



www.revuemilieux.org

Bâtir, habiter et penser la transition par le milieu

JONATHAN DURAND FOLCO

Pour citer cet article :

Jonathan Durand Folco, « Bâtir, habiter et penser la transition par le milieu », *Milieu(x)*, numéro 2, Éditions Habiter, Québec, 2015, 51-57.

ISSN 2291-806X

Milieu(x) est une revue de philosophie fondée à Québec en 2013.

Pour consulter le sommaire du numéro dont est extrait le présent article :
<http://tinyurl.com/Milieux2Sommaire>.

Pour joindre le comité éditorial de *Milieu(x)* : revuemilieux@gmail.com.

Bâtir, habiter et penser la transition par le milieu

JONATHAN DURAND-FOLCO¹

Un autre monde existe, il est dans celui-ci. — Paul Eluard

Introduction

NOTRE CIVILISATION SE TROUVE MAINTENANT à un point de bifurcation, situé entre le crépuscule du vieux monde et une nouvelle société qui hésite à naître. Cette conscience aiguë d'un basculement imminent et encore indéterminé, inéluctable mais ambivalent, substitue les notions jadis grandioses d'évolution, de progrès, de réforme ou de révolution par l'idée mystérieuse de *transition*. Il est maintenant au goût du jour de parler de transition sociale, écologique, énergétique, démocratique et économique pour envisager les multiples transformations structurelles que nous devons entreprendre pour nous adapter activement et efficacement à une crise financière, politique et climatique sans précédent.

L'objectif de la transition réside ainsi dans la résilience, c'est-à-dire la capacité de rebondir de manière créative après un choc ou une importante perturbation (psychique, collective ou écosystémique), afin de retrouver un fonctionnement normal ou plutôt un nouvel équilibre viable. Or, la résilience d'un système dynamique peut être atteinte via de multiples modalités, un ensemble de trajectoires potentielles, une matrice de virtualités. En quoi un terme vague comme la transition peut-il nous éclairer face à cette situation inédite, et pourquoi un concept aussi flou que celui de *milieu* pourrait-il nous sortir de l'embarras ?

l'objectif de la transition réside ainsi dans la résilience, c'est-à-dire la capacité de rebondir de manière créative après un choc ou une importante perturbation (psychique, collective ou écosystémique), afin de retrouver un fonctionnement normal ou plutôt un nouvel équilibre viable

L'hypothèse de cette réflexion repose sur l'observation que la transition n'est pas d'abord une *idée* mais une *pratique sociale* déjà en cours, et que ce mouvement peut être élevé à la conscience de lui-même par la compréhension des conditions qui le rendent possible, celles-ci étant toujours et déjà inscrites dans un milieu. Nous prétendons que le vague sémantique entourant les notions de transition et de milieu n'est pas de nature *épistémologique*, au sens où l'imprécision relèverait d'une connaissance imparfaite qui pourrait éventuellement être dissipée. Au contraire, il s'agit d'un vague *ontologique* qui renvoie à la nature du phénomène étudié, la transition étant un processus intrinsèquement complexe et indéterminé, ancré dans des milieux toujours singuliers et gorgés de potentiels à actualiser. Cela signifie-t-il pour autant qu'il soit impossible d'opérer une analyse conceptuelle ou de mener une enquête empirique pour saisir les diverses transitions et les milieux qui

leur donnent naissance, ainsi que l'unité qui leur donne sens ?

Si la *philosophie de terrain* a non seulement une définition verbale mais une signification réelle, elle doit d'abord poser son regard sur le sol, observer les entités et les activités qui grouillent, puis montrer les expérimentations qui innervent et transforment le réel. Mais la simple description de ces expérimentations collectives ne saurait suffire, car il faut encore chercher à en rendre compte, à trouver un schème d'interprétation leur permettant d'exprimer leur plein potentiel. L'étude méticuleuse des initiatives citoyennes n'éloigne pas des abstractions, elle appelle l'activité philosophique et spéculative qui devra

¹ Jonathan Durand-Folco est blogueur et étudiant au doctorat à la Faculté de philosophie de l'Université Laval.

les inclure dans une vision du monde capable de leur rendre justice. « La vraie méthode de la découverte est semblable au vol d'un avion. Elle part du terrain de l'observation particulière, accomplit un vol dans l'air éthéré de la généralisation imaginative et atterrit de nouveau pour une observation renouvelée que l'interprétation rationnelle a rendue pénétrante » (Whitehead, 1995, p.48). C'est pourquoi une brève excursion sur le terrain de la transition fera ensuite place à un travail de conceptualisation, qui examinera les relations de voisinage entre le milieu, le commun, la *chôra*, les interstices et l'habiter. Enfin, nous atterrirons sur le sol de l'expérience en prenant l'exemple du Gerموir, un projet de transition qui articule concrètement les multiples notions évoquées précédemment.

Quelques exemples de transitions

Dans son inspirant livre *Un million de révolutions tranquilles. Comment les citoyens changent le monde* (2012), Bénédicte Manier explore le vaste terrain des alternatives sociales, politiques, économiques et énergétiques qui fleurissent un peu partout dans le monde. Leur principale caractéristique réside dans le fait qu'elles n'émanent pas de l'État ou de l'économie de marché, mais des individus et des communautés qui cherchent à répondre directement à leurs besoins en fonction de normes démocratiques et écologiques. En effet, il semble de plus en plus évident que le blocage institutionnel et politique, de même que l'inertie des grandes entreprises ou le « pseudo-changement » revendiqué par l'économie verte, freinent une véritable transformation du modèle de développement hérité des deux derniers siècles. Bien que l'adjectif *durable* soit généralement accolé à une croissance toujours présupposée, le discours dominant ne semble pas reconnaître que la *durabilité* n'implique pas la continuation du capitalisme par d'autres moyens, mais la remise en question radicale de cette forme de société.

À première vue, les multiples petites révolutions tranquilles qui fourmillent actuellement ne semblent pas proposer un modèle unifié, un nouveau projet de société, mais une incroyable variété de pratiques parfois insolites. Une simple énumération de ces initiatives citoyennes, dont nous ne pouvons faire la description dans le cadre de ce texte, montre néanmoins les nombreux liens de proximité entre ces expériences issues de milieux très divers. Voici une liste non exhaustive d'utopies concrètes, c'est-à-dire d'institutions réelles qui préfigurent une nouvelle société à l'intérieur de l'ancienne en accélérant la dynamique d'une transition multidimensionnelle :

redécouverte des savoir-faire locaux, cogestion démocratique de l'eau en Inde, agronomes aux pieds nus du Burkina Faso, ruisseaux communautaires, autogestion du patrimoine naturel en Amérique latine, récupération d'usines en Argentine, économie sociale et solidaire, Association pour le maintien d'une agriculture paysanne (AMAP), systèmes d'échanges locaux, monnaies complémentaires, ateliers de vélos (Coop roue libre), réseau d'échanges de savoirs (UPop Montréal, Union des savoirs populaires de Québec), villes en transition, permaculture, agriculture urbaine, réappropriation collective de l'espace urbain, *community land trust*, fiducie foncière agricole, banques de semences, crèches collectives, radio communautaires, mouvement

maker (*do-it-yourself*), réseau coopératif d'énergies vertes (Enercoop en France), modèle énergétique décentralisé, écohomeau autoconstruit (GREB, Saguenay), coopératives d'habitation, villages solidaires (Saint-Camille), cliniques gratuites américaines, maisons médicales autogérées de Belgique, etc. (Manier, 2012).

Une attention particulière au vocabulaire permet de dégager des *airs de famille* entre la relocalisation, la coopération, l'écologie, la gestion collective des ressources naturelles, l'économie alternative, les réseaux d'entraide, l'habitat, l'alimentation, l'autogestion et la démocratie participative. « Qu'y a-t-il de commun entre une coopérative de solidarité, un potager partagé, un collectif de hackers ou une communauté autochtone gérant une forêt ? Tous agissent et coopèrent avec leurs pairs, de manière auto-organisée, pour satisfaire leurs besoins essentiels », explique David Bollier, chercheur américain et militant des biens communs (Petitjean, 2014). Ces pratiques semblent dégager un paradigme distinct de la rationalité économique du marché et de la logique administrative de l'État, même si le socle sur lequel elles reposent demeure relativement flou.

Digression sur le commun

Selon les philosophes Pierre Dardot et Christian Laval, le principe fédérateur de ces initiatives est celui du *commun*, terme complexe qui émerge des nouvelles pratiques de contestation et des mouvements populaires qui préfigurent un autre type de société.

La revendication du commun a d'abord été portée à l'existence par les luttes sociales et culturelles contre l'ordre capitaliste et l'État entrepreneurial. Terme central de l'alternative au néolibéralisme, le « commun » est devenu le principe effectif des combats et des mouvements qui, depuis deux décennies, ont résisté à la dynamique du capital et ont donné lieu à des formes d'action et de discours originales. Loin d'être une pure invention conceptuelle, il est la formule des mouvements et des courants de pensée qui entendent s'opposer à la tendance majeure de notre époque : l'extension de la propriété privée à toutes les sphères de la société, de la culture et du vivant. En ce sens, ce terme de « commun » désigne non la résurgence d'une Idée communiste éternelle, mais l'émergence d'une façon nouvelle de contester le capitalisme, voire d'envisager son dépassement (Dardot et Laval, 2014, p.16).

Le grand mérite de ce traité philosophique du commun est d'opérer une analyse conceptuelle rigoureuse permettant de dégager les multiples significations généralement associées à ce terme. Le commun ne désigne pas d'abord le « Bien commun » ou l'intérêt général, ni les « *commons* » comme l'eau, le patrimoine génétique, l'éducation ou l'espace public qui subissent de nouvelles *enclosures* par la privatisation et la marchandisation des biens naturels et culturels. Ces interprétations sous-entendent que le commun serait une chose, un donné, un déjà-là qui serait approprié après coup sous les pressions du néolibéralisme. Contre cette « réification du commun », Dardot et Laval soulignent qu'il s'agit avant tout de pratiques de « mise en commun », d'une co-activité amenant une co-obligation

pour ceux et celles qui y participent, un partage des tâches et une définition collective des règles qui définissent l'usage d'une ressource partagée. Il y a certes une « accumulation par dépossession » servant de nouvelle base au capitalisme financier, déplaçant les luttes du terrain de l'usine et de l'exploitation du travail vers de nouveaux lieux comme les terres agricoles, la ville et le cyberspace colonisés par la propriété privée et la logique marchande ; mais ces « communs » ne sauraient subsister par eux-mêmes, sans des institutions, des normes et des règles qui rendent possible leur usage collectif et leur durabilité.

C'est le grand mérite de l'économiste et prix Nobel Elinor Ostrom d'avoir montré dans son livre *Governing the commons* (1990) et ses travaux subséquents que les communs sont situés dans des « espaces institutionnels ». Pour le dire plus simplement, les communs sont *construits* par des individus et des communautés qui agissent ensemble.

Pour cette raison, on s'attachera à promouvoir ici l'usage du substantif en parlant *du* commun plutôt que de se satisfaire du qualificatif « commun ». Non pas que l'on ne puisse s'autoriser à parler des communs pour désigner les objets construits et portés par notre activité, ce qui est déjà une forme de substantivation, mais surtout parce que l'on s'interdira de parler des « biens communs » ou même du « bien commun » en général. Le commun n'est pas un bien, et le pluriel ne change rien à cet égard, car il n'est pas un objet auquel doit tendre la volonté, que ce soit pour le posséder ou pour le constituer. Il est le principe politique à partir duquel nous devons construire des communs et nous rapporter à eux pour les préserver, les étendre et les faire vivre. Il est par là même le principe politique qui définit un nouveau régime des luttes à l'échelle mondiale (Dardot et Laval, 2014, p.49)

Bien que l'essai de Dardot et Laval représente une contribution inégale pour repenser le droit à partir du commun, en opérant une critique fondamentale de la propriété privée à laquelle ils opposent l'inappropriable, les droits d'usage, l'entreprise commune, la démocratie sociale et la fédération des communs par le biais d'une « *praxis* instituante », leur échelle d'analyse socio-historique semble occulter l'incarnation concrète du commun dans une réalité toujours située. Non pas que leurs propositions générales soient incompatibles avec leur inscription dans le concret, mais le niveau d'abstraction du droit et de l'économie politique les empêche de thématiser explicitement les contextes singuliers d'où émanent ces pratiques de mise en commun. Les deux philosophes donnent certes des exemples des luttes en cours, du droit coutumier et de certaines institutions ouvrières, mais ils *ne pensent pas les milieux comme tels*.

Ils s'empêchent ainsi de répondre à la question ontologique posée par Leibniz (1740) : pourquoi y-a-t-il quelque chose (de commun) plutôt que rien ?

S'il est nécessaire de réfléchir aux conditions *transcendantes* du commun, qui relèvent d'une question de *droit* plutôt que de *fait*, cela ne représente pas une condition suffisante pour expliquer son émergence concrète qui est toujours le fruit d'une expérience collective. Dardot et Laval s'attardent tellement à l'analyse du *principe* du commun qu'ils oublient le *lieu* de réalisation de celui-ci. Le processus de constitution et du maintien du commun ne surgit pas de nulle part, *ex nihilo*, par le simple décret d'une volonté commune, mais découle d'un espace social et écologique, normatif et physique, qui exprime les conditions de possibilités effectives d'un tel assemblage pratique. En d'autres termes, *le milieu est le lieu du commun*. Loin d'être un réceptacle purement passif, le milieu désigne une sorte de

matrice dynamique, un lieu qui ouvre certaines potentialités tout en résistant à la réalisation parfaite d'une forme idéale. Si le commun représente un principe politique universel, le milieu constitue son principe d'individuation qui permet de le faire advenir dans certaines circonstances (Simondon, 2005).

Le double sens de la chôra

Malgré le caractère particulier de chaque milieu, il demeure important de monter en généralité et d'interroger le *sens* du milieu afin de mieux éclairer comment celui-ci s'individualise dans chaque cas. Pour ce faire, nous pouvons mobiliser l'idée de *chôra* (χώρα) évoquée dans le récit cosmogonique du Timée de Platon. Contrairement à la doctrine chrétienne de la création *ex nihilo*, thèse selon laquelle un Dieu tout puissant aurait créé le monde à partir de rien, Platon raconte comment un Démonurge met en ordre le monde sensible à partir d'une matière préexistante (*chôra*). D'ailleurs, le mot grec *démourgos* (δημιουργός) combine

le mot « démos » (gens du commun, peuple) et le terme « ergos » (travail), désignant ainsi un artisan ou un fabricant, c'est-à-dire un homme de métier qui travaille une matière qui lui résiste. La genèse du monde n'est donc pas conçue comme l'activité intellectuelle d'un Être suprême, comme une conception formelle qui pourrait être simplement réalisée par le commandement d'une souveraineté divine : « Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut ». Le monde est plutôt le fruit d'une activité pratique, une fabrication, un savoir-faire permettant, par l'expérience, l'effort et la transformation de la matière, de produire une œuvre.

La *chôra* représente une sorte de friche ou de terrain vague, une substance chaotique et indéterminée qui attend de rece-

malgré le caractère particulier de chaque milieu, il demeure important de monter en généralité et d'interroger le sens du milieu afin de mieux éclairer comment celui-ci s'individualise dans chaque cas. Pour ce faire, nous pouvons mobiliser l'idée de chôra (χώρα) évoquée dans le récit cosmogonique du Timée de Platon

voir les formes intelligibles du Démiurge. Mais elle ne se laisse pas pour autant informer complètement par les Idées, la matière résistant à l'idéalité qu'on voudrait lui imposer. La *chôra* est source d'instabilité et d'imperfection, une sorte de contingence qui empêche la réalisation pratique d'un ordre idéal. Cela implique une conséquence ontologique importante : le monde sensible n'est pas réductible à l'ordre intelligible. Bien que cette position fut accusée de dualisme par le christianisme (le monde sensible n'étant pas parfaitement soumis à la volonté divine), elle permet de tirer une leçon importante : la *chôra* est à la fois une condition et une contrainte. Sans elle, le Démiurge ne peut rien faire ; avec elle, il ne peut pas tout faire. Il doit donc travailler avec elle pour actualiser l'universel au sein d'une matière traversée de singularités. Nous définirons ainsi le milieu comme l'espace matériel dans lequel le commun peut prendre forme, c'est-à-dire les conditions sensibles à partir desquelles des normes, des institutions et d'autres projets collectifs peuvent s'incarner par un effort continu. Le démiurge retrouve ainsi son sens terrestre, à savoir le travail collectif des humains qui visent à transformer leur monde. La transition peut alors prendre la forme d'un récit cosmogonique sécularisé.

Par ailleurs, la *chôra* ne désigne pas uniquement l'étrange matière métaphysique évoquée par Platon, car elle avait une signification plus largement répandue à l'époque de la Grèce antique. Comme le souligne Augustin Berque :

dans la seconde famille de sens qui nous importe ici, *chôra* devient quelque chose de beaucoup plus concret, singulier et précis : c'est la contrée ou le territoire qui est propre à une cité-État (*polis*). C'est nommément la *chôra* d'une certaine *polis*, comme l'Attique l'est pour Athènes, la Béotie pour Thèbes, la Laconie pour Sparte, etc. Plus spécialement encore, c'est la partie rurale de ce territoire, celle qui se trouve en dehors des remparts de l'*astu* (la ville proprement dite), et en deçà des confins inhabités, les *eschatiâi* qui, en Grèce, sont généralement les montagnes sauvages marquant la frontière entre deux cités. En somme, c'est la campagne qui, rôle indispensable, fournit ses subsistances à la *polis*, dont elle fait structurellement partie (Berque, 2012, p.13).

Cette deuxième interprétation ouvre une piste intéressante : la *chôra* ne représente pas un centre ou un espace sauvage, mais une périphérie habitée définie par son appartenance à une cité qu'elle contient géographiquement. La *chôra* caractérise le pourtour d'une *polis*, elle est située aux bords du politique, et forme le contenant du commun. Ainsi, la cité-État ne doit pas être pensée de manière autarcique, comme un ordre politique fermé, mais à partir des multiples relations d'interdépendances qui la rendent possible et l'inscrivent dans un territoire élargi. Tout se passe comme si l'obsession de la philosophie politique pour l'analyse de la structure de base de la société, conçue comme une institution auto-fondée, occultait les dynamiques socio-écologiques qui la portent et l'alimentent.

Si le commun est le principe qui fonde le politique, celui-ci s'incarne toujours déjà quelque part, dans une contrée qui forme son arrière-plan. Le milieu est en quelque sorte un arrière-pays, un *hinterland* ou une friche qui peut nourrir la

communauté politique. Cette métaphore spatiale ne doit pas ici être limitée à son interprétation géographique et matérielle, car il s'agit ici d'illustrer conceptuellement l'émergence de la nouveauté au sein d'un espace social, institutionnel et symbolique. Le milieu représente une sphère d'expérimentation, de construction d'alternatives et de diffusion de pratiques, un dehors ou une ouverture sur l'être qui permet d'éviter que la société se referme sur elle-même. D'une certaine manière, le milieu constitue un préalable sensible à l'institution imaginaire de la société, pour emprunter l'expression de l'œuvre majeure de Cornelius Castoriadis (1975).

L'espace des interstices

Un autre philosophe important du devenir, Gilles Deleuze, envisage le changement moins à partir d'une transformation de la structure sociale par la lutte des classes que par les fissures qui laissent place à la nouveauté : « Un champ social se définit moins par ses conflits et ses contradictions que par les lignes de fuite qui le traversent » (Deleuze et Guattari, 1981, p.114). Pour illustrer la différence entre la logique du milieu et la réflexion historique qui cherche toujours un fondement ou une trajectoire définitive, il oppose l'image de l'herbe qu'il associe à la pensée anglo-américaine à celle de l'arbre de la perspective française ou continentale.

Ce n'est jamais le début ni la fin qui sont intéressants, le début et la fin sont des points. L'intéressant, c'est le milieu. Le zéro anglais est toujours au milieu. Les étranglements sont toujours au milieu. On est au milieu d'une ligne, et c'est la situation la plus inconfortable. On recommence par le milieu. Les Français pensent trop en termes d'arbre : l'arbre du savoir, les points d'arborescence, l'alpha et l'oméga, les racines et le sommet. C'est le contraire de l'herbe. Non seulement l'herbe pousse au milieu des choses, mais elle pousse elle-même par le milieu (Deleuze, 1996, p.50).

La métaphore de l'herbe met en évidence une théorie sous-jacente de la transition, qui ne s'amorce pas d'abord par un commencement absolu (rupture politique) ou les marches d'un grand escalier (réformes), mais par le foisonnement des *interstices*. Autrement dit, le milieu est un espace interstitiel dans lequel émergent de nouvelles pratiques du commun qui permettent à leur tour d'élargir les frontières du milieu. Le sociologue et philosophe Erik Olin Wright propose une description intéressante de ce type de changement social :

La transformation interstitielle cherche à construire de nouvelles formes de pouvoir social dans les niches et les marges de la société capitaliste. La vision de Proudhon qui visait à bâtir une alternative coopérative à l'intérieur du capitalisme représente une version de cette perspective au XIX^e siècle. Plusieurs expérimentations dans l'économie sociale aujourd'hui sont également de bons exemples. L'idée théorique centrale est que la construction d'alternatives dans le plus d'espaces possibles permet à la fois une critique idéologique – en montrant que des formes de travail et de vies alternatives sont possibles – et l'érosion potentielle des contraintes sur ces espaces eux-mêmes » (Wright, 2012, p.20).

Néanmoins, il faut éviter le piège d'une interprétation spon-tanéiste du milieu, les métaphores organicistes ayant tendance à privilégier l'auto-organisation, la coopération harmonieuse et l'évolution par sélection naturelle pour expliquer ce processus. D'ailleurs, la notion équivoque d'« innovation sociale » suggère une transposition du langage économique sur la sphère de l'ex-périmentation collective, qui remplace la solidarité, la justice sociale et la remise en question des rapports de pouvoir par une perspective centrée sur l'entrepreneuriat social, le transfert de connaissances et la bonne gouvernance. Pour le dire autrement, le discours dominant écarte la critique du système pour ouvrir de nouvelles parts de marché, en ne gardant de la créa-tivité sociale que ce qu'elle présente de nouveau, d'attractif, et donc de compétitif. Par exemple, un projet de renforcement de l'économie sociale dans une ville comme Montréal peut être ambivalent, surtout lorsqu'il est motivé par une logique mar-chande et capitaliste largement éloignée de l'esprit coopéra-tif: relancer l'économie dans les espaces vacants du marché, augmenter l'attractivité de la ville pour les grandes entre-prises, etc. (Rettino-Parazelli, 2014). Comme quoi les inter-stices sont au cœur d'une lutte idéologique entre des discours cherchant à dépasser ou à consolider le modèle actuel de développement.

Construire, habiter et cultiver le milieu

Comment peut-on alors dis-tinguer entre des formes authentiques ou trafiquées du commun? Existe-t-il un critère permettant de départager les types de milieux, qui ne se prêtent pas tous forcé-ment à l'émancipation? Si le commun présuppose toujours un milieu, l'inverse n'est pas forcément vrai; les multiples possibilités d'un milieu peuvent être actualisées différemment, en suivant les principes de l'ap-propriation marchande ou de la rationalité bureaucratique, par exemple. C'est pourquoi il est nécessaire de ne pas simple-ment penser à ces concepts dans l'abstrait, mais d'observer attentivement *la manière* dont nous construisons, habitons et cultivons nos milieux. D'ailleurs, Martin Heidegger souligne que les notions « bâtir », « habiter », « cultiver » entretiennent des rapports sémantiques très étroits: « Que veut dire mainte-nant bâtir? Le mot du vieux-haut allemand pour bâtir, *buan*, signifie habiter. Ce qui veut dire: demeurer, séjourner. Nous avons perdu la signification propre du verbe *bauen* (bâtir) à savoir habiter » (Heidegger, 1958, p.172).

Pour lui, l'oubli de l'habiter provoquerait une crise de l'habi-tation qui va bien au-delà du manque de logements, car ce dont il est question est notre propre rapport au milieu, notre être-au-monde; l'oubli de cette relation fondamentale témoignerait ainsi d'une crise de civilisation. Heidegger comprend l'habiter comme le fait de ménager, de prendre soin et de rassembler les êtres dans un même lieu. La culture de la terre, comme la construction de bâtiments, avait pour objectif originaire non pas de dominer la nature et la matière, mais de forger un monde capable d'être habité. Or, la familiarité du milieu laissa celui-ci au second plan de l'expérience, les activités d'agriculture et de construction acquérant ainsi une certaine autonomie et une signification indépendante, détachée de tout attachement par-ticulier à l'habiter.

si le commun présuppose toujours un milieu, l'inverse n'est pas forcément vrai ; les multiples possibilités d'un milieu peuvent être actualisées différemment, en suivant les principes de l'appropriation marchande ou de la rationalité bureaucratique par exemple. C'est pourquoi il est nécessaire de ne pas simplement penser à ces concepts dans l'abstrait, mais d'observer attentivement la manière dont nous construisons, habitons et cultivons nos milieux

Les deux modes du *bauen* – *bauen* au sens de cultiver, en latin *colere*, *cultura*, et *bauen* au sens d'édifier des bâtiments, *aedificare* – sont tous deux compris dans le *bauen* proprement dit, dans l'habitation. Mais *bauen*, habiter, c'est-à-dire être sur terre, est maintenant, pour l'existence quotidienne de l'homme, quelque chose qui dès le début, comme la langue le dit si heureuse-ment, est « habituel ». Aussi passe-t-il à l'arrière-plan, derrière les modes variés dans lesquels s'accomplit l'ha-bitation, derrière l'activité des soins donnés et de la construction. Ces activités, par la suite, revendiquent pour elles seules le terme de *bauen* et avec lui la chose même qu'il désigne. Le sens propre de *bauen*, habiter, tombe en oubli (Heidegger, 1958, p.173).

Cela se manifeste notam-ment par le fait que la plupart des milieux en construc-tion à l'heure actuelle, qu'ils soient urbains ou ruraux, qu'ils relèvent de l'espace public ou de la sphère privée, *ne sont pas faits pour être habités*. Ils sont construits en fonction de leur valeur d'échange, c'est-à-dire de leur capacité à être échangés sur le marché et à générer un profit. Bien qu'ils puissent conserver une certaine utilité, la valeur d'usage de ces milieux est largement atrophiée parce qu'elle est toujours subordonnée au critère de rentabilité; une chose est produite à condition qu'elle puisse être vendue sur le marché. Ainsi, ce ne sont pas les valeurs existentielles, éthiques, esthétiques et écologiques qui guident le processus de produc-tion, mais la raison calculante, la logique marchande qui orga-nise la mise en place de milieux évidés de toute capacité à créer du commun.

Au contraire, le mode de l'habiter privilégie la coopération, l'égal accès à l'usage d'un bien et la co-détermination des règles

collectives par ceux et celles qui participent au commun. Ni le marché, ni la logique administrative et hiérarchique ne peuvent créer un monde commun, car celui-ci ne peut naître que des êtres qui construisent et cultivent des milieux *dans le but d'y habiter*. Le Capital ne vise que sa propre accumulation déterritorialisée, tandis que l'État ne cherche que l'accroissement de son propre pouvoir sur le territoire. S'ils cherchent à s'étendre et même à « faire monde », ce n'est jamais pour y habiter, mais pour le dominer. Seul l'auto-gouvernement permet aux habitants et habitantes d'établir ensemble, de décider collectivement et de veiller à leur milieu : « Soigner et construire, tel est le *bâtir* au sens étroit. L'habitation, [...] est un *bâtir* au sens d'une telle préservation » (Heidegger, 1958, p.185).

L'expérience du Gerموir

Comment des notions aussi diverses que le commun, la *chôra*, les interstices et l'habiter peuvent-elles éclairer le sens de la transition et les milieux susceptibles de l'amorcer? En fait, la meilleure stratégie consiste à renverser la question, en se demandant non pas comment l'abstrait peut expliquer le concret, mais comment une expérimentation pratique permet d'illustrer et de comprendre ces concepts théoriques. Nous prendrons comme exemple une initiative gaspésienne qui synthétise de nombreuses facettes de la transition à l'intérieur d'un projet singulier et inspirant : le Gerموir. Les membres de cette coopérative de solidarité à but non-lucratif expliquent le contexte qui motive leur action et les différentes dimensions de leur démarche dans une vidéo de présentation associée à une campagne de socio-financement :

De discours marginal, les changements climatiques pressent maintenant la communauté internationale et l'ensemble des communautés d'agir. Alors que les experts du GIEC annoncent le point de non-retour dans la décennie à venir si rien n'est fait, la NASA prévient que plusieurs civilisations humaines se sont écroulées sous leur poids. Soulignons que les élites, plus à l'abri, n'ont rien fait pour prévenir le désastre. Il faut changer le cap nous-mêmes, et le plus tôt sera le mieux. Par solidarité avec les générations montantes et futures, par solidarité avec les populations actuellement exploitées pour notre confort, parce que les écosystèmes que nous habitons ont des limites, et bien sûr, des possibilités, organisons-nous pour vivre mieux (Le Gerموir, 2014).

Le Gerموir s'inscrit pleinement dans la logique d'une « incontournable transition » en proposant un prototype social et technique de résilience collective. Celui-ci fournira une structure et du soutien à des initiatives ancrées dans les ressources renouvelables du territoire immédiat. Nous voyons ainsi que le commun est toujours situé dans un milieu déterminé, celui-ci ne se limitant pas pour autant à l'espace physique et écologique. Le commun lui-même suppose une mise en commun de personnes, de connaissances et de capacités permettant d'instituer une forme collective et de la faire persister dans le temps. Ainsi, l'équipe de démarrage compte une diversité de savoir-faire complémentaires, qui passe de la cuisine collective à la comptabilité en passant par la permaculture.

Les membres fondateurs du Gerموir se sont rencontrés dans un milieu particulier, le Centre d'écologie solidaire et appliquée (CESA), qui comprend un réseau de personnes construit au fil d'années par des expériences partagées au sein de différents collectifs. Cette histoire préalable a permis le développement de mécanismes relatifs à la prise de décision collective, la résolution de conflits, le partage des tâches, ainsi que l'acquisition de techniques de construction, de jardinage, de mécanique, etc.

Ce milieu social a ensuite décidé de s'enraciner dans un milieu spatial, le projet du Gerموir étant « né du désir des gens de s'installer de façon plus permanente dans la région ». Le territoire en question présente des caractéristiques intéressantes pour ce type de projet : le secteur Saint-Louis-de-Gonzague, ancienne paroisse gaspésienne fermée en 1974 et maintenant située dans la MRC d'Avignon, accueille plusieurs villages abandonnés qui offrent des terres agricoles en friche à proximité de vastes forêts. Cette région représente une véritable *chôra* au sens grec du terme : un milieu rural attaché à la ville Carleton-sur-Mer, un arrière-pays, une friche qui peut être cultivée à nouveaux frais dans un contexte de transition. La plupart des communautés de cette région possèdent des structures, des granges, des églises et des usines qui pourraient être mises en valeur par un usage collectif. Ce milieu représente une *chôra* au sens platonicien, l'activité démiurgique du Gerموir travaillant à partir des matériaux préexistants pour insuffler une nouvelle forme de vie sociale. C'est ainsi que la coopérative s'installe dans une grange pour construire un laboratoire rural de résilience locale et de revitalisation des collectivités territoriales.

Ce milieu présente une manière de bâtir et de cultiver qui prend au sérieux le fait d'habiter au Québec, car il tient compte des possibilités et des contraintes relatives à son emplacement géographique. Si l'efficacité énergétique représente un pilier important de toute transition écologique, elle doit ici affronter des conditions météorologiques difficiles. C'est pourquoi l'équipe du Gerموir prévoit utiliser des technologies éprouvées ailleurs, et contribuer à l'innovation technique par leur adaptation au climat nordique. Le cœur du projet est la construction d'une serre favorisant l'aquaponie, c'est-à-dire l'élevage de poissons en symbiose avec la culture de plantes. L'idée est de privilégier l'énergie solaire passive (capture et stockage de la chaleur brute du soleil) pour réchauffer des bassins d'eau qui peuvent à leur tour réguler la température entre le jour et la nuit et éviter la surchauffe en été. L'élevage des poissons fournit des engrais aux plantes tout au long de l'année, permettant la production de petites herbes en hiver.

L'aquaponie, les jardins verticaux, la culture de champignons et les germinations forment un écosystème local favorisant une production alimentaire intégrée qui peut ensuite rayonner dans la région par la vente en circuits courts. La première phase du projet consiste à construire une cuisine de transformation, une infrastructure de base permettant de lancer des projets économiques à petite échelle, comme la cueillette et la culture de champignons, la récolte et la transformation de plantes sauvages, la production de lacto-fermentations et de germinations ou la tenue de cuisines collectives. La construction d'un dispositif socio-écologique s'inscrit ainsi dans un tissu socio-

économique plus vaste, favorisant les échanges continus entre le milieu intérieur et extérieur et la diffusion de valeurs comme la solidarité, l'entraide, la créativité, l'écologie, l'autonomie collective et la résilience.

L'édification du commun pour cultiver autrement et rendre le monde habitable dans un contexte de transition civilisationnelle ne repose pas sur la rêverie de philosophes et d'utopistes qui se limitent à la critique du système capitaliste. Elle découle d'une expérience vivante visant à transformer consciemment son environnement en fonction de critères pratiques comme l'efficacité, la multi-fonctionnalité et la simplicité des technologies, afin de construire des communs durables, compréhensifs et reproductibles. Ce dernier point est essentiel, car les membres du Gerموir inscrivent leur projet dans une démarche d'émancipation sociale. La transition n'est pas un défi individuel mais collectif, qui suppose la mobilisation du milieu et la création de nouvelles formes communes afin d'atteindre une véritable résilience sociale et écologique : « On trouve ça important de partager le savoir ; on assemble un prototype dans le but de le partager. » C'est pourquoi le Gerموir souhaite représenter un foyer de transformation sociale qui pourra rayonner par la mise en place d'un programme de formation et de soutien actif au démarrage d'initiatives similaires. La logique ici n'est donc pas d'attendre une révolution ou de se limiter à revendiquer des réformes, mais de construire directement des alternatives par les interstices.

Sans prétendre que notre projet soit suffisant pour changer le cours des choses, on a la conviction qu'il participe aux explorations qui sont nécessaires à entreprendre. On a besoin de prototypes de foyers de résilience collective. On veut générer ensemble de nouveaux points de départ qui seront porteurs d'avenir (Le Gerموir, 2014).

Conclusion : créer une nouvelle culture

Ainsi, l'expérience du Gerموir représente en quelque sorte un « universel concret » au sens de Hegel, c'est-à-dire une synthèse de ce qui est virtuellement universel (le commun), et de ce qui existe concrètement dans un lieu et un moment particulier (le milieu). La transition apparaît dès lors comme un processus en marche, surgissant par mille petites initiatives citoyennes qui permettent de bâtir une arche pour la suite du monde et de construire de nouvelles manières d'habiter nos milieux. Ces

expérimentations locales méritent d'être explicitées, cartographiées, examinées puis réfléchies afin qu'elles ne restent pas des tentatives fragmentaires et isolées, mais deviennent des filaments, à la fois souples et solides, capables de tisser la toile d'une nouvelle société.

Cette brève excursion au sein des multiples trajectoires de la transition ne saurait être exhaustive, car elle constitue une piste de recherche, voire un chantier théorique et pratique qui suppose un travail collectif d'élaboration, de débats et de réalisation sur le terrain. Les concepts de milieu, de commun, de *chôra*, d'interstices et d'habiter forment l'une des constellations possibles pour saisir ce monde qui hésite à naître, et qui nécessite de nouvelles manières de penser ce qui est en train de se transformer sous nos yeux. Ce vocabulaire, peut-être trop abstrait et philosophique, devra sans doute être vulgarisé et mélangé aux éléments du sens commun, au langage vernaculaire qui permet d'appréhender intuitivement des pratiques sociales ancrées dans l'expérience sensible du monde vécu.

Antonio Gramsci aimait d'ailleurs rappeler qu'un projet politique de transformation sociale nécessite l'élaboration d'une nouvelle vision du monde capable de contrer l'hégémonie culturelle du discours dominant. Cette « réforme intellectuelle et morale », visant à redéfinir des représentations collectives et des affects communs, représente un large travail philosophique et populaire. L'émergence d'un nouveau sens commun, inscrit à même le langage et la mémoire, pourrait ainsi catalyser la formation d'une volonté collective, et peut-être, si les circonstances le permettent, une transition qui passera du stade des simples interstices à une véritable révolution solidaire.

Créer une nouvelle culture ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes « originales », cela signifie aussi et surtout diffuser critiqueusement des vérités déjà découvertes, les « socialiser » pour ainsi dire et faire par conséquent qu'elles deviennent des bases d'actions vitales, éléments de coordination et d'ordre intellectuel et moral. Qu'une masse d'hommes soit amenée à penser d'une manière cohérente et unitaire la réalité présente, est un fait « philosophique » bien plus important et original que la découverte faite par un « génie » philosophique d'une nouvelle vérité qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels. (Gramsci, 2012, p.102) ∞

Bibliographie

- Berque, Augustin (2012). *La chôra chez Platon*, paru dans Paquot, Thierry & Younés, Chris (dir.). *Espace et lieu dans la pensée occidentale de Platon à Nietzsche*. Paris, La Découverte.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*. Paris, La Découverte.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (1996). *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- Gramsci, Antonio (2012). *Guerre de mouvement et guerre de position*. Paris, La Fabrique.
- Heidegger, Martin (1958). « Bâtir, habiter, penser » paru dans *Essais et conférences*. Paris, Gallimard.
- Le Gerموir : prototype de résilience collective. Campagne de sociofinancement sur Indiegogo, consulté le 30 mai 2014. [https://www.indiegogo.com/projects/le-gerموir-prototype-de-resilience-collective-collective-resilience-prototype]
- Leibniz, G.W. (2001). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1740). Paris, PUF.

- Manier, Bénédicte (2012). *Un million de révolutions tranquilles. Comment les citoyens changent le monde*. Paris, Les Liens qui Libèrent.
- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Petitjean, Olivier (2014). « Les biens communs nous offrent davantage de liberté et de pouvoir que ne le font l'État et le marché ». Basta !, consulté le 23 avril 2014. [http://www.bastamag.net/Les-communs-nous-offrent-davantage]
- Rettino-Parazelli, Karl (2014). *Les entreprises d'économie sociale, des alliées naturelles des municipalités*, Le Devoir, consulté le 30 avril 2014. [http://www.ledevoir.com/economie/actualites-economiques/406875/les-entreprises-d-economie-sociale-des-alliees-naturelles-des-municipalites]
- Simondon, Gilbert (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Whitehead, Alfred North (1995). *Process et réalité. Essai de cosmologie*. Paris, Gallimard.
- Wright, Erik Olin (2012). « Transforming Capitalism through Real Utopias », *American Sociological Review*, XX(X).