



**HAL**  
open science

## Les territoires du vivant

Mathias Rollot

► **To cite this version:**

Mathias Rollot. Les territoires du vivant : Un manifeste bioregionaliste. François Bourin, 2018, 1025204204. hal-01851277

**HAL Id: hal-01851277**

**<https://hal.science/hal-01851277>**

Submitted on 30 May 2023

**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.

## LES TERRITOIRES DU VIVANT

Un manifeste biorégionaliste

Comment continuer d'habiter ce monde étrange, accéléré, qui préfère le jetable au durable, le virtuel au réel, la nouveauté à la pérennité? L'architecture peut-elle encore faire sens, à l'heure où se multiplient les villes aseptisées, et où nous vivons toujours plus déconnectés des milieux qui nous accueillent?

Dans ce contexte, envisager une «réhabilitation biorégionale» de la Terre se veut un geste critique et salvateur à la fois. Il y a urgence à penser une architecture et des sociétés capables de travailler avec les spécificités des environnements qui sont les leurs: en suivant par exemple la chaleur où elle se trouve et en utilisant les pièces différemment selon la saison, en envisageant une place particulière pour la technologie et les écrans afin de garder des espaces ouverts sur le milieu ambiant, en trouvant des alliances nouvelles entre végétal, ensoleillement et ventilation, en ouvrant la possibilité de partager certains lieux avec des insectes, dans le cadre de composts ou potagers domestiques...

L'éthique biorégionaliste développée dans ce manifeste engagé déplace nos manières de voir le monde et ouvre des pistes radicales, pour remettre l'architecture au service du vivant et de ses territoires, et d'une société plus juste et équitable.

**Mathias Rollot** est architecte, docteur en architecture et enseignant-chercheur. Il conçoit, construit et conseille dans les domaines de la réhabilitation architecturale, urbaine et territoriale. *Les Territoires du vivant* est son neuvième ouvrage. Après des études en architecture, **Emmanuel Constant** décide de se consacrer entièrement à la pratique du dessin. *Les Territoires du vivant* est le second livre qu'il illustre pour Mathias Rollot.



9 791025 204207

20 €

Sodis

ISBN 979-10-252-0420-7

MATHIAS ROLLOT

ÉFB

Les territoires du vivant

# LES TERRITOIRES DU VIVANT

Un manifeste biorégionaliste

MATHIAS ROLLOT

ÉDITIONS FRANÇOIS BOURIN

# Les territoires du vivant

Mathias Rollet

Illustré par Emmanuel Constant

# Les territoires du vivant

Un manifeste biorégionaliste



Cet ouvrage a été publié sous la direction de Marie-France de Palacio.

Édition : Cécile Martin

Couverture et mise en page : Julie Bloemhof

© Éditions François Bourin, 2018

Tous droits réservés

Éditions François Bourin

21, rue Trousseau 75011 Paris

[www.bourin-editeur.fr](http://www.bourin-editeur.fr)

**ÉDITIONS FRANÇOIS BOURIN**

## Du même auteur

*Saint-Dizier 2020. Projet de ville*, Cirey-sur-Blaise, Châtelet-Voltaire, 2014.

*Du bon sens. En faire preuve, tout simplement*, avec F. Guérant, Paris, L&S, 2016.

*L'Obsolescence. Ouvrir l'impossible*, préface C. Younès, Genève, MétisPresses, 2016.

*La Conception architecturale. Réflexions, méthodes, techniques*, illustré par V. Pedreno, Montpellier, L'Espérou, 2017.

*Critique de l'habitabilité*, illustré par E. Constant, Paris, L&S, 2017.

## Éditions scientifiques et direction d'ouvrages

*Ressources urbaines latentes. Pour un renouveau écologique des territoires*, codirigé avec R. D'Arienzo, C. Younès, A. Lapenna, préface D. Bourg, Genève, MétisPresses, 2016.

*Repenser l'habitat. Alternatives et propositions*, codirigé avec F. Guérant, préface D. Gauzin-Müller, Paris, L&S, 2018.

*L'Hypothèse collaborative. Conversations avec les collectifs français d'architectes*, codirigé avec Georges, Marseille, Hyperville, 2018.

## Traductions

*Le Mythe de l'homme derrière la technique*, Ortega y Gasset, Paris, Allia, 2015.

*Lignes d'univers. Métamorphoses des vies urbaines*, Bruno Giorgini, Chris Younès, Paris, Les points sur les i, 2017.

## Nota bene

Le manifeste que vous tenez entre vos mains considère le lecteur averti, conscient de la situation écologique actuelle. Il s'adresse à celles et ceux qui sentent bien qu'une échappatoire à ce que nous vivons est nécessaire, mais qui ne voient pas encore le nouvel horizon qui se dessine, ni les moyens de contribuer à sa mise en œuvre. En ce sens, il se veut une proposition théorique à l'attention de qui voudrait agir. Ce livre n'est donc ni un outil d'information, ni une tentative pour convaincre les climato-ignorants : à l'exception de quelques brefs passages et remarques, ce texte n'abordera pas de front la (très longue) liste des arguments forçant l'honnêteté à admettre non seulement que la catastrophe environnementale est totale et gravissime, que la responsabilité de cette dernière est entièrement humaine, et qu'un effondrement généralisé des écosystèmes et de nos sociétés est tant certain qu'imminent. Ce travail de démonstration a déjà été accompli de nombreuses fois à l'international, et reste très facilement accessible<sup>1</sup>.

---

1. Le récent *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* de P. Servigne et R. Stevens constitue une introduction convaincante à ces sujets (Paris, Seuil, 2015).

Face à la masse colossale de solutions toutes prêtes pour réaliser la « transition » écologique, ce texte naît de l'intuition profonde que la véritable métamorphose à opérer demande un bouleversement total de nos modes de vie et de pensée. Non, le changement radical de perspective rendu nécessaire par les atrocités environnementales que commet chaque jour la grande majorité de l'humanité n'aura pas lieu sans un ensemble de refontes complètes et complexes, capables de bouleverser les valeurs morales et les réflexes cognitifs ayant menés à ce désastre. Sortir de là nécessitera bien plus que la simple addition de micro-gestes anecdotiques, simples et accessibles à tous, partout répétés – n'en déplaise aux chantres de la positivité qui monopolisent aujourd'hui la parole pour le plus grand bonheur de la société industrielle et de ses métamorphoses « durables ». Selon eux, il faudrait voir le bon côté des choses, ne pas se plaindre, agir au quotidien, ne jamais tomber dans le cynisme, relativiser. Être critique, pourtant, ne signifie pas nécessairement être pessimiste, catastrophiste ou désespéré : c'est au contraire faire preuve de libre arbitre, de distanciation et de sagesse vis-à-vis des choses rencontrées, afin de se rendre capable de trancher pour agir conformément à ses valeurs éthiques.

C'est depuis ce postulat que cet ouvrage, critique et incarné, souhaite contribuer à la construction collective d'issues à l'insoutenabilité actuelle. À partir d'une mise en lumière de la délirante situation quotidiennement vécue par beaucoup, il voudrait mettre en valeur l'indissociabilité des milieux, des êtres vivants, des établissements anthropiques (objets, bâtiments, urbanités, infrastructures) et de leurs politiques de gouvernances. Si la façon que nous avons de traiter nos animaux – irrespect, exploitation, torture, meurtre – est en partie la conséquence d'un fonctionnement moral et

politique systématiquement fondé sur la domination violente (d'une classe, d'un sexe, d'un peuple sur un autre), de même les manières par lesquelles nous strions, bétonnons, détruisons tous nos paysages ont quelque chose à voir avec cette habitude propre à la modernité qui consiste à considérer le monde extérieur comme sien, comme un vide à occuper pour le rendre « utile » ou « rentable ». Les tentatives individuelles pour s'en sortir au sein d'un enfer urbain difficilement habitable (café le matin, alcool le soir ; vacances régulières pour ne pas exploser et tourisme pour se « changer les idées » ; sport pour éliminer les toxines et le stress, mais à la fin cancer quand même) ne sont-elles pas également liées à la manière dont sont conçues et bâties nos villes elles-mêmes, comme des univers verrouillés et contrôlés en tous points ?

Le système moderne qu'il convient de déconstruire est particulièrement complexe, tentaculaire et intriqué : machine conformatrice, c'est une véritable industrie culturelle de production des esprits. Parallèlement au dessin des horizons enthousiasmants et des chemins vivifiants pour les rejoindre qu'il faut tracer, c'est lui aussi qu'il s'agira donc de révéler et d'accuser pour ses torts. Autrement dit, parallèlement à l'invention d'un ailleurs où s'échapper, c'est à une reconnaissance des limites de l'« ici », et à une explicitation des raisons mêmes de la fuite qu'il faut travailler. Comment, en effet, révolutionner un monde avec les seuls outils offerts par ce dernier ? Ce que signifie vivre sur cette Terre doit prendre un sens nouveau. Or, c'est tout le sens justement de l'idée *biorégionaliste* que de contribuer à ce double travail de décolonisation critique des imaginaires et de reconstruction ontologique.

La source biorégionaliste est encore largement méconnue des réseaux francophones. Né dans les années 1970 aux États-Unis, et depuis incessamment nourri de contributions et de

multiples développements à l'international, ce courant s'est d'abord forgé *contre* la critique environnementale destinée à rendre viable le modèle sociopolitique ambiant. Au sein de groupes éco-anarchistes, il s'est développé dans des ensembles plus volontairement proactifs, par le biais de formes activistes occupées à résister à la forme « verte » du capitalisme courant et à ses destructions toujours plus fourbes. Si historiquement ces luttes ont bien contribué à la défense de territoires en danger, elles ont aussi et surtout permis de mettre à jour un ensemble de principes théoriques et d'exercices pratiques pour renouveler complètement nos manières de penser nos vies, de représenter nos habitats, et d'envisager le sens et la responsabilité de nos sociétés, installées sur une biosphère fragile et finie à la fois.

Que défend donc, en substance, cette proposition écologique? L'hypothèse biorégionaliste est relativement simple: elle invite à considérer pleinement ce fait, assez évident, qu'*il ne saurait y avoir de comportement écologique universel unique*. Ce qui est adapté au sein d'un certain climat pourrait ne pas l'être ailleurs; ce qui semble approprié à telle espèce ne fonctionnera pas avec telle autre; ce qui pourra pousser en un sol ne s'épanouira pas nécessairement sur un autre. Banalité totale? Peut-être, mais oubliée par le paradigme industrialo-capitaliste moderne.

En invitant ainsi à des gouvernances décentralisées et tournées vers les règles géographiques du vivant et des écosystèmes, les politiques biorégionalistes (que l'on pourrait qualifier « d'éco-démocraties locales ») entrent en opposition presque totale avec la façon dont sont structurées nos sociétés européennes. De même, en mettant l'accent sur la nécessité de fonder des modèles autonomes pour tendre vers une durabilité, les modèles économiques biorégionalistes renversent

complètement les pensées capitalistes et libérales globalisées d'aujourd'hui. Enfin, en démontrant la nécessité de tenir compte de la faune, de la flore, des climats, des bassins-versants et des types de sols d'une région donnée pour y bâtir des habitations humaines soutenables, l'architecture biorégionaliste invite à revoir intégralement les systèmes de valeurs et les normes actuellement en vigueur dans la construction et l'urbanisme du « développement durable ». En tout cela, penser en termes de biorégions, c'est dire à quel point l'humanité à tout intérêt à prendre en compte d'une façon beaucoup plus fondamentale les écosystèmes particuliers au sein desquels elle s'installe – leurs différences, particularités, attentes et fonctionnements propres. Chercher à dire au sein de quelles biorégions nous vivons, ce n'est donc pas seulement essayer de définir les limites et contenus des « éco-régions » naturelles où nous nous situons, mais plutôt tenter d'entrevoir quelles interactions nature/culture, domestique/sauvage, urbain/rural nous pouvons inventer sur le long terme. Bref, c'est envisager de cohabiter avec un ensemble d'êtres vivants radicalement étrangers et pourtant absolument nécessaires à notre survie de manière plus locale et durable à la fois. En diffusant ainsi les apports de la pensée biorégionaliste, ce travail vise aussi à y contribuer, en confrontant d'une part à l'actualité européenne les propositions théoriques générales de ces mouvements originellement californiens, et d'autre part en les ouvrant largement sur l'univers architectural, urbanistique et paysager (chose pour l'heure restée très insuffisamment explorée).

Avec pour objectif une transformation générale de la société, ces analyses font la part belle aux installations et établissements humains, à leurs formes, leurs fonds et leurs processus de mise en œuvre. Si l'architecture, l'urbanisme et le paysage tiennent

une place prépondérante dans ces argumentations, c'est que nulle société pleinement écologique ne saurait advenir au sein des actuelles masses urbanisées informes, infinies banlieues standardisées, polluantes et numérisées que nous connaissons. Si au contraire il peut être affirmé que ces trois domaines constituent aujourd'hui un des principaux freins à tout changement sociétal potentiel, alors ils doivent, d'urgence, être refondés sur des bases éco-centrées (pour, au moins, cesser de constituer des freins aux changements). Nous le verrons : plus encore qu'un changement de mentalité chez les architectes, urbanistes et paysagistes, c'est une refonte des façons dont nos sociétés envisagent les rapports entre territoires et vivants qu'il s'agit d'entrevoir – toutes les étapes des processus de fabrication des établissements humains étant concernées par le sujet, du fonctionnement des filières constructives (extraction, transformation, transport et assemblages des matières) aux modalités de conceptualisation et aux décisions politiques (processus de conceptions, de financements, systèmes de responsabilités et d'expertises, etc.). À de nombreux égards, seul le paradigme biorégional semble fournir la possibilité de rendre à l'architecture ses idéaux obsolètes. C'est d'une opportunité vivifiante, à saisir, dont il est question.

Certains s'interrogeront à raison : pourquoi vouloir encore parler d'« architecture », alors que les défis actuels sont avant tout d'ordres sociétaux, climatiques, politiques ? En quoi faudrait-il, *encore*, de l'architecture, au sein de pareil univers dystopique : n'y a-t-il rien de mieux à faire ? C'est qu'être architecte pourrait signifier bien d'autres choses qu'être « maître d'œuvre » ou « expert bâtisseur ». Dire la place de l'architecture malgré tout, au sein de cette grande transition sociétale à l'œuvre, ce n'est pas inviter à penser coûte que coûte l'« Architecture » telle qu'elle fut envisagée précédemment au

sein du monde à venir. Bien au contraire. C'est affirmer qu'au sein de toute forme de société il sera toujours essentiel de penser et d'acter de façon réfléchie l'installation humaine sur la Terre. Et que toute éthique nouvelle aura nécessairement besoin de s'actualiser par le biais d'*esthétiques* nouvelles. Dès lors, c'est aussi le sens de cet ouvrage que d'inviter à repenser ce qu'on appelle « architecture », à refondre ses méthodes et objectifs, références et valeurs, pour que la discipline retrouve un sens, en devenant un outil capable d'accompagner pleinement la transition sociétale nécessaire. C'est en cela que ce manifeste biorégionaliste appelle à l'instauration d'un dialogue réel entre l'architecture et le vivant sous toutes ses formes.

Plus que jamais, à l'ère numérique, globalisée, capitaliste, liquide et accélérée, il est vital de penser les rapports concrets qu'entretiennent humanités et écosystèmes, villes et géographies, corps et espaces. De petites transitions sont déjà à l'œuvre en ce domaine, qui sont autant de recherches à poursuivre, de tentatives à affirmer, de positions à radicaliser. Elles sont les premières pierres d'un nouveau paradigme plus écocentré qu'il reste encore à inventer. Parce que la métamorphose des sociétés humaines doit être totale et cohérente, les architectes, urbanistes et paysagistes doivent aujourd'hui sortir de leurs domaines respectifs pour enquêter du côté des sciences de l'esprit, du vivant, des sociétés et de la Terre, et participer pleinement aux études en « humanités environnementales » émergentes. Parce qu'enfin cette transition doit survenir totalement, c'est aussi à un changement de valeurs morales que nous sommes invités, à un vrai bouleversement des critères d'évaluation de ces disciplines – ce qui en elles est « bon », « beau » ou « éthique », ce qui est « chef-d'œuvre » et ce qui ne l'est pas. Il ne s'agit plus simplement de chercher



à plaire, il faut réinventer, quitte à surprendre ou à déplaire, quitte à décevoir ou à rester incompris. Il n'est plus question d'appliquer, il faut défendre et croire. Bref, ce n'est plus de *nouveaux dessins* dont nous avons besoin, mais de *nouveaux desseins*.

Ainsi cet ouvrage, que l'on qualifiera peut-être d'éco-anarchiste, a choisi de faire appel tout d'abord au récit critique, pour donner à *sentir* une situation par tant partagée, et d'appeler à la raison par l'affect plutôt que par l'intellect. Avant même de parler de changement et de révolte, d'action, il importe de s'accorder premièrement sur *ce qui est*. Il s'agit d'ouvrir les yeux, et de tenter ensemble de saisir à nouveau ce qui, sous couvert de nécessité, de normalité, d'habitude, a fini par échapper à la conscience. *Ce qui est là pour l'heure, et qui constitue l'essentiel de ce qui est*: il faut savoir précisément quoi en penser. C'est sur la base de ce travail narratif que notre enquête propose d'asseoir une partie de sa nécessité, comme un travail préoccupé par le bien-être du vivant dans son entièreté – humanité incluse.

C'est en ce sens particulier que j'ai choisi de continuer à penser, dire, écrire et enseigner l'architecture au sein de la mutation actuelle, convaincu qu'une «architecture écocentree» peut être un outil de premier ordre pour aider la métamorphose à prendre place. Au sein de ces lignes, j'essaierai ainsi de montrer en quoi le potentiel vivifiant de l'architecture, face au mortifère à l'œuvre dans nos sociétés, ne pourra être entrevu que si elle est envisagée de façon pleinement biorégionale – à savoir, littéralement, d'une façon qui soit capable de prendre en compte les articulations entre les vivants et la biosphère de manière équitable, durable, locale et globale à la fois. Cette hypothèse biorégionaliste, je l'emprunterai à d'autres, pour la reformuler de la manière qui me

semble la plus stimulante. Elle sera *moyen et fin* à la fois, tout comme l'architecture en son sein.

S'il fut certes composé comme une œuvre littéraire plus que comme un ouvrage scientifique, ce texte n'oublie pas d'explicitier sa méthode, de référencer sa pensée et d'argumenter ses positions. Il considère toutefois que les enjeux véritables ne sont jamais froids, pour autant qu'en chaque pensée morale est au travail un ensemble de positions qui relèvent des *mœurs* mêmes, de la vie quotidiennement vécue, avec ses parts existentielles, émotionnelles et inconscientes. Pour cette raison peut-être, il a pris le parti de considérer qu'on ne peut convaincre l'intellect sans viser autre chose. Je ne peux donc que souhaiter que ses lignes alarmées sachent toucher, avant tout, ce *territoire du vivant* primordial, d'où tout part et où tout reconduit : ce petit morceau d'âme sensible en chacun et chacune d'entre nous.

# I

## Au sein du tohu-bohu, habiter malgré tout

Quoi qu'il s'attache à faire voir premièrement quelques-unes des résistances et mises en difficultés d'habiter contemporaines, si ce travail parle à sa manière de processus d'habitation, ce n'est certainement pas pour dire ce que devrait être une « meilleure habitation » humaine. Un large ensemble de raisons et d'arguments invitent en effet à remettre en question la grande prétention des « sciences de l'habitabilité » et leurs discours naïfs, convenus, conformistes, paternalistes ou métaphysiques-mystiques : j'ai déjà eu l'occasion de m'attacher à cette démonstration par le passé, et renvoie à la lecture de cette *Critique de l'habitabilité* pour de plus ample développement à cet égard. Non, s'il doit être question de dire ce qui ne tourne pas rond avec cet univers au sein duquel il nous faut vivre tant bien que mal, ce n'est pas pour dire « l'inhabitabilité » des mondes (quel sens cela pourrait-il avoir ?), mais pour tenter de faire voir à quel point *habiter ces derniers est pure folie*. Mortifères, oubliées, indécentes, absurdes ou cauchemardesques, les urbanités modernes : pourquoi devrions-nous y installer nos existences, nos quotidiens, nos affections pour les choses et les êtres ? On pourra certes toujours y rester

(certains d'ailleurs n'ont pas vraiment le choix); on pourra toujours s'y plaire (preuve de l'efficacité de la machine conformiste à l'œuvre) – c'est entendu. Qui toutefois tient tant à ce que perdurent ces dispositifs infernaux? Si nous pouvions vraiment rendre éternels ces modes de vie consommatoires et ces ensembles aseptisés, serait-ce vraiment si réjouissant?

Tout habitant est affecté par ce qu'il vit et ressent quotidiennement, par les choses qui l'entoure et l'attachement qu'il leur porte, par sa mémoire et ses polarités propres, par ses instincts et rythmes journaliers. Comment pourrait-il rester indifférent à l'environnement « naturel » au sein duquel s'établit son habitation? D'un point de vue sanitaire, nul besoin d'en venir aux concepts à la mode de « facteurs » ou de « déterminants » de santé, la chose étant largement connue et partagée au sein du corps médical depuis Hippocrate, qui déjà soulignait l'influence de l'air, de l'eau et des lieux sur les populations et leurs états de santé – conseillant aux médecins de considérer tant les conditions d'orientation des villes humaines, mais aussi la nature des sols, ou les relations entre les vents et les saisons au même titre que les modes de vie locaux<sup>2</sup>. Ces conditions de possibilité d'établissement d'une urbanité favorable à la santé sont, bien sûr, plus que jamais d'actualité. Et sans même parler des polluants cancérigènes dans l'air des mégapoles, il faut considérer sérieusement, par exemple, que de nombreux rapports de recherche récents ont bien démontré les liens de cause à effet entre configurations urbaines et obésité, ou ont révélé que la schizophrénie est deux fois plus élevée en ville qu'à la campagne, et la dépression de 40%. Une étude de 1984 a même réussi à prouver que les

2. *Des airs, des eaux et des lieux*, Paris, Charpentier, 1844.

patients d'un hôpital guérissaient plus vite s'ils avaient une fenêtre avec vue sur un environnement naturel<sup>3</sup>. S'il fallait encore une preuve que le milieu dans lequel nous vivons n'est pas un décor qui nous reste parfaitement extérieur...

Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz proposent de considérer qu'historiquement parlant, une séparation fut pourtant opérée « au cours du XIX<sup>e</sup> siècle » entre « les objets des sciences de la nature d'un côté et des sciences humaines et sociales de l'autre<sup>4</sup> ». Les historiens racontent :

*« Le pasteurisme, en focalisant le regard médical sur les micro-organismes, marginalise le paradigme antérieur de la médecine néo-hippocratique qui concevait le corps comme façonné par un nombre bien plus grand d'éléments du milieu tels que la lumière, les températures, les climats, les vents, les odeurs, les "miasmes". [...] À l'exception de la géographie, presque toutes les sciences sociales définissaient leur objet en le coupant soigneusement de la nature : l'anthropologie sociale et culturelle se séparait de l'anthropologie physique, Émile Durkheim excluait les paramètres climatiques des causalités pertinentes du suicide, scellant l'étanchéité de la société, selon la sociologie naissante, par rapport à son environnement. Peu après, Freud séparait l'individu adulte du monde, décrétant que le sentiment cosmique "d'être en corrélation avec le monde environnant" – le "sentiment océanique" de Romain Rolland – n'était qu'une illusion fusionnelle propre à l'âge puéri<sup>5</sup>. »*

3. Sur ces données ainsi que toutes celles qui suivront, voir l'annexe « Données chiffrées » en fin d'ouvrage pour l'intégralité des sources scientifiques.

4. *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013, p. 45 et p. 49.

5. *Id.*, pp. 49-50.

Nous venons de le voir, ces croyances d'une déconnexion entre être et milieu sont pourtant réfutées tant par l'intuition et le sens commun que par les observations sanitaires. Et elles le sont aussi par l'esthétique philosophique: quid en effet de l'expérience artistique si l'individu n'est pas profondément affecté par ce qu'il rencontre? Comment y aurait-il pu jamais exister une quelconque «architecture» si l'individu était parfaitement indifférent aux environnements qu'il habite? Sans devoir parler avec Alain de Botton de douteuses formes d'«architecture du bonheur<sup>6</sup>», dont on voit mal ce qu'elles pourraient être, il paraît évident que l'être humain est sensible, et donc affecté, et donc transformé par cet environnement-milieu qui le construit tel qu'il est. C'est cela même qui se tient entre Martin Heidegger, qui affirme qu'«habiter est la condition humaine elle-même» et Jean-François Lyotard, qui propose de considérer que «nous habitons un lieu, un milieu quand notre manière d'être se forme à leur fréquentation». Puisque nous habitons à chaque instant, notre manière d'être se forme au contact de *tout* ce que nous traversons: voilà bien l'enjeu éthique de l'histoire! Et si nous sommes produits par ces milieux que nous habitons, alors en quoi nous transforment, malgré nous, le supermarché, l'autoroute, les souterrains du métro, les pharmacies, les centres commerciaux et les fast-foods? Poreux, nous nous configurons aux contacts des choses et des êtres en tant qu'organismes vivants en permanente évolution – culturellement, physiquement, psychologiquement, chimiquement. L'hypothèse philosophique de la «biophilie» de l'humanité formulée par Edward O. Wilson se confirme; l'humain est «naturotrophe»,

émotionnellement et existentiellement lié et nourri par ces formes de vies qui lui restent étrangères et l'aident à s'envisager comme cohabitant éphémère d'un monde partagé.

Si donc un ensemble complexe de destinées non humaines est enchâssé en *toute* vie humaine, alors il n'y a plus aucun sens à vouloir opposer, comme cela fut fait par le passé, «pensée humaniste» et «pensée écologique». D'autant que l'humanité est bien trop omniprésente, agissante et responsable pour être mise à l'écart des enjeux climatiques et naturels actuels: leur sort est désormais lié. Et comment une transformation sociétale écologique pourrait jamais être efficace sans considérer ce nœud complexe que forment ensemble l'existence, l'*insistence* (la vie intérieure), l'émotion et la perception humaines? Toute lutte doit intéresser les préoccupations particulières si elle veut avoir une chance de concourir aux intérêts généraux. Si les écologistes ne sont pas anti-humanistes, c'est donc de la même façon que les féministes ne sont pas anti-hommes et que les anti-racistes ne sont pas anti-blancs: c'est d'un équilibre plus sain pour toutes les parties dont il est question, une double libération vers un avenir plus équitablement partagé pour chacun. Pour le dire à nouveau avec Bonneuil et Fressoz, «l'Anthropocène appelle donc de nouvelles humanités environnementales qui s'aventurent au-delà de la démarcation entre “environnement” et “société” telle qu'elle fut tracée au matin de l'âge industriel», dès lors qu'il est désormais «impossible d'occulter que les relations “sociales” sont truffées de processus “écosystémiques” et que les divers flux de matière et d'énergie et d'information qui traversent à différentes échelles le système Terre sont souvent polarisées par des activités humaines<sup>7</sup>».

6. *L'Architecture du bonheur*, Paris, Mercure de France, 2007.

7. *L'Événement anthropocène*, *op. cit.*, p. 52 et p. 53.

Parler d'hypothèse « biorégionale », en ce sens, c'est justement insister sur l'importance de penser d'un même mouvement les manières dont se territorialisent les sociétés humaines, le bien-être du vivant sous toutes ses formes et les défis écologiques à la fois locaux et globaux. La biorégion devient, dès lors, un « simple » moyen cognitif d'articuler ces champs, leurs interactions, causes et conséquences liées.

Saisir la nécessaire intrication entre ces entités donne à *sentir* à quel point nous n'aurions rien à perdre à changer de modèle. Ce constat est relativement simple à opérer pour qui voudrait s'en donner la peine. Il suffit d'ouvrir les yeux pour regarder avec un œil neuf les choses qui nous entourent, dont nous sommes témoins et nécessairement complices ; de lever les voiles de l'ordinaire et de la fatalité pour apercevoir ce qu'ont rendu invisible le quotidien et la propagande ambiante ; pour enfin s'interroger : est-ce là vraiment ce que l'humanité peut faire de mieux ? Et surtout : que risquons-nous vraiment à tenter autre chose ? Qui tient tant à cette myriade d'inutilités divertissantes qu'offre la société du spectacle en échange de l'asservissement bruyant qu'elle impose ? Qui ne voudrait, pour rien au monde, perdre cette accélération généralisée qui nous ronge, ces possibilités d'incidents nucléaires, ces embouteillages sur l'autoroute, ces pollutions industrielles cancérigènes qui envahissent l'atmosphère, les sols et les nappes phréatiques, ces files d'attente au sein d'institutions bureaucratiques vides de sens, ces infrastructures défigurantes dans le paysage, ces îles de plastique dérivant au milieu de l'océan, ces journaux télévisés faits de viols et d'actualités boursières, ces écocides d'abeilles aux pesticides, ces drogués dans le métro qu'on évite de regarder dans les yeux, ces génocides aux agents chimiques à l'autre bout du monde ? Pour beaucoup, ces questions sembleront relever de

domaines différents ; on s'offusquera peut-être de la négligence avec laquelle cette liste fut composée. A contrario, je voudrais montrer qu'envisager la possibilité d'un ailleurs *biorégional*, convivial, équitable et pleinement partagé avec le non-humain, c'est justement s'ouvrir enfin à la capacité de voir en quoi toutes ces questions appartiennent au même modèle politique : celui-là, précisément, qui nous a conduit à la catastrophe actuelle, et qu'il est question de fuir au plus vite. J'insisterai tout d'abord un peu, au sein de ce premier chapitre, sur cette situation moderne, pour tenter de faire sentir à quel point beaucoup d'entre nous auraient tout à gagner à la quitter, ici et maintenant.

Abandonnée tel un animal domestique sur une aire d'autoroute, la Modernité gémirait-elle de tristesse pour qu'on la reprenne ? Juste revers des choses, revanche du canidé aimant et des propriétaires dépassés par la situation. Qu'elle couine pour l'éternité, la Modernité, pour tout le mal qu'elle a pu causer aux êtres.

### Les territoires de l'accélération

Pour le sociologue Zygmunt Bauman, la vie « liquide » est celle que l'on mène au sein de la « société moderne-liquide » : une vie dans laquelle plus rien n'est stable, solide, rassurant, durable ; dans laquelle il s'agit de rester en mouvement constant, pour simplement se maintenir à la surface, à flot, et ne pas couler. S'agiter dans tous les sens, jusqu'à l'épuisement. N'est-ce pas là, précisément, l'existence vécue par un certain nombre des citadins anthropocéniques ?

Pour beaucoup, partout, tout le temps, l'appel culturel est constant et quasi-injonctif ; il maintient tout un chacun dans la peur de manquer quelque chose. Il faut rester connecté,

mobile, actif et alerte, curieux et disponible à la nouveauté; acheter, louer, revendre, emprunter, échanger, saisir l'occasion, profiter de l'offre, faire une affaire. Qu'en pensent-elles vraiment, ces femmes saisies malgré elles par le mouvement? Elles n'ont plus le temps d'y penser – il faut multiplier et renouveler aussi vite que possible nos expériences (professionnelles, sociales, familiales, personnelles, amoureuses, sexuelles, touristiques) pour remplir le temps; jongler entre ces différentes vies qui ne se connaissent plus et les lieux parfois éloignés où elles se déroulent. Le réveil sonne, le train part, et il n'y a plus de temps pour rien, à tel point que tout devient contrainte, et dans le temps restant lui-même, on pourra encore rentabiliser les minutes: regarder une série en mangeant, travailler dans les transports, téléphoner en marchant. Monsieur doit se forcer à trouver le temps de pratiquer une activité physique, pour garder la forme ou la ligne; prendre des vacances pour revenir plus productif et capable, plus disponible pour l'entreprise (le corps est aujourd'hui un outil au service de l'esprit et de la ville productive). Il *faut* désormais même dormir et se reposer, de sorte que le repos est aussi bien calibré que les compléments alimentaires (on se force à se coucher, mais on se force aussi à se lever).

Les études récentes livrent des chiffres délirants. Nous dormons vingt minutes de moins qu'il y a vingt-cinq ans; un quart des Français disent manquer de sommeil et «être somnolents» en journée; un cinquième souffrent d'insomnies chroniques; 99% du ciel nocturne de l'Europe est pollué par la lumière artificielle; un tiers de l'humanité ne peut plus voir la Voie lactée. Les journées vécues sont le reflet de ces faits nocturnes sidérants. D'une part on n'a plus le temps de prendre soin, des choses, des autres, de soi. Et, d'autre part, partout, tout le temps, revient un même mot d'ordre: il faut

«se changer les idées». Double injonction contrainte dont on ne sait plus bien si elle renforce encore le sentiment d'accélération ou si elle le rend simplement possible sur de plus longues durées.

Envisager le rapport de l'emprisonnement social et professionnel à l'empire du *fun* et du divertissement est une des entrées possibles pour saisir pleinement la puissance de l'esclavage temporel imposé par «la vie liquide». Pourquoi cet état critique n'est-il pas mieux perçu par l'individu épuisé? Pourquoi une révolte généralisée n'a-t-elle pas encore eu lieu face à la dictature de la productivité, l'aliénation du travail absurde et omniprésent, la bêtise crasse de la couche spectaculaire? Où se trouvent encore les bas-côtés où sauter hors du train; où sont les possibilités d'autarcie loin du vacarme; où sont les espaces de respiration hors de ce réseau sans interstices? À de nombreux égards, l'instabilité généralisée semble tant et si bien entretenue par les vendeurs de réconfort que même les échappatoires à la société restent prévues par elle, et donc produites dans son propre intérêt. Les films et séries hollywoodiens si dystopiques, ridicules, violents et stupides à la fois qu'ils rendent presque douce la vie liquide dont ils sont censés libérer. À l'inverse, les vacances au Club Med sont à ce point la reproduction en miniature de la société moderne que le séjour ne réussit en rien à faire entrevoir autre chose de véritablement enthousiasmant que l'hyperréalité habituelle.

Les individus modernes-liquides sont maintenus sous sédatifs et sous excitants à la fois, au sein d'un univers total, d'une véritable bulle de confort et de consommation physique et psychique dont il est extrêmement difficile de s'échapper. Sans surprise, la clef de voûte de cet ensemble est l'éducation elle-même. Hyperconnectés, les *liquidés* sont certes capables d'accéder à n'importe quelle information en un instant, mais

que savent-ils de leurs propres coutumes, traditions et héritages, de la terre sur laquelle ils vivent, de sa constitution et de son histoire propre, des animaux qui s'y trouvent, des plantes endémiques qui y poussent, de leurs valeurs et de leurs utilisations possibles ?

Les nations occidentales sont fières des systèmes éducatifs historiques qu'elles ont entièrement déployées sur les campagnes pour formater les esprits (on lira ou relira à ce sujet le très bel ouvrage de Bernard Charbonneau, *Le Jardin de Babylone*, paru en 1969, pour se rappeler à quel point la transformation rurale française fut une mesure sciemment imposée par la capitale pour ses propres fins). Toute forme de savoir biorégional complexe semble avoir disparu des esprits rationalisés, culturalisés à outrances. Découvrir les récits de Philippe Descola sur le peuple Achuar, habitant l'Amazonie, donne à réfléchir :

*« N'importe quel adolescent possède déjà un savoir naturaliste et une dextérité technique dignes d'admiration. Il est capable, par exemple, d'identifier visuellement plusieurs centaines d'oiseaux, d'imiter leur chant et de décrire leurs mœurs et leur habitat ; il sait reconnaître une piste à des indices infimes, tel un papillon voletant au pied d'un arbre, attiré par l'urine encore fraîche d'un singe passé par là auparavant. »*

« L'éduqué », lui, n'a jamais vraiment réfléchi aux possibilités de contribuer à un milieu capable de faire sens, de développer l'autonomie et l'entraide spontanée et conviviale, le coapprentissage incarné et situé. Comme le relevait

---

8. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 184.

pertinemment Ivan Illich dès 1971, dans *Une société sans école*, il confond enseigner et apprendre, diplôme et compétence. De même l'individu-liquide n'a que faire de ces savoirs géographiques. C'est d'informations actualisées à propos du politique, de l'artificiel, du culturel et du virtuel dont il a besoin pour se maintenir à flot – pour rester au sommet de la poussée culturelle, événementielle et informationnelle ; pour espérer continuer à se sociabiliser, trouver du travail ou conserver son poste ; pour rencontrer d'autres solitaires connectés autour d'un repas sous vide ; bref, pour continuer à flotter, tant bien que mal, dans l'atomisation totale provoquée par l'univers technologique.

Aussi l'éducation populaire fut-elle très tôt identifiée dans la littérature biorégionale comme un sujet central (on en retrouvera notamment de très bonnes synthèses dans l'ouvrage *LifePlace* de Robert L. Thayer, ainsi que dans un petit texte très pragmatique et accessible de Peter Berg disponible en ligne sous le titre *Learning to partner with a life-place*). C'est à cette lutte vers une réappropriation des moyens de représentations populaires, animales et végétales à la fois qu'il s'agit de travailler pleinement si nous voulons que l'hypothèse biorégionale puisse avoir une chance d'advenir concrètement. Dans un monde où chacun connaît plus de marques de vêtements que d'essences d'arbres (sans même parler de les identifier visuellement, de connaître leurs particularités et leurs besoins, ou d'avoir une quelconque idée de la façon dont il est possible d'en prendre soin), l'urgence n'est pas tant celle d'une redirection des consciences morales, mais d'une redirection généralisée de l'attention, de la conscience, de la connaissance des choses, des énergies et des modalités exo-humaines qui nous entourent et souffrent de nos ignorances. Voilà aussi pourquoi il importe de ne jamais séparer

humanisme et écologisme, pensée sociale et pensée environnementale, considération pour la santé humaine et prise en compte de la santé des écosystèmes.

Si tout pays impliquait, traditionnellement, un réseau de relations ancrées et territorialisées, sa nouvelle forme largement virtuelle est assimilable, pour Alain Gauthier, à « une entreprise d'emmachinement (procédé *quasi*), de contournement (procédé *exo*), d'affaiblissement (procédé *hypo*)<sup>9</sup> ». Il va sans dire qu'il sera bien difficile de donner une quelconque cohérence écologique à un tel univers extra-terrestre ! Tout au contraire, c'est à une réelle *biorégionalisation des savoirs* qu'il s'agit de travailler. Ou, pour le dire au moyen d'un mot plus connoté, à une « reterritorialisation » de ces derniers, si du moins on peut entendre par ce terme le fait direct et concret de se réancrer en un territoire terrestre. S'il est entendu que la conscience de lieu précède la conscience de classe, alors l'issue est opérationnelle, l'atterrissage terrestre disponible à tous et à toutes ; la lutte pour la réappropriation communautaire des milieux et des savoirs qui leurs sont liés peut (doit) démarrer.

Cela, d'autant plus que la solitude et l'exil de la modernité-liquide ne seraient pas ce qu'ils sont s'il n'y avait, pour y concourir, une telle multiplicité d'appareils techniques *dividualisants*. La théorie sur laquelle ces appareils repose est simple : il s'agit de déplacer les moyens qu'a l'individu de se réaliser lui-même en tant que sujet, de manière autonome, pour en faire des processus hétéronomes, c'est-à-dire qui répondent à des principes extérieurs à l'individu et qu'il ne maîtrise pas (j'emprunte la distinction à Illich, Dupuy et Baudrillard). Par exemple, les objets connectés remplacent la sociabilisation

directe – autonome – de l'individu pour s'imposer comme des intermédiaires – hétéronomes – incontournables. Et s'il est difficile aujourd'hui d'entretenir une vie sociale dynamique sans l'ensemble des « réseaux sociaux » numériques (et, au passage, leur flot de publicités, d'annonces, d'injonctions et de processus de conformisation de l'être), c'est que la substitution a été efficace. Adorno et Horkheimer le notent dès 1944, « les communications établissent l'uniformité parmi les hommes en les isolant ». De sorte que c'est, pour eux, une des raisons d'être « du progrès » que de « séparer littéralement les hommes »<sup>10</sup>. D'un ensemble d'individus librement intégrés au sein de communautés conviviales, la société est passée à des ensembles d'individus esseulés, contraints d'acheter les mêmes outils technologiques pour pouvoir continuer à se parler et à se voir au sein d'un nulle part globalisé. On pourrait regretter avec d'autres (la liste serait longue) que, face à l'écran télévisuel, la famille ne soit plus une communauté unie, formée d'un ensemble incarné partageant l'espace et le temps, mais qu'elle ne constitue plus qu'un simple regroupement d'individus assis côte à côte, juxtaposés les uns aux autres, partageant un unique point de fuite commun – pendant la durée du programme, du moins. D'autant que la solitude et l'exil du réel sont devenus plus puissants encore à l'ère du smartphone, de la 4G et des écouteurs ; de l'ordinateur, du Wi-Fi et des réseaux sociaux ; des tablettes connectées de lecture, de jeu et de travail. Réseaux désolidarisant corps et esprit, les objets connectés transportent le sujet dans un univers parallèle dont ils sont les seuls maîtres, au sein d'un monde qui tend progressivement à se substituer, en tant

9. *Charmer le banal*, Paris, Sens & Tonka, 2001, p. 42.

10. « L'isolement par les communications », *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 2008 [1944], pp. 331-332.



que système de configuration de la vie, en tant que *stratégie biopolitique*, à toute forme de réalité incarnée. Permettent-ils de garder contact avec ceux qui sont loin, ou permettent-ils plutôt une société dans laquelle chacun est loin des autres ? C'est toute la fourberie de la politique des vivants orchestrée par l'univers technique que de rendre indispensables les outils mêmes qui ont formé ce monde nouveau. Mais celui-ci pose autant de problèmes qu'il n'en résout. Il ne fait que déplacer les enjeux et les mécanismes, pour ouvrir un paradigme au sein duquel les ennuis n'apparaissent *pas encore*.

Si un grand nombre d'activités impliquaient autrefois un grand nombre de postures, de mouvements, de technicités corporelles différentes (jouer du violon, battre les œufs en neige, écrire une lettre, etc.), il semble que l'ensemble des activités et savoir-faire de la vie liquide se résume en un *savoir appuyer sur le bon bouton, au bon moment*; ou, le cas échéant, *cliquer au bon endroit sur l'écran, au bon moment*. Qu'il s'agisse de lecture comme d'écriture, des moments de détente comme des moments travaillés, du fait de vouloir écouter de la musique, regarder un film ou jouer à un jeu, c'est du pareil au même : tout semble aujourd'hui passer par l'action extrêmement pauvre du « clic », le tapotis minimal des doigts sur le clavier, la posture assise dans l'espace climatisé, et l'orientation du regard vers l'écran. Mais quelle éthique, quel *ethos*, quelle *manière d'être* peut encore éclore pour celui qui n'a plus, littéralement, qu'une palette réduite et appauvrie de manières corporelles et symboliques d'interagir avec le monde ? Longtemps, à la manipulation d'outils, d'appareils et d'objets en tout genre répondait une multiplicité de postures et de savoir-faire que n'apporte plus la technologie numérique. Pourquoi, dès lors, souhaiter encore bénéficier d'espaces différenciés ? Tout comme le Frigidaire avait précédemment pu

remplacer la complexité des caves, greniers, celliers et autres jardins d'hiver, de même, aujourd'hui, seul un bureau pour l'ordinateur ou un canapé pour le smartphone ou la tablette semblent avoir de l'importance. Ce nouveau rapport à notre chez-nous induit un assèchement de notre sens de la maison, et il pourrait sembler que l'ensemble du foyer ait perdu l'objet de l'attention, des soins, du désir et du besoin de *ménagement* habitant<sup>11</sup>.

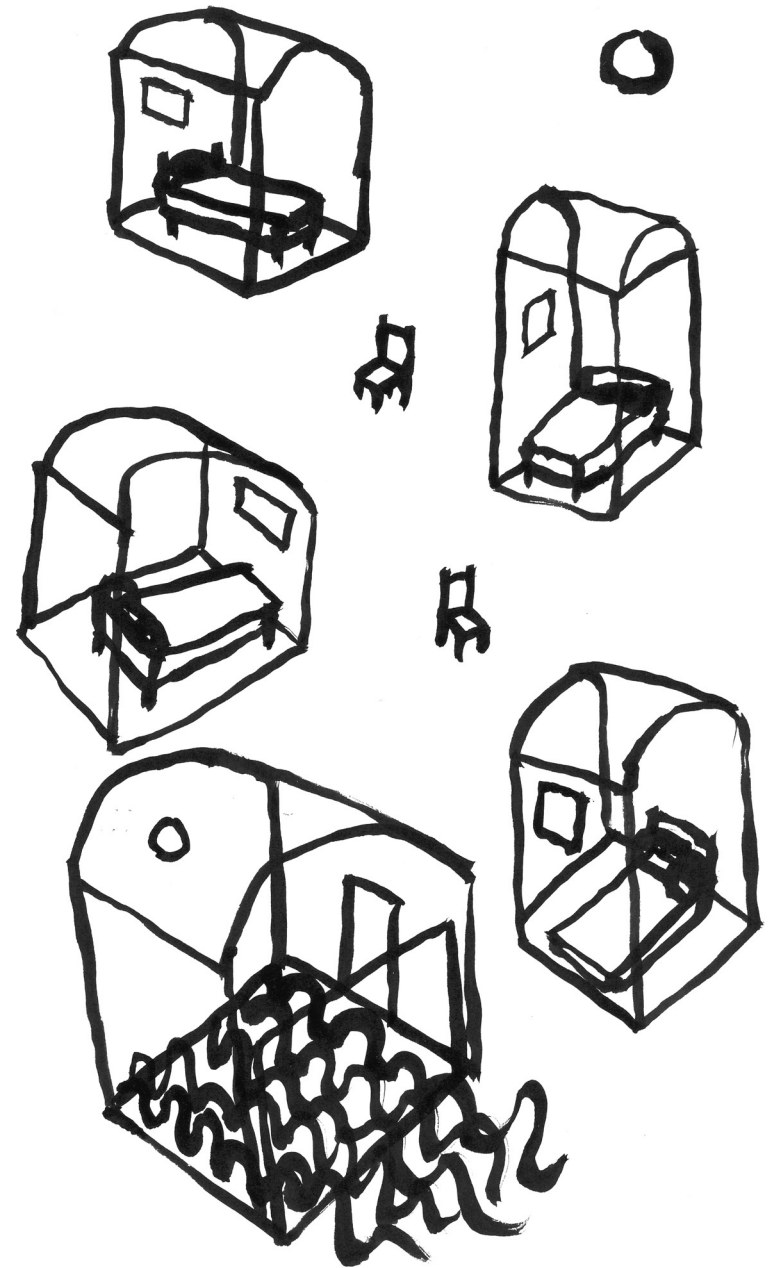
La station de jeu Nintendo Wii a bien tenté de recréer artificiellement des gestuelles, tout comme les tablettes de lectures ont programmé des fonctions tactiles matérialisant de façon abstraite le fait de tourner une page, ces programmations artificielles sont des voiles qui tentent de masquer notre condition, ou de rendre celle-ci moins pauvre : ces béquilles ne peuvent rendre la cohérence éthique-esthétique qui réside dans le fait de prendre réellement une raquette de tennis et de frapper une balle, le mouvement fût-il le même qu'avec la manette de la Wii et l'écran reproduisant bien la balle s'envolant. La corporéité et la matérialité sont irremplaçables et leur perte est une perte, quels que fussent les stratagèmes mis en place par la « technologie » (à savoir, comme l'a bien relevé Ellul, le « discours sur la technique »). Dans la pauvreté extrême de postures, gestuelles, actions et technicités corporelles qu'elle impose, l'individu devient une « âme cliquante », enchaînée à son médium technologique pour pouvoir exister. C'est d'une perte simultanée du territoire et du vivant dont il s'agit.

11. Voir, à ce sujet, le très beau *Chez soi. Odyssée de l'espace domestique* de Mona Chollet, Paris, Zones, 2015.

## Les pièges numériques

Les écrans sont partout. Dans les poches, dans les couloirs du métro, dans les cafés et les salles d'attente des institutions publiques, dans les voitures et, par-dessus tout, dans les têtes elles-mêmes : quand bien même nous n'en voyons pas, il semble que le monde vécu lui-même se présente à nous au travers de leur filtre. Dans cet ensemble spectaculaire, la normalité, c'est le chaos perceptif, et ce qui perturbe, le silence visuel ou auditif. Problème : l'abondance des représentations distrait et détourne, épuise tout espace de liberté pour le soi, toute possibilité de reconstitution de sa propre image. Tandis qu'au tournant du millénaire, internet était encore alternatif, optionnel et minoritaire, il est aujourd'hui devenu indispensable : pour se tenir informé, rester en contact avec ses « proches » (devenus lointains), s'inscrire à toutes les grandes institutions légales ou encore chercher du travail. En deux décennies seulement, l'outil s'est imposé comme un incontournable – et tant pis pour ceux qui n'en voulaient pas ou qui n'y comprennent rien. Cette dépendance entretient en retour la solitude et l'angoisse, mais aussi l'accélération, l'incertitude et l'instabilité généralisées. De là, déjà, s'expliquent peut-être un certain nombre de comportements – témoignages troublants d'incapacité face à l'attraction de la machine, prises de conscience de l'absurdité des actions des internautes, récits de l'illusion d'une véritable vie sociale dans le face-à-face avec l'écran, etc.

La dépendance à internet est aujourd'hui étudiée scientifiquement comme un trouble psychologique reconnu : depuis le milieu des années 1990, on parle d'IAD (*Internet Addiction Disorder*) ou, en français, de TDI (trouble de dépendance à internet). Mais elle n'est qu'une parmi les nombreuses dépendances potentielles au contact desquelles la société



moderne-liquide nous place nécessairement, et il nous faut dépasser ces faits presque anecdotiques pour percevoir à quel point le piège numérique est total. Dans l'espace partagé et l'habitation humaine, ses conséquences dramatiques sont sans appel : puisque nous sommes contraints de nous connecter toujours plus fréquemment, devant pouvoir répondre aux sollicitations à tout instant du jour et de la nuit, tout espace qui ne permet pas d'utiliser pleinement son smartphone n'offre plus les conditions optimales pour s'y sentir correctement accueilli. Les critères mêmes d'« habitabilité » du monde ont changé.

La maison nue ne peut plus être considérée comme un lieu délivrant des conditions de possibilités optimales pour « habiter ». Comment en effet une architecture qui n'aurait ni le flux télévisuel ou radiophonique, ni la connexion nécessaire à internet, pourrait-elle être un espace où construire pleinement son existence, à l'heure où cette dernière, justement, se réalise en grande partie sur la toile ? Équation moderne-liquide : *l'habitabilité d'un lieu est fonction de sa connectivité* (on en vient à se demander si ce qui fascine le plus dans les romans de Sylvain Tesson, c'est la *reconnexion* romantique avec la « nature sauvage », ou la *déconnexion* choisie et totale du réseau « téléphone-mail-internet-réseaux sociaux-médias de masse » pendant plusieurs mois d'affilée). Remarque technique à ce sujet : si tout espace qui ne permettrait pas la connexion au réseau ne pourra que difficilement prétendre être un « chez-soi », ce n'est pas que le « chez-soi » n'existe plus que lorsque le téléphone sonne, mais plutôt qu'il est devenu difficile d'avoir un « chez-soi » qui ne soit connecté au réseau. Il importe que la livraison *puisse avoir lieu* – adienne ensuite que pourra (que nous regardions ou non la télévision, consultations ou non nos mails : voilà bien un détail de l'histoire).

Günther Anders, dès 1956, parle de « livraison du monde à domicile » pour analyser une situation relativement « simple » : l'émission d'une « nouvelle », livrée à domicile par le biais de la télévision ou de la radio, et les conséquences de cette livraison sur le soi, les relations avec autrui, et le domicile en tant que foyer. On sent bien à quel point les choses se sont complexifiées depuis lors. Ces propositions philosophiques, toutefois, restent riches de sens à l'heure où, justement, ont été perdus les moyens d'émettre pareils jugements face à un système devenu à la fois trop protéiforme, habituel et omniprésent. Ne reste-t-il pas, aujourd'hui encore, quelque chose de ce monde « dont nous n'avons pas à faire l'expérience », puisqu'il nous est préalablement « familiarisé », transformé en « un produit de série », « une marchandise mobile et presque omniprésente », une image « fantomatique » qui « condamne au silence et à la servitude »<sup>12</sup> ? À l'heure où se multiplie écrans et réseaux, l'analyse andersienne est plus contemporaine que jamais :

*« Ce qui désormais règne à la maison grâce à la télévision, c'est le monde extérieur – réel ou fictif – qu'elle y retransmet. Il y règne sans partage, au point d'ôter toute valeur à la réalité du foyer et de la rendre fantomatique – non seulement la réalité des quatre murs et du mobilier, mais aussi celle de la vie commune. Quand le lointain se rapproche trop, c'est le proche qui s'éloigne ou devient confus. Quand le fantôme devient réel, c'est le réel qui devient fantomatique. Le vrai foyer s'est maintenant dégradé et a été ravalé au rang de "container" : sa fonction n'est plus que de contenir l'écran du monde extérieur<sup>13</sup>. »*

12. *L'Obsolescence de l'homme*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances – Ivrea, 2002, p. 131.

13. *Id.*, p. 123.

Comment travailler à des raisonnements similaires dans une modernité-liquide rendant indissociables réel et virtuel, mondes physiques et mondes numériques – et alors qu’une part toujours plus importante de la population n’a jamais connu autre chose que cette situation? Sous le poids de la liquidité, le vivant humain ne semble plus pouvoir s’épanouir qu’au sein de territoires déterritorialisés, de milieux sans géographies, qui n’offrent qu’une succession de points décontextualisés dans le temps et dans l’espace, sans rapport avec les lignes de vie et d’existence terrestre du spectateur. La livraison contemporaine du monde constitue un flot dont les sources restent parfaitement inconnues: d’où provient l’eau du robinet, l’électricité allumant les ampoules, le gaz du chauffe-eau? Les conditions factuelles, mais aussi symboliques, éthiques et esthétiques d’émissions de ces flux et réseaux nous restent inaccessibles, de telle sorte que la vie se déroule dans un décor parachuté du néant. Unilatéral, ce monde livré à domicile n’est pas façonnable en retour. Il ne reste qu’à le consommer.

Il n’est pas étonnant de constater que, dans ce contexte, le concept même de «biorégion» semble doublement archaïque. Pourquoi encore du vivant et du régional, alors que tout peut aujourd’hui fonctionner avec du machinique et du virtuel? Hélas, quand le simulacre est total, c’est la vie vécue elle-même qui semble truquée, feinte, surfacique, arbitraire et, finalement, futile. Tout cela, pour le dire sous les mots de Jean Baudrillard, «c’est aussi l’effondrement de la réalité dans l’hyperréalisme, dans la reduplication minutieuse du réel, de préférence à partir d’un autre médium reproductif – publicité, photo, etc. –, de médium en médium, le réel se volatilise, il devient allégorie de la mort [...], non plus objet

de représentation, mais extase de dénégation et de sa propre extermination rituelle: hyperréel<sup>14</sup>».

À de nombreux égards, il est possible d’affirmer que les univers hyperréels qu’il nous faut habiter malgré nous sont les antithèses parfaites des mondes biorégionaux restant à inventer. C’est en ce sens que les premiers doivent être pleinement étudiés: pour être déconstruits et que puisse naître un ensemble de réflexes cognitifs en chacun et chacune, nous rendant capables de résister à leur sorcellerie délocalisante.

Il faut dire que les échanges entre virtualité, consommation et processus d’habitation sont historiques. De l’apparition de la télévision à la multiplication folle des écrans ces dernières années, le «foyer» occidental – ou ce qu’il en reste – s’est trouvé aux prises avec une variété incroyable de mécanismes de livraison industrielle du monde à domicile. Ce phénomène généralisé conduit aujourd’hui à la déconnexion d’un nombre croissant de citoyens d’avec les incontournables naturels, vivants et non-vivants, du réel. Le citoyen moderne est un simple numéro parmi d’autres, un identifiant déconnecté de toute condition naturelle; son territoire est devenu presque entièrement anthropique. L’espace habité lui-même est composé de dispositifs de livraisons multiples: qu’il s’agisse de l’air conditionné, de l’éclairage artificiel, des escalators, des bornes Wi-Fi aux capteurs connectés – tout cela part, à chaque fois, d’une volonté de livraison du monde, mue par une logique commerciale et réalisée par une compétence technologique. Qui, d’ailleurs, tout cet ensemble sert-il, si ce n’est la croissance des États-Nations et des majors de l’industrie culturelle et productrice? À l’évidence, il y a longtemps

14. *L’Échange symbolique et la Mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 112.

que tout cela n'existerait plus si ces gadgets ne profitaient, ici ou là, à quelqu'un ou à quelque chose d'autre qu'aux consommateurs esseulés.

D'un point de vue territorial, la différence avec l'univers pré-moderne est non négligeable : au fil des siècles, l'ampleur de la globalisation et du développement technique a jeté les sujets humains dans un cosmos dont tout point est connu, rationalisé, cartographié et rendu accessible physiquement et numériquement. D'un même trait, le monde a perdu tant ses chemins que ses mystères. Dans cet ensemble sans espacement et sans extériorité, la navigation se fait à vue, sans repères, au sein d'un décor si pareillement semblable en tous points qu'il reste difficile de voir encore ce qui pourrait le caractériser (quand la différence est notable, c'est avec des labels et des accréditations qu'elle est portée haut tel un trophée). Le temps est aujourd'hui à la répétabilité des choses et des êtres, de telle sorte que la *reproduction* du temps, des formes et des matières constitue notre quotidien le plus ordinaire<sup>15</sup>. Cette reproduction, dans une certaine mesure, de la vie elle-même, importe notamment en ce qu'elle conditionne le sujet d'une manière tout sauf innocente : elle façonne l'être de façon à ce qu'il puisse devenir aussi uniforme qu'elle.

Spatialement parlant, c'est sous couvert de « familiarisation » que les lieux du capitalisme répété cherchent à s'offrir à nous : comme des éléments amicaux et bienveillants. Concrètement : un simulacre d'authenticité par-ci, un clin d'œil à une culture passée par-là, un décor traditionnel en plastique et deux gadgets chinés dans une brocante du coin ;

15. En retraçant la longue histoire de la civilisation nord-américaine, ses apparitions techniques et ses choix sociétaux, la magistrale *Histoire des Américains* de Daniel Boorstin est particulièrement éclairante à ce sujet (Paris, Laffont, 1996).

l'attrape-naïf est prêt. Plongé dans une atmosphère reconfortante aux allures de déjà-vu, dans un univers où rien n'est en mesure d'advenir, consommateurs et consommatrices peuvent abandonner toute méfiance. Une stratégie infantilisante, qui nous détache de la nécessité éthique d'être présent à ce qui est là, de la responsabilité de comprendre et d'agir dans ce monde en individus conscients et soucieux de l'état de l'*ethos* et de l'*oikos* partagés.

Il faut mesurer le caractère totalitaire d'une telle prison. Où trouver aujourd'hui l'espace-temps, le silence disponible pour se retrouver avec soi-même, *se tenir en soi (insister)*<sup>16</sup> ? Quand le chaos est à ce point généralisé, ce sont toutes les issues qui semblent bouchées, pour la simple et bonne raison que la *récupération de l'attention* généralisée (il me faut à nouveau dire l'apport précieux des écrits précurseurs et puissants d'Anders sur le sujet) annihile l'espace-temps de la pensée elle-même. À titre d'exemple : je peux tout à fait rêver ou me souvenir quand je marche dans la rue (et pas forcément m'y socialiser ou admirer le paysage), car la rue, fait important, me laisse la possibilité de rêver autant que d'admirer, d'être seul autant que de parler aux inconnus qui croisent mon chemin. Elle me laisse le soin de décider si je veux y *insister* ou y *exister* ; sans m'interdire l'une ou l'autre, elle stimule ces deux possibilités à la fois. Le supermarché, en revanche, m'empêche d'*insister* parce qu'il cherche à retenir mon attention par tous les moyens possibles, tout autant qu'il m'empêche aussi, pour la même raison, d'*exister* avec mon milieu naturel (temporel, géographique, climatique...) autant que mon milieu social (perceptible ou culturel). Bloquant *virtuellement* toutes les

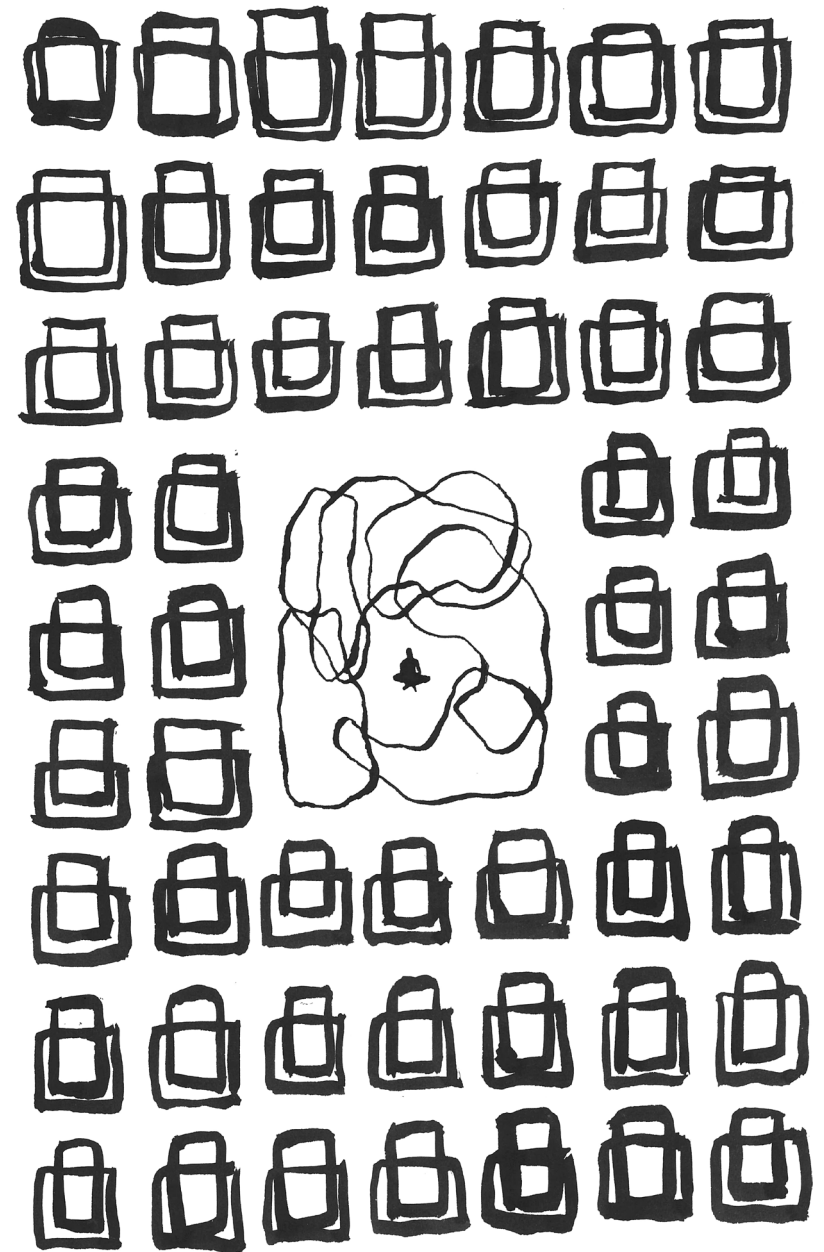
16. Au sujet de l'insistance, voir notamment M. Rollot, « Habiter, exister, insister », *Critique de l'habitabilité*, Paris, Libre et Solidaire, 2017, pp. 41-49.

issues, il me met en difficulté d'y exister ou d'y insister, d'y habiter. Même histoire pour le couloir de métro qui m'emprisonne entre ses affiches vulgaires, m'invitant plutôt à y plonger mon regard qu'à rêvasser à mes propres affaires. De même pour le centre commercial, la gare métropolitaine, l'application de mon téléphone, etc.

Dès lors, dans le tohu-bohu ambiant, comment donner la primauté à la relation entre vivants (relation avec soi-même ou avec autrui, avec l'animal ou le végétal)? Comment retrouver confiance en cette même « habitation » – ou ce qu'il en reste? Comment croire encore en sa capacité à nous protéger? Il devient chaque jour plus urgent de travailler à des stratégies et tactiques en termes d'écologie de l'attention.

Notre habitation nous a été aliénée; elle a été squattée par un ensemble d'objets connectés qui, en permanence, sonnent, bipent, informent, connectent, appellent à l'attention et à la consommation. La reproduction du monde par la technique médiatique et sa livraison à domicile a rendu l'habitant étranger à sa propre maison, à ses contenus symboliques et existentiels, à ses capacités de protection et de déploiements spécifiques. Le territoire a perdu son sens, avec l'arrivée du monde entier par les pores toujours ouverts de la télévision, d'internet, du téléphone *et* de la radio (car il ne s'agit pas seulement *d'un* des dispositifs, mais bien de l'action combinée *de tous*). Et, à chaque fois, c'est le vivant privé de milieu de vie qui en pâtit, d'une manière beaucoup plus directe et littérale d'ailleurs qu'on pourrait le croire à première vue.

Les paysages ne sont nuls décors qu'il s'agirait de contenir pour des raisons hygiénistes, ni nuls tableaux qu'il faudrait préserver pour des raisons romantiques esthétiques (qu'elles soient chauvines, patriotiques, conservatrices, passistes, ou historiques): en eux réside quelque chose qui vient combler



un besoin plus fondamental de l'âme humaine, un fondement quasi-génétique de notre métabolisme que rendent subitement visible les conséquences psychosomatiques dramatiques de cette perte de milieu. Dommage qu'il ait fallu attendre la construction de ces environnements si pleinement hyperartificiels pour pouvoir mesurer scientifiquement les conséquences des actions de la science elle-même.

Je ne peux m'empêcher de rappeler que le silence, pour Ivan Illich, était autrefois une partie incontournable des « communaux », c'est-à-dire des espaces matériels et symboliques communs. Aujourd'hui, cet artefact partagé « nous est ravi par des machines qui singent les humains<sup>17</sup> ». Faut-il en dire davantage en parlant par exemple des haut-parleurs diffusant des âneries radiophoniques sur les trottoirs pour stimuler les ventes des centres-bourgs des petites villes ? Pour la tradition orientale comme pour la tradition occidentale, le silence est, selon Illich, « indispensable à l'émergence de la personnalité ». Ce n'est donc pas simplement qu'il « fait partie » des « communaux » : il est paradoxalement tout aussi nécessaire à leur établissement que l'activité et les dynamiques bruyantes qui prennent place dans ces espaces. Peu importe de savoir ici si ces propos d'Illich se réfèrent au silence auditif ou au silence visuel, au silence olfactif ou au silence sexuel (que l'on appellerait peut-être plus communément décence, discrétion ou pudeur). Où trouver encore un espace qui m'accorde le répit nécessaire au développement de mes propres processus d'extériorisation et d'intériorisation, quand le silence n'est plus nulle part ? Comme l'a très bien relevé Alain Gauthier, si nous avons besoin de signification, la signalétique contem-

17. « Le silence fait partie des communaux », *Dans le miroir du passé*, Paris, Descartes & Cie, 1994.

poraine est si omniprésente qu'elle ne génère plus qu'un abrutissement vide de sens, un tonnerre absurde qui empêche toute production sémiotique chez le sujet dépossédé<sup>18</sup>.

Si habiter est bien un processus qui implique de naviguer entre présence à soi et présence aux autres, dans l'univers de la récupération de l'attention, je ne trouve plus de place ni pour l'une ni pour l'autre, mes sens étant captés malgré eux par cette extériorité standardisante et destructrice. Je dois leur résister pour habiter encore, je dois habiter *malgré eux*.

### Les objets nous possèdent

En avion, confortablement installés dans nos fauteuils, parfois les yeux rivés sur l'écran qui nous fait face, nous sommes absous de la nécessité de percevoir les paysages que nous parcourons, de sentir la vitesse qui nous porte, et de faire un quelconque effort – autre que financier – pour aider le véhicule à se déplacer. Pour des raisons certes compréhensibles de sécurité, nous sommes sommés d'une seule chose : attendre dans le calme, suivre les consignes et les signaux lumineux, les procédures, les codes et les normes. Voilà, d'une certaine manière, une image parlante pour saisir la façon dont une grande partie de la « transition écologique » se déroule pour l'heure : *sans nous*. Toujours plus emprisonnés dans notre camisole normative, consommatoire et spectaculaire, nous sommes les simples passagers d'un mécanisme gigantesque auquel nous ne comprenons pas grand-chose et qui ne nous demande rien non plus en retour – du moins rien d'autre que

18. *Charmer le banal*, *op. cit.*

de continuer à payer pour que se poursuive le trajet fou de la modernité.

C'est ce développement civilisationnel, celui-là même qui nous a déposés en ce point précis où nous devons surnager tant bien que mal, qu'il faudrait aujourd'hui souhaiter voir se poursuivre. Or ce paradigme est un système dévorant, basé sur l'appauvrissement des écosystèmes et l'exploitation des peuples ; sur le dialogue compétitif entre l'alliance scientifico-industrielle et l'individu esseulé aux prises avec les tourmentes de son existence ; sur le remplacement des héritages humains par la nouveauté commercialisée et des sagesse millénaires par le divertissement généralisé ; sur la destruction et l'épuisement systématique de toutes les ressources potentielles ; sur le dénigrement des plus faibles et l'annihilation de toute forme d'altérité. Et c'est ce même fonctionnement sociétal qu'il s'agirait, aujourd'hui, de transformer en son équivalent *durable*? La blague est de mauvais goût.

Le capitalisme vert est pourtant ce qui advient majoritairement, sous l'influence du conditionnement médiatique nouvellement réorienté. Toujours aussi dangereusement spéciste, anthropocentrée, polluante et destructrice, la liquidité serait désormais « verte », et libérée du même coup de tous ses méfaits antérieurs. En caractères gras, étalés sur l'entièreté de la couverture du *Harvard Business Review* de décembre 2017, cette phrase éloquente s'il en est : « Réchauffement climatique : le développement durable, c'est rentable ». Les voitures électriques, les bananes bio de Guinée, la menthe équitable d'Israël, le *Fairphone* ou les vêtements Décathlon en coton bio faits en Chine par des enfants – peu importe en vérité, force est de constater que l'industrie nouvellement métamorphosée en super-héroïne bienveillante a réussi son pari ; les ventes explosent, la croissance repart. Qu'importent le

réchauffement climatique, l'extinction de masse du vivant, la montée des eaux, la pollution de l'air, des sols et des êtres. Tant que c'est encore possible, le mot d'ordre est clair : *business as usual*.

Problème : il n'y a pas que le travail à la chaîne qui impose sa cadence à l'être, détruit sa singularité et son souffle vital ; les produits, eux aussi, uniformisent d'une manière ou d'une autre les rythmes des êtres qui les manipulent. Chez Marx, déjà, dès le premier livre du *Capital*, se trouve une critique claire à ce sujet :

« Dans la manufacture et le métier, l'ouvrier se sert de son outil ; dans la fabrique, il sert la machine. Là le mouvement de l'instrument de travail part de lui ; ici il ne fait que le suivre. Dans la manufacture les ouvriers forment autant de membres d'un mécanisme vivant. Dans la fabrique, ils sont incorporés à un mécanisme mort qui existe indépendamment d'eux<sup>19</sup>. »

Qu'on se figure aujourd'hui l'ensemble des instruments techniques auxquels bon nombre de citoyens se trouvent quotidiennement confrontés – du réfrigérateur aux smartphones, du métro aux ordinateurs : lesquels ne leurs imposent pas leurs pulsations artificielles, cadences machiniques, rythmes inhumains ? Dans le rapport qui se tisse entre l'être et ses outils techniques simples se créent des humanités et des habitations que ne permettent pas la machine, la technologie et ses mécanismes imperceptibles, ses pulsations fermées. Parce que l'être aux prises avec le machinique n'est pas libre d'installer son propre rythme de travail, il doit s'effacer devant

19. *Le Capital*, Livre I, Chapitre XV, IV, Paris, Gallimard, 1968, p. 503.



le rythme imposé, suivre celui-ci en taisant son propre rythme corporel, mais aussi spirituel et existentiel. C'est toute la différence à entrevoir entre l'*artisan* – travaillant certes avec l'outil technique mais possédant une liberté, une capacité créative, une appropriation possible, pouvant entrer en dialogue avec ses fabrications – et l'*ouvrier* de l'usine, dépossédé des moyens de productions, mais aussi de tout un ensemble de possibilités d'épanouissement et d'un univers où peuvent s'articuler les différentes facettes de la vie humaine.

Quels genres d'*artisans* sommes-nous au sein de ce capitalisme vert, numérique, liquide et accéléré? Aujourd'hui, dans l'Hexagone, l'industrie s'essouffle et le pourcentage d'ouvriers est désormais relativement faible. La société numérique porte plutôt à se tourner vers un écran qu'à se plier sur une chaîne de montage. Mais l'ordinateur, son écran, ses connexions et les rythmes qu'il impose, ne sont-ils pas, eux aussi, une puissante négation des rythmes naturels, corporels, existentiels? À quel point pourrait-on parler d'*ouvriers numériques*, attachés à travailler sur des instruments technologiques qui isolent et les conforment à leur volonté, leurs mécanismes, leurs fonctionnements? Beaucoup ressemblent à des pantins de l'industrie technologique, cliquant, pianotant sur des claviers, clignant des yeux au rythme des pages et des bugs, au sein d'interfaces numériques qui ont plus en commun avec la sérialité de l'usine moderne qu'avec l'univers vernaculaire de l'artisan médiéval.

En 2012, un Français passe en moyenne trente-six heures par semaine devant un écran; un Américain touche en moyenne 2 600 fois l'écran de son téléphone par jour; près de la moitié des utilisateurs mondiaux de smartphone passeraient quotidiennement plus de cinq heures dessus; entre 2007 et 2017, la part des foyers européens connectés

à internet est passée de 55 à 87% et le chiffre d'affaires du e-commerce a été multiplié par dix. Il est certain que tout cela n'est pas dépourvu d'incidences sur la vie vécue, pas plus que ça ne l'est sur les territoires et l'ensemble des entités vivantes qui s'y trouvent.

Au-delà même de la façon dont chacun travaille concrètement, c'est l'hyperspécialisation, la surdivision du travail initiée par l'industrie qui reste problématique dans le monde liquide: comment s'investir dans un travail concourant à des effets que l'on ne peut percevoir, mesurer, saisir? La liste des néologismes inventés pour décrire l'absurdité ambiante s'allonge chaque année: sur le modèle du désormais célèbre *burn-out* ont été inventés les non moins importants *bore-out* (épuiement par l'ennui), *brown-out* (épuiement par l'inutilité et la répétitivité), et *blur-out* (épuiement par connexion permanente). Ces phénomènes sont-ils nouveaux? Pour saisir de quoi dépossède l'actuel travail sans finalité, il faut, par contraste, envisager la longue histoire de la philosophie ayant proposé le travail comme un acte fondateur de l'humanité. Alexandre Kojève le résume très bien, «l'homme qui travaille reconnaît dans le Monde effectivement transformé par son travail sa propre œuvre: il s'y reconnaît soi-même, il y voit sa propre réalité humaine, il y découvre et y révèle aux autres la réalité objective de son humanité, de l'idée d'abord abstraite et purement subjective qu'il se fait de lui-même<sup>20</sup>». Dans quelle transformation effective du monde se reconnaît le personnage vissant des bouchons de dentifrice de *Charlie et la Chocolaterie*? Ou, aujourd'hui, l'employé des entrepôts borgnes d'Amazon, occupé à transporter des cartons d'une

20. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

étagère à un camion? On m'objecte à raison: *des robots s'en occupent désormais*. Cela ne change rien: dans chaque objet technique se trouvent l'éthique et l'esthétique du monde que cet objet tend à produire, et des êtres que ce produit tend à façonner. Nous pouvons, en les regardant, voir ce en quoi nous sommes transformés ou, du moins, par quoi nous sommes transformés. Mais que peut inspirer comme joie de vivre l'idée d'un conditionnement uniforme comme façonnement de l'âme, du corps, des sociétés?

On répondra peut-être que ces analyses sont trop radicales, et qu'il n'est pas possible de juger ainsi la modernité et son arsenal technique et culturel, que tout dépend de *ce pour quoi* sont utilisés les machines technologiques, les industries vertes et les produits numériques. La télévision, par exemple, serait à juger différemment suivant ce qui y est diffusé, ou suivant ce que l'individu pourrait en faire comme usage: on pourrait la juger moralement au filtre du «niveau culturel» de ce qu'elle diffuse. Outre l'injure aux cultures populaires contenue dans ce message, il s'agit de bien y réfléchir: la télévision diffuse, la voiture roule, le congélateur congèle, le train transporte – pourquoi voudrait-on installer en ces appareils une morale d'utilisation? Pourrait-on «bien» ou «mal» utiliser un congélateur? Si cela était possible, ce ne le serait certainement pas en congelant de «bons» ou de «mauvais» légumes. Je ne pense pas, contrairement à Robert Shapiro (ex-PDG de Monsanto), que «les biotechnologies ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi, [que] c'est l'usage qu'on en fait qui les rend bonnes ou mauvaises». À l'inverse, je propose plutôt de sortir de ce moralisme courant sur l'usage de la technique (avec et après d'autres).

Il est utopique de penser que puisse advenir un monde dans lequel une «bonne utilisation» de la technique permettrait

enfin de compenser ses effets pervers: non, la technique n'est pas un moyen librement utilisé au service d'une fin librement choisie! Il est vain de croire en une liberté d'utilisation de la technique qui permettrait à l'individu de guider, de façon moralement bonne ou mauvaise, les artefacts qu'il utilise. Pas plus qu'il n'y a de bon ou de mauvais marteau (d'un point de vue moral), il n'y a de bonne ou de mauvaise façon d'utiliser un marteau (idem). Et, similairement parlant, il ne peut être question, pour juger moralement un meuble, une architecture bâtie ou une ville, de considérer la façon dont ceux-ci sont, ou non, utilisés. L'important est plutôt de travailler à comprendre quels impacts ont ces mécanismes sur leurs utilisateurs. Et pour cela, nul besoin de comprendre non plus *comment* est constitué un congélateur: enquêter sur la façon dont le joint du congélateur ferme hermétiquement ou non ne nous permet nullement de mieux saisir les bouleversements existentiels que l'arrivée dudit congélateur impose.

Des *luddites* aux *marxistes*, de l'École de Francfort à l'actuelle éco-anarchie, les écrits anti-industriels alertent explicitement sur le sujet, et je renvoie à leur lecture qui voudrait s'en convaincre: toutes les «techniques» ne se valent pas; chaque instrument est déjà son utilisation; nous n'utilisons pas innocemment la technique – celle-ci nous transforme en retour. Une même typologie technique peut avoir des effets différents suivant son échelle et son contexte d'utilisation; la technique n'est pas un univers unique et simple, et les techniques peuvent aussi s'opposer, entrer en lutte les unes avec les autres; l'être lui-même ne peut être parfaitement objectif et distancié sur son rapport à la technique, étant pris dans un milieu qui le construit en tant qu'acteur du système technique. La chose technique revêt une importance éthique et politique; elle sous-tend des responsabilités majeures, des

problématiques qui dépassent très largement les conditions de production, les existences propres, la durabilité ou la soutenabilité des artefacts. Qu'il s'agisse de l'influence des technologies sur le développement de l'enfant ou, plus largement, des diverses techniques mises en place par le système économique et politique en place pour amener ses sujets à réagir de la façon attendue, *rien n'est innocent* dans l'ensemble des éléments qui font notre conditionnement existentiel.

Cela étant dit, il reste possible de s'interroger sur ce que notre époque a de singulier au sein de la relation immémoriale et universelle que l'être humain entretient avec la technique. En effet, le processus d'adaptation entre l'un et l'autre est bien connu depuis l'Antiquité. Qu'est-ce qui diffère aujourd'hui dans ces processus d'adaptation? En quoi n'ont-ils rien de commun avec ceux qui unissaient le paysan médiéval et son champ, par le biais des outils agricoles? Ou avec ceux qui régissaient la coévolution du pêcheur antique et du biotope marin, par le biais des instruments techniques de pêche? Le fait est que le processus qui transforme le sujet d'aujourd'hui n'est pas qu'un processus de *co-formation* de l'être et de son monde, mais un processus de *con-formation* de l'être à son monde. Ce qui signifie d'une part qu'au sein de la modernité liquide tous les êtres humains sont transformés de la même façon par les mêmes instruments techniques, politiques et économiques. Et, d'autre part, que l'individu n'a plus la possibilité de transformer en retour ce monde qui le forme. Le processus d'adaptation n'est plus si réciproque qu'auparavant. Jamais encore l'humain et son milieu n'ont été si parfaitement uniformisés, jamais l'activité culturelle n'a été tenue à si grande distance des territoires qu'elle occupe.

## II

### Idéaux architecturaux

En ce monde accéléré et instable, bruyant, machinique et démesuré, effrayant et clos, tout individu doit lutter au quotidien pour se maintenir à flot. Cette lutte pour la surface favorise un état de paranoïa générale, amplifie les conflits sociaux, encourage un affrontement violent entre les classes, tout en permettant au passage une poursuite des horreurs, discrètes mais réelles, infligées aux écosystèmes. L'instant présent n'est plus qu'un lendemain d'hier; l'avenir a été perdu.

Envisagée sous cet angle, la situation semble intenable et irréversible, presque impossible. Or, des moments de douceur et de joie sont là et, à l'occasion, nous voilà pourtant, insouciantes et rieurs, légères. Ce bonheur d'être n'est pas feint. Preuve en est, notre énergie vitale se maintient tant et si bien que nous réussissons toujours à faire face à cette insulte moderne permanente, à nous lever chaque matin pour y plonger et à en revenir (je ne dirai pas «sains et saufs», mais «tant bien que mal»). Parfois même nous pouvons trouver à rire d'elle. Et voilà que l'insulte n'est plus rien; nous sommes sereins. C'est que ce monde n'est pas encore si totalitaire qu'il n'y paraît, et que ce n'est pas d'une totale inhabitabilité dont

il est question, mais simplement de « mises en difficultés » et de mécanismes inadaptés. C'est que nous pouvons encore habiter au quotidien, discrètement, cet univers, en nous glissant dans ses interstices. Et c'est aussi, d'une manière ou d'une autre, que des éléments aident à résister à ce tohu-bohu géant : nous n'avons pas uniquement à nous en protéger, à le fuir ou à le combattre pour exister ; nous pouvons constituer notre propre univers secret en son sein.

Des repaires, à la fois physiques et fantasmés, nous aident à prendre part au monde. Ces lieux protecteurs sont des seuils où nous pouvons être (corporellement ou spirituellement), et surtout d'où envisager le monde et ses parts d'altérités radicales que masque l'uniformisation numérique. C'est de là que nous pouvons nous tenir éthiquement ; de là qu'il est possible de travailler à une rencontre capable de transformer ; de là que nous pouvons accepter de voyager sans crainte de nous perdre.

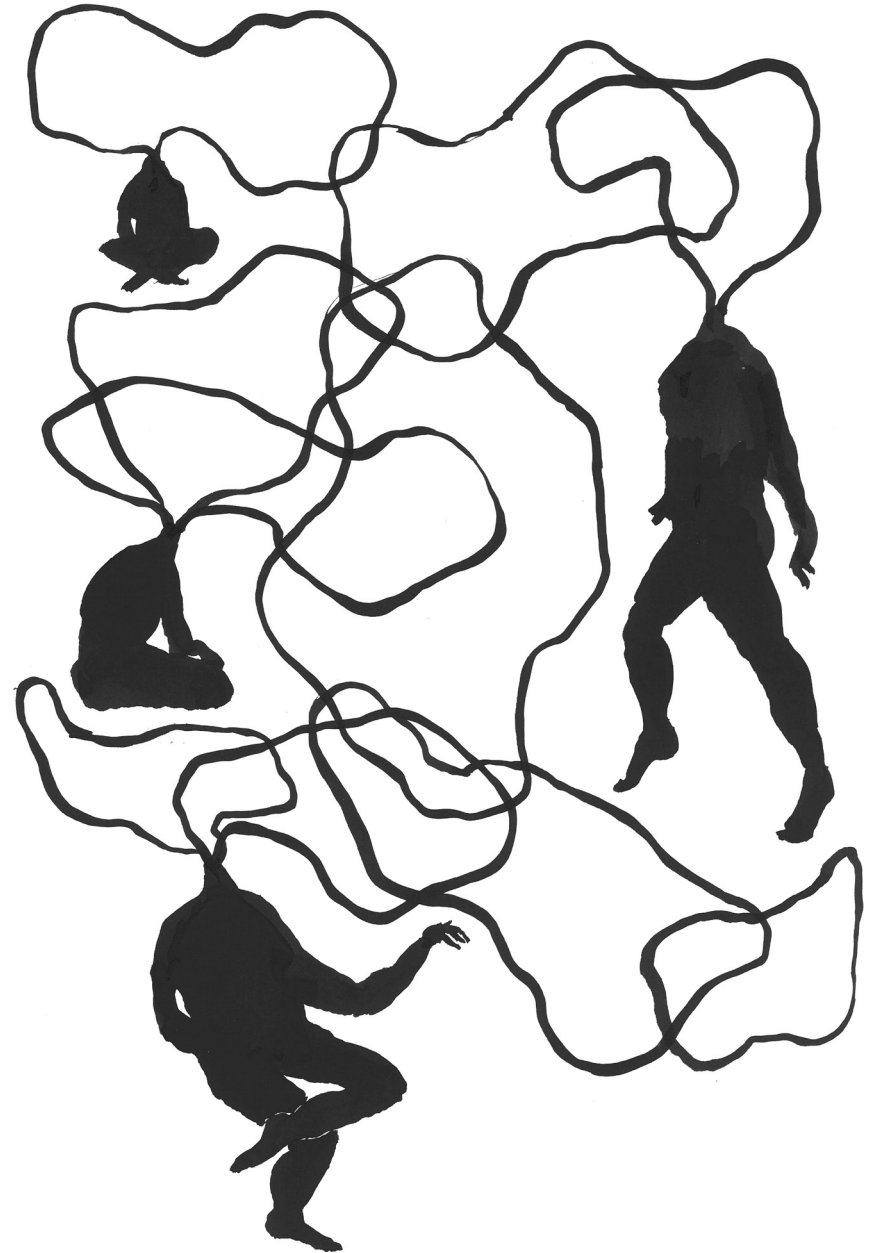
Tente d'indien assemblée sous des draps, le repaire est certes fragile et éphémère. Il n'en est pas moins un puissant centre d'où nous pouvons conquérir le petit monde fantasmé de la chambre, du couloir et de la cage d'escalier, du jardin et de la cave. Les habitants imaginaires n'ont qu'à bien se tenir : c'est depuis cet incroyable cocon inventé sur le tas que petites filles et petits garçons pourront partir à la rencontre de l'inconnu, fiers et braves aventurières et aventuriers sans peurs. Comment est-ce possible ? La tente est pourtant vétuste, mal agencée, trop étroite et trouée de partout. C'est qu'un sceau magique en consacre l'entrée, de sorte que seuls ceux qui y ont été invités pourront percevoir derrière l'amas de tissu le repaire secret qu'il est vraiment. Vous pouvez bien y pénétrer sans que l'on vous y ait convié, vous resterez un étranger tout juste capable d'évaluer le désordre matériel de la chambre. Il

n'y a pas besoin d'appeler cela « hétérotopie », avec Foucault (qui désignait ainsi ces lieux étrangers à l'écoulement du temps traditionnel, comme les cimetières et les cinémas), pour comprendre en quoi cet espace puissamment habité est à la fois repaire et repère pour l'enfant qui s'y installe. Nous en avons tous fait l'expérience, et nous continuons tous à le faire quotidiennement, quoique de façon différente et plus inaperçue. En effet, si le repaire semble d'abord une caractéristique particulière à la jeunesse, il constitue aussi une façon générale que nous avons de nous comporter en société et sur cette Terre, y compris à l'âge adulte. D'autant que le repaire est aussi végétal et animal. Le chat, notamment, habite son territoire par le biais de signaux qui sont autant matériels qu'olfactifs et hormonaux, autant arbitraires qu'émotionnels et incontestables, autant imaginaires que sécurisants et stratégiques. Un peu différemment d'un simple environnement de vie ou d'un pur repère psychique, le repaire induit un milieu subjectivement perçu d'où la vie peut s'envisager créatrice, ludique, joyeuse et partagée.

Dit en substance, donc, un repaire est toujours tenu secret. Seul ses membres en connaissent la localisation précise, pour autant qu'eux seuls doivent pouvoir parvenir jusqu'à lui : c'est en grande partie de là qu'il tient sa capacité à les accueillir au sein d'un espace si profondément régénérant. En ce sens, le repaire, plutôt que d'une maison (*house; haus*), relèverait plutôt du chez-soi (*home; heim*). Il est une forme de pure intériorité au sein d'un espace pourtant partagé par tous. Une forme d'habitation non basée sur l'habitat (la tente pirate n'est nulle « maison »). C'est une serviette dépliée sur une plage, un drap dans un champ, une cabane dans un arbre, une parure vestimentaire, un col de montagne ou un sentier abandonné le long d'un ruisseau, une clairière méconnue.

Il existe, certes, des repaires de nature et d'importances différentes, selon les espèces, les cultures, les êtres, les moments de la vie et les hasards de l'existence. Nous vivons en permanence au sein d'une multitude complexe de repaires simultanés, qui correspondent aux communautés sociales auxquelles nous pensons appartenir. Mais ces repaires ont beau être nombreux, sont-ils suffisants pour permettre d'affronter la dureté de l'existence? Il faut bien reconnaître qu'à la moindre chute de l'enfant s'évanouit toute l'aventure. La cage d'escalier redevient brutalement le pur espace physique qu'elle n'a jamais cessé d'être : les échardes de son bois sont à elles seules plus puissantes que l'imaginaire monté en neige de toute la compagnie partie à l'aventure. Le charme se dissipe, et l'enfant lui-même perd le sceau magique dès lors que le jeu s'approche à ce point du réel qu'il puisse faire pleurer. Heureusement, dès lors, qu'il y a une maman ou un papa pour reconforter et soigner ; et qu'il y a une vraie maison tout autour du repaire fantasmé pour héberger non seulement la rêverie, mais aussi ses possibles avènements, joyeux ou douloureux. Qu'elle soit de paille, de bois ou de brique peu importe, l'architecture n'est nul parent de substitution – elle joue son propre rôle au sein de la dramaturgie familiale du quotidien.

Ainsi, il convient de dire en quoi Michel de Certeau a raison de mettre l'accent sur l'usage discret, personnel et fondamental que nous faisons de l'ordinaire quotidienneté ; de montrer en quoi celui-ci est un puissant espace de détournement, de réinvention, d'appropriation. Cet interstice n'est cependant pas plus solide que ne l'était la tente de l'ancre des pirates : tous deux peuvent être sabordés à tout moment par une réalité capable de les déborder de toutes parts. Et c'est, de fait, à d'autres formes de repères, plus durables et moins fantasmés, qu'il faut s'en remettre quand la projection



mentale n'est plus capable de, ni plus suffisante pour ouvrir un espace pleinement habitable.

À plusieurs égards, l'architecture est un de ces repères. En quels sens? Il faut, pour pouvoir le dire précisément, s'interroger sur les différentes significations contenues en cette idée même d'«architecture». À savoir, avant même de parler de *définition*, considérer ce fait que plusieurs *acceptions* de l'idée existent, se mêlent et dialoguent dans les usages qui en sont fait.

Quatre acceptions sont ici proposées, comme autant d'*idéaux architecturaux* – l'architecture pouvant être considérée comme un édifice, comme une discipline, comme une action, ou encore comme une éthique partagée<sup>21</sup>. Ces «idéaux architecturaux» proposeront d'entrevoir que l'architectural en l'édifice n'émane pas nécessairement de la discipline architecturale, de quelles façons toute architecture est plus que simple édifice matériel, ou encore en quoi affirmer que toute habitation est architecturation. Par là, qu'elle soit champ intellectuel, objet bâti, processus existentiel ou discours partagé, l'«architecture» sera proposée comme réponse vivifiante au mortifère délocalisant en place, comme résistance potentielle au tohu-bohu constaté, comme opportunité de lutte contre l'absurdité contemporaine.

La liquidité moderne est aussi déploiement d'un système spatial enfermant, d'un ensemble technique conditionnant,

21. Une cinquième acception pourrait, certes, être développée: la doxa faisant, par extension, de l'«architecture» une pensée des structures et des systèmes. Cette acception, que l'on dirait métaphorique, est celle utilisée notamment par l'informatique ou les sciences de l'ingénieur parlant de l'«architecture d'un réseau» ou d'«architecte système». Elle n'est pas développée par cet ouvrage, en ce qu'elle n'a aucun rapport ou presque avec les préoccupations politiques et écologiques qui le traversent.

d'une infrastructure destructrice. Ainsi, à chaque relation manquée avec les territoires et leurs parts non humaines (animales, végétales, climatiques, géographiques, systémiques), c'est un fragment de l'habitation qui disparaît, et un pan de l'âme qui manque une occasion de trouver du sens à son existence. De sorte que si résistance biorégionale à la destructivité moderne il doit y avoir, cette lutte devra nécessairement passer par une reconstruction de ce que signifient bâtir, concevoir, paysage, ville, énergie, cohabitation et territoire. La biorégion sera avant tout architecturale, urbaine et paysagère, ou ne sera pas.

### L'édifice, l'objet architectural

«L'architecture» peut désigner, à première vue, un édifice bâti. Quoique cette définition courante soit réductrice et incomplète, la prendre au sérieux permet d'envisager quelques-uns des points essentiels qui font de l'architecture un outil de lutte contre la dépossession actuelle. En tant qu'édifice, elle s'avère précisément pouvoir incarner constance et permanence face à la vulnérabilité de l'être, la mort, la maladie, les déchirements, les incertitudes et les crises de la vie humaine. Qu'elle soit artefact massif ou réalisation légère et adaptable, l'architecture a quelque chose de cette douceur autoritaire et protectrice de la parentalité; à tout instant, elle est présente et accompagnatrice, rigide et hospitalière à la fois, glacée et indispensable en même temps; un cadre fixe capable d'accueillir dans sa stabilité la vie humaine et ses métamorphoses, à travers les joies, les retrouvailles ou le besoin de solitude, et jusqu'à la mort qu'elle sait aussi porter en elle.

En tant qu'édifice, l'architecture protège des intempéries naturelles et humaines, et procure à l'être un sentiment de

sécurité qui dépasse de très loin le simple cadre du confort physique. Ce faisant, elle impose, certes, elle aussi, son rythme : elle règle les déplacements, les vues, les tenues et les assises, conditionne pleinement les manières d'être d'une façon qui n'est pas innocente. C'est là toutefois un accompagnement constant et silencieux, qu'il est possible d'apprendre à apprivoiser une vie durant ; un accompagnement physique et mécanique, qui nous renvoie à notre condition naturelle de mammifère ; un accompagnement visible, que nous pouvons lire et comprendre, sur lequel nous pouvons donc aussi agir en retour ; un accompagnement esthétique et artistique, culturel, qui nous renvoie à ce qu'il y a de communautaire et de partagé en nous. C'est donc d'une forme particulière de conditionnement qu'il s'agit, bien éloignée du *conformisme industriel, unilatéral et générique* précédemment évoqué. C'est d'une coévolution honnête, qui n'a rien en commun avec la conformisation spectaculaire moderne-liquide, dont il est question. L'architecture, elle, n'est formée que par ceux qui la parcourent ; en tant que matière bâtie, elle a besoin de l'humain pour être. On remarque d'ailleurs fréquemment un parallélisme étrange entre état de santé du bâtiment et état de santé de ses occupants (ce qu'exprime d'ailleurs magistralement *L'Écume des jours* de Boris Vian, au sein duquel corps humains et architecturaux semblent être les miroirs l'un de l'autre). C'est que l'édifice est l'extension durable de la vie humaine et de ses vicissitudes. Ceux qui perdent l'énergie vitale voient s'échapper non seulement la capacité de prendre soin d'eux, mais aussi la possibilité d'entretenir celles, ceux, et les choses qui les entourent.

Depuis la nuit des temps, quelque chose qui relève d'un assemblage articulé et structuré d'édifices forme cité. La « ville » est un projet, car elle est avant tout un processus jamais

entièrement accompli – on n'en finit pas d'essayer de « faire ville ». Elle repose sur un pari : celui de la possibilité d'établir un cadre physique possédant une constance et une stabilité (symboliquement) supérieure à celle de l'« ordre naturel ». Actée en réponse à ce dernier (en Europe tout du moins), la ville ne s'y oppose pas mais lui répond en établissant ses propres règles : il suffit de repenser au mythe fondateur d'Abel et Caïn pour vérifier le caractère immémorial de cette qualité. On pourrait même dire que c'est justement en tant qu'il est hautement conceptualisable, malléable, façonnable à souhait – puisqu'en grande partie artificiel –, que le milieu urbain est capable de rester en interaction complète avec ses milieux naturels environnants. Rester adapté et adaptable (aux saisons, aux sociétés, aux usages, aux rythmes) par le biais d'artefacts si gros et si peu mobiles que le sont nos villes de pierre, de bois, de verre, de métal et de ciment, l'idée paraît farfelue. Tandis que nos habitudes, mobilités, métiers et besoins se sont complètement transformés, dans les villes moyennes du Vieux Continent, bon nombre de centres anciens n'ont pas évolué depuis des centaines d'années – quand ils n'ont pas été bombardés durant le XX<sup>e</sup> siècle. Et pourtant, ça marche. Alors même qu'à bien y réfléchir, tout cela avait à l'origine un sens complètement différent, les communautés s'y plaisent toujours, comme si ces mailles bâties avaient été conçues juste pour elles...

Aujourd'hui, on ne sait plus trop ce que peut signifier « faire ville ». Ce qui était appelé « ville » a changé, et nombreux sont celles et ceux qui vont jusqu'à affirmer, depuis plusieurs décennies, que la ville est « morte » (Gutkind en 1962, Lefebvre en 1968, Chombart de Lauwe en 1982, Koolhaas et Choay en 1994, etc.). À l'heure où les modes de vie ont été urbanisés, et où l'étalement urbain a grandement complexifié le rapport

classique « ville-campagne », il est vrai que la notion même de « ruralité » n'a plus beaucoup de sens. « Tous urbains ! », disent les autres (avec raison). Des densités et équilibres humains/non-humains très différents existent certes entre métropoles et hameaux – mais voilà tout. D'un côté comme de l'autre, l'ensemble urbain reste en tout point central dans nos vies : structurant, de par les édifices qu'il articule, il est un point de repère ; dynamique, de par les possibilités qu'il ouvre, il est un lieu d'émancipation ; hospitalier, de par les habitudes quotidiennes qu'il permet d'installer, il est un espace de confort ; révolutionnaire, de par les interstices cachés qu'il peut accueillir, il est un creuset subversif ; convivial et politique, de par les corps qu'il place côte à côte, il est une aire de partage.

La société de l'accélération généralisée et de la vie liquide tend, certes, à encourager des formes de repli vers les milieux naturels – ce qui est logique, sain et compréhensible à la fois. L'urbanité elle-même, pourtant, continue paradoxalement d'être une forme de permanence rassurante, un lieu où laisser sa trace, où bâtir son œuvre, où vivre et être enterré ; un lieu *durable* (en un sens tout à fait différent de celui pour lequel on l'utilise aujourd'hui, et pourtant tout aussi fondamental). Les récents travaux de l'association TEPOP (Territoires à énergies populaires) le montrent bien : lorsqu'on laisse la parole aux habitants ancrés dans leurs quartiers, ce sont des objets urbains tout à fait insoupçonnés qui apparaissent comme fondamentaux dans la construction sociale et psychique des communautés – des abribus où se retrouver, une petite friche abandonnée où se cacher, un champignon de béton, daté et informe, sous lequel faire la fête... Voilà les choses structurantes à l'échelle d'une vie quotidienne. Des objets construits, qui, quelles que soient leurs qualités initiales, finissent, années après années, par constituer le territoire émotionnellement et

intimement habité de chacun. C'est de cela qu'il est question en ces lignes cherchant à dire l'importance de l'édifice bâti – et non de ces objets spectaculaires, Philharmonie et autres Canopées, qu'on peinera à s'approprier, à aimer d'un amour singulier, sincère et secret.

Si l'architecture, en tant qu'édifice, est une construction organisant les relations entre une intériorité où peut se tenir le corps et une extériorité, celle d'un site géographique particulier, alors on peut bien parler d'architecture « savante », « vernaculaire » ou « populaire », c'est toujours d'architecture bâtie dont il est question. Et c'est en cela même que cette construction peut encore faire œuvre, parce qu'elle nous surprend et nous emporte dans ses dimensions, parce qu'elle fait résonner notre corps de ses géométries existentielles<sup>22</sup>. Elle peut être de bonne ou de mauvaise qualité, élitiste ou banale, vulgaire ou absente, l'architecture forme, en tant qu'objet capable d'hospitalité, un binôme immémorial avec la vie humaine.

Quoique ce dialogue ne soit pas près de s'arrêter, il faut cependant envisager sérieusement que des qualités incontournables devront être respectées à tout prix (lumière et ventilation naturelle, lisibilité, dimensions minimales, etc.) dans les constructions à venir, sous peine, sans cela, d'ouvrir la voie à une forme de « post-architecture » (le terme est de Rem Koolhaas) qui ne sera plus tournée vers le vivant et les milieux naturels, mais vers le machinique et le rentable. Si l'on n'y prend pas garde, les bâtisses qui ne sont plus accueillantes pour l'individu, plus tournées vers leurs terres d'accueil, pourraient

22. Voir à cet égard les travaux de la philosophe Chris Younès, dont notamment l'ouvrage T. Paquot, C. Younès (dir.), *Géométrie, mesure du monde*, Paris, La Découverte, 2005.



se multiplier : supermarchés sans fenêtres, chambres froides, *data-centers* et autres hangars de stockage pour robots automatisés... La post-architecture est déjà de l'ordre de l'actuel. Fut-elle réalisée par des architectes, voilà bien une construction qui ne saurait être qualifiée d'«architecture» (au sens précédemment défini d'une articulation entre vivant et milieu). Elle engage un cercle vicieux qui rend la machine plus indispensable encore à notre bien-être, et donc l'espace moins sujet aux investissements collectifs, et donc plus pauvre encore, etc.

Les dimensions physiques, la géométrie, et l'espace «réel» ne sont pourtant pas obsolètes à l'heure du tout-numérique! Bien au contraire, nous n'avons jamais eu autant besoin d'eux pour notre survie corporelle et mentale. L'architecture, en tant qu'objet physique, est un potentiel retour à nous-mêmes : qu'elle soit archaïque ou non, il importe de la saisir en tant que telle.

### Les héritages cristallisés, la symbolique architecturale

Mais voilà : le débat fait rage, et on entend dire qu'en parlant avec Vitruve de l'architecture comme de l'«art de bâtir», on prendrait l'effet pour la cause (c'est l'argument désormais classique invoqué à l'origine par Étienne-Louis Boullée en 1780 dans son *Essai sur l'art*). La construction ne serait qu'une des manières de réaliser ce qu'est vraiment l'architecture : une idée, un «concept». Il est vrai qu'après tout, un dessin sur une feuille de papier peut déjà être de l'architecture – un peu de la même façon qu'une partition est déjà, d'une certaine manière, de la musique. Le fait s'impose à l'esprit : à l'évidence, l'architecture n'est pas qu'objet, mais aussi et surtout

l'expression d'une volonté particulière *qui est symbolisée* par un artefact bâti.

Affirmer cela, toutefois, ne veut pas nécessairement dire que l'architecture est la mise en œuvre de l'idée unique d'un créateur ou d'une créatrice tout aussi unique; ce n'est pas dire – comme l'ont pensé bon nombre de *post-modernes* – que l'objet architectural doit exprimer un concept formel (que l'on pense aux concepts formalistes de la « faille », de la « boîte dans la boîte », du « plateau de fromage » ou de la « nappe »<sup>23</sup>, on n'en finit plus). L'architecture se réduirait alors à l'expression, plus ou moins littérale, d'une idée ou d'une figure simpliste; par l'allégorie, la métaphore ou la suggestion, elle mettrait en espace à habiter un mot ou un autre. Quelle réduction! Il est à mon sens beaucoup plus intéressant de voir en quoi suivre Boullée dans sa critique, c'est dire plutôt l'architecture comme un outil culturel, un choix communautaire, la cristallisation sociétale de choix éthiques et politiques particuliers, bref, une forme d'*art des peuples* à établir *leurs* établissements *communs*.

C'est ce que dit la Loi sur l'architecture de 1977 qui affirme, dans son article 1<sup>er</sup>, que «l'architecture est une expression de la culture» – qui plus est d'intérêt public. Mais l'affirmation est peu claire : s'agit-il là de l'architecture en tant qu'objet bâti, ou en tant que quelque chose d'autonome? Il faut dire que si le cinéma est producteur de film, l'architecture, elle, produit de l'architecture : la confusion perdure plus volontiers. Ainsi donc, il s'agit peut-être d'insister un peu. À plusieurs égards, il est possible d'affirmer qu'en tant qu'ordonnement sociétal, l'architecture constitue une forme

23. Référence aux habituels concepts naïvement donnés par les architectes pour désigner leurs créations plastiques simplistes. Il y en aurait beaucoup d'autres...

de « contrat social » physiquement inscrit dans les lieux, un document réaffirmant à tous et à toutes les positions philosophiques et politiques de ceux qui l'ont érigée telle qu'elle est.

Ce qu'on appelle « architecture » est en ce sens l'ensemble des manières par lesquelles une société *ne fait pas que construire*. Ni uniquement fruit du travail de l'architecte, ni fait organisé par le génie d'individus isolés, l'architecture est alors « phénomène social », au sens déjà proposé par Henri Raymond qui, dès la fin des années 1960, s'attacha à montrer en quoi « l'architecture ne saurait se ramener à l'art de bien bâtir comme le croyait Philibert de l'Orme », étant plutôt « conceptualisation des raisons spatiales de l'organisation sociale », de sorte que « parler d'une histoire architecturale de la société, c'est reprendre le projet de Pierre Francastel qui demande à l'œuvre d'art une information sur la société dont elle provient et qu'elle explique au moins autant qu'elle est expliquée par elle »<sup>24</sup>. C'est en cela, me semble-t-il, qu'il faut entendre ces propos de l'architecte finlandais Alvar Aalto affirmant que « plus un art est social – et l'architecture est l'un des arts les plus sociaux –, plus il souffle d'esprit collectif et plus le milieu et l'époque participent à l'œuvre »<sup>25</sup>. Ou, de la même façon, en cela aussi que Victor Hugo pouvait déjà écrire dans *Notre-Dame de Paris* :

*« Non seulement la forme des édifices, mais encore l'emplacement qu'ils se choisissaient, révélait la pensée qu'ils représentaient. [...] depuis la pagode la plus immémoriale de l'Hindoustan jusqu'à la*

*cathédrale de Cologne, l'architecture a été la grande écriture du genre humain. »*

Ou encore peut-être ce qu'invitait à penser Aldo Rossi en ouvrant son célèbre *L'Architecture de la ville* par ces mots :

*« Je considère l'architecture [...] comme une création inséparable de la vie des citoyens et de la société où elle se produit; elle est, par sa nature, collective »<sup>26</sup>.*

Suivant ces auteurs (parmi d'innombrables autres soutenant des propos analogues), on peut envisager l'architecture comme une forme de discours partagé, d'engagement communautaire, de « bien commun » signifiant. C'est alors d'un autre outil de lutte contre l'atomisation et la disparition des repères individuels dont il s'agit – dès lors que ce qu'elle assemble et met en lumière sont ces héritages culturels, ces savoir-faire partagés, ces histoires, patrimoines et patrimoines immatériels qui forment le terreau de nos individualités.

Il faut déjà s'entendre sur le sujet en précisant les termes du discours. Car on penserait peut-être que parler d'« héritages cristallisés », c'est chercher à dire les manières dont quelques mœurs pourraient se trouver « contenues » en une forme. Or, la forme n'a pas de sens par elle-même, elle ne *signifie* jamais rien seule, en ce que sa sémiotique est avant tout culturelle et communautaire, et donc particulière à un espace et à un temps donnés. Un objet n'a pas de signification intrinsèque, pas de discours propre qu'il projetterait à loisir et en autonomie sur son environnement. S'il s'agit de dire à quel point une

24. *L'Architecture. Les aventures spatiales de la raison*, Marseille, Parenthèses, 2017, p. 23, p. 13 et p. 105.

25. *La Table blanche et autres textes*, Marseille, Parenthèses, 2012, p. 38.

26. *L'Architecture de la ville*, Gollion, Infolio, 2016 [1966], p. 11.

forme « a » du sens, c'est, par abus de langage, une manière de parler de ces façons dont ceux et celles qui en font l'expérience *projetent sur elle* des significations<sup>27</sup>. Au sein de toute culture établie, des codes, des symboles, des sens sont certes partagés à travers les habitudes des peuples; signes qui offrent à tout individu des moyens de lire les formes pour décrypter quels codes moraux s'y trouvent. C'est en cela que l'architecture est en capacité d'articuler ces symboles avec une expérience corporelle singulière, pour exercer son pouvoir si particulier sur l'âme incarnée. Elle s'institue depuis une rencontre raisonnée entre géométries existentielles (universelles, en tant que liée à la corporéité humaine) et formes symboliques (culturelles et particulières, car forgées par des cultures données).

En tant que pratique communautaire, l'architecture est en cela l'ensemble des dispositifs de traduction esthétique et spatiale des ensembles éthiques d'un groupe humain. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette articulation difficile de l'éthique et de l'esthétique. Pour l'heure, disons simplement à quel point l'esthétique architecturale est incarnation d'énergies et de savoir-faire machiniques ou humains qui ont chacun des incidences écologiques particulières. Qui niera que ces choix sont visibles sur l'édifice habité? Une brique ou un mur en terre crue de petite taille signalera, symboliquement, un ensemble de processus humains et naturels bien différents de ceux, machiniques et de grande ampleur, qui ont précédé une ossature démesurée faite d'acier. En tant que formes de transmission d'héritages et de valeurs culturelles, ces mises en œuvre ont une

27. Voir les lignes que j'ai récemment pu consacrer à ce sujet au sein de *La Conception architecturale*, Montpellier, Éditions de l'Espérou, 2017 (chapitres « L'architecture ne signifie rien par elle-même », pp. 169-171, et « L'infini, l'ouvert, la folie », pp. 185-193).

portée émotionnelle très puissante, capable de mettre en mouvement l'individu d'une manière qui, une fois de plus, dépasse la pure rationalité comptable. Le choix d'une filière constructive au détriment d'une autre n'est pas anodin; c'est une caution donnée, ou non, à des vies et des histoires humaines. Aussi ces choix peuvent-ils rapidement mobiliser des territoires dans une direction politique donnée. Car, en ce sens, l'architecture porte un choix de société; elle a les moyens d'œuvrer à une explicitation ordinaire et quotidienne des manières qu'a l'humain de travailler *avec* le non-humain, faisant apparaître, par-là, l'indisociabilité de leurs sorts respectifs.

Pragmatiquement parlant, si la filière bois représente une opportunité écologique en France, c'est certes parce que ce matériau constitue une ressource renouvelable (du moins si les forêts sont bien gérées et que sont limités au maximum transports, colles et usinages en tous genres), qu'il est simple, sec et rapide à mettre en œuvre sur les chantiers, ou encore parce qu'il est parfaitement sain pour l'air intérieur des habitations (c'est devenu rare et précieux, à l'heure où les produits chimiques polluants continuent de se multiplier dans la construction, invisibles mais bien dangereux, alors même que nous avons connaissance de l'empoisonnement qu'ils représentent). Mais c'est aussi et surtout parce que nos régions sont, depuis toujours, des géographies forestières. Ce qui signifie non seulement que le bois y est partout présent, mais aussi que les savoir-faire sont connus, maîtrisés et partagés par les territoires. Construire en bois, dès lors, ce n'est pas simplement dessiner un édifice qui puisse être joli ou fonctionnel, c'est contribuer à la transmission d'héritages vieux de plusieurs siècles et rendre visible, par le biais d'une alliance éthico-esthétique sincère, la caution politique donnée à cette filière et tout ce qu'elle inclut.

En Norvège, des églises de presque neuf cents ans, entièrement réalisées en bois, sont encore debout et en excellent état. De même à Nara, au Japon : moyennant des techniques de restauration pratiquées tous les deux ou trois cents ans, des temples datant du VIII<sup>e</sup> siècle entièrement construits en bois (sans clous ni vis) sont encore en parfait état, résistant décennies après décennies aux séismes et autres aléas naturels locaux. S'il doit être question aujourd'hui de durabilité, nous avons ici affaire à des cas d'école exemplaires... Si nous ne saurions bâtir de nouvelle Notre-Dame de Paris, et que de nombreuses compétences constructives ont été abandonnées (souvent consciemment, sous couvert de « progrès »), c'est d'une perte incommensurable dont il est question à chaque fois, pour autant que les traditions sont toujours le fruit de la rencontre entre des expériences empiriques partagées par de nombreux acteurs, sur une longue durée.

L'architecture, on le voit par ces exemples, n'est pas simplement édifice, elle est œuvre collective. Ni pure œuvre plastique (forme), ni édifice seulement pratique (fonction), elle est alliance épocale, contrat social, tant éthique qu'esthétique, tant intellectuel que matériel, tant processuel qu'objectal. Et c'est aux fondements même des raisons pour lesquelles l'humain n'habite pas « nu » sur cette Terre qu'il faut en revenir pour comprendre les raisons de son existence immémorielle et universelle à la fois, en tant que dispositif humanisant – méthode d'établissement non tant des lieux que de l'humanité elle-même.

### L'art, la discipline architecturale

Ces deux premières définitions ouvrent logiquement la voie à une troisième acception. En effet, dire à quel point

l'architecture est idée, éthique, et non simplement construction, c'est poser une différenciation entre ce qui serait *bâti* – construit « sans idée », quoi que cela puisse signifier – et ce qui serait *architecture*, entre celui qui serait *bâtitseur* et celui qui serait *architecte*; bref, c'est ouvrir sur la question de la discipline architecturale et de ses limites.

Xénophon, déjà, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ouvrait son *De l'économie* sur quelques dires rapportés de Socrate associant l'architecture à une « science », au même titre que la médecine<sup>28</sup>. Et on sait ensuite que Vitruve, au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., écrivit de façon assez explicite à ce sujet, affirmant par exemple que « l'architecture est une science qui embrasse une grande variété d'études et de connaissances [...], fruit de la pratique et de la théorie<sup>29</sup> ». Quoique les références sur le sujet soient anciennes, c'est pourtant, paradoxalement, cette idée de *l'architecture comme discipline* qui reste la plus délicate à formuler parmi les quatre acceptions ici proposées. En grande partie parce que le rôle sociétal de l'architecte n'a cessé d'évoluer au fil des siècles – et de façon franchement radicale, de sorte qu'il est difficile d'entrevoir les points communs entre une « architecte » d'aujourd'hui et un « architecte » de la Renaissance –, c'est le contenu et le sens même de cette « discipline » pour notre époque qui fait encore débat. L'architecture est-elle la réunion d'un ensemble de savoirs et de savoir-faire allant de la plomberie à la géographie; ou bien est-elle, en soi, un domaine propre avec ses méthodes et visées spécifiques?

28. « J'ai entendu un jour Socrate s'entretenir ainsi sur l'économie: "Dis-moi, Critobule, l'économie a-t-elle un nom de science comme la médecine, la métallurgie et l'architecture?" », Xénophon, *De l'économie*, Chapitre I, trad. fr. Eugène Talbot, 1859.

29. Vitruve, *De l'architecture*, Chapitre I, trad. fr. Ch. L. Maufras, 1847.

On pourrait croire que la discipline architecturale est la plus visible et la plus explicite là où elle se transmet de génération en génération. Une brève enquête sur les lieux de formation à l'architecture aide pourtant à comprendre que l'observation du fonctionnement de ces établissements ne suffit pas à former, seule, un constat capable de fonder une définition solide de ce que pourrait être l'«art» architectural.

Il faut tout d'abord considérer en quoi l'Architecture n'est toujours pas, en France, une discipline pleinement reconnue par l'Université. En effet, quoi qu'un «docteurat en architecture» existe depuis 2006 au sein de quelques Écoles doctorales, il suffit de jeter un œil à la section 18 du Conseil national des universités pour comprendre dans quelle catégorie sont «rangés» par l'Institution les prétendants à l'enseignement de l'architecture. L'intitulé précise: «Section 18: Architecture (ses théories et ses pratiques), arts appliqués, arts plastiques, arts du spectacle, épistémologie des enseignements artistiques, esthétique, musicologie, musique, sciences de l'art». Tandis donc qu'il existe pas moins de 10 sections différentes pour les «Langues», l'architecture doit se contenter d'un groupe fourre-tout dans lequel semblent relégués toutes ces matières artistiques dont nul ne savait que faire, et qui ne forme, de fait, aucun *tout* cohérent. On considérera au contraire l'existence d'une Section 24 entièrement dédiée, elle, à l'urbanisme...

Ainsi la «discipline» s'enseigne aujourd'hui par le biais d'une vingtaine d'Écoles nationales supérieures essaimées au sein des territoires. Tandis que jusqu'en 1968 ces unités étaient sous la tutelle des Beaux-Arts (avec la gravure, la sculpture et la peinture), elles sont, depuis lors, passées du ministère de l'Équipement à celui, depuis 1995, de la Culture et de la Communication. Où trouver alors, en elles, ce qui compose

la communauté scientifique architecturale? Pour le dire en synthèse, s'y trouvent deux modalités principales de transmission de cet ensemble complexe de savoirs et de savoir-faire.

Existent, premièrement, des «ateliers de projet» menés par des enseignants-praticiens ayant (au moins un peu) théorisé leurs pratiques et ses méthodes. Ces studios permettent d'initier les étudiants aux processus de création, d'affiner les sensibilités par le travail de la composition plastique et graphique, de donner à vivre les critères d'évaluations, les réflexes et les différents lexiques de la culture architecturale. Et ils offrent, en dernier lieu, l'occasion de former des opérateurs d'agence prêts à l'emploi sur le marché du travail. C'est au sein de ces ateliers que les apprenties-architectes (majoritairement des jeunes femmes) doivent apprendre à manier un certain nombre d'outils – pour la plupart aujourd'hui informatiques –, à développer des techniques d'analyse, de conception et de représentation personnelles efficaces, à se connaître soi-même, du moins suffisamment pour pouvoir gérer un planning de travail et avancer en groupe, à appréhender la culture architecturale et vernaculaire avec laquelle entre en résonance toute proposition. Si on voit bien la cohérence de l'enseignement *du projet par le projet*, l'ensemble évoqué, toutefois, est si différent d'une école à l'autre et d'un enseignement à l'autre, d'une année à l'autre ou d'un sujet à l'autre, qu'on restera bien en peine de dire en quoi tout cela pourrait renseigner avec précision sur les manières de définir la «discipline architecturale». «Ce qu'est l'architecture» y est remplacé par «ce que fait l'architecte» ou «ce qu'est un architecte» (au masculin). Pensée pragmatique bienveillante, c'est entendu, mais qui, sans surprise, est incapable de contribuer à une analyse collective de l'émiettement évident du sens de la discipline – cette dernière n'étant que rarement définie

oultre mesure et restant donc indéfendable *per se*. Car, il faut convenir – et regretter – de ce que très peu d’ouvrages aient été écrits sur le sujet (considéré par beaucoup comme tabou). On fait ce qu’on peut, comme on peut, pour y comprendre quelque chose et s’inventer sa propre version de l’histoire: du pragmatisme, on est passé à des formes d’improvisations collectives, parfois sans fondements ni directions claires; de joyeux interludes créatifs où tout et n’importe quoi semble possible...

En parallèle de ces formations par la pratique existe, au sein des Écoles, une myriade d’autres enseignements plus « mineurs » (en termes de poids horaires, de charge de travail et d’importance symbolique). Ceux-ci peuvent être animés par des universitaires formés à d’autres disciplines pour tous les champs « scientifiques » (sciences humaines et sociales, histoire, géographie, etc.), des artistes-plasticien pour les enseignements d’art plastique, ou encore des mathématiciens pour les cours d’informatique. Si on comprend bien l’intérêt fondamental de ces enseignements dans une école d’architecture, force est de constater à quel point chacun de ces regards extérieurs ne perçoit la discipline architecturale que par le biais de ses propres objectifs et critères d’évaluation. « L’histoire de l’architecture » reste avant tout de l’histoire, de même que la « philosophie de l’architecture » est de la philosophie et rien d’autre. Pas plus que les ateliers de projet, ces enseignements n’aident donc à définir précisément les contours et les contenus de la discipline architecturale.

Les questionnements restent entiers: existe-t-il une discipline architecturale à proprement parler; et, si oui, que pourraient bien être les savoirs, méthodes et visées propres à cette discipline particulière, et que d’autres champs pourraient lui emprunter? À savoir, autrement formulé encore: que

reste-t-il une fois que l’on a retiré aux architectes l’ensemble des savoirs qu’ils héritent d’autres disciplines? Ces questions font, plus que jamais, l’objet de vifs échanges – cristallisés qui plus est aujourd’hui autour des questions du récent « doctorat en architecture » et de ce que pourrait être une « recherche scientifique en architecture ». Pour avoir animé, plusieurs années durant, un groupe de travail sur ces questions à l’École d’architecture de la ville et des territoires de Marne-la-Vallée, je suis bien placé pour savoir à quel point le débat est loin d’être résolu, même à l’échelle internationale. Les définitions et propositions s’enchaînent et se superposent, s’ignorant d’ailleurs l’une l’autre la plupart du temps; l’ensemble donnant lieu à un bain bouillonnant d’idées et de reformulations sans origines ni destinées, à tel point que Chris Younès, Benoît Goetz et Philippe Madec alertaient récemment: « il est grand temps de relancer largement la question de la définition de l’architecture », remarquant à quel point « l’idée même d’architecture se perd dans l’esprit de ses praticiens »<sup>30</sup>. Jacques Derrida ne proposait-il pas déjà, en 1987, de voir en « l’architecture » un *paléonyme* – un nom dont l’usage a disparu<sup>31</sup>? En 2014 encore, Panos Mantziaras, alors chef du Bureau de la Recherche architecturale, urbaine et paysagère du ministère de la Culture, signait l’introduction d’un numéro de revue scientifique sur le sujet de ce titre éloquent: « L’architecture est-elle une discipline<sup>32</sup>? » Si l’on s’en tient à cette définition rappelée qu’une discipline désigne « une branche du savoir développée par une communauté de spécialistes adhérant aux

30. *Indéfinition de l’architecture. Un appel*, Paris, La Villette, 2009, p. 25.

31. J. Derrida, « Point de folie – maintenant l’architecture », *Psyché, invention de l’autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 483, cité dans *id.*

32. *Les Cahiers de la recherche architecturale et urbaine*, 30/31, 2014.

mêmes pratiques de recherche», alors, affirme le chercheur, on assiste certes aujourd'hui à la « lente construction d'un champ encore *in statu nascendi* », mais « l'entreprise est complexe » et, dit en substance, l'arsenal des arguments à ce sujet ne réussit nullement « à annuler la vigueur de la question : l'architecture est-elle une discipline? ».

Pour toutes ces raisons, je n'aurai pas prétention à outrepasser et à résoudre le débat national en quelques lignes. *Postulant* toutefois l'existence de cette « discipline » architecturale, j'essaierai très brièvement de concourir à cette enquête partagée, par la méthode déductive suivante : en opérant par soustraction pour définir ce qu'est l'architecture, si on réussit à la distinguer de la scénographie, de la décoration, de l'agencement, de la conception de réseaux et d'équipements, des questions de dimensionnements de la structure, que reste-t-il? Nous l'avons dévoilé déjà en parlant de l'« objet architectural » : *l'architecture est l'art de penser et d'organiser les relations entre humain et non-humain en un point géographique donné.*

Ce point de vue théorique n'est ni intemporel ni universel, ni tout à fait innocent. Tout au contraire, c'est un postulat non seulement approprié pour l'époque, mais aussi souhaitable pour nos horizons futurs. En se détachant de la définition corbuséenne du « jeu savant, correct et magnifique des volumes assemblés sous la lumière<sup>33</sup> » pour rejoindre le terrestre et ses problématiques situées, l'architecture sort de la rencontre entre « art » et « technique » à laquelle elle est encore trop souvent cantonnée pour s'associer au vaste champ des *humanités environnementales* préoccupées par l'intrication politique et écologique, biorégionale, des êtres, des matières

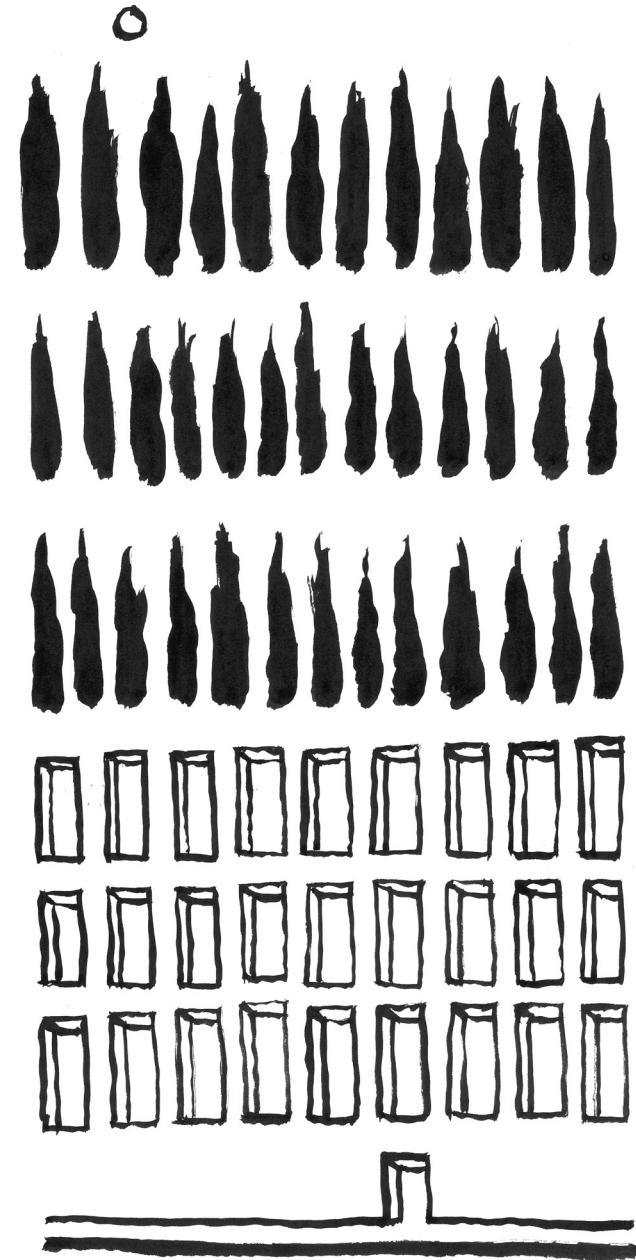
et des énergies en des écosystèmes particuliers. Elle passe du luxe à la préoccupation éthique, de la coquetterie à la solidarité et du générique au particulier. Et ce sont, par-là, toutes ses valeurs, et donc tous ses critères de jugements qui s'en trouvent bouleversés : il ne s'agit plus de valoriser le « beau » mais le « juste », non plus « l'original » mais le « durable », non plus le « spectaculaire » mais le « pertinent ».

Ce point de vue « intéressé » n'est ni une vue de l'esprit, ni la lubie d'un doux rêveur, pour autant, du moins, qu'il est aussi confirmé par l'histoire de l'art elle-même. En effet, la ville humaine – de quelque culture qu'elle fût – n'a jamais été en déconnexion complète avec ses géographies. Au cours des millénaires, elle a plutôt été pensée comme un point de rencontre en leur sein, comme un lieu de stockage des ressources qui en sont extraites, d'échanges de ce qui y est produit, d'hébergement de ceux qui y travaillent. Le bâtiment, en tant qu'artefact fonctionnel, n'a pas davantage été envisagé comme un îlot culturel de sûreté dans un enfer naturel sauvage. En tout cela, la magie de l'architecture en tant qu'artefact bâti a toujours été d'ouvrir, au contraire, sur cette extériorité proche, d'entrer en relation avec elle, d'orchestrer ce dialogue entre « artificialité » et « naturalité » (dès lors, du moins, que le bâti pouvait être construit avec des matériaux issus d'un environnement proche, non uniquement considéré comme ressource exploitable). Et c'est en cela, aussi, qu'il faut reconnaître à l'architecte une connaissance et une capacité de prise en compte de ce sens social symbolique : cette part éthique communautaire partagée évoquée dans notre chapitre précédent. La personne architecte n'est pas et n'a jamais été qu'une théoricienne des formes et fonctions : c'est une citoyenne inscrite dans une époque, capable de comprendre et de travailler, par la forme, les enjeux éthiques

33. Le Corbusier, *Vers une architecture*, Paris, G. Crès et Cie, 1925, p. 16.

des communautés vivantes en jeu. Or, il faut le réaffirmer : c'est en cela aussi que réside l'«art architectural» formant discipline.

En quoi l'architecture envisagée de la sorte peut-elle donc se révéler capable de lutter contre le tohu-bohu constaté? En quoi, s'il est possible de définir ainsi la *discipline architecturale*, cette dernière peut-elle être mobilisée pour répondre aux enjeux humains et environnementaux de notre époque? Il faut dire premièrement en quoi l'architecture, de par les œuvres artistiques – extraordinaires et monumentales aussi bien qu'ordinaires – qu'elle sait malgré tout déployer, constitue tout d'abord un formidable savoir-faire pour façonner cet «objet architectural» précédemment évoqué. Modelé et travaillé par des architectes talentueux, le bâti peut acquérir une dimension exceptionnelle. Il peut devenir chef-d'œuvre, permanence et durabilité, ouverture kinesthésique, expérience psychosomatique capable de déstabiliser pour mieux reconstruire l'individualité. Cela a certes déjà été dit. Réaffirmer cela, toutefois, c'est insister sur une évidence et un péril à la fois : celui de réduire la discipline architecturale à un «art du bâtir» (qu'elle outrepassse largement) et de confondre ses raisons d'être avec celles conduisant à l'établissement d'édifices exceptionnels. C'est donc la capacité conceptuelle des individus formés à l'architecture qu'il faut envisager plus pleinement dans un second temps. En tant que manipulation savante et expérimentée d'installations humaines situées, la discipline architecturale forge en effet les concepteurs et conceptrices; elle les transforme pour les rendre toujours plus capables de prendre en compte effets et temporalités, causes et conséquences, acteurs et environnements, relations physiques et symboliques. Ainsi, experts des «systèmes complexes» terrestres, mais sachant aussi que ces





systèmes sont des milieux émotionnellement vécus et habités par les individus, les personnes formées à l'architecture, à l'urbanisme et au territoire, semblent être de formidables prospectivistes; des citoyens cultivés et critiques, à même de se figurer l'état d'environnements interactifs, extrêmement instables et incertains. Qui, sinon l'architecte, est directement concerné par la manière dont les établissements dialoguent avec les milieux? Qui est plus directement impacté (si ce n'est l'habitant lui-même) par la façon dont «humanités» et «naturalités» s'échangent? Le champ architectural offre des outils pour porter un regard singulier sur le monde autant que pour représenter ce point de vue, constituant, de fait, un milieu privilégié pour apprendre à voir autrement la Planète habitée (autant que pour faire voir les changements que cette dernière subit). Et c'est là, je crois, son plus grand apport pour l'époque, face à une situation actuelle qui peine à se saisir elle-même.

Ce n'est pas un hasard si Frank Lloyd Wright interroge dès 1910 l'autosuffisance, les nouvelles mobilités et les relations de l'architecture et de l'énergie aux territoires, et si l'Allemand Leberecht Migge propose dès 1918 d'envisager les aspects urbains, sociaux et écologiques des jardins partagés et de l'agriculture urbaine comme une alternative verte au capitalisme, avec un siècle d'avance sur les débats d'aujourd'hui<sup>34</sup>. Et il n'est pas plus surprenant que les travaux de

34. L'opus magnus de l'auteur n'a jamais été traduit. Voir en allemand, *Der soziale Garten. Das grüne Manifest*, Mann, Berlin, 2000 [1926], ou, en anglais D. Haney, *When Modern Was Green. Life and Work of Landscape Architect Leberecht Migge*, Londres, Routledge, 2010. En français, on se tournera vers l'article de C. Jaquand, «Leberecht Migge et la colonie agricole évolutive "selon les principes biologiques"», Revue *In Situ* [en ligne], 21, 2013.

Buckminster Fuller envisagent, dès la fin des années 1920, des alternatives écologiques aux méga-réseaux modernes et à leurs vulnérabilités potentielles, avec, à nouveau, une avance déconcertante sur la plupart des autres méthodes artistiques et scientifiques<sup>35</sup>. La discipline architecturale est un champ privilégié capable de poser un regard à la fois critique et prospectif sur l'état des choses, et de transposer ce regard dans un objet à même de nourrir l'imagination humaine en lui offrant des lieux fantastiques à habiter.

Aux architectes revient aujourd'hui la lourde tâche de la mise en forme d'une société qu'ils ne cautionnent pas nécessairement, mais dont ils doivent malgré tout cristalliser l'état. Leur reste cette capacité critique de conceptualisation et de représentation, de manipulation et de transmission d'une vision particulière portée sur les établissements humains et leurs complexités; à savoir, donc, une capacité d'action de premier ordre. Une aubaine à saisir, à l'heure de la dépossession généralisée.

### L'architecturation, l'action architecturale

Tout bien considéré: n'est-il pas dangereux de penser l'architecte comme étant le seul responsable de l'architecture? Ici et là, on entend s'interroger, et critiquer – à juste titre – cette manière dont la profession se revendique seule experte à ce sujet. Envisagée en un dernier sens, l'«architecture» sera vue ici comme une action, un *architecturer*, une *architecturation* de l'espace qui n'appartient pas à l'architecte expert, mais, aussi et surtout, à tout habitant occupé à prendre soin des

35. Sur tous ces sujets je renvoie à la lecture du brillant et précieux ouvrage de F. Lopez, *Le Rêve d'une déconnexion*, Paris, La Villette, 2014.

lieux de vie qu'il fréquente. C'est en cela aussi qu'une fois de plus l'architecture – comme art de l'appropriation cette fois – apparaîtra comme capable de susciter la liberté, de stimuler l'autonomie, d'affûter les singularités des cultures et des êtres ; bref, comme capable d'offrir une arme de premier ordre contre les dépossession à l'œuvre.

C'est certain : chacun habite, au quotidien, des architectures qu'il entretient et agence, avec lesquelles il interagit – quand il ne les a pas réalisées lui-même. Dire à quel point l'enfant qui construit une cabane est déjà dans un processus d'«architecturation» du réel, c'est rendre à chacun la possibilité d'agir librement sur son environnement, par-delà les disciplines, savoirs et expertises, et leurs caractères délégitimants ; c'est ouvrir la voie à une configuration des lieux par le peuple à destination de la société toute entière (*bottom-up*) et non plus uniquement par les institutions ou l'État pour le peuple (*top-down*). Une idée utile à l'heure où la notion d'*empowerment* – de «capacitation», disent les Québécois – apparaît fondamentale pour travailler sur les inégalités et la transition sociétale.

S'il est avéré qu'une vraie métamorphose doit survenir dans les institutions et la structuration globale des sociétés occidentales, il n'est pas exclu qu'un changement radical doive passer aussi par une révolution dans les pratiques individuelles. Observées sous cet angle, les réinventions, remises en cycle et revalorisations inventées au quotidien par les individus sont autant de manières de réenvisager l'architecture, voire de *réarchitecturer* les milieux vers des fonctionnements plus synergiques et durables. Ce qu'affirmait déjà, d'une certaine manière, Ivan Illich, Michel de Certeau ou Henri Lefebvre dans les années 1970 et 1980. Aujourd'hui, de nouvelles urgences sont apparues, mais le fait n'a pas changé :

l'architecture comme action, comme art d'appropriation des lieux terriens, est toujours à considérer comme une véritable potentialité, écologique autant que sociale, et à l'échelle globale autant qu'individuelle. Dans toute pratique de détournement qui s'actualise de façon discrète dans l'habitation quotidienne des lieux est à l'œuvre une micro-révolution dans la manière d'appréhender les *ressources latentes* des territoires habités. Chacun de ces détournements s'affiche comme un exemple à suivre pour repenser notre rapport à la ville, à la campagne et à la nature sauvage à toute échelle. Chacun peut, à sa manière, fût-elle modeste, mettre en place une petite partie de la société conviviale qu'Illich appelait de ses vœux et qu'il reste encore à inventer pour ouvrir sur un monde plus sensé. Non pourtant que les processus d'*architecturation* produisent systématiquement de «l'unique», du singulier, de l'extraordinaire. Si levier d'action potentiel il y a dans ces activités latentes du quotidien, c'est que la part déplacée au sein de la morale ordinaire, des *mœurs*, est immense. C'est à un déplacement autant qu'à une actualisation de la responsabilité mésologique individuellement endossée par tout habitant qu'invite cette pensée de l'*architecturation* buissonnière des milieux.

Architecturer ses espaces de vie, en ce sens, c'est donc engager un ensemble de processus d'habitation et de construction des lieux par appropriation. C'est travailler à déployer de façon plus complète notre habitation terrestre : un processus tant intime que, bien souvent, implicite, inconscient ou même involontaire.

Faudrait-il alors, toutefois, pour «architecturer» au mieux, éviter de faire appel à un ou une architecte ? L'architecture comme discipline et l'architecture comme action s'opposeraient-elles ? Il est certain que les frustrés de la dépossession et les énervés de l'expertise disposent aujourd'hui de tout ce dont

ils ont besoin pour retrouver les moyens de faire par eux-mêmes leur habitat. Du supermarché de bricolage du coin jusqu'au tutoriel vidéo sur internet, tout semble disponible pour que le *faire-soi-même* prenne son envol. Inutile, dès lors, la compétence de l'architecte? Bien sûr que non. On peut prendre soin de soi et réfléchir à sa vie, passer de longues heures à discuter avec ses amis et demander de l'aide à sa famille – tout cela ne rendant pas superflus pour autant la compétence, le rôle et l'apport incontournable des psychothérapeutes. Tout autant chacun peut-il, au quotidien, cuisiner en toute autonomie, comme bon lui semble, selon les règles du moment et en toute convivialité – sans que cela n'ait rien d'une lutte contre la haute gastronomie, la cuisine avant-gardiste et les écoles hôtelières. De la même manière, le bricolage et la quête de l'autonomie dans l'habitat ne rendent pas nécessairement ridicule la compétence de l'architecte. D'autant que quelque chose de tout à fait réjouissant pour l'individu, ses singularités et ses biographies, ses modes d'épanouissement et ses constructions personnelles, est à l'œuvre dans la relation humaine avec un ou une architecte. Du dialogue autour d'un projet au temps long qui mène de l'esquisse à la livraison du chantier et à l'habitation, la profession architecturale, même très classique, est aussi porteuse de richesses pour l'individu en quête de sens.

De nouvelles formes de pratiques architecturales expertes doivent certes être inventées pour mieux accompagner ces désirs d'*architecturations* autonomes que commence seulement à reconnaître la discipline<sup>36</sup>. Ce n'est pas à opposer autonomie et expertise qu'il faut s'attacher, mais à penser

une forme d'«expertise non dépossédante», pour renforcer, outiller, accompagner les individualités humaines, animales, végétales et mésologiques. Car, cela peut sembler paradoxal à première vue, mais c'est une certitude: les architectes et les urbanistes sont parfois les mieux outillés pour aider des logiques spontanées à émerger. Après tout, «l'architecture», dans ce qu'elle accomplit principalement au sein de ce pays, n'est pas d'abord au service des puissants et des monuments. Elle travaille avant tout à accompagner le quotidien et les micro-révolutions, individuelles ou communautaires, qui émergent ici et là.

Des déplacements nombreux et variés existent déjà en ce sens. La multiplication de «collectifs», ces dernières années, en est la plus belle preuve: il est possible d'être architecte *autrement*, de travailler à stimuler l'autonomie singulière de chacun, d'ouvrir les lieux pour les réactiver, de dynamiser les tactiques habitantes, d'offrir des espaces-temps où les règles comportementales semblent différentes, des espaces autres. À la suite de Yes We Camp à Marseille, du Bruit du Frigo à Bordeaux, des Saprophytes à Lille, de Hôp hop hop à Besançon, d'ICI! en Seine Saint-Denis, de Carton Plein à Saint-Étienne, d'Échelle inconnue à Rouen, de l'ANPU et Etc un peu partout, une myriade de jeunes diplômés des Écoles d'architecture et d'ailleurs se regroupent aujourd'hui pour œuvrer à une *architecturation* concrète des territoires, capable de se faire *avec* les habitants et les territoires. Si ces mouvements nationaux ne sont pas nouveaux (on pourrait situer leur origine vers le milieu des années 1990), ils explosent indéniablement depuis quelques années, en pénétrant aujourd'hui autant l'imaginaire commun que le cadre de la commande publique «classique». De quoi s'agit-il? De mobilier urbain coconstruit avec les habitants des quartiers;

36. C'est en ce sens particulier qu'avec F. Guérant nous avons coordonné le récemment paru *Repenser l'habitat. Alternatives et propositions*, Paris, Libre & Solidaire, 2018.

de friches réinvesties par de joyeuses initiatives culturelles; de chantiers qui s'ouvrent, donnant à voir leurs processus de réemploi de matériaux aux passants; de mécanismes de concertation, de participation, de coconception, qui se déploient au gré des réunions et des ateliers publics; de jardins et potagers éphémères, qui s'inventent sur des terres abandonnées; de ruines qui se métamorphosent en terrains d'aventures; d'expérimentations low-tech et low-cost; d'un simple bricolage utilitaire qui devient outil de sensibilisation et de sociabilisation; de cafés-débats mobiles, qui s'installent spontanément ici et là. Tout dérape volontairement, et on ne sait plus bien qui est l'experte de quoi, qui est l'habitante, où sont les compétences et qui bénéficie réellement de tout cela: quelque chose, de l'ordre du partage sincère et de l'intérêt général, est en jeu.

Actrices toujours singulières de construction des territoires ayant chacune leurs intérêts, raisons d'être et fonctionnements propres, ces associations démocratiques nouvelles ne peuvent être pleinement décrites dans le cadre du présent travail, et il me faut renvoyer au tout récemment paru *L'Hypothèse collaborative*<sup>37</sup> pour de plus amples informations à leur sujet. C'est, pour le dire en substance et reprendre du même ton la belle terminologie inventée par Édith Hallauer, d'un remplacement de la stratégie de la maîtrise d'œuvre par des tactiques de *déprises d'œuvre* dont il est question à chaque fois<sup>38</sup>. Pour le meilleur.

37. Georges, M. Rollot (dir.), *L'Hypothèse collaborative. Conversations avec les collectifs français d'architectes*, Marseille, Hyperville, 2018.

38. E. Hallauer, *Du vernaculaire à la déprise d'œuvre: urbanisme, architecture, design*, Université Paris-Est, 2017.

### III

## Post-architectures ordinaires

L'architecture comme objet bâti, comme déploiement communautaire, comme discipline experte, comme action individuelle... Belles propositions que voilà! Hélas, la réalité vécue semble bien éloignée de la théorie. À l'heure où l'habitat est devenu une marchandise comme les autres (les promoteurs parlent d'ailleurs, à son égard, de façon tout à fait révélatrice, de « produits immobiliers »), à l'heure où nos banlieues sont fabriquées en série sur le même modèle et selon les mêmes techniques, où les discours politiques rêvent de sécuritaire et de technologique, où le secteur de la construction est industriel, polluant, déshumanisé et ses réalisations très largement reconnues comme « laides », que peut encore bien signifier « architecture », et où trouver, en fin de compte, ces différents sens vivifiants précédemment évoqués? La question se pose, tant il devient rare que nous les rencontrions effectivement au sein du quotidien. Parce qu'est rare la liberté de configurer l'espace, peu nombreuses sont les architectures reflétant effectivement l'éthique et l'esthétique des communautés auxquelles elles appartiennent. Communautés ou individus, experts ou non, discipline ou objet, peu importe:

à bien y réfléchir, il semble que l'« architecture » ne soit plus de ce monde. Exceptions rarissimes mises à part, elle serait fantôme bourgeois ou artiste, mais nullement réalité vécue.

De Jane Jacobs à Mindy T. Fullilove, de Mike Davis à Chris Younès : elles sont innombrables, les pensées qui ont critiqué la pauvreté urbaine moderne et ses conséquences sur l'environnement, les communautés habitantes et leurs santé physique ou existentielle. Ma contribution à cet état de l'art portera tout d'abord sur ce constat que la ville que nous vivons quotidiennement est, chaque jour un peu plus, désertique. Pour le comprendre, il faut s'accorder sur le fait que l'idée de « désert » ne signifie pas tant le non-habité (tout désert est habité par des communautés végétales, animales, humaines, bactériennes et fongiques) que l'uniforme (tout désert est, d'une manière ou d'une autre, un milieu particulièrement uniforme et pauvre en termes de diversité). Cela étant entendu, on peut alors envisager l'absence de *biodiversité* (uniformité du vivant, qui n'est quasiment constitué que d'humains), de *géodiversité* (les zones urbaines sont relativement similaires à l'échelle planétaire), de *morphodiversité* (les bâtiments, industrialisés et génériques, se ressemblent tous) ou encore d'*ethodiversité* (la très grande similarité des comportements urbains) qui sévit dans les villes. Tout cela fait de l'urbain moderne un milieu hautement uniforme, un désert.

Cette situation désertique est nulle part et partout à la fois. Elle est autant objet que pensée ; maillage urbain physique autant qu'état d'esprit présent jusque dans les ruralités les plus reculées et les intérieurs domestiques les plus intimes. Elle constitue le cœur de ce que les pays émergents désireux d'accéder à la « modernité » voudraient reproduire chez eux ;

c'est d'un véritable paradigme dont il est question. Un univers pourtant sans histoire.

L'architecture est ici envisagée comme un produit de consommation qu'il s'agit de remettre chaque jour en son état originel : le bâtiment doit être fraîchement livré, utile et élégant ; les pierres des vieux édifices sont grattées pour que ces monuments eux-mêmes aient l'air neufs. Impossible d'y laisser la trace de son passage, d'y inscrire sa ligne d'univers. La ville est aspirée (les poussières, les feuilles mortes, les mégots, parfois aussi les personnes) et rejetée en décharge ; ce qui ne peut l'être est lessivé (carrelages, draps, trottoirs, façades) pour être séparé de toute vie organique (insecte, bactérie, champignon). L'ensemble aseptisé sent le savon, la javel, le parfum. Un monde dans lequel prime l'économique, de sorte que le terme d'« architecture » n'existe plus que dans les prospectus de vente. L'important est la rentabilité de la construction immobilière ; le bâtiment devient un argument de vente ou un possible outil de croissance économique. Toute forme de communauté semble non seulement s'en être absentée, mais apparaît encore comme difficile à recréer.

Comment, dès lors, sans tomber dans le ridicule, imaginer pouvoir parler d'architecture comme du « projet éthique d'une communauté voulant s'installer sur la biosphère d'une manière particulière » au sein du Grand Paris de 12 millions d'habitants, du Bombay de 24 millions, du Tokyo de 42 millions ? L'ensemble pourrait paraître incontrôlable, ingouvernable, incompréhensible. C'est de l'inverse dont il est question : d'un univers verrouillé en tout point ; d'un système figé.

Aucune « architecture vivifiante » pour l'individu, ses sociétés, et les écosystèmes accueillant l'un et l'autre, ne semble plus pouvoir émerger. Au sein de cet ensemble contraint par

la norme et guidé par l'économie, figé par la peur judiciaire et l'urgence des missions, l'architecture comme processus collectif et comme discipline ouvre sur des résultats bien décevants en termes d'objets. La liberté de bâtir et d'habiter n'a plus de sens; l'architecturation a presque disparu. Tout juste reste-t-il possible d'aller chez Ikea ou chez Brico Dépôt pour acheter quelque kit générique, quelque simulacre d'autonomie. Et encore: on y va surtout, à bien y réfléchir, parce que c'est pratique et pas cher. Le faire soi-même à coût égal avec le tout fait, franchement, qui en voudrait encore?

Ainsi, bien qu'elle soit presque entièrement anthropisée et minérale, cette forme urbaine désertique n'est paradoxalement pas principalement faite d'«architecture». Elle est, certes, composée de constructions bâties, mais ces dernières sont de moins en moins pensées par des architectes et des usagers à la fois; elles se révèlent incapables d'articuler intérieur et extérieur en un milieu ouvert et dynamique; elles semblent désintéressées de toute forme d'interaction avec les milieux naturels, le climat, les singularités des êtres et des lieux; elles apparaissent déconnectées de tout lien avec les communautés habitantes, leurs usages, valeurs, croyances et intérêts propres; elles ne semblent plus véritablement tournées vers le vivant humain et non-humain qu'elles conditionnent. Bref, quel que soit le sens choisi du terme «architecture», les établissements actuels en semblent bien éloignés.

C'est en cela que la ville elle-même peut être considérée comme un facteur supplémentaire de dépossession. En déconnectant complètement l'être de tout héritage passé, et de toute possibilité de transmettre le sien, l'espace urbain passe du lieu commun à l'environnement fonctionnel. La ville cesse d'être le miroir symbolique d'une société qui prend soin d'elle pour devenir une machinerie géante au service des

besoins physiques, énergétiques, économiques et spatiaux d'une humanité avec qui elle ne dialogue plus. Elle n'est plus ni repère ni repaire, mais arme de destruction massive de l'intime, du symbolique et du mystère. Et si elle est toujours cristallisation, c'est désormais de l'univers technocratique décrit en première partie de cet ouvrage. L'architecture est devenue mise en forme symbolique de ce dont, justement, nous devons apprendre à nous départir. Car, comme l'a justement remarqué Edward T. Hall, dans *La Dimension cachée*:

*«Le rapport qui lie l'être humain à la dimension culturelle se caractérise par un façonnement réciproque. L'être humain est maintenant en mesure de construire de toutes pièces la totalité du monde où il vit: ce que les biologistes appellent son biotope. En créant ce monde, il détermine en fait l'organisme qu'il sera. Perspective inquiétante à la lumière de notre misérable savoir sur l'humain. Perspective selon laquelle nos villes, dans leurs taudis, leurs hôpitaux psychiatriques, leurs prisons et leurs banlieues, sont en train de créer des types d'individus profondément différents<sup>39</sup>.»*

C'est un double envers qu'il est question d'entrevoir ici: revers des idéaux architecturaux évoqués, autant que de la situation biorégionale à laquelle travailler. Envisager pleinement cette situation permettra de mieux comprendre, une fois de plus, à quel point nous avons tout à gagner à changer de modèle: elle fera apparaître les mécanismes à refuser et ceux qui font résistance aux changements, et donnera à lire quelques pistes de travail révolutionnaire.

39. *La Dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971, p. 17.

## Constat amer : l'architecture est archaïque

Comment expliquer cette absence d'« architecture » à notre époque ? N'y a-t-il pas pourtant pléthore d'agences de design, d'architecture, d'urbanisme, de paysage dans tout le monde occidental pour pallier cette situation ? Il faut se pencher sur la construction actuelle et ses modalités pour comprendre.

Plus de choix, plus de décisions à prendre – autres que systémique, juridique, factuel –, le processus est entièrement automatisé. La marge de manœuvre des agences s'est restreinte jusqu'à mourir presque entièrement, à tel point que leur rôle même au sein du processus de construction est devenu étrange, presque absurde. À quoi sert, en fait, une agence d'architecture ? Question plus que jamais légitime. Les agences offrent sans doute de maximiser les potentialités spatiales contenues dans une enveloppe budgétaire donnée – dans une optique avant tout économique (« plus c'est beau, plus c'est cher »). Elle devra, concrètement, pour cela, mettre en relation et accorder les différentes exigences réglementaires (thermiques, « accessibilité », sécuritaires, etc.), les retours des différents cabinets d'études techniques (économiques, structurels, ambiances, etc.), les avis sur le patrimoine de l'Architecte des Bâtiments de France, les éventuels désirs personnels des élus et, bien sûr, les canons historiques de leur propre profession. Dans un dernier temps, enfin, il sera peut-être question, au passage, s'il reste un peu de temps et d'énergie, de satisfaire les envies esthétiques du client ou de la commune pour la façade (« il faut que ça en jette »). Où peuvent bien survenir, en tout cela, les idéaux architecturaux précédemment évoqués ?

Voilà certes une vision bien désillusionnée du métier, et il y a bien sûr, ici et là, des exceptions notables, des talents isolés, des fous qui savent retourner la commande, ou prendre

la législation comme une contrainte stimulante. Mais ils et elles sont tellement rares que leur existence ne fait, en vérité, que confirmer l'hypothèse d'une absurdité complète de la pratique actuelle.

À l'évidence, l'architecture est un savoir-faire inadapté à la modernité-liquide. Trop lente, trop chère, trop matérielle, trop mécanique, trop volumineuse, trop figée, trop exigeante et trop peu rentable à court terme : l'architecture est archaïque. Elle est cet art antique magistral et monumental à la fois, un art aujourd'hui mis en ringardise par la technologie toute puissante. J'ai déjà pu défendre cette idée dans un ouvrage paru en 2016, *L'Obsolescence*, et, depuis, nombreuses sont les voix qui se sont élevées pour concourir au propos. Dont tout récemment celle de l'architecte Alain Sarfati, qui signa en janvier 2018 une lettre ouverte à l'Académie d'architecture dont la tonalité est particulièrement explicite :

*« Pour moi, le diagnostic est simple : nous allons vers une disparition annoncée, peut-être programmée, de l'architecture. »*

Pourquoi cela ? C'est qu'inventer le frigo, c'est rendre archaïques du même ton le cellier, la cave et le jardin d'hiver en tant qu'inventions architecturales différenciées, capables d'offrir des lieux adaptés à la conservation des aliments selon les saisons. Inventer le radiateur et le chauffage centralisé, c'est rendre ridicule la cheminée, aussi bien que l'articulation plurimillénaire des animaux de la grange et des habitations humaines. Inventer l'éclairage et la ventilation artificiels, c'est rendre absurde le besoin de faire des bâtiments de petites épaisseurs, avec des portes et des fenêtres donnant sur l'extérieur : on peut dès lors construire des supermarchés de 100 m par 100 m n'ayant plus aucun rapport avec leur environnement

– et que reste-t-il d'« architecture » en eux ? Inventer la climatisation, c'est rendre antiques les ruelles sombres mais fraîches, les porches et les arcades, les coursives et autres cheminées solaires que l'architecture comme discipline avait mis tant de millénaires à inventer et à peaufiner, etc.

Si l'architecture est avant tout un art de la bioclimatique, une culture de l'installation sur la *biosphère* en lien avec des formes et des forces naturelles, un savoir-faire de l'équilibre entre intérieur artificiel et extérieur naturel, alors toutes ces inventions techniques tendent à rendre inutile l'architecture. Ce n'est pas pour rien que, dès 1965, le célèbre critique de l'architecture Reyner Banham écrivait *A Home is not a House*, s'interrogeant :

*« Si une maison contient tant de tuyaux, de gaines, de conduits, de fils, de lampes, de branchements, de fours, d'éviers, de vide-ordures, de baffles, d'antennes, de canalisations, de freezers, de radiateurs – tant de services que l'ensemble de ces appareils pourrait tenir debout sans prendre appui sur elle –, alors à quoi sert la maison ? Si le prix de tous ces appareils représente la moitié du prix de revient total (ou plus, comme il arrive souvent), quelle est la fonction de la maison, mis à part de cacher pudiquement à la vue des passants nos organes mécaniques ? »*

Ces questions sont restées en suspens depuis lors.

Éternelle question d'architecte : où situer la frontière entre « architecture bâtie » et « construction non architecturale » ? Selon ces définitions et avertissements successifs, la frontière n'est pas à situer entre « savant » et « vernaculaire », mais entre « installation éthique contextuelle » et « hyperartificialité technique délocalisée ». À savoir, pour le redire au moyen des termes proposés : si l'architecture est un artefact

bâti, c'est d'une « construction *organisant les relations entre une intériorité* où peut se tenir le corps *et une extériorité* en un site géographique particulier » dont il s'agit. Quid, en ce sens, d'un *data center*, d'un *hangar de stockage*, d'un *centre commercial souterrain*, d'un *parking à étages* ? S'ils ne sont pas « architecture », ce n'est pas parce qu'ils ont été construits sans architectes (c'est rarement le cas), ni parce qu'ils n'ont aucune prétention spatiale (il n'y a qu'à voir le déballage d'effets et de trucages mis en place par les *shopping malls* pour être convaincus du contraire). C'est, en un sens, parce qu'ils ne s'installent « nulle part », n'instaurent pas de dialogue éthiques et esthétiques avec les milieux géographiques et les territoires humains environnants, bref, parce qu'ils ont été construits là comme ils auraient été construits ailleurs, grâce à une technologie industrielle toute puissante, autonome, suffisante, arrogante voire insultante.

C'est en cela même que les objets technologiques deviennent de puissants éléments de conformisation des lieux et des êtres d'une part, et des armes de destruction architecturales d'autre part. Qu'advient-il en effet du Taj Mahal sous l'effet combiné du smartphone, de la caméra de surveillance, des écrans géants, des lumières artificielles, des microphones et des enceintes ? Que ses exactes qualités spatiales soient conservées ou non, le plus beau des palais, le plus historique et le plus authentique des lieux n'en sera plus un, une fois placé sous la normativité Haute Qualité Environnementale (HQE), la diffusion télévisuelle ou radiophonique, ou une fois transformé en Burger King. C'est que la qualité habitacionnelle qu'offrent les lieux n'est pas uniquement contenue dans leurs dimensions, leurs matières, leurs couleurs. Les appareils, qui déploient eux aussi un espace technique, symbolique et pratique, ont une influence énorme sur la qualité spatiale.



Dirait-on de Notre-Dame qu'elle est toujours Notre-Dame si des écrans géants diffusant des publicités étaient posés à la place des vitraux ? Considérer uniquement l'espace, c'est oublier que l'être humain ne « vit » pas dans « l'espace » mais « habite » des « spatialités ». À Venise, l'ancien *Teatro Italia* de Cannareggio a été transformé en supermarché Despar. Et c'est désormais sous les fresques, moulures et peintures Art Déco que sont alignés les rayons de dentifrices et les barquettes sous vide dans leurs armoires réfrigérées. Passée la surprise initiale, l'édifice disparaît derrière l'activité consommatoire pour devenir pur décor. Un simple carton d'emballage de plus pour mettre en valeur les produits, faire parler de la marque, doper les ventes.

Ce processus de « mise en ringardise » ne concerne pas que l'architecture. *La matérialité rendue ringarde*, c'est ce qui advient chaque jour quand nous fermons les rideaux pour éviter les reflets et contre-jours sur l'écran ; c'est ce qui se passe quand nous préférons communiquer par réseaux sociaux interposés, quand nous dépensons plus d'énergie à essayer d'exister sur internet que par des moyens conviviaux incarnés ; c'est l'agenda papier, le plan imprimé ou le crayon de papier tournés en ridicule par l'idéologie culturelle du progrès vantant les mérites de l'hypertechnologie, du connecté, du projeté et du « dématérialisé » ; bref : c'est l'avènement si complet de l'univers livré par la reproduction numérique que le réel physique n'apparaît plus que comme son appendice faible, son pendant moindre, sa résultante affaiblie. C'est ainsi que, chaque jour un peu plus dans nos territoires habités, l'individu est soumis à une mise en conformité : par l'appel incessant à la consommation, par le poids de la normativité, par la surveillance et l'hypercontrôle des corps et des esprits, par la reproduction uniforme mais aussi par l'innovation contrôlée et hétéronome.

Pas plus que le téléspectateur n'interagissait véritablement avec les conditions de production de la télévision en la regardant, l'internaute n'est aujourd'hui responsable ou acteur de la localisation des data centers qui régissent les données du web. Il reste lointain des locaux de Google quand il l'interroge, des hangars d'Amazon lorsqu'il y fait ses courses, et des fermes de serveurs utilisées par Facebook lorsqu'il y poste ses commentaires. Comment pourrait-il alors prétendre « habiter » un monde qu'il contribue certes à produire sans le savoir, mais qu'il n'a jamais vu, dont il n'est ni l'acteur ni le responsable, dont il ne parcourt pas les spatialités physiques, et alors qu'il ne saisit que mal l'impact que ses actes ont sur lui ? D'autant plus que s'il est entendu que nous habitons aujourd'hui *avec* ces moteurs virtuels, il n'est pas encore prouvé que c'est *par* eux que nous habitons...

Par la décontextualisation toujours plus forte que ces réseaux promeuvent se poursuit la disparition du monde effectif qu'ils construisent. Dans l'activité économique produite par internet se trouve certes bien un monde, mais celui-ci n'est pas celui que nous voyons sur l'écran. Ce monde est caché, il surgit et se développe en périphérie de nos villes habitées, dans des zones autrefois décriées, des territoires du rien. Si la Banque de France, le Crédit Lyonnais ou les Galeries Lafayette se sont établis dans les arrondissements de Paris les plus prestigieux, contribuant par leurs architectures monumentales au patrimoine construit de la ville, quel patrimoine nous laissent aujourd'hui les entreprises de livraison du monde par la technologie ? Si même les studios de radio étaient situés quelque part, voire, parfois, parties prenantes de la ville et de son urbanité (il n'y a qu'à voir le siège de Radio France), où se trouvent les data centers, les antennes réseaux, les hangars et les satellites que requiert internet pour

fonctionner, et quelle urbanité peuvent encore produire ces espaces? Parce que nos actions sur ces réseaux «connectés» ne peuvent que rester déconnectées du réel matériel qu'elles contribuent à produire, leur impact est grand et fourbe à la fois. Qui pensera œuvrer politiquement en achetant sur Amazon un livre sur l'écologie contribuera avant tout à cautionner la structure sociétale hangar-parking-camion-autoroute, à favoriser des emplois sans valeurs humaines (voire, bientôt, plus d'emplois du tout) et de nouvelles fermetures de librairies de quartier. Pour ne parler que du livre.

Dit en substance: cliquer, c'est contribuer au développement de ces non-lieux qui n'ont jamais eu pour vocation de produire des espaces urbains bons à vivre – pour la simple raison que ce sont des constructions qui ne sont tout simplement pas destinées à être habitées, à être parcourues, à être utilisées par des êtres humains. Rem Koolhaas argumentait publiquement à l'encontre de la pauvreté extrême de la Silicon Valley, ce témoin significatif de la ringardise de la matérialité à l'œuvre. Si la région américaine est connue dans le monde entier, si l'on peut affirmer sans exagération que les entreprises qui y siègent règlent aujourd'hui une part non négligeable des dynamiques économiques, sociales et politiques mondiales, le territoire physique, l'espace matériel de la Silicon Valley est un désert d'asphalte et de voitures, un ensemble uniforme dans lequel trônent pauvrement des hangars sans âme ni gloire, froidement érigés au milieu du parking qui les nourrit. Preuve, s'il en fallait encore une, qu'il est plus important aujourd'hui de posséder une bonne connexion internet qu'un château monumental pour faire valoir sa puissance. Un imposant siège social n'importe plus autant qu'une page d'accueil web dynamique, stylisée dernière mode, interactive et bien référencée dans les moteurs de recherche.

Déclin de l'architecture comme *art du lieu*: quand le lieu lui-même n'a plus à être traversé, pourquoi l'architecture, voire la matérialité elle-même, conserverait-elle de l'importance? Ridicule, dans ce cadre, est l'architecture comme art de l'installation humaine sur une Terre partagée.

### Prétendant au remplacement : smart cities et espace jetable

Quelles formes de constructions, alors, pourraient bien être adaptées à l'époque moderne-liquide? Quels types d'établissements humains ont été produits par le système scientifico-industriel pour accompagner ses processus capitalistiques quotidiens? Il n'est pas difficile d'envisager bon nombre de réponses à ces questions.

L'*espace jetable* en est une. Si cette notion sera librement développée ici, il faut mentionner qu'elle s'inspire pleinement du concept de *Junkspace* proposé par l'architecte américain Rem Koolhaas dans un ouvrage éponyme au tournant du millénaire pour mettre en lumière la métamorphose de la fabrication des établissements à l'œuvre: cette mutation structurelle qui transforme les pyramides, palais et habitats vernaculaires en supermarchés, hôpitaux et cinémas a-situés temporellement, spatialement et culturellement parlant – en «non-lieux», en «territoires du rien». Un univers hyperartificiel, hyperconstant, déconnecté des milieux naturels; quelque chose qui gravite en orbite autour de la Terre, un exo-satellite fait d'escalators, de néons et de systèmes de climatisation; un univers plastique, prêt-à-jeter; une gamme sans vie, une nouvelle catégorie qui ne relève ni du public ni du privé, n'étant nullement poreuse aux problématiques politiques et sociales. Un univers volontairement déconnecté du réel géographique, et reconnecté entièrement sur les

flux hyperactifs du virtuel, des réseaux, des tendances et des médias de masses. Renvoyant le lecteur curieux à la lecture de ce petit texte métaphorique, j'en viendrais à un déploiement de l'idée d'*espace jetable* directement en lien avec nos préoccupations présentes<sup>40</sup>.

Il y a soixante ans déjà que Günther Anders l'a formulé : « les marchandises de série sont "nées *pour mourir*". [...] La vérité, c'est que la production conçoit ses produits comme les déchets de demain, que *la production est une production de déchets* », n'oubliant pas à ce sujet de remarquer qu'une humanité « qui traite le monde comme "*un monde bon à jeter*" se traite elle-même comme "*une humanité bonne à jeter*" »<sup>41</sup>. C'est en ce sens précis que, par *espace jetable*, il peut être question de parler d'un espace-déchet. Il faut entendre ici l'idée de déchet en un sens subtil et métaphorique : c'est d'un déchet virtuel, conceptuel et potentiel dont il s'agit, et non d'une ordure physique, d'un détritris moisi ou brisé en morceaux. On verra alors dans l'espace jetable la résultante logique de la linéarité industrielle conception-production-consommation-destruction. On verra apparaître une série de spatialités parfaitement adaptées au monde moderne-liquide et, sans surprise, un ensemble de lieux parfaitement coresponsables de la perte de repères quotidiennement subie par l'individu. Les supermarchés, les aéroports, les discothèques et les centres commerciaux, avec leurs lots d'ascenseurs, d'escalators, de décorations kitsch, et leurs scénographies éphémères en placo-plâtre peint : tout cet ensemble est déchet en puissance, objet né pour être jeté. Équivalents spatiaux de la brosse à dent

40. *Junkspace. Repenser radicalement l'espace urbain*, Paris, Payot, 2011.

41. « L'obsolescence des produits » [1979], *L'Obsolescence de l'homme*, t. 2, Paris, Fario, 2011, p. 41, p. 42, p. 44.

jetable, leur fonction première est d'être consommés, consommés, et jetés (pour être remplacés au plus vite par d'autres consommables de l'instant).

Cette typologie spatiale répond aux mêmes logiques architecturales et urbanistiques que la ville désertique précédemment évoquée. Dans sa pauvreté éthique et esthétique infinie, cet ensemble moderne bâti est le nouveau milieu de vie du spectaculaire (publicitaire, consommatoire, hyperréel, totalitaire, dépossédant, simulacre, amoral) : moins le paysage parcouru est riche en informations, plus l'effet de la publicité – du racolage capitalistique – sera efficace. Fabriquer des espaces architecturaux déconnectés de tout lien avec leurs contextes naturels permet d'augmenter les chiffres de ventes des magasins ainsi déterritorialisés. Seul élément coloré et lumineux dans la grisaille d'asphalte et de tôle, de béton et de crépi seul message réjouissant dans un chaos d'interdictions et d'injonctions permanentes, seule photo de paysage splendide dans un univers pollué, bruyant et dangereux, la publicité ravit l'œil du citadin. Comment pourrait-il en être autrement ? Ce qu'il faut plutôt questionner, c'est l'accord tacite qui lie pauvreté spatiale et intérêts capitalistes. En effet, ces publicités n'auraient pas le même impact sur notre attention et notre cognition dans un environnement naturel habité de qualité. Dans une optique de développement économique, la ville contemporaine n'est-elle pas, au moins un peu, volontairement laide – pour favoriser l'attractivité des enseignes commerciales, le repli consommatoire en leur sein, l'échappée touristique, sexuelle et pulsionnelle en leurs images publicitaires ? Dès lors, on ne s'étonnera pas de la « rareté » contemporaine de l'art architectural (une fois de plus : quel qu'il soit). Ce dernier n'est tout simplement pas souhaitable dans un univers voulant vivre de médicaments plutôt que

d'espaces sains, de consommation exubérante plutôt que d'environnements apaisants, d'oubli et de déconnexion du réel (pour mieux reconnecter ailleurs) plutôt que de pleine présence physique. Hélas, si habiter, c'est bien à la fois « faire » le monde et « être fait » par lui, qu'en est-il de l'habitation d'un tel univers sans qualités? Et quel genre de citoyen peut *faire* avec enthousiasme un tel ensemble et être *fait par* lui? Désintégré, l'être lui-même devient désertique.

Tel est donc le genre d'espaces adaptés à la société moderne-liquide: des non-lieux, capables de la servir entièrement dans ses volontés de conformisation de l'individu, de conditionnement vers une consommation toujours plus grande, de mise sous pression dans une optique de valorisation de ses propositions de divertissements. Chaque nuit, les surfaces lisses de l'espace jetable sont nettoyées, pour le laisser apparaître à nouveau, chaque matin, sous la brillance du neuf. Il s'agit, à bien y réfléchir, de faire comme si on avait effectivement *jeté* ces surfaces et qu'on les avait remplacées par de nouvelles, équivalentes (nul doute que c'est ce qui serait fait si c'était vraiment envisageable). De la même façon qu'au supermarché les produits sont rangés en fonction de leur prix et de leurs formes, les allées de l'espace jetable, les volumes de ses bâtiments, les routes et parkings menant à ses hangars sont organisés selon une pure rationalité économique, selon de simples stratégies marketing. Le corps et l'esprit de l'individu, ses singularités et ses lignes de vies doivent s'y plier.

Malmenés, nous habitons peut-être, malgré tout, ces espaces; mais comment ne pas voir qu'ils s'établissent avant tout comme des entraves à l'habitation? Si l'humain entretient un rapport existentiel au temps qui passe, à l'histoire et à ses héritages, dans ces villes désertiques détachées de toute historicité se joue bien plutôt une *déshabitation* probable.



Les connexions-déconnexions auxquelles sont constamment soumis les individus ne jouent pas en faveur de leur autonomie et de leur libre arbitre. Au sein de la méga-machine, le désert rend dépendant du seul réseau.

Tout cela étant dit, mes confrères s'interrogeront peut-être: concrètement, que s'agit-il alors de critiquer dans l'espace jetable; comment faudrait-il le redessiner pour qu'il puisse échapper à ces critiques; bref, que peuvent faire les architectes? Si l'on en croit Alvar Aalto, ce n'est pas le caractère standardisé de l'espace qu'il faut remettre en question, dans la mesure où la standardisation a « toujours existé », et où l'architecture « compte parmi ses caractéristiques fondamentales, au moins depuis l'Antiquité, une rationalisation proche de la standardisation »<sup>42</sup>. Tout comme l'écriture ouvre des possibilités d'expression virtuellement infinies à partir d'un code établi, la vie elle-même, note l'architecte, peut engendrer une richesse de formes et de structures sans égales à partir de cellules standardisées. Ainsi, conclut-il avec raison, plus l'élément de base est microscopique, plus la liberté de bâtir, avec cet élément-type, des formes riches, est grande; la standardisation des éléments devenant dès lors un potentiel « enrichissement des moyens d'expressions ».

De même, toute *uniformité architecturale* n'est pas à refuser, bien au contraire. Après tout, l'architecture n'est-elle pas aussi cet art de concevoir une forme d'unité spatiale, éthique et esthétique, à partir d'une multiplicité d'éléments nécessaires, désirés, fantasmés, inenvisagés, bref, hétérogènes et épars en tous points? L'architecture en tant que discipline est toujours la recherche d'une forme de cohérence spatiale – cohérence

qui, si elle n'est pas « uniformité », tend malgré tout à rendre plus unitaire la forme bâtie. Le propos est plus évident encore à l'échelle urbaine, au sein de laquelle nombreuses sont les entités qui tirent leur beauté et leur puissance expérientielle de leur caractère hautement uniforme. Pensons-y sérieusement: s'il est courant d'entendre critiquées les tours chinoises et leur construction à l'identique en un, deux, cinq ou dix exemplaires, il est beaucoup plus rare d'entendre parler avec la même virulence des façades particulièrement uniformes du Paris haussmannien, ou des édifices tous semblables entourant la place de la Bourse de Bordeaux ou la place Stanislas de Nancy: dans ces derniers cas, l'« uniforme » semble au contraire être au fondement même de la reconnaissance publique dont jouissent ces architectures. Est-ce la monumentalité d'une époque révolue qui nous émeut en ces lieux? S'agit-il d'une forme de glorification inconsciente de la symbolique monumentale véhiculée par ces bâtisses? Si l'expérience ordinaire ne suffit pas à expliciter les raisons de ces louanges, elle montre avec force, peut-être malgré elle, que toute uniformité architecturale n'est pas considérée avec le même égard. Difficile dès lors de s'attaquer sans plus de prudence à la simple répétition des formes, à la multiplication systématique des rythmes, à la trop grande régularité de structure ou d'ouverture du bâti. Et ce, d'autant qu'après tout, comme l'écrit une fois encore Alvar Aalto, « la diversité des édifices n'est pas une fin en soi »<sup>43</sup>.

Alors, si même la standardisation et l'uniformisation du bâti peuvent être saines et qualitatives, quel est le souci avec cet espace jetable? D'où provient son caractère désertique? Il faut bien comprendre que la dépossession de l'individu engendrée

42. *La Table blanche et autres textes, op. cit.*, p. 97, p. 132.

43. *Id.*, p. 137.

par l'espace jetable n'est pas qu'une dépossession spatiale, architecturale, au sens réduit du terme. Il est davantage question d'une mise en défaut des conditions de possibilités permettant à l'humain d'être ce qu'il est : un individu à même de faire preuve de liberté, de réflexivité et de subjectivité. À titre d'exemple, il faut se figurer pour s'en convaincre à quel point le centre commercial n'est nul carrefour de cultures, nul espace partagé, nulle rencontre politique, bref : nul lieu de la *polis*. A-t-on déjà vu une grève dans l'artère centrale d'un centre commercial ? A-t-on croisé des mendiants dans les rues nouvelles des lifestyle centers ? A-t-on jamais pensé organiser une balade digestive en famille dans un aéroport ? Il n'est pas là uniquement question des politiques d'usage de l'espace : la déconnexion physique de ces espaces jetables d'avec les milieux habités environnants est aussi responsable des usages que l'on en fait. Pour le dire plus concrètement : l'absence de fenêtres, de ventilation et de lumière naturelle, de connexions et de passages, de liens et de chemins vers les milieux naturels et humains est coresponsable de cette évacuation éthique. À part égale, du moins, avec l'occupation des lieux.

Puisque tout aspect politique, social, humain et éthique a été évacué de l'espace jetable, il n'est nullement surprenant qu'en retour nous ne cherchions pas plus à y intervenir. À quelle forme de vie souhaitons-nous participer, contribuer, lorsque nous déambulons dans les rayons sans vie du supermarché ? En réduisant le nombre d'éléments préhensibles par le libre arbitre cognitif et pratique du sujet, l'univers clos de l'espace jetable réduit aussi la capacité de l'être humain à être ce qu'il est. Cette spatialité bien particulière n'est donc pas seulement mortifère en termes esthétiques ou fonctionnels, écologiques ou politiques. Elle l'est surtout en ce qu'elle réduit la puissance d'ouverture de l'être : elle est nuisance d'un point

de vue ontologique. Ce qui est détruit n'est pas simplement la durée sociale des objets et des spatialités, mais, plus puissamment, une part de l'ancrage existentiel de l'individu dans la durée, une part de sa capacité à se situer vis-à-vis d'une provenance et d'une destinée, une part de son habitation même sur Terre. L'espace jetable concrétise les rêves simultanés de Wall Street, de la Silicon Valley et de la Maison Blanche : il neutralise littéralement la capacité de reliance sociale d'un citoyen, et le transforme en pouvoir d'achat muet.

En guise de réaction, donc, on pourra travailler à ré-ouvrir autant que faire se peut les espaces sur le non-humain, le climatique, l'environnant et les éco-rythmes qui ré-ancrent corps et esprits ; on enquêtera sur le sens et les possibilités de révélation de l'architecture, sur ses entrailles, ses réseaux, ses structures, ses fonctionnements et ses discours propres pour donner à lire et à comprendre, pour aider à une capacitation des individus ; on bâtira en matériaux durables ou « cyclables » pour sortir du jetable et de sa pauvreté arbitraire inhérente. Ce sont, à mon sens, ces réponses pragmatiques (ouvrir, révéler, remettre en cycle) qu'il faut convoquer avec d'autres pour lutter contre la « post-architecture » à l'œuvre, pour redonner un sens politique et public au bâti et aller dans le sens de l'intérêt commun (qui, contrairement à ce qu'affirment les fictions libérales, est tout sauf la somme des intérêts individuels).

Voilà quelques premières réponses face aux rêves d'avant-hier, hier réalisés et vécus, et maintenant déjà décriés. Qu'en est-il donc des rêves d'aujourd'hui, qu'il nous faudra demain habiter « malgré tout » ? Réponse des vendeurs de technologies, des industriels et des investisseurs : la solution de la smart city – ville connectée –, prétendument capable d'optimiser les fonctionnements urbains de tous types, ouvrant sur un monde plus efficace et rapide, connecté et brillant. Les politiques sont

friands de ces discours rassurants, bienveillants et confortables à l'heure du « tout positif ». Pour créer des lieux d'échanges et de rencontres sociales, l'époque a déjà cru bon d'investir à grands frais dans le virtuel, les start-ups et l'innovation numérique. Hélas, il faut bien se garder de croire à ces promesses, qui ne sont rien d'autre que des discours de commerciaux tout occupés à vendre leurs systèmes informatiques, logiciels software et machines hardware, leurs capteurs et le flux de données « indispensables » qui en découleraient. Comme si la ville – ses mystères et ses ambiances, ses habitations et ses rythmes, ses habitudes et ses cultures, ses devenirs et ses potentiels émotionnels – n'était faite que de flux analysables, qu'il faudrait maintenant mesurer pour éviter tout risque (de bouchon dans le trafic autoroutier et de panne dans les installations, mais aussi d'inondations ou de séismes naturels, et de contamination par les industries polluantes du coin). La ville parfaite, enfin réalisée grâce à la technologie salvatrice. Quelle prétention ! Comme le relève avec malice l'architecte Rem Koolhaas dans « Le territoire intelligent », ces techniques de vente bien connues fonctionnent sur un principe de dépossession de l'existant : en appelant leur ville « intelligente » (smart), ils condamnent les nôtres à la stupidité<sup>44</sup>...

### Réalité globale : inégalités croissantes

Prospectivement parlant, quel avenir se dessine alors ? L'espace jetable et la *smart city* désertique vont-ils envahir le monde ; les cités humaines vont-elles toutes ressembler à Las Vegas et Tokyo ; la vidéosurveillance, les capteurs, la déconnexion

d'avec l'environnement naturel et la consommation peuvent-ils se développer encore et encore, jusqu'à ce que de la ville antique il ne reste plus qu'un ensemble patrimonial à conserver comme une œuvre muséale ? Ce serait une erreur de croire que le monde est à un tournant de son histoire, et que l'humanité doit choisir entre *ville technologique* et *autogestion conviviale*. La société n'a pas non plus à trancher entre la création d'un gouvernement mondial capable de gérer la crise actuelle (dans laquelle la responsabilité reviendrait à cette institution gestionnaire), et un nihilisme radical nous ramenant à une situation survivaliste (dans laquelle la responsabilité reposerait sur les épaules de chaque individu). Ce serait une erreur que d'opposer tous ces récits, pour autant qu'il existe une forte probabilité que chacun d'eux constitue plutôt les diverses faces d'une même pièce – que tous adviennent non seulement simultanément, mais aussi en complémentarité. *Quid* en effet de tout ce qui ne pourra pas être traité par l'administration de la gestion des nuisances ? Qu'advient-il de tous ceux qui resteront à l'écart du modèle normatif dominant ? Que deviendront ces *restes* vivants, comment seront-ils traités par la nouvelle normativité à l'œuvre, si ce n'est en tant que rebuts à stocker, problèmes à régler, difficultés à traiter, résistances à écraser ? Par *restes*, j'entends ceux et celles-là mêmes que l'acteur, écrivain et metteur en scène Charly Breton a récemment porté sur scène ; ces pauvres qui forment « la marge, le refoulé, le bord et le forclos [...], dont on ne sait que faire, [...] et qui [sont] comme toujours mis en demeure, condamné[s] à rester là où tout a déjà été tenté, où rien ni personne n'y peut rien, et où tout ne peut que ne plus en pouvoir<sup>45</sup> ». Nous les

44. « Le territoire intelligent », in R. D'Arienzo, C. Younès, A. Lapenna, M. Rollot (dir.), *Ressources urbaines latentes*, Genève, MétisPresses, 2016, pp. 89-94.

45. C. Breton, *Le 5<sup>e</sup> Quart, les restes*, Montpellier, 2017.

évitons parce qu'il le faut bien – car sinon, quoi, où s'arrêter, à quel point tendre la main, jusqu'où tout remettre en question? Ne pas excuser l'autre (de n'avoir pas fait ce qu'il fallait) est avant tout s'excuser soi-même (de ne pas s'arrêter, malgré la honte); la méritocratie paternaliste est un refuge pour l'âme empathique voulant se donner bonne conscience. Dans leur vérité inénarrable, dans la manière qu'ils ont de renvoyer à ce monde puant et qu'il faut bien habiter de notre mieux, dans l'incarnation qu'ils sont malgré eux de la « merditude des choses », tout autant que dans la condition humaine elle-même qu'ils dépeignent bon gré mal gré, la rencontre des *restes* frappe avec la violence d'une porte qui se referme sur les doigts. D'un point de vue spatial, ils donnent à s'interroger: quel est l'envers de la ville technologique gourmande en matériaux, métaux et terres rares, et hypercoûteuse à mettre en place? Où et comment cette « smart » urbanité pourrait-elle bien les accueillir d'une façon qui ne soit pas totalitaire et insultante à la fois? L'état présent des établissements humains laisse déjà entrevoir les contours d'une insoutenabilité morale qui pourrait encore se développer si nous n'y prenons pas garde.

Au sein d'une dictature écologique industrielle et globalisée, l'architecture pourrait certes conserver sa confortable place actuelle. De grands « frigos » pourraient bien s'élever, bâtiments brillants et plastiques mais confortables, terriblement sérialisés mais bien pensés, incroyablement chers à construire mais tout juste conformes à la réglementation à l'œuvre; de grandes œuvres modernes recouvertes de « technologie écologique » (si cela peut vouloir dire quelque chose), en somme. Ces petits bijoux se reproduiraient moins vite, cependant, que les bidonvilles qui leur feraient face, de l'autre côté de la clôture séparant fortunés et miséreux. Les bijoux

seront nécessairement enfermés dans des *gated communities*: des résidences bâties au sein d'une enceinte fermée par des portes, murs ou grilles; des quartiers-ghettos exclusivement réservés aux riches comme il en existe déjà un certain nombre dans le monde. Leurs architectures pourront certes s'appuyer sur de nouvelles inventions techniques et esthétiques, constituant de véritables chefs-d'œuvre de construction autant que des merveilles de fonctionnement climatique. Mais quel sens tout cela pourrait-il bien avoir si ces résidences ne sont occupées que par un tout petit nombre de privilégiés, tandis que le reste de l'humanité et la nature sauvage se meurent pour les construire? Le monde pourrait se diviser en deux parties, plus opposées que jamais, la violence du maintien des riches accablant toujours plus la masse opprimée obligée de servir le nouvel ordre normatif en place.

Ce scénario n'est pas un script de cinéma. Ce n'est pas non plus une dystopie littéraire. Pas plus l'œuvre d'un alarmiste fou. C'est, tout au contraire, la direction vers laquelle nous nous dirigeons pour l'heure avec le plus de certitude. Pour le dire avec les termes de Salvatore Settis, « nous ne pouvons plus ignorer que la croissance des villes produit un ensemble de désordres et de conflits qui tendent à se traduire en deux formations opposées et voisines à la fois: les favelas et les *gated communities*<sup>46</sup> ». Sur toute la planète, le phénomène s'amplifie d'ores et déjà. Dans les années 1990, des auteurs estimaient déjà que les *gated communities* représentaient plus du tiers des programmes immobiliers neufs. Au tournant des années 2000, à Houston, ce sont un quart des résidences de la ville qui pouvaient être considérées comme « fermées ». Pendant

46. *Architettura e Democrazia*, Einaudi, 2017, p. 142.



ce temps, ce sont toujours 900 millions de personnes qui vivent au sein des quelque 200 000 «bidonvilles» du monde – soit 200 millions de personnes de plus qu'en 1990. Dans plusieurs dizaines de pays, plus des trois quarts de la population urbaine est considérée comme vivant en bidonville (et ce chiffre monte jusqu'à 93 % pour la République centrafricaine ou le Soudan). Et nous aurions tort de penser que le Nord est à l'abri de ces nouvelles schizophrénies urbaines. Aux États-Unis, le nombre de personnes vivant dans des bidonvilles ou des quartiers de très grande pauvreté a presque doublé entre 2000 et 2015, passant de 7,2 millions à 13,8 millions. Et en France, de récentes études estiment à 13 % la part de l'immobilier neuf «fermé avec contrôle des accès», et à presque 40 % la proportion de promoteurs affichant sur leurs sites web au moins une opération ceinte, tandis qu'à l'automne 2017, on estimait parallèlement que 16 000 hommes, femmes et enfants vivaient dans un des 570 bidonvilles du territoire national. Et encore, il n'est même pas question ici d'intégrer à ces problématiques sédentaires le sujet brûlant des migrations humaines, qui, selon un récent rapport de la Banque mondiale, devraient passer de 26 millions aujourd'hui à 143 millions en 2050...

L'histoire est longue, en Europe, de l'épuisement des ressources et des populations des pays pauvres, qui a longtemps servi le divertissement des populations blanches du Nord; de l'extermination des espèces animales et végétales, qui a longtemps satisfait les exigences gastronomiques et vestimentaires d'un petit nombre; de la destruction des conditions d'habitabilité de la Terre, qui a permis de poursuivre l'accélération économique et technologique de quelques pays «privilegiés», et donc d'assurer leur maintien en tête du grand échiquier mondial. De sorte qu'il est possible d'affirmer que,

jusqu'ici, le «développement civilisationnel» fut synonyme avant tout d'égoïsme et racisme, d'exploitation et domination, de violence physique et symbolique, de destruction des êtres, des cultures, des établissements et des milieux.

Sur le territoire français, les réalisations architecturales spectaculaires de ces dernières années sont peut-être les cristallisations les plus criantes de ce paradigme conquérant. De la Cité du Vin de Bordeaux (*XTU*) au Musée des Confluences de Lyon (*Coop Himmelb(l)au*), de la Tour CMA-CGM de Marseille (*Zaha Hadid*) à la Fondation Luma en Arles (*Frank Gehry*), l'insulte éhontée proférée par ces nihilismes architecturaux en plein effondrement environnemental est choquante.

Aux Halles, à Paris, des assemblages informels de dalles bétons, de parpaings, de polystyrène, de mousse expansée et de poutrelles aciers s'empilent comme hasardeusement sous de chics parois lisses et brillantes couleur or. Sous la croûte façadesque, l'industriel sans âme rencontre l'énergivore en une construction improbable. Alors que partout fleurissent des discours bien-pensants sur la transition écologique, voilà une architecture criant haut et fort son désintérêt pour les savoir-faire artisanaux, les matières locales, les questions d'énergie grise, de spécificités climatiques et culturelles, les faunes, les flores et les écosystèmes d'ici et d'ailleurs. Une architecture édifiée *par* notre civilisation, *pour* elle-même. Une construction nombriliste, bâtie par des directeurs commerciaux préoccupés par la rentabilité et l'image. Une infrastructure mise en forme de petits programmes fonctionnels et autres tableaux comptables, qui ne vise qu'à satisfaire les petits critères de jugements d'une civilisation attachée aux ridicules spectacles de performance technique, aux naïves démonstrations de puissance monumentales. Tout se passe ici comme si Walter Benjamin avait eu raison d'affirmer que «l'humanité

est devenue assez étrangère à elle-même pour réussir à vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de premier ordre».

Dans la façon qu'elle a de construire comme si de rien n'était, cette architecture semble signaler son ignorance du caractère désastreux des destructions humaines et écosystémiques générées par les prélèvements de matières de construction comme le sable; des impacts sur la santé et l'environnement des polluants qu'elle commande et assemble; des symboliques machiniques, industrielles, capitalistiques, petites-bourgeoises, vulgaires et oubliées qu'elle dispose. Alors qu'à quelques centaines de mètres de là, le Centre Pompidou de Piano et Rogers ouvrait la voie à une architecture honnête, exigeante, adaptable et radicale (devenant rapidement un des bâtiments les plus visités de Paris, à juste titre), les nouvelles Halles sont non seulement insignifiantes, mais aussi insultantes. Décors *kitsch* démesurés, ces constructions sont le symbole de toute une époque, de la fuite en avant, des lobbys industriels et de l'incapacité des pouvoirs publics face à la puissance privée. Pour ne rien dire des exemples équivalents que constitueraient aussi bien le Centre culturel orthodoxe russe et la Philharmonie de Paris...

Un bâtiment exceptionnel peut, certes, être une exception, mais il pourrait tout aussi bien être exemplaire. Pourquoi n'en profiterait-il pas pour se poser en figure de proue du changement, comme la fière et magistrale démonstration qu'autre chose est possible? Ces paquebots délirants sont au contraire la marque la plus criante d'une époque qui ne change rien à ses habitudes. Un peu partout ces monuments continuent aujourd'hui d'émerger à grands frais tandis que la masse doit, elle, se contenter d'un petit appartement dans l'enfer des grandes villes, ou d'un crédit sur trente ans pour

acheter un morceau de gazon et un pavillon qu'il faudra refaire avant même que le prêt soit remboursé. Sans parler des très nombreux territoires non occidentaux directement ou indirectement impactés par ces constructions (ne serait-ce que par le prélèvement de ressources qu'elles génèrent). La scission entre misère populaire et extravagance d'une minorité bruyante est déjà réalité quotidienne. D'un côté comme de l'autre, ce sont les mêmes logiques qui sont à l'œuvre.

La prise en compte croissante par les institutions des drames environnementaux que nous avons provoqués et de leurs conséquences ne conduit donc pour l'heure qu'à un renforcement systématique des disparités entre les communautés et les classes sociales. Car, pour le dire avec Mike Davis et Daniel Bertrand Monk, «sur une planète où plus de deux milliards de gens vivent avec à peine deux dollars par jour, ces mondes de rêves attisent des désirs – de consommation illimitée, d'architecture monumentale, d'exclusion sociale et de sécurité physique totale – clairement incompatibles avec la survie écologique et morale de l'espèce humaine<sup>47</sup>». Accepter la division urbaine entre «ghettos de riches» écologiques et «ghettos de pauvres» rejetés aux marges, c'est condamner des générations humaines à une misère sans issue. Ces deux enclaves sont les deux visages de la même vision du monde: celle du paradigme moderne, dans ses aspects les plus violents.

*«Ainsi, les maîtresses de maison du "Palm Springs" en toc de Hong Kong, ou des gated communities néo-Habsbourg de Budapest, exploitent des domestiques qui vivent dans des taudis, voire des cages à poules sous les combles de belles demeures. La fantasmagorie*

47. *Paradis infernaux*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008, p. 12.

*des supers gratte-ciels de Dubaï, non sans rappeler Metropolis, et les méga structures olympiques de Pékin naissent du labeur d'ouvriers itinérants qui habitent dans des baraquements insalubres ou des campements délabrés. Vus du ciel, les archipels clinquants du luxe utopique [...] ne sont que des parasites sur une "planète de bidonvilles"<sup>48</sup>. »*

L'instauration d'une dictature écologique globalisée pousserait ainsi au développement simultané d'une marginalité incontrôlable et dépossédée (de reconnaissance, de droits et de libertés) : un ensemble de bidonvilles dont l'étalement ne profiterait d'ailleurs pas nécessairement à l'amélioration de la situation écosystémique globale. Car au sein de ces bidonvilles qui tenteraient d'organiser au mieux leur survie en dehors des grandes propriétés privatisées par les puissants, il s'agirait pour chacun de se débrouiller comme il peut avec ses réseaux, ses savoir-faire propres, les ressources à disposition et les bricolages improvisés. La discipline architecturale, en tant qu'expertise tenue par un petit corps cultivé, pourrait disparaître – ou, du moins, ne plus servir qu'à bâtir de grands monuments à l'occasion (comme cela fut le cas pendant bien longtemps avant le XX<sup>e</sup> siècle). Mais, au moindre tremblement de terre, à la moindre bourrasque, au moindre incendie, les cités s'écrouleraient comme le Tokyo prémoderne ou l'Europe du Moyen Âge. Adieu le confort et l'hygiénisme qui ont permis d'éradiquer les grandes pandémies et de nombreuses maladies, adieu l'eau courante en toutes les saisons, l'électricité et le gaz illimités, les évacuations et stations d'épurations bien gérées par d'autres. L'enjeu serait la survie, le maintien de

la sécurité dans l'espace public, et la lutte contre l'insalubrité. Le chaos permettrait certes l'habitation sincère des lieux, dans le meilleur des cas l'entraide conviviale et la mise en place de réseaux de partage de l'espace public. Quoique : si les récits montrent qu'en situation de crise, une petite communauté est capable de faire preuve de plus d'entraide, de partage et de générosité qu'on ne pourrait le croire, à l'échelle planétaire, aucune solidarité n'a pour l'heure eu lieu entre les peuples sur la question du développement...

Mais pourquoi toutefois devoir en venir à une telle issue ? Par-delà cette situation effarante que nul ne peut souhaiter, existe une voie encore trop peu envisagée par les communautés actuelles qui travaillent sur la transition : celle de l'équilibre et de la mesure, celle de l'articulation entre local et global, entre humanité et milieux naturels, entre autonomie et interdépendance. C'est l'hypothèse biorégionale, qu'il faut maintenant considérer dans le détail, pour retrouver des manières de réaliser les idéaux architecturaux précédemment évoqués, et ainsi pouvoir déployer enfin les premières étapes d'un monde plus partagé, enthousiasmant, sain et cohérent pour l'ensemble planétaire.

---

48. *Id.*, p. 13.

## IV

### L'opportunité biorégionale

Sans même parler de l'écocide généralisé et de la souffrance animale quotidienne, de la perte biodiversitaire et paysagère en tous points générées par la modernité, c'est un fait : ce monde, quoi qu'on en dise, est en partie responsable de ces angoisses très humaines qui nous assaillent quotidiennement, de nos difficultés à vivre sereinement, à nous sentir pleinement reconnus dans nos singularités. Pas question de s'accuser soi-même de ne pas tenir bon, comme si nous étions seuls responsables de notre situation. Dans le combat inégal qui nous oppose chaque jour à cet univers qui tente de nous utiliser pour ses fins, c'est toujours l'individu qui tombe à genoux, rarement le système politique. Entendant dès lors participer à un rééquilibrage des forces au sein de cette étrange bataille ordinaire, ce texte n'oublie pas pour autant que ce monde critiqué n'est certainement ni pire ni meilleur que d'autres. Il ne s'agit pas de le diaboliser à outrance, ni de nier les spectaculaires transformations qu'a apportées avec lui le capitalisme hygiénique concernant le confort général des populations, les droits sociaux, la richesse matérielle et culturelle, ou les développements technologiques impressionnants qu'il a suscités. D'un point de vue moral, il est en vérité difficile de juger

cette société au regard des autres qui l'ont précédée, ou qui lui font face aujourd'hui. Injustes, violentes ou miséreuses, nombre d'entre elles ne sont pas plus désirables. Qu'en est-il, en revanche, du point de vue écologique ?

Contrairement à ce qu'il est habituel d'entendre à ce sujet, la catastrophe écologique n'est pas pour demain. Elle n'est pas de l'ordre du probable ou du potentiel. *La catastrophe écologique a déjà eu lieu* : elle est d'avant-hier, de sorte qu'hier déjà ses conséquences pouvaient être mesurées. La catastrophe écologique a eu lieu, et nous vivons dès à présent dans un monde post-apocalyptique. Il n'y a pour l'heure que des mécanismes latents, des conséquences à retardements, invisibles ou inaperçues, des effets collatéraux et des réactions en chaîne à suivre. Mais tout est là. Les faits sont mesurables depuis longtemps, au point que des scientifiques de renommée internationale, comme le biologiste américain Paul R. Ehrlich, parlent déjà d'une *sixième extinction de masse des espèces*. Un génocide planétaire déjà bien avancé qui résulte directement de la démesure des actions humaines occidentales-capitalistes.

Tandis que nous commençons à peine à mettre des mots sur le phénomène, celui-ci s'accélère ; la situation empire. La surproduction, la surpopulation et la surconsommation ont conduit à une surexploitation des milieux qu'il n'est plus question aujourd'hui de démontrer. Chaque année avance un peu plus l'« Earth Overshoot Day », ce jour où l'humanité a épuisé toutes les ressources que la planète est capable de régénérer en un an, preuve que nous affaiblissons toujours plus les écosystèmes. Comble du ridicule, nous sommes incapables de percevoir les effets du changement climatique à l'œuvre : comment sentir véritablement le tort fait au vivant sur la biosphère toute entière avec notre bouche, nos yeux, notre nez et nos oreilles, si minuscules face à l'ampleur du désastre ?

Le phénomène est à ce point immense qu'il en devient invisible et imperceptible à la fois. Aussi est-il impératif de le représenter non seulement en termes rationnels – chiffres et démonstrations –, pour pouvoir le comprendre et le travailler, mais également en termes émotionnels, symboliques, existentiels, pour qu'il puisse toucher l'être.

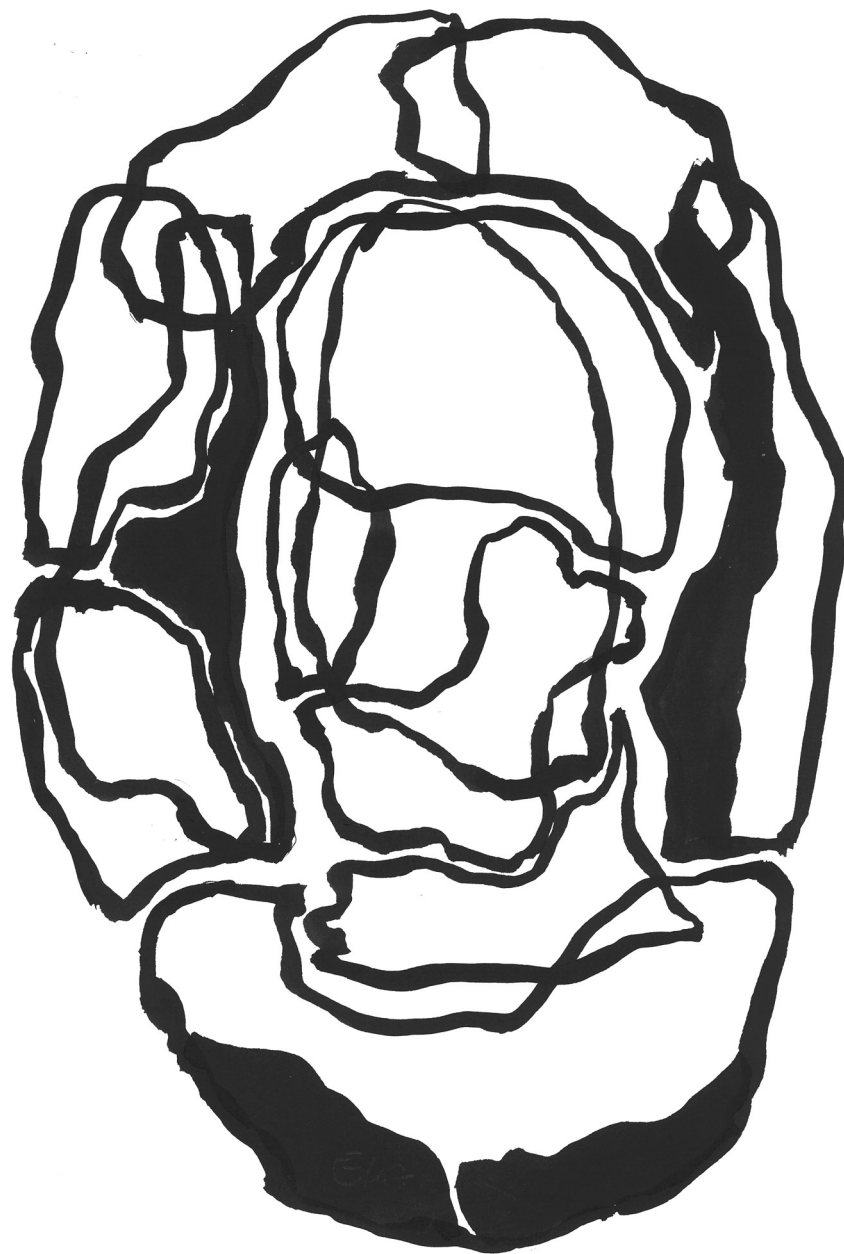
La communauté scientifique et les philosophies écologistes alertent largement sur la question, depuis maintenant plus d'un siècle<sup>49</sup> : nous courrons droit à la catastrophe si rien ne change. Des modélisations sont réalisées, qui font sourire ou agacent les quelques climato-sceptiques encore dubitatifs. Elles sont triées par scénarios, du plus optimiste au plus pessimiste (peut-être pour que chacun y trouve son compte, allez savoir), et l'on constate systématiquement non seulement que les modèles étaient assez justes dans leurs prévisions, mais aussi que la société poursuit, inlassablement, son chemin vers l'option la plus problématique envisagée par ces programmes.

En décembre 1992, l'internationale Union of concerned scientists publiait un avertissement très explicite intitulé « World Scientists' Warning to Humanity ». Cosigné par plus de 1 700 scientifiques indépendants, dont la majorité des Prix Nobels des disciplines en lien avec le sujet, ce rapport invitait à considérer à quel point « un changement notable en termes de gouvernance terrestre est requis si nous voulons éviter une misère humaine de grande ampleur ». Depuis, rien n'a changé. De sorte qu'en novembre 2017 est paru dans la revue *BioScience* un nouveau manifeste, qui fait directement écho au premier. Cette fois signé par 15 364 scientifiques en

49. Voir notamment S. Audier, *La Société écologique et ses ennemis*, Paris, La Découverte, 2017, ou D. Bourg, A. Fragnière, *La Pensée écologique, une anthologie*, Paris, PUF, 2014.

provenance de 184 pays différents, ce second rapport affirme que, « depuis 1992, à l'exception de la couche d'ozone stratosphérique qui s'est stabilisée, l'humanité a échoué à faire suffisamment de progrès pour résoudre de façon globale ces défis environnementaux aperçus; il est alarmant de constater que la plupart sont même devenus pire encore ». Des rencontres au sommet existent pourtant. Mais les décisions qui s'y prennent ne sont ni appliquées par les pays signataires ni de toute façon suffisantes à quoi que ce soit. Selon le pôle de recherche sur le changement climatique de la Commission européenne, même si les pays signataires de l'accord de Paris (COP 21) respectaient leurs engagements, c'est à une hausse de plus de 3 °C qu'il faudrait faire face d'ici à la fin du siècle (les choses pouvant aller, au rythme actuel, jusqu'à + 4,8 °C si rien n'est fait)...

« La fenêtre d'opportunité que nous avons pour éviter un effondrement global est en train de se refermer », synthétisent Pablo Servigne et Raphaël Stevens, avant de citer Dennis Meadows: « il est trop tard pour le développement durable, il faut se préparer aux chocs et construire dans l'urgence des petits systèmes résilients »<sup>50</sup>. Pas besoin, dès lors, de savoir s'il faut ou non s'accorder avec Yves Paccalet sur la disparition probable ou souhaitable de l'humanité: l'enjeu réside surtout dans *ce que nous risquons d'ici là*. Le dérèglement climatique ayant déjà eu lieu, il s'agit d'anticiper désormais une catastrophe humaine, en nous prémunissant contre un accroissement probable des inégalités et des injustices entre classes sociales, ou contre les migrations massives que risquent d'engendrer le réchauffement, la montée des eaux, la sécheresse, et leur lot de



50. *Comment tout peut s'effondrer, op. cit.*, p. 173.

potentielles guerres civiles, de transports bactériologiques et viraux, ainsi que de crises sanitaires, corporelles, spirituelles, émotionnelles et existentielles.

Il s'agit de s'adapter, au plus vite et au mieux, à ce monde qui vient et que nous ne connaissons pas encore. « Le réalisme, affirment ainsi à raison Servigne et Stevens, consiste à mettre toute l'énergie qui nous reste dans une transition rapide et radicale, dans la construction de résilience locale<sup>51</sup>. » Comment? C'est toute la question. Comment faut-il se comporter pour contribuer à la construction d'un avenir vraiment durable dans l'univers actuel? Comment conduire ses actions présentes, vis-à-vis d'une génération et d'un monde qui n'existent pas encore – tout cela au regard, qui plus est, de questions qui dépassent de très loin nos facultés de perception et d'imagination (l'arme nucléaire, le réchauffement climatique, l'éradication d'espèces entières, etc.)? Une refonte de l'éthique humaine, une éthique du futur basée sur l'imagination et non plus sur la perception est-elle si crédible, et si souhaitable?

La présente hypothèse est que la pensée biorégionale permet de résoudre ce conflit cognitif: en affirmant l'importance du local dans la transformation globale; en portant l'accent sur la possibilité de transmettre des héritages durables (à savoir considérer ce qui est là et doit le rester plutôt qu'en s'attachant à penser à ce qui n'est pas encore là); en proposant des pistes concrètes pour un renouvellement sociétal, dès aujourd'hui, vers des modes de fonctionnement plus équitables et des installations plus résilientes. Comment prétend-elle arriver à ces résultats? Par le biais d'une idée à la simplicité déconcertante: c'est en sauvant les parties que nous sauverons

51. *Id.*, p. 252.

l'ensemble. À savoir que c'est en réapprenant à vivre, chacun à notre manière, d'une façon durablement adaptée à la région naturelle qui nous entoure, que nous pourrions envisager un avenir crédible pour la biosphère dans son ensemble.

### Qu'entendre par biorégionalisme ?

On pourrait dire, a posteriori, que l'histoire du biorégionalisme a démarré à la fin des années 1960, sur les cendres encore chaudes du mouvement *Digger*. Cette histoire – très bien racontée dans le documentaire *Les Diggers de San Francisco* de Céline Deransart et Alice Gaillard – est celle d'un groupe rassemblé autour de la philosophie « *Everything is free: do your own thing* ». Les *Diggers* ne sont ni une association ni un parti politique, ni une communauté close aux contours bien définis: est « *digger* » qui se revendique « *digger* », la philosophie de la liberté et de la gratuité réunissant et stimulant simplement les activistes engagés dans ce joyeux anarchisme libertaire, quelle que soit leur origine.

En 1968, le « *Summer of Love* » de San Francisco s'achève, l'émulation qui tenait la ville depuis quelques années s'esouffle, et les artistes, cofondateurs et membres actifs *diggers* Peter Berg et Judy Goldhaft décident de partir pour un voyage initiatique au sein des courants américains du « retour à la terre » (« *back-to-the-land movement* »). Le couple passe ainsi plusieurs années à voyager et à découvrir ces nouvelles dynamiques rurales à l'œuvre aux États-Unis. Au sein de ces communautés autarciques et radicales, les deux écologistes échangent et se forment, concourent à la création de groupes naissants, constatent les dommages portés par la civilisation aux environnements naturels et s'initient aux manières de réapprendre à vivre in situ en s'intéressant aux fonctionnements et besoins

précis des écosystèmes habités. Au cours de cette épopée, ils s'installent notamment quelque temps au sein de la collectivité autonome « *Black Bear Ranch* » (fondée en 1968 et toujours active aujourd'hui), et s'ouvrent à la question des communautés amérindiennes. L'enjeu pour eux est de documenter cet ensemble protéiforme pour former un réseau plus conscient de lui-même. Ainsi, ils produiront des « cartes postales » vidéos qu'ils présenteront au cours de leur voyage aux protagonistes eux-mêmes – les invitant à se découvrir mutuellement<sup>52</sup>.

Cette aventure, si elle fut plus rurale que leur vie à San Francisco, ne signifia en aucun cas, pour Berg et Goldhaft, une mise au ban de la radicalité politique et des utopies précédemment développées au sein du mouvement *Digger*. En témoignent ces propos de Peter Berg, synthétisant a posteriori la cohérence entre l'utopie de la liberté et du partage alors défendue dans les communautés traversées, et l'idéologie biorégionaliste naissante à San Francisco :

*« La biorégion comme un endroit que l'on partage, c'est l'idée de la zone libre. Chaque biorégion doit avoir son propre gouvernement, c'est l'autonomie. La décentralisation en tant qu'idée écologique rejoint l'idée Digger du "choisis ton action à l'endroit où tu vis". Pour moi, les sédiments Diggers se sont transformés en sédiments écologiques, où les gens font partie du lieu où ils vivent. Ils font partie de la nature, et la nature est le sujet<sup>53</sup>. »*

52. Voir à ce sujet l'article de Cheryll Glotfelty, « Peter Berg: Living a Making », disponible au sein de l'ouvrage C. Glotfelty, *The Biosphere and the Bioregion*, Oxford, Routledge, 2014, pp. 12-32.

53. C. Deransart, A. Gaillard, « Les Diggers de San Francisco », documentaire vidéo, Paris, La Seine TV/Planète, 1998.

Peter Berg affirmera aussi avoir écrit en 1966 une pièce de théâtre faisant usage du terme « écologie », alors même que ce mot – affirme-t-il –, n'était pas encore intégré au dictionnaire américain<sup>54</sup> : preuve supplémentaire de l'engagement écologique déjà fort du mouvement *Digger* lui-même...

C'est au cours de cette période de voyage que se rencontrent Peter Berg et Allen Van Newkirk (en 1969, puis en 1971), et que de premiers échanges naissent entre eux autour du terme de « biorégion », trouvé par ce dernier (mais déjà utilisé, selon Peter Berg, par les sciences naturelles allemandes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>). Cette idée fait son chemin dans l'esprit de Berg, bien que les points de vue de l'un et de l'autre diffèrent sur le sens à lui donner : pour Berg, le concept de « biorégion » peut inclure un sens politique, recoupant certaines questions culturelles, populaires et humaines ; pour Van Newkirk, au contraire, le terme doit rester une classification scientifique pour désigner des zones purement « naturelles ».

Par la suite, Berg se rend à la première Conférence des Nations unies sur le climat, organisée à Stockholm en 1972. Il s'y présente comme le porte-parole des communautés américaines du « retour à la terre », et montre certains des films qu'il a réalisés durant ses voyages. C'est là une manière de donner la parole aux oubliés de l'écologie politique, et d'affirmer que la pensée écologique doit se construire avec les peuples eux-mêmes : deux postures qui constitueront les fondements démocratiques du courant biorégionaliste pour les décennies à venir. De retour aux États-Unis, Berg s'est forgé une ferme conviction : aucune solution écologique satisfaisante ne viendra des institutions.

54. *Ecology Emerges: Peter Berg*, entretien filmé.

55. *Id.*



Tous les éléments idéologiques sont désormais réunis pour que se développe une pensée éco-anarchiste complète. Et ce sont sur ces bases politiques qu'à San Francisco, en 1973, le scientifique Raymond F. Dasmann<sup>56</sup>, Peter Berg et le poète Gary Snyder initient un « triologue » qui constituera l'un des actes fondateurs du mouvement biorégionaliste. Selon la spécialiste de littérature écologique américaine Cheryll Glotfelty, c'est à ce moment précis que les trois intéressés « combinèrent l'idée de Dasmann selon laquelle il était possible de définir des régions depuis leurs caractéristiques naturelles, l'intérêt de Snyder pour les pratiques particulières de subsistance développées localement, et l'intuition de Berg selon laquelle la solution devait provenir d'un retour des gens eux-mêmes à la Nature<sup>57</sup> ». L'idée de « biorégion », telle qu'elle existe encore aujourd'hui, est ainsi née. Van Newkirk aura beau fonder dès 1974 l'*Institute for Bioregional Research* et publier une série de petits articles, dont la même année l'éloquent « Bioregions: Towards Bioregional Strategy for Human Cultures », c'est la proposition politique californienne qui perdurera, et Peter Berg qui restera dans les mémoires comme le fondateur du mouvement.

La même année, Peter Berg et Judy Goldhaft fondent l'association écologiste *Planet Drum Foundation* (dont Goldhaft est toujours la directrice active aujourd'hui), qui deviendra rapidement le cœur battant du mouvement biorégionaliste naissant. Un véritable petit réseau social se structure autour

56. Raymond F. Dasmann jouit à l'époque d'une grande reconnaissance à l'international pour ses travaux précurseurs sur la situation écologique, les éco-régionalités terrestres et le rôle des populations indigènes dans les écosystèmes. L'écologie est aussi le fondateur du terme *biological diversity* (qui donnera plus tard lieu au désormais courant « biodiversité ») avec son ouvrage *A Different Kind of Country*, New York, McMillan, 1968.

57. C. Glotfelty, *The Biosphere and the Bioregion*, op. cit., p. 17.

de cette association; les acteurs du mouvement se multiplient et répondent à l'appel « biorégional » émergent. Au fil des éditions et des colis (*bundles*) préparés par la *Planet Drum* à destination de ses membres, la pensée biorégionale se structure<sup>58</sup>.

En 1976, Peter Berg la résume dans un petit article publié par *Seriatim: Journal of Ecotopia* (du nom du roman à succès *Ecotopia* fraîchement paru de l'écrivain Ernest Callenbach, qui envisageait lui aussi en 1975 une Californie écologique et indépendante). L'article de Berg, hélas, est trop iconoclaste pour la presse spécialisée et ne paraîtra pas en l'état dans d'autres revues plus diffusées et reconnues. Il faudra attendre l'intervention et la réécriture savante de Dasmann, mieux installé dans les milieux scientifiques, pour que « Reinhabiting California » paraisse, l'année suivante (en 1977), dans la fameuse revue *The Ecologist*. L'article rassemble le mouvement écologiste naissant autour d'une notion centrale désormais bien identifiable, celle de la « biorégion ». Pour beaucoup, cet article deviendra le document incontournable, la pierre angulaire d'une nouvelle idéologie. Cette fois, le courant « biorégionaliste » est né.

Après une première période (1968-1978) de recherches et d'invention, de fondation idéologique du mouvement au sein d'un petit nombre, s'ouvre dès lors une deuxième période, qui durera jusqu'à la fin des années 1990, de développement et de complexification du courant.

58. Ces *bundles* étaient de petits paquets surprises, préparés par la Planet Drum et envoyés aux membres du réseau. Les contenus des neuf *bundles* inventés et distribués entre 1973 et 1985 étaient tous différents, les pièces pouvant aller de la photographie à la poésie en passant par des morceaux de vêtements ou encore des dessins. Un moyen de former un réseau autour des idées du retour à la Terre par-delà les frontières locales, avant internet...

Sous la bannière de la *Planet Drum Foundation* sont édités dès 1978 de nombreux ouvrages collectifs et parutions bariolées (dont notamment la série collaborative *Raises the stakes*). Un colloque de quatre jours, intitulé *Listening to the Earth: The Bioregional Basis of Community Consciousness*, est également organisé à San Francisco par l'association, qui réunit plus d'une centaine de participants autour de conférenciers importants comme Morris Berman ou Murray Bookchin. Par la suite, des dizaines d'articles invoquant le terme de « biorégion » paraissent, notamment dans le *CoEvolution Quarterly* (édité par le fameux *Whole Earth Catalogue* de Stewart Brand), qui publie dès 1981 un numéro spécial « Biorégions », codirigé par Berg et l'écologiste Stephanie Mills. Un congrès international d'une semaine, *Bioregionalism Rising*, est même organisé en 1984, qui rassemble plus de 200 personnes en provenance de toute la planète. À la fin des années 1980, plus de 250 groupes « à orientation biorégionale » sont recensés en Amérique du Nord.

Au sein du mouvement gravite un auteur singulier, déjà connu pour ses travaux sur les mouvements sociaux et la notion d'échelle humaine: Kirkpatrick Sale. Héritier de la pensée d'Ernst Friedrich Schumacher et de Lewis Mumford notamment, Sale contribue de façon remarquable au mouvement biorégionaliste en publiant, en 1985, *Dwellers in the land*, le premier ouvrage monographique consacré à la notion, au sein de la branche éditoriale de l'association écologique californienne Sierra Club. Sale travaille à construire l'idée de « biorégion » à partir des thématiques qui étaient alors les siennes: histoire des sciences et des spiritualités, économies et échelles politiques, philosophie de la technique, etc., enrichissant et précisant ainsi, indéniablement, la portée du concept. Un nombre considérable de thématiques

et d'arguments développés par Sale sont encore régulièrement repris aujourd'hui. Le chercheur biorégionaliste Doug Aberley ne s'y trompera d'ailleurs pas lorsqu'il rédigera en 1999 son article de référence « Interpretating Bioregionalism: A Story From Many Voices<sup>59</sup> » sur l'histoire du mouvement, qui consacre plusieurs pages à faire l'éloge et la synthèse de *Dwellers in the land* et à en rappeler l'importance historique.

L'ouvrage de Sale propose un tableau synthétique qui reste, aujourd'hui encore, une des meilleures synthèses des idées et objectifs fondateurs du mouvement biorégionaliste américain:

	PARADIGME BIORÉGIONAL	PARADIGME INDUSTRIAL-SCIENTIFIQUE
Échelle	Région Communauté	État Nation / Monde
Économie	Conservation Stabilité Autosuffisance Coopération	Exploitation Changement/Progrès Économie mondiale Compétition
Régime politique	Décentralisation Complémentarité Diversité	Centralisation Hiérarchie Uniformité
Société	Symbiose Évolution Division	Polarisation Croissance/Violence Monoculture <sup>60</sup>

59. M. V. McGinnis, *Bioregionalism*, London, Routledge, 1999, pp.13-42.

60. K. Sale, *Dwellers in the land. The Bioregional Vision*, San Francisco, Sierra Club Books, 1985, p. 50.

Plusieurs parutions sont ensuite éditées par des collectifs d'auteurs différents. Citons notamment *Home! A bioregional reader* en 1990. Des ouvrages monographiques paraissent aussi, dont *The Practice of The Wild* de Gary Snyder en 1990, et *Life Place*, imposant ouvrage rédigé par Robert L. Thayer Jr. en 2003, lui aussi remarqué.

Dans une troisième et dernière période historique, le mouvement biorégionaliste entre à l'Université. Qu'il s'agisse de propositions inédites ou d'études historiques sur les aventures fondatrices, il se nourrit désormais de contributions plus analytiques et académiques.

Quoique Doug Aberley ait pu soutenir un mémoire de Master à l'université British Columbia sur le courant biorégionaliste dès 1985, ce cas reste isolé, et il faudra attendre 1999 pour que l'ouvrage collectif *Bioregionalism*, sous la direction de Michael Vincent McGinnis, offre au courant une série de regards théoriques distanciés et référencés à la fois. Suite à cet important ouvrage, le mouvement entre à l'université du Nevada en tant que sujet d'étude sous l'impulsion notamment de Cheryll Glotfelty. Plusieurs ouvrages internationaux sortent chez de prestigieuses maisons d'édition (Routledge, Georgia Press...), réunissant des dizaines de contributeurs aux origines et profils variés, ainsi que plusieurs recueils de textes fondateurs de Peter Berg, décédé en 2011. Le biorégionalisme rassemble alors des centaines de personnes à l'international.

Pourtant, le courant reste (très) peu connu des milieux francophones. Ici, la jeune géographe Julie Celnik enquête depuis 2012 sur le courant biorégionaliste américain dans le cadre de ses travaux universitaires<sup>61</sup>. Là, Emmanuelle

61. J. Celnik, *Le Biorégionalisme, identité sanfranciscaine ou alter-modèle universel?*, Paris, EHESS, 2013; *Développement soutenable et modèles alternatifs de*

Bonneau soutient une thèse de doctorat en urbanisme, dans laquelle elle mentionne bien les fondateurs américains du mouvement<sup>62</sup>. Ailleurs, Frédéric Dufoing consacre quelques pages de son livre *L'Écologie radicale* au courant<sup>63</sup>. On trouve aussi quelques lignes tout juste évocatrices sur l'idée chez de rares universitaires, dont notamment le chercheur breton Tudi Kernalegenn. Et nous nous penchons, Alice Weil et moi, depuis 2016, sur les toutes premières traductions françaises des textes fondateurs de Sale, Berg et Dasmann (à paraître). Après quarante ans de méconnaissance francophone des activités menées outre-Atlantique, le biorégionalisme nous parvient tout juste.

Fait étrange, la notion de biorégion n'est pourtant pas complètement inconnue du public français. En effet, c'est dans les milieux de la Nouvelle Droite que la notion fut d'abord présentée, de façon assez confidentielle, par le biais notamment d'un entretien de Peter Berg réalisé par Alain de Benoist et paru dans la revue *Éléments* en 2001. Dans les milieux de l'aménagement de l'espace, le terme semble surtout exister depuis 2014, date à laquelle la micro-maison d'édition *Eterotopia* publie (sous l'impulsion de travaux de recherche menés entre Bordeaux et Florence par Agnès Berland-Berthon et Daniela Poli, et grâce à la traduction d'Emmanuelle Bonneau) quelques articles du chercheur italien Alberto Magnaghi rassemblés sous le titre: *La Biorégion urbaine. Petit traité sur le territoire bien commun*. L'auteur, déjà reconnu par les milieux de l'architecture, de

développement: l'exemple du biorégionalisme aux États-Unis, thèse de doctorat au laboratoire CEMOTEV depuis 2013.

62. E. Bonneau, *L'Urbanisme paysager: une pédagogie de projet territorial*, Bordeaux, École doctorale Montaigne Humanités, 2016

63. *L'Écologie radicale*, Gollion, Infolio, 2012, pp. 64-74.

l'urbanisme et du paysage de par ses publications précédentes (dont le très précieux *Le Projet local*), ne fait hélas quasiment pas référence, dans cet ouvrage, au mouvement biorégionaliste l'ayant précédé aussi bien aux États-Unis qu'en Italie. Tout juste Berg et Sale sont-ils cités, avant qu'aussitôt leurs existences ne soient noyées au milieu d'une foule de références intellectuelles en provenance d'époques et d'horizons variés (et n'ayant que peu à voir, en vérité, avec le mouvement biorégionaliste précédemment évoqué) : c'est que Magnaghi ne semble voir dans le terme de « biorégion » qu'un moyen efficace de reformuler ses théories précédentes sur « le projet local », manquant par-là l'intérêt même de cette notion en oubliant le caractère radicalement éco-centré de l'idée – nous aurons l'occasion d'y revenir. Mais pour l'Hexagone, c'est trop tard : la mésentente est actée, de sorte que dans les milieux de l'architecture français, le concept de biorégion est rapidement associé au nom de Magnaghi (et à lui uniquement). Ainsi si Thierry Paquot a écrit sur le sujet et participe aujourd'hui à des colloques et tables rondes sur « la biorégion », c'est suite aux écrits de son ami territorialiste ; de même que si Serge Latouche proposa quelques lignes à ce sujet dans son *Petit traité de décroissance sereine*, c'est après avoir lu les travaux de son collègue italien...

Pendant ce temps, en Italie, les ouvrages et penseurs biorégionalistes actifs sont pourtant beaucoup plus nombreux qu'en France : un ensemble de dynamiques multiples s'y développent même depuis le milieu des années 1980<sup>64</sup>. Tout

cela, nous allons le voir, sans qu'aucune relation globale n'apparaisse toutefois entre les protagonistes.

Le mouvement historique est lancé par Giuseppe Moretti, en contact direct avec le mouvement américain dès les origines. Ce paysan, auteur et traducteur, découvre le mouvement par le biais de la revue *CoEvolution Quarterly* consacrée au courant en 1981. Il rencontre Berg et Goldhaft en Californie dès 1991, démarre une revue biorégionale intitulée *Lato Selvatico* l'année suivante, et invite la *Planet Drum Foundation* pour une série de visites, rencontres et conférences en Italie dès 1994, avant de cofonder le premier réseau biorégional italien en 1996, et d'inviter à nouveau Berg et Goldhaft en 2003. En 2010, il se sépare de la *Rete Bioregionale Italiana* pour des raisons idéologiques et cofonde le réseau collaboratif *Sentiero Bioregionale*. Jusqu'à aujourd'hui, il n'a jamais cessé de publier activement sur la question biorégionale, traduisant notamment de nombreux ouvrages de Gary Snyder en italien.

Aucune mention, pourtant, n'est faite de toutes ces activités dans les travaux d'Alberto Magnaghi – de même qu'en retour, Magnaghi n'apparaît pas non plus dans les écrits de Moretti. Interrogé à ce sujet, Giuseppe Moretti est explicite : « Alberto Magnaghi ? Je ne peux pas dire que je le connaisse, ni personnellement ni intellectuellement. J'ai entendu parler de lui au début de notre mouvement, et je me rappelle avoir tenté d'enquêter à son sujet sur les quelques textes de lui alors disponibles, mais honnêtement, je n'ai pas trouvé grand-chose d'intéressant [...], ni aucune connexion consistante avec l'essence de l'idée biorégionale – bien qu'il mentionne et utilise le mot « biorégion ». [...] Il est tout à fait emblématique qu'il ne mentionne presque jamais le nom de Peter Berg ou de la *Planet Drum Foundation* : c'est peut-être qu'il utilise le

64. Selon Giuseppe Moretti, le courant italien démarra avec le collectif organisé autour du *Agriculture Alimentation Medecine Terra Nuova Journal*, qui organisa avec succès plusieurs « Bioregional Camps ». Voir à ce sujet l'entretien réalisé par Julie Celnik (*Le Biorégionalisme, op. cit.*, pp. 101-106).

mot de “biorégion”, mais qu’il ne pense pas vraiment en ces termes précis<sup>65</sup>. »

Dès la fin des années 1990, d’autres courants italiens rejoignent la vague biorégionaliste. Ainsi en témoigne le petit collectif *Verso Casa*, l’improvisation régionaliste de Zavalloni *Manuale di una mappa bioregionale*, ou encore l’ouvrage, publié sous la direction de Iacononi, *La Bioregione*, paru en 2001, qui fait état quant à lui d’un colloque tenu à Pise en 1999 sur le sujet. Quoique sur les 10 participants publiant dans ces actes, six avouent très explicitement ne rien connaître au concept (les quatre autres n’en parlant pas plus d’ailleurs), il faut dire l’intérêt des croisements interdisciplinaires proposés sur le sujet, de l’agriculture à l’économie en passant par la sociologie et la géographie. En chacun de ces textes, non seulement ce sont les autres activités italiennes qui sont ignorées, mais aussi – fait étrange – toute l’histoire américaine originelle. *Dwellers in the land*, l’ouvrage fondateur de Sale déjà mentionné, fut pourtant traduit en italien dès 1992, sous l’éloquent titre *Le Regioni della nature. La proposta bio regionalista* (« Les régions de la nature. La proposition biorégionaliste »), avant que de nombreux autres le soient à leur tour – de Berg et Snyder principalement. Constat similaire pour les textes territorialisés les plus récents, qu’il s’agisse de *Il progetto di territorio* de Ferraresi ou du *Patto Città-Campagna* de Magnaghi et Fanfani (2014). Dernier fait en date : la toute récente publication de l’ouvrage *Technologies for Sustainable Urban Design and Bio regionalist Regeneration* (2016), de la chercheuse napolitaine Dora Francese, vient poursuivre ce qui commence à ressembler à une série : si l’ouvrage est nourri de nombreuses

évoqueries américaines, et que les noms de Van Newkirk, Berg et Sale y sont – fait rare – explicitement commentés, on remarquera qu’à aucun moment n’y sont mentionnés Magnaghi, Moretti, Iacononi ou quelque autre Italien. De la sorte continuent donc toujours de fleurir, autonomes, les diverses communautés biorégionalistes italiennes, chacune se réappropriant au passage les sens et définitions de la notion...

Alors que les cercles biorégionalistes américains avaient rapidement constitué un rhizome actif, organisé autour de rencontres et de publications collectives (ce qui n’empêchait pourtant que des différences d’approches sur le fond ne se développent), les groupes (bio)régionaux italiens se multiplient sans vraiment se considérer l’un l’autre...

On comprendra à quel point il importait, à l’heure de la parution de ce manifeste biorégionaliste, de raconter cette histoire particulière, et de préciser clairement les apparitions et rôles de chacun<sup>66</sup>. Maintenant que cela est fait, l’enjeu, me semble-t-il, est de considérer toutes ces pistes comme autant de ressources à exploiter pour fonder, en France, une acception locale de l’idée biorégionale, et travailler à une définition adaptée aux besoins des territoires du pays, c’est-à-dire au service d’un *ici et maintenant* en souffrance.

Certaines initiatives s’organisent déjà. À Paris, l’Institut Monumentum d’Agnès Sinaï mène depuis 2016 un séminaire-recherche et une étude sur la possibilité de penser une « biorégion Île-de-France » pour 2050. En 2017, sous l’impulsion de Ken Rabin, un colloque-workshop d’ampleur nationale intitulé *Learning from the bio region* fut organisé par l’École supérieure d’Art et de Design de Valenciennes. En 2018, l’École

65. Traduction personnelle de la correspondance entre Julie Celnik et Giuseppe Moretti, mail du 1<sup>er</sup> décembre 2016.

66. Une petite note explicative avec quelques indications sur les bibliographies américaines et italiennes évoquées est disponible en fin d’ouvrage.

d'architecture de Marne-la-Vallée organisa un voyage pédagogique à Florence et une journée d'études sur la question en partenariat avec le laboratoire florentin (*Lapei*) de Daniela Poli et David Fanfani. Peu à peu, le biorégionalisme commence à éclore en France, et chacun des événements se revendiquant de la mouvance est l'occasion de croiser les regards et les méthodes, et d'enrichir encore le corpus de références intellectuelles.

Les lignes qui vont suivre chercheront à leur tour à s'appropriier, plus librement, cette hypothèse biorégionale, et à envisager les conséquences bénéfiques qu'elle peut produire sur la situation d'urgence qui est la nôtre : celle de la destruction de nos milieux de vies, de l'inadaptation de nos manières d'habiter et de « strier » le territoire partagé.

### Qu'est-ce qu'une biorégion ?

Parler de « biorégion », c'est dire l'importance de *mœurs* humaines contextuelles ; c'est affirmer la nécessité de penser l'intrication de l'animal, du végétal et du minéral telle qu'elle se présente à un endroit et à un moment donné de la « nature » et de la « culture », de sorte que la distinction entre ces deux notions n'ait plus véritablement d'importance. C'est en ce sens que, comme l'annonçait déjà Berg et Dasmann dans leur article fondateur, l'idée de biorégion « souhaite faire référence au contexte géographique autant qu'au contexte cognitif – à savoir aussi bien à un lieu qu'aux idées qui ont été développées à propos des manières de vivre en ce lieu<sup>67</sup> ». On peut définir une biorégion par le biais de ses bassins-versants, de son climat, des espèces qui y poussent et y vivent, des

caractéristiques de ses sols, de ses éco-rythmes et de ses fonctionnements écosystémiques, mais aussi par la manière dont se comporte le vivant en son sein.

L'hypothèse biorégionale est donc l'affirmation qu'en un endroit particulier de la biosphère se tiennent, tendanciellement parlant, des synergies écosystémiques particulières, et que c'est par rapport à elles qu'il faut penser les stratégies d'habitation et d'installations humaines : ainsi, elles s'implanteront et s'activeront de manière durable, puisqu'étant adaptées à leur contexte d'accueil.

L'animal humain dispose déjà de nombreuses techniques et méthodes pour affiner ses sens biorégionaux. Grâce à elles, il s'agirait maintenant de réapprendre à observer les environnements habités pour mieux les comprendre et développer un mode de vie adapté à leurs logiques. En nous replongeant dans les sagesses ancestrales explorées par les natifs du lieu (les anciens et leurs sagesses populaires autant que les peuples indigènes et leurs traditions orales et graphiques). En comparant les données produites par les sciences naturelles et la biologie avec l'observation incarnée pour en tirer une connaissance éprouvée. En échangeant avec les communautés installées dans des climats similaires aux nôtres pour s'enrichir d'idées, de formes, d'imaginaires et de récits toujours renouvelés. En questionnant le sens de la construction, et en retrouvant éventuellement les raisons et les modalités de fabrication du bâti vernaculaire. Ou encore en inventant des alliances inédites entre fonctionnements écosystémiques et sociétés humaines.

En tout cela, l'enjeu est le même. Pour le dire dans les termes de Berg, il s'agit de retrouver une forme de « vie in situ » (*living-in-place*), de réapprendre à habiter quelque part (*reinhabiting*). Ici, la notion d'« habiter » prend donc un sens non pas existentiel, mais plutôt pragmatique et écologique :

67. « Reinhabiting California », *The Ecologist*, vol. 7, n° 10, déc. 1977.

une optique salvatrice pour les milieux intellectuels francophones intéressés par l'idée d'habitation, mais englués pour beaucoup dans un très délicat héritage heideggérien métaphysique, en définitive très peu productif en termes théoriques, éthiques, politiques ou écologiques. L'intérêt biorégionaliste est de s'attacher à des critères explicites et d'œuvrer concrètement à leur mise en place autant que d'ouvrir simultanément sur une ontologie, un imaginaire, des esthétiques capables de concourir à la formation de mondes réellement partagés.

En aucun cas il ne s'agit par-là de défendre un quelconque « régionalisme culturel », pour autant que le courant biorégionaliste, en ce qu'il se fonde sur des critères avant tout non anthropiques, ne s'accorde pas tout à fait avec les revendications indépendantistes que nous connaissons. Il n'est pas non plus une simple enquête sur les écorégions « naturelles » qui forment la diversité géographique du globe. C'est au contraire l'histoire humaine et les milieux non humains qu'il s'agit de penser ensemble en tant qu'ils peuvent former un dialogue sain et durable. Robert L. Thayer Jr. est agréablement clair à ce sujet :

*« Littéralement et étymologiquement parlant, une biorégion est un "lieu de vie" [life-place] – une région unique qu'il est possible de définir par des limites naturelles (plus que politiques), et qui possède un ensemble de caractéristiques géographiques, climatiques, hydrologiques et écologiques capables d'accueillir des communautés vivantes humaines et non humaines uniques. Les biorégions peuvent être définies aussi bien par la géographie des bassins-versants que par les écosystèmes de faune et de flore particuliers qu'elles présentent ; elles peuvent être associées à des paysages reconnaissables (par exemple, des chaînes de montagnes particulières, des prairies ou des zones côtières) et à des cultures humaines se développant*

*avec ces limites et potentiels naturels régionaux. Plus important, la biorégion est le lieu et l'échelle les plus logiques pour l'installation et l'enracinement durables et vivifiants d'une communauté<sup>68</sup>. »*

Parler de biorégion, c'est donc s'interroger sur les *territoires du vivant* que nous coconstruisons en tant qu'êtres symbiotiques. C'est cela précisément qu'il faut considérer si nous voulons réenvisager l'architecture en un sens (ou des sens) capable de lutter contre les dépossessions constatées, et d'œuvrer à l'élaboration d'une société où ces dernières n'auraient plus lieu d'être.

Les fondateurs biorégionalistes américains font remarquer que les langues parlées par les peuples natifs des lieux épousent magnifiquement les « délimitations » naturelles qui existent entre les différents écosystèmes habités par ces communautés humaines. Ainsi Berg et Dasmann expliquent à ce sujet que « les bassins-versants naturels pourraient être reconnus comme les éléments autour desquels les communautés sont organisées en premier lieu. Le réseau des sources, des ruisseaux et des rivières s'écoulant ensemble dans une zone spécifique exerce une influence de premier ordre sur toute vie non humaine à un endroit donné ; c'est le *designer* le plus fondamental de toute vie locale ». De sorte que, si « les communautés autochtones des lieux s'étaient empressées de s'installer autour des ressources locales en eau » et que « les limites entre tribus étaient souvent définies par les limites des bassins-versants », c'est de façon similaire « les campements des colons ont suivi le même modèle, expropriant souvent les groupes indigènes dans le but de sécuriser leurs propres

68. *LifePlace*, University of California Press, 2003, p. 3.

accès à l'eau»<sup>69</sup>. Cette hypothèse est rapidement reprise par l'auteure amérindienne Winona LaDuke, qui présente en 1981 une carte faisant apparaître « comment et pourquoi les peuples natifs vivaient dans des territoires distincts, au sein d'aires que l'on pourrait qualifier de biorégion<sup>70</sup> ». Et, dès 1985, Kirkpatrick Sale d'argumenter à son tour :

*« Dans les traités officiels du XIX<sup>e</sup> siècle et début du XX<sup>e</sup> siècle signés par le gouvernement étasunien et les chefs de tribus, on trouve d'autres confirmations encore sur l'habitation biorégionale des Indiens d'Amérique. Sur la carte établie par ces traités – qui furent systématiquement et honteusement annulés, mais c'est une autre histoire – il est facile de voir, même si les formes sont imparfaites, les limites des territoires que les tribus clamaient comme leurs terres d'origine. Ces dernières correspondent avec un degré de précision remarquable aux différentes biorégions continentales. Dans les grandes plaines, par exemple, les lignes du traité des indiens Kansa suivent largement le bassin versant du fleuve Kansas; les Pawnees semblaient pour leur part avoir délimité la biorégion des prairies d'herbes courtes le long du Platte; les installations des Osages, quant à elles, coïncidaient avec plateau de l'Ozark, etc<sup>71</sup>. »*

Théoriquement parlant, la démonstration est pure logique : les autochtones prémodernes vivant in situ, ils développèrent un art de vivre adapté au lieu, durable et singulier à la fois – déployant une société parfaitement territorialisée. Il n'y a pas à s'étonner, dès lors, que les tribus et les

écorégions naturelles se recourent parfaitement ou presque (formant des biorégions). Et c'est de la même façon que les territorialistes italiens décrivent les différences entre la ville de pêcheurs vénitienne, la ville bergère sarde, la ville rizière du Pô et la ville maraîchère sicilienne. Or, chaque fois que des écrans sont implantés et allumés, ce sont des particularismes régionaux qui s'effacent un peu plus, ces singularismes qui nous font sentir que l'atmosphère méditerranéenne n'est pas que climatique mais aussi humaine; que quelque chose est à l'œuvre entre les constructions vosgiennes et le territoire naturel forestier qui les environne; que les pêcheurs bretons ont développé une connaissance de la mer, de la navigation, des côtes et des manières d'y habiter qui n'ont rien à voir avec les techniques savoyardes. Ce sont toutes ces habitudes communes qui sont détruites en premier lieu par les médias de masse et le conformisme ambiant déjà décrié. Nul besoin de techniques locales d'observation et de compréhension de la nature quand notre zone de chasse s'appelle Leclerc et que nos loisirs sont accessibles via Google. Dit en substance, c'est la relation même entre humanité et biosphère qui est assassinée un peu plus chaque jour par la modernité-liquide et ses processus délocalisés et accélérés. Et c'est bien, en retour, à des formes de « réhabitation » sensées de la Terre qu'il nous faut travailler si nous voulons avoir une chance de résister à cette attraction consommatoire et spectaculaire délirante.

Il n'est pas bien difficile de percevoir que le climat méditerranéen diffère du climat continental alsacien, de voir en quoi les habitations végétales et animales alpines et bordelaises divergent, de sentir l'écart entre la réhabitation humaine possible des côtes normandes et celle des montagnes corses. Ce qui n'enlève rien, bien sûr, à la liberté de chacun de faire ce que son libre arbitre lui suggère ou d'être mobile – nous

69. « Reinhabiting California », *op. cit.*

70. « Succeeding into Native North America », *Coevolution Quarterly*, n°32, 1981, pp.64-65.

71. *Dwellers in the land*, *op. cit.*, p. 61.



y reviendrons. Et cela ne change rien non plus au fait que toute création architecturale est fondamentalement ouverte, infinie, folie, bref, irréductible par principe aux différents arguments qui prétendraient la présenter et l'expliquer – fussent-ils « biorégionaux ». Qui pourrait toutefois nier que les tentes des Bédouins sont particulièrement adaptées aux climats et aux modes de vies locaux, autant que peuvent l'être les igloos des Esquimaux, les yourtes des Mongols, les cabanes en bambou des communautés birmanes ou les cases en terre des peuples d'Afrique noire? Qui dira qu'il s'agit d'une illusion, d'un folklore sans fondements, d'un mythe ou d'un fantasme? Il n'est nul besoin d'une thèse sur le sujet pour envisager à quel point les habitats vernaculaires de tous les pays ont, historiquement, été pensés depuis des fondements biorégionaux. Outre les quelques milliers de pages consacrées à la question dans l'historique *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*<sup>72</sup>, le plus accessible et tout récent atlas mondial *Habiter la planète* de Sandra Piesik donne bien à lire cette magnifique diversité, et fait apparaître sans ambiguïté les sagesses et les pertinences évidentes de ces architectures vernaculaires immémorielles vis-à-vis de leurs contextes. De façon similaire, des techniques agricoles liées aux conditions climatiques et aux sols ont été développées par les peuples ici et là. Des modes de gestion des forêts et des mers, d'entretien des clairières et des bosquets, d'alliances avec les animaux, domestiques et sauvages, et les végétaux de ces milieux ont été inventés et perdurent au sein de toutes les cultures terrestres. À bien y regarder, l'évidence est là : des biorégions, alliances

particulières et durables entre les vivants et leurs territoires partagés, ont existé et existent encore.

Que cette démonstration puisse être soutenue ou qu'elle laisse dubitatif, peu importe, en vérité. Car là n'est pas la question, l'enjeu n'étant pas de savoir si « biorégions il y a », mais si « biorégions il peut y avoir » – et si cela est souhaitable ou non. L'hypothèse biorégionale n'est pas qu'il y a sur Terre des superpositions conceptuelles ou spatiales entre « nature » et « culture » (quoi que cela puisse signifier), mais plutôt qu'il y a un intérêt à ce que les sociétés humaines se définissent, se travaillent, se fondent – disons-le comme on le souhaite – sur des compréhensions plus fortes des singularités naturelles locales, et cessent enfin de se penser comme entièrement autonomes vis-à-vis d'elles.

L'excellent quizz « Où (en) êtes-vous? », initialement publié en ouverture du *CoEvolution Quarterly* « Bioregions » de 1981, est toujours un bon exercice pour se situer et s'entraîner à ce sujet<sup>73</sup> :

- « 1. Tracez le chemin de l'eau que vous buvez, de la source jusqu'au robinet.
2. Donnez le nombre de jours restants jusqu'à la prochaine pleine Lune.
3. Décrivez le profil de sols sur lequel vous vous trouvez.
4. Quel était le total des précipitations dans votre région l'année dernière? »

73. Je reprends ici l'excellente traduction inventée par Chloé Gautrais et Rose Hewins de l'original « Where You At? A Bioregional Quiz », L. Charles, J. Dodge, L. Milliman, V. Stockley, *CoEvolution Quarterly* n°32, *op. cit.* Le questionnaire original est aujourd'hui assez simplement disponible par le biais de multiples republications en ligne.

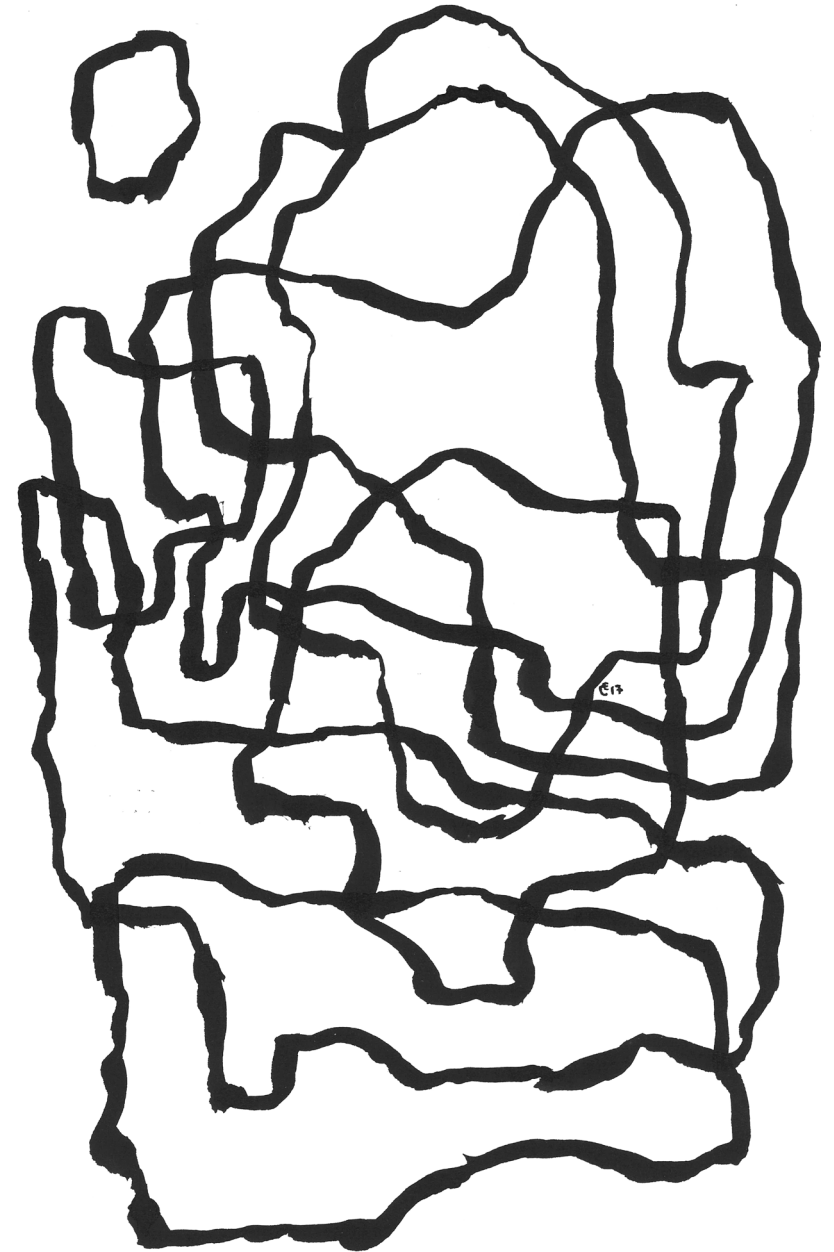
72. P. Oliver (dir.), *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge University Press, 1997 (en cours d'actualisation et de republication).

En 20 questions simples et exigeantes à la fois, le questionnaire est un puissant outil de sensibilisation biorégionaliste – son efficacité est redoutable. Essayez seulement de dépasser le niveau « Vous avez la tête dans le \*\*\* » (0-3 points)!

### Dans quelles biorégions vivons-nous ?

Tout cela, toutefois, pose un problème certain : quelle est la taille et la limite d'une biorégion ? Sur quels critères penser ses contours et, surtout, qui est en droit de décider, de définir ces critères ?

On aurait tort de se perdre dans une vaste entreprise de définition des différentes « biorégions » présentes au sein d'un pays ou d'un continent. D'une part parce que celles-ci sont en constantes reformulations, mouvements et métamorphoses. Puis parce que les régions naturelles et les régions humaines ne sont pas toujours parfaitement superposables, même chez les indigènes natifs et respectueux des lieux. Ensuite parce que les critères amenant à considérer de telles biorégions sont très nombreux, et parfois difficiles à accorder. Enfin, et surtout, parce qu'à chaque échelle correspond au moins une délimitation biorégionale possible. En effet, à l'échelle du kilomètre, une seule calanque pourrait très bien être considérée comme une mini biorégion particulière, avec son microclimat, son orientation, ses habitants, ses rythmes et sa configuration propre. À l'échelle de la centaine de kilomètres, on remarquera une nouvelle forme biorégionale, faisant apparaître le réseau de calanques et leurs rôles au sein des écosystèmes locaux. À l'échelle du millier de kilomètres, c'est aux climats, à la faune et flore, aux saisons et géologies méditerranéennes qu'il faudra se référer, donnant lieu à de nouvelles « limites » biorégionales encore. Pas de simplifications possibles sur le sujet,



donc. D'autant plus que tout cela ne doit pas non plus virer au « mythe des origines » (avec lequel il est vrai, les fondateurs américains flirtent étrangement par moments), à la quête mythologique cherchant à dire comment les choses devraient en revenir à un état premier. Qui se fiche aujourd'hui de savoir que la pomme de terre a été importée en Europe il y a seulement quelques siècles? Puisqu'elle y pousse parfaitement, « naturellement », elle doit être considérée sans hésiter comme une plante native du lieu – adaptée à lui, propice à y contribuer spontanément, bref, « biorégionale ».

Ni limites uniques et claires ni indications historiques définitives : comment saisir les contours de la biorégion qu'il conviendrait de « réhabiter »? L'aporie cesse d'en être une dès que l'on envisage qu'à chaque point de la biosphère ne correspond pas *une* mais *des* biorégions variées, avec leurs échelles, leurs contenus, leurs structures et leurs fonctionnements propres. Kirkpatrick Sale propose à cet égard de distinguer d'immenses « éco-régions » – on pourrait en identifier une quarantaine sur le continent nord-américain –, de plus modestes « géo-régions » – des territoires composés généralement autour d'un bassin versant –, de plus modestes encore « morpho-régions » – qui permettent quant à elles d'appréhender les différences entre la source et le delta d'un fleuve. En effet, précise l'auteur, « un bassin versant, par exemple, change souvent de caractéristiques entre sa source et son embouchure; avec lui changent les types d'activités humaines qui accompagnent le fleuve le long de son cours: ainsi en va-t-il donc également pour les variétés de cultures et d'agricultures humaines qui le suivent<sup>74</sup> ». Ce sont avec ces

territoires naturels à toutes échelles que doivent être pensées les biorégions et leurs habitations.

Tout cela permet aussi d'en finir avec l'idée erronée selon laquelle l'être humain n'habiterait qu'une territorialité unique. Une vie, un lit, une maison, une ville, un métier? Non, l'habitation humaine est non seulement multidimensionnelle (fantasmée, matérielle, sociale, corporelle) mais aussi et surtout infinie : nous habitons avant tout, de façon interminée, un immense ensemble culturel que nous nous réapproprions en permanence de façon tant subjective que partiellement inconsciente. Pourquoi, en ce sens, croire qu'il nous faudrait habiter « une » biorégion unique, clairement définie? Ce, d'autant plus que – pour le dire cette fois avec des arguments et un vocabulaire plus écologique et moins philosophique –, comme toute espèce vivante, l'être humain aime aussi à s'installer dans des « écotones » : des franges et interfaces, des marges ouvertes situées *entre* les milieux. Si cela semble peu intuitif a priori, c'est d'une part que notre point de vue nous fait certes considérer le monde de notre position propre, et que donc tout nous semble « naturellement » se dérouler *autour* de nous, notre petite biographie devenant le centre des environnements externes l'articulant. Mais aussi, d'autre part, que, cela a été dit déjà, la biosphère n'est qu'intrication complexe d'écosystèmes d'échelles différentes en réseau, formant un ensemble de milieux toujours singuliers et, d'une certaine façon donc, déjà transitoires et ouverts sur d'autres...

À tous ces arguments peut aussi s'ajouter la judicieuse proposition de Kirkpatrick Sale, qui invite à considérer que cette difficulté à penser les limites biorégionales pourrait aussi bien être saisie comme une opportunité pragmatique, celle d'une invitation au brassage culturel :

74. *Dwellers in the land, op. cit.*, p. 58.

« Bien que cela aille à l'encontre de l'amour qu'ont les sciences pour la rigidité, l'avantage de conserver une imprécision dans la délimitation est bien réel: elle encourage un mélange, un brassage des cultures aux extrémités biorégionales, elle désamorçait la possessivité défensive que les frontières fixes font si souvent naître et, de surcroît, elle limite la propension qu'ont les humains à imposer leurs lignes directrices et finalités à la nature<sup>75</sup>. »

En constante métamorphose dans le temps et l'espace, les biorégions offrent la possibilité de réinventer indéfiniment le sens, les rôles et les symboliques des processus d'habitation. C'est là ce qui fait, en grande partie, la richesse du concept lui-même.

Il est tentant de chercher des visualisations de tout cela, et ce n'est pas un hasard si la cartographie a été très tôt investie par les biorégionalistes pour servir leurs luttes, comme outil central pour la réflexion et la communication, comme méthode de transmission et d'appropriation des idées par chacun et chacune, comme technique active pour susciter participation et confrontation entre des points de vue, des critères et des intérêts croisés<sup>76</sup>. Le titre de l'ouvrage de Doug Aberley, *Boundaries of Home*, est éloquent à ce propos: s'il doit être question de chercher les « limites » de notre habitat par la cartographie, c'est, comme l'indique le sous-titre *Mapping for Local Empowerment*, pour permettre une « capacitation »

75. *Id.*, p. 59.

76. Sur la Cascadia, voir notamment à cet égard le précieux film documentaire « Maps with teeth », de la série *Ways We Live* (1997), disponible en ligne (anglophone). En italien, on trouve les ouvrages D. Zavalloni, *Manuale di una mappa biorregionale. Bioregione Romagna* (Ecoistituto di Cesena, 2009) et G. Ferraresi (dir.), *Il progetto di territorio, oltre la città diffusa verso la bioregione* (Maggioli, 2014).

locale. Pour le chercheur, la cartographie doit redevenir un outil véritablement populaire :

« Dans notre société de consommation, la cartographie est devenue une activité réservée aux puissants, convoquée dans le but de délimiter les "propriétés" des États-Nations et des multinationales. La fabrication de carte a été récupérée par les spécialistes, leurs satellites et autres arsenaux techniques complexes. Le résultat est que, bien que nous ayons un accès facilité aux cartes produites, nous avons aussi perdu notre capacité à conceptualiser, produire et utiliser des images des lieux – compétences que nos ancêtres affinaient de siècle en siècle. [...] Étant plus cynique encore, on pourrait dire que la cartographie a été volée au peuple pour être transformée en une nouvelle stratégie policière conçue pour aider au projet d'homogénéisation des 5 000 cultures humaines en un seul et unique marché malléable et docile. En tant qu'entité collective, nous avons perdu nos langues, oublié nos chansons et nos légendes, et maintenant nous ne pouvons même plus concevoir l'espace le plus fondamental de nos vies: notre chez-nous [home]<sup>77</sup>. »

Doug Aberley travaille tout au long de son ouvrage à expliciter des formes de réappropriation possible de cette compétence cartographique perdue. Il n'y a pas de « bonne » et de « mauvaise » carte, insiste-t-il, revenant systématiquement sur la liberté de s'emparer de cet outil de représentation pour faire apparaître nos propres images, nos propres chez-nous, notre propre manière. Et David McCloskey, l'auteur de la carte de la biorégion de la « Cascadia » (en Californie) maintes fois reprise par le courant biorégionaliste, d'insister

77. *Boundaries of Home*, Philadelphia, New Society Publishers, 1993, p. 1 et p. 2.

sur la place que ces réappropriations individuelles devraient réserver aux caractères naturels des lieux :

*« Imaginez un monde qui fasse sens. Effacez mentalement toutes les barrières de l'ancien monde, les cartes de l'âge industriel – villes, pays, états et limites régionales, autoroutes et chemins de fer, frontières internationales. Laissez le visage originel des lieux s'épanouir : les rivières, les montagnes et les vallées, les côtes et les plateaux, la mer et le ciel. Écoutez à nouveau l'esprit de ces lieux, et soyez attentifs à ce qui leur donne ce caractère si particulier. Apprenez à raconter l'histoire de ce lieu, et demandez : comment les cartes et les modèles que nous avons dans notre tête doivent-ils être redessinés de façon à pouvoir aider la terre à être plus présente<sup>78</sup> ? »*

Les moyens à mettre en œuvre n'ont pour limite que notre capacité d'imagination. La cartographie biorégionale peut aussi être diagrammatique (sans échelle), mouvementée ou chronotopique (puisque basée sur des éco-rythmes : des jours, des saisons, etc.) et toujours incomplète (puisque son objet d'étude est celui d'une attention portée à l'ensemble du vivant et du non-vivant, à leurs synergies présentes et potentielles sur le long terme). Elle demande une recomposition, non pas de nos outils mais de nos mentalités : le frein est cognitif et non technique ; travailler à se représenter un ensemble biorégional complexe passe nécessairement par un (ré)apprentissage de la modestie d'une part, et un point de vue nouveau sur les questions spirituelles, mystiques et sensibles d'autre part.

Le fantasme scientocratique moderne proposait une représentation totale de l'univers, de ses particules fondamentales

et structures de fonctionnements ; une démythification, un désillusionnement par l'explicabilité de toute chose et de tout être ; une mise en rationalisation et en transcendance parfaite de la vie elle-même. Cela, toutefois, est-il non seulement possible, mais aussi souhaitable ? Au contraire, une optique biorégionaliste complète aura à cœur de maintenir heureux les dialogues entre perception et imagination, entre subjectivité et liberté, entre apaisements existentiels et insistentiels, ou encore entre processus affectifs et rituels magiques. Car, après tout, si l'esprit capitaliste est bien, comme l'ont proposé Pignarre et Stengers, une forme de « sorcellerie<sup>79</sup> » que la critique rationnelle seule ne pourra désamorcer, pourquoi alors ne pas travailler sérieusement à des formes de réenchantelements magiques des territorialités habitées ? On se tournerait alors notamment vers l'écoféministe néopaien de Starhawk pour une réflexion puissante à ce sujet<sup>80</sup>.

Cette réflexion n'est pas nouvelle : elle parcourt, de façon plus ou moins explicite, la quasi-totalité du mouvement biorégionaliste – à tel point qu'il serait possible de l'entrevoir comme une des fondations du courant idéologique lui-même. De l'exacte même façon que l'ouvrage que vous tenez entre vos mains fut interprété par Emmanuel Constant, les textes biorégionalistes historiques sont nourris d'expérimentations graphiques créatives, souvent influencées par les esthétiques amérindiennes, qui déploient le texte dans un univers de sens aux dimensions différentes. Toutes ces créations plastiques ne

79. P. Pignarre, I. Stengers, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenchantement*, Paris, La Découverte, 2005.

80. De l'auteure, ont été traduits en français : *Femmes, Magie et Politique* (Les Empêcheurs de penser en rond, 2003), et *Chroniques altermondialistes. Tisser la toile du soulèvement global* (Cambourakis, 2016).

78. *Boundaries of home, op. cit.*, p. 60.

sont nulles coquetteries, ce sont des tentatives de construction d'un monde qui ne soit pas qu'ontologie philosophique et que rationalité écologique, mais qui puisse aussi être habité par l'âme et ses intuitions émotives. Comment penser pouvoir habiter en effet un monde dont nous n'aurions aucune représentation ?

Dans un entretien de 2013, l'inspecteur général de l'agriculture, Bernard Chevassus-au-Louis, invitait à penser que nos sociétés ont pu transiter d'une volonté de « protection » de la nature à un ensemble de proposition de « gestion » de celle-ci<sup>81</sup>. Trois changements de visions sont à l'origine, selon lui, de cette métamorphose : le passage d'une vision fragmentaire à une vision systémique, l'intérêt déplacé des espèces remarquables aux espèces ordinaires, et enfin le changement d'une compréhension statique à une entente dynamique des écosystèmes et de leurs évolutions. On pourrait s'interroger encore sur la pertinence et la perfectibilité de cette vision *gestionnaire* de la « Nature » (pour ne rien dire des poursuites anthropocentriques voire spécistes qu'elle permet et légitime même). Aussi et surtout, il reste possible de se demander de quelle manière nous pourrions bien pouvoir penser « gérer » des ensembles écosystémiques que nous ne pourrions jamais entrevoir en totalité – loin s'en faut. Le naturaliste lui-même insistait à ce sujet :

*« Comme disait l'évolutionniste américain Stephen Jay Gould : "On croit voir le chien, on n'en voit que la queue", c'est-à-dire une petite partie qui n'est pas du tout informative de ce qu'est l'ensemble. De même que pour un arbre, la partie la plus importante et la plus*

*abondante est ce qu'il y a sous le sol, de même qu'un champignon qui pousse dans une forêt n'est que l'expression très transitoire de tout un réseau mycélien qui peut faire des centaines de tonnes. Ce que l'on voit n'est qu'une partie très partielle et biaisée du vivant, c'est une idée fondamentale qu'il faut s'approprier. [...] On va ainsi devoir gérer quelque chose qui restera en grande partie méconnu et peu ou pas visible<sup>82</sup>. »*

Tout autorise à penser que l'enjeu du renouvellement de la représentation des territorialités du vivant n'est pas celui d'ouvrir la voie à une volonté démiurgique d'un hypercontrôle de l'existant. Dit en d'autres termes, il n'est pas question de *donner à lire le visible*, mais plutôt de *donner à imaginer l'invisible*. Il faut aider à habiter un monde partagé, et non renforcer les fractures naturalistes entre humain et non-humain.

Sur ce terrain parmi d'autres, la jeune Société d'objets cartographiques travaille d'ores et déjà en ce sens. Ici, l'agence est occupée à représenter la « zone critique » terrestre – cette fine pellicule où dialoguent sol, ciel et terre et où s'installe le vivant. Là-bas, elle enquête sur les représentations possibles de la Vallée de la Chimie lyonnaise, de la forêt ardennaise ou de la ville iranienne de Chiraz. Ailleurs encore, elle coorganise avec Bruno Latour des ateliers-conférences sur ce « territoire abstrait, mais aussi réticulaire et multiple » du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>. À chaque occasion, SOC produit des recherches interdisciplinaires exigeantes, tant intellectuelles que visuelles, particulièrement stimulantes pour les disciplines préoccupées par la question de l'habitation interspécifique à l'ère anthropocène.

81. « Penser la biodiversité. Un entretien avec Bernard Chevassus-au-Louis », V. Bradel (dir.), *Urbanités et biodiversité*, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2014, pp. 33-41.

82. *Id.*, p. 34.

83. <http://s-o-c.fr>

Ces œuvres, toutefois, restent pour l'heure de l'ordre d'expérimentations difficiles d'accès, aux codes assez élitistes. Elles sont appréciées dans les cercles restreints de scientifiques sensibilisés à l'importance des questions de représentation ou, inversement, d'artistes intéressés par les enjeux éthiques et scientifiques de l'actualité écologique. Dès lors, elles constituent une modalité de recherche parmi d'autres, qui devra sans doute à l'avenir être complétée par d'autres formes mieux à même de toucher esprits réfractaires, habitudes vulgaires et cultures populaires. Comment en ce sens sculpter des plastiques capables d'ouvrir des passages inaperçus entre littéralité et suggestivité, entre description et ouverture, entre figuratif et inventif? Ne pas opposer le vulgaire ordinaire et l'exigence artistique, c'est se donner une chance de toucher le plus grand nombre sans tomber dans l'enfermement d'une redite facile et pauvre à la fois.

Entre la cartographie industrielle et technocrate et la cartographie biorégionale, il est donc question de choses si radicalement différentes qu'il faudrait presque inventer deux concepts opposés pour les caractériser. En lieu et place d'une modernité qui nous ramène systématiquement à un sentiment de finitude, d'accomplissement, de réduction et de fermeture, il s'agit de proposer la vision d'un monde ouvert devant nous, disponible et présent, infini et fou: un *monde plausible*, au sens introduit par Bertrand Westphal<sup>84</sup>. Que se passe-t-il lorsque l'on retourne une carte du monde, pour placer le Sud en haut? Qu'advierait-il si nous représentions le monde avec le non-humain au centre – comme sujet –, et l'humain en marge, sur les côtés? Et s'il était possible de

penser une cartographie non depuis ses limites, ses frontières et ses bordures, mais plutôt depuis ses centralités, ses polarités et ses tensions énergétiques? La structure biorégionale pourrait aussi bien naître de l'attachement à une chaîne de montagnes, à un fleuve ou à une côte. Faudrait-il alors représenter non plus l'*ipséité* mais l'*identité* de ces lieux, c'est-à-dire le partagé et non le singulier? Travailler à de telles représentations territoriales, ce serait en finir avec la quête frénétique de la singularité (*en quoi sommes-nous uniques ou différents?*) pour tendre vers ce qui nous unit (*quelles valeurs, paysages, habitudes, imaginaires pourraient bien nous relier?*). De ce point de vue, c'est toute une entente biorégionale qui pourrait s'ouvrir, par exemple, entre les «territoires de l'olivier» méditerranéens, par-delà les frontières étatiques, les langues et les couleurs de peaux.

Ces questionnements et fantasmes ne sont que le tout début d'un décentrement du regard, qui ne sera complet que lorsque nous aurons réussi à recoloniser entièrement nos imaginaires, chassant à coup de crayons, de collages et de créativité libératrice l'occupant moderne qui les parasite pour nous retrouver nous-même. Alors nous pourrions enfin essayer de réhabiter vraiment ce monde qui, jusque-là, ne faisait que nous entourer sans que nous puissions même le connaître, le reconnaître, l'*en-visager*.

### Quelles précautions prendre vis-à-vis de la pensée biorégionale?

Que la pensée biorégionaliste ait été précisée par de nombreux auteurs et arguments n'empêche pas que la notion reste difficile et paradoxale, voire dangereuse à de nombreux égards. Nos points suivants auront à cœur de préciser ces aspects délicats pour en prévenir les dérives. Qui voudra porter les

84. *Le Monde plausible. Espace, lieu, carte*, Paris, Minuit, 2011.

couleurs de l'idée devra tout d'abord considérer ces difficultés conceptuelles avant de penser à convaincre. Cinq thèmes, contenus en l'idée même de biorégion, sont proposés au débat dans le but d'aboutir à une définition plus complète encore de la pensée biorégionale et de ses fondations politiques : l'*antispécisme*, l'*antidéterminisme*, l'*antinationalisme*, l'*antiracisme* et l'*anticapitalisme*.

Ces thèmes sont volontairement formulés ici par la négative pour la raison qu'ils ne constituent pas des recettes de cuisine ou des dogmes à suivre – ces limites voulant être des alertes cognitives, des manières de sensibiliser aux mésententes courantes ou dangers inhérents aux thématiques et hypothèses biorégionalistes. C'est une façon de fournir un cadre éthique capable de fixer des valeurs, raisons d'être et conditions de possibilité tout en laissant ouverte une fenêtre interprétative.

En tout cela, il n'est donc nullement question de s'opposer au fait que le mouvement biorégionaliste se soit toujours revendiqué d'être proactif, bien au contraire. Peter Berg invita, sa vie durant, à un « post-environnementalisme » propositif et « pro-positif » à la fois, refusant de poursuivre le travail engagé par les approches purement critiques et passives des « environnementalistes » qu'il considérait être des acteurs du système. La présente contribution voudrait se situer, à sa manière, dans sa lignée, en prolongeant les théories biorégionalistes vers de nouveaux horizons. Si ceux-ci doivent être radicalement alternatifs, de quoi doivent-ils alors se séparer ? Voilà, me semble-t-il, ce qu'il convient de formuler pour notre époque et nos lieux de vie, afin de travailler à la construction concrète d'*ailleurs* qui ne soient pas récupérables par le système en place et ses mécanismes insultants.

1. *L'idéologie biorégionaliste est antispéciste*. Elle voudrait témoigner d'une possible coévolution des espèces et des lieux. Par définition, il s'agit d'une pensée écocentrique et ouverte. Ainsi, Berg, Magilavy et Zuckerman ont consacré tout un chapitre de leur *Programme pour une Baie de San Francisco durable* de 1989 à la question de « l'habitat sauvage urbain<sup>85</sup> » :

*« Les villes, avec leurs millions d'habitants humains, sont évidemment dominées par l'artificialité. Cependant, tout comme les gens aiment avoir près d'eux des animaux domestiques, la présence d'une vie sauvage au sein des villes pourrait profiter aux urbains. Elle pourrait contrer l'atmosphère presque entièrement humaine des environnements urbains, et faire de ces derniers des milieux plus sains, plus équilibrés et plus attirants à la fois. [...] Cela supposerait de faire de la place pour que des animaux puissent y vivre, mais aussi d'accepter de leur laisser liberté, tranquillité, et assez de territoire libre pour que le reste des chaînes alimentaires dont ils dépendent puissent se développer<sup>86</sup>. »*

Depuis les origines, le biorégionalisme met systématiquement l'accent sur le fait que l'humain cohabite avec de nombreuses autres espèces au sein d'écosystèmes aux interactions complexes. Il s'intéresse aux conditions de possibilité de la vie en un lieu sur le long terme, cherche à dire ce qu'il advient des êtres vivants au sein d'une part géographique particulière de la planète, et tente de saisir et de faire voir la nécessité fondamentale qu'il y a à comprendre, à respecter et

85. P. Berg, B. Magilavy, S. Zuckerman (dir.), *A Green City Program For San Francisco Bay Area Cities And Towns*, San Francisco, Planet Drum Books, 1989, pp. 46-52.

86. *Id.*, p. 46 et p. 47.



à accompagner les écosystèmes dans ce qu'ils ont de singulier, voire d'unique. En ce sens, si l'éthique biorégionaliste peut être dite «éco-centrée», c'est au sens où elle est préoccupée principalement par l'état des milieux partagés par toutes les espèces à la fois. Elle devrait alors aussi être dite «bio-centrée», au sens où c'est le vivant, et lui uniquement, qui est la raison de cette préoccupation éthique pour les milieux (on n'aurait aucune raison de se soucier de l'état d'un milieu non habité comme les sols lunaires, par exemple). Au total, en étudiant les rythmes environnementaux, le biorégionalisme entend dire comment l'humain peut prendre en compte toute la complexité naturelle dans laquelle il habite : habitudes comportementales des êtres vivants (végétaux, animaux, bactériens, fongiques, etc.), cyclicités des éléments et des climats, fonctionnement des systèmes géologiques, vulnérabilité et résilience des milieux.

La pensée biorégionaliste affirme que le milieu global, en tant qu'il est partagé avec d'autres, prime face à l'existence individuelle. Plus précisément, en termes éthiques, c'est d'un «holisme écologique» qu'il s'agit donc, à savoir d'un mouvement préoccupé par la santé générale des écosystèmes plus que par le bien-être animal individuel. Face aux souffrances animales (humaines et non humaines) actuelles, le mouvement soutient avec force l'idée d'une cohabitation *antispéciste* de la Terre – et rejoint en cela nombre de discours animalistes contemporains.

Dans son best-seller *La Libération animale*, le philosophe australien Peter Singer définit en ces termes le spécisme : « un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des

membres des autres espèces<sup>87</sup> ». Quoi de plus clair pour définir l'actuelle situation ? L'animal humain moderne accapare une part toujours plus grande de la biosphère, rendant celle-ci inadaptée à l'épanouissement d'autres espèces – quand il ne les tue pas directement ou ne les torture pas volontairement. Mais de quel droit s'approprie-t-il une planète partagée par un monde vivant si vaste et varié ? Égoïste finie, notre civilisation occidentale s'est arrogé le droit d'exproprier la biodiversité des territoires bétonnés qu'elle coule à longueur de journée (en 2016, en France, l'urbanisation bétonnait sur des surfaces agricoles l'équivalent d'un terrain de football toutes les cinq minutes ; plus de 20 % du territoire est aujourd'hui urbanisé). La Modernité s'est auto-décernée le titre de « bergère » des autres habitants terrestres, comme si ces derniers l'avaient attendue pour vivre et partager cette Terre, se permettant de « gérer » cet ensemble arriéré devenu son troupeau. Parler de coévolution, dans ce contexte, c'est vouloir inverser radicalement les modes de vie et de pensée civilisationnels, en réaffirmant la possibilité d'un rapport entre organismes et écosystèmes qui ne soit pas basé sur la domination, la destruction, l'exploitation.

Certes, les écrits sur les droits du vivant sont aussi nombreux que déjà anciens – qu'il s'agisse hier de Pythagore, Montaigne et Bentham, ou aujourd'hui de Vinciane Despret, Florence Burgat et Corine Pelluchon. Mais, par-delà ce récit culturel, il importe de se souvenir que notre considération occidentale à l'égard de la « nature » (ou ce qu'il a été convenu d'appeler

87. *La Libération animale*, Paris, Payot, 2012 [1975], p. 73. Bien qu'historiquement l'idée de «spécisme» soit attribuée au psychologue britannique Richard Ryder (1970), beaucoup proposent de retenir les écrits de Peter Singer sur la question.

comme tel) n'est ni uniforme ni universelle – ainsi que Philippe Descola l'a bien synthétisé dans son ouvrage devenu classique *Par-delà nature et culture*. Pour l'anthropologue, notre « naturalisme » est à mettre en perspective avec l'impressionnante somme de sociétés « animistes », « totemistes » ou « analogistes » qui, en aucun cas, ne partagent notre vision d'une humanité moralement et hiérarchiquement supérieure à un environnement « naturel » qu'elle aurait le droit ou le devoir de gérer selon ses besoins et désirs propres. Quoique ces catégories me paraissent plus perméables entre elles et plus complexes que ne le propose Descola, et bien qu'il soit possible de débattre longuement des origines spatiales et temporelles de la pensée « naturaliste » occidentale, on ne peut que s'accorder sur la critique de l'ethnocentrisme moderne avancée ici. Non qu'il nous faudrait devenir à notre tour animistes ou totémistes, mais il s'agit bel et bien d'en finir avec cette idée que nos sociétés rationnelles auraient approché, d'une quelconque manière, une « vérité » plus universelle que d'autres. Comme invite à le penser Descola, le schème naturaliste ne va plus de soi, de sorte « qu'une phase de recomposition ontologique a peut-être débuté, dont nul ne saurait prédire le résultat ». La possibilité même d'envisager un fonctionnement biorégionaliste pour nos sociétés modernes-liquides est à compter parmi les symptômes de l'obsolescence de cette idéologie de la modernité.

Parmi les différentes positions récemment formulées sur le sujet, le travail lancé dès 1996 par Jennifer Wolch sur la « Zoopolis » pourrait ouvrir des pistes fécondes<sup>88</sup>. Le constat

initial porté par la géographe californienne est indéniable : les politiques, théories et mises en œuvre urbaines n'abordent jamais ou presque la question de l'animal, et leur champ même de pensée se base sur un anthropocentrisme profond et insoutenable à la fois. De façon radicalement différente, la proposition d'une Zoopolis « invite à une critique de l'urbanisation contemporaine fondée sur le point de vue animal mais aussi humain, en ce que les personnes aussi souffrent de la pollution urbaine, de la dégradation de l'habitat, et de la séparation d'avec les animaux, leur parenté et leur altérité, pourtant si essentiels au bien-être humain<sup>89</sup> ». En France, bien que Nathalie Blanc ait fait paraître dès les années 2000 l'ouvrage anthropologique *Les Animaux et la Ville*, le débat ne connut pas réelle émergence<sup>90</sup>. Et ce n'est que tout récemment que la piste de la Zoopolis fut reprise et développée par les chercheurs américains Sue Donaldson et Will Kymlicka sur le terrain du droit et de la philosophie<sup>91</sup>. Tandis que les débats sur la juste place à réserver à l'animal font rage entre philosophes, juristes, intellectuels du mouvement vegan et éleveurs, les auteurs proposent avec leur « théorie politique des droits des animaux » une issue au conflit en misant sur « les obligations positives que nous pourrions avoir envers les animaux, comme l'obligation de respecter leur habitat, l'obligation de concevoir nos édifices, nos routes et nos quartiers en tenant compte de leurs besoins [...] ». Du constat que les animaux sauvages vivent déjà au sein de nos milieux urbains naît la possibilité de penser la « citoyenneté » de l'animal, en considérant celui-ci comme résident, étranger ou souverain,

88. « Zoöpolis » [1996], J. Wolch, J. Emel (dir.), *Animal Geographies. Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London-New York, Verso, 1998, pp. 119-138.

89. *Id.*, p. 135.

90. *Les Animaux et la Ville*, Paris, Odile Jacob, 2000.

91. *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma, 2016.

les animaux devenant dès lors non seulement domestiques ou sauvages, mais aussi « liminaires » (urbains et sauvages à la fois). À ces catégories il conviendrait d'ajouter enfin la piste ouverte par le concept du « féral » (l'anthropique retourné à l'état sauvage), qui ne semble entrer dans aucune des acceptions précédentes<sup>92</sup>. Il est à noter que tous ces états de fait écosystémiques sont déjà bien connus des écologues et biologistes, chez qui on retrouve plus volontiers à ce sujet le terme de synanthropie (littéralement, « ce qui est avec l'humain »).

Quelle que soit l'appellation retenue, l'important est, à chaque fois, de ne pas oublier de tenir compte de la mise en garde bien formulée par Corine Pelluchon :

*« Le contresens serait de penser que ces catégories servent à accorder un statut moral ou juridique différent à chacun de ces groupes d'animaux, voire à établir une hiérarchie entre eux. Il s'agit plutôt de comprendre ce qu'ils ont le droit d'attendre de nous. Or, si notre politique est toujours une zoopolitique, puisque nous interférons avec les animaux, ils ne vivent pas tous avec nous. [...] Il convient donc de se demander quels sont les intérêts que chaque catégorie cherche à préserver, afin de savoir comment nous pouvons les respecter<sup>93</sup>. »*

Une théorie à mettre en relation avec l'émergence d'une écologie de la réconciliation tournée vers l'accueil du sauvage en l'urbain, la coopération plutôt que l'opposition, bref, la

92. Voir à ce sujet les travaux tout récemment traduits de l'anthropologue américaine Anna Tsing, dont *Le Champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vie dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2017.

93. C. Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, pp. 136-137.

dialogique plutôt que la dialectique avec le non-humain. Au total, c'est à un *manifeste pour la ville biodiversitaire* qu'il est sans aucun doute question de concourir – au sens particulier où devraient être réenvisagées pleinement les relations « interspécifiques » (entre espèces) des écosystèmes urbains<sup>94</sup>. Pour le dire autrement : il ne s'agit pas simplement de construire plus de parcs et de réserves-sanctuaires pour l'animal et le végétal, mais plutôt d'entrevoir en quoi, fondamentalement, c'est avec ces derniers que nous cohabitons dès à présent, partout et à chaque instant, de comprendre à quel point nous sommes formés des mêmes matières et partageons le même destin, possédons les mêmes intérêts à vivre et à ne pas souffrir, et devons donc, nécessairement, posséder des droits à la vie équitables, établis sur les intérêts propres à chaque espèce et chaque lieu.

En ce sens, la biorégion est un espace habité au sein duquel les conflits ville-campagne doivent s'effacer au profit d'un monde territorialement partagé avec le non-humain. Elle permet de penser une réunion possible entre aires cultivées et espaces non-anthropisés : la biorégion est toujours « urbaine » et « non-urbaine » à la fois.

2. *La pensée biorégionaliste est antidéterministe.* Au contraire des accusations dont elle fait parfois l'objet, elle n'est ni conservatrice, ni essentialiste, ni localiste.

En quoi un éco-anarchisme pourrait-il être autre chose qu'ouvert et libertaire – et donc antidéterministe par définition ? Ni communautariste, ni individualiste, la proposition biorégionaliste est celle d'une reconnexion de l'être avec sa

94. Formule empruntée à l'ouvrage de P. Clergeau, *Manifeste pour la ville biodiversitaire*, Paris, Apogée, 2015.

propre vie en tant qu'elle est située et intriquée au sein d'un milieu partagé avec d'autres vivants qui l'engagent éthiquement. Ainsi, l'idée d'une coévolution entre l'être et ses lieux de vie n'a rien d'exclusif, de fermé ou de passéiste. Tout au contraire, s'il doit s'agir d'un « autogouvernement écologique », c'est d'« autodétermination » libre dont il est question. L'enjeu n'est pas de fournir une liste morale à suivre, mais de créer un dispositif social capable d'aider l'individu à envisager la durabilité des choix qu'il pourrait faire. Et ce d'autant plus que la biorégion n'est pas un territoire fermé par des barrières physiques ou morales, mais un simple point de départ éthique pour penser le monde. Tous les écrits de Berg montrent bien à quel point il est avant tout question d'agir face à une situation globale, notamment par la promotion des échanges et ouvertures entre les différentes biorégions. En cela déjà, le biorégionalisme forme un horizon théorique dont on imagine mal comment il pourrait être prédéterminé à l'avance.

Sur ce point, la pensée biorégionaliste a toutefois fait l'objet de quelques mésententes. Certains, à l'instar de la géographe Dianne Meredith, ou de la spécialiste de littérature écologiste Ursula K. Heise, ont pu répondre que cette pensée ne prenait pas assez en compte le fait qu'au-delà de la seule biorégion, d'autres facteurs constitutifs pour l'individu existent, et souligner l'importance d'appréhender plus largement un sens global, planétaire (et non uniquement local). Certes, l'humanité s'invente et se déploie aussi dans une certaine autonomie vis-à-vis de ses environnements, et les échanges multiples qui ont lieu entre les différentes (bio)régions rendent toute identification territoriale complexe. Mais ces critiques ne remettent nullement en question la pensée biorégionale, lui donnant au contraire des occasions de préciser, clarifier, renforcer ses positionnements théoriques. Peter Berg, dès les années 1970,

avait déjà fourni des arguments pour résoudre ces questions<sup>95</sup>. Et, en 2012, les universitaires biorégionalistes Lynch, Glotfelty et Armbruster réaffirmèrent très explicitement :

*« Nous pensons nous aussi qu'une conscience du lieu local est incomplète à moins d'être augmentée par une conscience des manières dont ce lieu est intégré au sein de la Biosphère et du réseau économique et culturel global. Toutefois, nous suggérons aussi qu'une conscience globale serait tout aussi incomplète si elle ne savait être consciente des manières dont le globe est une intrication infiniment complexe de connexions entre des lieux d'échelles et d'ancrages différents, et qu'il est tout à fait opportun de considérer la plupart de ces lieux comme des biorégions<sup>96</sup>. »*

Ces débats ne doivent pas être pris à la légère : les remarques de Meredith et Heise pointent en effet les détournements et dérives possibles de l'idée de biorégion, et les incompréhensions qu'elle peut générer. La pensée biorégionale devra sans cesse y être attentive, afin de ne pas tomber dans un essentialisme réducteur, voire dangereux. Les écrits fondateurs montrent le chemin avec finesse.

3. *Le biorégionalisme est antinationaliste.* C'est une pensée décentralisatrice, séparatiste. En ce sens, plus qu'une philosophie ou une éthique, c'est une écologie politique puissante.

La pensée biorégionaliste tord le cou à l'idée reçue selon laquelle l'écologie ne saurait être une vision politique *per se*. Elle s'affirme capable d'envisager la société humaine tout

95. Voir notamment l'entretien « Globalists versus Planetarians » [1978], *The Biosphere and the Bioregion*, op. cit., pp. 41-51.

96. *The Bioregional Imagination*, University of Georgia Press, 2012.

entière au-delà des dualismes traditionnels : ni conservatrice ni progressiste, ni de droite ni de gauche, ni croissante ni décroissante, elle s'attache « simplement » à chercher les rapports de cohérence qui peuvent exister entre une installation humaine et la biosphère sur laquelle elle se trouve. C'est à partir de cet axiome premier que, par la suite, peuvent être hiérarchisées des conséquences à toute échelle pour la décision politique. Quid du système capitaliste attaché à la consommation à tout prix dès lors qu'il est question de « réhabiter » durablement des territoires dans leurs singularités ? Que penser de la fuite dans le numérique et le spectaculaire virtuel quand il faut réapprendre à vivre au sein d'une géographie particulière ? Les réponses politiques proposées par l'idée biorégionale s'imposent d'elles-mêmes. Plus encore qu'humanistes, les préoccupations « vitalistes » du biorégionalisme tendent à ouvrir sur des décisions bénéfiques pour tous et toutes (humains et non-humains) plutôt qu'à servir les intérêts de quelques-uns ou d'un système.

La pensée biorégionaliste est indissociable d'une vraie considération pour les communautés habitantes, en ce que celles-ci sont le fondement même de toute la structure territoriale biorégionale. En effet, par quoi, sinon par le biais d'une culture habitante capable de prendre soin des micro-lieux occupés en tant qu'ils sont des écosystèmes uniques, vulnérables et complexes à la fois, pourrions-nous cesser de continuer à empoisonner la biosphère ? Les courants biorégionalistes, tous autant qu'ils sont, ont systématiquement mis l'accent sur l'importance de la participation démocratique, sur une conception partagée entre experts et non-experts, sur une éducation et une représentation populaire, bref, sur une forme d'auto-organisation des communautés réhabilitantes, considérées comme l'échelle la plus compétente et

opérationnelle pour la décision politique. Berg et Thayer, notamment, insistent largement sur la nécessité pour ces cultures habitantes de transmettre savoir-faire et valeurs de génération en génération pour devenir durables, « refaire » tradition et se renforcer ainsi dans leur puissance et leur pertinence d'année en année. C'est une pensée étrange pour nous autres déracinés de la culture moderne-liquide, véritables touristes au sein de nos propres villes, éduqués au système institutionnel français et à ses manières anthropocentrées, et tout branchés sur nos écrans que nous sommes.

Prenant la suite de ces fondateurs américains, Luciano Iaconi, directeur de l'ouvrage italien *La Bioregione* paru en 2001, affirme à son tour que « le principe fort qui m'a poussé à étudier l'idée de biorégion est le droit prioritaire des communautés locales à décider de leurs propres destins et de celui du territoire sur lequel elles habitent », de sorte que, pour lui, « le dialogue entre les porteurs d'intérêts, la flexibilité institutionnelle et la planification est le point clef de toute gestion biorégionale<sup>97</sup> ». Or, il est évident qu'une telle pensée éco-centrée ne saurait être innocente. Poursuivre le raisonnement biorégional amène de fait à considérer l'incohérence entre les législations continentales et les microclimats locaux, la difficulté d'allier gouvernance nationale et préoccupations territoriales particulières. Et à se tourner, en définitive, vers des orientations séparatistes. Afin d'envisager pleinement l'intérêt de la décentralisation (politique, culturelle, matérielle...) pour l'ère écologique, on s'intéressera à la critique de la démesure occidentale portée par Kirkpatrick Sale dans les années 1980 (à la suite, notamment, de Leopold Kohr et Ernst Friedrich

97. *La Bioregione*, Pisa, ETS, 2001, p. 16.

Schumacher). Cette vision anarchiste est tout sauf un nihilisme : tout au contraire d'une pensée négativiste dépolitisante, elle affirme la nécessité d'une recapacitation des communautés locales, donne à lire l'intérêt des systèmes d'autogestions et de reconstructions collectives, cherche à dire la force d'un réinvestissement enthousiaste de la force politique en chacun et chacune pour dessiner un avenir stimulant et partagé à la fois.

Cet appel à la « démocratie locale » – ou, dirait Alberto Magnaghi, à « l'auto-gouvernement<sup>98</sup> » – n'oublie nullement les avertissements formulés dès 1942 par Simone Weil sur la compatibilité discutable entre démocratie et action juste :

*« Le véritable esprit de 1789 consiste à penser, non pas qu'une chose est juste parce que le peuple la veut, mais qu'à certaines conditions le vouloir du peuple a plus de chances qu'aucun autre d'être conforme à la justice. [...] Si la République de Weimar, au lieu de Hitler, avait décidé par les voies les plus rigoureusement parlementaires et légales de mettre les Juifs dans des camps de concentration, les tortures n'auraient pas eu un atome de légitimité de plus qu'elles n'ont maintenant. [...] Seul ce qui est juste est légitime »<sup>99</sup>.*

Parce que ceux et celles qui résident en un lieu connaissent ce dernier mieux que quiconque (dans ses contenus, fonctionnements, secrets et fragilités), il importe de leur déléguer les moyens de la préservation de celui-ci. Cela n'impliquera pas, certes, que leurs actions aillent nécessairement dans le sens d'une conservation – le mythe du bon sauvage rousseauiste ayant depuis été remis en cause par les études sur l'effondrement comme celle, bien connue, de Jared Diamond.

98. *Le Projet local*, Sprimont, Mardaga, 2003, pp. 54-55.

99. *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Allia, 2017, p. 9.

Comment toutefois ne pas s'entendre avec Kirkpatrick Sale lorsqu'il propose de déplacer le problème du champ de la morale à celui de l'échelle des problèmes concernés ?

*« Le seul moyen pour que les gens adoptent un "bon comportement" et agissent de manière responsable, c'est de mettre en évidence le problème concret, et de leur faire comprendre leurs liens directs avec ce problème – et cela ne peut être fait qu'à une échelle limitée. C'est-à-dire que cela peut être fait lorsque les forces du gouvernement et de la société sont encore reconnaissables et compréhensibles, lorsque les relations entre les choses sont encore intimes et lorsque les effets des actions individuelles sont encore visibles ; lorsque l'abstrait et l'intangible s'effacent pour laisser place à l'ici et au maintenant, à ce que l'on voit et ce que l'on sent, au réel et au connu<sup>100</sup>. »*

Ainsi, poursuit l'auteur, « s'il doit y avoir une échelle à laquelle la conscience écologique peut être développée, à laquelle les habitants peuvent se considérer comme la cause des effets sur l'environnement, c'est bien au niveau régional ». C'est en ce sens particulier que la pensée biorégionale entend tarir la source des problèmes de notre modernité-liquide : la *déconnexion* complète de nos actions, de leurs causes et de leurs conséquences. En reterritorialisant la vie vécue au sein d'imaginaires écologiques situés et d'écosystèmes concrets, ce sont à la fois les déresponsabilisations et les culpabilisations actuelles qui perdent leurs raisons d'être. En ce sens particulier, donc, la politique biorégionaliste entend fournir non seulement des *moyens* démocratiques locaux, mais aussi des *fins* justes, au sens préalablement évoqué par Simone Weil, afin que cette

100. *Dwellers in the land*, op. cit., p. 53.

activité politique réhabitante puisse toujours s'orienter vers une durabilité réelle – la seule chose qui importe vraiment.

Cette posture éco-anarchiste concrète pourrait s'avérer stimulante pour nos pensées urbanistiques et territoriales actuelles. Appelant à une déconstruction des grandes mégapoles au profit d'un réseau de plus petits systèmes urbano-naturels davantage autogérés, et argumentant contre les méga-réseaux énergétiques et leur vulnérabilité fondamentale, cette proposition de décentralisation est à mettre en relation avec les expérimentations architecturales de la même époque et leurs recherches foisonnantes sur l'autonomie énergétique (de la construction radicalement locale et *low tech* au «solaire passif»<sup>101</sup>, jusqu'aux serres végétales et mur Trombe<sup>102</sup>). Et résonne aussi avec l'actualité: il suffit de penser au fait que nos utopies et politiques actuelles mènent à des chantiers comme celui du «Grand Paris» (que nul migrant, par ailleurs, n'est invité à coconstruire: la mégapole n'est pas cosmopolite de la même façon pour tous...) pour comprendre en quoi ces postures appelant à une certaine «frugalité d'échelle» fournissent un contrepoint stimulant. Que Paris se réduise enfin, qui s'en plaindra?

Face aux nationalismes – quels que soient leurs bords politiques – et leurs dérives possibles, la pensée biorégionale tente de dire les avantages d'une décentralisation radicale pour

101. David Wright nomme de la sorte l'architecture bio-climatique, par différence avec le solaire actif (panneau solaire) et les systèmes traditionnels basés sur les énergies fossiles et le transport énergétique. Voir D. Wright, *Manuel d'architecture naturelle* [1979], Marseille, Parenthèses, 2004, p. 25; mais aussi E. Mazria, *Le Guide de la maison solaire* [1981], Marseille, Parenthèses, 2005.

102. P. Bouet, *Le Mur Trombe, 1952-1986. Expérimentation et marginalisation d'une énergie alternative*, Paris, EHESS, 2017.

l'être, la communauté et les établissements humains, autant que pour les milieux vivants généraux.

4. *Le biorégionalisme est antiraciste.* Il cherche à dire la possibilité d'une coopération entre tous, en proposant une pensée planétaire éco-centrée et durable.

Malgré son caractère antinationaliste, certains auteurs, comme l'Allemand Olsen Jonathan, par exemple, s'inquiètent (à juste titre certainement) des possibles convergences entre pensées d'extrême droite – voire néonazies – et biorégionalisme. J'argumenterai à ce sujet que l'éco-centrisme qui est au cœur de la pensée biorégionale est un propos fondamentalement antiraciste. D'une part en ce qu'il est attaché aux régions naturelles plus qu'aux cultures, ethnies et histoires humaines (l'important est qu'une communauté réhabite, et non la couleur de peau de ses «réhabitants»). D'autre part en ce qu'il est opposé au spécisme, à la domination, à l'exploitation et à la destruction. Et enfin, parce que, comme son nom l'indique, il est attaché à la vie, au *bio*, et invite donc, par essence, à un respect du vivant quel qu'il soit, à des formes de non-violence et de tolérance envers l'altérité. L'écocentrisme biorégional ne saurait donc participer en ce sens à aucune forme de compétition raciale. Cela étant dit, on n'empêchera pas quiconque de se revendiquer d'une pensée préalable – et cela n'empêchera pas des néonazis de parler du lien entre sang et sol, en citant peut-être les biorégionalistes malgré eux. Mais enfin, faut-il cesser tout travail sur la biorégion parce que des courants douteux s'en sont emparés? Ne faut-il pas, au contraire, redoubler d'efforts pour ne pas les laisser s'accaparer l'idée? Ce n'est pas parce qu'Hitler ne mangeait (peut-être) pas de viande qu'il ne faut plus parler à ses amis végétariens, ou qu'il faut cesser de l'être soi-même (que la rumeur soit vraie

ou non). De la même manière, on continuera d'affirmer que biorégionalisme et extrême droite n'ont rien à voir : on aura la certitude au moins que ce n'est pas là ce que cherche à dire l'idée de biorégion (ce que relève Olsen Jonathan lui-même, qui signale bien par ailleurs le caractère humaniste et démocratique des biorégionalistes). Face au repli xénophobe des partis d'extrême droite, le biorégionalisme promeut l'échange et le dialogue ouvert, respectueux et libre entre des territoires et des peuples ancrés dans leurs géographies. Une anecdote est intéressante et révélatrice à ce sujet. Interrogé sur les « textes significatifs » à considérer pour la pensée biorégionale et l'écologie nord-californienne, Peter Berg répond avec une certaine fierté : « Les fables amérindiennes ! » (*Ecology Emerges*).

La pensée biorégionale n'est pas un retour à des origines ethniques fantasmées, pas plus qu'elle n'est une poursuite de l'insultante considération moderne à l'égard des peuples « non modernes » : elle croit au contraire que le savoir des habitants d'un lieu est irremplaçable et précieux à la fois, et qu'il doit être écouté. Pensée planétaire actée par la racine, le biorégionalisme est ouvert sur l'ensemble des peuples, dans leur diversité et leur mobilité toujours possible. C'est une idéologie basée sur la convivialité, la simplicité et le bon sens. Elle veut porter une société de l'échange et de l'entraide, toujours attentive à donner la priorité à ceux qui ne peuvent s'exprimer, qu'ils soient humains (défavorisés, minorités...) ou animaux.

Dès lors, si tous les nomadismes traditionnels avaient jusqu'ici constitué de puissants systèmes d'habitation de la biosphère et de leurs biorégions (ainsi que l'ont écrit Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*), alors ce sont des genres de « néo-nomades territoriaux » qu'il nous faut devenir pour réapprendre à vivre avec ces écosystèmes qui nous sont devenus

étrangers. Non en ce sens qu'il nous faudrait nous déplacer constamment et cesser cette sédentarisation qui fait le propre de nos sociétés striées ; mais plutôt en ce que les nomades de tout temps et continents pourraient devenir des modèles pour nos sociétés pour les manières qu'ils ont d'habiter de vastes terres sans en bouleverser les fonctionnements écologiques ; pour ces façons dont ils savent se jouer des saisons et des climats, construire des alliances avec les animaux qui ne soient pas basées sur la torture et l'enfermement ; pour cette légèreté avec laquelle ils savent vivre avec très peu d'objets, aucune production énergétique ou presque, et un impact écologique presque inexistant. Après tout, nos vies sont déjà territorialisées. Reste à savoir quelles devraient être les échelles de ces mondes territoriaux au sein desquels nous vivons.

On pourrait plutôt rêvasser à des moyens de décliner ces façons territorialisées de vivre « sans bruit » ; dessiner de nouvelles formes de modèles nomadiques adaptés à nos sociétés pour l'heure lourdement industrialisées, technologiques, accélérées et tentaculaires. Cela passerait nécessairement par un changement profond dans la considération que nous portons aux environnements naturels qui nous hébergent et que nous coconstruisons en retour, aux paysages que nous avons détruits à force d'infrastructures de transports et d'agriculture intensive nourrie aux pesticides (qu'il faudra bien reconstruire), et aux architectures qui s'y construisent et que nous appelons, à l'occasion, « mon chez-moi ».

5. *Le biorégionalisme est anticapitaliste*. Philosophie du commun et de la communauté, son idéologie est à tendance conviviale, ouverte, décroissante, raisonnée et raisonnable. En tant que pensée politique, le biorégionalisme est, sans aucun doute possible, un courant explicitement altermondialiste et



anticapitaliste. Premièrement en ce qu'il constitue une pensée ouverte, qui encourage systématiquement la coopération interrégionale, le développement d'un *outillage convivial*, au sens où l'entendait Ivan Illich – penseur de référence à mon sens incontournable pour toute pensée biorégionale. Voilà ce qu'entend par là :

« Pour autant que je maîtrise l'outil, je charge le monde de mon sens ; pour autant que l'outil me domine, sa structure me façonne et informe la représentation que j'ai de moi-même. L'outil convivial est celui qui me laisse la plus grande latitude et le plus grand pouvoir de modifier le monde au gré de mon intention. L'outil industriel me dénie ce pouvoir ; bien plus, à travers lui, un autre que moi détermine ma demande, rétrécit ma marge de contrôle et régit mon sens. La plupart des outils qui m'entourent aujourd'hui ne sauraient être utilisés de façon conviviale<sup>103</sup>. »

C'est cet outillage convivial (allant de l'objet à la manufacture en passant par l'institution et les infrastructures elles-mêmes) qui doit former un ensemble de « techniques d'alliances » entre les milieux et les capacités du vivant, pour concourir tant à l'autonomie qu'à la résilience des territoires. C'est d'un refus non dissimulé de l'industrie lourde, de l'hétéronomie et de la délocalisation, du profit et de la croissance à tout prix dont il s'agit.

Et, deuxièmement, en ce qu'il s'oriente fortement, et à de nombreux niveaux, vers les questions du *commun* et pense leur possible partage. Des auteurs comme Gary Snyder ou Peter Berg ont ainsi beaucoup insisté, depuis les origines du

mouvement, sur l'importance des *communs* et des *communautés* au sein de tout mouvement *réhabitant*. Plus tard, c'est le territorialiste Alberto Magnaghi qui insista sur les manières dont la diversité des paysages pourrait être considérée comme *le bien commun de l'humanité par excellence* :

« En Toscane, les infrastructures que nous utilisons actuellement sont principalement étrusques et romaines, le paysage dans lequel nous vivons est celui du réseau dense des petites et moyennes villes médiévales et renaissantes, le paysage agraire historique que nous admirons est celui de l'époque médicéo-laurentienne. Le territoire, cet immense ouvrage d'art vivant, produit et entretenu au fil du temps par "les peuples vivants" [...] doit être considéré comme un bien commun parce qu'il constitue le milieu essentiel à la reproduction matérielle de la vie humaine et à la réalisation des relations socioculturelles et de la vie publique<sup>104</sup>. »

Ce n'est d'ailleurs peut-être pas un hasard si la notion prend aujourd'hui de l'importance avec la parution de nombreux ouvrages sur le sujet (dont l'imposant *Commun* de Pierre Dardot et Christian Laval en 2014<sup>105</sup>). Dire l'importance de la communauté, des communs et d'une pensée « communiste » (littéralement, d'un attachement à ces communs partagés) ne signifie toutefois ni prendre une carte au parti communiste ni remettre en question les fondements du libre arbitre, de la liberté et de la singularité de la personne : tout simplement en ce que « communauté » et « individualité » ne sont pas incompatibles, mais doivent nécessairement être articulés en une relation plus équilibrée qu'ils ne le sont dans notre société

103. *La Convivialité, Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris, Fayard, 2004, p. 484.

104. *La Biorégion urbaine, op.cit.*, p. 17.

105. *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

individualiste actuelle, pour pouvoir ouvrir sur des établissements humains sains et durables à la fois.

### De quelle révolution architecturale s'agit-il ?

Le biorégionalisme offre de reconsidérer largement la discipline architecturale, en l'enrichissant d'un nouveau corpus de références intellectuelles issues de l'écologie et de la philosophie, de l'éthologie et des sciences naturelles en général. L'espoir, par-là, serait de développer une nouvelle forme d'architecture capable de prendre davantage en compte milieux, échelles et systèmes du vivant par-delà l'humain. Comment faire cela ? En envisageant la possibilité de penser une architecture qui ne soit pas qu'anthropocentrée – c'est-à-dire qui n'entrevoit pas le non-humain comme un ensemble de moyens au service de fins humaines de valeurs supérieures. Ces dernières années ont certes été propices à l'émergence de tout un ensemble de propos bienveillants sur les raisons d'être humanistes de l'architecture (j'y ai moi-même pleinement contribué, pensant bien faire). À bien y réfléchir, toutefois : quelle évidence que ces écrits ! L'architecture n'a jamais été pensée *que* pour l'humain. Fut-elle *architecture des milieux*, *architecture bioclimatique*, *architecture du recyclage* ou *de la transformation*, peu importe, elle n'a jamais été pensée *que* depuis un point de vue culturel, artificiel, historique, bref : pleinement anthropique.

La vraie révolution consisterait plutôt à entrevoir ce que pourrait signifier une *architecture éco-centrée*, *bio-centrée*, *zoo-centrée* ou *méso-centrée*. Certes, c'est un déplacement cognitif encore difficile à concevoir. Voilà pourtant l'orientation tout à fait stimulante que contribue à produire, à sa manière, le rapprochement entre pensée biorégionaliste et architecture. L'éthique biorégionale porte à abandonner l'idée d'un art



du construire *par* l'humain et *pour* l'humain au profit d'une architecture définie comme la *reconfiguration d'une biorégion particulière à destination de l'ensemble des espèces l'habitant dans une optique durable à l'échelle globale*. Une opportunité encore mal saisie par notre époque, mais qui constitue pourtant un potentiel changement radical de posture et de méthode, un renouvellement des regards et des outils, une refonte des moyens et des fins de l'architecte et de l'architecture : une métamorphose pleinement capable de répondre d'une part à l'urgence environnementale, et d'autre part aux angoisses, dépossessions et mises en dépendances que la modernité-liquide génère.

On répondra à ce propos, à n'en pas douter, que l'espèce est égoïste, et qu'il est utopique de penser qu'elle agira pour le bien-être d'autres qu'elle-même. Ce serait oublier tout d'abord que le meilleur moyen de sauver notre espèce est aujourd'hui, justement, de contribuer à un *prendre soin* renouvelé des milieux. Il en va en effet de notre propre intérêt. Et ce serait de toute façon une erreur que de croire l'humain incapable d'une telle attention : il suffit de considérer l'histoire de l'humanité pour s'en convaincre.

A toujours existé un monde non-industriel. Jusqu'à peu dans nos contrées, des sociétés ont pu travailler à construire des ensembles sains – car pérennes – de relations entre humanités et écosystèmes. Les filières paille, bois, terre et pierre, offraient jusqu'à récemment des modes de construction durables, fondés sur des ressources renouvelables (paille, bois) ou virtuellement inépuisables (terre et pierre). Partagées par des corps de métiers aux savoir-faire traditionnels solides et bien transmis, ces filières étaient en capacité de déployer sur les territoires des constructions architecturales – vernaculaires ou savantes, peu importe – valorisantes pour les constructeurs

locaux, adaptées aux singularités des climats, facilement renouvelables et réparables. Des propos similaires pourraient d'ailleurs être tenus dans tous les domaines (médecine, agriculture, artisanat...). Ces constats ne sont nul appel passiste ou chauvin, pour autant que quelques-uns de ces mécanismes nature-culture existent toujours, que toute société a développé pareilles structures durables. Et que, bien sûr, la disparition de bon nombre de ces systèmes est due à l'apparition simultanée d'autres avantages non négligeables (progrès médicaux, amélioration du confort de vie, développements de droits sociaux, etc.). Sans en appeler donc à une quelconque histoire fantasmée, on est en droit de reconnaître toutefois que ces filières constructives – pour reprendre notre exemple – ont péri pour la plupart sous les coups de l'industrie et du devoir de production accéléré, de la pensée capitaliste et de ses préoccupations de rentabilité et d'exploitation démesurée, de la normativité à outrance, du numérique et de la délocalisation des vies humaines dans un espace-temps hyperréel qui ne paraît plus toucher terre. Autant d'éléments et de paramètres qui, eux, n'ont pas grand-chose de sain, de pérenne, d'équitable. Voilà bien pourquoi il importe de s'interroger, plus sérieusement que jamais, sur la possibilité de se réorienter volontairement vers des paradigmes non-industriels.

Toujours bien vivantes dans de nombreuses régions durables et heureuses à la fois, des sociétés non-industrielles sont construites sur des modes de fonctionnement qui impliquent d'eux-mêmes des échelles raisonnables, des mécanismes peu polluants, des constructions économiques globalement stables car bâties en réseaux résilients, des philosophies de vies basées sur d'autres principes que la compétition, la concurrence et la guerre économique permanente. Ces modalités d'exercices sociétaux ont quasiment disparu de

notre imaginaire lui-même, mais ce n'est pas un fantasme : ils ont existé, existent, et ce n'est pas du passéisme romantique que de le rappeler, bien qu'ils tendent à être évacués par l'univers industriel qui tente de nous apparaître comme « naturel » (intemporel, universel et incontournable) pour perdurer coûte que coûte. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si c'est sous la plume de l'anarchiste russe Pierre Kropotkine, et en lien direct avec la possibilité révolutionnaire, que fut formulée l'importance primordiale de l'*entraide*<sup>106</sup> : une capacité fondamentalement antidominatrice innée chez tous les peuples et individus. Faut-il dès lors s'étonner qu'elle soit systématiquement brimée par les gouvernants de tous bords ? L'arme utilisée – la destruction des imaginaires – est fourbe, en ce qu'elle tend à déposséder les individualités, à les emprisonner au sein d'un univers mental restreint, favorable au milieu scientifico-industriel adapté à la société capitaliste de croissance en place. Peter Berg a raison d'affirmer que « communisme et capitalisme sont tous deux basés sur l'industrialisation », et que ce qui importe aujourd'hui est « d'observer ce que l'industrialisation a fait à nos esprits d'une part, et ce qu'elle a fait à l'environnement d'autre part » (*Ecology Emerges*).

Que serait alors une architecture *non industrielle* ? Nous ne pouvons même plus poser la question, découragés d'avance par les difficultés administratives, législatives, assurantielles, économiques et pragmatiques : la modernité nous a conduits à oublier à quel point l'architecture ne peut être autre chose qu'artisanale, locale, contextuelle, singulière. Ce n'est que depuis très récemment qu'elle ne l'est plus. Et c'est tout le

mérite de l'idée de biorégion que de permettre de repenser très concrètement ces problématiques de premier ordre.

La biorégion invite à envisager l'acte architectural comme une modification directe des conditions de vie sur la biosphère, à considérer ce que peut avoir de vivant un ensemble géographique, c'est-à-dire à voir ce qui, en lui, est vivant, et les manières dont s'articulent ce vivant et ses milieux. En cela, elle porte à mon sens aussi à s'intéresser au pendant incontournable du vivant : le mortel. La mort est une question qui doit interpeller les architectes, car les éléments de nos intérieurs issus du vivant sont innombrables : les tissus, qui étaient autrefois des plantes vives ; le bois, qui était un arbre bien enraciné quelque part ; le cuir des fauteuils, qui n'était autre que la peau d'animaux ; mais aussi la terre cuite elle-même... Penser le rapport de l'architecture et du vivant, dans cette optique, revient à assumer – enfin – que nous bâtissons avant tout avec des cadavres. Notre architecture, nos intérieurs chaleureux, nos cocons douilletts sont avant tout les corps morts, les dépouilles sèches d'êtres autrefois bien vivants. Ils sont, certes, durcis ou traités, vernis ou peints, bref, « transformés », comme peut l'être la viande de bœuf avant de terminer dans un *cheeseburger* – de sorte que l'on n'a plus vraiment conscience d'avaler un cadavre réchauffé et garni de sauce. Il n'en reste pas moins que l'architecture héberge la vie en assemblant des corps morts.

Prendre au sérieux la question du vivant et de ses états, ses utilisations, ses matières, ses transformations et ses symboliques en l'architecture, ce n'est pas chercher à convaincre qu'il faille cesser de construire avec ces matières. Notre manifeste n'est pas un pamphlet vegan contre la torture infligée au vivant par la construction et ses matériaux. Tout juste invite-t-il, en revanche, à faire voir *ce qui est*, factuellement

106. P. Kropotkine, *L'Entraide. Un facteur de l'évolution* [1904], Montréal, Écosociété, 2005.

parlant, pour contribuer à un changement des regards sur notre culture artificielle et à une prise de conscience réaffûtée de notre impact sur nos environnements.

Penser les relations entre architecture et vivant, c'est se rappeler, à titre d'exemple, que le bois est une matière particulière, qui vient d'un être vivant ayant eu une existence et une forme matérielle singulière avant sa coupe. En cela, le bois n'a rien à voir avec du béton que l'on peut couler et modeler à sa guise: il provient d'un tronc qui avait ses nœuds et ses branches, ses racines, ses rainures, ses insectes, ses champignons propres. Même transformé en planche, il conserve une orientation particulière, et «travaille» dans le temps. On tend à l'oublier, à l'heure où tout est réduit en poussière et recollé en une autre forme qui n'a plus rien à voir avec l'origine organique des êtres; à l'heure où fond et forme en l'architecture se sont éloignés l'un de l'autre, où les matières ne sont plus utilisées pour ce qu'elles sont.

Dans nos intérieurs aseptisés, l'univers artificiel semble tant et si bien contrôlé qu'il paraît entièrement hors du temps saisonnier. Comme si les matières surgissaient de nulle part et qu'on n'avait pas dû, à un moment ou à un autre, les extraire d'un territoire naturel, les transporter, les stocker, les transformer, etc. La construction est devenue mystérieuse pour le grand public. On ne sait plus où a été produit le frigo acheté chez Darty, d'où proviennent le placoplâtre, la peinture et les vis glanées chez Castorama. Ainsi se déroule, dans cet ensemble sans vie que constituent nos habitations modernes, véritables Édens (ou Enfers?) artificiels où l'être humain est la seule entité vivante du lieu, l'existence rêvée par les hygiénistes de tous âges. Exterminés, les nuisibles, les parasites, les faunes et les flores domestiques, les vies bactériennes et les développements fongiques. Seuls trônent l'humain et ses

objets de compagnie (*objets techniques* mais aussi *objets organiques* – chiens, chats, poissons rouges et autres perruches). La vie moderne-liquide se déploie dans des microcosmes clos et leurs reproductions *kitsch*, nourris à l'air artificiel et aux paillettes de nourriture hypertransformée – la baie vitrée est l'archétype parfait de ces aquariums sans eau pour poissons drogués aux écrans. De sorte qu'en définitive, le «liquidé» semble lui-même être l'animal domestique d'un autre.

Antithèse radicale de ce paradigme, la pensée biorégionale invite à s'interroger sur les liens entre la domesticité de l'intérieur architectural et l'ensemble des choses qui en sont habituellement rejetées (l'animal, le végétal, la climatique, les rythmes naturels...). En quoi nos intérieurs pourraient-ils, au contraire, être repensés dans une optique de dialogue avec ces éléments? S'il ne viendrait à l'idée de personne de défendre une architecture qui ne soit biorégionale qu'en façade, alors il faut prendre au sérieux cette question de la domesticité intérieure, pour envisager nos installations comme de véritables milieux de vie partagés par plusieurs espèces (faune et flore, insectes, champignons, bactéries...) et potentiellement capables de former des écosystèmes domestiques vivifiants. Par-delà les «frigos» bien isolés et hermétiques que nous devons construire aujourd'hui à l'ère de la norme Haute qualité environnementale (HQE), il y a un sens à repenser une architecture apte à travailler avec des climatiques et des spatialités intérieures variables: utiliser différemment les pièces selon la saison, en suivant la chaleur où elle se trouve; penser une place particulière pour la technologie, les écrans et le virtuel afin de maintenir des espaces en contact avec le milieu naturel ambiant; trouver des alliances nouvelles entre végétal, ensoleillement et ventilation; réinventer des rapports perdus à l'animal comme apport énergétique (énergie calorifique pour

l'habitat comme ce fut le cas dans les fermes traditionnelles, ou énergie existentielle et émotionnelle pour l'être capable de s'ouvrir à l'amitié avec le non-humain); trouver un sens à la présence des insectes et envisager la possibilité de partager nos habitations avec eux, etc. Ce sont là, certes, des questions un peu abordées par la bioclimatique, mais qui dépassent aussi, toutefois, et de loin, ses questionnements quantitatifs et ses objectifs de confort largement anthropocentrés.

Défendre une domesticité biorégionale consiste ainsi à miser sur les potentielles alliances entre vivants et morts en l'habitat. Même au sein d'un modeste appartement urbain, des cyclicités éco-dynamiques sont possibles. Une cyclicité bien connue est celle qui, grâce au travail d'absorption du compost organique par des lombrics, permet de produire du terreau végétal, pour nourrir un potager de balcon ou de terrasse, où l'on cultivera des plantes consommables (fruits, légumes, herbes aromatiques). Ainsi, l'on contribue à une cuisine locale capable de nourrir en retour le vivant (animal, mais aussi végétal par le compost), et ainsi de suite. Les lombricomposteurs qui se développent d'ores et déjà un peu partout sont l'éloquente preuve qu'une autre relation avec le monde des insectes est non seulement possible mais aussi souhaitable. De nombreuses autres interactions sont à envisager, qu'il appartient à chacun de découvrir et de partager avec tous.

À titre d'exemple: voilà quelque temps que l'on entend parler de « parasitisme » architectural, pour des raisons habituellement assez formelles (qu'un volume s'accroche sur un autre ou qu'une extension soit greffée à un existant), ce qui en fait un modèle de pensée assez simpliste. Pourquoi ne pas enquêter plutôt, de façon plus synergique, sur ce que

pourraient signifier l'*inquilinisme* ou le *commensalisme*<sup>107</sup> pour l'architecture? Une multitude d'échanges et de constructions symbiotiques sont à inventer – ce qui signifie que tout reste à conceptualiser, premièrement. L'horizon visé est celui de constructions humaines à même d'être hospitalières pour les sociétés, les faunes et les flores domestiques ou liminaires, et non-nuisibles pour ceux féraux ou sauvages qui leurs resteront étrangers.

Serait-il possible de déployer mobilier et édifices à partir d'espèces végétales laissées vivantes, encore en croissance? Pouvons-nous inventer des murs faits d'une terre toujours hospitalière pour d'autres espèces? Comment pourrions-nous trouver les moyens de nourrir la terre de nos plantations domestiques en réutilisant nos déchets ménagers? Pouvons-nous inventer des modalités de traitement des excréments de nos animaux domestiques plus performants que ces sacs de litière coûteux, qu'il a fallu extraire, transporter par camion, stocker, et qui presque aussitôt doivent être jetés, chaque semaine, par tant de millions de foyers? Il faudra bien aussi cesser un jour d'acheter, sous couvert d'« agriculture urbaine » bien-pensante, du compost importé de milieux naturels exploités et détruits, de l'engrais chimique et des pesticides, des pots en plastique et des graines inadaptées aux climats. Transformer les espaces verts en bosquets, bergeries et basses-cours, ouvrir à nouveau les rivières et canaux urbains, cesser l'imperméabilisation systématique des sols urbains et la bétonisation de toujours plus de terres agricoles, favoriser la croissance spontanée d'espèces

107. L'*inquilinisme* désigne une forme d'interaction biologique entre deux espèces, dont l'une prend l'autre pour abri (sans conséquences négatives pour l'hôte). Le *commensalisme* désigne plus spécifiquement une espèce capable de prélever sa nourriture sur son hôte.

natives du lieu – et dès lors plus résistantes aux conditions climatiques hyperlocales. Autant de véritables cyclicités restent en latence, à toutes les échelles, et sont encore à activer pour que nos établissements humains retrouvent des fonctionnements ordinaires réellement durables.

D'une manière ou d'une autre, la construction architecturale devrait avoir à cœur d'ouvrir des possibilités d'espaces résilients et auto-régénérateurs à tous points de vue. C'est là son défi le plus noble, le plus grand et le plus urgent. Tout reste à faire.

### Quelles éthiques biorégionales ?

Éthiquement parlant, une architecture et un urbanisme biorégionaux devraient avoir à cœur d'inverser la tendance à la désertification de la ville contemporaine, pour rendre aux établissements humains leur diversité et leurs capacités à accueillir la vie sous toutes ses formes. Le défi n'est pas si complexe qu'il n'y paraît. Quel serait un établissement humain biorégional, que chercherait-il à promouvoir comme type d'installations sur la Terre ? Toute utopique que pourrait paraître une liste de réponses, il faut se risquer à l'établir. En elle, j'utiliserai le futur, pour insister sur la part ouverte de ces idées à interpréter et à compléter librement.

L'architecture biorégionale sera construite avec des matériaux locaux, selon des techniques durablement maîtrisées et localement reproductibles, au moyen d'énergies et de savoir-faire entièrement renouvelables. Elle sera pleinement adaptée aux nécessités et fonctionnements des milieux géographiques qui l'hébergent, elle sera conçue et construite avec eux, par eux et pour eux. Bâtie sur les ruines de l'ancien monstre moderne inadapté, elle sera avant tout réhabilitation, reconversion,

réadaptation d'un existant transformé (plutôt que construction neuve ou *tabula rasa*). Elle pourra s'inspirer du vivant dans sa forme (*biomorphique*) ou dans ses structures et fonctionnement (*biomimétique*), gardant à l'esprit que ces processus ne sont que des moyens au service d'une fin qui est la cohérence avec le milieu, ses modes de fonctionnement, ses besoins et ses capacités propres (ce que ne garantissent pas nécessairement aujourd'hui les méthodes citées). Mieux encore, elle pourrait tendre vers des formes *biosynergiques* capables d'ouvrir sur des relations interspécifiques réellement mutualistes (bénéfiques pour les deux parties). En tout cela, elle se concentrera sur les invariables, les constantes immémoriales qui ont toujours été et seront toujours – à savoir, chez l'être humain : le corps, ses polarisations gravitaires, phototropiques, ses fonctionnements et modalités sanitaires ; l'âme, ses besoins existentiels et insistentiels, intellectuels et mémoriels ; et surtout, peut-être, le dialogue et l'ensemble des mécanismes perceptifs, énergies émotionnelles et résonances sociales. Ou, au sujet des composantes non anthropiques : la lumière, l'air et ses flux, les transferts de chaleur, l'eau et ses cycles, ou encore la vie animale, végétale, fongique et bactériologique. Elle favorisera l'énergie humaine, les mécanismes intuitifs et lisibles, appropriables, simples et réparables par tous (quand c'est possible, l'escalier plutôt que l'ascenseur !). Elle trouvera une place appropriée pour les technologies qui s'avèreraient véritablement utiles et non polluantes pour l'air intérieur et l'esprit humain. En tout cela, elle sera conviviale, com-*préhensible* et *mani*-pulable : disponible à l'esprit autant qu'à la main, et toute entière tournée vers le vivre-ensemble et l'autonomie individuelle, l'échange et l'épanouissement de toutes et tous.

La ville biorégionale sera durable au sens pluritemporel, c'est-à-dire capable de réconcilier les temporalités humaines

et naturelles en un nouvel univers polyrythmique plus lent et organique que l'actuel ; stable et solide par endroits pouvant faire repères, elle sera aussi légère et adaptable à d'autres. Elle sera composée d'héritages bâtis d'époques différentes, sur la base d'états préalables distincts d'elle, donc, mais qu'elle acceptera et assumera pleinement en tant que tels (sans nécessairement chercher à tout réinvestir, pour autant que les zones abandonnées ont aussi leurs richesses, comme l'a bien montré le paysagiste Gilles Clément dans ses plaidoyers pour un tiers-paysage). Elle sera basée sur des réseaux de mobilités douces, naturelles et hybrides, fonctionnant simultanément grâce à l'énergie machinique et l'énergie humaine (à la manière du vélo électrique, par exemple). Elle sera écologique, bien sûr, mais aussi sociale et ouverte, antiraciste et antisexiste ; elle contiendra des lieux publics de représentation et d'éducation populaire, vastes, accueillants et ouverts à tous, de véritables agoras d'où elle tirera sa fierté (par oppositions aux technocratiques mairies actuelles et leurs atmosphères pauvres, standardisées et angoissantes). Elle sera « biodiversitaire », au sens où elle sera capable d'accueillir une pluralité d'espèces libres, sauvages, liminaires ou férales au sein d'interactions bénéfiques à l'écosystème urbain. L'archéologue Brian Fagan a bien montré comment « les animaux et les relations que nous entretenons avec eux ont transformé l'histoire<sup>108</sup> », des singuliers échanges entre loups et peuples archaïques aux apports incontestables des chats sauvages pour la préservation des réserves alimentaires, en passant par le rôle des animaux d'élevage dans la thermodynamique du foyer, l'alimentation, le travail de la terre ou la guerre jusqu'à la partie

mystique, symbolique, émotionnelle apportée par chacun de ces êtres vivants aux communautés et individus humains. La ville interspécifique biorégionale sera aussi « dynamique » et non « productive » : pour cela, elle sera envisagée comme une contribution active aux milieux naturels et à leurs métabolismes (transferts de matières et d'énergies). Jamais terminée, elle laissera une place pour la surprise et l'imprévu, accordera droit de cité aux ruines et refuges spontanés aux exclus de l'algorithme. En tout cela, elle sera capable d'associer comptable et non-comptable, calcul expert rigoureux et prise en compte de l'émotion subjective, de l'irrationnel et du récit, du symbolique et de l'imaginaire commun.

Les *territoires biorégionaux* seront considérés comme des *communs* qu'il s'agira d'entretenir pour la survie et le bien-être de tous ; ils comprendront de larges zones ouvertes : ni no man's land ni « réserve naturelle », mais « communaux » simplement *là*, qui n'appartiendront à rien ni personne, ne seront ni comptés ni utilitaires. Ils seront striés d'infrastructures, de voies et d'accès, de limites et de frontières, mais ils le seront a minima, notamment dans l'optique d'offrir des continuités écologiques maximales et d'œuvrer à une forme de *déprise politique* sur les territoires, afin que soit retrouvée la liberté de penser des habitations spontanées et alternatives. Ils chercheront à remplacer les logiques de domination violentes, de conflits et de résistances qui nous ont fait bâtir tant de murs, digues, autoroutes, barrages et tunnels, par des moyens d'installations territoriales plus élastiques, adaptables, légers et rhizomatiques (qu'il s'agisse de *microgrids*, d'autonomies énergétiques partielles ou d'énergies biologiques). Ils seront animés par des processus de gouvernances locales *top-down*, *bottom-up* et non-hiérarchiques : les trois systèmes ayant des puissances d'agir et intérêts particuliers, pourquoi en effet ne

108. *La grande histoire de ce que nous devons aux animaux*, Paris, Vuibert, 2017, p. 10.



pas les combiner? Ils s'attacheront à la vitalité de leurs dynamismes internes plutôt que de se préoccuper de la définition et du dessin précis de leurs frontières et de leurs limites. Et, en tout cela, ils encourageront une habitation éco-centrée et antispéciste des lieux, une occupation partagée avec d'autres espèces et d'autres époques à la fois. Les symbioses à inventer avec les animaux, plantes, insectes, champignons, bactéries et climats sont infinies et durables. D'incroyables collaborations entre humains et non-humains se sont formées depuis la nuit des temps: pensons ne serait-ce qu'à la manière dont le grand indicateur (un petit oiseau africain) et les communautés Boran travaillent ensemble pour trouver et obtenir du miel<sup>109</sup>, ou encore aux traditionnelles méthodes de pêches chinoises mettant à contribution des cormorans pour aller chercher du poisson au fond de l'eau. Ces méthodes, qui ouvrent parfois la porte à des relations très fortes, n'ont rien à voir avec l'exploitation animale mise en œuvre par les sociétés occidentales. Elles sont l'antithèse exacte de l'élevage intensif, y compris sous ses formes les plus technologiques, équivalents numériques nauséabonds de ce que forment pour l'architecture la domotique et l'«immotique<sup>110</sup>», ou pour la ville la smart city: des univers de capteurs, de données et d'automatisation déshumanisées au sein desquelles toute relation individuelle, incarnée et sincère disparaît. De nombreuses actions pour travailler à des optiques plus biorégionales et respectueuses sont à découvrir, pour peu que l'on veuille prendre la peine de se mettre à la place de l'animal, de s'interroger sur ses intérêts et

109. *Id.*, p. 48-49.

110. Néologisme voulant témoigner de la possibilité d'installer de la domotique à l'échelle d'un immeuble entier pour optimiser la sécurité, le confort ou la climatique intérieur de ce dernier.

façons propres d'habiter cette Terre. Corine Pelluchon donne l'exemple, en proposant qu'une «cohabitation respectueuse avec les communautés animales souveraines justifierait que, pendant la période de migration des oiseaux, les lumières des gratte-ciels fussent éteintes à minuit<sup>111</sup>».

Tout cela pourra peut-être sembler lointain ou utopique. Il ne faut cependant pas oublier à quel point les travaux biorégionalistes sur les établissements urbains ont été opérants par le passé. Non qu'ils aient nécessairement ouverts sur des «constructions», corpus d'œuvres bâties clairement identifiables, nouvelles carcasses de murs, de poutres et de carrelages désormais «biorégionalistes». Non, si le biorégionalisme a d'ores et déjà fait changer les choses, c'est parce qu'il a participé à un changement des mentalités. Ainsi, à titre d'exemple révélateur: Peter Berg affirma, près de vingt ans après la publication de l'ouvrage déjà mentionné *A Green City Program for San Francisco Bay Area Cities and Towns* en 1989, qu'il était parfaitement inutile d'engager de nouvelles rééditions de ce livre, pour la simple et bonne raison que la plupart des recommandations qui s'y trouvaient avaient entre-temps été réalisées par la métropole de San Francisco (*Ecology Emerges*)! Si, à la parution de cet ouvrage, les conseils qu'il prodiguait sur le recyclage, la végétation urbaine, les énergies renouvelables ou les mobilités douces pouvaient apparaître utopiques ou radicales, elles sont aujourd'hui acceptées par la population comme par les pouvoirs publics.

De même, si Aberley, Berg, Sale et de nombreux autres membres de la *Planet Drum Foundation* ont été invités et réinvités depuis des décennies à organiser des ateliers de travail

111. *Les Nourritures*, *op. cit.*, p. 140.

in situ avec les populations, sur le sol nord-américain, mais aussi notamment en Équateur, où tout un programme biorégionaliste est à l'œuvre depuis des décennies, c'est bien que leurs méthodes sont reconnues comme opérantes. La pensée biorégionaliste stimule la conception et la construction de l'œkoumène, non en ce qu'elle amène à bâtir, à édifier, à aménager, à strier plus encore nos territoires déjà trop anthropisés, mais plutôt en ce qu'elle porte les habitants à tisser de nouveaux récits sur les lieux qu'ils occupent, et à envisager, d'une autre manière que technocratique, les devenirs et les possibles qui s'y nichent.

On s'interrogera alors peut-être : une architecture, une ville, un territoire biorégional mené selon des règles locales ne risque-t-il pas d'enfermer les espaces dans des écoles esthétiques régionalistes, des modèles culturels réduits, des mouvements stylistiques clos ? Si la question est pertinente, la réponse est claire, et négative : non, penser un dynamisme biorégional ne signifie rien d'autre que travailler à une meilleure résilience des territoires (c'est-à-dire à une meilleure capacité de se remettre d'un potentiel état traumatique, qu'il soit crise économique, invasion de criquets ou tsunami). Ici ou là émergent des hôtels à insectes, parfois des niches à oiseaux ou chauves-souris ; on invente de petits écosystèmes résilients en travaillant sur les sols ; des systèmes de dépollution par les plantes se mettent en place. La liste est déjà longue de toutes ces petites choses qu'il s'agirait de déployer un peu partout. Elle est ouverte, non exclusive et entièrement contributive. Et, en parallèle d'elle, s'allonge une autre liste, celle des erreurs à ne plus reproduire : l'étalement urbain, l'imperméabilisation systématique des sols, l'utilisation de matériaux polluants, l'usage de matières de synthèse dangereuses pour la santé, l'absence de prise en compte de l'énergie grise, de la

durée de vie du bâtiment et de sa potentielle déconstruction, les autoroutes urbaines, etc.

On le voit bien : parler de biorégion, c'est avant tout souligner la nécessaire transformation sociétale qu'il faut engager vers un futur à inventer – pas de toutes pièces mais presque (ce n'est pas que la table serait rase, mais plutôt qu'elle n'est pas encore mise, pas encore apprêtée pour la convivialité à venir).

Citons, pour conclure cette partie, quelques exemples et noms, en gardant à l'esprit que de très nombreuses autres pratiques devraient figurer ici. Aujourd'hui, des systèmes – mineurs mais réels – d'accueil de la biodiversité sont inventés et développés par des agences comme Joly-Loiret, Philippe Madec ou l'atelier Georges. Les Belges ROTOR réussissent à allier pratique exigeante du métier de concepteur (à toutes échelles), démarches scientifiques et artistiques reconnues, et même entrepreneuriat innovant, puisque depuis quelques années le groupe s'est investi dans la déconstruction architecturale – à savoir la manière dont les bâtiments peuvent faire l'objet d'un diagnostic précis, amenant à un démontage soigneux des matières valorisables plutôt qu'à une bulldozerisation et une mise en décharge complète –, ainsi que dans le commerce de matériaux de construction de réemploi sans intermédiaires. En France, à propos de réemploi, de conception innovante et inclusive, de pluridisciplinarité et de recherche créative, on pensera aussi à des structures comme Encore Heureux, Coloco, ou Construire (Patrick Bouchain). La longue liste des « collectifs » précédemment évoqués devrait aussi être considérée attentivement pour le potentiel qu'elle représente. Puis, et bien qu'ils ne se revendiquent pas (encore) de l'idée de biorégion, il faut dire que des architectes talentueux comme les Suisses Bernath + Widmer, l'Allemand Peter Grundmann, les Lorrains Studiolada et Gens, le Clermontois

Boris Bouchet ou le Cantalou Simon Teyssou démontrent bien, de par leurs pratiques respectives, qu'un accord est possible entre hypercontextualité et réinvention exigeante, grand paysage et objet architectural contemporain.

Il serait trop long de déployer ici les intérêts de chacune de ces pratiques (non nécessairement accordées entre elles d'ailleurs), et je ne peux que renvoyer à leurs réalisations et démarches déjà bien documentées dans des ouvrages ou présentées en ligne. À mon sens, leur travail est la démonstration construite qu'une « architecture des milieux » capable de réconcilier les cultures vernaculaires et savantes est possible. Et je crois que leurs réinterprétations des conditions actuelles de la construction pour générer des œuvres cohérentes – c'est-à-dire originales et en accord avec leur époque, le site et le programme à la fois – peuvent faire figure de référence, parmi d'autres. Quant à l'avenir des espaces auxquels ils ont contribué, reste à voir si ces pratiques encore invisibles à l'échelle des territoires finiront par « faire école ». Non au sens où elles deviendraient codifiées et enfermantes, perdant alors leur potentiel créatif et qualitatif, mais au sens où elles pourraient, justement, être les moteurs d'un réinvestissement des filières constructives locales, des compétences artisanales d'une région et des héritages capables de se transmettre au sein des communautés, tout cela en promouvant une économie en circuit court apte à offrir aux territoires l'autonomie qui leur manque pour l'heure.

À l'évidence, toutefois, aussi intéressantes que soient les pistes évoquées, ces démarches et réalisations manquent encore l'essentiel du pari précédemment évoqué : celui d'une rencontre complète avec le vivant sous toutes ses formes (le non-humain, l'énergique, la mort), dans le cadre de processus de conception capables de décentrer radicalement nos

regards. Que devrait être l'architecture humaine du point de vue du loup, de la taupe, de la chauve-souris ? Si un bassin versant, un nuage et un océan devaient dessiner une ville, à quoi ressemblerait-elle ? Où et comment s'installerait une architecture dans le sol du point de vue de l'insecte ? Voilà le genre de questions qui méritent d'être posées si nous voulons maintenant aller plus loin.

Un corpus de pratiques « éco-centrées » déjà existantes serait impossible à établir, tant il semble que la question reste nouvelle et difficile à la fois. Et il n'y a pas, c'est entendu, de possible catégorisation binaire sur le sujet (« ce qui serait écocentré » d'une part, et « ce qui resterait spéciste » de l'autre). Cela étant dit, on notera l'émergence de quelques pratiques expérimentales intéressantes sur la question, comme par exemple les travaux d'Ariane Lourie et Seth Harrison (Harrison Atelier), qui tentent de travailler à une « architecture post-humaine ». Quoique puisse signifier cette expression, et si la démarche est indéniablement créatrice et antispéciste, la pensée biorégionaliste s'offusquera toutefois du terme de « post-humain », qui semble opposer démarche écocentrée et approche humaniste ; tandis que l'architecture biorégionale aurait à cœur, on l'aura compris, de travailler à des formes de synergies et de symbioses durables entre *infra*-et *exo*-anthropique.

Ailleurs, l'architecture hospitalière et écologique de la londonienne Sarah Wiggleworth ouvre des perspectives concrètes réjouissantes : sa *Mellor Primary School*, implantée à Marple Bridge en Angleterre, notamment, un bâtiment à la structure construite en bois et avec des matériaux de réemploi locaux réalisé en 2015, propose une façade épaisse et poreuse fournissant de réels abris aux oiseaux, abeilles, insectes et chauves-souris de la région. Certains diront peut-être que

c'est anecdotique et insuffisant ; d'autres souligneront à raison que c'est déjà beaucoup, mieux que rien, stimulant et à poursuivre à la fois. De même, Les Bergers Urbains, qui proposent aux municipalités des formes innovantes de gestion de leurs espaces ouverts (jardins participatifs, pâturages, transhumances urbaines...), déplacent l'infernal binôme que forment représentation cartographique et mesure foncière (alliance par laquelle sont pensés, négociés et réalisés la très grande majorité des territoires urbanisés dans l'Hexagone). Associant déplacements constants, êtres vivants, valeurs esthétiques et productions symboliques, Les Bergers Urbains contrecarrent la technocratie des municipalités, régions et États emprisonnés dans le piège orchestré par promoteurs, aménageurs et bétonneurs pour faire leurs chiffres. N'est-ce pas déjà un début de vitalité urbaine éco-centrée, de biorégionalisme en acte ? En ce qu'ils bouleversent les valeurs et représentations de la ville tout en ouvrant l'imaginaire, la transhumance et le pâturage urbains sont déjà de petits artefacts vivants en acte de la société biorégionaliste à inventer.

L'architecture écocentrée reste encore largement à imaginer. Et, si elle ne réussira peut-être jamais pleinement son pari de partage et de respect, pour autant que ces valeurs sont de l'ordre du pur infini, au moins pourrait-elle tendre, de la sorte, vers une posture plus « équitable » avec le non-humain. Et ce, dès à présent.

### Quelles esthétiques biorégionales ?

Tout cela étant dit, il faut maintenant rappeler que l'architecture est la cristallisation d'une société, son incarnation formelle, et que la société elle-même est la traduction d'une vision du monde et de la vie, le miroir de nos philosophies

conscientes et inconscientes. En retour, les établissements humains au sein desquels nous évoluons quotidiennement marquent en profondeur nos façons de concevoir le monde, et influent en retour sur nos sociétés – ces dernières permettant finalement de réaliser, enfin, lesdits établissements souhaités. Dit en substance : on peut aussi changer (un peu) le monde par la conception spatiale. Pour cela, toutefois, il faudra plus que de beaux discours : on voudra voir des images, des formes, des couleurs, des atmosphères, des lignes de fuite, des ambiances ; on voudra pouvoir se projeter, pour ne pas avoir à faire seuls tout le travail d'imagination – et puis, aussi, pour être sûrs qu'on pense bien à la même chose, qu'on ne mésinterprète pas. Après tout, la construction spatiale ne s'est jamais faite uniquement avec des mots, et ce n'est pas pour rien que les outils de l'architecte sont plutôt le dessin, le plan, la coupe, le croquis et la perspective. La question de la « forme », sa composition et sa signification, est incontournable : elle est au fondement même de l'exercice de l'architecture (d'où l'étrangeté que les architectes s'insultent, à l'occasion, de « formalistes »).

Or, s'il est aisé d'écrire ce que devrait être l'habitation biorégionale, il est bien plus difficile de s'atteler à dire quelles formes concrètes doit prendre ce tournant, et sur quelle esthétique pourra s'appuyer cette éthique écologique pour se réaliser. Comment dessiner ces nouveaux établissements, de quelles matières seront-ils faits, quelles seront leurs proportions et leurs esthétiques ? Ces questions sont légitimes et fondamentales. Mais elles ne pourront rester qu'insolubles au plaidoyer biorégional : j'essaierai de montrer en quoi, en abordant les relations fondamentales qu'entretiennent, philosophiquement parlant, éthique et esthétique.

Toute esthétique est, avant toute autre chose, la manière que nous avons de nous situer dans une communauté éthique. L'esthétique est un outil communautaire, comme l'avait bien compris Georg Simmel écrivant sur la mode au début du XX<sup>e</sup> siècle, et soulignant à quel point le vêtement n'est qu'une manière d'afficher son appartenance à un groupe social (et de se distinguer donc, du même ton, de tout un autre ensemble humain). La mode est «à la fois l'expression du lien qui rattache l'individu à ceux qui partagent sa situation, de l'unité d'un groupe qu'elle définit, mais aussi, et du même coup, la clôture que ce groupe oppose à ceux qui lui sont inférieurs et qui s'en voient par-là exclus<sup>112</sup>». «C'est beau», en ce sens, ne signifie rien d'autre que «cette forme représente bien les valeurs éthiques qui sont les miennes». C'est en cela, déjà, que nous pouvons parler des relations entre éthiques et esthétiques, sans nécessairement suivre Kant dans ses propositions sur l'universalité (l'intersubjectivité du goût n'étant pas nécessairement universelle). Si «le goût est exigé de tous en quelque sorte comme un devoir<sup>113</sup>», c'est au sens où toute existence humaine est appartenance sociale et communautaire. Or, que pourrait bien être une communauté esthétique qui ne soit pas, simultanément, une communauté éthique? Dans *La Crise de la culture*, déjà, Hannah Arendt relevait ce fait ordinaire des relations entre communautés de goûts et appartenances existentielles :

*«Nous savons tous très bien avec quelle rapidité les gens se reconnaissent, comment sans équivoque ils peuvent se sentir en*

*communion lorsqu'ils découvrent une parenté en matière de goûts et de dégoûts. Du point de vue de cette expérience courante, tout se passe comme si le goût décidait non seulement comment voir le monde, aussi qui s'appartient en ce monde<sup>114</sup>. »*

Le beau conduit au bon, pour autant qu'à une vision du bien correspond un point de vue sur ce qu'est la beauté. C'est là une hypothèse a priori difficile à démontrer, mais que valide pourtant aisément l'expérience courante. Il faut en effet prendre la peine de l'envisager pour saisir en quoi nos croyances morales et nos goûts esthétiques se recourent tous deux étrangement bien avec les communautés sociales auxquelles nous appartenons. On peut certes entretenir des débats sur ce qui est plus joli ou ce qui est plus laid, mais ceux-ci ne deviennent, au regard de cette théorie, que des discussions sur les manières précises dont a choisi de se représenter un groupe, des échanges visant à déterminer la proximité d'une œuvre avec l'horizon idéologique vers lequel tend ce groupe. À plusieurs égards, envisager de la sorte les relations de l'éthique et de l'esthétique permet de sortir des éternels débats sur l'objectivité et la subjectivité du beau (ni l'un ni l'autre, mais des moyens de promouvoir des valeurs éthiques partagées par une communauté) et autres discussions stériles sur l'éducation nécessaire à l'appréciation d'une œuvre d'art.

Ces acceptions, qui ne donnent pas nécessairement à lire «éthique» et «esthétique» comme des «disciplines philosophiques», forment un préalable indispensable à la juste considération des esthétiques architecturales, urbaines ou

112. *Philosophie de la mode*, Paris, Allia, 2013, pp. 13-14.

113. *Critique de la faculté de juger*, *Œuvres Philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 1075.

114. *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 285.

paysagères biorégionales. Elles permettent de mieux expliciter les relations entre rapports sociaux et conduites morales, postures politiques et modes formelles, classes sociales et tendances comportementales, sociétés humaines et mondes non-humains. En effet, comme le souligne bien Corine Pelluchon dans son *Éthique de la considération*, si « la réflexion sur l'identité est consubstantielle à l'éthique », alors « elle s'accompagne, dans l'éthique de la Terre, d'un élargissement du sujet dont l'identité n'est pas uniquement relative à sa fonction sociale ni à son appartenance à l'espèce humaine », pour autant que le vivant est territoire et que « les êtres sont inséparables des milieux où ils se trouvent »<sup>115</sup>. Montrer ainsi l'intersubjectivité non universelle du goût, faire voir les relations entre communautés esthétiques et éthiques, donner à lire les relations subtiles – et certes piégeuses par moments – entre discernement moral et jugement esthétique, c'est répondre à l'appel formé par la philosophe au dépassement des esthétiques antiques pour rejoindre des théories esthétiques mieux à même de prendre en compte l'entière des perceptions humaines incarnées et ce fait qu'indéniablement, nous cohabitons constamment au sein d'un monde singulier et vulnérable à la fois.

En quoi ces réflexions peuvent-elles nous être utiles pour penser l'architecture biorégionale et la forme qu'elle devrait ou non revêtir ? C'est qu'ainsi il devient possible d'envisager en quoi la forme architecturale pourrait s'avérer la bonne traductrice de valeurs morales nouvelles. Par le biais de cette relation éthique-esthétique nouée, on peut analyser les catégories esthétiques habituellement associées aux éthiques



115. *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 245 et p. 247.

habitantes, et déterminer par quels outils formels les communautés humaines s'expriment et s'inscrivent dans les territoires qu'elles occupent. En cela, le postulat s'accordera donc aussi avec ces lignes d'Alain de Botton :

*« Qualifier un édifice de “beau” suggère donc davantage qu'une simple prédilection esthétique; cela implique une attirance pour le mode de vie particulier que cette structure prône avec son toit, ses poignées de porte, ses châssis de fenêtre, son escalier et ses objets d'ameublement. Un sentiment de beauté indique que nous avons rencontré une expression matérielle de certaines des idées que nous nous faisons d'une bonne vie. De même, des bâtiments nous paraîtront laids non parce qu'ils heurtent quelque mystérieuse préférence visuelle, mais parce qu'ils s'opposent à notre conception d'une existence satisfaisante – ce qui contribue à expliquer le sérieux et l'âpreté qui caractérisent les débats sur une architecture appropriée<sup>116</sup>. »*

C'est parce que nous sommes les enfants de communautés éthico-esthétiques dont nous ne pouvons nous absoudre simplement que les architectures nous « parlent » si puissamment, et invitent à ce point à s'y comporter de telle ou telle manière.

Cela a été dit, l'architecture est autant le reflet d'une société que l'un de ses moteurs de transformation – aussi doit-elle s'interroger sur ces relations éthico-esthétiques précédemment évoquées. Elle peut, par exemple, choisir d'accompagner les clichés formels d'une société dans ce qu'ils tentent de dire, mettre en scène leurs imaginaires, et corroborer leurs hypothèses essentialistes (qu'un palais est toujours occupé par des

nobles, qu'un bâtiment en forme de ferme est un édifice agricole, qu'une mairie doit être imposante et posséder un parvis, qu'une église doit être tournée vers l'est, etc.). Ou, aussi bien, elle peut tenter de proposer de nouvelles symboliques, pensant ambitieusement qu'elle pourra à la fois être innovante et devenir imaginaire commun, révolutionner les attentes et en même temps construire de la symbolique partagée. À l'occasion, cela fonctionne : des typologies finissent par faire référence, des modèles constructifs s'inventent et se répètent, forment des ensembles habités et donc deviennent signifiants à leur tour. Des architectes parviennent bien à transformer le réel (on finit par entendre « regarde, une maison d'architecte » ou « encore une idée d'architecte » – belle preuve que les codes de la profession se sont diffusés dans la société pour devenir, si ce n'est lisibles, au moins repérables).

Il faut envisager, pour entendre tout cela, que, comme l'a magnifiquement relevé un jour l'architecte Felice Fanuele, « l'architecture s'est arrêtée à Zola. Elle aurait au moins pu aller jusqu'à Joyce<sup>117</sup>! ». À savoir qu'en effet, les tentatives déconstructivistes menées au tournant des années 1990 par Jacques Derrida et Peter Eisenman n'ayant pas réellement abouties, l'architecture est restée énonciation discursive, narration linéaire, composition logique, art classique. Alors qu'on sait bien que le sens n'émane pas des objets mais qu'il est projeté sur eux par la subjectivité de l'être, l'architecture tente toujours d'affirmer : quelle naïveté ! Elle ne sait hélas faire autrement. La voilà donc contrainte de s'adapter, ou d'essayer de transformer au mieux ces assemblages « fond-forme » désirés, habités et bâtis par des non-architectes...

116. *L'Architecture du bonheur*, op. cit., p. 89-90.

117. « L'architecture s'est arrêtée à Zola. Elle aurait au moins pu aller jusqu'à Joyce ! », *Labyrinthe*, n° 1, 1998, pp. 9-17.

Tentons d'envisager les conséquences pragmatiques de ce débat par le biais d'un exemple concret : la toiture et sa forme symbolique. La forme d'une toiture n'est-elle pas révélatrice d'un rapport particulier à l'histoire et au lieu, à la tradition et aux éléments à la fois ? Et cette sémiotique de la toiture et ses connotations multiples n'a-t-elle pas quelque chose de profondément politique ? Le « toit à deux pans », parce qu'il a si longtemps été utilisé par nos sociétés pour bâtir les habitats vernaculaires de tout le Vieux Continent, est indéniablement connoté. Que connote-t-il ? Quelles valeurs et imaginaires projetons-nous spontanément sur lui ? C'est toute la question.

L'important est de ne pas croire les formes capables de tout. Cela a été dit déjà : nulle architecture n'a jamais été capable d'habiter seule le territoire, pas plus que nul jardin ne s'est transformé tout seul en potager ; et si la plupart souhaitent un pavillon aujourd'hui, c'est certainement pour retrouver une forme de mode de vie tourné vers la nature qu'ils sont hélas bien incapables de déployer, tout contenus qu'ils sont entre leur travail salarié, les horaires de la crèche et le crédit à rembourser. De la sorte, le pavillon, son jardin et son toit en pente servent d'alibis ; ils donnent bonne conscience et satisfont à merveille l'égoïste désir de vie en un bâtiment lié à une terre possédée et librement entretenue. Qui s'attelle effectivement, une fois le pavillon acheté, à un quelconque *prendre-soin* sérieux de ce petit morceau de biosphère ? Qui se préoccupe des insectes et des rongeurs qui y vivent, des oiseaux qui y nichent et des plantes qui pourraient s'y épanouir ? On peut affirmer sans faire de généralités que la très grande majorité de l'habitation pavillonnaire est plus préoccupée par les informations télévisuelles, les soldes des supermarchés proches, la hausse du prix de l'essence et l'accès à l'internet haut débit que par le moindre critère biorégional. D'une envie de revenir à la

campagne, le possesseur de pavillon se retrouve coincé nuit et jour dans d'interminables embouteillages, condamné à rouler pour emmener ses enfants à l'école, pour aller travailler, pour acheter sa nourriture et le mobilier standardisé qui occupera tant bien que mal son intérieur, rendu déjà copieusement générique par la construction architecturale elle-même. Où est passé le lien entre éthique et esthétique ? À quelle forme de « réhabilitation » écologique de la Terre peuvent conduire sérieusement le pavillon et son toit en pente ainsi occupés ? Tandis que ces derniers se multiplient, croît simultanément un étalement urbain incapable de « faire ville » : un ensemble où la part commune est réduite à une route asphaltée circulant entre des murs – désert minéral fonctionnel sans centralités où se retrouver, sans espace public où trouver un repère, sans banc ni halles pour s'arrêter ou se couvrir, sans aucune forme spatiale capable d'accueillir une activité humaine susceptible de « faire société ». Les Monts d'Or environnant Lyon en sont un exemple magistral. Entre les allées de thuyas et les rangées de parpaings, l'espace n'est plus occupé par personne d'autre que des machines : ni animaux ni végétaux, ni humains. Les Monts devaient autrefois abriter une biodiversité capable de faire de ces écosystèmes des milieux de vie résilients et durables à la fois ; aujourd'hui, on ne peut que remarquer à quel point l'installation humaine morcelée a brillamment annihilé toute cette richesse.

Nul besoin de s'interroger encore : si le pavillonnaire apparaît si franchement laid à tant d'architectes, et s'il peut être question de « La France moche » dans *Libération*, c'est que ces constructions ne sont en rien accordées avec les valeurs morales de ceux qui les critiquent. Et que le pavillonnaire lui-même, d'ailleurs, est mensonger : il ne conduit pas même les valeurs qu'il voudrait symboliser. En miroir, on



remarquera que l'argent public est investi dans les règlements d'urbanisme, la création de zones patrimoniales protégées et le salaire des architectes des Bâtiments de France, comme si, en retour, maintenir la simple forme des établissements humains d'hier pouvait suffire à maintenir avec elle les valeurs, manières d'être et fonctionnements sociétaux liées à ces bâtisses archaïques...

En réalité, l'articulation fondamentale de l'éthique et de l'esthétique est bien comprise par tous, mais elle reste, hélas, implicite, voire inconsciente dans la grande majorité des situations, conduisant de fait à des syllogismes et sophismes de toutes sortes. Si l'esthétique est donc généralement utilisée par les communautés humaines pour promouvoir, s'entendre et se reconnaître autour de valeurs éthiques précises, il faut s'entendre simultanément sur le fait que toute forme peut aussi bien être utilisée *sans* les valeurs qu'un imaginaire commun voudrait lui associer, et devenir de la sorte un genre de « simulacre éthique ». Les symboles deviennent alors creux et mensongers – du moins jusqu'à ce que le sens qu'on leur attribue finisse par se métamorphoser, si l'on n'y parvient jamais.

Quid, en définitive, de l'esthétique biorégionale à venir? Ce qu'il est question d'inventer est, de toute façon, d'un autre ordre que ce qui existe déjà. Qu'on choisisse ainsi de prendre pour référence les œuvres de Francis Kéré, de Kengo Kuma ou de Wang Shu et leurs inventions situées, créatrices et respectueuses à la fois des lieux et des êtres, peu importe; car, en vérité, seuls importeront en définitive les *symboles nouveaux* par lesquels les communautés réhabilitantes choisiront de signifier leurs *manières d'être nouvelles*. Il s'agira de prendre garde à la façon dont celles-ci résonneront avec les éthiques-esthétiques actuelles, afin d'éviter toute confusion

(certaines formes pouvant, comme nous venons de le voir, devenir de simples simulacres des valeurs qu'elles cherchent à promouvoir). Je prendrai sur ce point l'exemple déjà utilisé de la toiture de l'habitat humain pour tenter d'être clair.

La communauté réhabilitante décide de choisir ce toit en pente pour des raisons fonctionnelles, économiques, pratiques et symboliques? Très bien, mais alors reste à espérer qu'il ne s'agisse pas là d'un énième spectacle de réhabilitation factice, et que la communauté réussisse bien à faire apparaître la différence entre ce toit-là et ceux des pavillons industriels des constructeurs capitalistes qui n'ont rien en commun avec la révolution biorégionale à venir. Il s'agira également de ne pas faire le jeu, par-là, des partis politiques conservateurs, xénophobes, et nationalistes passésistes cherchant à voir revivre la France d'antan – et qui, à n'en pas douter, trouveront dans ces petits toits mignons (autant que dans bon nombre de thématiques biorégionales) des arguments pour soutenir leurs propres croyances.

Autre possibilité: la communauté réhabilitante pourrait utiliser le toit plat pour toute une série d'autres raisons fonctionnelles, économiques, pratiques et symboliques tout aussi valables. À nouveau: très bien, quoique cette fois une différenciation forte doive toutefois s'opérer d'avec les modernistes ayant utilisé ces toitures pour promouvoir leurs manières rationnelles, puristes et décontextualisées de voir le monde. Il faudra aussi prendre garde, alors, aux courants élitistes et experts capables de voir en ces formes non historiques de nouvelles manières de déposséder le peuple de sa culture et de ses traditions.

À chaque fois, on le voit, il est question de désamorcer les pièges symboliques et les récupérations contreproductives en envisageant d'un même geste les sujets éthiques et esthétiques.

C'est à ce croisement que doivent se jouer les débats biorégionaux sur la forme qu'il convient de donner aux établissements humains – sans que jamais n'apparaisse de jugement moral ni d'affirmation de la supériorité d'une culture sur une autre. Après tout, une communauté réhabitante pourrait tout aussi bien s'inspirer de formes d'architectures traditionnelles chinoises, amérindiennes ou néo-zélandaises, pour peu que la manière de vivre de ces cultures sache s'avérer bénéfique pour ses biorégions propres.

Un carrelage flambant neuf et bien posé pourra plaire à l'esprit hygiéniste du rationnel moderne qui le trouvera « très beau », quand le *hipster* lui préférera le charme d'un vieux parquet ancien qu'il jugera indéniablement « plus joli ». Mais quel type de sols choisira le biorégionaliste ? Dur à dire, pour autant qu'il n'est pas encore, pour l'heure, constitué en une communauté aussi homogène que ses confrères modernistes ou *hipsters*.

Notre identité est à *inventer* et non à *découvrir*. En chacun d'entre nous sommeille une pluralité d'appartenances communautaires, et donc formelles. Devront s'y ajouter, sans nul doute, des esthétiques nouvelles qui serviront une pensée biorégionale révolutionnaire : chaque communauté devra trouver ses propres formes pour relier le groupe et le signifier, travailler ses propres esthétiques pour faire valoir d'un trait ou d'un mot, d'une couleur ou d'un rythme, les éthiques révolutionnaires décrites en ces lignes. Voilà pourquoi il n'appartient nullement à ce texte de dicter, a priori, un code esthétique.

## OUVERTURE

### Pièges, résistances et conditions de possibilité

Face au spectaculaire désincarné, à la consommation frénétique, à l'accélération délocalisée, à la technocratie dépossédante et au déracinement constamment organisé par la modernité-liquide capitaliste, le biorégionalisme propose un réancrage en des territoires déjà habités par des communautés humaines et non humaines avec lesquelles il s'agit d'entrer en résonance.

Ce ne sont ni les philosophies, ni les discours politiques, ni les conférenciers, ni cet ouvrage même qui, en définitive, nous apprendront à être des *réhabitants de la biosphère* capables d'enseigner à leurs enfants une manière cohérente de se comporter au sein des milieux naturels partagés. Cela ne peut venir que d'une expérience incarnée, vécue et partagée au sein d'une communauté particulière. De même, ce ne sont ni les ouvrages sur l'histoire de l'architecture et la proportion, ni les théories de la conception et la philosophie esthétique qui pourront ouvrir la voie à une architecture écologique suffisamment radicale pour être durable. Celle-ci ne pourra émerger qu'à partir de l'inspiration des habitants des lieux qui n'ont pas encore oublié comment en prendre soin, de

l'expérimentation créative in situ combinée au temps long et aux preuves empiriques, bref, de la vie vécue et de l'intuition incarnée des hommes et des femmes qui sauront agir en cohérence avec les milieux, par-delà ce que préconisent les lois, ce qu'en disent les architectes et ce qu'en pensent ceux qui resteront ancrés dans l'ancien monde mourant – car, à l'évidence, il y en aura aussi.

Quelles sont alors les conditions de possibilité qui permettront l'instauration d'un paradigme radicalement autre? Si informations et prises de conscience n'ont pas suffi à faire changer les mœurs et systèmes outre mesure, que faut-il donc? En ouverture de son ouvrage *Les Nourritures*, Corine Pelluchon remarque à ce sujet :

*« Les éthiques environnementales, qui ont vu le jour dans les années 1970, ont montré que toute entreprise de domination de la nature reposait sur une méconnaissance de notre dépendance à l'égard des conditions de notre existence. [...] Cependant, ces philosophies – que l'on pense aux éthiques environnementales anglo-saxonnes héritières d'Aldo Leopold ou à l'éthique du futur de Hans Jonas – n'ont pas proposé une ontologie susceptible de fournir une assise conceptuelle à l'organisation sociale et politique que les écologistes appelaient de leur vœux<sup>118</sup>. »*

Pour la philosophe, c'est l'absence d'un cadre ontologique capable de mettre en mouvement la manière dont les êtres humains considèrent le sens de leur vie sur cette Terre qui est en cause. Si tout invite à s'accorder avec elle sur ce point, toutefois, il semble que, précisément, ce soit l'ambition de la

pensée biorégionale que de tenter cette alliance indispensable à l'action entre philosophie ontologique, éthique appliquée, propositions sociales et politiques éco-centrées et durables. Le biorégionalisme ne saurait être tenu pour une métaphysique déconnectée du réel, pas plus qu'il n'a vocation à être pure proposition politique pragmatique sans fondements ontologiques. Proactif, il n'est pas que critique d'un état existant, mais surtout invention d'un monde radicalement autre à essayer, dès maintenant.

Idéalement, le biorégionalisme nous aiderait en effet à penser et à mettre en œuvre immédiatement un ensemble de mondes et de vies autrement vécues. Ce n'est pourtant pas encore tout à fait ce qui se passe. Pour l'heure, les choses changent avec une lenteur indescriptible. Si le monde actuel ressemblait à une forme de paradis sur Terre pour tous, on pourrait entendre qu'il soit difficile de le quitter. Mais qui tient à ce point à Pôle Emploi et à ses cohortes de visages fatigués, de photocopiés à remplir et d'emmerdements sans fins; aux embouteillages sur le périph', les mains sur le plastique moite du volant et la gueule dans la pollution; au réveil digital avec buzzer et ses reflets verdâtres sur les murs blancs de la chambre; aux espaces publics payants et grillagés, avec gardiennage armé, vidéos de surveillance et passeports biométriques; aux tomates sans goût vendues sous des néons de supermarchés; aux murs Facebook défilant jour après jour, sans gloire et sans âme, sur l'écran brisé du smartphone; aux magasins de souvenirs remplis de bouteilles d'huile d'olive en forme de tour Eiffel et de tee-shirts *I love NY*?

Comment alors expliquer cette lenteur? Considérer la spécificité des biorégions de la Terre, et construire avant tout en leur sein, de façon cohérente avec elle: comment a-t-on pu même souhaiter faire autre chose que cela? Envisager une

118. *Les Nourritures, op. cit.*, p. 10.

architecture éco-centrée, pleinement tournée vers l'équité, la modestie, l'intérêt commun : pourquoi n'est-ce pas déjà le cas ? C'est, à l'évidence, que quelque chose résiste.

On n'aura pas véritablement avancé sur la piste de la transition tant que l'on ne prendra pas le réflexe intellectuel de s'interroger, systématiquement, sur les freins potentiels au changement. Car c'est certain : des barrières à cette transition seront posées. Ou, comme l'avance le très éloquent titre de l'ouvrage de Serge Audier, c'est « la société écologique et ses ennemis » qu'il s'agit d'entrevoir en dernière instance. À qui profite l'actuel système ? Qui s'opposera à la transition ? Et quelles stratégies devront, dès lors, être mises en œuvre par les pensées et actions biorégionalistes pour y faire face ? Voilà ce qui est proposé ici en guise d'ouverture concrète à ce manifeste.

### Décoloniser l'imaginaire, désobéir civiquement et sereinement

Agir. Beaucoup semblent préoccupés par l'idée qu'ils ne pourront pas tout changer tout seul. Et il semble qu'en effet, ce sera certainement impossible. Il ne doit pas être question, pour autant, d'imaginer que rien ne peut être fait, que les choses ne changeront jamais, que l'espèce humaine est condamnée. Il ne faut pas croire non plus que c'est aux multinationales et aux gouvernements d'agir, car ces derniers ne feront jamais que ce qui les arrange pleinement (ce qui est compréhensible : quel dirigeant pourrait sérieusement décider de la fermeture de son entreprise pour des raisons écologiques ?). Une étude récente a montré qu'un simple arrêt de la consommation de viande de bœuf aux États-Unis ferait entrer immédiatement le pays dans les critères écologiques fixés par l'accord de Paris sur le climat (COP 21). Sans rien changer d'autre ! S'il y avait

besoin d'une démonstration que les comportements individuels peuvent faire changer les choses...

Dans les interstices de la quotidienneté subsistent de nombreuses possibilités d'actions efficaces, qu'il conviendra d'envisager ensemble – en groupes, en collectifs, en communautés, en voisinage, en réseaux. Ces actions ne sont pas nécessairement simples à mener, mais elles sont disponibles. Elles réouvrent pleinement l'avenir. C'est en cela, je crois, qu'il faut prendre très au sérieux l'appel – tout à fait biorégionaliste, quoique les auteurs n'emploient pas le terme – formulé par Servigne et Stevens :

*« Le plus important, pour ne pas dire l'urgence, serait de reconstruire un tissu social local solide et vivant, afin d'instaurer progressivement un climat de confiance, c'est-à-dire en fin de compte un "capital social" qui puisse servir en cas de catastrophe. Il faut donc dès maintenant sortir de chez soi et créer des "pratiques" collectives, ces aptitudes à vivre ensemble que notre société matérialiste et individualiste a méthodiquement et consciencieusement détricotées au cours de ces dernières décennies. Nous en sommes convaincus, ces compétences sociales sont notre seule vraie garantie de résilience en temps de catastrophe<sup>119</sup>. »*

Pour l'heure, chacun est responsable du fait que ce qui pourrait arriver n'est pas encore arrivé. Mais, à l'évidence, la puissance phénoménale de l'agir citoyen est minimisée par les politiciens, les vendeurs de service et les experts, les consultants et les intermédiaires, bref, par tous ceux qui, vivant sur l'incapacité prétendue des autres, forment l'hétéronomie

119. *Comment tout peut s'effondrer, op. cit.*, p. 219.

actuelle. Comment ceux-là, dont le discours habituel est basé sur la dépossession des possibilités propres des citoyens, pourraient-ils faire aujourd'hui autre chose que d'affirmer l'inutilité ou l'impossibilité de l'agir individuel? Alors qu'on voit bien, autre exemple, que l'argent est une arme politique de premier ordre, et qu'il permet de soutenir massivement et puissamment des initiatives nouvelles. L'essor de la filière bio de ces dernières années en est une belle illustration: ce n'est pas par les subventions publiques que se sont multipliées les exploitations agricoles responsables, mais par la caution financière concrète des consommateurs sensibilisés à l'importance du sujet. L'agir est disponible et bienvenu, il est efficace et précieux pour les luttes à mener aujourd'hui. Il importe donc de ne pas réduire son importance par désespoir ou cynisme. Nous pourrions alors changer les choses, du jour au lendemain, même?

Les vainqueurs et nantis, les biens portants de la société actuelle, n'ont toutefois aucun intérêt concret à voir leur piédestal s'écrouler. Nulle question de les diaboliser en ces lignes: la réaction est certainement compréhensible. Il peut être intéressant, cependant, de cerner de quelles manières ce modèle en extinction lutte pour sa survie. Je propose d'expliquer la stratégie probable utilisée par ces systèmes dominants sous la forme d'une pièce en trois actes.

Premièrement, il est question de dénigrer publiquement la crise climatique à l'œuvre – par bêtise ou pour gagner du temps, c'est selon. Ainsi, pour le dire au moyen d'une image, les constructeurs de voitures continuent naïvement à produire des moteurs à essence (l'air de rien) alors que tout le discours sociétal s'oriente progressivement vers une ère post-pétrolière: ils l'ont parfaitement compris mais font mine de n'avoir rien vu.



Deuxièmement, il s'agit de mettre en place, au plus vite, un processus interne et discret de refonte et de préparation de la transition – métamorphose dont l'objectif, presque avoué, est de maintenir le pouvoir en place aux commandes. C'est, pour poursuivre notre illustration, le déploiement de financements colossaux alloués aux départements de recherche des constructeurs automobiles pour travailler à «la voiture de demain» (électrique, légère, adaptable, volante, recyclable – peu importe), dans l'idée de conserver au moins la part de marché historiquement conquise.

Troisièmement, sortir enfin au grand jour, le moment venu (savoir *quand* est toute la question), l'innovation tant attendue. À grand renfort de discours écologiques bienveillants. C'est Toyota sortant de l'ombre du jour au lendemain avec l'hybride Prius, ou Renault avec la voiture électrique Zoé – l'un et l'autre étant subitement devenus de grands défenseurs de l'environnement, des acteurs de premier plan, passionnés «depuis toujours» par la transition sociétale en cours. Ou, d'une façon tout à fait similaire, Auchan qui achète désormais des «fermes urbaines» à tour de bras (sait-on jamais ce qui peut se passer demain), ou encore Carrefour qui commercialise des variétés interdites ou qui ouvre sur le toit de ses hypermarchés des potagers bio en circuits courts (véridique). S'il fallait encore une preuve que le ridicule ne tue pas...

Le dernier ouvrage *Où atterrir?* de Bruno Latour concourt à confirmer cette dramaturgie. Le sociologue y raconte notamment :

*«La compagnie ExxonMobil, au début des années 1990, en pleine connaissance de cause, après avoir publié d'excellents articles scientifiques sur les dangers du changement climatique, prend sur elle d'investir massivement à la fois dans l'extraction frénétique du*

*pétrole et dans la campagne, tout aussi, frénétique, pour soutenir l'inexistence de la menace. Ces gens-là – ceux qu'il faut désormais appeler les élites obscurcissantes – ont compris que, s'ils voulaient survivre à leur aise, il ne fallait plus faire semblant, même en rêve, de partager la terre avec le reste du monde<sup>120</sup>. »*

Sans tomber dans aucun fantasme mystifiant à propos de ce qu'ont pu savoir et taire les politiques, on peut être certain que c'est le propre des lobbies que de défendre les intérêts des multinationales – qui n'ont, elles, aucun intérêt à voir des contre-vérités se développer. C'est une évidence : comme tous les organismes vivants luttant pour leur survie, Total, Danone, Eiffage, Bouygues et Vinci feront tout pour nier l'urgence tant qu'ils n'auront pas trouvé comment survivre aux changements que la situation implique. Jacques Caplat lui aussi est clair à cet égard, au sujet des questions agricoles qu'il connaît bien :

*«L'ensemble de la superstructure agroalimentaire et agricole affirme inlassablement aux agriculteurs (et aux citoyens) que cette agriculture dite "conventionnelle" serait une fatalité, une nécessité s'imposant à l'humanité si elle veut se nourrir. Cette propagande, car ce n'est pas autre chose, étouffe les paysans et les prive de leur autonomie de pensée et d'action. Or, rien n'est plus faux que cette prétendue nécessité du "modèle" d'agriculture conventionnelle pour nourrir l'humanité. Basée sur des erreurs agronomiques, des idées reçues et une inertie économique favorable aux multinationales, elle constitue un des mythes les plus enracinés – et les plus dangereux de notre société contemporaine<sup>121</sup>. »*

120. *Où atterrir?*, Paris, La Découverte, 2017, p. 31.

121. *Changeons d'agriculture. Réussir la transition*, Arles, Actes Sud, 2014, p. 12.

Les ennemis de la société écologique sont connus, quoique tout cela pourrait être plus évident encore si le modèle dominant ne plaçait pas sur le chemin, en plus de cet ensemble de propagande et de lobbies multiples, de nombreux pièges destinés aux bonnes âmes tournées vers le changement (*greenwashing*, *socialwashing* et autres récupérations fourbes). La morale de ces histoires est simple, et c'est une conclusion tout à fait valable à l'échelle de l'individu : il est plus facile de prôner la transition lorsqu'on peut envisager son propre avenir en son sein. Qui peut s'envisager par-delà la catastrophe n'aura aucun mal à accepter la venue certaine de celle-ci. Quant à savoir qui de l'œuf ou de la poule a engendré l'autre (l'acceptation de la catastrophe comme inéluctable, ou la confiance en un devenir heureux par-delà celle-ci), c'est une autre histoire.

Le problème est que la société moderne-liquide a bouché les issues temporelles et cognitives tant et si bien que la capacité d'« envisager son propre avenir » ne semble, justement, plus si disponible. Face à un sujet contemporain divisé, un individu devenu « dividual » (le terme est de Günther Anders), toute la question est celle, pragmatique, d'une *mise à disposition du soi* pour le soi lui-même. Réfléchissons-y : au sein de ce monde paradoxal, de ces doubles injonctions contraires, l'être doit être productif tout en ayant l'air « cool », faire des heures supplémentaires mais aussi partir en vacances. Où, quand, comment trouver l'énergie pour réaliser pareille opération d'introspection, d'enquête, de prospective ? Il mâche du chewing-gum, écoute de la musique, avale son déjeuner, téléphone et lit un magazine à la fois. Elle se perd sur internet des heures durant, ne sachant plus bien si elle travaille ou se divertit, et y constate amèrement la vie que d'autres mènent... Quel genre de révolution peut-on mener dans le

cadre d'une vie pareille ? Qui trouvera comment « prôner la transition » au sein d'un tel gloubi-boulga ? Quelle ouverture d'esprit, quel changement dans les modes de vie, quelle transformation significative pense-t-on pouvoir déployer une fois pris dans une telle division du soi ?

S'il doit être question de « décoloniser l'imaginaire » (selon l'expression heureuse de Serge Latouche), alors c'est à rompre avec le système économique actuel et ce qu'il inclut comme vision du monde qu'il faut travailler. Dit en substance, c'est à prendre au sérieux la critique faite par Anders dès 1979 qu'il faut s'atteler :

*« Le monde est considéré comme une mine à exploiter. Nous ne sommes pas seulement tenus d'exploiter tout ce qui est exploitable mais aussi de découvrir l'exploitabilité "cachée" en toute chose (et même dans l'homme). [...] À la question de savoir ce qui doit être regardé comme "monde" [...], la réponse ne peut être que : la "matière première". Le monde n'est pas visé comme un "en soi" mais comme un "pour nous". [...] Bref, pour exister, il faut être une matière première : être, c'est "être-matière-première"<sup>122</sup>. »*

Quoi qu'elle reste avant tout préoccupée par les devenirs anthropiques, la pensée andersienne ouvre sur une déconstruction générale de l'exploitation, de la domination, de l'épuisement des êtres et des choses : un combat tout à fait parallèle à ceux menés par l'éco-anarchisme démocratique et l'éco-féminisme. Décoloniser l'esprit capitaliste pour aider à former une perception *autre* du monde, de son sens et de ses valeurs : comment parvenir à un tel décentrement ? Il s'agira,

122. « Les trois révolutions industrielles » [1979], *L'Obsolescence de l'homme*, t. 2, Paris, Fario, 2011, p. 32-33.

avant tout, de retrouver le temps disponible à l'observation, à la prise de recul, à la pensée libre et critique, à l'attention aux choses et aux êtres, à l'apaisement du soi. Un éloge de la lenteur et du *réenracinement*, comme condition de possibilité indispensable d'un monde nouveau, comme outil proactif vers une éthique de la considération. S'il faut *agir*, c'est en un sens différent donc de celui invoqué par les nouveaux commerciaux de la transition (présentateurs de télé, vendeurs de shampoing écologiques, photographes du ciel et autres réalisateurs de documentaires opportunistes). L'action ne devra être ni consommatoire (achetez mon dernier film), ni représentative (votez pour moi), ni anecdotique (fermer le robinet en vous lavant les dents) – mais bien cognitive, imaginaire, symbolique, morale. La révolution passera par un décentrement de la conscience ou ne sera pas.

C'est en ce sens particulier qu'à notre époque, la vie ordinaire elle-même est l'arme antirévolutionnaire la plus efficace qui soit. Et c'est à une rupture avec nos façons de faire qu'il s'agit, avant toute autre chose, de contribuer. Ralentir, s'écouter, se parler à nouveau. Observer, critiquer. Penser par soi-même, mais aussi informer soi-même. Transmettre ce qui importe. Et, en tout cela, désobéir, à chaque fois qu'il convient de le faire, pour rester éthique et en accord avec ses choix. La transition ne doit pas être que sociétale, mais aussi mentale et morale, émotionnelle et habitationnelle (ce que défendait déjà Félix Guattari en 1989 dans *Les Trois Écologies*). C'est d'une opportunité à saisir pour nous retrouver nous-mêmes dont il est question, d'une chance de redevenir les histoires singulières et irréductibles que nous ne sommes plus.

Tirillée entre des tensions qui l'invite à consommer, et d'autres qui la culpabilise de polluer la planète, la personne est broyée par des appels à prendre ses responsabilités face aux

« crises » à l'œuvre (économiques, écologiques, sociales, identitaires, etc.), et par des injonctions toujours plus nombreuses à suivre la norme et la règle, le panneau indicateur et la hiérarchie. Comment reprendre le dessus, trouver les moyens d'une réaffirmation de ses croyances dans cet univers doublement infantilisant ?

La *désobéissance civile* passera d'abord par un éloignement, discret mais effectif, vis-à-vis des codes sociaux actuels, vis-à-vis de ces comportements qui ne laissent à l'être aucun espace pour exister et penser le monde et le soi. C'est de cette désobéissance civile ordinaire, inaperçue mais pas banale, que tout peut démarrer. « Tout », non pas au sens du « Grand Soir » révolutionnaire rouge, mais au sens de l'être, d'un parcours de vie qui brusquement inverse sa dynamique, d'une *ligne d'univers* qui choisit d'infléchir sa trajectoire pour entamer une traversée différente.

L'enjeu est double : il s'agit d'une part d'aller vers une vie qui vaille la peine d'être vécue et, d'autre part, d'aller vers une vie qui n'oublie jamais de se demander, à chaque instant, si elle n'empêche pas *d'autres vies* d'être vécues. Car, après tout, on peut bien critiquer le mode de vie actuel, argumentant que passer son temps à commander sur internet des produits délocalisés, livrés par camionnettes, aussitôt consommés et jetés à la poubelle vers des décharges invisibles et lointaines à la fois, c'est manquer toute une part de l'existence humaine. Ou l'on peut faire l'éloge d'une vie en relation plus fine et directe avec le monde physique et naturel, avec la Terre et ses géographies, avec soi en tant que corps vivant en cet univers partagé. Mais en vérité, là n'est pas le problème, pour autant que chacun vit bien la vie qu'il veut pour lui-même. Ce qui compte plutôt, c'est l'impact de cette vie menée sur autrui. C'est, me semble-t-il, tout l'intérêt du travail sur une éthique minimaliste mené



par Ruwen Ogien. L'enjeu est clair : il s'agit, avant tout, de *ne pas nuire à autrui*.

C'est assez convaincant, quand on y pense : les smartphones ne seraient pas si dérangeants s'ils ne cautionnaient le travail des enfants, les échanges mafieux violents et inégaux, le pillage des ressources naturelles, l'exploitation des peuples opprimés et la destruction des milieux naturels ; de même que le trafic autoroutier ne serait pas si gênant s'il ne contribuait à ce point au réchauffement climatique, aux cancers du poumon, à la pollution sonore, visuelle et atmosphérique de nos villes, à la destruction des paysages et à leurs continuités écologiques, à une telle mortalité humaine et animale sur les routes ; de même que le système logistique d'Amazon ne serait pas si révoltant s'il n'induisait pas de pareilles conditions de travail pour les employés rendus à l'esclavage au sein de ces hangars motorisés qu'il s'agirait d'accepter sous couvert de « progrès », s'il ne sous-entendait la destruction simultanée de tant de commerces de proximité tenus par des passionnés sincères, s'il ne signifiait concrètement une telle mise à mal des territoires rongés par les entrepôts, les parkings, les enclos murés, les surfaces bitumées, les caméras de surveillances, les postes de gardiennage, les autoroutes et les camions de livraison avec chauffeurs sous-payés.

Pourquoi existent alors pareilles nuisances, d'où proviennent-elles ? De la caution populaire. Les smartphones n'existent que parce que nous les achetons. De même pour les bagnoles et les hangars de stockages robotisés. C'est l'envers de la médaille : si nous représentons le potentiel changement pour les années à venir, nous sommes aussi les premiers responsables de la crise actuelle (nous, peuples qui cautionnons ces systèmes). Si notre agir est puissant, c'est dans toutes les directions à la fois...

Il faut dire cependant que le désertique moderne-liquide n'entretient qu'un lien minimal avec ses contextes temporels, culturels, sociétaux, géographiques, territoriaux. Mégalomane, il ne s'intéresse qu'à lui-même. En son sein, tout semble culturel jusqu'à l'hyperréel. Notre forme urbaine actuelle est un vampire suçant le sang des territoires pour alimenter en énergie ses écrans, en nourriture ses consommateurs, en pétrole ses voitures et en terreaux ses jardinières. Centre d'importation géant, elle n'exporte que ses déchets, polluants, nuisances et risques industriels. Mais si habiter c'est être responsable des lieux, comment croire que cela soit possible au sein de pareil univers ? Si nous ne pouvons pas même ressentir les milieux, impossible de comprendre leurs besoins et leurs dynamiques, d'imaginer les échanges que nous pourrions envisager avec eux ou de réaliser quelles potentielles destructions nous leur causons malgré nous. N'en déplaise à qui voudrait refonder l'éthique pour qu'elle puisse porter non plus uniquement sur notre environnement perçu mais aussi sur des objets lointains dans le temps ou l'espace : ce serait vraiment trop demander à l'individu. Bien sûr, le « chasseur-cueilleur » du supermarché n'a pas à être tenu responsable des animaux emprisonnés, torturés et tués dans d'atroces conditions lorsqu'il achète ses nuggets sous vide ; évidemment, le conducteur de taxi ne voit pas en quoi il contribue à la fonte des glaces polaires, puisqu'il ne fait que son travail, qui est de transporter des clients d'un point à un autre ; certes, le consommateur en ligne ne voit pas le lien entre ses achats sur internet et la multiplication des hangars dans la campagne environnante. Tous sont tenus à l'écart – assez volontairement – par le système qui les conditionne. À l'écart de la réalité des poussins entassés toute leur vie sous des néons dans des cages immondes, à l'écart de la réalité des dangers de la pollution causée par le moteur à

explosion, à l'écart du rapport entre destruction des territoires, morts des centres-villes et explosion du net et des livraisons à domicile. Comment pourrait-on leur reprocher de ne pas percevoir ces systèmes de relations masqués? C'est toute la magie du contexte urbain standardisé que s'attache à produire l'Occident depuis déjà quelque temps que d'absoudre tout un chacun de tout contact avec les choses, de tout lien avec la biosphère et ses habitants multiples (animaux, végétaux, minéraux, fongiques, bactériologiques, géologiques, etc.). Et, dès lors, de toute forme de responsabilité mésologique.

L'enjeu, de ce point de vue, est déjà d'informer. C'est toute la pertinence des actions menées par des groupes comme L214, qui publient des images des abattoirs et des conditions d'enfermement et de maltraitance des animaux en élevage: une «simple» information factuelle, des images du réel – le premier pas vers une prise de conscience avant l'action. Dans un monde noyé par la communication, l'information – même la plus ordinaire, la plus factuelle, la plus anodine – est devenue une potentielle arme de lutte.

Il faudra ensuite agir en conséquence. Or, chercher une position éthique, dès lors qu'une prise de conscience s'est opérée sur ces sujets, revient nécessairement à se tourner vers une forme ou une autre de désobéissance civile. Tout d'abord parce que la fusion entre institutions publiques et intérêts privés fait que désobéir aux lois du marché revient presque systématiquement à désobéir à la législation publique en place: il suffit de constater à quel point les lobbies des assurances ont réussi à imposer leur monopole, ou à quel point il est devenu difficile de satisfaire à ses obligations étatiques et institutionnelles sans un abonnement internet.

Ensuite, parce que s'interdire une conduite amoralisée cautionnée par le système, c'est nécessairement prendre

le risque de se marginaliser. Il n'y a qu'à voir, pour s'en convaincre, la violence symbolique que subissent les végétariens et les vegans. Dramatique cas d'étude. Socialement, leur choix éthique est quotidiennement ridiculisé, remis en question et incompris. Concrètement, il leur est difficile de se conformer à leurs choix éthiques – en grande partie parce que les restaurants français sont les pachydermes du changement et n'arrivent pas, pour des raisons tout à fait mystérieuses, à tourner enfin, rapidement et efficacement, la page de l'alimentation industrielle, carnée, délocalisée et nourrie aux pesticides. Humainement, c'est une réaction logique et compréhensible (quoique, certes, décevante aussi de la part d'autrui): puisque les vegans mettent le doigt sur le fait que les non-vegans cautionnent l'exploitation et la souffrance animale, c'est à du déni, des conflits sociaux, de la mauvaise foi et du refus arbitraire que s'oppose tout militant animaliste au quotidien. Le carniste vexé n'aime pas bien que l'on lui rappelle ses torts moraux (par chance, il n'est pas cannibale). C'est oublier que, comme le remarqua Jean Baudrillard dès 1981:

*«L'abîme qui les sépare aujourd'hui, celui qui permet qu'on envoie les bêtes répondre à notre place dans les univers terrifiants de l'espace et des laboratoires, celui qui permet de liquider les espèces tout en les archivant comme spécimens dans les réserves africaines ou dans l'enfer des zoos – car il n'est pas plus de place pour eux dans notre culture que pour les morts [...] – cet abîme qui les sépare est postérieur à la domestication, comme le véritable racisme est postérieur à l'esclavage<sup>123</sup>.»*

123. «Les bêtes. Territoire et métamorphose», *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 193.

Pendant tout ce temps, dans les médias, on organise éventuellement quelques plages d'information sur cette nouvelle tendance qualifiée de « bobo ». Les vegans, nouvelle secte ? Tout est bon pour ridiculiser le mouvement.

Dans les journaux, c'est à qui osera le titre le plus insultant, le plus vulgaire, le plus aguicheur (ce que les espagnols nomment *el morbo* : cette tendance grégaire à vouloir voir le prohibé ou le malsain). Parmi les perles, ce titre de *Valeurs Actuelles* : « Le véganisme, nouveau "fascisme alimentaire" des apôtres du camp du bien » (11 juin 2018). Tous les moyens sont bons pour nier les arguments éthiques proposés par les philosophies animalistes. Les résistances sont partout ; le message est clair : le meurtre et la torture animale doivent rester légaux. Tandis que des centaines d'ouvrages rigoureux et référencés débattent, à l'international, de la situation animale et des actions à mener, des sources intellectuelles, des fondements moraux et des logiques politiques de l'insulte systématique faite à l'animal, les lobbies de l'industrie alimentaire intensive, de la viande et du foie gras répondent à coups de caricatures, de mauvaise foi, de scientisme et de mensonges. À la radio, comble du ridicule, on organise des pseudo-débats pour savoir si les vegans sont « contre les animaux » ou non. France Inter détient la palme avec ce titre fantastique : « Les vegans menacent-ils le monde (animal) ? » (émission du 13 septembre 2017). À titre de rappel, on estime que 90 % des oiseaux marins ont déjà ingéré du plastique ; en France, on tue plus de trois millions d'animaux par jour dans les abattoirs pour l'alimentation et encore deux millions de plus annuellement pour « l'expérimentation scientifique » ; l'Europe a perdu 80 % de ses insectes au cours des trois dernières décennies ; un tiers des oiseaux ont disparu des campagnes françaises en quinze ans ; la population de

hérissons anglaise a été divisée par 30 en un demi-siècle (etc.). Et ce serait les courants les plus concernés, les plus respectueux, les plus attentifs à la cause animale qui en menaceraient l'existence ? On nage en plein délire, et l'argumentaire tient presque de l'indécence.

Heureusement que des associations comme L214 sont solides en termes théoriques et argumentatifs et se sont révélées en parfaite capacité de répondre face aux lobbies, à la malhonnêteté et au goût de l'univers médiatique pour le grossier. Leur vitalité et leur réactivité ont récemment permis de rétablir et de diffuser de nombreuses vérités sur le sujet. Année après année, l'opinion publique change de façon significative, et on serait surpris de constater que de récents sondages montrent qu'en France plus de quatre personnes sur cinq sont favorables à l'interdiction de l'élevage intensif pour les poulets, de l'expérimentation sur des animaux, des élevages d'animaux pour leurs fourrures, de l'élevage intensif et de la chasse à courre ; que 74 % sont pour l'interdiction de la corrida, 67 % pour un arrêt de l'exploitation animale dans les cirques et, contrairement à ce qu'on pourrait croire, que même 58 % sont contre le gavage des oies. D'autres chiffres encore (et la liste pourrait s'allonger encore longuement, les données étant toutes unanimes) : 98 % des Français pensent qu'il est important de mieux prendre en compte le bien-être des animaux d'élevage et 65 % sont partants pour remplacer une partie de leur consommation de viande par des alternatives végétales, à tel point que 46 % souhaiteraient que les restaurants « classiques » proposent des plats vegans<sup>124</sup>...

124. Pour une liste plus complète des sondages d'opinion récents sur le sujet, voir les données recensées par le site *politique-animaux.fr*, rubrique « opinion publique ».

Démonstration par les seuls chiffres, s'il en fallait une, que l'entreprise de marginalisation des courants animalistes n'est en aucun cas le fruit d'un avis populaire partagé, mais au contraire le fait d'une politique de désinformation et de pression sociétale honteusement organisée par les industriels de l'alimentaire n'ayant aucun intérêt à ce que l'éthique puisse réduire, d'une manière ou d'une autre, leurs profits économiques. En avril 2018, les députés ont même voté un amendement interdisant de porter sur les produits contenant « une part significative de matière d'origine végétale » les inscriptions « steak », « filet », « bacon », etc., les contrevenants s'exposant à une amende pour « pratique commerciale trompeuse » pouvant aller jusqu'à 300 000 euros. Le fait parle de lui-même, à l'heure où les produits bourrés de pesticides, destructeurs pour l'environnement ou la santé, responsables de souffrances animales ou humaines (chez les agriculteurs, le taux de suicide est de 20 % supérieur à la moyenne nationale), hypertransformés ou carrément cancérigènes peuvent toujours être vendus en grande surface sans avoir à porter une quelconque mention préventive ou informative (ce sont les produits « bio » qui ont à se différencier malgré eux et à leur charge, en s'affichant à la marge d'un système dès lors considéré comme « normal »)<sup>125</sup>. Quand on sait que l'élevage est responsable de 80 % de la déforestation en Amazonie et, selon les études, de 14,5 % à 51 % (!) des émissions de gaz à effet de serre...

Il n'est ici question que d'un simple refus de contribuer à la souffrance animale. C'est dire le sort réservé par la société

125. Voir sur ces sujets le très bon blog dessiné et les ouvrages de Rosa B., *Insolente Veggie*. L'excellent *Manifeste animaliste* de Corine Pelluchon paru en 2017 chez Alma est aussi une bonne synthèse.

à ceux qui s'aviseraient de remettre en question la pertinence de la consommation et de l'industrie, la légitimité de la croissance économique ou de l'État-Nation, du paradigme scientifique ou de la primauté humaine sur le monde naturel. Il faut en être certain : la société dans laquelle nous vivons n'a aucune honte ; elle ne reculera devant rien pour maintenir ses avantages à flot, conserver à tout prix son monopole et sa domination sur les autres peuples et la Nature.

Quelques lectures pourraient alors nous servir. Mais il me faut avouer que mon sentiment premier se résume en ces termes : *peu importe*. Croyance peut-être étonnante pour un philosophe, mais il me semble que l'heure n'est plus à la lecture et au débat. Interrogé en pleine guerre froide sur sa posture personnelle, Günther Anders ne se priva pas de répondre :

*« On ne peut pas se contenter aujourd'hui d'interpréter l'Éthique à Nicomaque alors qu'on accumule les ogives nucléaires. Le comique de quatre-vingt-dix pour cent de la philosophie d'aujourd'hui est indépassable<sup>126</sup>. »*

La guerre froide est aujourd'hui terminée, mais notre époque porte ses propres urgences morales. Le rapport 2016 du WWF était sans appel : entre 1970 et 2012, on observe un déclin de 58 % des populations d'espèces vertébrées (pour rappel, pendant ce même temps, la population humaine est passée de 3,7 à 7,6 milliards d'individus : alors qu'il y a deux fois moins de vertébrés sur la Terre qu'il y a quarante ans, la population humaine a plus que doublée). Le rapport de 2018

126. *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, op. cit., p. 74.

de l'organisation se risque à quelques chiffres plus douloureux encore : la part probable des espèces menacées de disparition – tous groupes biologiques confondus – dans les années à venir se situe entre 37 % et 48 %, selon la manière dont les engagements pris durant la COP 21 seront tenus ou non.

Nous, humains, sommes entièrement responsables de l'écocide le plus délirant, le plus massif, le plus brutal et le plus complet jamais survenu au cours de l'histoire de la vie sur Terre. Devons-nous passer les quarante prochaines années à débattre de ce qu'il conviendrait de faire pour changer les choses, des références intellectuelles appropriées, des concepts à utiliser pour penser et pour dire ce désastre ? La réponse est évidente : si c'est ce qui se produit, nous ne serons plus assez nombreux pour témoigner de l'état de la Vie sur Terre, pour autant que cet effondrement de la biodiversité ne peut être que le synonyme d'un effondrement de l'humanité elle-même, à très court terme.

Dans ce contexte, la désobéissance civile, pour l'écrire plus explicitement cette fois peut-être, est notre *seule* issue. Elle doit être immédiate et franche ; c'est la seule chose à faire ; la seule chose qui compte. Qui plus est dans un cadre biorégional.

La naïveté n'aidera personne ; c'est de courage à toutes échelles dont nous avons besoin aujourd'hui. Le temps n'est plus au débat, mais à l'action, et celle-ci est finalement assez claire, si l'on s'entend du moins sur le fait que l'anthropocène est surtout *capitalocène*, *mégallocène*, *industrialocène* et *occidentalocène* à la fois. Réduire les échelles, s'ouvrir aux autres cultures, retrouver un artisanat sain, lutter de toutes les façons possibles contre l'idéologie patriarcale et la domination viriliste des êtres et des terres qu'elle promeut, et travailler enfin à développer des alternatives à la fois résistantes au capitalisme

ambiant et en même temps résilientes aux catastrophes à venir sont des voies que travaille explicitement l'hypothèse biorégionaliste. C'est en ce sens que cette idéologie éthique, ontologique et politique semble si particulièrement stimulante et adaptée à la situation actuelle.

Il ne reste que peu de temps.

Mathias Rollot  
Juillet 2018

## Données chiffrées

### Chapitre 1

- G. Dupuy, C. Minster, R. Watel, « Environnement urbain et obésité: peut-on transposer en Europe les approches nord-américaines? », Armand Colin, *Annales de géographie*, 2011/6, n° 682, pp. 604-628.
- D. Söderström, S. Jungo, P. Conus, S. Pedrozo, O. Söderström, « Densité urbaine et psychose – est-ce que vivre en ville rend schizophrène? », *Revue médicale suisse*, vol. 9, n° 398, 2013.
- A. Meyer-Lindenberg, « Le stress urbain », *Cerveau & Psycho*, 5 juillet 2013.
- R. S. Ulrich, « View through a window may influence recovery from surgery », *Science*, 27 avril 1984.
- USDA Forest Service, Pacific Northwest Research Station, « The healing effects of forests », *ScienceDaily*, 26 juillet 2010.
- L. Ricroch, « En vingt-cinq ans, le temps passé à dormir la nuit a diminué de dix-huit minutes », France Portrait social, INSEE, 2012.
- « Sommeil et Nouvelles Technologies », enquête INSV/MGEN, mars 2016.
- F. Falchi *et al.*, « The New World Atlas of Artificial Night Sky Brightness », *Sciences Advances*, 2016/2 (6), e1600377.
- « La diffusion des technologies de l'information et de la communication dans la société française », étude réalisée par le CREDOC pour le CGEIET et l'ARCEP, décembre 2012.

- « Mobile Touches. Dscout's inaugural study on humans and their tech », Dscout, 15 juin 2016.
- T. Lu, « Almost Half Of Smartphone Users Spend More Than 5 Hours A Day on Their Mobile Device », *Counterpoint Research*, 12 octobre 2017.
- « Digital economy and society statistics – households and individuals », *Eurostat. Statistics Explained*, 21 juin 2018.
- « Fédération e-commerce et vente à distance. Les chiffres clés 2018 », FEVAD iCE iCM, 2018.

### Chapitre 3

- É. Charmes, « Les *Gated Communities*: des ghettos de riches? », *La Vie des idées*, 29 mars 2011.
- « Urbanization and Development: Emerging Futures », UNHabitat, *World Cities Report 2016*.
- J. Damon, « Un milliard d'habitants dans les bidonvilles? », Observatoire des inégalités, 20 octobre 2017.
- P. Jargowsky, « Architecture of Segregation. Civil Unrest, the Concentration of Poverty, and Public Policy », *The Century Foundation*, 7 août 2015.
- G. Billard, F. Madoré, « Les enclaves résidentielles fermées et sécurisées contre la ville? », *Hermès*, 2012/2, n° 63, pp. 75-81.
- M. Baumard, « Ces 570 bidonvilles que la France ne veut pas voir », *Le Monde*, 18 octobre 2017.
- K. K. Rigaud *et al.*, « Groundswell: Preparing for Internal Climate Migration World Bank », 2018.

### Chapitre 4

- Olivier *et al.*, « Hausse prévisible des températures en fonction des trajectoires d'émissions », *Emissions Database for Global Atmospheric Research* (EDGAR V.4.3.2. ft2016), 2017.
- « World Scientists' Warning to Humanity », Union of Concerned Scientists, 1992.

- W. J. Ripple *et al.*, « World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice », *BioScience*, vol. 67, n° 12, 1<sup>er</sup> décembre 2017, pp. 1026-1028.
- N. Vescovacci, « Le Monde en face », documentaire diffusé sur France 5, 6 décembre 2016.
- F. Clanché, O. Rascol, « Le découpage en unités urbaines de 2010 », INSEE Première, n° 1364, août 2011.

### Ouverture

- C. Wilcox, E. Van Seville, B. D. Hardesty, « Threat of plastic pollution to seabirds is global, pervasive, and increasing », *PNAS*, 31 août 2015, cité par « 99 % des oiseaux marins auront avalé du plastique d'ici 2050 », *Sciences et Avenir*, 1<sup>er</sup> septembre 2015.
- « Utilisation des animaux à des fins scientifiques », Enquête statistique du ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, 2016.
- C. Hallmann *et al.*, « More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas », *Plos One*, 18 octobre 2017.
- « Le printemps 2018 s'annonce silencieux dans les campagnes françaises », communiqué de presse CNRS-Muséum national d'histoire naturelle, 20 mars 2018.
- D. Wembridge, S. Langton, « The State of Britain's Hedgehogs 2015 », *British Hedgehog Preservation Society*, 2015.
- « Les Français et les élevages avicoles intensifs », IFOP pour L214, juin 2018.
- « Les Français et le bien-être des animaux », Sondage IFOP pour la Fondation 30 millions d'Amis, février 2018.
- « Les Animaux à fourrure », enquête YouGov pour L214, février 2018. Sondage YouGov pour CIWF, 2016 cité par « À quand une agriculture et alimentation citoyennes? », Communiqué de presse, CIWF France, 1<sup>er</sup> mars 2016.
- « Les Français et la chasse à courre », enquête IPSOS pour l'association One Voice, juillet 2010.

- « Étude Foie Gras 2017 », étude YouGov pour L214, novembre 2017.
- « Attitudes of Europeans towards Animal Welfare », Rapport de la Commission européenne, mars 2016.
- « La Tendance Vegan », étude CHD-expert, septembre 2016.
- « Suicide. État des lieux des connaissances et perspectives de recherche », Observatoire national du suicide, 2014.
- « Livestock's long shadow. Environmental issues and options », FAO, 2006.
- « Tackling climate change through livestock », FAO, 2013.
- R. Goodland, J. Anhang, « Livestock and Climate Change. What if the Key Actors in Climate Change are... Cows, Pigs, and Chickens? », *World Watch*, 2009.
- « L'élevage émet plus de gaz à effet de serre que les transports », *Médiapart*, 8 septembre 2015.
- « Le massage de l'Amazonie : l'élevage bovin, premier criminel en pleine expansion », Communiqué de presse, Greenpeace, 21 juillet 2009.
- « Rapport Planète Vivante 2016. Risque et résilience dans l'Anthropocène », WWF, 2016.
- « World Population Prospects. Key findings & advance tables », United Nations, 2017.
- R. Warren, J. Price *et al.*, « The Implications of the United Nations Paris Agreement on Climate Change for Globally Significant Biodiversity Areas », *Climatic Change*, 2017, trad. fr. *La nature face au choc climatique*, WWF France, mars 2018.

## Bibliographie

### Avant-propos

SERVIGNE, Pablo, STEVENS, Raphaël, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015.

### Chapitre 1. Au sein de tohu-bohu, habiter malgré tout

BODINAT (de), Baudoin, *La Vie sur Terre. Réflexions sur le peu d'avenir que contient le temps où nous sommes*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

ANDERS, Günther, *L'Homme sans monde*, Paris, Fario, 2015.

ANDERS, Günther, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances - Ivrea, 2002.

ANDERS, Günther, *L'Obsolescence de l'homme*, tome 2, *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, Paris, Fario, 2011.

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981.



- BAUDRILLARD, Jean, *L'Échange symbolique et la Mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAUMAN, Zygmunt, *La Vie liquide*, Paris, Hachette, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, Paris, L'Herne, 2010.
- BERG, Peter, *Learning to Partner with a Life-Place*, Ecuador Dispatch #1, June 12, 2004.
- BONNEUIL, Christophe, FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
- BOORSTIN, Daniel J., *Le Triomphe de l'image. Une histoire des pseudo-événements en Amérique*, Montréal, Lux, 2012.
- BOORSTIN, Daniel J., *Histoire des Américains. L'Aventure coloniale, Naissance d'une nation, L'expérience démocratique*, Paris, Robert Laffont, 1991.
- BOTTON (de), Alain, *L'Architecture du bonheur*, Paris, Mercure de France, 2007.
- CHARBONNEAU, Bernard, *Le Jardin de Babylone*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2002.
- CHOLLET, Mona, *Chez soi. Une odyssée de l'espace domestique*, Paris, La Découverte, 2015.
- CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.
- CRAWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, Paris, La Découverte, 2010.
- DEBORD, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1973.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.
- ELLUL, Jacques, *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1990.
- GAUTHIER, Alain, *Charmer le banal*, Paris, Sens & Tonka, 2001.
- HIPPOCRATE, *Des airs, des eaux et des lieux*, Paris, Charpentier, 1844.
- ILLICH, Ivan, *Dans le miroir du passé*, Paris, Descartes et Cie, 1994.
- ILLICH, Ivan, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1980.
- MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidirectionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968.
- MARX, Karl, *Le Capital*, Livre 1, Paris, Gallimard, 1968.
- MC LUHAN, Marshall, *Comprendre les médias*, Paris, Mame / Seuil, 1968.
- MORRIS, William, *L'Âge de l'ersatz, et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, L'encyclopédie des Nuisances, 1996.
- MUMFORD, Lewis, *Les Transformations de l'homme*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008.
- PAQUOT, Thierry, YOUNÈS, Chris (dir.), *Géométrie, mesure du monde. Philosophie, architecture, urbain*, Paris, La Découverte, 2005.
- RIESEL, René, SEMPRUN, Jaime, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008.
- ROLLOT, Mathias, *Critique de l'habitabilité*, Paris, L & S, 2017.
- ROSA, Hartmut, *L'Accélération*, Paris, La Découverte, 2013.
- TCHAKOTINE, Serge, *Le Viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1952.
- WEIL, Simone, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.

## Chapitre 2. L'architecture, en quel sens ?

- AALTO, Alvar, *La Table blanche et autres textes*, Paris, Parenthèses, 2012.
- BAUDRILLARD, Jean, NOUVEL, Jean, *Les Objets singuliers. Architecture et philosophie*, Paris, Calmann-Lévy, 2000.
- BENJAMIN, Walter, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Allia, 2010.
- FRAMPTON, Kenneth, *L'Architecture moderne. Une histoire critique*, Londres, Thames & Hudson, 2006.

- GEORGES, ROLLOT, Mathias (dir.), *L'Hypothèse collaborative. Conversations avec les collectifs français d'architectes*, Marseille, Hyperville, 2018.
- GOETZ, Benoît, *La Dislocation*, Paris, Passion, 2001.
- HALLAUER, Édith, *Du vernaculaire à la déprise d'œuvre. Urbanisme, architecture, design*, Thèse de Doctorat, Université Paris-Est, 2017.
- KAHN, Louis, *Silence et Lumière*, Paris, Linteau, 1996.
- LE CORBUSIER, *Vers une Architecture*, G. Crès et Cie, Paris, 1925.
- LEFEBVRE, Henri, *Le Droit à la ville*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Economica, 2009.
- MADEC, Philippe, *L'Architecture et la Paix. Éventuellement, une consolation*, Paris, Jean Michel Place, 2012.
- PALLASMAA, Juhani, *La Main qui pense*, Arles, Actes Sud, 2013.
- PAYOT, Daniel, *Des Villes-refuges. Témoignage et espacement*, La Tour d'Aigues, L'aube, 1992.
- PEREC, George, *Espèces d'espace*, Paris, Galilée, 1974.
- RAYMOND, Henri, *L'Architecture. Les aventures spatiales de la raison*, Marseille, Parenthèses, 2017.

### Chapitre 3. Spatialités désertiques

- AUGE, Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean, *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?*, Paris, L'Herne, 2007.
- BEGOUT, Bruce, *Suburbia*, Paris, Inculte, 2013.
- CARLE, Christian, *Libéralisme et Paysage*, Paris, Éditions de la Passion, 2003.
- CHASLIN, François, *Deux conversations avec Rem Koolhaas, et cetera*, Paris, Sens & Tonka, 2001.
- CHOAY, Françoise, et al., *Le Sens de la ville*, Paris, Seuil, 1972.
- CHOAY, Françoise, *La Terre qui meurt*, Paris, Fayard, 2011.
- DAVIS, Mike, MONK, Daniel B., *Paradis infernaux. Les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008.

- DOLLE, Jean-Paul, *L'Inhabitable capital: crise mondiale et expropriation*, Paris, Lignes, 2010.
- DOLLE, Jean-Paul, *Le Territoire du rien*, Paris, Lignes, 2005.
- ECO, Umberto, *La Guerre du faux*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985.
- HARVEY, David, *Le Capitalisme contre le droit à la ville*, Paris, Amsterdam éditions, 2011.
- ILLICH, Ivan, *H<sub>2</sub>O. Les Eaux de l'oubli*, Paris, Lieu commun, 1988.
- KOOLHAAS, Rem (dir.), *Harvard Guide to Shopping Project on the city 2*, Taschen, 2002.
- KOOLHAAS, Rem, *Junkspace. Repenser radicalement l'espace urbain*, Paris, Payot, 2011.
- ROLLOT, Mathias, *L'Obsolescence. Ouvrir l'impossible*, Genève, MétisPresses, octobre 2016.
- SETTIS, Salvatore, *Architettura e democrazia. Paesaggio, città, diritti civili*, Einaudi, 2017.
- VENTURI, Robert, SCOTT BROWN, Denise, IZENOUR, Steven, *L'Enseignement de Las Vegas*, Bruxelles, Mardaga, 2008.

### Chapitre 4. L'opportunité biorégionale

D'Élisée Reclus à Geddes, de Mumford à B. MacKaye, une infinité de références pré-biorégionalistes devraient être explorées pour situer les origines, fondements et axiomes de cette éthique. Parmi les travaux américains et italiens se revendiquant explicitement de l'idée biorégionaliste suite à sa formulation par Berg à la fin des années 1970, ressortent toutefois clairement quelques ouvrages majeurs. Voici quelques lignes à leur sujet, pour y voir plus clair sur cette bibliographie étrangère pour l'heure passée presque entièrement inaperçue dans l'Hexagone.

À propos des ouvrages anglophones, premièrement. Parmi les textes fondateurs, on citera tout d'abord les ouvrages collectifs *Reinhabiting a Separate Country* (1978), *Home!* (1990), *Boundaries of Home* (1993) et le numéro spécial « Bioregions » de la revue *CoEvolution Quarterly* (1981). Particulièrement accessibles à la lecture, fourmillantes d'idées stimulantes, ces pierres angulaires de la pensée biorégionale sont hélas

devenus introuvables. Tous illustrés par des compositions graphiques oscillant entre inspiration amérindienne, compositions psychédéliques et cartographie universitaire, ils plongent lecteurs et lectrices dans un univers daté mais puissant, relativement américano-centré quoique simplement transposables à d'autres géographies.

Pour ce qui est des monographies, deux livres ressortent particulièrement. L'ouvrage de l'essayiste Kirkpatrick Sale *Dwellers in the land* (1985) a été largement reconnu, historiquement, comme l'un des grands classiques de la littérature sur le sujet. Sa première traduction française devrait paraître en 2019 chez l'éditeur marseillais Parenthèses. Près de vingt ans plus tard, le livre *LifePlace* (2003) de l'universitaire Robert Thayer offre une somme conséquente et clairement organisée d'informations et de réflexions sur le mouvement et ses résonances avec d'autres champs, notamment les méthodes et pensées de l'aménagement des territoires. Sur la question plus spatiale, on s'intéressera notamment à l'historique *A Green City Program* (1986) de la *Planet Drum Foundation*, ainsi qu'au livre *Envisioning Sustainability* (2009) qui reprend quelques articles et conférences majeures de Berg, ou encore au très intéressant recueil *Architectural Regionalism* (2007) de Canizaro. Chacun propose des entrées pour mieux entrevoir les résonances entre la pensée biorégionaliste et les métamorphoses concrètes à opérer dans nos pratiques pour s'y essayer. Enfin, on s'intéressera aux travaux plus tardifs et universitaires sur la question, parmi lesquels *Bioregionalism* (1999), *The Bioregional Imagination* (2012) ou encore *The Biosphere and the Bioregion* (2015). Ces ouvrages collectifs, plus académiques, contribuent à la poursuite de l'aventure biorégionaliste par la reconstruction critique, analytique et philosophique du mouvement et son histoire. Nota bene : on pourra se référer, pour poursuivre, à la *Bioregional Booklist* rédigée par K. Bladow à la fin de l'ouvrage *The Bioregional Imagination* (pp. 404-409), qui propose et présente bien 18 ouvrages centraux du courant.

À propos des ouvrages italiens, ensuite. Outre l'historique revue *Lato Selvatico*, lancée en 1992 et qui a fait paraître son cinquantième numéro en 2017, on s'intéressera particulièrement aux publications réalisées par la *Rete bioregionale italiana* depuis 1996 et par le *Sentiero*

*bioregionale* depuis 2010, qui comprennent des traductions, ouvrages collectifs, recueils d'articles et monographies inédites. Un bon aperçu de ces activités est disponible sur le site du *Sentiero*. À cette liste déjà fournie, il convient d'ajouter le petit ouvrage collectif *Verso Casa* (1998), très grand public et clair sur le sujet, ainsi que les actes de colloque parus sous le titre *La Bioregione* (2001), sous la direction de Luciano Iacoponi, qui proposent une lecture biorégionale plus improvisée mais intéressante du point de vue de leur pluridisciplinarité. En 2009 est aussi paru l'ouvrage plus régionaliste *Manuale di una mappa bioregionale*, qui s'intéresse plus particulièrement au cas de l'Émilie-Romagne. C'est sur cette base qu'il convient d'envisager les travaux plus tardifs encore, plus urbanistiques et universitaires, des territoria-listes italiens. Quoique quelques lignes étaient présentes sur le sujet dans *Il progetto locale* de Magnaghi (2000), on regardera aussi à ce sujet, notamment, les deux ouvrages collectifs parus en 2014 : *La regola e il progetto, un approccio bioregionalista alla pianificazione territoriale*, et *Il progetto di territorio. Oltre la città diffusa verso la bioregione*.

ABERLEY, Doug (dir.), *Boundaries of Home: Mapping for Local Empowerment*, Philadelphia, New Society Publishers, 1993.

ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972.

AUDIER, Serge, *La Société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.

BERG, Peter (dir.), *Reinhabiting a Separate Country. A bioregional Anthology of Northern California*, Planet Drum Foundation, 1978.

BERG, Peter, MILLS, Stephanie, "Bioregions", *CoEvolution Quarterly* No. 32, Whole Earth Catalog, 1981.

BERG, Peter, MAGILAVY, Beryl, ZUCKERMAN, Seth (dir.), *A green city program for San Francisco Bay Area Cities and Towns*, San Francisco, Planet Drum Foundation, 1989.

BONNEAU, Emmanuelle, *L'Urbanisme paysager: une pédagogie de projet territorial*, Bordeaux, École Doctorale Montaigne Humanités, 2016.

BLANC, Nathalie, *Les Animaux et la Ville*, Paris, Odile Jacob, 2000.

- BOUET, Paul, *Le mur Trombe, 1952-1986. Expérimentation et marginalisation d'une énergie alternative*, Paris, EHESS, 2017.
- BOURG, Dominique, FRAGNIERE, Augustin (ed.), *La Pensée écologique. Une anthologie*, Paris, Puf, 2014.
- BRADEL, Vincent (dir.) *Urbanités et Biodiversité. Entre villes fertiles et campagnes urbaines, quelle place pour la biodiversité?*, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2014.
- CANIZARO, Vincent B. Canizaro (dir.), *Architectural Regionalism. Collected Writings on Place, Identity, Modernity, and Tradition*, Princeton Architectural Press, 2007.
- CELNİK, Julie, «Cascadia, ou l'exemple d'une biorégion comme nouveau territoire de la décroissance», *Politiques de l'Anthropocène III*, sous la direction de Szuba et Sinaï, Presses de Sciences Po, pp.119-135, 2017.
- CELNİK, Julie, «La Cascadia, laboratoire du modèle biorégionaliste états-unien», *Revue Française d'Études Américaines*, Belin, n° 145, pp.117-129, 2015.
- CELNİK, Julie, *Le Biorégionalisme, identité san-franciscaine ou alter-modèle universel?*, sous la direction de F. Leriche et A. Musset, Paris, EHESS, 2013.
- COLLECTIF, *Verso Casa. Una prospettiva bioregionalista*, Casalecchio, Arianna Editrice, 1998.
- CLEMENT, Gilles, *Le Petit Manifeste du tiers paysage*, Sens & Tonka, 2014.
- CLERGEAU, Philippe, *Manifeste pour la ville biodiversitaire. Changer pour un urbanisme inventif, écologique et adaptatif*, Paris, Apogée, 2015.
- D'ARIENZO, Roberto, YOUNÈS, Chris (dir.), *Recycler l'urbain. Pour une écologie des milieux habités*, Genève, MétisPresses, 2014.
- D'ARIENZO, Roberto, YOUNÈS, Chris, LAPENNA, Annarita, ROLLOT, Mathias (dir.), *Ressources urbaines latentes. Pour un renouveau écologique des territoires*, Genève, MétisPresses, 2016.
- D'ARIENZO, Roberto, YOUNÈS, Chris (dir.), *Synergies urbaines. Pour un métabolisme collectif des villes*, MétisPresses, 2018.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- DERANSART, Céline, GAILLARD, Alice, «Les Diggers de San Francisco», documentaire vidéo, Paris, La Seine TV/Planète, 1998.
- DONALDSON, Sue, KYMLICKA, Will, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma, 2016.
- DUFOING, Frédéric, *L'Écologie radicale*, Gollion, Infolio, 2012.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.
- FAGAN, Brian, *La Grande Histoire de ce que nous devons aux animaux*, Paris, La librairie Vuibert, 2017.
- FERRARESI, Giorgio (dir.), *Il progetto di territorio, oltre la città diffusa verso la bioregione*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 2014.
- FRANCESE, Dora, *Technologies for Sustainable Urban Design and Bioregionalist Regeneration*, London, Routledge, 2016.
- GLOTFELTY, Cheryll, QUESNEL, Eve (dir.), *The Biosphere and the Bioregion. Essential Writings of Peter Berg*, Londres, Routledge, 2015.
- GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, Fécamp, Lignes, 2014.
- GUERANT, Florian, ROLLOT, Mathias, *Du bon sens*, Paris, Libre et Solidaire, 2016.
- IACOPONI, L. (dir.), *La bioregione. Verso l'integrazione dei processi socioeconomici e ecosistemici nelle comunità locali*, Pisa, ETS, 2001.
- ILLICH, Ivan, *Œuvres Complètes V.1*, Paris, Fayard, 2004.
- ILLICH, Ivan, *Œuvres Complètes V.2*, Paris, Fayard, 2005.
- JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Œuvres Philosophiques t.2, Paris, Gallimard, 1985.
- KASIMATIS, Nick, *Ecology Emerges – Peter Berg*, documentaire vidéo du collectif «Shaping San Francisco».
- KERNALEGENN, Tudi, «Écologie et régionalisme», *Les Notes de la FEP*, N° 9, juin 2016.

- JULLIEN, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016.
- LOPEZ, Fanny, *Le Rêve d'une déconnexion. De la maison autonome à la cité auto-énergétique*, Paris, La Villette, 2014.
- LYNCH, Tom, GLOTFELTY, Cheryl, ARMBRUSTER, Karla (dir.), *The bioregional imagination. Literature, ecology, and place*, The University of Georgia Press, 2012.
- MAGNAGHI, Alberto, *Le Projet local*, Sprimont, Mardaga, 2003.
- MAGNAGHI, Alberto, *La Biorégion urbaine. Petit traité sur le territoire bien commun*, Paris, Eterotopia, 2014.
- MANIAQUE, Caroline, *Go West! Des architectes au pays de la contre-culture*, Marseille, Parenthèses, 2014.
- MAZRIA, Edward, *Le Guide de la maison solaire*, Marseille, Parenthèses, 2005.
- McGINNIS, Michael Vincent, *Bioregionalism*, London, Routledge, 1999.
- OLIVER, Paul (dir.), *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge University Press, 1997.
- PELLUCHON, Corine, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.
- PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.
- PICON, Antoine, *Smart Cities*, Paris, B2, 2015.
- PIESIK, Sandra, *Habiter la planète. Atlas mondial de l'architecture traditionnelle et vernaculaire*, Paris, Flammarion, 2017.
- PIGNARRE, Philippe, STENGERS, Isabelle, *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2005.
- RAHBI, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Arles, Actes Sud, 2010.
- REY, Olivier, *Une question de taille*, Paris, Stock, 2014.
- SALE, Kirkpatrick, *Dwellers in the land. The Bioregion Vision*, Sierra Book, 1985.
- SINGER, Peter, *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993.
- THAYER, Robert L. Jr., *LifePlace, Bioregional Thought and Practice*, University of California Press, 2003.
- TSING, Anna, *Le Champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vie dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2017.
- VAN ANDRUSS, et al. (dir.), *Home! A Bioregional Reader*, New Society Publishers, 1990.
- VIGATO, Jean-Claude, *Régionalisme*, Paris, La Villette, 2008.
- WEIL, Simone, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Allia, 2017.
- WESTPHAL, Bertrand, *Le Monde plausible. Espace, lieu, carte*, Paris, Minuit, 2011.
- WOLCH, Jennifer, EMEL, Jody (dir.), *Animal Geographies. Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London/ New York, Verso Books, 1998.
- WRIGHT, David, *Manuel d'architecture naturelle*, Marseille, Parenthèses, 2004.
- ZAVALLONI, Daniele, *Manuale di una mappa bioregionale. Bioregione Romagna. Le valli del Savio, del Rubicone e dell'Uso*, Cesena, Ecoistituto di Cesena, 2009.

### Ouverture

- ANDERS, Günther, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, Paris, Allia, 2010.
- ANDERS, Günther, *L'Obsolescence de l'homme*, tome 2, Paris, Fario, 2011.
- ANDERS, Günther, *L'Homme sans monde*, Paris, Fario, 2015.
- BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981.
- CAPLAT, Jacques, *Changeons d'agriculture. Réussir la transition*, Arles, Actes Sud, 2014.
- GUATTARI, Félix, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- LATOURE, Bruno, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- LE COMITE INVISIBLE, *L'Insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007.

- LE COMITE INVISIBLE, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014.  
LE COMITE INVISIBLE, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017.  
MULLER, Jean-Marie, *L'Impératif de désobéissance*, Paris, Le passager clandestin, 2011.  
OGIEN, Ruwen, *L'Éthique aujourd'hui: maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.  
PELLUCHON, Corine, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017.

## Remerciements

C'est à l'évidence Marie-France de Palacio qu'il me faut remercier en premier lieu à l'heure de la parution de cet ouvrage, qui ne serait pas sans elle. Sa confiance, sa bienveillance remarquable et ses encouragements ont constitué des aides précieuses tout au long de ce travail de recherche et de rédaction.

Merci à Emmanuel Constant, formidable compagnon de route à la sagesse exemplaire et au talent rare. Outre les œuvres d'art dont il a le secret, et ses relectures du texte en travail, il me faut dire son apport à cet ouvrage, étrangement central et indescriptible à la fois. Je suis très heureux de publier cet ouvrage à ses côtés.

Une pensée vient ensuite à vous, enseignant(e)s et étudiant(e)s, qui, au sein des Écoles nationales supérieures d'architecture de Montpellier et de Marne-la-Vallée, avez été les premiers interlocuteurs de cette théorie biorégionale. Curieux, patients et aidants, mais aussi exigeants et critiques, vos retours sont à l'origine de nombre des arguments qu'il m'a fallu formuler pour convaincre. À ce sujet, des remerciements tout particuliers doivent revenir à Fanny Lopez pour les discussions animées et passionnantes, les conseils,

accompagnements variés et relectures tout au long de ce travail.

J'adresse aussi des remerciements sincères à Julie Celnik, qui a eu la bienveillance de m'ouvrir ses archives et sa confiance. Ses retours pointus et pertinents et les moments passés à échanger ensemble sur le sujet ont indéniablement aidé le texte à gagner en justesse et en complétude sur le biorégionalisme et son histoire. Merci aussi à Giuseppe Moretti d'avoir accepté la publication de leurs échanges.

Merci à tous mes amis et anciens collaborateurs et collaboratrices de *L'atelier pour le maintien d'une architecture artisanale* avec qui j'ai tenté, par le passé, de partager tant bien que mal ces réflexions, et qui les ont accompagnés, chacun à leur manière, avec un certain amusement curieux. J'espère que ses lignes sauront parler aux citoyens engagés que vous êtes.

Des remerciements plus particuliers encore doivent revenir à ma compagne Manuela, toujours plus subtilement complice de mes réflexions parfois agitées, et toujours plus juste dans ses remarques et réflexions. Une fois de plus, je lui dédie sans hésiter ces lignes dans leurs entières.

Merci à K. pour toute la plénitude qu'elle m'apporte, pour son existence folle et sa présence quotidienne toujours plus vivante qui ont constitué, indéniablement, quelques-uns des moteurs et des raisons d'être de ce travail.

Merci enfin à tous les membres de l'équipe de chez François Bourin, pour la confiance accordée, l'enthousiasme et le sérieux éditorial précieux dont ils ont fait preuve depuis le tout début de cette aventure éditoriale, et à Cécile Martin, plus particulièrement encore, pour l'impressionnant travail éditorial, riche et rare, mené sur ce manuscrit.

## Table des matières

<b>Nota bene</b> .....	<b>5</b>
<b>I. Au sein du tohu-bohu, habiter malgré tout</b> .....	<b>15</b>
Les territoires de l'accélération.....	21
Les pièges numériques.....	30
Les objets nous possèdent .....	41
<b>II. Idéaux architecturaux</b> .....	<b>49</b>
L'édifice, l'objet architectural.....	55
Les héritages cristallisés, la symbolique architecturale ...	60
L'art, la discipline architecturale.....	66
L'architecture, l'action architecturale.....	77
<b>III. Post-architectures ordinaires</b> .....	<b>83</b>
Constat amer : l'architecture est archaïque.....	88
Prétendant au remplacement : smart cities et espace jetable.....	95
Réalité globale : inégalités croissantes.....	105
<b>IV. L'opportunité biorégionale</b> .....	<b>115</b>
Qu'entendre par biorégionalisme?.....	121
Qu'est-ce qu'une biorégion? .....	134

Dans quelles biorégions vivons-nous? . . . . .	142
Quelles précautions prendre vis-à-vis de la pensée biorégionale? . . . . .	153
De quelle révolution architecturale s'agit-il? . . . . .	174
Quelles éthiques biorégionales? . . . . .	184
Quelles esthétiques biorégionales? . . . . .	194

#### OUVERTURE

<b>Pièges, résistances et conditions de possibilité</b> . . . . .	<b>207</b>
Décoloniser l'imaginaire, désobéir civiquement et sereinement . . . . .	210
<b>Données chiffrées</b> . . . . .	<b>231</b>
<b>Bibliographie</b> . . . . .	<b>235</b>
<b>Remerciements</b> . . . . .	<b>247</b>

#### Dernières parutions

- Alibaba. L'incroyable histoire de Jack Ma, le milliardaire chinois*, Duncan Clark
- En finir avec le président!*, Olivier Rouquan
- Le Déporté de Dora. Mémoires d'un survivant des camps de la mort*, Paul Schwarz
- Paris-Pékin Express*, David Baverez
- La France de François Hollande. Chroniques d'un quinquennat 2012-2017*, Philippe Chalmin
- Castro est mort. Cuba libre!?*, Jacobo Machover
- Histoires extraordinaires des matières premières*, Alessandro Giraud
- Le Miel. Enquête sur le nouvel or jaune*, François Roche et Béatrice Mathieu
- L'Élève au cœur de sa réussite. Mon aventure d'enseignante*, Marie-Hélène Fasquel
- Démocratie smartphone. Le populisme numérique, de Trump à Macron*, Francis Brochet
- Nouvelles histoires extraordinaires des matières premières*, Alessandro Giraud
- Mémoire et pardon*, Catherine Chalier
- Une porte ouverte sur l'invisible. Ma vie de médium*, Nathalie Cioffi
- Journal de bord d'un patron. Un entrepreneur dans la crise*, Philippe Joffard
- Monstres 2.0. L'autre visage des réseaux sociaux?*, Pauline Escande-Gauquié et Bertrand Naivin
- La Danse de l'Ours et du Dragon. Et si la Chine et la Russie se partageaient le monde?*, François Roche
- J.-C. et Moi. Se créer d'amour*, Martine Roffinella
- Affaire Ranucci. Du doute à la vérité*, Jean-Louis Vincent
- Liu Xia. Lettres à une femme interdite*, Catherine Blanjean
- Brésil. Les illusions perdues*, Jean-Yves Carfantan
- Mai 1968 de l'autre côté des barricades*, Pierre Lassus
- La Poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie*, Jean-Philippe Pierron



*Demain l'école. Un tour du monde des meilleures pratiques pédagogiques,*  
Frédéric Castaignède

*L'Urgence du vivant. Vers une révolution économique,* Dorothee Browaeys

*Une vie ne suffit pas. Pour un nouvel imaginaire des identités,* Blanche  
Cerquiglioni

*Les Ombres de l'Amérique. De Kennedy à Trump,* Dick Howard

## **À paraître**

*Vers une géographie du progrès. Travailler là où nous voulons vivre,* Jean-  
Christophe Fromantin

*Éoliennes: chronique d'un naufrage annoncé,* Pierre Dumont, Denis de  
Kergorlay

Imprimé en France par CPI en septembre 2018  
Dépôt légal : octobre 2018  
N° d'impression :  
ISBN : 979-10-252-0420-7