



**HAL**  
open science

## Écologie de l'habiter.

Paul Guillibert

► **To cite this version:**

Paul Guillibert. Écologie de l'habiter. : La phénoménologie de l'environnement face aux destructions capitalistes. Lignes, 2023, Écosophie ou barbarie, 70, pp.63-76. hal-04415340

**HAL Id: hal-04415340**

**<https://hal.science/hal-04415340>**

Submitted on 24 Jan 2024

**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.

Public Domain

Revue *Lignes*, n°70 (Ecosophie ou barbarie), février 2023

## **Écologie de l'habiter.**

### **La phénoménologie de l'environnement face aux destructions capitalistes**

Paul Guillibert

La catastrophe écologique menace les habitats de nombreux vivants. Des espèces animales et végétales s'adaptent et se déplacent à mesure que leurs conditions de vie sont perturbées. Du côté humain, il faut désormais faire face à des phénomènes climatiques extrêmes qui conduisent parfois aux limites de l'effondrement politique. Qu'on pense seulement aux vagues de chaleur en Inde ou aux inondations au Pakistan au cours de l'été 2022.

En réaction, l'écologie politique contemporaine insiste sur la tâche de préserver les « conditions d'habitabilité de la planète<sup>1</sup> ». La présence de « l'habiter » dans les débats actuels n'est sans doute pas sans lien avec l'étymologie du concept d'écologie, d'*oïkos* le foyer. Mais elle tient surtout à l'expérience d'un monde dont il n'est plus tout à fait sûr que nous puissions y séjourner avec la tranquillité des modernes.

Habiter c'est d'abord résider, demeurer quelque part. Au cours de ce séjour, les habitant-es assurent un ensemble de tâches productives, reproductives et récréatives variées. Les écologies contemporaines ont élargi la communauté des habitant-e-s aux autres qu'humains. Elles montrent qu'on partage toujours le lieu où l'on vit avec d'autres espèces (couleuvres ou pigeons, poux ou tiques, tritons crêtés ou renouées du Japon, sans parler de nos espèces domestiques). Nos communautés sont multispécifiques, comme l'écrit Deborah Bird Rose<sup>2</sup>. Mais l'écologie de l'habiter implique une dimension plus fondamentale. Elle suppose un mode d'être au monde, un sens du lieu qui serait irréductible à la somme des activités qui s'y déploient. Les manières de percevoir le milieu, de donner de l'importance aux choses et aux personnes conditionnent les pratiques sociales dans leur ensemble.

---

<sup>1</sup> B. LATOUR et N. SCHULTZ, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, La Découverte : Les Empêcheurs de penser rond, 2022

<sup>2</sup> D. B. ROSE, T. VAN DOOREN et M. CHRULEW (éd.), *Extinction studies: stories of time, death, and generations*, New York, Columbia University Press, 2017

Dans cet article, je défendrai que l'écologie de l'habiter hérite de la phénoménologie, et en particulier de Heidegger<sup>3</sup>, une certaine définition du séjour parmi les choses comme « trait fondamental » de la condition humaine. Il me semble qu'on manque souvent cette ancrage de la culture écologique dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle. Je commencerai par présenter un exemple tiré de l'anthropologie de Tim Ingold afin de montrer la provenance heideggerienne du schème de l'habitation et les limites dont il souffre parfois<sup>4</sup>.

### **Écologie de l'habitation, un séjour parmi les choses**

Dans *Marcher avec les dragons*, l'anthropologue Tim Ingold interroge la différence entre les constructions humaines et les abris des animaux. Qu'est-ce qui distingue le renard qui creuse son terrier dans les racines du chêne, l'orang-outang qui se construit un « nid », le castor qui bâtit une hutte et l'être humain qui fabrique une maison ? Dans le chapitre « Bâtir habiter vivre. Comment hommes et animaux construisent-ils leur demeure dans le monde<sup>5</sup> ? », Ingold refuse la « perspective constructiviste » qui aurait présidé au développement des sciences biologiques et des sciences de la culture quant à la différence anthropologique. En résumé, la position constructiviste défend que l'homme réalise des formes architecturales qu'il a d'abord élaboré en idée. La construction humaine serait l'achèvement dans la matière d'une forme idéale tandis que l'abri animal relèverait de l'actualisation d'une prédisposition génétique dont témoignerait l'extrême régularité des productions non humaines.

Or Ingold s'oppose à ces deux pierres de touche de la perspective constructiviste. Du côté des vivants non humains, il montre que les formes du bâti ne sont pas si

---

<sup>3</sup> L'influence de la phénoménologie dans la pensée environnementale ne se limite pas à Heidegger. Comme l'a par exemple montré Stéphane Haber, l'anthropologie de la nature de Descola s'inscrit plutôt dans la filiation de Merleau-Ponty. Voir S. HABER, « Une ontologie sociale naturaliste est-elle possible ? Quelques remarques à partir de *Par-delà Nature et Culture* de Philippe Descola », dans S. Haber et A. Macé (éd.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012.

<sup>4</sup> Ce texte est issu de deux interventions lors du colloque « Habitabilités : architecture, ville et nature à l'ère de l'anthropocène » organisé par Mickaël Labbé et Victor Fraigneau à l'université de Strasbourg du 5 au 7 octobre et lors des rencontres philosophiques d'Uriage du 14 au 16 octobre 2022. Il a bénéficié des remarques et des suggestions des organisateur-ices et des participant-es et notamment des conseils de Céline Bonico-Donato.

<sup>5</sup> T. INGOLD, « Bâtir habiter vivre. Comment hommes et animaux construisent-ils leur demeure dans le monde ? », P. Madelin (trad.), dans *Marcher avec les dragons*, Paris, Éditions Points, 2018, p. 203-238.

homogènes qu'elles en ont l'air. Les animaux aussi transforment leur environnement en embrayant sur des activités antérieures et en s'adaptant à leur milieu. Dans le cas des castors par exemple, les barrages évoluent à la fois d'une rivière à l'autre mais aussi d'un groupe à l'autre et d'une génération à l'autre. Ces formes ne sont pas intégralement comprises dans la génétique, le barrage n'est pas un « phénotype étendu<sup>6</sup> » du castor. L'environnement dans lequel se développent les activités du castor et ses orientations corporelles est façonné par les activités antérieures de ces congénères. La variation des formes des abris animaux n'est pas intégralement réductible à l'évolution des espèces, elle exprime aussi une adaptation pratique à des contextes historiquement transformés.

De leur côté, les pratiques architecturales ne réalisent pas une idée pure, élaborée dans un esprit séparé des autres et de son environnement. L'architecte travaille avec toute une équipe à partir d'une commande, avec un bureau d'étude qui évalue la conformité du bâti à un ensemble de lois physiques et de normes sociales. Le bâtiment lui-même n'est jamais l'achèvement définitif d'un processus fini. Il faut l'entretenir pour éviter qu'il s'effondre ou se délabre, il faut prendre soin de l'habitation pour continuer à habiter. La séparation entre le bâtiment humain et la construction animale n'est donc pas absolue pour Ingold elle est seulement « relative à l'étendue de l'implication humaine dans le processus de génération de la forme<sup>7</sup> ».

Ainsi oppose-t-il à la perspective constructiviste qui prétend que les habitations humaines sont le produit d'une idée, la « perspective résidentielle<sup>8</sup> » qui se revendique du Heidegger de « Bâtir, habiter, penser ». De la conférence de Darmstadt, il retient que les formes architecturales émergent au cours des activités humaines elle-mêmes. Elles surgissent « dans les contextes relationnels spécifiques de leur engagement pratique avec leur environnement<sup>9</sup> ». En d'autres termes, on ne peut faire prévaloir la forme sur le processus puisque c'est au cours du processus qu'émerge la forme. S'inspirant de Heidegger, Ingold conclut que les idées relatives aux formes du bâtiment ne sont pas des constructions idéales mais des abstractions provisoires, résultats de

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 238-239.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>9</sup> T. INGOLD, *Marcher avec les dragons*, P. Madelin (trad.), Paris, Éditions Points, 2018, p. 234

pratiques adaptées à des milieux naturels et des relations sociales. Avant d'étudier les éventuelles limites des usages contemporains de l'habiter dans les philosophies de l'environnement, il faut faire un passage par la lettre du texte heideggerien.

### **Habiter et construire : une phénoménologie de l'environnement**

À Darmstadt en 1951, Martin Heidegger s'adressa à des ingénieurs, des architectes et des urbanistes dans un contexte marqué par une grave crise du logement<sup>10</sup>. Les grands ensembles représentaient la forme dominante du bâti à l'âge de la reconstruction. Dans la conférence publiée sous le titre « Bâtir, habiter, penser<sup>11</sup> », le philosophe distingue le logement et l'habitation. Pour Heidegger, qu'on puisse construire des logements sans se soucier du mode d'être-au-monde qu'ils impliquent témoigne d'une existence appauvrie, d'un agir instrumental qui méconnaît le trait fondamental de la condition humaine. Sa question ne relève pas de la technique architecturale à proprement parler mais d'une interrogation philosophique sur ce que signifie « habiter » et ses liens avec le fait de « bâtir », construire des édifices (des logements, des ponts, des stades de sport, des barrages, des centrales électriques, des autoroutes, etc.). Heidegger interroge donc l'architecture du logement et l'aménagement planifié des années 1950.

On considère en général que l'on bâtit *pour* habiter. Même si tous les bâtiments ne sont pas des logements, ils participent tous à l'ordonnement de notre vie sur terre, produisant un certain sens du lieu et suscitant une expérience singulière de l'environnement. Un pont par exemple, nous permet de séjourner sur les deux rives d'un fleuve créant un espace où les deux rives apparaissent à la fois comme séparées et conjointes. Il faut donc distinguer l'habitation – qui implique une demeure, une résidence, une façon de vivre parmi les choses –, du logement qui désigne simplement le fait d'occuper un logis, l'endroit où l'on dort et où l'on effectue un nombre assez limité de tâches de subsistance. Le pont participe de notre manière d'habiter le monde

---

<sup>10</sup> On trouve une remarquable présentation de la conférence de Heidegger et de ses usages en architecture dans C. BONICCO, *Heidegger et la question de l'habiter: une philosophie de l'architecture*, Marseille, France, Éditions Parenthèses, 2019

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser », A. Préau (trad.), dans J. Beaufret (éd.), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958

sans être un logement. Donc on pense en général que l'habitation est la finalité du bâtiment : on construit pour habiter.

Or Heidegger procède à une surprenante inversion de cette thèse. Construire *suppose toujours-déjà* une manière particulière d'habiter, c'est-à-dire de séjourner dans le monde. Dans le langage si singulier du philosophe : « C'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons bâtir<sup>12</sup> » ou encore « le bâtir fait partie de l'habiter<sup>13</sup> ».

Pour Heidegger, l'habitation est le rapport premier de l'homme au monde. Mais habiter ne signifie pas asservir la nature aux besoins humains, à la logique du profit ou de l'exploitation des ressources. Le trait fondamental d'une habitation *authentique* est qu'elle consiste à « ménager la terre », la préserver en ce qu'elle a de plus propre, la laisser être ce qu'elle est. Contre la rationalité instrumentale qui interprète tous les événements mondains selon un schème technique, une relation fin-moyen, l'habitation incarnerait au contraire une manière d'être au monde qui crée des lieux et fait de la place à ce que sont les choses. « Ménager les choses » c'est les traiter avec la dignité que leur être commande, avec réserve ou un certain égard. Habiter de manière authentique c'est donc en définitive, pour Heidegger, « sauver la terre » :

« Les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre. [...] Sauver n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre. Sauver la terre est plus qu'en tirer profit, à plus forte raison que l'épuiser. Qui sauve la terre ne s'en rend pas maître, il ne fait pas d'elle sa sujette : de là à l'exploitation totale, il n'y aurait plus qu'un pas<sup>14</sup>. »

Heidegger développe donc une double thèse, historique et normative, sur les rapports entre construction et habitation. La thèse historique c'est que la fabrication de bâtiments a rarement servi, dans l'histoire moderne, à préserver des lieux pour que les choses subsistent et que la nature croisse. Au contraire, devenue la finalité de la construction, l'habitation a été réduite au logement. Tout se passe comme si la question technique s'était substituée à la nécessité de laisser les choses persister dans leur être. Dans les paysages contemporains, on pourra alors suivre les sillons

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 191

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

d'une nature arraisonnée, intégralement soumise à la logique de ses fonctions sociales.

En ce sens on voit bien comment un barrage hydro-électrique peut « arraisonner » la nature tandis qu'un chalet de bucheron peut incarner le soin d'un monde dont « le nom est forêt<sup>15</sup> ». L'habiter est le trait fondamental des vivants humains en tant qu'instauration de rapports authentiques à la nature. Comme le note Françoise Dastur dans un article intitulé « Espace et habitation », cela définit donc le rôle de l'architecte non pas comme un technicien, un constructeur de bâtiment, mais comme « celui qui est à l'origine de l'apparition d'un monde habitable pour les humains<sup>16</sup> ».

La thèse normative de Heidegger c'est qu'habiter, en un sens authentique, c'est au contraire « sauver la terre », notamment les êtres naturels dans leur capacité à croître et à entrer en relation hors de rapports de contrôle et de domination. « Les mortels protègent et soignent les choses qui croissent et édifient spécialement celles qui ne croissent pas. Soigner et construire, tel est le bâtir au sens étroit<sup>17</sup>. »

Il est frappant de constater que Heidegger mobilise un lexique du « soin » pour les choses qui croissent, c'est-à-dire pour les êtres naturels, qui est souvent assimilé aujourd'hui aux théories féministes du *care*<sup>18</sup>. Mais ce motif est ambivalent dans la pensée du philosophe. D'un côté, il fait signe vers une écologie de l'habiter, une manière de sauver la terre en ménageant une place aux êtres qui la peuplent. D'un autre côté, l'absence d'étude historique des rapports sociaux de genre, structurant les places dans la division du travail, le conduit à ignorer que l'attention aux personnes et aux choses n'a pas été également répartie dans l'histoire de la modernité. Cette phénoménologie de l'habiter n'est pas incompatible, loin s'en faut, avec la critique écoféministe de nos rapports au monde mais elle n'y procède pourtant pas elle-même. Or cette absence fait signe vers un ensemble de limites fondamentales.

### **Propriété-habitation et destruction du monde**

---

<sup>15</sup> U. LE GUIN, *Le nom du monde est forêt*, tr.fr. H.-L. PLANCHAT, Paris, Presses Pocket, 1984.

<sup>16</sup> F. DASTUR, « Espace et habitation », *Revue des Deux Mondes*, avril 2007, p. 103.

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser », *op. cit.*, p. 179.

<sup>18</sup> M. C. NUSSBAUM, *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, Mass., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2006 ; S. R. FARRIS, « The business of care: Private placement agencies and female migrant workers in London », *Gender, Work & Organization*, vol. 27, n° 6, Wiley, 26 novembre 2020, p. 1450-1467

L'histoire heideggerienne de l'habiter (du soin pour la terre à l'arraisonement technique de la nature) induit une dichotomie entre deux manières d'être au monde. Or la trajectoire des sociétés modernes est sans doute plus complexe que n'invite à le penser cette histoire de l'être. Les modes d'habiter sont en effet structurés par des rapports sociaux. Que construire suppose déjà un rapport au monde qui oriente la logique architecturale est une hypothèse qui emporte l'adhésion. Mais elle n'implique pas que tous les humains habitent le monde de la même manière, y compris au sein de la même époque de l'être. Selon qu'on est riche ou pauvre, homme ou femme, habitant-es des nordes ou des périphéries post-coloniales, nous n'avons pas accès aux mêmes espaces ni la possibilité d'en avoir les mêmes usages. Le bûcheron solitaire de la forêt-noire ne séjourne pas parmi les choses comme les collectifs de femmes des maquiladoras mexicaines qui doivent soigner leurs parents malades évoluant dans les environnements dégradés du capitalisme tardif<sup>19</sup>. L'opposition entre le souci du monde et sa domination technique fait abstraction des multiples manières dont on peut prendre soin des choses ou les détruire, selon la place qu'on occupe dans les rapports sociaux. Les manières d'habiter sont notamment structurés par des rapports de propriété qui déterminent qui contrôle, qui a accès et qui peut faire usage de certaines parts de la nature.

Tout l'intérêt du travail de la juriste Sarah Vanuxem est d'avoir montré que les règles de propriété déterminaient à la fois l'usage des choses et la manière dont on habite le monde. Dans *La propriété de la terre*<sup>20</sup>, elle défend que la conception moderne de la propriété, fondée sur un droit exclusif et absolu du maître sur la chose a formalisé le pouvoir de libre-disposition des êtres humains sur la nature. En consacrant l'*usus*, le *fructus* et l'*abusus*, le droit de propriété aurait autorisé la possibilité de la domination et de la destruction humaines de la nature. En effet, l'article 544 du code civil prévoit par exemple que « la propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois et règlements ». Cette « jouissance absolue sur la chose », ou cette « libre appropriation

---

<sup>19</sup> G. DI CHIRO, « "Living Is for Everyone": Border Crossings for Community, Environment, and Health », *Osiris*, vol. 19, [Saint Catherines Press, The University of Chicago Press, The History of Science Society], 2004, p. 112-129

<sup>20</sup> S. VANUXEM, *La propriété de la terre*, Marseille, Wildproject, 2018.



des choses de la nature<sup>21</sup> » pour parler comme Hegel, exprime le fondement de nos rapports modernes à la nature et consacre les usages les plus déprédateurs de l'environnement. Néanmoins, Vanuxem montre qu'il existe dans le droit moderne un héritage des droits communaux d'ancien régime qui favorise des rapports de propriété non exclusif et non absolu.

Ainsi, l'article 542 du Code civil encore en vigueur dispose que « Les biens communaux sont ceux à la propriété ou au produit desquels les habitants d'une ou plusieurs communes ont un droit acquis ». Or selon Vanuxem, cet article transposerait dans le langage civiliste postrévolutionnaire les acquis des luttes paysannes de la Révolution tels qu'ils avaient été formulés dans la loi du 10 juin 1793 sur les communaux. Par cette loi, les communautés villageoises récupéraient les droits communaux perdus au profit des seigneurs et pouvaient partager les fruits tout en maintenant la propriété collective des fonds communaux<sup>22</sup>. La loi du 10 juin 1793 témoignent d'une conception possible de la propriété non comme libre disposition des choses matérielles, mais comme garantie d'un droit collectif à l'existence dont les personnes non propriétaires ne peuvent être exclues. Ceci permet donc de définir la propriété collective comme le fondement d'un droit à exister qui module différentes manières d'habiter le monde selon les droits d'usages que l'on possède. Les habitant-es sans titre ne sont pas pour autant privés des usages que leur confère le droit à l'existence inhérent à la propriété collective<sup>23</sup>.

Or Vanuxem appelle cette propriété collective hérité de l'ancien régime – qui mélange propriété collective et usages individuels variés – la « propriété-habitation ». Elle la définit plus précisément à partir de « la formule selon laquelle la *communauté séjourne dans les choses*<sup>24</sup> ». Sortir d'une vision du droit dans laquelle le sujet humain se réalise par la libre appropriation invite à une rupture fondamentale dans l'histoire de la modernité : la cessation du rapport de domination de la nature inhérent au sujet moderne, l'individu maître et possesseur de la nature.

---

<sup>21</sup> G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, J.-F. Kervégan (éd.), Paris, Presses universitaires de France, 1998

<sup>22</sup> S. VANUXEM, *La propriété de la terre, op. cit.*, p. 80.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 71.

Cette définition de la propriété comme habitation et séjour parmi les choses me paraît être un signe de plus de la présence de Heidegger dans l'écologie contemporaine. Signe aussi qu'on peut bien maintenir la centralité de l'habiter dans nos horizons politiques de transformation sociale à condition de le problématiser à partir des rapports sociaux qui structurent et hiérarchisent nos rapports au monde. Car enfin Vanuxem ajoute une dimension essentielle à la crise de l'être heideggerien : il est difficile de penser nos modes d'habiter sans une réflexion sur les rapports de propriété qui déterminent le contrôle, l'accès et l'usage de la nature.

Avant de conclure, je voudrais indiquer une dernière limite d'une écologie de l'habiter qui ne serait fondée pas sur une théorie générale des rapports sociaux. Je repars d'une question.

Qu'est-ce qui explique que des individus – propriétaires privés de la terre et des machines – organisent le saccage de la planète ? A moins de faire intervenir des hypothèses de type psychologique tels que le sadisme ou la perversion (ce qui, sans être faux, n'expliquerait pas la logique économique générale qui accorde un pouvoir particulier à des individus porteurs de ces traits psychologiques), on voit mal pourquoi des personnes qui possèdent des espaces, des milieux et des êtres naturels – qui constituent donc leur richesse sociale – voudraient les utiliser jusqu'à leur destruction. La *possibilité juridique* de la destruction (*l'abus*) n'explique pas à elle seule sa *réalité sociale*. Pour le comprendre, il faut bien introduire un autre élément d'explication. Si des individus ou des collectifs sont prêts à épuiser les richesses qu'ils possèdent, c'est pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils peuvent en tirer une valeur supplémentaire en les utilisant pour fabriquer des marchandises qui seront vendues plus chères que le prix des ressources elles-mêmes. Ensuite, parce qu'ils ne payent pas eux-mêmes les coûts des destructions naturelles qui sont socialisées. L'éleveur industriel qui rejette du nitrate paye rarement pour le traitement de l'eau et la pollution des nappes phréatiques.

Si elle prend donc en compte l'importance des formes d'appropriation de la terre dans nos manières d'habiter le monde, la théorie des communs de Vanuxem laisse de côté les rapports de production qui expliquent la valorisation du capital. Sans une théorie de l'accumulation, on comprend mal pourquoi des propriétaires, aussi irrationnels soient-ils, pourraient laisser détruire les richesses qu'ils possèdent. Pourquoi les États eux-mêmes favoriseraient-ils l'extractivisme (c'est-à-dire la destruction planifiée d'une

partie de leurs écosystèmes) s'ils n'obtenaient pas par là une rente ? On voit que la propriété à elle seule ne suffit pas à expliquer les tendances à la destruction des conditions d'habitabilité de la terre, il faut pour cela une théorie des rapports de *production* spécifiquement capitalistes. Or les usages écologiques de la phénoménologie tendent parfois à oublier que les modes d'habiter sont structurés par des rapports sociaux.

S'il nous faut donc une écologie politique qui prenne en compte notre manière d'habiter le monde et qui en fasse un critère fondamental de notre orientation politique, cela ne peut passer à côté du fait que le capitalisme a érigé la production pour la production en interaction principale des êtres humains et de la nature. Plutôt que d'opposer une réflexion sur les conditions d'habitabilité de la terre à une théorie des modes production<sup>25</sup>, il paraît plus utile de réfléchir à la manière dont les rapports sociaux capitalistes conditionnent des modes d'habiter socialement et spatialement inégaux<sup>26</sup>.

En d'autres termes, sans une histoire sociale de la modernité, il paraît difficile de comprendre comment la *domination de la nature par la raison instrumentale* s'est muée en une gigantesque entreprise de *destruction de la nature par le capital* : effondrement de la biodiversité, disparition des forêts, épuisement des ressources en eau, pollution de milieux rendus invivables par les industries lourdes, réchauffement climatique, intrants chimiques dans les sols, etc. La crise de l'habitation, en tant qu'expression d'un agir technique, ne permet pas à elle seule d'expliquer ces phénomènes.

## Conclusion

L'écologie politique contemporaine hérite de cette philosophie heideggerienne de l'habitation. De Bruno Latour à Sarah Vanuxem, de Jean-Baptiste Vidalou à Tim Ingold, du Comité invisible à Vincianne Despret<sup>27</sup>, on inscrit de plus en plus souvent la

---

<sup>25</sup> B. LATOUR et N. SCHULTZ, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, *op. cit.*

<sup>26</sup> Des tentatives importantes ont été menées pour donner une lecture sociale et critique du texte de Heidegger mais elles n'étaient pas liées à des réflexions écologistes. Voir K. FRAMPTON, « Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance », dans H. Foster (éd.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983, p. 16-30 ; H. LEFEBVRE, « Préface », dans H. Raymond *et al.*, *L'habitat pavillonnaire*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 7-23.

<sup>27</sup> J.-B. VIDALOU, *Être forêts: habiter des territoires en lutte*, Paris, France, Zones, 2017 ; COMITE INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, Paris, France, La Fabrique éditions, 2007 ; V. DESPRET, *Habiter en oiseau*, S. Durand et B. Morizot (éd.), Arles, Actes sud, 2019.

catastrophe écologique dans une crise générale de l'habiter et on présente la réforme écologiste comme une transformation des conditions d'habitabilité de la Terre.

En conclusion, je voudrais revenir sur un point important le rapport entre habitation et enracinement. La conférence « Bâtir, habiter, penser » se conclut par l'idée que la condition moderne serait le déracinement. Heidegger précise qu'il ne désigne pas par là l'appartenance ancestrale à un territoire qui définirait une communauté politique racialement homogène. Par déracinement, il désigne la situation de ceux qui, projetés dans un monde qui leur est étranger, ne peuvent prendre soin de leur habitat et des êtres qui le peuplent. A l'instant où l'on considère le déracinement comme la crise fondamentale de la modernité, une issue commence à se dessiner. Elle suppose un attachement au lieu qui ne va pas sans ambiguïté.

D'un côté, la crise fondamentale de notre époque s'exprimerait dans notre incapacité à prendre soin du monde. Mais d'un autre côté, le ménagement de la nature suppose, chez Heidegger, une politique de l'enracinement, de l'appartenance à son territoire, de la communauté close capable de prendre en charge son milieu et ses ressources. Cette ambivalence de l'enracinement me semble traverser beaucoup des discours écologistes contemporains, d'extrême-droite, mais aussi dans les milieux progressistes. Comme l'ont montré quelques historiens, l'idée que des collectifs clos soient les plus à même de prendre soin de leur territoire n'est pas totalement étrangère à certaines expériences xénophobes dans le contexte des communs environnementaux<sup>28</sup>. Seule une écologie politique capable de penser les structures sociales de propriété et les relations de travail qui déterminent les conditions d'habitabilité peut arracher l'idéal d'habitation du monde au spectre de l'enracinement.

---

<sup>28</sup> R. M. C. NETTING, « Ce que les paysans des Alpes ont en commun. Quelques observations sur le régime foncier communal dans un village suisse », dans *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire.*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.