

**Christine Delory-Momberger
Paris 13 Sorbonne Paris Cité**

**Conférence à l'IRTESS de Dijon
9 septembre 2014**

**Comment « habitons-nous » ?
Biographie et expérience de l'espace**

« Habiter est la manière dont les mortels sont sur terre », écrivait Heidegger. Poser la question : Comment habitons-nous ?, c'est s'interroger sur nos manières d'être et d'agir *dans* et *avec* l'espace, c'est s'essayer à reconnaître la dimension constitutive de la spatialité dans nos expériences individuelles et collectives. Sur ce thème seront proposés des éléments de réflexion sur nos « manières d'habiter » dans et avec les espaces pluriels où se déploient nos existences et sur les constructions biographiques liées à nos pratiques de l'espace.

Avant de commencer mon exposé, il faut peut-être que j'indique très brièvement « le lieu d'où je parle », pour employer une expression qui appartient à une époque déjà ancienne, mais qui me semble bien convenir à mon propos, puisque je vais vous parler des « manières d'habiter », c'est-à-dire des manières d'être et d'agir dans et avec l'espace. Le lieu d'où je parle n'est cependant pas celui d'un géographe de l'espace humain, encore moins celui d'un urbaniste ou d'un architecte. Et pour que les choses soient bien claires entre nous, mon angle de vue ne sera pas non plus prioritairement celui du travail social dont vous êtes des experts. Le lieu d'où je parle est celui de la *recherche biographique*, c'est-à-dire d'un domaine de recherche psychosociale qui s'intéresse à la manière dont les individus donnent une forme à leurs expériences, dont ils font signifier les situations et les événements de leur existence, dont ils inscrivent le cours de leur vie dans leur environnement historique et social. Dans ce cadre, l'objet central de la recherche biographique est la *biographie*, entendue non pas comme le cours effectif, « réel », de la vie, mais comme la *représentation construite de l'existence* à travers des opérations de configuration narrative du vécu et de l'expérience. Ces *constructions biographiques* sont accessibles et repérables en particulier dans les « récits de vie » et dans toutes les formes d'expression et *d'écriture de soi* par lesquelles les individus *se biographient*, c'est-à-dire se donnent une forme dans laquelle ils se reconnaissent eux-mêmes et se font reconnaître par les autres.

C'est donc de ce lieu-là, celui de la biographie et de la biographisation, que je souhaite vous parler de nos manières d'habiter. L'occasion de cette rencontre avec vous et de cet exposé me fait d'abord constater que la recherche biographique n'a peut-être pas suffisamment pris en compte la dimension de l'espace en tant que dimension de l'expérience. Par une sorte de pente naturelle, lorsque nous nous occupons de biographie, nous pensons en termes de temporalités : nous appréhendons le cours des existences et les représentations biographiques comme des constructions dans le temps. Assurément, cette dimension du temps est essentielle dans la constitution de l'expérience et dans le travail biographique qu'elle implique, mais ce que je voudrais développer aujourd'hui, c'est en quoi l'espace est lui aussi constitutif de l'expérience, en quoi il est un lieu de construction des représentations individuelles et collectives, en quoi il fait l'objet lui aussi de processus de biographisation.

La dimension spatiale de l'expérience

Nous avons tendance à considérer l'espace comme une sorte de décor, d'arrière-plan sur le fond duquel se déroulent nos existences, qui peut « colorer » les événements et les situations (leur donner une « couleur *locale* »), leur prêter une atmosphère particulière. Cette conception de l'espace réduit à un « paysage » ou au mieux à un « support » ne rend pas compte de la complexité de la dimension spatiale de nos pratiques et de nos expériences. Ce que méconnaît cette manière de voir, c'est en fait que non seulement nous vivons *dans* ou *sur* de l'espace, mais que nous vivons aussi *de* et *avec* l'espace.

C'est presque un truisme que de dire que nous vivons dans l'espace, que chacune de nos actions s'effectue dans l'espace, que chacun de nos états « a lieu » dans l'espace, mais il faut bien prendre toute la mesure de cet *être-* et de cet *agir-dans-l'espace*. L'espace n'est pas seulement un *contenant*, un *réceptacle* de nos états et de nos actions : il fait partie intégrante de notre expérience, *il est constitutif de notre expérience*. Je voudrais préciser cela en trois points, que je sépare pour la clarté de l'exposé, mais qui sont intimement liés dans le vécu de l'expérience.

1) En premier lieu, l'espace est constitutif de notre expérience en ceci que *nous sommes nous-mêmes de l'espace* : notre être corporel appartient à l'étendue et à la

matérialité de l'espace, nous sommes donc *de l'espace dans l'espace*. Le fonds originel de nos expériences est constitué par cette relation sensible et dynamique de notre corps-espace à l'espace qui nous englobe et où nous rencontrons d'autres corps-espaces. Un simple regard sur notre situation ici dans ce lieu, sur la topographie de nos corps-espaces dans l'espace de cette salle, suffit à illustrer cette dimension spatiale de notre expérience, cette spatialité constitutive de notre expérience. Chacun de nous a son propre *point de vue*, sa propre *vision* de l'espace commun qui nous englobe, chacun perçoit une configuration spatiale qui lui est propre. Et la raison en est que pour chacun d'entre nous la perception de l'espace s'organise à partir de son propre corps-espace, à partir de son propre lieu, de son propre *topos* (lieu). Cette perception de l'espace n'est d'ailleurs pas seulement visuelle (comme les termes *configuration*, *point de vue*, *vision* pourraient le laisser croire), elle est tactile, sonore, dynamique, elle recouvre potentiellement tous les sens, même si nos *habitus* culturels ont tendance à privilégier la dimension visuelle dans nos représentations et constructions mentales et à occulter d'autres dimensions du sensible.

2) En deuxième lieu, l'espace est constitutif de l'expérience dans la mesure où *il donne à l'expérience des orientations et des contenus*, qui sont d'ordre à la fois matériel et idéal. Il n'y a pas d'espace neutre, d'espace vierge qui serait une pure surface totalement ouverte, totalement disponible à nos mouvements, nos actions, nos pensées. L'espace ne naît pas avec nous, en quelque sorte « sous nos pieds » : *l'espace est toujours déjà-là et il se présente toujours comme déjà-construit*. Il est construit d'abord au sens le plus *matériel* : édifices, aménagements et constructions de tous ordres, voies de communication, objets. En ce sens, il conditionne, il oriente, il organise nos mouvements, nos déplacements, les positions de notre corps, ses postures par rapport aux autres, aux corps des autres. Lesquels autres, en tant que corps-espaces, font eux-mêmes partie de l'espace et en conditionnent l'ordre et l'usage, aussi bien d'ailleurs que le fait notre propre corps.

Si nous examinons ici encore l'organisation du lieu dans lequel nous sommes, si nous dressons en quelque sorte sa cartographie selon l'ordre et les usages physiques de l'espace qu'il *installe*, nous verrions alors de façon très concrète comment, en termes de configuration topographique collective, de positions et d'interpositions individuelles, de circulation, de mouvements, cet espace organise un

faisceau de déterminations et de ressources qui à la fois conditionnent et rendent possibles nos actions.

Cet ordre matériel de l'espace est bien entendu la concrétisation, la manifestation de *constructions de nature sociale et culturelle*. L'espace est *construit* de toutes les fonctions, de toutes les représentations, de toutes les valeurs que lui assigne le tissu culturel, le système d'organisation sociale dans lequel il est inséré. A travers ces constructions de l'espace, nous participons concrètement à la communauté humaine qui est la nôtre dans ses diverses strates (société, collectivité, groupe social, catégorie socioprofessionnelle, entreprise, famille, etc.), dans les représentations qu'elle se fait de la manière dont les hommes peuvent vivre ensemble, dans les institutions qui organisent ce vivre-ensemble et dans les pratiques sociales qui lui correspondent. Si nous revenons une nouvelle fois au lieu où nous nous trouvons, son organisation spatiale répond ainsi à des fonctionnalités qui sont spécifiques d'un certain type de société et des pratiques sociales qui lui sont propres : en l'occurrence, *ce lieu est construit* pour répondre à des manières de se réunir, de communiquer, de transmettre, de délibérer, d'enseigner, qui nous sont tellement familières, qui font tellement partie de notre expérience sociale, que nous ne les percevons plus pour ce qu'elles sont, à savoir des constructions historiques, culturelles et sociales. À ces fonctionnalités spatiales et aux pratiques qu'elles engagent sont liées les significations et les valeurs que notre société attache à une certaine forme de production et de transmission du savoir, à des formes de communication qui sont à la fois égalitaires et hiérarchisées, à des protocoles de prise de parole et de délibération, etc. Ces quelques indications suffisent à percevoir combien notre être et notre agir dans l'espace sont socialement et culturellement construits, combien nos expériences, nos pratiques, nos représentations sont conditionnées par les constructions matérielles et idéelles des espaces dans lesquels et avec lesquels elles se déroulent.

3) Dire que l'espace – en tant qu'il est construit matériellement, socialement, culturellement – conditionne nos pratiques et nos représentations, ne signifie pas cependant que nous n'ayons pas une latitude d'action et de pensée dans nos façons de vivre et d'agir l'espace. Ce sera mon dernier point : en troisième lieu, l'espace est constitutif de notre expérience dans la mesure où il nous offre des ressources, où il est ouvert à notre action et à notre pensée, où *nous agissons sur lui et avec lui par*

l'action et par la pensée. Nous sommes assurément des *individus de société*, les individus d'une certaine société et des espaces que cette société a construits, mais nous participons nous-mêmes à la construction de la réalité sociale et des espaces matériels et idéels de la société à laquelle nous appartenons. Et ces espaces, nous sommes capables collectivement de les transformer, de les faire évoluer, nous sommes capables aussi de *fabriquer* de nouveaux espaces. C'est bien sûr ce qui explique que les espaces, comme la société elle-même, sont dans l'histoire, ont une historicité, qu'il y a donc une évolution sociétale des rapports à l'espace. De ce point de vue, beaucoup de mouvements sociétaux, de revendications contemporaines ou simplement de « collectifs de citoyens » ont l'espace ou des espaces pour objet, qu'il s'agisse de la revendication écologique de protection de l'environnement et du développement durable, de l'aménagement de telle ou telle partie de territoire, de la construction d'une autoroute ou d'un incinérateur, de l'emplacement d'une déchetterie, du plan de circulation d'une ville, etc.

Dans la capacité collective et individuelle que nous avons d'agir dans et avec l'espace, d'être des *opérateurs d'espace*, la dimension matérielle n'est jamais séparable de la dimension idéale, l'action n'est pas dissociable du sens que nous lui donnons. Ce sens, nous l'avons dit, est culturellement et socialement construit, et nous participons à cette construction par nos pratiques sociales. Mais nous ne sommes pas que des *agents* ou des *opérateurs* sociaux. Ou plutôt l'acteur social en nous n'est pas séparable d'une personne ou d'un sujet qui a une histoire particulière, qui s'est construit selon des voies singulières, qui développe une image de soi qui lui est propre. Au sein même de nos pratiques les plus socialisées, nous agissons dans l'espace et nous agissons l'espace en lui donnant des significations, des valeurs qui sont liées à notre personne, à notre histoire, à nos émotions et sentiments, etc. Nous avons donc une pratique réflexive et affective de l'espace qui nous conduit à investir l'espace biographiquement et à en faire une des composantes de notre construction personnelle. C'est cette dimension biographique de l'espace que je voudrais maintenant plus précisément explorer à travers nos manières d'habiter.

Construction biographique de l'espace et manières d'habiter

La thèse que je défendrai est la suivante : de même qu'elle s'inscrit dans une *écriture du temps* (dans une *chronographie*), toute *biographie* s'inscrit dans une *écriture de*

l'espace, dans une *géographie*. S'interroger sur la manière dont l'espace nous constitue et dont nous nous construisons *biographiquement* dans et avec l'espace, c'est s'interroger sur la manière dont nous expérimentons l'espace à travers notre pratique des lieux. Les géographes contemporains, dont les travaux se portent depuis une quarantaine d'années vers l'étude de « l'espace des sociétés »¹, ont développé une notion pour rendre compte des constructions et des pratiques collectives et individuelles de l'espace, et cette notion est celle de « l'habiter ». Cette notion, qui déborde de beaucoup le seul espace privé du logement, de l'habitation au sens restreint du terme, désigne le rapport particulier qui lie les hommes et les sociétés humaines à l'ensemble de leurs espaces de vie, rapport qui est fait d'action et de pensée, de pratiques et de représentations, de réalité et d'imaginaire. Le philosophe Heidegger voyait dans « l'habiter » « *die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind* », « la manière dont les mortels sont sur la terre »², « *der Grundzug des menschlichen Daseins* », « le trait fondamental de l'être-au-monde humain ». Autrement dit, « l'habiter » est un trait anthropologique : pour le dire un peu vite, les autres espèces animales *n'habitent pas* la terre, elles *y vivent* ; seule l'espèce humaine vit ses milieux de vie en les *habitant*, c'est-à-dire en les pensant et en les agissant. Dans ce sens, entre l'espace et les êtres humains, il y a un rapport de constitution réciproque : les hommes habitent les lieux et les lieux les habitent, ils construisent les lieux et les lieux les construisent, ils font signifier les lieux et les lieux confèrent du sens à leur expérience et à leur action³.

C'est dans ce cadre anthropologique – cadre auquel les cultures et les sociétés donnent des contenus spécifiques qui évoluent eux-mêmes à travers le temps –, qu'il faut situer l'expérience individuelle et collective de l'espace et les constructions biographiques auxquelles elle donne lieu. Pour tenter d'appréhender ce rapport biographique à l'espace et à l'habiter, je commencerai par parler de ce premier « lieu de l'habiter » qu'est le corps, à la fois corps-espace et corps dans l'espace. Puis je tenterai de caractériser ce qui constitue le *régime d'habiter* contemporain et qui façonne aujourd'hui nos manières d'habiter.

¹ On trouvera une remarquable illustration de ces travaux dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* sous la direction de Jacques Lévy et Michel Lussault (Belin, 2003 ; nouvelle édition augmentée en 2013). Voir aussi l'ouvrage collectif dirigé par Thierry Paquot, Michel Lussault & Christian Younès, *Habiter, le propre de l'humain*, Paris, La Découverte, 2007.

² « Etre homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter. » M. Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980 [1954], p. 173.

³ J.-J. Schaller (2007). « Un lieu apprenant : de l'habitus à l'historicité de l'action ». In *Orientation Scolaire et Professionnelle*, vol. 36/1, 83-93.

Le corps-espace, le corps dans l'espace

L'expérience première de l'espace, c'est celle du corps. Du corps comme espace et du corps dans l'espace. Parmi tous les espaces, le corps a ceci de particulier qu'il est *l'espace qui est toujours là* : non pas *un* lieu parmi d'autres, mais *le lieu* à partir duquel s'originent toutes les expériences de l'espace et toutes les expériences de soi dans l'espace, et celui auquel elles reviennent. Le corps est ainsi le lieu premier, le lieu-fondement de « l'habiter ». C'est presque une banalité de le souligner, le corps comme espace immédiat et primordial est l'objet (le sujet ?) de tout un ensemble de conduites et de pratiques : les soins qu'on lui apporte, les vêtements et les parures dont on le revêt, les postures qu'on lui donne, les façons de le montrer ou de ne pas le montrer. Et ces conduites et pratiques en font un lieu très fort d'investissement biographique. Chacun de nous, de façon à la fois consciente et inconsciente, développe des manières d'être *dans et avec* son corps, des manières de l'« habiter », de le mouvoir, de le « mettre en scène » pour soi et pour les autres, qui engagent à la fois des « équipements » et des techniques d'ordre matériel, des représentations et des valeurs d'ordre social et culturel, des images de soi et du rapport de soi aux autres. Ces *manières du corps* composent une alchimie très complexe, un *style* difficilement définissable (surtout pour soi-même), un *quant-à-soi* unique plus ou moins cultivé, plus ou moins assumé, un rapport d'être-à-soi-même constitutif d'un ressenti de soi qui est au fondement même de l'image et du sentiment de soi. Et c'est ce corps-espace ainsi « habité » qui entre en relation avec d'autres corps-espaces également « habités », dans un jeu extrêmement complexe d'interactions, de façonnements réciproques, de constructions en miroir, de rapports du même et de l'autre, qui ont lieu avant tout langage, avant tout discours, qui relèvent d'un faisceau de « sensations » indéterminées et d'impressions premières.

Ce corps-espace, c'est aussi et immédiatement, *le corps dans l'espace*. Sur la totalité des espaces qui nous sont *potentiellement* ouverts – du lieu resserré de notre espace privé à l'espace du monde terrestre – les circonstances et les conditions de nos vies découpent et délimitent une *topographie individuelle*, que l'on peut définir par sa *localisation* (telle région ou tel pays du monde, telle et telle ville, tel et tel quartier, etc.) et par la *caractérisation physique et sociale* des espaces qui la composent (espaces domestiques et familiaux, espaces publics de toutes sortes, espaces institutionnels, espaces professionnels, espaces touristiques, de loisir, etc.). Chacun

de nous construit et déploie une *cartographie* qui lui est propre, descriptible en termes de lieux, de sites, de territoires, de réseaux, d'étapes, de connexions, de mouvements, de déplacements, etc. Même si nous partageons avec des centaines ou des milliers d'autres individus certains points ou certains segments de notre *carte* individuelle, sa configuration d'ensemble et le point de vue qui l'actualise et la dynamise constituent pour chacun de nous une *géographie* personnelle tout à fait unique.

Cependant il faut sans doute reconnaître que l'image de la *carte* qui nous vient trop facilement à l'esprit pour représenter l'espace vécu propre à chacun est insuffisante. L'analogie cartographique figure un espace plan et statique, dont les éléments n'entretiennent entre eux que des relations de *contiguïté physique*. Or telle n'est pas notre expérience de l'espace : nous vivons un espace *plié, feuilleté*, au sens où, entre les lieux de notre géographie personnelle, il n'y a pas que des relations de contiguïté physique, mais aussi des relations psychiques et mentales de coprésence, de recouvrement, de projection, de résonance, de construction réciproques. Nous ne sommes ainsi jamais dans un seul lieu à la fois : nous transportons et nous portons avec nous une pluralité de lieux dans le lieu où nous sommes. En les rapportant les uns aux autres, en croisant les espaces vécus au cours de notre histoire personnelle, en les faisant interagir entre eux, nous vivons les lieux sur le mode d'une *spatialité plurielle, multidimensionnelle*.

Régime et manières d'habiter : comment habitons-nous aujourd'hui ?

Je m'en suis tenue jusqu'à présent à un propos relativement général sur notre rapport (humain) à l'espace mais il manquerait à notre réflexion de ne pas prendre en compte ce qui constitue aujourd'hui notre « régime d'habiter », c'est-à-dire les traits collectifs qui, dans les sociétés contemporaines, caractérisent et conditionnent les manières d'habiter et de pratiquer les lieux. Je m'appuierai pour cela sur les travaux des géographes des sociétés et en particulier sur ceux de Mathis Stock (qui a écrit plusieurs articles pour notre revue *Le sujet dans la Cité*)⁴. De son point de vue de géographe des espaces humains, Mathis Stock définit nos sociétés contemporaines

⁴ Cf. Mathis Stock, « L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles ». *EspacesTemps.net*, Textuel, 26.02.2006. <http://espacestems.net/document1853.html> ; « Habiter et mobilité géographique : un problème sociétal », in C. Delory-Momberger (dir.), *Le sujet dans la Cité. Insertion et territoires solidaires*, Edition Pleins Feux, Nantes, 2009, pp. 77-100 ; « Habiter avec l'autre : identités et altérités dans les styles d'habiter polytopiques », in *Le sujet dans la Cité*, n° 2, novembre 2011, pp. 54-65.

comme des « sociétés à individus mobiles » ou encore comme des « sociétés à individus géographiquement pluriels ». Il explique que la mobilité spatiale et la *poly-topicité*, c'est-à-dire le fait de pratiquer une multiplicité de lieux, sont des *dimensions constitutives de notre habiter contemporain*. Il convient de prendre toute la mesure de telles affirmations : il ne s'agit pas seulement de constater que les techniques modernes mettent à notre disposition des moyens de déplacement de plus en plus diversifiés et rapides qui accroissent considérablement notre mobilité ; que les technologies électroniques et numériques de l'information et de la communication (radio, télévision, téléphonie, Internet, etc.) nous mettent en capacité de nous trouver en même temps en relation avec plusieurs espaces non contigus (*cospatialité*) ; que nous pratiquons en conséquences physiquement et/ou mentalement des lieux de plus en plus nombreux et de plus en plus éloignés les uns des autres. Il faut intégrer à nos représentations et conceptions de l'habiter – toujours fortement marquées par la figure du *chez-soi* et donc par la prégnance dans nos esprits d'un *mode d'habiter mono-topique* – que ces traits de la vie contemporaine que sont la mobilité, la *cospatialité*, la *polytopicité*, la connectivité constituent désormais notre régime d'habiter, qu'ils appartiennent constitutivement à nos manières d'habiter. Pour le dire plus concrètement, les individus contemporains *n'habitent* pas seulement des lieux fixes et présents, ils *n'habitent* pas seulement leur logement ou leur quartier ou leur territoire, ils *n'habitent* pas seulement leurs lieux de travail ou de loisir, *ils habitent la mobilité, ils habitent les flux*. La voiture, le train, l'avion sont des espaces de l'habiter comme le sont le web, Internet, les réseaux sociaux, et les espaces auxquels ils font accéder. Et tous ces espaces – fixes et mobiles, réels et virtuels – peuvent se conjuguer, se superposer, produire de nouvelles configurations et représentations de l'espace. De nouvelles configurations de l'espace mais aussi de nouvelles configurations de soi et de l'autre – des autres – dans l'espace.

Le premier effet du régime contemporain de l'habiter sur nos représentations et nos pratiques de l'espace c'est l'extension de l'espace à la mesure de la planète, la *mondialisation* ou la *globalisation* de l'espace. Du point de vue de l'expérience collective et individuelle, la mondialisation de l'espace apparaît comme une formidable machine à bousculer, à faire s'interpénétrer, à superposer les lieux et les échelles de lieux dans lesquels se construisent et prennent effet les processus de reconnaissance et d'identité. Ce que nous retiendrons principalement de la

dialectique du *local* et du *global*, par laquelle on tente de rendre compte des mutations contemporaines de l'espace humain, ce sont les interrogations qu'elle suscite quant à la manière dont les collectivités (nations, communautés, groupes sociaux, etc.) et les individus peuvent *trouver leur lieu* dans un environnement marqué par la prolifération et la superposition des espaces de l'habiter.

En effet, une des conséquences les plus tangibles de la mondialisation est sans conteste l'éclatement des *localités*, qu'elles soient nationales, de territoire, de voisinage, qu'elles soient physiques, sociales ou culturelles. Dans le monde globalisé, cet éclatement des localités prend deux formes majeures, qui ont entre elles des effets cumulatifs. À la première correspondent les immenses possibilités physiques de déplacement qui nous sont ouvertes et qui décuplent le nombre des lieux que nous pratiquons, à la fois pour y résider, y travailler, nous y divertir, y voyager, etc. Relèvent encore de cette première forme d'éclatement des localités les vastes mouvements de *déterritorialisation* que constituent en particulier les migrations de masse et l'installation dans des pays généralement riches (ou « plus » riches) de populations pauvres, souvent issues d'autres aires culturelles, venues y chercher du travail. L'installation sur un même territoire, national ou régional, de populations immigrées d'origines diverses introduit, pour ces populations elles-mêmes comme pour les populations autochtones, une démultiplication des *localités* physiques, sociales et culturelles : sur des territoires communs co-habitent désormais des modes de vie et des univers culturels pluriels qui font éclater les cadres de références traditionnels. À un niveau social et politique, ces mêmes phénomènes migratoires viennent rendre trop étroits les cadres et les repères des territoires nationaux et des États-nations qui s'y étaient développés. Ils ont souvent pour contrepartie, dans les populations immigrées mais aussi dans les populations autochtones, « une exacerbation des processus d'ethnification et des manifestations identitaires de toute nature. »⁵ À un phénomène de délocalisation nationale ou territoriale répond ainsi un processus d'intensification des identités particulières (régionales, ethniques, religieuses, etc.), risquant de venir nourrir tous les communautarismes et d'augmenter ce que Jonathan Friedman nomme la « fragmentation horizontale »⁶.

⁵ M. Abélès, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008, p. 185.

⁶ J. Friedman (dir.), *Globalization, the State and Violence*, Altamira, Walnut Creek, 2003. J. Friedman désigne sous le terme de « fragmentation horizontale » les confrontations et les conflits entre groupes résultant d'affirmations et de revendications identitaires communautaristes et particularistes.

L'autre forme d'éclatement des localités est évidemment celle qui est liée aux technologies de la communication et de l'information, qui, selon la métaphore optimiste de MacLuhan, transforment le monde en « village global », mais privent aussi chaque *localité* de la centralité constitutive qu'elle pouvait revêtir pour ses usagers. En quelques clics sur un ordinateur, nous pouvons accéder à des images, à des sons, à des voix dans n'importe quelle partie du monde terrestre. Dans nos pratiques des technologies électroniques et numériques, nous sommes quotidiennement et plusieurs fois par jour *ici* et *ailleurs*. Un *ailleurs* qui s'étend potentiellement aux confins du monde, nous l'avons dit, mais aussi un *ailleurs* susceptible de changer d'un instant à l'autre, un *ailleurs* potentiellement toujours *ailleurs*. Et un *ici* lui-même de moins en moins fixe, de moins en moins *localisé*, qui échappe de plus en plus à la *per-manence* d'un site physique, puisque la portabilité à la fois des appareillages et des données qu'ils contiennent non seulement ne nous rendent plus dépendants d'un lieu fixe, d'un *domicile*, mais nous délient également, grâce aux systèmes de stockage « dans le ciel » ou « dans les nuages », d'une dépendance à des machines personnelles et à leurs contenus numériques particuliers. Ce sont encore ces mêmes moyens technologiques et la co-spatialité à laquelle ils donnent accès qui permettent que des populations immigrées soient dans une relation médiatique organique avec leur pays et leur culture d'origine, construisant ainsi ce que Arjun Appadurai appelle des « communautés imaginées »⁷ : l'*ici* - l'expérience locale vécue dans le pays d'adoption - et l'*ailleurs* - les récits et les images venus du pays d'origine - se superposent pour recomposer des univers de références et d'expériences multidimensionnels. Le fait est que nous commençons à peine à mesurer l'impact des processus de délocalisation provoqués par les technologies nouvelles sur les conditions ordinaires de nos vies : sur nos modes de communication et sur nos rapports aux autres, proches ou lointains ; sur notre rapport aux espaces traditionnels du chez-soi ; sur nos modes de travail et sur nos loisirs ; enfin sur notre rapport à nous-mêmes.

Vous me permettez de conclure sur une interprétation et sur des hypothèses personnelles. Il me semble que « la perte de repères » que l'on invoque si souvent pour décrire les sociétés et les individus contemporains a aussi sa source dans ce que l'on pourrait appeler une « confusion des lieux » et des systèmes de relations socio-

⁷ A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005 [1996].

identitaires qu'ils permettent d'établir. J'en vois l'illustration en creux dans les multiples tentatives, souvent volontaristes et plus ou moins artificielles, pour « refaire lieu », pour recréer des localités, des proximités, des voisinages, et qui sont bien sûr autant de tentatives pour « refaire lien », retrouver des attaches, des appartenances. Au rebours d'un discours souvent tenu, je soutiendrai volontiers qu'il faut moins imputer le trouble des repères de l'individu contemporain à la *perte de la localité* qu'à la *prolifération des localités* : l'individu contemporain souffre moins d'une absence de lieux que de leur trop-plein. Tout autant que la sortie du local hors de lui-même, l'éclatement des localités signifie leur expansion proliférante, et la difficulté dès lors pour les acteurs de donner au monde une *figure* qu'ils puissent appréhender et où ils puissent reconnaître *leur* lieu.

Les problèmes que pose le régime d'habiter contemporain nous interrogent à plusieurs niveaux et contribuent peut-être à nous faire réviser bon nombre de nos conceptions ou plutôt de nos *allants-de-soi*. Ils nous interrogent à un niveau qui est à la fois philosophique et politique sur une certaine conception du monde et de l'ordre du monde, marquée par le modèle de la *centralité* et de la *périphérie* qui est depuis très longtemps le modèle organisateur de nos systèmes politiques et sociaux. Ce n'est pas un hasard si le propre de la ville globalisée, de *l'agglomération* urbaine, est de ne plus avoir de *centre*, de se multiplier et de se juxtaposer en d'incessantes *périphéries* que n'organise entre elles aucun rapport à la centralité. Peut-être faut-il nous laisser aller à imaginer un autre ordre qui, comme celui que conçoivent aujourd'hui les physiciens, est un ordre qui n'a pas de centre, qui n'est pas organisé autour d'un centre – et qui donc ne connaît pas de périphérie – mais dont tous les points sont dans d'égalles relations les uns avec les autres. C'est exactement le type de questions qu'a pu soulever un projet comme celui du Grand Paris. Je ne pousse pas plus loin l'hypothèse mais je vous laisse le vertige de penser ce que serait une organisation sociale ou un système politique qui ne s'inscrirait plus dans une conception centralisée et donc hiérarchisée de ses espaces et de ses modalités de fonctionnement.

Au niveau des acteurs individuels, l'éclatement des *localités* est d'abord vécu comme une expérience de la fragmentation et de la dissémination du monde, du monde global comme du monde propre, et comme la difficulté d'en percevoir une forme repérable : dans un monde dont la globalisation s'accélère chaque jour, l'individu est en risque de ne plus savoir de quel tout il est la partie, à quel centre il peut rapporter son existence. L'éclatement des localités et la fragmentation de

l'expérience dessinent ainsi la figure d'un sujet qui ne trouve plus *dans le monde* les conditions et les ressorts du possible sentiment de son unité. Alors que l'individu moderne trouvait dans ses inscriptions, ses attaches, ses appartenances, les conditions et pour une grande part les fondements de sa construction identitaire, l'individu de la modernité avancée est renvoyé à lui-même pour relier entre eux les espaces où se déroule son existence, pour produire par lui-même sa propre *localité* : il lui revient de trouver par lui-même *son lieu*, en investissant biographiquement les espaces sociaux qu'il « traverse », les flux et les réseaux qu'il « emprunte » et entre lesquels il « circule ». Or, cette façon de *faire lieu* en lui-même, il ne peut la trouver que dans un rapport réflexif à sa propre existence, qui lui permette de donner une forme et une cohérence à la fragmentation de ses expériences. La *construction biographique de l'expérience* – c'est-à-dire la capacité à intégrer dans le continuum d'une histoire les événements et les situations de l'existence – apparaît plus que jamais comme l'ultime manière de *relier le monde*.

Il ne s'agit pas ici de céder à une quelconque nostalgie envers un monde « ancien », d'ailleurs facilement idéalisé et fantasmé. Il s'agit au contraire et avant tout de prendre la mesure de ce que les spatialités nouvelles ouvertes par les mutations de nos régimes et manières d'habiter font aux conditions individuelles et collectives de nos existences et d'en réfléchir les conséquences tant personnelles que sociales et politiques.