural et urbain, dont il note la bascule dans les années 1970. Nous revenons tout d'abord sur le phénomène de l'exode rural. Merlin insiste sur l'ampleur de ce mouvement en intitulant son premier chapitre « Près de deux siècles d'exode rural » et en rappelant qu'il a concerné, en France, mais le cas n'est pas isolé en Europe, environ 12 millions de personnes. Ainsi du XIX^{ème} à la deuxième moitié du XX^{ème} siècles, jusqu'aux années 1970 plus précisément, la France a vu ses régions agricoles pauvres perdre ses habitants, souvent ses jeunes, et ses villes, faisant leur révolution industrielle et offrant des emplois, se remplir. Voici comment Merlin résume cet épisode, qui n'est pas terminé, c'est-à-dire que les campagnes sont encore quittées par certains individus pour la ville :

« On a baptisé ce mouvement, de grande ampleur et de longue durée, l'«exode rural», expression qui soulignait son caractère massif et le plus souvent définitif. Même s'il y a toujours eu des mouvements inverses (de la petite ville vers la campagne ou de la grande vers la petite ville), le solde migratoire est resté très positif pour les villes. »⁸⁴

L'étude de Merlin tente d'en cerner les causes ; par leur exposé succinct, nous pourrions mettre en évidence le fait que l'exode rural est essentiellement motivé par la fuite d'une certaine misère, et la nécessité de trouver une porte vers l'emploi. Pour certains exilés, l'exode rural nous apparaît donc comme un départ forcé par les conditions économiques désavantageuses. En premier lieu, Merlin identifie bien entendu la misère des campagnes comme cause du départ

⁸³ Pierre MERLIN, *L'exode urbain : de la ville à la campagne*, Paris, La Documentation française, 2009.

⁸⁴ *Ibid*, p.7.

de ses habitants, jeunes, en particulier, qui ne trouvent pas de promesse d'avenir dans leur campagne qui ne s'industrialise pas encore. Une autre cause, populairement acceptée, est celle de la révolution des transports. Les nouveaux moyens de transport comme le train auraient permis aux ruraux de *fuir* vers la ville facilement. En permettant également le transport de marchandises et, partant, l'importation de celles-ci, certains accusent les transports d'avoir accentué la pauvreté et le chômage des campagnes, et d'avoir poussé les locaux à gagner la ville industrielle. Mais Merlin nuance fortement cette thèse, en montrant que si les transports ont pu faciliter le trajet de la campagne à la ville alors rien ne justifie que les ruraux s'installent définitivement en ville puisque les nouveaux moyens de transport leur permettraient aisément de travailler en ville et de rentrer chez eux, à la campagne, le soir, pour y habiter. Enfin, un œil attentif à la population qui compose ce départ, nous avons déjà dit qu'il s'agissait en grande partie de jeunes ruraux, nous permet de comprendre le dernier argument avancé par Merlin concernant cet exode rural : la ville est attrayante par l'énergie, la vie et la rapidité qu'elle manifeste, le mode de vie urbain attire, et semble bien correspondre à un certain goût de l'indépendance. Parfois quittée par nécessité, notamment économique, la campagne est aussi délaissée par l'envie d'être libre et de sortir de son territoire connu.

Avant de comparer par leurs chiffres ces deux exodes, intéressons-nous aux caractéristiques et aux causes de l'exode urbain. L'analyse de Pierre Merlin propose les termes tels que « retournement » ou « inversion » de l'exode rural ; l'exode urbain serait ainsi l'inverse du mouvement de la campagne vers la ville. Mais le propos de notre auteur fait aussi sentir combien le terme d'« inversion » est trompeur : les causes de l'exode urbain n'ont rien à voir avec les raisons du départ rural, ces deux grands mouvements dans l'histoire de la population, en particulier française, ne s'étalent pas sur une période similaire, et ils ne concernent pas non plus le même type de population. Jean-Paul Guérin⁸⁵ nomme quant à lui ce phénomène l'« exurbanisation », et refuse d'assimiler cet exode urbain à la tendance inverse de l'exode rural. Il justifie cette position en s'appuyant sur une étude des nouvelles valeurs recherchées ou mises en place par ces migrants :

« La rupture spatiale qu'est l'exurbanisation n'apparaît pas comme l'inverse de l'exode rural, comme l'abandon du genre de vie urbain et de ses valeurs. »⁸⁶

⁸⁵ Jean-Paul GUÉRIN, « L'exode urbain : nouvelles valeurs, nouvelles élites. », *Revue de géographie alpine*, tome 71, n°3, 1983, pp. 267-277, consulté en ligne en décembre 2020, URL : www.persee.fr/doc/rga_0035-1121_1983_num_71_3_2536

⁸⁶ *Ibid.*

Ce n'est donc pas leur condition d'urbain⁸⁷ que les individus quittent, ils tentent simplement d'acquiescer une meilleure qualité de vie, et une nouvelle façon d'habiter, en dehors de la ville, mais pas trop loin d'elle. Guérin retrace aussi la genèse d'un tel phénomène :

« L'exurbanisation – néologisme que l'on utilise parfois pour désigner ce mouvement d'installation des jeunes urbains à la campagne – est un mouvement qui a été constaté dès le début des années soixante. Des artistes, des intellectuels sont allés s'installer dans des villages provençaux [...]. Ce mouvement est conforté et connaît un grand essor après les Evènements de Mai 1968 où des étudiants et divers marginaux partent pour vivre une autre vie dans certaines régions désertées du Sud de la France. Depuis la crise économique (1974) les observateurs font remarquer que le mouvement a diminué d'intensité mais qu'il a gagné en "qualité" : les échecs sont un peu moins nombreux et les candidats à l'exode mieux préparés à ce changement d'existence. »⁸⁸

Donc, l'exode urbain n'est pas l'exact retournement de situation de l'exode rural, car il ne s'agit pas seulement de considérer le mouvement de la ville vers la campagne, il faut également s'intéresser aux motivations de ces départs. Elles sont toutes orientées vers un changement d'existence : la campagne est perçue comme le lieu à conquiescer pour expérimenter un nouveau mode de vie. Il n'est plus question de chercher les causes de ce mouvement du côté d'un gain de niveau de vie, des revenus ou de l'emploi : ceux qui quittent la ville savent bien qu'ils ne trouveront pas en milieu rural un meilleur niveau de vie, ils partent habiter loin de la ville dans la recherche d'une autre *qualité* de vie.

« Les causes de ce retournement sont à chercher dans des éléments plus qualitatifs, qu'on rassemblera sous le terme de "mode de vie". »⁸⁹

Notons qu'il serait en effet préférable d'insister sur l'idée que c'est la ville que l'on quitte, et que ce n'est pas seulement, et rarement d'ailleurs un espace complètement rural où ces individus s'installent. Pierre Merlin s'attache à distinguer les différentes couronnes de la ville vers l'extérieur de celle-ci : il faut remarquer que les participants à cet exode urbain délaissent la ville sans vraiment s'en éloigner, ils trouvent refuge dans les espaces périurbains ou « rurbains ». Ces territoires sont le résultat d'une « rurbanisation »⁹⁰ : une commune « proche de centres urbains et subissant l'apport résidentiel d'une population nouvelle, d'origine

⁸⁷ On pourra ici se rappeler des conclusions de l'ouvrage de Henri LEFEBVRE, *Le Droit à la ville*, 3^e édition, Paris, Economica Anthropos, 2009 : l'urbanité est devenue la condition de l'être humain moderne.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Pierre Merlin, *op.cit.*, p.25.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 11. Pierre Merlin reprend la définition de 1976 de Gérard Bauer et Jean-Michel Roux.

principalement citadine », « caractérisée par la subsistance d'un espace non urbanisé très largement dominant » est dite rurbaïne. Elle ne touche pas la « ville-mère », dispose de nombreuses maisons individuelles et ses habitants anciennement citadins s'y installent définitivement, elle n'est pas un lieu de passage ou de résidence secondaire. Cette rurbanisation peut être résumée ainsi : « Tout se passe comme si la ville se projetait dans le milieu rural, éclatait en morceaux, s'éparpillait »⁹¹. Cette définition nous permet de réaffirmer notre conclusion de la première partie de ce mémoire : ce n'est ni le départ ni l'arrivée qui comptent, ce n'est donc pas la ville ou la campagne qui nous intéressent, puisque nous voyons ici que les limites sont très floues ; cela reste un mouvement d'un territoire à un autre, même s'ils ne sont pas radicalement différents, il s'agit de parcourir l'espace pour trouver son habiter. Le choix de ces espaces rurbains ou périurbains, parfois entièrement ruraux aussi, manifeste d'abord la volonté de s'installer dans un type de logement bien précis : la maison individuelle, avec jardin dans l'idéal. En effet, « le tournant des années 1970 a été celui d'une profonde mutation des comportements en matière d'habitat »⁹². On peut ainsi penser qu'une loi telle que celle de 1977 qui encourage le financement au logement avec un sérieux avantage pour les « aides à la pierre », donc la construction de nouveaux logements, favorise les départs vers des terrains qui restent à bâtir, en dehors des villes donc. On peut aussi penser à l'inverse, comme Merlin le souligne, que cette loi « n'a fait que traduire les aspirations des citadins et a donc suivi l'évolution de leurs attentes »⁹³. La promesse d'une accession à la propriété, moins coûteuse qu'en ville par ailleurs, est donc l'un des moteurs majeurs de l'exode urbain. Ceci s'accompagne d'un changement des valeurs : la « montée en puissance des valeurs écologiques »⁹⁴ et l'envie d'un mode d'existence plus proche de la nature peuvent expliquer cette migration. La généralisation de l'automobile, même aux classes moyennes et populaires dans les années 1960 peut également expliquer l'ampleur de ce mouvement :

« La banalisation de l'automobile a permis de s'affranchir (non sans inconvénients) de la desserte par les transports en commun et a donc facilité la construction de logements en périphérie, en des lieux pas ou mal desservis. »⁹⁵

De plus, le développement accru des télécommunications a permis à ces individus de continuer à travailler à bonne distance de la ville. Tout fonctionne dans cet exode urbain comme un

⁹¹ Cette citation et les précédentes sont donc toutes citées par Merlin, p.11 et tirées de Gérard BAUER et Jean-Michel ROUX, *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Le Seuil, Paris, 1976.

⁹² Pierre Merlin, *op.cit.*, p.30.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p.31.

« affranchissement », d'abord du territoire proprement citadin, des contraintes des moyens de transport ou de communication, de celle du travail. Ce n'est pas dire que l'individu qui migre en périphérie de la ville ne doit plus travailler ; nous disons plutôt que le travail n'opère plus comme une contrainte sur sa façon de bouger dans l'espace. L'exode urbain est beaucoup plus libre que la tendance contraire : on choisit de faire sa vie ailleurs, on n'y est pas poussé par une quelconque misère ou nécessité. Il faut même souligner que c'est dans cette quête d'un nouveau « mode de vie », que la question de l'habiter se pose, puisque les autres soucis sont plus ou moins réglés, en premier lieu, le niveau de vie suffisant pour s'assurer un abri et sa subsistance.

Il convient à présent de dresser une comparaison de ces deux mouvements. Si la durée de ces deux phénomènes tend à creuser l'écart, il faut rappeler que l'exode urbain dont nous parlons n'est pas terminé. Et bien que l'exode rural ait duré environ 170 ans, et déplacé environ 12 millions de personnes au total, l'exurbanisation concerne déjà en 40 ans 90 000 personnes par an en moyenne, si l'on s'intéresse à la périurbanisation, et 40 000 individus par an pour la rurbanisation⁹⁶. En ramenant les chiffres de l'exode rural par année, les deux mouvements nous semblent très proches en nombre : il y a eu environ 70 000 ruraux par an qui ont rejoint la ville. Merlin parle d'une « intensité sinon égale, du moins comparable »⁹⁷. Par ailleurs, les populations concernées par ces exodes sont différentes : l'exode rural emporte des « ruraux très jeunes », davantage de femmes que d'hommes, des individus qui quittent une profession agricole, et généralement des classes au niveau de vie bas. Par contre, ce sont plutôt des ménages, jeunes, mais constitués d'un ou plusieurs enfants qui gagnent les zones plus rurales, et appartenant aux classes moyennes. Enfin, nous l'avons vu, l'exode rural avait davantage l'air d'un voyage nécessaire et orienté par la recherche d'un emploi ; il était largement une *fuite* de la misère vers une vie meilleure. L'exode urbain paraît quant à lui fortement marqué par un saut qualitatif : c'est encore une vie meilleure que l'on recherche, mais libérée des impératifs économiques. L'exurbanisation n'est pas une fuite, elle est un choix de vie.

Migrants et réfugiés

Nous avons parfois appelé « migrants » les individus mobiles lors de ces deux types d'exode. Les termes de solde migratoire ou de migrations désignent aussi les déplacements de ces événements. Cependant, ce vocabulaire n'appelle pas de nos jours, les mêmes conceptions

⁹⁶ *Ibid.*, pour toutes ces données, p.23.

⁹⁷ *Ibid.*

pacifiques, tranquilles et sereines du mouvement. Le migrant de la ville à la campagne n'a rien à voir avec le migrant syrien par exemple. Il nous faut revenir sur le sort de ces hommes et femmes que nous appelons « migrants » et que nous traitons comme « étrangers », avec tout ce que le mot comporte d'« indésirable ». L'aspect volontaire du mouvement du migrant dans la première définition que nous avons donnée et l'hétérogénéité des profils de ces individus, qui peuvent aussi bien être des travailleurs saisonniers que des immigrés clandestins doivent nous faire définir d'autres termes, plus spécifiques. La « migration » ne s'intéresse pas aux causes du mouvement des êtres humains sur le territoire. Il faut donc insister sur la violence de certains mouvements forcés sur le territoire ; là encore le vocabulaire est important, ce type de mouvement est plus volontiers nommé « déplacement ». Les populations et individus dont nous parlons sont « déplacés » ou « réfugiés ». Ces deux termes manifestent la contrainte et la brutalité de tels mouvements. Nous reprenons ici la définition de l'ONU :

« Les réfugiés se trouvent hors de leur pays d'origine en raison d'une crainte de persécution, de conflit, de violence ou d'autres circonstances qui ont gravement bouleversé l'ordre public et qui, en conséquence, exigent une "protection internationale". »⁹⁸

Ici, la peur, la persécution, le harcèlement, la guerre, les catastrophes, qu'elles soient naturelles, économiques, sanitaires, les crises et les bouleversements climatiques entre autres mettent en route les individus. Il ne s'agit plus seulement, comme dans nos deux exemples précédents, de trouver un travail, d'acquérir un certain niveau de vie ou, de façon apparemment plus légère, de changer de mode de vie ; il s'agit de *sauver* sa vie. Le mouvement dans l'espace est ici une condition de survie, il n'est plus seulement un espoir, des rêves ou des promesses de beaux paysages, de dépaysement, de nouvelle existence. Habiter revient à la figure première et primordiale de l'abri. Marc Augé⁹⁹ décrit bien le décalage abyssal entre les différentes pratiques du territoire :

« Notre époque est caractérisée par un contraste saisissant et tragique car les touristes se rendent volontiers dans les pays d'où les émigrants partent dans des conditions difficiles et parfois au péril de leur vie. Ces deux mouvements de sens contraire sont l'un des symboles possibles de la globalisation libérale dont on sait bien qu'elle ne facilite pas également toutes les formes de circulation. »¹⁰⁰

Les émigrants dont il parle sont aussi souvent des « clandestins » : leur arrivée n'est pas légale, leur mouvement est encore une fois contraint, cette fois par les limites des frontières nationales.

⁹⁸ Définition de l'ONU, consultée en ligne en juillet 2021, URL : <https://refugeesmigrants.un.org/fr/d%C3%A9finitions>

⁹⁹ Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

¹⁰⁰ *Ibid*, p.60.

Le mouvement libre d'un possible habiter doit donc également tenir compte non d'un espace en général et universel, mais d'un espace soumis aux règles du laisser-passer et aux contrôles aux frontières. L'être humain doit avoir une raison valable de se déplacer dans l'espace. Le clandestin est alors moins qu'un homme : il est un intrus, dépossédé de sa terre d'habitation, de sa citoyenneté et de ses droits humains semble-t-il parfois.

« Les clandestins se distinguent d'abord des autres immigrés par le déni dont leur existence est l'objet. La catégorie générale de l'immigration est d'ailleurs tout entière atteinte par cette précarité du statut. »¹⁰¹

Cette citation nous met sur la voie d'un point très important dans notre étude du mouvement des êtres humains, mouvement qui touche de près ou de loin leur façon d'habiter le monde. Elle souligne la *précarité* de ces individus chassés d'un territoire, indésirables dans l'autre, illégaux par-là, réfugiés quelque part. Nous ne trouvons pas de place pour l'habiter dans ce type de mouvement dont la violence nous effraie, mais nous n'en trouvons pas non plus à leur arrivée : il ne semble pas y avoir de repos dans ces migrations involontaires, il n'y a qu'un abri, précaire, et qui ne met pas à l'écart du danger. L'exposition *Habiter le campement* de la Cité de l'Architecture et du patrimoine¹⁰² a consacré une place à ces refuges de fortune et à ces « jungles »¹⁰³. Elle s'intéresse à leurs habitants, « nomades, voyageurs, infortunés, exilés, conquérants, contestataires » et à leurs six façons différentes d'habiter le campement. Ces modes d'habiter ont au moins un point commun entre ces habitants : ils vivent dans un « pur présent »¹⁰⁴, sans perspective d'avenir.

« [...] les campements sont précurseurs d'une écologie et d'une anthropologie urbaines marquées par une culture de *l'urgence* et du *précaire*, [...] »¹⁰⁵

L'urgence et la précarité de ces réfugiés disent assez l'inconfort de cette situation, qui pourtant ne s'y limite pas. Ces individus doivent aussi faire face à l'impossibilité d'un retour *chez eux*. Les réfugiés de guerre, les réfugiés climatiques, les individus chassés pour leur identité, leur orientation sexuelle, leurs choix politiques, leur religion, leur métier abandonnent leur chez eux de façon définitive. Nous donnons ici l'exemple des réfugiés climatiques :

« Les réfugiés climatiques sont forcés de quitter leurs maisons détruites en raison de catastrophes de moins en moins "naturelles" : séismes, tsunamis, ouragans, inondations,

¹⁰¹ *Ibid*, p.39.

¹⁰² Exposition *Habiter le campement. Nomades, voyageurs, infortunés, exilés, conquérants, contestataires*, Cité de l'architecture & du patrimoine, Paris, du 13/04/2016 au 29/08/2016.

¹⁰³ On aurait pu choisir ici de parler de la « jungle » de Calais pour témoigner de la précarité de ces habitants, loin de la sédentarité protectrice et confortable dont nous bénéficions nous-mêmes.

¹⁰⁴ Expression de Michel Agier dans l'introduction de cette exposition.

¹⁰⁵ *Ibid*.

tremblements de terre, etc. Selon l'ONU, vingt millions d'écoréfugiés ont déjà dû être déplacés pour des raisons environnementales »¹⁰⁶

Finalement, les mouvements contraints de ces individus ne peuvent pas être assimilés à celui que nous cherchons pour l'habiter. Bien sûr, ils sont aussi motivés par la quête d'une terre d'accueil, mais nous ne pouvons pas décemment entendre que l'habiter se situe en quelque endroit de violence, de persécution et de catastrophes. Le problème de ce type de mouvement pour notre habiter est que les êtres humains sont « soumis à la condition du mouvement »¹⁰⁷. L'expression est décisive : le mouvement de l'habiter doit être libre et consentant, il doit y avoir un plaisir quelque part, une recherche au moins encourageante. Le mouvement que nous cherchons n'est pas un arrachement à un lieu de vie, il est la recherche de lieux de vie et de chez soi différents de notre adresse fixe. Il est peut-être en partie contenu dans l'exurbanisation, puisqu'il s'agit, une fois les besoins vitaux atteints, et un niveau de vie nous assurant un certain confort, de modifier un mode de *vie*. Ce mouvement-là vise quelque chose qui semble dépasser le trivial, le souci d'un logement et l'attachement économique à un lieu. Mais il est bourgeois : il nous assure une place fixe dans le monde et une vie presque sans menace, il défait les valises presque pour toujours, si ce n'est les quelques escapades que nous ferons, en touristes.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

CHAPITRE 5 : Le vagabond, le nomade, le sans-attache comme figures opposées de l'habitant.

Nous venons de voir que l'humanité est perpétuellement balayée, transportée ou mobilisée par des mouvements d'un espace à un autre, d'un chemin, d'un paysage et d'un habitat à d'autres. Mais si ce mouvement est indéniable, il est beaucoup moins évident de trouver l'indice dans ce mouvement d'une quête de l'habiter, plus encore, de voir dans ce mouvement la résolution de l'habiter. En effet, notre propos peut sembler à beaucoup d'égards paradoxal : associer le mouvement à la manifestation la plus tangible de notre sédentarité, de notre confort et de notre empreinte sur le territoire, à l'habiter tel qu'il est largement entendu donc, est tout sauf intuitif. L'expression d'un possible « mouvement de l'habiter » résiste à notre pensée commune de l'habiter, il est vrai. En cela, le voyageur, le vagabond ou le sans domicile fixe nous apparaissent comme les contre-modèles de l'habitant que nous voulons être. Leur situation et leur mouvement, que l'on considère souvent comme contraints, ne nous paraissent jamais enviables. Nous voulons ici défendre ces figures, les rapprocher d'une façon d'habiter le monde, enfin, les associer à l'habitant que nous pourrions être, et que nous sommes déjà par certains aspects. En résumé, nous essayons de tracer le portrait de l'habitant en mouvement, par le détour de ces figures : nous nous intéresserons au nomadisme et à ses avatars, au touriste, mais aussi à une figure plus étonnante, celle de l'ethnologue. Nous tenterons finalement de rendre notre thèse d'un mouvement dans l'habiter moins exubérante.

Habiter en nomade

Est nomade celui qui adopte un mode de vie comportant des déplacements continuels¹⁰⁸. Le dictionnaire donne les synonymes suivants : ambulant, errant, itinérant, mobile. Il note aussi que la langue associe bien plus volontiers ce mode de vie à un groupe, à un peuple ou à une société qu'à un individu. L'itinérance créerait-elle du commun ? Le nomadisme est analysé, notamment par Xavier de Planhol¹⁰⁹, comme les migrations saisonnières d'un groupe social, qui adapte son déplacement sur le territoire à ses besoins en nourriture, à la vie des animaux

¹⁰⁸ Définition du dictionnaire Larousse, consulté en ligne en août 2021, URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>.

¹⁰⁹ Xavier de PLANHOL, « NOMADISME », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 2 août 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com.ressources-electroniques.univ-lille.fr/encyclopedie/nomadisme/>

que ses membres chassent ou dont ils ont besoin (rennes, dromadaires ou chevaux par exemple) ou au climat plus ou moins hospitalier. Il décrit aussi un mode de vie qui tend à disparaître, par une « fixation » progressive des peuples nomades, en particulier sous la pression des Etats constitués, qui les voient comme des menaces¹¹⁰, mais également par la pression démographique forte dans ce type de groupe, qui rend plus difficile la satisfaction des besoins de chacun, notamment en terme de nourriture. Le nomadisme est ainsi largement décrit par les sociétés sédentaires comme un « système humain périmé »¹¹¹. La « fixation » des êtres humains semble être définitive. Les termes sont là encore importants : « se fixer » est plus que « s'installer », c'est garder un endroit comme sien et s'y accrocher coûte que coûte, c'est s'établir ici comme choisir un rocher, c'est plus encore qu'« habiter », c'est déterminer son être à n'être justement qu'en cet endroit du globe. La dichotomie est facile : la fixation, la sédentarité et l'habiter d'un côté, le nomadisme, le voyage, le mouvement dans l'espace de l'autre. L'habiter se trouve encore une fois jeté du côté où nous ne le pensons pas être. Notre pensée du nomadisme se résout alors à n'être que du côté de ce mouvement que nous cherchons : nous laissons à d'autres le soin d'étudier l'organisation sociale, politique, économique ou géographique de ces groupes pour ne nous intéresser qu'à ce que la conjonction de leur mode d'habiter l'espace avec leur mouvement peut bien vouloir dire pour l'habiter en général, pour tous. Ainsi l'étymologie du nomade est édifiante pour le rapprochement de nos deux termes opposés qu'elle compose : l'habiter et le voyage se trouvent réconciliés quelque part.

« Etymologiquement, en grec, le nomade, c'est la route : le nomade est celui qui habite la mobilité. Il se déplace selon des parcours, des codes organisés, voire ritualisés. Il s'oppose au sédentaire, mais aussi au vagabond. »¹¹²

« Habiter la mobilité » : l'expression est belle, et tout autant signifiante. Elle dit la possibilité de cette conjonction du mouvement et de l'habiter, elle autorise le rapport, réel, entre les deux. Mais la suite de notre citation montre encore combien le chemin est long pour résoudre l'opposition des critères qui définissent le nomadisme, et de façon exclusive (c'est-à-dire que

¹¹⁰ Parfois à raison : les peuples nomades peuvent être « agressifs », selon les termes de l'article, pour survivre, s'approprier les biens dont ils ont besoin, occuper un territoire, etc. Mais il faut également noter que le mode de vie nomade s'oppose à l'idéal sédentaire, sécuritaire et fixe des Etats « constitués », comme nous les avons appelés. Cette terminologie renvoie bien à l'idée selon laquelle ces formes politiques des groupes sociaux assurent leur pérennité sur une constitution stable, immobile, à peine changeante dans leur occupation de l'espace. Ils sont constitués par leurs frontières plus ou moins figées, par définition. De ce fait, un peuple voyageur, qui déplace ses propres frontières de groupe à intervalle régulier, et qui déborde celles de tels Etat n'apparaît pas comme un bienfait.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Exposition *Habiter le campement. Nomades, voyageurs, infortunés, exilés, conquérants, contestataires*, Cité de l'architecture & du patrimoine, Paris, du 13/04/2016 au 29/08/2016.

celui qui « habite la mobilité » ne peut jamais être un sédentaire, il ne le souhaite pas, il rejette même ce mode de vie), et ceux de la sédentarité. Le nomade n'est ni un sédentaire, ni un vagabond. Cette dernière précision est à la fois surprenante et importante : quelle distinction faire entre le nomade et le vagabond, du point de vue d'un sédentaire ? Il semble que les deux qualités se confondent : un être sur les routes, sans logement, sans stabilité, sans confort ni cadres. Le vagabond comme le nomade font figures de parias au sein de la société sédentaire que nous connaissons. Antoine Bailly¹¹³ note bien l'étrangeté de la condition nomade face à notre idée d'habiter comme un « enracinement » et une routine :

« Pourquoi le gitan, le peul, le bédouin, qui vivent d'autres quotidiens mobiles, sont-ils critiqués, rejetés, souvent avec violence ? Parce qu'un élément manque à leur ordinaire, l'habiter dans une maison fixe, un territoire fixe, à la manière de tous ceux qui vivent leur enracinement par leur immobilité. Leur voyage permanent est vu comme une manière de s'échapper de la société, d'être différent. »¹¹⁴

Ainsi le nomade, le voyageur, ou tout autre individu qui choisit d'occuper autrement l'espace que de manière fixe et habituelle échappe à la définition traditionnelle de l'habiter, et n'est donc pas un habitant. Il est chassé de la sphère sédentaire, et toute idée du voyage est bannie de la définition de l'habiter. Car au-delà de l'aspect fixe, ce sont « nos routines répétitives, notre quête d'enracinement, nos conventions rituelles, qui codifient et figent nos genres de vie selon des normes imposées par les sociétés »¹¹⁵ qui manquent à cet habiter nomade – quoique l'expression semble encore être oxymorique. Celui qui se déplace continuellement ne semble pas s'enraciner, ni s'attacher aux lieux, or ces expressions sont celles qui rendent compte de l'habiter tel que nous le vivons selon Bailly ; dès lors que nous insufflons un mouvement dans l'habiter, nous imaginons ne plus appartenir à aucun endroit, et briser toutes les routines existentielles que provoque un habiter stable et inchangé. Ce n'est pas vrai, car le nomade a aussi ses lieux de repos, de rituels et de familiarité. Le rejet du vagabond est sans doute aussi une façon de mettre à bonne distance toute remise en cause de notre propre mode d'habiter : lui refuser le positif et l'extraordinaire de ses « aventures » nous permet d'assurer la validité de notre mode de vie. Car à se comparer avec ce type d'être humain, nous devons inévitablement conclure que nous nous sommes *arrêtés*. Nous avons fini de chercher notre lieu, nous l'avons trouvé, nous y avons tant investi qu'il n'est plus question de le quitter, de sitôt du moins. Nous

¹¹³ Antoine BAILLY, « Habiter ! Générer l'exclusion », *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, tome 139, 1999, Habiter, pp. 53-55, consulté en ligne en décembre 2020, URL : https://www.persee.fr/doc/globe_0398-3412_1999_num_139_1_1408

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

finissons par habiter. La situation n'est pas enviable, elle donne l'impression que nous avons fini de vivre. Il est alors inévitable que l'investissement soit tout tourné désormais vers l'entretien de cet habiter, pour éviter qu'il ne se décolore, qu'il ne s'abîme, qu'il ne se nécrose. De notre point de vue, l'habiter ne peut pas finir, ni être acquis comme une compétence qui ne serait plus mobilisée que lors d'un éventuel déménagement. Nous la concevons plutôt comme une recherche que nous ne cessons pas d'activer, comme une activité continue de mise en rapport de notre être à l'espace, de combinaison des distances et d'adaptation à notre milieu. A chaque fois, à chaque lieu, nous cherchons ce qui peut correspondre avec nous, nous tentons de créer un espace intime et discret, une place solide et confortable, nous essayons d'habiter un paysage, un chemin ou un logement en créant des rapports serrés mais partagés¹¹⁶. Nous ne découvrons pas cet espace pour y planter des drapeaux et fixer des cadastres, nous venons y déposer nos sensibilités et notre façon d'être au monde. Dans ce cas, il faudrait revoir certains préjugés portés à celui qui ne s'installe pas *pour de bon* : le vagabond paraît toujours « en effraction dans un territoire »¹¹⁷ et l'habiter exclut, au lieu de réunir les individus autour de la nécessité commune d'être sur terre.

« Derrière une apparence neutre, l'habiter est un grand générateur d'exclusions : exclusion du nomade, exclusion de celui qui n'est pas l'héritier de territorialités ancestrales, exclusion de celui qui quitte le domicile, le sans-papiers, sans lieu... On est "bourgeois" de sa commune ou étranger... ; on est citoyen, titulaire d'une parcelle de souveraineté, avec ses droits, sa participation à la vie de la cité, ou l'on n'est rien d'autre qu'un passager plus ou moins clandestin d'un territoire... avec ou sans permis de séjour. »¹¹⁸

Cet habiter « bourgeois » devient une prison sociale et géographique, il « ferme des horizons » et coupe l'individu du commun : si la recherche de l'habiter, et l'appropriation de notre condition d'être sur la terre étaient bien communs, l'habiter conçu comme appropriation, possession et installation en un logement est tout entier tourné vers la particularisation d'un lieu, vers l'extrême singularité même. On s'installe *chez soi*. Mais même cet habiter rassurant n'efface pas ce que notre auteur, Antoine Bailly, appelle « la nostalgie du nomadisme »¹¹⁹ : « La géographie du voyage n'a pas perdu ses charmes et sa puissance de rêve. »¹²⁰ Il rappelle combien tout « voyage » fait l'être humain : initiatique, dépaysant ou intérieur, il est une « exploration » du monde et de soi, l'expérience d'être au monde. Il conclut pourtant sur l'étrange idée que ces voyages-là sont ceux de la jeunesse, et qu'ils nous préparent à l'habiter,

¹¹⁶ Nous nous opposons ici à l'idée d'une propriété de l'espace par l'habiter.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

vieux donc. Les voyages ne seraient qu'une propédeutique à l'immobilité de l'habiter. Nous ne sommes pas d'accord avec cela : on ne peut décidément pas commencer à habiter à l'âge de la fin du voyage. Habiter n'est pas finir sa vie dans le monde, c'est au contraire l'explorer et le vivre.

Le touriste et l'ethnologue : qu'ont-ils à nous apprendre de l'habiter ?

Du nomade, nous pensons sans doute retenir une part lors de nos voyages touristiques. La mobilité a presque toujours un air de vacances, d'exception, de temps mort pour celui qui habite confortablement un chez-lui. En acceptant de rapprocher le mouvement de l'habiter, c'est aux touristes que nous pouvons d'abord penser : chacun expérimente pour une durée très courte la condition du nomade, avec toutes les précautions qu'il faudrait prendre pour appeler un touriste ainsi. L'habitant se changeant brièvement en touriste donc, espère un dépaysement, un changement d'horizon et d'organisation, de mode de vie, mais avec une très étroite marge de changement. Si nous rapprochons notre figure du nomade et du vagabond du voyageur, moins que cela d'ailleurs, du touriste, c'est essentiellement en nous appuyant sur les points de convergence suivants : un soupçon d'aventure, de la nouveauté dans le trajet et ou le territoire, un dépaysement donc, un mouvement, quel qu'il soit, dans l'espace, qui n'est pas qu'un passage, un mouvement donc qui vise une pause quelque part, une acclimatation au lieu, une découverte de celui-ci et la création d'un rapport à une partie de monde. Nous disons que le touriste n'est pas vraiment un voyageur, en considérant le système économique et spectaculaire qui forme le touriste : il serait comme un voyageur entré dans un moule et déterminé à parcourir l'espace de manière codifiée et attendue, rentable enfin. Le touriste a bien un mouvement sur le territoire, mais ce n'est pas l'un de ceux que l'on peut rapprocher de notre définition de l'habiter. Bien au contraire, le touriste voyage pour ne plus être chez lui : il fuit son habiter pérenne, tout fonctionne comme s'il voulait effacer ses repères spatiaux et les routines de son chez-lui pour prouver un certain détachement, ou alors pour se dire que le voyage n'est pas fini, que l'immobilité se quitte aussi, qu'on est capable de reconquérir l'espace. Mais le paradoxe du touriste est qu'il s'éloigne volontairement de son habiter quotidien pour recréer en partie son chez-lui *ailleurs*. Marc Augé témoigne de cette situation dans son essai *Pour une anthropologie de la mobilité*¹²¹ :

« Le touriste, dans les versions les plus récentes et les plus luxueuses de l'activité touristique, veut à la fois son confort physique et sa tranquillité psychologique, même quand il a l'âme d'un voyageur qui se voudrait aventurier. Il consomme l'exotisme, le sable, la mer, le soleil

¹²¹ Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

et les paysages [...], mais il reste chez lui, même lorsqu'il est ailleurs. Tout l'en persuade : ses compagnons, les commentaires qu'ils échangent, le confort des lieux, le caractère stéréotypé des chaînes hôtelières, les films qu'il tourne pour les visionner plus tard, au retour, la brièveté de son séjour ou de son périple. A la limite, il reste chez lui ou près de chez lui et s'arrange pour réduire les autres à une image : il lui suffit d'allumer la télévision ou de se rendre dans un parc thématique. »¹²²

Ce touriste est un consommateur d'espace, il déplace ses habitudes et ses routines, il habite encore de la même façon les nouveaux paysages, il applique le connu à l'inédit. Il est certes mobile, mais pas en mouvement : il est mobile au sens de la modernité, il est mobile pour elle et de la façon dont elle l'impose. Cette mobilité-là Marc Augé l'appelle « surmoderne »¹²³. Elle est caractérisée par les mouvements de population liés aux migrations, au tourisme de masse mais aussi à la mobilité professionnelle ; elle est complétée par les systèmes de communication instantanée dans le monde entier et par la circulation des produits, des images et des informations¹²⁴. Cette mobilité surmoderne correspond enfin à l'idéologie moderne de globalisation. En ce sens, elle n'a plus rien à voir avec le nomadisme dont nous parlions.

« Les nomades étudiés classiquement par les ethnologues ont le sens du lieu et du territoire, le sens du temps et du retour. »¹²⁵

Le touriste peut-il encore donner du sens aux lieux qu'il consomme, qu'il photographie et qu'il regarde d'un œil pressé : il y a tellement à voir. Nous pourrions dire qu'il leur donne le sens d'un souvenir, d'un bel endroit qu'on a vu, et dans lequel on s'est senti bien –chez-soi. Mais il ne s'attarde pas sur cette question du sens, le touriste de masse dont Augé parle ne relie pas cette expérience du voyage à la question de sa place proprement humaine, proprement spatiale aussi, sur la terre qu'il découvre. Le « sens du lieu » que mentionne Augé est à la fois très mystérieux et assez manifeste : il signale une vraie *présence* au lieu, un investissement complet, une correspondance de nos sensibilités, de nos perceptions, de nos questions existentielles aussi concernant notre façon d'être au monde, et de l'endroit. Pour une part, l'expérience des poètes voyageurs du XIX^{ème} siècle renferme ce « sens du lieu » :

« Ils sentaient d'emblée que le spectacle des ruines leur parlait davantage de l'humanité que de l'histoire. [...] Ils dépassaient, transcendaient l'histoire en quelque sorte, pour méditer sur l'homme en général, sur l'homme générique auquel ils pouvaient croire s'identifier un instant au cours de leur méditation. »¹²⁶

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid*, p.7.

¹²⁴ Selon la définition de Marc Augé dans le même ouvrage.

¹²⁵ *Ibid*, p.7.

¹²⁶ *Ibid*, p.56.

Ici, Marc Augé prend l'exemple des ruines, devenues sites touristiques par excellence, mais qu'une visite appropriée rend à la vie, à l'histoire en fait, et non plus seulement à leur qualité de décor pour nouveaux touristes. La présence dont nous parlions prend ici la forme d'une méditation sur l'être humain, le temps ou l'histoire, mais elle peut aussi être dans la façon de marcher dans l'espace, de le parcourir, de le représenter, de manière plus ou moins artistique, de s'attarder sur lui, en tout cas : de l'investir par tous les moyens que nous possédons, nos sens, nos émotions, notre corps, nos façons de nous exprimer sur le monde, nos pensées, notre regard, notre simple patience devant le lieu qui se dévoile.

Nous l'aurons compris le touriste n'a pas l'attitude correspondant à notre idée de l'habiter, même s'il se met en mouvement : il ne voyage pas pour refaire son monde, il ne crée rien de nouveau entre l'espace et lui, il recommence les schémas habituels de son chez-lui. Puisque cette figure est insatisfaisante pour notre recherche, nous pouvons nous intéresser à celle de l'ethnologue. Marc Augé dresse un portrait de l'ethnologue qui s'oppose à la pratique de l'espace du touriste de masse. Si le touriste et l'ethnologue sont tous les deux animés par le voyage, ils en ont des approches très différentes ; ainsi le touriste voyage en sédentaire, ravi de retrouver partout quelque chose de son confort, l'ethnologue quant à lui part pour découvrir, rencontrer et étudier un peuple nouveau.

« A l'inverse du touriste moderne consommateur qui se prend pour un voyageur, l'ethnologue est un sédentaire obligé de voyager. »¹²⁷ p68

La sédentarité de ces deux personnages les rapproche, tandis que leur manière de vivre le voyage les détache radicalement : nous l'avons vu, le touriste rate son dépaysement, il ne se laisse pas envahir par ce nouvel espace, ne reconfigure pas son être au monde, il n'apporte pas non plus sa présence inaugurale au lieu, puisqu'il ne s'y investit pas tout entier. L'ethnologue vient quant à lui seul dans ces nouvelles contrées, il y reste longtemps, prend le temps d'y prendre pied, et accepte sa position d'« étranger ». Il n'est plus chez lui, le dépaysement opère ; il se fond dans un habiter qui n'est pas le sien, dont il n'a pas l'habitude. Il habite en étranger. Le voyage du touriste est un « voyage d'agrément », qui ne sait pas se défaire de sa position d'habitant figé ; le voyage de l'ethnologue est un « voyage d'étude » : quelles peuvent donc être les pistes de l'habiter dans cette manière de vivre les lieux ? Nous avons beaucoup parlé de dépaysement ainsi que de nouveauté, comme si l'habiter devait sans cesse être un voyage inédit, ou la découverte révolutionnaire d'un monde nouveau, comme si l'habiter était un mouvement dans la mesure où il allait à la rencontre d'un inconnu, en se détachant nécessairement de toute

¹²⁷ *Ibid*, p.68.

habitude ou de tout confort. Ce qui nous intéresse bien plus volontiers dans les figures du nomade, du vagabond, de l'étranger, du voyageur ou de l'ethnologue sont leur mouvement, résumé en cette formule : « le fait d'aller ailleurs »¹²⁸. L'ailleurs n'est pas forcément une terre inconnue : il n'est que la tension entre un ici et un là, entre un endroit vers lequel on tend, vers lequel on s'élançe, vers lequel on mobilise nos forces, nos espoirs, nos ressources, et un autre lieu que l'on quitte temporairement, qui sera à nouveau l'« ailleurs », une autre fois, pour quelqu'un d'autre. Le fait d'aller ailleurs maintient l'habitant en vie, mieux que cela : le mouvement le fait se sentir habitant, c'est par là qu'il prend conscience de sa position dans l'espace, des endroits qui lui sont plus ou moins hostiles, de ceux qui correspondent à son humeur, à ses capacités physiques, à ses envies, de ceux dans lesquels il se sent bien. Le chez-soi que nous voulons célébrer est un chez-soi qui ne se transporte pas comme le touriste et sa coquille en voyage ; le chez-soi de l'habiter en mouvement se découvre à de nombreux endroits sur terre, il se déniche, se construit, s'évapore, puis recommence. Le chez-soi dessine à l'habitant sa place sur cette terre à chaque fois qu'il le met en mouvement : à chaque fois qu'il lui prouve qu'il est en vie. Cela commence parfois par l'émerveillement d'un paysage, ou par la sensation que le chemin qu'on emprunte suit une ligne harmonieuse. Le voyage de l'habitant est à la fois un voyage d'agrément et un voyage d'étude : il est un voyage matériel, sensible et métaphysique, qui lui fait expérimenter sa mise au monde et qui lui fait choisir entre différentes places dans celui-ci.

« S'il est une chose qu'ils partagent peut-être, c'est le charme qui s'attache au fait de retrouver des paysages et des individus. Ce charme procède en effet d'une double illusion : celle de la fidélité et celle du recommencement, dont le voyage, quand il se répète, est une sorte d'expression métaphorique. »¹²⁹

Ainsi la fidélité du sédentaire à son habitat va de pair avec un recommencement, une nouveauté, la récréation d'un chez-soi quelque part ; là encore, il s'agit de rapport. Considérer l'habiter comme un mouvement n'est pas lui refuser toutes les notions de sécurité, de confort, de stabilité, de foyer, ce n'est pas non plus le rendre nomade, malade de voyage, ne se fixant jamais, et ayant toujours besoin de se mettre en route pour être valable. Comme pour l'ailleurs, le mouvement de l'habiter est une tension entre une « fidélité » à certains lieux ou passages, logements ou abris, et un « recommencement », une remise en marche sur le territoire, une autre étape dans l'épreuve de notre condition spatiale.

¹²⁸ *Ibid*, p.60.

¹²⁹ *Ibid*, p.68.

CHAPITRE 6 : Le mouvement de l'habiter.

Nos deux chapitres précédents ont montré que le mouvement sur le territoire pouvait être lié à la recherche d'un nouveau chez-soi, d'un autre mode de vie, et donc d'habiter, à l'espoir d'une terre d'accueil, à la quête d'une vie meilleure. Nous avons considéré le mouvement en général, sans nous attarder sur les modalités de ce mouvement. Finalement, qu'il s'agisse d'un déplacement à pieds, à dos d'animal ou en véhicule, le mouvement dont nous parlons est un *transport*¹³⁰. Le mouvement de l'habiter est, bien sûr et d'abord, une modalité du rapport entre l'être humain et l'espace, mais il mobilise aussi le sujet dans toute sa dimension émotionnelle. Les modalités matérielles de ce mouvement donc ne nous intéressent pas encore dans la mesure où nous nous concentrons sur son *sens*. Il faut accepter la polysémie du terme. Ainsi, nous avons commencé à décrire son *orientation* : le mouvement de l'habiter est une dynamique entre le chez-soi institué du logement par exemple et l'extérieur, entre un lieu de résidence et un lieu de mise à l'épreuve de notre condition spatiale. Mais nous avons également entrepris de dire ce que pouvait bien *signifier* ce mouvement de l'habiter. D'abord, il faut déterminer l'expression à retenir : s'agit-il d'habiter *en* mouvement, d'un mouvement *dans* l'habiter ou *de* l'habiter ? Habiter en mouvement signifierait la reconquête d'une résidence, d'un logement, d'un lieu dont nous sommes ou locataires ou propriétaires, en divers endroits ; nous pouvons imaginer pour cette expression un tracé de points à relier par un mouvement. Nous ne retenons pas cette expression parce qu'elle ne donne pas l'idée d'un mouvement constitutif et intrinsèque de l'habiter ; dans l'expression « habiter en mouvement », le mouvement ne semble être qu'une modalité pratique de ce qu'est l'habiter. Parler du mouvement *de* l'habiter permet de décrire comme substantiel ce mouvement, alors qu'un mouvement *dans* l'habiter ferait considérer, là encore, le mouvement comme un résidu de l'activité dont nous parlons. Le mouvement *dans* l'habiter nous ferait comprendre que le mouvement serait une variable possible dans l'habiter. Or, nous défendons plutôt l'idée d'un mouvement qui donne vie à l'habiter, qui le maintient au cœur des activités quotidiennes de l'être humain, il est de grande ampleur et définit la relation humaine à l'espace : le mouvement *de* l'habiter permet de mettre au jour la qualité fondamentale de cette relation à la terre. Nous ne faisons pas que loger en ce monde, nous *l'habitons*, et l'habiter signifie essentiellement l'explorer, non comme un aventurier, mais comme un être sensible ; nous *l'habitons* par le mouvement. Ce n'est pas

¹³⁰ Il ne faut pas confondre ce transport dont nous parlons et qui s'oriente vers une émotion globale de l'être humain et celui défini par Ingold que nous citons plus tard dans ce chapitre.

réduire le mouvement à une modalité, il est l'expression même de ce qu'est habiter. Il est le seul véhicule de l'habiter, il est la médiation entre le sujet et l'espace, il est la représentation physique, matérielle et concrète de ce rapport qui définit l'habiter. Le mouvement de l'habiter est le trait d'union vital et vivant, donc mouvant, entre nous et le monde ; il est notre spatialité. Cette spatialité s'exprime dans un territoire donné, tantôt limité, tantôt infini, vierge ou cultivé, urbain ou rural ; le mouvement de l'habiter s'imprime donc dans un espace bien réel. Le mouvement que nous décrivons n'est donc pas seulement un élan de l'esprit, une montée vers l'intelligible ou un émoi, il n'est pas seulement intellectuel et intérieur ; il est au minimum un pas, un demi-tour, un geste. Il mobilise nos sens et notre capacité à nous orienter, il suppose que nous nous déplaçons ou qu'on nous déplace, mais dans la mesure où rien n'est une contrainte. Il s'effectue dans l'unique cadre de la spatialité de l'homme : il s'effectue dans l'espace connu que l'homme peut parcourir, par n'importe quel moyen. Le mouvement dont nous parlons n'est donc ni éthéré, ni abstrait, ni métaphysique, ou en tout cas, il n'est pas seulement cela, il signifie encore ce que le dictionnaire décrit comme étant un mouvement : « déplacement d'un corps, changement de position dans l'espace »¹³¹. Notre mouvement est donc une action du corps, mais qui ne s'y réduit pas, c'est pourquoi nous parlons d'un « mouvement », non seulement d'un déplacement, qui signifierait le fait de changer de place. Le mouvement nous paraît moins géométrique et moins comptable : il regroupe aussi bien un mouvement de tête, que le passage du vent dans les cheveux, que l'oscillation de la tige végétale, que la marée, que la révolution de la Terre. Il est un souffle commun et vital. Il est une progression. Il est une expérience de chaque instant, auquel nous ne portons plus attention ; il est, comme la pesanteur, le signe de notre être au monde et de notre réalité spatiale. Il nous faut préciser de quoi ce mouvement est fait quand nous parlons du mouvement de l'habiter en particulier.

De quelle mobilité parlons-nous ?

Il faut d'abord impérativement distinguer ce mouvement de l'habiter de la mobilité moderne et pendulaire, de celle que Marc Augé¹³² définit comme « surmoderne ». En quoi ces deux façons d'être mobile diffèrent ? D'ailleurs, « mobile » est-il le bon mot pour décrire un être en mouvement (dans le cadre de l'habiter toujours, nous ne le précisons pas à chaque fois) ? La mobilité se présente comme la condition de possibilité du mouvement ;

¹³¹ Dictionnaire Larousse, consulté en ligne en août 2021.

¹³² Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

l'impossibilité ou l'arrêt de ce mouvement sont donc logiquement appelés immobilité. Le mouvement que nous tentons de cerner est fait de mobilité et d'immobilité : il suppose des arrêts et des pauses, des lieux de repos et des moments fixes tout autant que des courses, des parcours, des marches, des déplacements physiques dans l'espace. Il faudra donc considérer notre habitant comme mobile, c'est-à-dire susceptible de mouvement, mais sachant être ponctuellement immobile, pour avoir le temps de se rendre présent au lieu. Nous supposons ici que la pause encourage cette présence, cette attention complète portée aux correspondances, quelque peu baudelairiennes¹³³, entre le corps, le lieu, mais aussi entre le sujet entier et l'endroit. Cependant, il est possible que la présence du sujet à l'espace soit aussi réalisée en mouvement, et même par le mouvement : pour envahir le lieu de sa présence, faut-il le parcourir à fond, ou prendre un temps immobile proche de la contemplation, un moment d'imprégnation statique, qui ferait suite au mouvement qui nous a fait découvrir ce lieu ?

Si nous définissons donc l'habiter par un mouvement et non par une sédentarité exacerbée, c'est-à-dire par la propriété d'un logement fixe qui fige la condition spatiale des individus, nous supposons un habitant mobile. Or, la mobilité de nos contemporains au quotidien, dans leur travail en particulier, ou dans leurs migrations pendulaires du lieu de travail au lieu de vie, ne nous échappe pas. Est-ce dans ce type de mouvement que nous plaçons l'habiter ? Non, d'abord parce qu'ils sont trop habituels et routiniers pour faire l'objet d'une vraie attention du sujet, ils sont des voyages perdus, pendant lesquels on se repose ou on s'ennuie, on pense à autre chose, et surtout, on pense à rejoindre le lieu de son habiter au bout du trajet et non au cœur de celui-ci. Non, car ces mouvements, même s'ils sont décidés par l'individu, paraissent subis, parce qu'ils n'ont rien de positif, parce qu'ils mettent en œuvre les aspects les plus sordides des innombrables mouvements que nous faisons : prendre un métro bondé et étouffant, se frayer un chemin sous terre, marcher dans une rue puante et sale, être coincé dans les bouchons, manquer d'avoir un accident, etc. Le mouvement de l'habiter n'est pas non plus dans l'hypermobilité donc, que Marc Augé associe pour une part à une consommation de l'espace. Cette mobilité-là est paradoxale pour lui :

« Elle [la mobilité surmoderne] correspond au paradoxe d'un monde où l'on peut théoriquement tout faire sans bouger et où l'on bouge pourtant. »¹³⁴

« L'urbanisation du monde est un phénomène qu'un démographe a pu comparer au passage à l'agriculture, c'est-à-dire au passage du nomadisme chasseur à la sédentarité. Son

¹³³ Charles BAUDELAIRE, « Correspondances », *Les Fleurs du Mal*, IV, 1857.

¹³⁴ Marc Augé, *op.cit.*, p.8.

paradoxe, pourtant, c'est que c'est un phénomène qui ne correspond pas à une nouvelle sédentarisation, mais plutôt à de nouvelles formes de mobilité. »¹³⁵

Ainsi notre monde contemporain est marqué par la proximité de toutes les commodités, par une urbanisation qui s'étend même dans les zones dites rurales, par les moyens de transport qui rendent tout accessible. Augé remarque donc que nous n'avons plus vraiment besoin de parcourir l'espace, au moins sur des grandes distances, pour avoir accès à certains services, pour satisfaire nos besoins ou pour trouver des loisirs. La mobilité surmoderne a donc d'autres motivations : pour notre auteur, il ne s'agit pas d'assumer une sédentarité définitive, ni d'aller vers un nomadisme. En lisant d'autres passages de cet ouvrage, on note que cette hypermobilité ne va pas dans le sens de notre mouvement de l'habiter car elle épouse tout à fait les contours de l'économie. Son idéal type est le tourisme de masse, mais on peut aussi penser que cette mobilité fait opérer sur le territoire les mêmes schémas que ceux du libéralisme : l'espace est directement à soi, on se l'approprie, on y voit le caractère rentable, on y passe sans s'y attarder, car le temps est à rentabiliser lui-aussi. L'exemple des ruines est ainsi édifiant : on s'y déplace, même au prix d'un long voyage, on paie pour les visiter, on y prend quelques photos, on trouve ça beau, on repart pour en consommer d'autres. On ne prend pas le temps d'y saisir l'histoire ou la présence d'une partie de l'humanité, on n'y affecte même pas sa propre présence. Cette mobilité-là est un passage et est intéressé par autre chose que l'habiter. La mobilité que nous recherchons pour l'habiter est donc un mouvement qui se détache de la marche du monde tel qu'il va. Il n'est pas un mouvement animé des passions touristiques et économiques, il n'est pas non plus un mouvement politique, il ne porte pas d'idéologie ou de discours : il est une expérience primordiale de notre existence *terrestre*. Il est bien plus une impression sensible qu'une quête de vérité. Il est en premier lieu l'expression d'une certaine liberté dans notre condition spatiale.

Un mouvement libre

Ceci paraît contradictoire puisque nous n'avons pas le choix de cette condition spatiale : nécessaire, elle nous laisse pourtant un champ presque infini de mouvements, de déplacements, de positions dans cet espace. Nous avons déjà souligné le lien ténu entre l'habiter et la liberté : nous avons pour cela écarté de la définition de notre mouvement de l'habiter les situations où les individus étaient contraints, soumis au mouvement, violentés, déplacés de force, par celle

¹³⁵ *Ibid*, p.21.

de l'homme ou celle de la nature. En effet, nous avons montré que dans ces cas-là, il ne s'agissait pas d'une quête de l'habiter mais d'un moyen de survie. Le mouvement était une *fuite*, et ces individus ne pouvaient pas être à la recherche d'un habiter, ni d'un chez-soi d'ailleurs, il fallait avant tout trouver le *répit*. Nous revenions alors à la préoccupation première de l'abri : il n'est pas question de trouver le lieu d'un logement ni celui de la construction d'une vie, il est question de trouver un endroit de l'espace qui ne nous soit pas hostile. Le mouvement de l'habiter que nous défendons compte au contraire sur le fait que l'espace nous accueille, et que c'est à nous de ne pas nous le rendre hostile en exigeant de lui une forme adéquate à celle de l'homme. Le mouvement de fuite, ou celui qui n'est pas libre, autrement dit, le mouvement qui est engagé par la peur, le contrôle, l'emprise ou une quelconque pression ne peuvent être que douloureux parce que l'espace est vécu comme un territoire de chasse. L'espace n'est plus le lieu de la croissance humaine et la condition spatiale de l'homme n'est vécue que sur le mode d'une déchéance. Bien sûr, l'espace en tant que tel n'a souvent rien à voir avec ces départs forcés et ces exils : dans nombre de cas, il s'agit en fait de l'occupation humaine d'un territoire qui le rend menaçant et sélectif. L'espace est un terrain de jeu politique et un enjeu de puissance : son découpage, sa possession, son exploitation et la répartition des populations sur ce territoire entrent forcément en jeu dans tous les mouvements tentés par les êtres humains. Il semble donc que même le mouvement de l'habiter ait des frontières : géographiques et politiques, mais aussi climatiques et matérielles¹³⁶. Certes nous ne pouvons pas aller partout, mais il suffit de pouvoir être mobile pour habiter, même par un seul de nos sens¹³⁷.

Dans le mouvement de l'habiter, au contraire donc du mouvement contraint ou de la fuite, l'espace est vécu sur le mode de la découverte, de l'aventure, de l'appréciation : il est l'expérience sans cesse réitérée de notre être sur terre. Cette expérience et ce rapport à la spatialité nous sont bénéfiques, ils permettent de réaffirmer, même à nous-mêmes, que nous sommes ancrés, que nous sommes *ici* ; ils nous sont aussi la plupart du temps agréables. Car ce mouvement ne suppose pas de se perdre, d'être en danger ou de ne plus jamais revenir. Il doit contenir la possibilité du *retour*, en particulier du retour à la maison. Le mouvement de l'habiter

¹³⁶ Notre corps n'est pas capable de tout supporter, notre esprit non plus. Un lieu qui nous angoisse ou un endroit difficile d'accès pourront par exemple devenir des frontières.

¹³⁷ Ainsi le paraplégique peut encore habiter l'espace par un mouvement des yeux, par la perception d'une odeur, par l'imagination qu'il peut déployer à l'écoute de la description du paysage. Peu importe nos compétences physiques : tant que nous sommes là, en vie, nous pouvons habiter ce monde, nous pouvons créer ce rapport vivant avec lui, nous pouvons nous y sentir bien, nous y sentir tout court déjà. Le mouvement dont nous parlons n'est pas réservé à celui qui sait marcher ou qui peut escalader une montagne. Il est le mouvement de tout être humain pour appréhender sa condition spatiale. « Je suis ici » suffit comme parole ou pensée pour activer notre mode d'être sur terre, et pour affirmer notre présence au monde.

doit être dégagé de la préoccupation de vie ou de mort. Il est une mise en mouvement de la vie de l'individu certes, mais pour un individu qui sait qu'il peut retrouver un certain confort, quelque part. Il doit aussi pouvoir être un mouvement qui se fait dans tous les sens : l'aller et le retour. Le retour chez soi doit être possible, car si nous parlons d'un habiter qui peut être appliqué à la terre entière, et si nous insistons sur la découverte des lieux, nous disons aussi que cette identité spatiale que nous créons par notre habiter a ses points d'ancrage : l'habiter veut encore avoir ses lieux de familiarité sur la terre et son chez-soi, mais il ne s'y limite pas du tout. Il est aussi la découverte quotidienne d'un nouveau point de vue sur le chemin tant emprunté, il est l'aventure sans cesse refaite du paysage que nous aimons. Il est la confirmation de notre réalité sensible et la création d'un rapport particulier et commun entre l'espace et nous. L'habiter est un mouvement parce qu'il est mise en route, création, élan vers l'extérieur, rapport entre un chez-soi et un là-bas, entre le monde et nous, entre un dehors et un dedans, parce qu'il ne peut pas se contenter d'un logement. Nous n'habitons pas notre logement, nous habitons au moins le quartier, la ville, la région. Nous habitons un monde sans limite parce que ce mouvement est libre : même une frontière ne peut pas le tarir. Il suffira de considérer cette frontière comme un horizon que nous n'avons jamais fini d'apprécier. L'habiter est un mouvement car il ne s'endort pas entre quatre murs mais s'échappe au dehors, à chaque fois que nous sommes des points sur la surface du globe : il est un mouvement de tous les jours donc, pourvu que nous soyons libre d'aller et venir, de regarder, de sentir, de s'émouvoir d'un lieu, de se demander comment nous réactivons à chaque instant notre présence sur terre. Habiter est un mouvement car il n'est pas dans la question suivante : quelle est ma place sur cette terre ? Car alors habiter serait réglé dès que la propriété d'une parcelle d'espace serait acquise. Habiter est un mouvement car il est l'actualisation de l'affirmation selon laquelle nous avons une place dans l'espace. Il ne peut rien être d'autre, et surtout pas une *station* ou une *immobilité* : en plus d'être un mouvement matériel, du corps, il est un mouvement de l'être en entier, qui tend vers la symbiose avec son *milieu*. Le rapport est mobile : celui de l'espace à l'être humain aussi, et il est réalisé dans l'habiter.

Habiter est un « tissage »¹³⁸

Nous avons défini le mouvement de l'habiter par la création, l'entretien, la réactualisation ou encore la croissance d'un rapport entre l'homme et son milieu, entre lui et

¹³⁸ Expression citée par Saskia WALENTOWITZ à la lecture de Tim INGOLD : Saskia WALENTOWITZ, « Habiter par le mouvement », *Multitudes*, n°49, juin 2012, Majeure 49, Transmigrants, consulté en ligne le 29/12/20 URL : <https://www.multitudes.net/habiter-par-le-mouvement/>; Tim INGOLD, *Being Alive : essays on movement, knowledge and description*, Routledge, Londres, 2011.

l'espace dans lequel il est projeté, et dans lequel il se projette lui-même, en tant qu'il choisit de s'y déplacer. Nous devons conclure que ce mouvement est un rapport entre nos lieux familiers et l'inconnu, entre l'intérieur et l'extérieur, entre un intime et un commun, dont l'expression est le territoire partagé du globe, entre nous et l'autre, qu'il soit minéral, animal, humain. Ce rapport peut alors être représenté par des lignes, celles de nos itinéraires, de nos chemins et de nos allers-retours. La ligne devient le symbole de notre présence dans l'espace ; pas forcément visible, elle est au moins parcourue, parfois tracée sur une carte, ou juste imaginée, d'autres fois elle ne fait que suivre nos pas et vient après notre passage. Elle n'est pas seulement celle qui délimite et organise notre mouvement pour habiter, elle est le signe de notre passage sur terre, et surtout, celui de notre habiter. Tim Ingold a dédié son essai *Une brève histoire des lignes*¹³⁹ à ces lignes. Son chapitre trois, intitulé « Connecter, traverser, longer », nous apprend que la ligne naît d'un mouvement, mais qu'elle tend aujourd'hui à se fragmenter, et à quitter ce mouvement qui l'a fait exister. Elle est découpée, alors que le mouvement lui assurait une continuité. C'est cette continuité que nous pensons trouver dans le mouvement de l'habiter. La ligne y retrouverait donc son importance, elle ne serait plus seulement « points » et « traits »¹⁴⁰. Cette ligne se forme selon deux canaux chez Ingold : le trajet, ou le transport. Nous verrons plus tard pourquoi le trajet est le mouvement dont nous parlons¹⁴¹. Le trajet, compris au sens commun du terme, n'est pas seulement, selon nos propres conclusions, le moyen de mettre au jour et de construire notre rapport au monde ; ce mouvement participe chez Ingold à la création du monde habité lui-même. Ainsi le mouvement de l'être humain dans l'espace engendre à la fois l'habitant et le monde habité.

« Le monde habité est un maillage réticulaire de ces pistes qui, tant que la vie suit son cours, continue à se tisser. »¹⁴²

Les lignes tracées par les mouvements des populations, qui habitent en cela le monde, donnent également forme humaine à l'espace. Le terme de « maillage » est édifiant : il renvoie à notre idée de *rappports*. Le *lieu* est ainsi la portion d'espace habitée car résultant d'un maillage, d'un tissage, d'un rapport entre l'espace, neutre, prêt à tout recevoir, et le sujet, qui fait l'expérience de cette terre-ci en particulier, mais en même temps celle de sa spatialité, universelle. Ce « tissage » témoigne bien d'une action, donc ce qui pouvait paraître flou dans le terme de « rapport » est manifeste dans celui de « tissage » : le rapport à l'espace dont nous parlons est

¹³⁹ Tim INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, Zones sensibles éditions, 2011.

¹⁴⁰ Nous reprenons le vocabulaire d'Ingold.

¹⁴¹ Voir le chapitre 8.

¹⁴² *Ibid.*, p.110.

un mouvement, et ce rapport est tout entier compris dans la façon qu'a l'être humain d'habiter. Fondamentalement, nous habitons la terre par nos mouvements ; l'habiter que nous décrivons n'est que ces rapports, ces liens, ces lieux, ces mouvements donc, ces rappels de notre être au monde. Les deux citations suivantes, tirées de l'article de Saskia Walentowitz¹⁴³ à propos de l'essai de Tim Ingold, *Being Alive : essays on movement, knowledge and description*¹⁴⁴, résumant parfaitement l'imbrication de l'habiter et du mouvement que nous avons essayé de cerner :

« Habiter ne se résume ni à être quelque part, ni à avoir un logement. Habiter est une activité qui se réalise par des cheminements. »

« L'intérêt de la pensée de Tim Ingold est de nous proposer une autre façon de concevoir l'habitation [...]. Contre le modèle du building qui construit des murs où il insère quelques fenêtres, la pratique du dwelling doit être envisagée comme relevant du tissage (weaving). Ingold s'inspire des populations animistes pour rappeler que "les êtres ne se contentent pas d'occuper le monde, mais qu'ils l'habitent, et que ce faisant – en tramant leurs propres cheminements le long de son maillage – ils contribuent à son tissage incessant et toujours renouvelé" [Tim Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London, Routledge, 2011, p. 71.] »¹⁴⁵

Existe-t-il encore des racines pour l'habiter ?

En définissant un mouvement de l'habiter, il nous faut éviter l'écueil de rendre le mouvement nécessairement incessant, de faire des sédentaires – certes mobiles – que nous sommes des nomades, et de chasser toute possibilité d'un chez-soi, oserons-nous dire « traditionnel » - en tant que la définition attendue de l'habiter est celle qui concerne l'occupation d'un chez-soi. La question est légitime : si habiter est un mouvement peut-il encore exister des « racines » ? Quel « attachement » aux lieux ou au territoire peut-on trouver dans ce nouvel habiter ? Si le mouvement nous sort de la routine quotidienne et de la fatigue que la répétition entraîne, le voyage sans arrêt est tout aussi épuisant. Nous n'avons pas voulu retirer toute résidence de l'habiter en en faisant un mouvement : nous l'avons augmenté, pour rendre compte de notre façon d'être sur terre. Elle ne se limite décidément pas à la construction d'un foyer. Pour autant, le mouvement que nous avons insufflé dans l'habiter, et tel qu'il se rencontre en réalité souvent, devait nous sortir de nos cadres spatiaux habituels et de nos repères. Ce n'est pas les abandonner pour autant : que ferait un être humain sans repères spatiaux ? Nous ne

¹⁴³ *Op. cit.*

¹⁴⁴ *Op. cit.*

¹⁴⁵ Les deux citations sont tirées de Saskia Walentowitz, « Habiter par le mouvement », *op.cit.*

retirons pas tout support à l'habiter, qu'il soit une maison, un appartement, n'importe quel local mais aussi un banc, un coin de pelouse, une cabane, nous l'étendons au-delà de ces supports et ces lieux familiers. En faisant de l'habiter un mouvement nous n'entendons pas le rendre *précaire*. Autrement dit, ce n'est pas parce que nous mettons en avant une définition et une pratique¹⁴⁶ mobile de l'habiter qu'il faut imaginer la fin du logement, pour faire la promotion de l'éternel voyageur et d'un habiter qui ne serait plus qu'itinérant. Nous avons vu que ces migrations étaient souvent incertaines, dangereuses et poussées par des jeux de pouvoir ou des catastrophes. Nous avons aussi souligné que l'habiter n'était pas seulement dans le confort et la sécurité que pouvait offrir un logement¹⁴⁷ ; nous ne mettons pourtant pas en avant l'idée d'un habiter dénué et pauvre. Au contraire : l'habiter réduit à l'habitation d'un logement, à l'habitat conçu comme abri, est une forme d'habiter qui ne rend pas compte de la diversité et de la richesse de la façon qu'a l'être humain de vivre sa condition spatiale. Nous étendons le champ de l'habiter à tous les rapports qu'il peut créer avec l'espace et nous concevons ces rapports comme des mouvements, induits par un mouvement et en provoquant d'autres. Mais cet habiter-là n'abandonne pas nos chasses gardées et nos chez-nous ; il essaie d'ouvrir l'espace à une dimension commune de l'humanité et d'aller au-delà de l'idée d'une appropriation d'un territoire, mais il conserve le repos nécessaire aux individus. Ce repos s'accompagne d'une sécurité, d'une protection, d'une douceur d'un foyer aussi, de la familiarité de lieux où nous nous sentons être pleinement chez-nous, parce que tout est connu et déjà expérimenté, parce que tout est fait à notre image. Dans ce repli quelque peu narcissique nous retrouvons les forces de renouer avec le dehors. Le retour chez soi, dont la possibilité doit être garantie, nous venons de le voir, est toujours la promesse d'un départ pour de nouveaux mouvements ; le chez-soi est l'un des lieux possibles de ressourcement, de rituels et d'habitudes. Il est la condition de possibilité de nos autres mouvements, et la matrice de nos autres chez-nous : l'espace en entier peut être parcouru à la recherche de lieux dans lesquels on se sent chez-soi. Cela passe avant tout par la création d'un rapport, encore une fois, entre le sujet et l'endroit, parfois inexplicable, mais ressenti : nous disons ressentir une « connexion » avec un lieu, se sentir « bien » ici, sans pouvoir donner ces critères d'harmonie. Ce que nous disions au chapitre précédent prend donc tout son sens : « le mouvement de l'habiter est une tension entre une “fidélité” à certains lieux ou passages, logements ou abris, et un “recommencement”, une remise en marche sur le territoire, une autre étape dans l'épreuve de notre condition spatiale ». Le mouvement de

¹⁴⁶ Nous abordons l'aspect pratique de ce mouvement de l'habiter dans notre troisième partie.

¹⁴⁷ Nous ne revenons pas ici sur la précarité de certains logements : on pourra se rapporter à notre mémoire de master 1 qui traitait largement de la question des grands ensembles par exemple.

l'habiter ne nous prive donc pas de racines, car nous elles nous sont nécessaires. Même les individus les plus mobiles ont leur lieu d'« attachement » comme le souligne Saskia Walentowitz :

« Les humains sont des êtres d'attachement, qu'ils soient nomades ou sédentaires. Les vrais nomades ne sont nullement des populations errantes. Ils ne sont pas ballottés en n'importe quel point de la planète par les fièvres des marchés financiers, ils se déplacent collectivement le long d'itinéraires balisés et non au hasard des trajectoires individuelles. »¹⁴⁸

Finalement, nous avons défini ce mouvement comme constitutif de l'habiter dans le but de détacher ce verbe éminemment humain de la seule possession d'un espace rendu *privé*. Ainsi l'espace commun, et l'universalité de notre condition spatiale peuvent être vécus de manière libre et mobile, sans que nous soyons dépouillés de nos « enracinements ». Notre être sur terre est une façon d'habiter le monde, que nous devons concevoir comme mouvante et vivante, *car* vivante, et non seulement figée, fixe et trop sédentaire. Bien sûr, nous rentrons chez nous le soir et nous apprécions la façon que nous avons d'être ici chez-nous, à l'aise, protégés, accueillis, reçus dans un endroit qui nous ressemble et qui paraît idéal ; mais entre temps, nous aurons eu le temps d'un trajet, d'un détour, d'une balade à pieds¹⁴⁹ pour prendre conscience de notre spatialité, nous aurons pu porter attention au paysage, même urbain, nous aurons créé un rapport avec ce coin de rue, parce qu'il aura eu l'air d'un souvenir, avec un banc, parce qu'il aura eu la douceur du repos, avec un parc, un champ ou un chemin, parce qu'on y aura exprimé notre démarche, et, finalement, notre être au monde. C'est cela, l'habiter que nous défendons. Il n'est donc pas un incessant mouvement, car il autorise les retours et les lieux familiers, il n'est pas non plus historique, car il ne fait pas événement : il est quotidien mais il n'est pas une habitude qu'on prend pour ne plus y faire attention. Il est une actualisation de tout instant mais qui n'endort pas l'individu : il est une présence qui se sait. Il est la condition de l'homme sur terre, il n'est pas paradoxal puisqu'il colle au mouvement de la vie elle-même. Il est au-delà du logement, mais il n'est pas un plaisir réservé aux propriétaires : il est simple et populaire, il n'a besoin que de lieux familiers, pas d'une maison bourgeoise. Il est la manifestation commune de notre nécessaire *situation* dans l'espace. Cet habiter-là n'accroît pas notre qualité de vie : il s'agit de recoller les morceaux avec notre identité spatiale. Cette « identité » est elle aussi à concevoir comme mobile : elle ne renvoie à rien de statique,

¹⁴⁸ *Op. cit.*

¹⁴⁹ Nous reviendrons dans notre troisième et dernière partie sur l'importance d'une locomotion à pieds, et sur la différence que Tim Ingold fait entre un trajet et un transport par exemple.

elle se déploie autour de la certitude de devoir être dans l'espace. Et comment habiter le monde en étant figé ? Comment pouvons-nous nous rendre compte de cette condition spatiale, la définir et l'apprécier en ne bougeant pas, en n'expérimentant rien de cet espace ? Nous avons associé l'habiter avec l'idée d'une « quête », parce qu'il est fait de pérégrinations, de péripéties, de trouvailles et de trésors, parfois, mais il faut remarquer que cette quête n'est jamais terminée, qu'elle n'a pas d'objet précis, pas de but héroïque ; elle ne finit pas tant que nous sommes dans l'espace, sur la terre, situé, spatiaux, tant que nous sommes *là*.

TROISIÈME PARTIE.

La mise en pratique du mouvement intrinsèque de l'habiter.

CHAPITRE 7 : Pratiques de l'habiter entre mouvement et station : comment comprendre la résidence ?¹⁵⁰

Nous avons défini ce que pouvait être le mouvement de l'habiter, en nous appuyant sur le constat d'une humanité en mouvement constant : elle ne peut pas être au repos, comme l'habitant n'est pas un être qui *se terre* dans un logement. Pourtant, notre première approche de l'habiter semble toujours être celle qui se manifeste chez-soi. Nous cherchons dans le dernier temps de ce mémoire à évacuer l'idée selon laquelle le mouvement de l'habiter serait impraticable et inadapté au quotidien et à l'urgence d'être sur terre et d'y trouver une place. Nous tentons de décrire certaines pratiques de l'habiter, pour y déceler ce que, dans le réel le plus proche de nous, nous pourrions trouver de ce mouvement que nous avons identifié et que nous considérons comme l'essence de l'habiter. Il nous faut donc revenir en premier lieu sur notre tendance à nous enfermer chez nous. Si nous avons largement discrédité cette forme de l'habiter au profit d'une forme plus large et moins statique, nous devons revenir ici sur ce qu'est le *foyer*. Considérer le chez-soi nous permettra de comprendre les ressorts du repos que l'on y trouve, parce qu'il est la condition, nous l'avons vu, de nouveaux mouvements vers le *dehors*. Ainsi nous devons comprendre un peu de quoi est faite l'idée du chez-soi et lui redonner une implication positive dans l'habiter : il est un point de départ et d'arrivée des mouvements qui nous font être au monde. Il est un *point*, et c'est pourquoi il ne peut pas faire les trajets de l'habitant. Mais il est un lieu de pèlerinage et d'enracinement, d'attache, de rituel, un lieu chaleureux et qui réduit les doutes de l'individu : il est sûr, il est un point de repère. Et même si nous définissons l'habiter bien plus par des mouvements et des rapports créés entre le dedans et le dehors, on ne peut définitivement exclure le chez-soi de la définition de l'habiter. Parce que le chez-soi est spontanément le lieu vers lequel on se tourne pour définir une partie de notre identité, parce qu'il est lui-même secoué par des mises en rapport, parce qu'il forme le premier pôle du rapport de l'habiter : le dedans. Mais parce qu'il n'est une exploration que d'un dedans, qu'il rompt délibérément avec l'espace extérieur, parce qu'il se protège même de ce dehors, parce qu'il apparaît aussi comme un repli narcissique, le chez-soi sera fatalement à dépasser pour comprendre comment se joue l'habiter dans nos vies réelles, et non plus seulement dans nos mises au point définitionnelles.

¹⁵⁰ Nous empruntons les termes de « station » et de « résidence » à Georges-Hubert de Radkowski. Georges-Hubert de RADKOWSKI, *Anthropologie de l'habiter : vers le nomadisme*, PUF, Paris, 2002. Nous en donnerons la définition dans la deuxième partie de ce chapitre.

Le chez-soi narcissique

Le chez-soi est d'abord défini par la distinction du dedans et du dehors. Il est donc *a priori* très éloigné de la création du rapport entre les deux que suppose l'habiter. Cependant, il faut sans doute qu'un « dedans » existe avant de se jeter au-dehors. Nous voyons ici comment se forme le chez-soi dans cette séparation. Ainsi les propos de Bertrand Cassaigne sont édifiants par la distinction du dehors et du dedans que suppose le chez-soi : en se constituant comme différent de ce qui se trouve à l'extérieur de lui, en posant une limite claire, l'individu pris dans le chez-soi refuse presque tout apport de l'extérieur dans son intérieur. Le chez-soi a des frontières qu'il faut tenir pour satisfaire les enjeux de sécurité et de confort : le dehors, tout ce qui n'est pas chez-soi est ainsi soumis au danger, à la peur, à l'irruption d'un autre qui est toujours menaçant. Ce n'est pas le rejet de l'autre cependant qui justifie la mise à l'abri dans le chez-soi : c'est au contraire le besoin impérieux de se construire soi-même avant d'affronter le monde extérieur. Le chez-soi agit comme une chrysalide. Cassaigne fait ainsi de l'être humain un être fragile et déconcerté par le monde alentour, qui ne peut former les armes pour s'y sentir à l'aise que dans son foyer. Le logement nie ainsi en partie la précarité de la condition humaine, pour permettre à l'individu de se développer en tant qu'individu.

« Avoir un “chez-soi”, un chez-soi grâce auquel on est à l'abri, physiquement et psychologiquement, c'est avoir un “dedans” protégé de tout ce qui vient du “dehors”, le dehors des conditions climatiques et de l'environnement, mais aussi le dehors que représentent les autres. C'est le rapport à son corps et à soi qui est ici en jeu. Chaque petit d'homme est né dans la nudité, dans la précarité, attendant d'être protégé et couvert. Et le logement continue d'assurer cette même fonction. Il est une couverture, un foyer, un lieu qui pallie la précarité de notre condition. »¹⁵¹

En tant que monde particulier et que création intime, le chez-soi se définit donc comme un intérieur hermétique au dehors, mais aussi comme secret : comme lieu qui ne doit pas se donner à voir, comme un endroit où tous les regards sont des intrusions et des effractions dans l'intime. Ces deux caractéristiques du chez-soi, à savoir « l'instauration d'un dedans et d'un dehors », ainsi que « la question de la visibilité et du secret »¹⁵², définissent proprement le chez-soi dans la pensée de Perla Serfaty-Garzon¹⁵³. Elle ajoute un dernier critère qui concerne le processus d'appropriation de ce chez-soi par son occupant. C'est par ces trois étapes de la constitution

¹⁵¹ Bertrand CASSAIGNE, « Habiter », *Revue Projet*, C.E.R.A.S, mai 2006, n°294, pages 67 à 71, consulté en ligne le 07/03/2021, URL : <https://www.cairn.info/revue-projet-2006-5-page-67.htm>

¹⁵² Sabine VASSART, « Habiter », *Pensée plurielle*, 2006/2 (n°12), p. 9-19, consulté en ligne le 07/03/2021, URL : <https://www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2006-2-page-9.htm>

¹⁵³ Nous pouvons nous référer en particulier à : Perla SERFATY-GARZON, *Psychologie de la maison : une archéologie de l'intimité*, Montréal, Éditions du Méridien, 1999, et à : Perla SERFATY-GARZON, *Le chez-soi. Les territoires de l'intimité*, Armand Colin, 2003.

d'un chez-soi que ce lieu peut finalement devenir, selon Serfaty-Garzon, l'endroit de la rencontre entre le sujet et lui-même : le chez-soi devient le « pôle de la construction identitaire, de la conscience de soi et de son rapport au monde »¹⁵⁴. Le chez-soi ne refuse donc pas tout *rapport*. Il est d'abord un rapport entre un lieu élu et un individu. Le rapport n'a certes pas l'ampleur que nous avons vu dans le mouvement de l'habiter, entre un sujet et le monde, entre un être humain et toute une vie autour de lui, mais il reste nécessaire. Le sujet doit sans doute d'abord définir ses propres contours dans un lieu qu'il façonne à sa manière et évaluer sa faculté d'*empreinte* : le chez-soi est une première trace sur la terre, même si elle n'est pas suffisante pour rendre compte de la spatialité de l'être humain.

Si le chez-soi est un premier rapport de soi à un espace vécu comme propriété, il apparaît aussi comme un *refuge* : Jean-Claude Kaufmann parle d'un « repli ». Le terme n'est pas si péjoratif dans son ouvrage *La chaleur du foyer. Analyse du repli domestique*¹⁵⁵, fondamental pour comprendre cette dimension du chez-soi : être chez-soi se vit de manière privilégiée sinon exclusive comme un retour, « à la maison » ou sur soi, comme une rupture avec ce qui est au dehors ou hors de nous, comme un repli de l'individu sur lui-même ou sur un endroit qui lui est cher, et propre. Le « repli » pourrait ainsi obéir à différentes logiques : besoin de sécurité après une excursion dans la jungle urbaine et sociale, besoin de se rassurer sur notre propre identité après avoir vécu avec l'altérité, besoin de construire cette identité dans un monde à nous, vierge des autres et des risques de destruction, illimité aussi, libre enfin ; ou besoin d'une pause, de l'instauration d'un rythme personnalisé, loin des impératifs de l'extérieur. Nous l'avons vu, le chez-soi se construit par opposition au dehors, mais plus précisément : il se construit par la nécessité de trouver un abri face au dehors toujours conçu et ressenti comme agressif et menaçant. Le repli serait ainsi du côté de la sécurité, de la stabilité, du monde qui ne finit pas, que l'on maîtrise, que l'on apprivoise facilement. Ainsi le chez-soi dans lequel on se replie est synonyme de confort, de paix, de chaleur, de familiarité, d'intime : il est un *foyer*.

« Mais l'attrait de l'univers domestique est irrésistible. L'homme moderne, précipité dans la "crise" des idéologies et des repères culturels, sommé de définir sa propre identité, d'agir sur son avenir, a besoin d'un peu de certitude. Il a besoin, au moins de temps en temps, de se répéter dans la banalité du quotidien, sans trop se poser de questions, de s'immerger dans une intersubjectivité familière. Banalité et intersubjectivité qui ne sont pas seulement repos,

¹⁵⁴ Perla SERFATY-GARZON, « Le chez-soi : habitat et intimité », *Dictionnaire critique de l'habitat et du logement*, sous la direction de Marion SEGAUD, Jacques BRUN, Jean-Claude DRIANT, Paris, Armand Colin, 2003, p.65-69.

¹⁵⁵ Jean-Claude KAUFMANN, *La chaleur du foyer. Analyse du repli domestique*, Paris, Méridiens Klincksieck, Collection « Sociologies au quotidien », 1988.

chaleur réconfortante, mais aussi recomposition permanente de quelque chose qui est au fondement de la personnalité. »¹⁵⁶

Le besoin d'un « retour » dans le mouvement de l'habiter se fait donc d'autant plus sentir que nous vivons au cœur d'une modernité angoissante, pressante, inconfortable. En effet, Kaufmann rapporte l'étendue de l'attrait pour le repli domestique à l'épreuve de la modernité. Auparavant perçu comme un retrait contraint de la société, par manque de moyens, par peur de se montrer au monde¹⁵⁷, le repli domestique est pour lui désormais une réponse au monde tel qu'il est : un cosmos éclaté, un monde en commun disparu par la pression et l'avènement d'un super individu.

« L'individu rationnel, dans sa volonté d'émancipation a brisé le cosmos. Pourtant, le monde s'impose toujours à lui (presque) de la même manière : les formes et les sens lui apparaissent en effet la plupart du temps comme donnés. La raison d'une telle continuité, malgré la rupture radicale qu'a constitué l'éclatement du cosmos, tient en ce que chacun a rempli le vide en réorganisant autour de lui-même un véritable microcosmos, structure personnelle qui se donne à la conscience comme extérieure et plus ou moins universelle, qui confère le sens du réel, du beau et du juste. Chacun vit désormais dans son petit univers. »¹⁵⁸

Ce « petit univers » se développe et s'enrichit à travers la notion et l'expression de l'intime. Le chez-soi ne va pas sans cette dimension intimitaire¹⁵⁹ ; d'ailleurs Kaufmann troque volontiers l'expression du repli domestique contre celle d'un repli *intimitaire*. Il retrace l'histoire de la notion d'intime dans son ouvrage, en situant l'attrait pour l'intime dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. D'abord considéré comme le luxe des classes bourgeoises, l'intime devient accessible à toutes les classes sociales : il est un repli qui n'a rien de négatif, il n'est ni passif ni pauvre, ni un moyen de défense, il est plutôt une façon de construire une famille, un ethos et son microcosmos¹⁶⁰ en entier finalement. L'intimité plaît, on s'y redécouvre et on s'y ressource bien plus qu'on ne s'y réfugie par peur de l'agression de l'extérieur. Le repli sur l'intime dit autre chose que le repli domestique dans les murs de son chez-soi : l'intime tisse le lien entre la maison et le sujet, l'intime est ce qui reste pris entre les deux, ce qui ne s'exprime que dans cet intervalle et qui se cultive bien plus passionnément que l'intérêt pour la décoration intérieure par exemple. Nous touchons là encore un point de notre habiter : il y a enfin dans le chez-soi quelque chose de l'ordre du rapport. Il est certes une construction entre soi et son logement,

¹⁵⁶ *Ibid*, p.7.

¹⁵⁷ Il était donc plutôt réservé aux classes populaires, les autres classes s'offrant plus de loisirs « mondains », au dehors.

¹⁵⁸ *Ibid*, p.40.

¹⁵⁹ Nous empruntons le terme à Kaufmann.

¹⁶⁰ Nous préférons ce terme à celui de « microcosme » car c'est celui qu'emploie Kaufmann là-encore.

mais il est un lien entre un bout d'espace et une identité. Il est même le lieu de la construction de cette identité. Le sujet se définit en partie entre ses murs : il reste beaucoup à remplir de cette histoire au dehors.

Nous l'avons vu, le chez-soi est un cosmos : même micro et singulier, il est un monde entier dans lequel l'individu n'écoute que lui. Il est donc un monde narcissique, non pas parce que l'individu revient sans cesse à lui-même, ni parce qu'il ne s'y trouve comme unique repère d'action, d'intérêt, de pensée, mais parce qu'il crée lui-même dans le chez-soi les repères d'un monde que la modernité ne lui fournit plus, parce que donc tous ses repères viennent de lui – et ne sont pas que lui- et s'appliquent à lui, parce que surtout ces repères-là le construisent et l'inventent au fur et à mesure. Le chez-soi est le lieu de l'*hybris* d'un individu qui se construit en même temps qu'un monde : centre de son monde, il se sait différent de l'extérieur et menacé par l'autre univers commun ; omnipotent et infiniment libre dans ce microcosmos, il justifie son repli dans ce monde-là par sa dispersion, sa précarité, sa faiblesse et sa nudité, en un mot, sa modernité, dans celui dont il se retire. Le chez-soi est donc le lieu de l'expression du narcissisme individuel moderne si cela signifie qu'il est le lieu nécessaire et privilégié de la construction identitaire et relationnelle de l'individu : se fixant comme individu dans le chez-soi, le sujet se rend capable ensuite d'étendre au dehors sa personnalité et de créer d'autres rapports plus ou moins intimes avec d'autres lieux, ou d'autres individus. Le logement semble d'autant plus indiqué pour l'avènement de l'individu, et donc pour sa considération toute narcissique d'abord qu'habiter est le fondement et le principe de notre existence au monde¹⁶¹. Finalement, ce narcissisme est une propédeutique à un pas dans le monde et vers l'autre : comme un stade, duquel nous ne sortons jamais vraiment, mais vers lequel on revient, quand notre individualité et notre humanité sont menacées, un stade nécessaire et salvateur, qui permet à l'individu de se recomposer, dans une modernité qui l'a érigé en valeur suprême en détruisant pourtant parallèlement l'univers qui mettait au monde cet individu puissant. Perdant son

¹⁶¹ On notera que Kaufmann fait le rapprochement entre la maison et le ventre de la mère : ainsi le chez-soi est en réalité le deuxième lieu de naissance de l'individu, il est une deuxième mise au monde. Cela signifie bien que le chez-soi ne peut être qu'une place de repli : l'individu ne passe pas toute sa vie chez lui, auquel cas il ne pourrait plus faire ce mouvement de repli. De plus, alors que l'isolement narcissique est forcé dans le ventre maternel, l'être du chez-soi fait le choix de cette mise à distance de tout ce qui n'est pas lui, du dehors. C'est un narcissisme volontaire qui est à l'œuvre dans le chez-soi parce qu'aussi constructif et nécessaire : le nouveau-né n'est jamais prêt d'emblée pour affronter le monde, de même qu'un adulte pourtant expérimenté ressent sans doute parfois le besoin de redéfinir ses projets, ses principes moraux, ses valeurs, ses schémas d'action, voire qui il est. Le chez-soi est ce lieu où l'on retourne pour se reconnaître soi-même, ou se redéfinir. Il y en a pourtant tant d'autres au dehors qui pourraient remplir cette fonction.

cosmos, il s'en recrée un dans lequel il peut définir ses propres contours, avant d'aller découvrir ceux du monde en ruine, à rebâtir en commun.

Nos microcosmos réguliers du chez-soi ne renferment donc pas l'habiter en entier : vivre chez-soi ne rend pas justice à notre condition spatiale, ni à rien d'autre qui fait l'humain. Il n'agrandit pas notre connaissance, il ne crée rien d'humain, car rien de social, d'artistique, de commun ou de politique, il n'a rien des rapports qui se construisent. L'habiter est atrophié dans le chez-soi : on finit toujours par s'y sentir étouffé, diminué, recroquevillé. On finit par en sortir ; c'est pourquoi le chez-soi doit tenir le rôle de *base* plutôt que de prison.

L'apport de Georges-Hubert de Radkowski

Nous venons de faire un tour d'horizon de notre chez-nous quotidien : loin d'être délétère et trivial pour l'habiter, il est une autre façon de créer des rapports, et un cadre satisfaisant pour construire le sujet en tant que tel. Nous vivons le chez-soi comme une *résidence*¹⁶² : il *renferme* les secrets de notre intimité, mais il est alors un endroit clos, confinant à l'entre-soi, et forcément figé. Il est un endroit sûr où abriter notre sédentarité et nos besoins d'enracinement. Il semble déjouer le piège d'un être *perdu* au monde : le chez-soi est au contraire de tout mouvement, il est une *station*. Seulement, nos pratiques de l'habiter au quotidien ne se résument pas à nous trouver à notre adresse, à tourner en rond dans notre maison, ni à ne faire qu'un aller-retour entre ce lieu et un autre lieu utile à notre survie, un endroit où faire ses courses, se soigner ou travailler. Nous pratiquons aussi largement un mouvement : nous ne le pensons simplement pas décisif pour notre habiter quand nous le vivons. Nous nous intéressons donc à présent à notre double position : d'une part nous évoluons en vol stationnaire dans notre résidence, et d'autre part nous acceptons le mouvement au dehors, en nous plongeant dans l'œkoumène¹⁶³. Nous nous appuyons ici sur l'ouvrage de Georges-Hubert de Radkowski¹⁶⁴, dont l'analyse presque mathématique du mouvement dans la perspective d'une anthropologie de l'habiter nous semble très intéressante. Dans des textes écrits de 1963 à 1968, il observe que l'humanité se dirige non pas vers une sédentarité accrue et définitive, mais plutôt vers un nomadisme. Il fait la description d'une version moderne du nomadisme, qui n'est donc

¹⁶² Notons que les termes suivants sont des références à notre lecture de Georges-Hubert de Radkowski : « résidence », « station », « mouvement » et « œkoumène ».

¹⁶³ Nous définirons ce terme comme suit : l'œkoumène désigne l'ensemble de l'espace habitable sur la terre. Il renvoie donc à tout ce qui est hors du chez-soi et qui est disponible pour participer à la construction de notre habiter.

¹⁶⁴ *Op.cit.*

pas à confondre avec celle de nos ancêtres ou encore de celles des peuples nomades que nous avons donnés en exemple dans un autre chapitre de ce mémoire¹⁶⁵. Si ses textes pouvaient paraître précurseurs à l'époque de ses publications, ils semblent aujourd'hui bien décrire la situation de nos habitants¹⁶⁶. Nous nous intéressons plus particulièrement aux mouvements qui composent ce « nomadisme urbain généralisé », d'après les mots de Nathalie Ortar¹⁶⁷. Ainsi de Radkowski identifie la résidence comme le lieu de la station dans la vie humaine ; nous identifions nous-mêmes cette résidence comme le chez-soi. Si nous suivons son propos, il n'y a d'abord rien d'un mouvement de l'habiter dans cette résidence :

« La résidence met le mouvement entre parenthèses. Elle ne dit pas le mouvement mais son opposé : la *station* en tant qu'arrêt dans le mouvement vital qui porte l'homme en quête de subsistance vers son environnement. »¹⁶⁸

Nous élargissons le point de vue de notre auteur sur l'habiter : ce n'est pas seulement un mouvement en quête de subsistance dans un cadre plus ou moins spatial, c'est un mouvement intrinsèque à notre dimension spatiale, c'est un mouvement qui rencontre nécessairement des lieux, pour rendre compte de l'existence humaine. Donc, la résidence, autrement dit le chez-soi, n'est qu'un « fragment »¹⁶⁹, qu'une « parcelle » de la mise au jour de cette existence spatiale : elle est le repos mérité de l'être en mouvement, celui qui permet le nouveau départ, nous l'avons déjà dit. De Radkowski admet la même chose :

« Base stratégique de l'homme dans sa lutte quotidienne pour sa subsistance, la résidence est le lieu terminal du mouvement en même temps que son lieu initial. »¹⁷⁰

La résidence n'est donc pas simplement le lieu de l'absence de mouvement, donc de mise en pause de l'habiter : elle est le lieu d'un « recueillement spatial »¹⁷¹, elle rend possible le mouvement au dehors d'elle-même. Elle renvoie elle-même l'habiter au dehors de la propriété et du repli domestique :

¹⁶⁵ Voir chapitre 4.

¹⁶⁶ La préface d'Augustin Berque précise en effet que « c'est bien dans cette direction qu'a évolué notre habitat ».

¹⁶⁷ Nathalie ORTAR, « Comptes rendus », *L'Homme*, n°169, 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté en ligne le 29 décembre 2020, URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/21630#tocto2n12>

¹⁶⁸ *Ibid*, p.52.

¹⁶⁹ *Ibid*, p.44.

¹⁷⁰ *Ibid*, p.53.

¹⁷¹ *Ibid*, p.52.

« Elle [la résidence] ne supprime pas le mouvement mais l'évacue d'au- "dedans" pour le projeter au- "dehors". Ainsi : station/mouvement = dedans/dehors = présence/absence, etc. »¹⁷²

Ces couples de notions nous permettent donc de rapprocher le mouvement du dehors et de la présence. En effet, à la station de la résidence, de Radkowski oppose la relation de l'être humain à l'œkoumène, à son milieu, au monde habitable. Ainsi « l'habitat-milieu (œkoumène) » se distingue de l' « habitat-centre (résidence) »¹⁷³ en ce qu'il fait les rapports du monde et de l'être humain. Il habite son monde par le mouvement car c'est en cela qu'il y diffuse sa présence et son attention, sur lesquelles nous avons déjà insisté :

« [...] le mouvement diffuse en même temps dans toutes ses parties (de l'œkoumène) la présence humaine, l'étend, la généralise (ou encore l'universalise) à tout son ensemble. Grâce à lui, l'homme n'est plus présent uniquement à cette portion restreinte du pays qu'il occupe *hic et nunc*, mais à sa totalité ; il est *partout* présent. »¹⁷⁴

Le mouvement nous permet d'habiter partout. La résidence est comme un carcan qui nous empêche d'explorer à fond notre condition spatiale et le monde qui s'offre à nous ; mais d'un autre côté, elle nous donne les forces pour nous remobiliser et nous jeter au-dehors. L'habiter que nous vivons dans cet œkoumène passe par le mouvement et non par la station, il est dans la question « où allons-nous ? »¹⁷⁵ et il ne se limite pas à une activité de loisir de l'espèce humaine : le mouvement de l'habiter que nous mettons en route est une naissance de l'être humain comme être dans l'espace et dans le temps. Nous n'avons pas abordé cette dimension temporelle dans ce mémoire, mais nous soupçonnons le lien de l'habiter et du temps dans cette citation de de Radkowski :

« Moyen terme entre deux extrêmes – homme-œkoumène – le mouvement joue le rôle de l'opérateur qui rapporte l'existence humaine dans la totalité de sa durée à l'œkoumène dans la totalité de son étendue. »¹⁷⁶

Les mots sont bien choisis : le mouvement désigne tout à fait un « moyen terme » entre l'homme et le monde. Il est le rapport dont nous parlions, celui qui est à l'œuvre dans l'habiter : la correspondance d'un individu ou de l'humanité entière et de sa condition la plus fondamentale, il est un être dans l'espace. Il est évident alors que l'habiter est un mouvement, puisqu'il est un rapport. Nous devons voir comment nous le mettons en œuvre réellement.

¹⁷² *Ibid*, p.54.

¹⁷³ *Ibid*, p.16.

¹⁷⁴ *Ibid*, p.42.

¹⁷⁵ Question que pose de Radkowski dans le texte « Nous les nomades ? ».

¹⁷⁶ *Ibid*, p.43.

CHAPITRE 8 : La marche comme métaphore concrète du mouvement de l'habiter.

En définissant l'habiter comme un mouvement, nous pouvons donner l'impression qu'il est impraticable. Nous voulons montrer ici que ce mouvement-là est disponible au quotidien, qu'il n'est pas réservé à quelque privilégié et qu'il ne sollicite pas les plus grandes et folles expéditions. L'habiter peut être une aventure quotidienne. Il n'est pas seulement dans les voyages, les vacances, les déménagements et les trajets de chez-soi au travail : si nous avons pu prendre ces différentes migrations comme exemple, notamment dans le premier temps de ce mémoire, il existe des mouvements moins exceptionnels, moins ponctuels aussi, qui nous font habiter la terre. On notera par ailleurs que les expressions que nous utilisons telles que « habiter la terre » ou « habiter le monde » ne veulent pas dire que nous pouvons parcourir l'entièreté de l'espace, ce n'est pas non plus dire qu'un accomplissement de l'habiter serait dans le fait d'avoir été dans chaque coin de la planète. Encore une fois, l'habiter que nous supposons n'est jamais *fini*, il n'y a donc pas de mètres carrés suffisants pour dire « j'habite » ; il n'est pas non plus question de cocher les territoires que nous avons déjà occupés, comme un conquérant. Nous pouvons habiter le monde en empruntant les mêmes chemins, en évoluant dans le même milieu ou en n'allant que dans des endroits déjà connus, pourvu que nous y engagions une vraie présence, une attention sans cesse renouvelée et que nous éprouvions le « dehors ». Dans ce chapitre, nous prenons l'exemple de la marche comme expérience de l'habiter. Nous voulons montrer que dans l'activité de la marche se réalise notre habiter, que cette marche soit longue, difficile, quotidienne, accompagnée, nocturne, tracée, etc¹⁷⁷. Dans l'expérience de la marche, nous mettons en route notre condition spatiale : nous l'explorons, nous la rendons tangible, nous nous assurons d'être là. La marche est donc l'une des façons qu'a l'homme d'habiter le monde. Si le mouvement n'était pas une médiation de l'habiter mais bien l'une de ses caractéristiques fondamentales et intrinsèques, la marche prend ce rôle : elle est une manière d'appliquer notre habiter au monde, elle est un *moyen* de l'habiter. Nous tentons donc de montrer ici en quoi le marcheur, le promeneur ou le flâneur sont des pratiquants de l'habiter en différents lieux, et à des rythmes différents. Plusieurs auteurs, en particulier Henry David Thoreau¹⁷⁸ ou Frédéric

¹⁷⁷ La marche a de multiples avatars qui doivent permettre à tous les individus de pratiquer et de vivre cet habiter en mouvement. Ainsi on peut imaginer d'autres moyens d'être à l'espace pour les individus pour qui la marche à pieds est impossible. Une personne en fauteuil roulant par exemple peut aussi appréhender un lieu par le mouvement, par un déplacement physique en fauteuil, mais aussi, nous l'avions fait remarquer dans un chapitre précédent, par un mouvement du regard, par un autre *geste* possible pour elle. La pratique de l'habiter n'exclue personne : elle n'a besoin que d'un être au monde.

¹⁷⁸ Henry David THOREAU, *Marcher*, Le mot et le reste, 2017.

Gros¹⁷⁹, nous dressent le portrait de ces marcheurs-habitants. Ainsi la marche est l'une des expressions possibles du mouvement de l'habiter en tant qu'elle permet de prendre conscience de l'espace et de le représenter à notre esprit et à notre corps : elle nous rend familiers des endroits et nous engage au *rapport* au lieu. Frédéric Gros écrit donc qu'« en marchant, je prends la mesure de ma demeure »¹⁸⁰ et Thoreau nous indique que le « secret de la promenade réussie » est de se sentir chez soi partout. Marcher semble activer la dynamique de l'habiter, sans qu'elle puisse se limiter au fait d'être chez-soi, entendu comme « être dans son logement », puisque, par définition, le marcheur en fait au moins le tour. En effet, l'exemple de la marche nous paraît d'autant plus édifiant qu'il ne permet pas que nous réduisions l'habiter à la *demeure* : marcher dépasse les *propriétés*, le marcheur a encore la joie et la liberté d'aller où il veut, donc d'aller *ailleurs*. Nous retrouvons les critères de définition du mouvement de l'habiter¹⁸¹. Néanmoins, Thoreau nous met en garde contre l'appropriation de l'espace et la réduction du terrain de jeu du marcheur, donc contre celle de l'espace habitable parce qu'approprié et capitalisé. Ce passage nous permet d'apprécier nos espaces de liberté, parce qu'ils sont des espaces de construction de l'habiter, et d'enrichissement de notre façon d'être sur terre, parce qu'on les sait menacés :

« A l'heure actuelle, dans ce voisinage, la meilleure partie du territoire n'est pas propriété privée. Personne ne possède le paysage, et le marcheur jouit d'une relative liberté. Le jour viendra sans doute où cette contrée sera morcelée en soi-disant terrains de loisirs, où seuls certains trouveront une source assez réduite et exclusive d'agrément ; les clôtures alors se multiplieront ainsi que les pièges à braconniers et autres machines inventées pour confiner les hommes sur la voie *publique* ; marcher sur la surface de la terre de Dieu signifiera empiéter sans autorisation sur le domaine de quelque personnage important. Jouir d'une chose en exclusivité revient communément à s'exclure de sa véritable jouissance. Profitons donc des occasions qui nous sont offertes avant l'arrivée de ces jours malheureux. »¹⁸²

Le trajet et le transport

Pour comprendre ce qui se joue dans la marche pour l'habiter, nous nous référons d'abord à l'analyse qu'en fait Tim Ingold, en particulier dans sa *Brève histoire des lignes*¹⁸³. Il propose une distinction qui doit nous faire appréhender la particularité de la marche par rapport à d'autres pratiques du territoire, dont nous avons d'ailleurs déjà parlé, tels que le voyage

¹⁷⁹ Frédéric GROS, *Marcher, une philosophie*, Flammarion, Champs essais, 2019.

¹⁸⁰ *Ibid*, p.49.

¹⁸¹ Voir chapitre 6 : la liberté, le fait d'aller ailleurs, l'appel du dehors.

¹⁸² Thoreau, *op. cit*, p.30.

¹⁸³ Tim INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, Zones sensibles éditions, 2011.

touristique ou le déplacement professionnel. Cette précision nous permet aussi de voir quelque chose de vieilli ou de perdu – qui se perd plutôt – dans la marche : elle n'est pas en phase avec la modernité et ses formes de mobilité, elle a quelque chose de la pause interdite, de l'aventure qu'on ne rêve plus. Ingold choisit donc de distinguer le *trajet* du *transport*. Le transport est décrié : produit de la modernité, il peut être résumé par un point de départ et une arrivée. Le transport vise une destination, et il se vit comme s'il n'y avait rien dans l'intervalle entre ces points.

« Le transport vise une destination. Il ne cherche pas à développer un mode de vie *en mer* mais à *transporter*, d'un point à un autre, des hommes et des marchandises de telle façon que leur nature essentielle ne s'en trouve pas affectée. »¹⁸⁴

Le transport est affecté aux marchandises : il est une donnée de l'économie. L'exemple du transport maritime que prend Ingold nous permet de voir que la question de l'habiter est hors de propos dans ce type de mouvement. Rien n'y est créé quant à notre identité spatiale, rien n'est fait pour réaffirmer notre être au monde, pour assumer une place dans celui-ci ou pour évoquer notre nécessité d'être là, au contraire : nous ne sommes que le passager d'un transport, nous ne créons pas les rapports à l'espace de l'habiter, nous n'y voyons rien d'intime ou de sensible, tout y est calcul. Dans le transport, l'être humain est moins que cela car il n'exprime nulle part son être sur la terre ; c'est à peine s'il y est, sur la terre. Car ce type de transport est aussi celui du touriste : il décide de deux points et il s'y rend. Mais rien ne compte dans cet entre-deux.

« Entre deux sites, c'est à peine si le touriste effleure la surface du monde – il l'outrepasse même complètement, ne laisse aucune trace de son passage et ne garde aucun souvenir de voyage. »¹⁸⁵

Une nouvelle fois, le touriste ne peut pas être le modèle de notre habitant. Il ne laisse aucune *trace* : il n'est pas *présent*. Nous avons déjà rendu compte de l'importance de cette présence à l'espace, qui est possible par une attention à cet espace, à notre propre condition spatiale, au paysage ou au chemin ; c'est cette attention qui permet de créer les rapports qui font l'habiter, c'est aussi cette attention qui délimite le *trajet* et le *transport*. En effet, le transport n'est pas tant critiqué parce qu'il utilise le bateau, la voiture, l'avion ou le train, mais plutôt parce qu'il ne permet pas aussi bien que la marche la révélation et l'actualisation de notre existence *sensible* dans l'espace. Voici comment Ingold décrit ce phénomène :

¹⁸⁴ *Ibid*, p.103.

¹⁸⁵ *Ibid*, p.106.

« Ce qui fait la spécificité du transport n'est donc pas le recours à des moyens mécaniques ; il s'illustre plutôt par la dissolution du lien intime qui, dans le trajet, associe la locomotion et la perception. »¹⁸⁶

Nous retenons l'expression suivante : le transport n'est pas une manière d'habiter le monde, donc d'éprouver notre spatialité, car il provoque la « dissolution du lien intime » entre le mouvement, ici appelé locomotion, et l'existence sensible du sujet. L'espace n'est pas seulement un lieu à parcourir en long, en large et en travers, il n'est pas un enchevêtrement de lignes entre des points A et des points B : il est un espace de sensations, il est un espace à vivre, il est un lieu de rencontre et de formation de rapports, il est un lieu d'harmonie et de révélation de multiples chez-soi, parce qu'il est le lieu d'un commun possible entre des êtres humains et une immensité spatiale, vivante et nécessaire. L'espace habité est aussi fait de lignes, mais ce sont celles des trajets, des mouvements désorganisés, spontanés et libres des individus. Ce sont donc des trajets que nous trouvons dans la marche, car la marche nous assure une présence au monde, nous n'avons pas d'autre choix que de faire attention où nous posons le pied, notre regard est obligatoirement à l'affût du paysage ou du chemin. La marche en tant que trajet est l'occasion de prendre le temps, il est un mouvement qui n'est pas rationalisé ni étudié par l'économie ; la marche ne peut rien nous faire perdre, car elle ne vaut rien, sinon le sentiment d'appartenir à un endroit, de trouver un lien particulier, de trouver un peu du confort de la familiarité. La marche est une façon d'habiter l'espace, elle nous replace sans cesse quelque part. Elle ne nous situe pas seulement, comme un point sur la carte : elle nous fait prendre conscience d'abord pour nous-mêmes d'un ici et d'un là, et plus encore, que c'est bien nous, en ce moment, qui sommes *ici*. La marche autorise la création d'un rapport, elle nous en laisse l'espace, et le temps. Nous venons donc de décrire quelles étaient les particularités et les bienfaits du trajet ; Ingold nous résume en ces termes son analyse :

« Pour résumer : j'ai établi un contraste entre deux modes de voyage, à savoir le trajet et le transport. Comme la ligne qui part se promener, le chemin du voyageur itinérant suit son cours, pouvant même marquer des pauses avant de reprendre. Mais il n'a ni fin ni commencement. Tant qu'il est sur son chemin, le voyageur est toujours quelque part, même si tous les "quelque part" mènent toujours ailleurs. [...] Le transport, au contraire, est relié à des lieux spécifiques. Chaque déplacement, orienté vers une destination spécifique, a pour fonction de relocaliser des personnes et leurs effets. Le passage qui part d'un endroit pour arriver à un autre endroit n'est nulle part entre les deux. »¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Ibid*, p.105.

¹⁸⁷ *Ibid*, p.110.

Ainsi Ingold fait du « trajet » « le mode fondamental que les êtres vivants, humains et non humains, adoptent pour habiter la terre »¹⁸⁸. La pratique du trajet, donc de la marche, a un avantage définitif sur le transport : elle nécessite une *attention* particulière. C'est sur ce point que nous voudrions insister maintenant.

L'attention au monde

Ingold a bien montré qu'un lien intime prenait forme entre le sujet dans son aspect mobile, un être en mouvement, et le sujet dans sa dimension sensible et perceptive. Autrement dit, la marche, en tant que trajet, permettrait l'unité du sujet. Il ne serait pas d'abord corps se déplaçant puis corps sentant ou chose matérielle et triviale puis être doué de sentiment, de raisonnement et de grâce. Il est tout cela à la fois dans l'expérience de la marche. Ingold accuse cette façon de transpercer le corps et de faire divorcer la faculté motrice de la façon dont le sujet perçoit le monde et le vit. Le mouvement de l'habiter est à la fois un déplacement physique et une construction sensible ; il réhabilite l'unité du sujet.

« Nous avons tendance à réduire l'activité de la marche au mécanisme de la locomotion, comme si le marcheur était un passager dans son propre corps et que c'étaient ses jambes qui le portaient d'un endroit vers un autre. »¹⁸⁹

Cette réduction est en effet ridicule puisqu'elle conduit à ignorer le déplacement spatial à l'origine de l'existence d'un sujet ressentant et sachant : c'est parce que ce trajet a eu lieu que l'individu en est grandi d'une quelconque manière. La marche est bien plus qu'un pas mis devant l'autre. Nous l'avons dit, elle est d'abord une attention particulière à ce qui nous entoure. Cette attention, Ingold en fait le réservoir de nos perceptions et de nos connaissances : la marche serait un enrichissement. Mais elle ne l'est que parce que le marcheur s'implique de façon active dans l'espace qui lui est donné : il se rend présent et disponible.

« Au fur et à mesure de sa progression, le voyageur itinérant doit subvenir à ses besoins matériels et se nourrir de perceptions en s'impliquant de manière active dans le territoire qui s'ouvre devant lui. »¹⁹⁰

Chez Ingold, le fait d'habiter le monde par la marche a aussi quelque chose à voir avec la façon dont nous pouvons *connaître* ce monde : de cette manière, l'*habitation* se distingue de l'*occupation*. Dans son modèle, l'occupation présente une « mécanique du mouvement » radicalement séparée de la « formation du savoir », tandis que l'habitation permet

¹⁸⁸ *Ibid*, p.108.

¹⁸⁹ *Ibid*, p.101.

¹⁹⁰ *Ibid*, p.102.

l'accroissement des connaissances : « les chemins de la connaissance se développent de manière continue dans le monde : littéralement, le marcheur “apprend en marchant” ». ¹⁹¹ Pour nous, l'occupation ressemble à cette façon d'habiter que nous avons refusée : occuper un logement ne favorise pas le savoir, puisqu'il est justement construit sur le modèle de l'extrême familiarité. Tout doit y être déjà connu, c'est la raison de son confort, de son aspect protecteur et du fait que l'on s'y sente bien : il est à l'image de ce que nous connaissons déjà de nous. Par contre, l'habitant-marcheur doit bien accueillir de nouvelles perceptions, et de nouveaux savoirs, puisqu'il accepte sinon d'aller à l'inconnu, au moins de porter un regard différent sur l'endroit qu'il parcourt. Il ne considère pas les lieux dans le but d'y trouver du familier : il apprivoise un lieu pour s'y sentir bien, pour y évoluer dans une certaine intimité. Jean-Marc Besse soutient lui aussi l'idée d'un savoir par la marche, donc par l'habiter. Il la définit même comme une « méthode d'investigation du réel » ¹⁹². L'habiter n'est donc pas seulement une façon de nous connaître nous-mêmes dans toute notre *étendue* : habiter est aussi une méthode d'apprentissage sur le monde en général. En effet, la marche, en tant qu'exemple concret du mouvement de l'habiter, est conçu par Jennifer Buyck ¹⁹³ comme une véritable éducation. La marche devient une véritable « mise en forme d'un espace par ses habitant-e-s » ¹⁹⁴, selon l'expression d'Ingold, par les mots, les découpages logiques, les représentations que ces habitants font du monde qu'ils découvrent. La marche, par les perceptions qu'elle fournit, par le temps qu'elle laisse à l'appréciation du marcheur, par l'attention qu'elle provoque l'amène « vers la présence du réel » ¹⁹⁵. Ce n'est pas seulement l'habitant qui se rend présent au monde, c'est le réel qui lui révèle quelques-uns de ses secrets. Le marcheur atteint peut-être plus que la vérité sur son être sur terre, peut-être découvre-t-il un ordre ou une raison à ce monde-là. Le marcheur peut réaliser ces découvertes parce qu'il n'attend rien du lieu sinon un endroit où être à ce moment-là : nous n'attendons pas de l'espace qu'il se soumette à un contrat de propriété ou à une parcellisation. Nous ne sommes là que pour la curiosité, la découverte, l'« émerveillement » d'être au monde, de trouver une place accueillante en celui-ci, pour y être seulement présent, et y recevoir tout ce qui peut être reçu. Buyck cite une nouvelle fois Ingold lorsqu'il souligne l'extraordinaire position et connaissance de celui qui marche sans rien savoir

¹⁹¹ *Ibid*, p.119.

¹⁹² Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Editions Parenthèses, Marseille, 2018, p.104.

¹⁹³ Jennifer BUYCK, « Marcher le paysage : De l'expérience des lieux aux projets d'urbanisme. », *Débattre du paysage. Enjeux didactiques, processus d'apprentissage, formations*, Oct 2017, Genève, Suisse, consulté en ligne en novembre 2020, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01735453>

¹⁹⁴ *Ibid*, citation d'Ingold, 2011.

¹⁹⁵ *Ibid*, citation d'Ingold.

à l'avance. Il s'agit ici d'un « poète », mais il peut largement s'agir d'un marcheur ou d'un habitant : tout ce qui compte est qu'il ne marche pas en savant, donc qu'il ne s'accapare pas les lieux dans l'intention d'y retrouver ce qu'il sait.

« Qui de l'ornithologue ou du poète est le plus éclairé ? Est-ce celui qui connaît le nom de toutes les espèces aviaires mais les conserve bien rangées dans son esprit, ou celui qui ne sait rien mais pour qui chaque chose se présentant à son regard suscite l'émerveillement, la surprise et la perplexité. »¹⁹⁶

Le marcheur habite le monde et peut même le connaître davantage par la surprise qu'il laisse venir à lui, mais surtout par l'attention qu'il porte à ce paysage, à ce lieu, à cette place. Si le marcheur était un passant, il ne s'attarderait sur rien, n'y verrait qu'un flou, n'occuperait plus pleinement sa place dans l'espace : il aurait d'autres places à tenir, professionnelle, familiale, scolaire, sociale, économique, politique, religieuse, etc. Le marcheur s'établit dans l'espace par ce mouvement habitant : il tisse des liens entre le chemin qu'il emprunte et le sujet qu'il est. Il invente des correspondances, il s'affirme en tant qu'être de rapports.

« Si pour Tim Ingold, “faire” consiste ni plus ni moins à mettre en correspondance celui qui fait avec le matériau qu'il travaille (Ingold, 2017) alors “marcher” consiste ni plus ni moins à mettre en correspondance celui qui marche avec le paysage qu'il traverse. Expérience du continuum, du sentir écosystémique, de la micro-corporéité du paysage, tel est l'objet de fabrique de ces marches. Nous relier les uns aux autres, nous relier au vivant dans son ensemble, sans nier nos spécificités mais en investiguant ce lien si essentiel qui nous unit à la vie, et notamment à la vie commune. »¹⁹⁷

La marche est une façon d'habiter car elle est aussi une épreuve de la mise en *commun*. Elle rapproche du vivant en entier, mais aussi de l'universalité de notre spatialité, ou de notre temporalité d'ailleurs, elle nous entraîne en tout cas à créer les rapports nécessaires : dedans et dehors, moi et l'autre en premier lieu. Frédéric Gros est aussi très attentif à ces rapports vitaux qui s'établissent dans la marche ou la promenade. Il relève encore une fois la place de l'attention à notre environnement dans la pratique de l'habiter :

« Alors que d'être plongé dans la Nature, c'est une sollicitation permanente. Tout vous parle, vous salue, appelle votre attention : les arbres, les fleurs, la couleur des chemins. Le souffle du vent, le bourdonnement des insectes, la course du ruisseau, le choc du pas sur la terre : c'est tout un bruissement qui répond à votre présence. »¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ibid*, citation d'Ingold tirée de *Dédale et du labyrinthe : la marche et l'éducation à l'attention*, 2015.

¹⁹⁷ *Ibid*, ce sont les propres mots de Jennifer BUYCK.

¹⁹⁸ Frédéric GROS, *op.cit.*, p.80.

Une pratique quotidienne de l'habiter

Enfin, l'expérience de la marche doit nous faire sentir que nous habitons tous les jours, ou presque, cette terre dans le sens que nous avons donné de l'habiter, autrement dit, nous vivons le mouvement de l'habiter qui nous paraissait paradoxal. En chassant une idée figée de l'habiter nous pouvions penser que l'habiter restait une activité nécessaire, relevant de notre condition d'être spatial, mais pourtant réservée à un club privé de voyageurs ou d'aventuriers, de personnages de cinéma qui n'auraient jamais besoin de se reposer un peu, de trouver la chaleur d'un foyer ou de calmer le doute de ne pas avoir de place dans ce monde en s'assurant un chez-soi. L'habiter, même défini par un mouvement, est praticable. Il est exploré tous les jours par des marcheurs, des promeneurs ou des flâneurs, pourvu qu'ils s'autorisent de prendre le temps du trajet, donc de l'entre-deux points, de la ligne qui déambule, du regard qui se perd un peu, des gestes qui expliquent un paysage ou un lieu à soi-même. Pourvu qu'ils laissent une place dans ce mouvement à la sensation d'être *ici*, et, s'ils ont de la chance, d'être *bien* ici. Nous pouvons les faire tous les jours, ces mouvements habitants, mais il faut les distinguer des transports et des déplacements que l'on fait sans attention, sans curiosité, en étant *ailleurs*. C'est cet ailleurs là que nous avons déjà visé pour l'habiter : il ne s'agit pas seulement de le rêver pour habiter, il faut le trouver partout, et parfois lui trouver des airs de « chez-soi », parce qu'on aura trouvé dans le « dehors » des correspondances avec notre « dedans ». Non des similitudes, mais du commun : il se signale dans les harmonies que nous créons, notamment avec les lieux. Pour conclure ce chapitre, nous reprenons un large passage de l'ouvrage de Frédéric Gros, *Marcher, une philosophie*. Sa prose rend compte de la facilité avec laquelle nous pouvons rejoindre et habiter ce dehors par la marche, mais donne aussi à cette démarche quasi quotidienne une certaine poésie. Il y a de la beauté dans la marche, dans l'habiter aussi.

« Marcher ; c'est être dehors. Dehors, à "l'air libre" comme on dit. Marcher provoque l'inversion des logiques du citadin, et même celle de notre condition la plus répandue. / Quand on va "dehors", c'est toujours pour passer d'un "dedans" à un autre : de la maison au bureau, de chez soi aux magasins de proximité. On sort pour aller faire quelque chose, ailleurs. Dehors, c'est une transition : ce qui sépare, presque un obstacle. Entre ici et là. Mais ça n'a pas de valeur propre. Le trajet de chez soi au métro, on le fait par tous les temps, avec un corps pressé, l'esprit retenu encore par les détails privés et projeté déjà vers les obligations du travail, les jambes au galop, pendant que la main vérifie, tâtonnant nerveusement les poches, qu'on a rien oublié. Dehors existe à peine : comme un grand couloir qui sépare, un tunnel, un sas immense. / Parfois aussi, on sort simplement "prendre l'air" : pour s'arracher aux pesanteurs de l'immobilité des objets et des murs, parce qu'on se sent trop étouffer à l'intérieur, pour "s'aérer" quand le soleil là-bas brille et qu'il s'avère décidément trop injuste de se refuser à la lumière, à cette exposition. Alors oui, on sort faire quelques pas, simplement pour être dehors, et pas pour se rendre ici ou là. Sentir la fraîcheur vive d'une brise de printemps, ou la tiédeur fragile d'un soleil d'hiver. Un interlude. Une

pause qu'on se ménage. Les enfants aussi sortent pour simplement sortir. "Aller dehors" cette fois, c'est : jouer, courir, rire. Plus tard "sortir" voudra dire : rejoindre des amis, être loin des parents, faire autre chose. Mais le plus souvent, encore une fois dehors se tient entre deux intérieurs : un relais, une transition. C'est de l'espace qui prend du temps. »¹⁹⁹

¹⁹⁹ *Ibid*, p.47-48.

Conclusion. Le mouvement de l'habiter peut-il être urbain ?

Le titre de ce mémoire soulignait qu'une autre définition de l'habiter pouvait être trouvée dans les pérégrinations actuelles de la ville vers la campagne. Cette nouvelle définition de l'habiter entendait élargir le verbe à ce que l'espèce humaine fait sur terre : habiter est bien plus que le panel de logements qui va de l'abri de fortune à la maison secondaire. Habiter est la traduction concrète de notre spatialité, et de la nécessité commune d'être *là*, d'être au monde. Il fallait donner plus d'envergure à ce verbe, parce qu'il n'est pas seulement un synonyme parmi d'autres de résider, de loger ou de demeurer. Il ne reste pas en place : il évolue et peut être une épreuve de chaque instant. Habiter ne dit pas seulement un lieu, mais il n'est pas non plus l'équivalent des verbes marcher, courir, parcourir, traverser, délimiter, regarder, découvrir, voyager : il est un peu dans chacun d'eux, il ne s'y résout pourtant pas. Car habiter est hors des *découpages* : il n'est pas dans la parcelle de terrain, non plus au bord des frontières, il n'est pas dans les divorces d'un déplacement physique et d'un cheminement de la pensée, d'une sédentarité et d'une condition de nomade, ni dans celui de notre singularité et d'une condition commune. L'habiter n'exclue rien : il est un accueil. Soit d'une terre qui laisse un habitant venir, s'y découvrir, s'y plonger, s'y émouvoir, s'y instruire, soit d'un habitant qui apprivoise le cadre de l'espace, qui accueille les sentiments d'étrangeté, de nouveauté, de curiosité, qui ouvre son attention à tout ce que cette terre peut lui donner, au paysage, à la rue, aux autres habitants aussi. Nous voulions dire ce qu'habiter contenait de primordial, de fondateur, de quotidien aussi. Nous voulions dire ce qu'habiter contenait de la vie. Habiter est ainsi la façon dont nous prenons conscience de nos propres conditions de possibilité : nous *sommes* parce que nous sommes *ici* ou *là*. L'appropriation d'un chez-soi, classiquement identifié à l'habiter, pourra même nous faire dire que nous sommes nous-mêmes parce que nous avons un chez-nous, en tant que cet endroit devient un lieu de construction de notre identité. Notre propos aura pu faire entendre plutôt ceci : nous sommes nous-mêmes en découvrant des ailleurs, en nous façonnant une place dans le monde, à la fois mobile et stagnante, individuelle et taillée pour d'autres. Cette façon d'exister, autrement dit, l'existence humaine et terrestre, autrement dit, la seule que nous puissions vivre, s'exprime par l'habiter. Nous disons « s'exprime » pour dire qu'elle se met au jour à chaque instant, qu'elle se manifeste, qu'elle s'actualise, renaît, fait l'objet de nouvelles expériences, active l'humain dans tout son être, le rend humain même. Par contre, cette « expression » de notre existence dans l'habiter n'est ni une représentation ni une fantaisie, elle n'est pas non plus une mise en scène, un caprice ou un passe-temps ; c'est pourquoi nos

paysages, nos villes, nos campagnes, nos terrains de *vie*, bien plus que de jeu, ne sont pas non plus des *décors*. L'espace se ressent et se vit ; nous avons vu comment la pratique de l'habiter pouvait rendre compte de la définition que nous en faisons²⁰⁰. Ainsi la marche ou de façon plus globale, l'attention au paysage ou à n'importe quel lieu, devait nous faire vivre cet espace, l'habiter en fait. Bien sûr, on s'imagine bien mieux vivre à fond l'espace quand il est beau, étonnant, coloré, exotique, dépaysant, diversifié, ensoleillé ou encore silencieux. Nous habiterions donc plus facilement les paysages et les chemins de montagne, de plage, de forêt, les espaces verts et inédits, ceux qui semblent paradisiaques. Un petit paradis semblait alors être à notre portée : la campagne. Nous avons rêvé d'espaces champêtres, de ressourcement, de calme et de verdure, d'un espace hors du temps et d'un moment hors de l'espace urbain. Nous avons pris l'exemple des migrations ville/campagne, regroupées sous la bannière d'un exode urbain, dans le but de faire saisir la facilité d'un tel voyage, d'un tel mouvement : nous sommes encore enchantés de l'espace, enchantés de cette *rencontre*. Il suffisait d'aller ailleurs. Le retour à la campagne de certains citadins semblait montrer la possibilité et l'envie surtout d'un renouveau dans leur manière d'être au monde, puisqu'ils orientent ce choix dans l'espoir d'un nouveau mode de *vie*. Un tel mouvement nous a fait penser que l'habiter tel que défini dans les murs d'un logement, plus loin, dans les murs de la ville, en réalité, dans les murs des habitudes concernant ces espaces n'était plus suffisant pour que l'on s'identifie à cette condition spatiale, mais aussi au mouvement général du monde dans lequel nous vivons. Ce qui s'y arrête finit par mourir. Nous avons élargi l'habiter pour ne pas finir en prison ou mort dans un chez-soi pourtant confortable, chaleureux et protecteur. Celui qui cherche partout des refuges vit en cavale ; celui qui cherche partout des rapports, entre l'espace et lui en particulier, habite. Nous voulions donner à l'habiter un élan, plutôt qu'une maison où se reposer –où s'endormir, en considérant comme acquise notre familiarité avec le monde, qui n'est en fait bien souvent qu'une propriété. Néanmoins, le mouvement de la ville vers la campagne ne servait pas à classer l'habiter du côté rural : nous devons pouvoir habiter la ville. Les paysages urbains méritent aussi sans doute notre attention, et l'appellation même de « paysage » d'ailleurs. Les deux auteurs suivants nous autorisent en effet à penser l'urbain comme digne de l'attention livrée à un paysage :

« Chaque paysage correspond en ce sens à une manière sociale et culturelle de s'installer à la surface de la Terre et de l'habiter, c'est-à-dire de transformer l'étendue, en totalité ou en partie, en une vaste demeure. »²⁰¹

²⁰⁰ Cette définition concerne notamment le chapitre 6.

²⁰¹ Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Editions Parenthèses, Marseille, 2018, p.15.

« C'est bien pourquoi l'unité fondamentale de notre territoire collectif est aujourd'hui le paysage. Et cela est vrai "dans" la ville comme "dans" la campagne. Cette logique du regard sur le pays, regard de celui qui passe et se déplace, est devenue notre principal outil de saisie des lieux, et donc des règles que nous leur imposons pour être sûrs de les retrouver à notre prochain passage. »²⁰²

Ainsi, parce qu'elle est une portion de terre occupée, tissée et façonnée par l'être humain, parce qu'elle manifeste son besoin de loger quelque part, parce qu'elle ne devient elle-même que par cette main humaine, la ville est aussi un paysage. C'est dire chez Jean-Marc Besse qu'elle est un lieu de l'habiter. Bertrand Hervieu et Jean Viard pensent aussi la ville, au même titre que la campagne, comme un paysage : notre regard peut être pris par la ville, le mouvement peut s'y développer, et pas seulement celui du travailleur, du consommateur ou du touriste, le mouvement de l'habiter lui-même peut s'y étendre. Nous l'avons vu, l'approche de Besse par le paysage nous permet de comprendre ce qu'est la présence à l'espace qui fait l'habiter, ainsi que les rapports mis en jeu et l'attention du sujet à ce paysage. Le paysage urbain est aussi habité, ou à habiter. Car il y a semble-t-il des obstacles à cet habiter, et la critique des villes que nous avons pu faire au début de ce mémoire, celle aussi qui fait que certains citadins les quittent, temporairement ou définitivement, expliquent parfois la difficulté à habiter la ville.

D'abord, la ville est le lieu de la « mobilité surmoderne » dont parlait Marc Augé²⁰³. Elle est le lieu des individus en transit et du transport, au sens d'Ingold²⁰⁴, elle est aussi celui où l'attention aux détails est une perte de temps, où la présence au paysage, urbain donc, doit être instantanée, elle est enfin le rêve d'ubiquité presque réalisé. Nous ne sommes jamais vraiment là, mais toujours ailleurs, ou partout en même temps. La ville est sans doute trop « moderne » pour l'habiter qui nous intéresse ; en tout cas, cet habiter doit plus difficilement se détacher des modèles, ne serait-ce que de mobilité, urbains. Le modèle de la ville est aussi rationnel et comptable : les pas sont économisés, les détours interdits, les pauses suspectes. La ville n'est pas non plus d'emblée propice au mouvement de l'habiter par son organisation, par sa qualité proprement urbaine, ou urbanistique. En effet, les projets d'urbanisme qui fondent, modifient, augmentent la ville tentent de fabriquer un espace utile, où l'occupation est rationnelle, où chaque lieu sert à quelque chose. Si les constructions sont denses sur ce territoire, elles sont aussi parfaitement pensées pour une utilité bien particulière. Comment dès lors

²⁰² Bertrand HERVIEU, Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, L'Aube Essai, 1996, p.110-111.

²⁰³ Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

²⁰⁴ Tim INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, Zones sensibles éditions, 2011.

marcher dans une ville qui tente d'invisibiliser le *trajet*²⁰⁵, comment se rendre présent dans un lieu qui fait tout pour nous remettre en route ; comment retrouver la curiosité face à l'espace quand tous les sentiers sont battus et connectés ? Il n'y a plus de rapport à créer, tout est déjà là : à disposition, consommable, efficace et rapide. Il n'y a plus de trace ou de ligne que l'habitant puisse déposer dans l'espace, sur la terre. Il n'y a même plus à faire attention, à rien. Alors que cette ville se traverse à un rythme effréné, il n'y a plus de place pour le mouvement de l'habitant : tout se passe comme si elle se vivait sur le mode d'un pilotage automatique. Ingold décrit bien cette situation :

« Ce qui rend sans doute la situation des hommes dans les sociétés métropolitaines si difficile aujourd'hui, c'est d'être obligé d'habiter dans un environnement qui a été prévu et expressément construit pour les besoins de l'occupation. L'architecture et les espaces publics de l'environnement construit enferment et contiennent ; ses routes et ses voies rapides sont connectées. [...] Pour les passagers, sanglés sur leur siège, le voyage n'est plus une expérience de mouvement où l'action et la perception sont intimement liées ; il est devenu une expérience d'immobilité forcée et de privation sensorielle. Le passager détache sa ceinture pour s'apercevoir que sa liberté de mouvement est en fin de compte circonscrite aux limites du site. Pourtant, les structures qui enserrant, canalisent et contiennent ne sont pas immuables. Elles sont continuellement sapées par les tactiques et les ruses des habitants, dont les "lignes d'erre" ou l' "entrelacs de parcours" – pour reprendre les expressions respectives de Deligny et de Michel de Certeau (1990, XXXIX) – court-circuitent les visées stratégiques des maîtres d'ouvrage de la société, pour qu'elles s'usent et finissent par se désintégrer. En dehors des êtres humains qui respectent ou non ces règles du jeu, il y a parmi ces habitants un nombre incalculable de créatures non humaines qui, elles, les ignorent totalement. »²⁰⁶

Habiter permet à l'être humain de définir les cadres de sa spatialité bien sûr, mais aussi de son identité en général, de ses rapports aux autres, de la façon qu'il a d'être humain justement. Si habiter définit les cadres d'une existence sur terre, habiter n'a pas besoin de règles, de limites, donc de cadres. Créatrice de repères, cette activité, qui mobilise toutes les dimensions de l'individu, ne peut pas se laisser diriger par les cadres urbains où tout est déjà défini : elle s'en libère forcément. Si la ville peut contraindre, par son urbanisme notamment, à l'immobilité, à l'absence du sujet au lieu, à une occupation toujours prévue et attendue, chronométrée aussi ; si elle prive le sujet des expériences sensibles d'un paysage, la porte de l'habiter ne semble pas fermée, d'après la conclusion d'Ingold. L'habitant peut se découvrir : le mouvement de l'habiter est alors un « court-circuit » dans les usages cadrés de la ville. De même, pour Michel de Certeau, l'habitant peut se révéler urbain, pourvu qu'il sorte de

²⁰⁵ Toujours au sens d'Ingold.

²⁰⁶ *Ibid*, p.135.

l'« aveuglement » que provoquent les « pratiques organisatrices de la ville »²⁰⁷. Il nous décrit ensuite la poésie des « Marches dans la ville »²⁰⁸ ; les passages que nous citons permettent de soupçonner le mouvement de l'habiter, même dans un cadre urbain, et bien que de Certeau parle d'une ville « inhabitable ». Au contraire de sa conclusion, qui profile un habiter heureux, mythique, légendaire et secret dans le chez-soi, nous pensons que la ville peut aussi avoir ce pouvoir enchanteur : habiter, en tant que mouvement, doit avoir le pouvoir de se réaliser partout.

« Il y a annulation de la ville habitable. [...] Reste seule croyable la grotte du logis, encore pour un temps poreuse à des légendes, encore trouée d'ombres. A part cela, d'après un autre citadin, il n'y a que "des lieux où on ne peut plus croire à rien". »²⁰⁹

Pour de Certeau, il semble que la marche ne soit une pratique de l'habiter que dans sa façon d'être un *exil*. Il loue largement le marcheur, mais quand ses pas cherchent une sorcellerie hors de la ville. Ils sont salvateurs parce qu'ils délivrent de la ville inhabitable :

« La circulation physique a la fonction itinérante des "superstitions" d'hier et d'aujourd'hui. Le voyage (comme la marche) est le substitut des légendes qui ouvraient l'espace à de l'autre. »
« Ce que produit cet exil marcheur, c'est très précisément le légendaire qui manque à présent dans le lieu proche ; c'est une fiction, qui a d'ailleurs la double caractéristique, comme le rêve ou la rhétorique piétonnière, d'être l'effet de déplacements et de condensations. »²¹⁰

Nous pensons que la « manière d'être au monde »²¹¹, donc d'habiter, que ces « pas » permettent n'est pas forcément en dehors de la ville. Les pas que décrit de Certeau, même chargés de symboles, de légendes et d'ombres quasi mystiques, autrement dit, de profondeur, d'épaisseur, de vie non seulement rationnelle, sont aussi pratiqués en territoire urbain. Et il vaut mieux que l'habitant puisse trouver son habiter dans ces espaces, puisqu'ils se répandent et finissent par gagner le territoire rural : nous sommes tous urbains. Les pas de l'homme des villes contiennent tout de l'attention, de la présence, de la création de rapports privilégiés et particuliers, de la sensation d'être là, de celle aussi d'être bien ici :

« Ils [les pas] sont le nombre, mais un nombre qui ne fait pas série. On ne peut le compter parce que chacune de ses unités est du qualitatif : un style d'appréhension tactile et d'appropriation kinésique. Leur grouillement est un innumérable de singularités. Les jeux de pas sont façonnages d'espaces. Ils trament les lieux. [...] Elles [les motricités piétonnières] ne se localisent pas : ce sont elles qui spatialisent. »²¹²

²⁰⁷ Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de Faire*, Gallimard, collection Folio/Essais, 1990, p.141.

²⁰⁸ *Ibid*, titre du chapitre VII.

²⁰⁹ *Ibid*, p.160.

²¹⁰ *Ibid*.

²¹¹ *Ibid*, p.148.

²¹² *Ibid*, p.147.

Ce mouvement-là n'est pas seulement une appréciation de l'espace, il crée l'espace, et d'une manière étrangère à l'urbanisme dont nous parlions. Ce mouvement-là est libérateur, en plus d'être libre. Habiter la ville n'est pas non plus seulement un rêve d'urbain qui s'abîme dans la réalité de la ville : ces habitants existent déjà. Ils sont les poètes du XIX^{ème} siècle, ils sont les Baudelaire²¹³ qui prennent garde aux *passantes*, mais ils sont aussi actuels et vivants : les marcheurs en ville sont parfois des *flâneurs*. A rebours du rythme imposé par la vie citadine, ils n'usent pas de la même attention qu'un marcheur ou qu'un voyageur : le flâneur laisse son attention flotter au dehors, s'accrochant à ce qui peut bien le surprendre, il n'investit pas non plus l'espace de sa présence, mais se rend complètement disponible. Le flâneur est ainsi un « lecteur de la ville contemporaine » pour Anna Borisenkova²¹⁴. Elle fait de cet individu un habitant parce qu'il construit le sens de son monde, parce qu'il interprète la ville en activant les sens de l'espace, et ses sens dans l'espace. Un peu artiste, le flâneur de Borisenkova ressemble à l'errant de Paola Berenstein Jacques²¹⁵. Impliquant jusqu'à sa chair dans l'espace, et cherchant la désorientation, par rapport aux itinéraires quotidiens, ou aux routines citadines, l'habitant réinvente une ville qui n'est plus un spectacle, parce qu'elle n'est plus regardée, admirée ou traversée de coulisses en coulisses. Elle est *vécue*.

« Nous appelons "ville habitée" celle qui peut être touchée, c'est-à-dire effectivement vécue par ses habitants. »²¹⁶

Ainsi l'habitant de la ville flâne, comme Baudelaire ou Benjamin, d'après Berenstein Jacques, ou déambule, comme les dadaïstes ou les surréalistes. Il porte secours à sa condition spatiale : il s'en rend compte, se fait renaître au monde après s'être enfermé dans un cocon urbain. Il agite ses sens, son corps ou son esprit, les deux en un, il se met en mouvement, car il ne peut faire autrement que d'être en vie. D'aller ici et là, de découvrir d'autres chez-soi moins fixes, mais tout aussi décisifs pour son identité, pour son humanité. Il *commence* par habiter : il n'en finit jamais.

²¹³ Charles BAUDELAIRE, « A une passante », *Les Fleurs du mal*, 1861.

²¹⁴ Anna BORISENKOVA, « Le flâneur comme lecteur de la ville contemporaine », *Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review*, n°16, 01/01/2017.

²¹⁵ Paola BERENSTEIN-JACQUES, « Eloge des errants. L'art d'habiter la ville. », *L'habiter dans sa poésie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, sous la direction de A. Berque, A. de Biase, Ph. Bonnin, 2008.

²¹⁶ *Ibid.*

Bibliographie

Nous classons nos références selon leur apparition dans le corps du texte ou non. Nous présentons donc dans un premier temps les auteurs, ouvrages et articles directement cités dans notre travail. Nous faisons ensuite état des autres travaux qui ont nourri notre recherche de fond mais qui n'ont pas trouvé à être explicités plus en avant. La combinaison de ces deux groupes de référence constitue notre corpus entier.

- Références citées

Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Editions Parenthèses, Marseille, 2018.

Pierre GEVAERT, *L'exode urbain est-il pour demain ?*, Ruralis, 1997.

Martin HEIDEGGER, « Bâtir habiter penser », *Essais et conférences*, Gallimard, Collection Tel, 1980.

Sarah LECŒUCHE, *Apprendre à habiter : les rapports contrariés de l'homme à l'espace*, mémoire de Master 1, Philosophie, sous la direction de Ronan DE LA LANDE DE CALAN, Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2020.

Marielle MACÉ, *Nos cabanes*, Verdier, 2019.

PREMIÈRE PARTIE. Le retour à la campagne : (re)trouver l'idéal de l'habiter ?

Nouchine BEHBAHANI, *Paysages rêvés, paysages vécus dans La Nouvelle Héloïse de J.J.Rousseau*, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford, 1989.

Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Editions Parenthèses, Marseille, 2018.

Isabel BOUSSARD, « Bertrand HERVIEU et Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, Marseille, L'Aube, 1996, 160 p. », *Ruralia*, 01 | 1997, mis en ligne le 25 janvier 2005, consulté en décembre 2020, URL : <http://journals.openedition.org/ruralia/22>

Patrice CANIVEZ, « Ethique et environnement chez Jean-Jacques Rousseau », *Eco-ethica*, volume 5, 2016, p.89-102.

Benoît COQUARD, *Ceux qui restent. Faire sa vie dans les campagnes en déclin*, La découverte, L'envers des faits, 2019.

Abdoul DIALLO, Gilles LAFERTÉ, Nicolas RENAHY, « Mondes ruraux et périurbains : quelles représentations, quelles réalités ? », introduction à *Représentations et transformations*

sociales des mondes ruraux et périurbains, rapport d'informations sur colloque, 20 décembre 2012, consulté en ligne le 23/12/2020, URL : <https://www.senat.fr/rap/r12-257/r12-2572.html>

Enchantement du paysage au temps de Rousseau, exposition, sous la direction de Christian RÜMELIN, Musée Rath, Juin-Septembre 2012, Genève.

Bertrand HERVIEU, Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, Editions de l'Aube, Essai, 1996.

Jean-Paul GUÉRIN, « L'exode urbain : nouvelles valeurs, nouvelles élites. », *Revue de géographie alpine*, tome 71, n°3, 1983, pp. 267-277, consulté en ligne en décembre 2020, URL : www.persee.fr/doc/rga_0035-1121_1983_num_71_3_2536

INSEE, « Population présente sur le territoire avant et après le début du confinement : résultats consolidés. », Communiqué de presse du 18 mai 2020, consulté en ligne le 14/03/2021, URL : <https://www.insee.fr/fr/information/4493611#graphique-figure1>

Mickaël LABBÉ, « Quelle ville voulons-nous ? Des pathologies urbaines au droit à la ville. », *Cahiers philosophiques*, Réseau Canopé, mars 2016, n°146, p.61 à 81, consulté en ligne en mars 2020, URL : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2016-3-page-61.htm>

Henri LEFEBVRE, *Le Droit à la ville*, 3^e édition, Paris, Economica Anthropos, 2009.

Thierry PAQUOT, Michel LUSSAULT et Chris YOUNÈS (sous la direction de), *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoire et philosophie*, La Découverte, « Armillaire », 2007.

Gilles PATÉ, Stéphane ARGILLET, « Bancs publics. Regard sociologique sur l'ordinaire des espaces urbains. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Le Seuil, avril 2005, n°159, p.11-à 120, consulté en ligne le 14/03/2021, URL : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2005-4-page-116.htm>

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile ou De l'Éducation*, 1762, ouvrage utilisé tiré de la collection « Les classiques des sciences sociales », dirigée et fondée par Jean-Marie TREMBLAY et développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, consulté en ligne, URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Georg SIMMEL, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Payot, collection « Petite bibliothèque Payot », 2013.

Rabindranath TAGORE, « City and village », consulté le 23/12/2020 en ligne URL : http://tagoreanworld.co.uk/?page_id=68

DEUXIÈME PARTIE. Une humanité en mouvement : exode, exil, migration, départ, retour. Quand habiter se cherche.

Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

Gérard BAUER et Jean-Michel ROUX, *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Le Seuil, Paris, 1976.

Antoine BAILLY, « Habiter ! Générer l'exclusion », *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, tome 139, 1999, Habiter, pp. 53-55, consulté en ligne en décembre 2020, URL : https://www.persee.fr/doc/globe_0398-3412_1999_num_139_1_1408

Charles BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, 1857.

Dictionnaire Larousse, consulté en ligne en août 2021, URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>.

Jean-Paul GUÉRIN, « L'exode urbain : nouvelles valeurs, nouvelles élites. », *Revue de géographie alpine*, tome 71, n°3, 1983, pp. 267-277, consulté en ligne en décembre 2020, URL : www.persee.fr/doc/rga_0035-1121_1983_num_71_3_2536

Habiter le campement. Nomades, voyageurs, infortunés, exilés, conquérants, contestataires, exposition, Cité de l'architecture & du patrimoine, Paris, du 13/04/2016 au 29/08/2016.

Tim INGOLD, *Being Alive : essays on movement, knowledge and description*, Routledge, Londres, 2011.

Tim INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, Zones sensibles éditions, 2011.

Pierre MERLIN, *L'exode urbain : de la ville à la campagne*, Paris, La Documentation française, 2009.

Site internet de l'Organisation des Nations Unies, consulté en ligne en juillet 2021, URL : <https://refugeesmigrants.un.org/fr/d%C3%A9finitions>

Xavier de PLANHOL, « **NOMADISME** », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 août 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com.ressources-electroniques.univ-lille.fr/encyclopedie/nomadisme/>

Saskia VALENTOWITZ, « Habiter par le mouvement », *Multitudes*, n°49, juin 2012, Majeure 49, Transmigrants, consulté en ligne le 29/12/20 URL : <https://www.multitudes.net/habiter-par-le-mouvement/>

TROISIÈME PARTIE. La mise en pratique du mouvement intrinsèque de l'habiter.

Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

Jean-Marc BESSE, *La nécessité du paysage*, Editions Parenthèses, Marseille, 2018.

Paola BERENSTEIN-JACQUES, « Eloge des errants. L'art d'habiter la ville. », *L'habiter dans sa poésie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, sous la direction de A.Berque, A. de Biase, Ph. Bonnin, 2008.

Anna BORISENKOVA, « Le flâneur comme lecteur de la ville contemporaine », *Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review*, n°16, 01/01/2017.

Jennifer BUYCK, « Marcher le paysage : De l'expérience des lieux aux projets d'urbanisme. », *Débattre du paysage. Enjeux didactiques, processus d'apprentissage, formations*, Oct 2017, Genève, Suisse, consulté en ligne en novembre 2020, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01735453>

Bertrand CASSAIGNE, « Habiter », *Revue Projet*, C.E.R.A.S, mai 2006, n°294, pages 67 à 71, consulté en ligne le 07/03/2021, URL : <https://www.cairn.info/revue-projet-2006-5-page-67.htm>

Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de Faire*, Gallimard, collection Folio/Essais, 1990.

Frédéric GROS, *Marcher, une philosophie*, Flammarion, Champs essais, 2019.

Bertrand HERVIEU, Jean VIARD, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, L'Aube Essai, 1996.

Tim INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, Zones sensibles éditions, 2011.

Jean-Claude KAUFMANN, *La chaleur du foyer. Analyse du repli domestique*, Paris, Méridiens Klincksieck, Collection « Sociologies au quotidien », 1988.

Nathalie ORTAR, « Comptes rendus », *L'Homme*, n°169, 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté en ligne le 29 décembre 2020, URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/21630#tocto2n12>

Georges-Hubert de RADKOWSKI, *Anthropologie de l'habiter : vers le nomadisme*, PUF, Paris, 2002.

Perla SERFATY-GARZON, *Psychologie de la maison : une archéologie de l'intimité*, Montréal, Éditions du Méridien, 1999, et à : Perla SERFATY-GARZON, *Le chez-soi. Les territoires de l'intimité*, Armand Colin, 2003.

Henry David THOREAU, *Marcher*, Le mot et le reste, 2017.

Sabine VASSART, « Habiter », *Pensée plurielle*, 2006/2 (n°12), p. 9-19, consulté en ligne le 07/03/2021, URL : <https://www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2006-2-page-9.htm>

- Autres références

Marc AUGÉ, « Culture et déplacement », conférence du 16 novembre 2000, collection Les Hauts et les bas de la culture, consultée en ligne en novembre 2020, URL : https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/culture_et_deplacement.1173

Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Manuels Payot, Paris, 2009.

Walter BENJAMIN, *Paris, capitale du XIXe siècle*, Editions Allia, 2003.

Jean-Marc BESSE, *Habiter : un monde à mon image*, Collection Sens propre, Paris, Flammarion, 2013.

Julien BRACHET, « Habiter en mouvement. Représentations et pratiques spatiales des convoyeurs et des migrants au Sahara central », *Geste*, n°5, 2008, p.162-171, consulté en ligne en décembre 2020, URL : <http://revue-geste.fr/articles/geste5/GESTE%2005%20-%20Habiter%20-%20Brachet.pdf>

Federico CASALEGNO, Note de lecture « Michel Maffesoli. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques.* », *Agora débats/jeunesses*, 10,1997, Se faire de l'argent, pp. 132-133, consulté en ligne en décembre 2020, URL : https://www.persee.fr/doc/agora_1268-5666_1997_num_10_1_1574_t12_0132_0000_2

Errants, nomades, voyageurs, exposition, Centre de Création Industrielle, Centre Georges Pompidou, 1980.

Ludovic FALAIX, « Être habité pour demeurer vivant. A propos de l'ouvrage de Jean-Marc Besse : *Habiter, un monde à mon image* », *Nature & Récréation*, N°5, Juin 2018, consulté en ligne en décembre 2020, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-01926246/>

Célia FORGET, « Rencontre avec un nomade moderne : le *full-time RVer.* », *Ethnologies*, volume 27, n°1, 2005, p. 103–130, consulté en ligne en décembre 2020, URL : <https://id.erudit.org/iderudit/014024ar>

Olivier LAZZAROTTI, *Habiter. La condition géographique*, Mappemonde, Paris, Belin, 2006.

Pierre MORELLI, « Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité.* », *Questions de communication*, 17 | 2010, mis en ligne le 23 janvier 2012, consulté le 22 septembre 2020, URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/256>

Tristan O'BYRNE, « Structure fixe pour habitants mobiles, Le mouvement : le quasi-hôtel », travail de fin d'études sous la direction de F. Delhay, A. Peskine, F.Chaslin, Ecole d'architecture de Lille, janvier 2004.

« Occupations, habitats, logements au Néolithique », publié le 16 janvier 2016, INRAP, consulté en ligne en février 2021, URL : <https://www.inrap.fr/occupations-habitats-logements-au-neolithique-10218>

Thierry PAQUOT, « La langue pour l'habiter », *Sens-dessous*, Editions de l'Association Paroles, n°17, Janvier 2016, pp.79-89, consulté en ligne en décembre 2020, URL : <https://www.cairn.info/revue-sens-dessous-2016-1-page-79.htm>

Peter SLOTERDIJK, *La mobilisation infinie*, Paris, Le Seuil, 2003.

Caroline SPAULT, « Habiter le nomadisme. L'exemple de l'habitat mobile des travailleurs du mouvement techno », Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Master Recherche 2008,

consulté en ligne en novembre 2020, URL : https://www.memoireonline.com/10/08/1581/m_habiter-le-nomadisme-exemple-habitat-mobile-travellers-mouvement-techno1.html

Maïlys TOUSSAINT, « Jean-Yves Petiteau et l'expérience des itinéraires : itinéraires de dockers à Nantes, entre récits personnels et ambiance partagée. », *Sciences de l'Homme et Société*, 2014, consulté en ligne en novembre 2020, URL : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01113266>

Bénédicte TRATNJEK, Note de lecture : "Pour une anthropologie de la mobilité" (M. Augé) : Marc Augé, 2009, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Payot & Rivages, Paris, 2010, consulté en ligne en décembre 2020, URL : http://cafe-geo.net/article.php3?id_article=2007. halshs-00519112