

LES ATELIERS DE L'ÉTHIQUE

VOLUME 4 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2009

LA REVUE DU CREUM



CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

UNE REVUE MULTI-
DISCIPLINAIRE SUR LES
ENJEUX NORMATIFS DES
POLITIQUES PUBLIQUES ET
DES PRATIQUES SOCIALES.

2

VOLUME 4 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2009

A MULTIDISCIPLINARY
JOURNAL ON THE
NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES
AND SOCIAL PRACTICES.

ISSN 1718-9977

COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Direction : Daniel Marc Weinstock

Coordination : Martin Blanchard, CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)

Charles Blattberg, CRÉUM

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Peter Dietsch, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Simon Fraser University

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Béatrice Godard, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Mira Johri, CRÉUM

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Wayne Norman, CRÉUM

Christine Tappolet, CRÉUM

Luc Tremblay, CRÉUM

Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Bryn Williams-Jones, CRÉUM

NOTE AUX AUTEURS

Un article doit compter de 10 à 20 pages environ, simple interligne (Times New Roman 12). Les notes doivent être placées en fin de texte. L'article doit inclure un résumé d'au plus 200 mots en français et en anglais. Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs du comité éditorial.

Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Papers should be between 10 and 20 pages, single spaced (Times New Roman 12). Notes should be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously peer-reviewed by members of the editorial committee.

Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Papers not following these will be automatically rejected.



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

L'HABITER, OU LE BIEN DE L'ARCHITECTURE¹

RABAH BOUSBACI
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Le *bâtir* est un trait fondamental de la condition humaine. À notre époque, les réflexions en vue de mieux comprendre le sens phénoménologique et anthropologique de l'acte de bâtir se multiplient. La constante qui semble rallier ces réflexions consiste à reconnaître l'enracinement du sens de l'acte de bâtir dans l'habiter : le bâtir puiserait ainsi sa signification première dans l'habiter. Ce ralliement et ce consensus semblent marquer ainsi ce que l'histoire pourrait un jour désigner comme le « tournant » de l'*habiter* en architecture. Il est maintenant permis d'envisager et de construire le portrait global de cette activité en usant de toutes les palettes de couleurs que comprend le spectre des facultés de l'esprit humain : la poétique (l'esthétique et la technique), la logique, la phénoménologie, l'herméneutique, la rhétorique, la mystique et, bien sûr, l'éthique.

ABSTRACT

The act of *building* is a fundamental human condition. In our time, there is a growing body of reflections that aim to better understand the phenomenological and anthropological sense of the act of building. All these reflections recognize the meaning of the act of building in that of inhabiting: building would thus draw its fundamental meaning in the act of inhabiting. This consensus seems to mark what history may one day designate as the “turning point” of *inhabiting* in architecture. It is now possible to consider and build the overall picture of this activity using all the faculties of the human mind: poetics (aesthetics and technology), logic, phenomenology, hermeneutics, rhetoric, mystique and, of course, ethics.

« Avant tout projet architectural, l'homme a construit parce qu'il a habité. »¹

1. UN TOURNANT DE L'HABITER EN ARCHITECTURE

Le *bâtir* est un trait fondamental de la condition humaine. Depuis l'aube de l'histoire, les pratiques du bâtir, de l'agriculture et, plus tard, du commerce, sont celles qui, par-delà le langage, expriment le mieux les premiers traits de civilisation de l'existence humaine. Suite à l'institution de son enseignement au XVII^e siècle, l'architecture a été progressivement reconnue comme une discipline qui enseigne la manière savante et moderne de bâtir. Au gré des discours et des doctrines qui l'ont marqué, elle s'est faite art (l'art de bâtir), esthétique *appliquée* au bâtir (classicisme, romantisme, esthétique de l'art moderne, postmodernisme, déconstructivisme, etc.), science du bâtir, technologie du bâtir, etc. À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, l'admission, dans certains pays, de l'architecture au sein de l'université et l'institution, dans son sillage, de la recherche architecturale, inauguraient le moment propice pour entamer des réflexions en vue de mieux comprendre le sens phénoménologique et anthropologique de l'acte de bâtir. Cette question philosophique suscite de nos jours l'attention de nombreux penseurs. La constante qui semble rallier les réflexions à son sujet consiste à reconnaître l'enracinement du sens de l'acte de bâtir dans l'habiter : le bâtir puiserait ainsi sa signification première dans l'habiter. Ce ralliement et ce consensus semblent marquer ainsi ce que l'histoire pourrait un jour désigner comme le « tournant » de l'*habiter* en architecture.

Dans un ouvrage intitulé *Architecture et Modernité*, Daniel Pinson² fait une brève revue historique des nombreux courants de pensée et des modèles qui ont traversé la tradition intellectuelle de l'architecture depuis la Renaissance. De l'oscillation originelle *entre art et technique* à la tentation moderne du *modèle de la machine* et au *retour des artistes* dans la mouvance post-moderne des dernières

décennies, l'auteur dévoile les tourments d'une *architecture dans tous ses états*³. Mais, signe des temps peut-être, l'ouvrage se termine par un chapitre qui annonce clairement et modestement le tournant de l'habiter, évoquant et plaidant pour des *architectures à vivre et à l'écoute de l'habitant*.

Aussi, dans un texte intitulé « L'habitude d'habiter : pour une archéologie de l'architecture », Alain Petit⁴ précise quant à lui sa pensée à ce sujet sans laisser l'ombre d'un doute :

« [...] ne faut-il pas considérer que l'habiter précède toute architecture ? C'est là une question majeure de philosophie de l'architecture : l'habiter ne saurait en effet être donné, en ce qu'il constitue une activité qui procure à l'architecte la raison d'être de son édification. Tel est le sens d'une archéologie de l'architecture : on n'entendra pas par là une histoire du geste architectural, mais un retour au principe de l'architecture, non point son passé immémorial, mais ce qui doit toujours lui conférer son sens. On voudrait proposer ici de voir dans l'habiter lui-même un tel principe ; mais un discours archéologique de ce genre requiert que l'on recouvre la signification de l'habiter, à l'encontre de traditions très enracinées dans le patrimoine intellectuel de l'art architectural. »⁵

Partant de ces traditions très enracinées dans la culture architecturale, l'auteur ne manque pas de renchérir à leur rencontre pour accentuer davantage l'importance du tournant ou du virage à négocier en ce sens :

« [...] la signification de l'architecture est placée électivement dans l'édifice ; ne convient-il pas, pour retrouver l'habiter-principe, de dissocier la signification architecturale de l'édifice, pour l'assigner non plus à l'acte d'édifier [l'acte de bâtir], mais, à son amont, dans l'acte d'habiter ? Telle serait l'archéologie de l'architecture : elle entendrait ressaisir le sens du geste architectural avant que l'édification ne soit entreprise, non pas même dans le projet de l'architecte, mais dans ce qui préexiste à toute architecture, l'acte d'habiter. »⁶

À trop entendre parler de retour au principe de l'architecture et de voir dans l'habiter un tel principe et la source d'une philosophie de l'architecture, le propos ne semble pas être très éloigné d'une certaine conception de la nature même de la philosophie chez Aristote : «[...] ce doit être, en effet, la science théorique des premiers principes et des premières causes, car le bien, c'est-à-dire la fin, est l'une de ces causes.»⁷ L'habiter se présente-t-il ainsi comme cette fin (la cause finale), c'est-à-dire ce Bien⁸ vers lequel tend l'acte de bâtir ?

Dans un texte où il fait le parallèle entre l'acte architectural et le récit littéraire, Paul Ricœur réaffirme lui aussi le primat de l'habiter dans l'entreprise architecturale en usant d'arguments les plus évidents et les plus communs :

« Avant tout projet architectural, l'homme a construit parce qu'il a habité. À cet égard, il est vain de se demander si habiter précède construire. [...] C'est donc du complexe habiter-construire qu'il faut partir [...] car c'est bien l'habiter que le projet architectural redessine [...]. »⁹

Si ces trois auteurs contemporains ont le mérite d'introduire et de promouvoir l'habiter comme principe de l'architecture, que dire alors de l'essai philosophique le plus reconnu et le plus consistant qui fut accordé à ce sujet, à savoir l'essai de Martin Heidegger intitulé « Bâtir habiter penser »¹⁰ ? Depuis sa publication, ce texte a acquis une audience et une résonance telles que celui-ci peut être reconnu comme **le** texte fondateur de ce que nous nommons désormais « le questionnement phénoménologique en architecture », et la communauté revendiquant ce questionnement ne cesse de s'agrandir depuis lors¹¹. Heidegger fut le premier penseur à proclamer que l'être du bâtir n'est pas dans l'acte de bâtir comme tel, mais dans l'habiter. Dès le premier paragraphe de son texte, il prend bien le soin de souligner le gouffre qui s'annonce entre, d'une part, sa pensée du bâtir et de l'habiter et, d'autre part, ce que serait le point de vue "habituel" de l'architecture :

« Dans ce qui suit nous essayons de penser touchant l'"habiter" et le "bâtir". Une telle pensée concernant le

bâtir n'a pas la prétention de découvrir des idées de constructions, encore moins de prescrire des règles à la construction. Cet essai de pensée ne présente aucunement le bâtir du point de vue de l'architecture et de la technique, mais il le poursuit pour le ramener au domaine auquel appartient tout ce qui est. Nous demandons : 1) Qu'est-ce que l'habitation ? ; 2) Comment le bâtir fait-il partie de l'habitation ? »¹²

Si tous les échos de ces enquêtes sur le sens du bâtir retentissent comme on vient de le voir dans l'habiter, que serait alors la compréhension que nous avons de cette notion de l'*habiter* ? Quelles significations lui accorde-t-on ? Quelles interprétations en faisons-nous ? Quelles sont les préconceptions que nous avons à son sujet ? C'est à ce questionnement au sein du tournant de l'habiter que notre réflexion présente contribue.

La conception la plus répandue, la plus acceptée et la plus familière en architecture est celle qui interprète l'habiter comme séjour de l'homme dans l'espace et, nous ajoutons, comme rapport de l'homme aux *choses*. Dans cette compréhension, l'acte de bâtir se présente habituellement comme un chemin ou une voie au bout de laquelle commence l'habiter : la fin du processus du bâtir annonce alors le début de l'habiter dans l'espace bâti et parmi les choses produites (voir figure 1). Nous proposons une seconde conception, différente mais **complémentaire**, de l'habiter : celle de l'habiter entendu comme « séjour de l'homme parmi ses semblables » et comme « rapport de l'homme à ses semblables » les autres *personnes* ; cette acception de l'habiter porte ainsi les germes d'une certaine vision éthique du bâtir. En effet, dans cette vision, l'acte de bâtir n'est pas perçu comme une activité qui, d'abord, pense et produit des choses, des artefacts. En tant qu'il mobilise une **pluralité d'acteurs**, l'acte de bâtir est cette fois envisagé comme une *des* manifestations (ou un des lieux de manifestation) de l'habiter de l'homme parmi ses semblables (il s'agit du rapport des bâtisseurs aux autres personnes impliquées *dans* et *par* l'acte de bâtir). Ce sont ces deux acceptions de l'habiter que nous allons tenter d'élaborer un peu plus en détail maintenant.

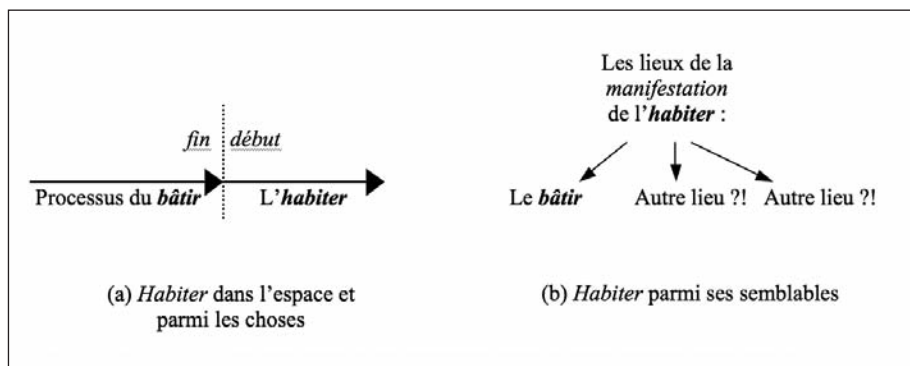


Figure 1 : Deux acceptions distinctes pour l'habiter et le bâtir

2. L'HABITER COMME RAPPORT DE L'HOMME AUX CHOSES ET À L'ESPACE BÂTI

La caractéristique principale de l'habiter, tel qu'entendu dans cette première acception, réside essentiellement dans sa dimension réifiée ; le rattachement de sa signification première à l'espace et aux choses que l'homme produit. En dépit des conceptions philosophiques diverses, voire divergentes, qui ont été développées au sujet de ces notions d'*espace* et de *chose* bâtie, le trait fondamental de cette acception de l'habiter demeure et s'exprime dans la relation ou le rapport que l'homme entretient avec son espace et les choses qui le peuplent. Habiter veut dire ici habiter l'espace et les choses, habiter dans l'espace et parmi les choses, utiliser ou user de l'espace et des choses, se tenir dans l'espace et parmi les choses, etc. Bref, il s'agit d'abord de la pensée de l'espace et des choses. On reconnaîtra aisément dans cette acception de l'habiter des significations très familières telles que demeurer, loger, résider, héberger, nicher, gîter, camper, occuper, s'établir, s'installer, etc. L'histoire des traditions intellectuelles en architecture nous a fait voir cette acception de l'habiter et du bâtir sous diverses formes. Le spectre des significations que l'on rattache à cette acception spatiale et réifiante de l'habiter va de la vision la plus utilitariste de l'espace à la conception la plus poétique, en passant par

des conceptions qui accordent davantage de place aux traits culturels et historiques de l'habiter.

Une notion qui était largement répandue et acceptée au XVIII^e et au XIX^e siècles pour rendre compte de cette vision de l'habiter était celle de la *destination* des édifices – destin de l'édifice une fois l'acte de bâtir achevé – notion qui renvoie aux destinataires de la chose produite. Cependant, c'est la notion de *besoins* qui exaltera la vision utilitariste du bâtir et des édifices produits. L'habitation (la chose à construire) est mise en demeure de satisfaire et de répondre aux besoins et au confort des habitants qui, eux, sont reconnus comme des usagers¹³ ou des utilisateurs de l'espace construit. L'espace construit prendra petit à petit les couleurs d'un *environnement* (milieu) pour l'*organisme* humain. On se préoccupera dans un premier temps des besoins biologiques de cet organisme¹⁴ auxquels on intégrera plus tard les besoins psychologiques¹⁵. L'habiter est ainsi admis au rang des faits empiriques et objectifs¹⁶ ; il faut le rendre observable et représentable, le décrire et idéalement le prédire. Quand, au courant des années 1970, on se lassera quelque peu des descriptions "biologisantes" et "psychologisantes" de l'habiter, on épousera d'autres voies telles que les approches scientifiques de l'anthropologie faisant de l'habiter un fait historique et culturel, ou l'approche sémiotique décrivant la symbolique qui gouverne des habitats de sociétés vernaculaires, etc.

La redécouverte, dans les années 1980, de *La poétique de l'espace* de Gaston Bachelard¹⁷ et des principaux essais de Heidegger¹⁸ à ce sujet consacreront le début du questionnement phénoménologique en architecture et, partant, d'une vision *poétique* nouvelle du bâtir. L'essai de Heidegger, intitulé « La chose », est particulièrement intéressant pour illustrer comment le bâtir, et la production des artefacts en général, puise son sens dans la pensée de la *chose* en mode poétique. En convoquant l'exemple d'une cruche, Heidegger nous montre progressivement comment l'être de cette *chose* (la cruche) ne réside ni dans la matière avec laquelle celle-ci est faite, ni dans la forme qu'on imprime à cette matière, ni dans le vide interne à la cruche, ni même dans le vin ou le liquide qu'elle contient. L'être de

la cruche réside plutôt dans l'acte de verser le vin, un acte qui renvoie, en dernier lieu, à l'offrande qu'il constitue : « ce qui fait de la cruche une cruche déploie son être dans le versement de ce qu'on offre. »¹⁹ On retrouve cette pensée dans l'essai « Bâtir habiter penser » où Heidegger traite spécifiquement de ces choses qu'on appelle les « bâtiments » et de la manière de penser leur être et l'acte de bâtir qui leur donne naissance à partir d'une pensée de l'habiter :

« Habiter [...] c'est toujours séjourner déjà parmi les choses. L'habitation comme ménagement préserve le Quadriparti [la terre, le ciel, les divins et les mortels] dans ce auprès de quoi les mortels séjournent : dans les choses. [...] L'habitation ménage le Quadriparti, en conduisant son être dans les choses. »²⁰

C'est en ce sens que le bâtir est pensé à partir de l'être de l'habitation (celui de préserver le Quadriparti : la terre, le ciel, les divins et les mortels) ; c'est essentiellement donc à partir de la pensée de la chose bâtie²¹ que l'on arrive ensuite à penser son bâtir :

« Les choses qui en tant que lieux "ménagent" une place, nous les appelons maintenant par anticipation des bâtiments. [...] Dans l'être de ces choses en tant que lieux réside le rapport du lieu et de l'espace, réside aussi la relation du lieu à l'homme qui s'arrête en lui. »²²

3. L'HABITER COMME RAPPORT DE L'HOMME AUX PERSONNES : UNE PRÉSENCE ACTIVE

« [...] Socrate comparait volontiers la pensée au vent, qui, comme elle, est invisible, mais qui manifeste sa présence dans le mouvement des choses »²³.

« La polis n'était pas Athènes, mais les Athéniens. »²⁴

Après avoir envisagé l'acception faisant du bâtir une instance et une activité subordonnées au sens de l'habiter auprès des choses, nous abordons maintenant la seconde acception où le bâtir est cette fois appréhendé comme une des nombreuses manifestations de l'habiter :

l'acte de bâtir est une occasion parmi d'autres durant laquelle l'habiter de l'homme avec ses semblables se manifeste. Il est cependant important de rappeler que cette seconde acception de l'habiter et du bâtir n'a pas la prétention de se substituer ou de remplacer la première ; elle vise plutôt à la compléter et surtout à en enrichir le sens. Si donc le sens du bâtir était considéré ci-dessus comme une voie vers l'habiter (voir figure 1), dans cette seconde acception il acquiert un sens nouveau qui nous le fait montrer plutôt comme un **symptôme** de l'habiter ; à l'instar du vent qui manifeste sa présence dans le mouvement des choses, l'habiter manifestera sa présence dans les activités humaines elles-mêmes, dont celle du bâtir. Cependant, l'habiter s'inscrit ici dans une vision du monde qui, au besoin, se passera volontiers de la médiation des choses. En effet, si Heidegger rattachait impérativement l'habiter à « ce auprès de quoi les mortels séjournent », à savoir les choses – « habiter, c'est toujours séjourner déjà parmi les choses » disait-il – notre souci primordial dans cette seconde acception est de montrer et faire valoir le sens d'un habiter qui est fondamentalement rattaché à « ceux auprès de qui les mortels séjournent : leurs semblables ». C'est en ce sens que cet habiter se passera volontiers de la médiation des choses au profit d'une médiation qui passe par les personnes. Si l'habiter dans le premier sens pose la question ayant trait à la manière dont l'homme se tient dans l'espace ou parmi les choses (rapport à l'espace et aux choses), dans cette seconde signification il s'agira de la manière avec laquelle l'homme se tient parmi ses semblables et forme une communauté des hommes (rapport aux hommes ou à autrui).

Si l'activité du bâtir, ainsi entendue, n'est qu'une des nombreuses manifestations du "vent" de notre habiter commun, les diverses autres activités humaines (l'agriculture, l'industrie, les activités administratives, les soins de santé, l'éducation, etc.) et les formes dans lesquelles elles sont accomplies devraient également être considérées, chacune à sa façon, comme des manifestations particulières de notre habiter, entendu comme *manière de nous tenir ensemble*. Le bâtir ne saurait ainsi jouir d'un privilège quelconque dans la compréhension de l'habiter : il est simplement une de ses manifestations (voir la

figure 1 ci-dessus), comme le mouvement de *diverses* choses est la manifestation du vent. Le défi qui se dresse devant nous est alors de savoir avec quel outillage conceptuel et théorique l'on peut appréhender et saisir une telle signification du bâtir et de l'habiter. Pour ce faire, nous allons, dans un premier temps, convoquer quelques éléments de la phénoménologie de Goethe et ce à travers l'éclairage et la lecture qu'en fait Henri Bortoft²⁵, considéré aujourd'hui comme un des éminents et ardents défenseurs de la vision goethéenne de la science.

Dans la mesure où nous avons dépeint le bâtir et les autres activités humaines comme des manifestations de l'habiter, ce dernier, l'habiter, se présente comme un «Tout» qu'il s'agit de rencontrer, sentir, apercevoir, appréhender, imaginer, saisir dans les «Parties» que sont toutes ces activités humaines. Cependant, comme Bortoft nous le montre, ce «Tout» n'est pas un objet empirique, une chose, pas même un concept qu'on peut faire dériver par une simple abstraction inductive à partir de l'observation empirique de ses parties. Bortoft le nomme «*authentic wholeness*», à savoir un Tout authentique qui se caractérise davantage par une *absence active* :

«What is wholeness ? To answer this question, it is helpful to present a specific setting. Imagine someone not yet recognizing it asking, "what is roundness?" We might try to answer him by giving a number of instances, such as "the moon is round", "the plate is round", "the coin is round", and so on. Of course "round" is none of these things, but by adducing a number of such instances we may hope to provoke in him the recognition of roundness. [...] In spite of what many people might think, this process does not involve empirical generalization i.e., abstracting what is common from a number of cases. The belief that concepts are derived directly from sensory experiences is like believing that conjurers really do produce rabbits out of hats. [...] I attempt the same procedure in this essay with the aim of understanding wholeness. I adduce a number of examples of wholeness, with the aim of learning more about wholeness itself by seeing

its reflection in these particular cases. I distinguish authentic wholeness from counterfeit forms in terms of the relationship between whole and part. The result leads to an understanding of how the whole can be encountered through the parts. Finally, I argue that the way of science developed by [...] Goethe (1749-1832), exemplifies the principle of authentic wholeness. Goethe's mode of understanding sees the part in light of the whole»²⁶

L'habiter, tel que nous l'entendons dans cette seconde acception, présente donc les caractéristiques d'un *Tout* qui se manifeste dans les *Parties* que sont le bâtir et les autres activités de l'homme, et c'est dans l'éclaircie de ce Tout que ces Parties sont à leur tour appréhendées et perçues :

«But a part is a part only inasmuch as it serves to let the whole come forth, which is to let the meaning emerge. A part is only a part according to the emergence of the whole which it serves; otherwise it is mere noise. At the same time, the whole does not dominate, for the whole cannot emerge without the parts. The hazard of emergence is such that the whole depends on the parts to be able to come forth, and the parts depend on the coming forth of the whole to be significant instead of superficial²⁷. The recognition of a part is possible only through the "coming to presence" of the whole.»²⁸

Pour éclaircir davantage la lecture de la dépendance mutuelle entre le Tout et les Parties, Bortoft dépeint les Parties comme des arènes ou des **scènes** dans lesquelles le Tout manifeste sa présence :

«If the whole presences within its parts, then a part is a place for the presencing of the whole. If a part is to be an arena in which the whole can be present, it cannot be "any old thing". Rather, a part is special and not accidental, since it must be such as to let the whole come into presence. This speciality of the part is particularly important because it shows us the way to the whole. It clearly indicates that the way to the whole is into and through the parts.»²⁹

Nous comprenons à présent un peu mieux en quoi le Tout authentique (*authentic wholeness*) auquel veut en venir Bortoft n'est pas un fait empirique ni une abstraction auxquels on pourrait avoir accès par de simples observations et généralisations d'ordre primaire :

« We cannot know the whole in the way in which we know things because we cannot recognize the whole as a thing. If the whole were available to be recognized in the same way as we recognize the things which surround us, then the whole would be counted among those things as one of them. [...] If we had the power of such recognition, we would know the whole in the same way that we know its parts [...]. But the whole comes into presence within its parts, and we cannot encounter the whole in the same way that we encounter the parts. We should not think of the whole as if it were a thing. »³⁰

Si le Tout n'est donc pas une chose ou un objet empirique, y a-t-il un autre moyen plus adéquat qui nous permet de le dépeindre au plan discursif à tout le moins ? Pour ce faire, Bortoft fait appel à deux illustrations très éclairantes par lesquelles il conclut à une description faisant du Tout une *absence active*. Il convoque ainsi l'exemple de la lecture et celui du jeu théâtral :

« The other choice is to take the whole to be no-thing but not nothing. This possibility is difficult for awareness, which cannot distinguish the two. Yet we have an illustration immediately on hand with the experience of reading. We do not take the meaning of a sentence to be a word. The meaning of a sentence is no-word. But evidently this is not the same as nothing, for if it were we could never read ! The whole presences within parts, but from the standpoint of the awareness which grasps the external parts, the whole is an absence. This absence, however, is not the same as nothing. Rather, it is an active absence in as much as we do not try to be aware of the whole, as if we could grasp it like a part, but instead let ourselves be open to be moved by the whole. [...] Another

illustration of the active absence is provided by the enacting of a play. [...] If the play is constructed well, the whole play comes into presence within the parts so that the actor encounters the play through his part. [...] He encounters the play in the part as an active absence which can begin to move him. When this happens the actor starts to be acted by the play³¹, instead of trying to act the play ».³²

Ces quelques éléments de la phénoménologie des rapports Tout/Parties que nous empruntons à Bortoft nous permettent maintenant d'imaginer un peu mieux le sens de l'habiter et du bâtir que nous voulons promouvoir dans cette seconde acception. L'acte de bâtir y est vu comme une des arènes ou une des scènes dans laquelle se manifeste la présence de notre habiter, ce « Tout authentique » décrivant le séjour de l'homme parmi ses semblables. Nous allons à présent illustrer cette seconde acception par des exemples concrets et des expériences réelles relevant directement du champ de l'architecture. Nous avons choisi deux exemples pour ce faire. Le premier appartient au domaine où il est généralement possible, de nos jours encore, d'apercevoir dans son expression pleine et totale le bâtir comme manifestation de l'habiter. Il s'agit de ce que l'on nomme l'architecture vernaculaire (ou l'architecture traditionnelle, "non savante") ; nous l'illustrons par la description de la construction des maisons en Kabylie (Nord de l'Algérie). Le second exemple nous vient quant à lui du domaine de l'architecture "savante" ; il s'agit de l'expérience égyptienne de Hassan Fathy³³ réalisée dans la seconde moitié des années 1940.

3.1 LA CONSTRUCTION COLLECTIVE DE LA MAISON KABYLE

Comme exemple illustrant les habitats vernaculaires de par le monde, la maison traditionnelle kabyle a retenu l'attention de nombreux chercheurs occidentaux qui s'y sont intéressés en empruntant diverses perspectives théoriques. La description la plus connue demeure celle de Pierre Bourdieu³⁴ qui dépeint l'espace de la maison kabyle d'un point de vue qui met l'accent davantage sur l'aspect sym-

bolique et les fonctions sémiotiques des éléments qui la composent. Cette description représente une belle illustration de l'une des diverses perspectives théoriques par lesquelles on approchait la première acception de l'habiter (comme rapport à l'espace et aux choses). Nous avons cependant choisi le cas de la maison kabyle pour bien montrer l'incapacité du regard scientifique traditionnel (la simple observation empirique) d'accéder au sens de la seconde acception faisant de l'habiter un Tout qui se manifeste dans une de ses parties qu'est l'acte de bâtir. Pour pouvoir accéder et saisir véritablement et pleinement ce sens, il faudrait probablement être soi-même l'un des bâtisseurs de ces maisons, et par conséquent, à la fois un habitant d'une telle maison et un habitant *parmi* les Kabyles³⁵.

Pour permettre au lecteur de mieux saisir et partager ce à quoi nous nous référerons dans cette section, nous avons choisi d'illustrer nos propos par des recours et des citations qu'on peut retrouver dans un des rares textes qui ne rendent pas compte de la maison kabyle comme produit ou résultat mais qui décrit plutôt le processus de son édification. Il s'agit de l'ouvrage de René Maunier, publié en 1926, intitulé *La construction collective de la maison en Kabylie*³⁶. L'auteur distingue en effet dans le processus en question, les *actions* entreprises, les *agents* de ces actions et les *moyens* auxquels ils ont recours, de sorte que, pour saisir le sens de l'habiter comme séjour de l'homme parmi ses semblables, il suffit de se reporter aux passages où Maunier décrit les *agents* :

« La construction de la maison kabyle est une *action technique* prolongée, entremêlée à une *action rituelle* compliquée. Elle requiert des travaux et des rites. Elle comprend des phases successives, enchaînées les unes aux autres, et qui composent des séries d'actions. Ces *actions* ont leurs *agents*, et ceux-ci ont leurs *moyens*, autrement dit leurs outils. Mon propos est de décrire ces actions, dans leur lieu, dans leur moment, dans leurs agents, dans leurs moyens, dans leurs effets. Elle se groupent en deux phases [...] : celle de la *préparation*, où se font l'extraction et l'élaboration des matériaux [...] ; celle de l'*édification* [...] »³⁷

Aussi analytique soit-elle, la distinction entre *action technique* et *action rituelle* est, à tout le moins, problématique dans notre cas. En effet, s'il y a bien un concept presque totalement étranger aux Kabyles, du moins jusqu'à récemment, c'est bien celui de la technique (entendu dans son sens moderne). Par ailleurs, l'action rituelle, qui peut paraître "compliquée" pour un observateur occidental, ne l'est jamais quand l'agent, à l'instar de l'acteur de théâtre décrit ci-dessus par Bortoft, est mû par l'action en question. Ce par quoi les bâtisseurs kabyles sont mus, que ce soit dans l'acte de bâtir ou dans d'autres activités (agriculture, commerce, fabrication de poterie ou de tapisserie, fêtes, funérailles, etc.), c'est leur habiter qui est essentiellement et fondamentalement coopératif et communautaire. Ce que l'observateur externe décrit comme un acte *rituel* ou *technique* ou *économique* ou *juridique* ou *liturgique*, confinant ainsi la signification d'un tel acte aux contours sémantiques de ces concepts, occulte grandement l'idée que l'acte en question n'a de sens en réalité pour un Kabyle que dans la mesure où il permet à cet habiter commun de se maintenir ; la cérémonie et l'accomplissement d'un tel acte ne font que montrer la vigueur et la persistance de cet habiter. Malheureusement, et à l'instar d'un grand nombre de sociétés traditionnelles, à mesure que l'individualisme et d'autres valeurs modernes s'installent en Kabylie, cet habiter commun, qui représente véritablement l'âme des Kabyles, tombe graduellement en dégénérescence et s'appauvrit. Il suffit pour ce faire d'observer les arènes mêmes où jadis cet habiter manifestait sa présence et sa vigueur notamment le commerce et les corvées collectives³⁸.

Après cette introduction sur le sens de la seconde acception de l'habiter tel qu'il se manifeste chez les Kabyles, il est maintenant plus aisé de repérer dans le récit de Maunier les éléments, combien nombreux d'ailleurs, qui illustrent cet habiter. Le sens coopératif de cet habiter peut être observé autant dans la phase de la préparation (extraction et élaboration des matériaux) que dans celle de l'édification :

« Des travailleurs assez nombreux y coopèrent : hommes, femmes, enfants, gens de métier, aidés même par des animaux. »³⁹

«C'est bien là un travail en union, tant pour la préparation que pour l'édification.»⁴⁰

Les travaux de préparation comprennent le transport de l'eau pour la confection du mortier, le transport des pierres et celui du bois de la charpente :

«Pour le transport de l'eau, il appartient aux femmes [...]. C'est un travail en réunion ; les femmes s'y rendent [aux fontaines] par groupes de parentes et voisines.»⁴¹

«Hommes et femmes sont occupés en même temps, mais à des travaux différents. [...] S'il faut de l'aide, on mande les enfants pour participer au transport de l'eau [sur des ânes].»⁴²

«Le Kabyle n'ayant en général qu'un âne, il en demande pour ce jour deux ou trois à ses voisins qui les lui donnent à disposition gracieusement ; nouveau cas d'entr'aide par prestation.»⁴³

«Beaucoup plus que celui de l'eau, l'apport des pierres est un travail de société. Les cinq ou six femmes de la famille [il s'agit de la famille élargie] n'y pourraient du tout suffire ; il faut convoquer pour le moins les voisines, qui appartiennent à la même *kharouba*, groupe de familles parentes, formant comme un petit quartier. [...] C'est un cas formel de *touiza*, ou corvée collective gratuite, sur convocation régulière, émanant des autorités du village. [...] Qui dit *touiza* dit *repas* subséquent. C'est ici la *touiza des femmes*. Celle des hommes aura lieu de se faire peu de jours après, pour le transport des grosses poutres destinées à la charpente.»⁴⁴

«[...] le transport des bois pour la charpente est l'acte le plus important de toute la préparation. Il est travail et fête en même temps. Car c'est, au premier chef, un acte collectif, où beaucoup d'hommes prennent part, et qui finit par un repas commun. Travail social et quasi-cérémoniel : telle est la *touiza des hommes*.»⁴⁵

Le caractère collectif, communautaire et coopératif du bâtir des Kabyles se manifeste autant dans la phase de l'édification qui comprend l'excavation de la terre pour les fondations, la pose de la première pierre, l'élévation des murs, la pose de la charpente et des tuiles et, enfin, les travaux intérieurs. La mention des passages de Maunier concernant chacune de ces étapes est inutile ; contentons-nous de la description de la première étape qui est celle du commencement des fondations. Elle illustre à elle seule le sens de l'habiter comme rapports entre personnes :

«L'acte de commencer les fondations est un acte solennel. Il se fait par-devant un public. Il constitue une cérémonie [...]. À l'emplacement choisi et au moment de mesurer les dimensions, le propriétaire de la maison à construire, assisté de maçons et d'un marabout invités à l'avance, fait appeler les membres importants de la famille, quelques voisins et les notables du village. L'assemblée ainsi constituée désigne le membre le plus âgé, et le charge de commencer les fondations ; [...] Au même instant, le maître de la maison, auquel les assistants adressent des souhaits de bonne réussite dans l'entreprise et des souhaits de bonheur, égorge un mouton à la place même creusée [...]. Il fait préparer un repas auquel prend part tout le monde présent à la cérémonie. Ainsi commencent les travaux.»⁴⁶

Dans la conclusion à son ouvrage, Maunier ne manque pas de souligner une fois de plus, mais remarquablement et très justement, cette caractéristique fondamentale du mode de vie des Kabyles :

«Le travail à plusieurs est la règle de la construction kabyle. – Et si même un ouvrage n'exige qu'un seul ouvrier, il est bien rare qu'il n'ait pas quelque témoin ; le travail isolé n'est pas un travail solitaire. Ainsi, pour la potière, et pour le menuisier ; d'autres femmes ou d'autres hommes assistent à leur travail ; on cause, on fait des contes, on regarde, et on dit son mot. C'est là, encore, un trait fondamental de la vie indigène.»⁴⁷

3.2 L'EXPÉRIENCE ÉGYPTIENNE DE HASSAN FATHY

Beaucoup plus près de nous, c'est-à-dire de la culture intellectuelle des architectes, est l'expérience égyptienne accomplie entre 1945 et 1948 par l'architecte Hassan Fathy, décrite dans son célèbre ouvrage intitulé *Construire avec le peuple*. Ce livre raconte l'aventure commune, presque invraisemblable de nos jours, entre un architecte et les habitants de Gourna, un village de Haute Égypte. Ce village fut construit sur le site même de la ville antique de Thèbes dont le cimetière «se compose de trois parties : la Vallée des Rois au nord, la Vallée des Reines au sud, et les tombeaux des Nobles [...]». Le village de Gourna est construit sur le site de ces tombeaux des Nobles.»⁴⁸ L'économie des 7000 personnes qui peuplent ce village reposait «presque entièrement sur le pillage des tombes»⁴⁹. Cependant, quand «un pan du rocher sculpté – monument ancien classé et très connu – fut découpé à même la montagne et volé»⁵⁰, le gouvernement ordonna par décret ministériel l'expropriation des habitants de «leurs maisons pour pouvoir dégager toute la zone des antiquités de ses squatters indésirables.»⁵¹ Ainsi est née l'idée du déplacement et de la relocalisation du village sur un autre site et le projet d'un nouveau Gourna dont Hassan Fathy était l'architecte désigné.

Sur la page-couverture qui présente l'édition de 1979 du livre de Hassan Fathy, on peut lire l'extrait suivant :

«En 1945 l'architecte égyptien Hassan Fathy est chargé de construire un important village : Gourna, près de Louxor. Après une étude de la société paysanne, de ses traditions, de ses activités, de ses conditions de vie, Hassan Fathy proposera des solutions révolutionnaires et construira un village d'une grande beauté, un des plus grands lieux architecturaux du Tiers Monde moderne. Il inventera une urbanisation humaine inspirée des traditions locales, utilisera le matériau millénaire : la brique de boue, formera sur le chantier des paysans-maçons ; tout en luttant contre une bureaucratie sceptique et corrompue. C'est aux paysans qu'il a dédié son livre, à ceux dont il dit : "Un paysan ne parle jamais d'art, il produit l'art"».

Cet extrait traduit remarquablement bien la manière dont fut généralement reçue et comprise l'expérience de Hassan Fathy au sein de la communauté des architectes ; une compréhension qui est bien entendu résolument centrée sur l'espace et la beauté des choses produites, et dans laquelle on devine maintenant l'importance qu'occupe le sens véhiculé par la première acception du bâtir et de l'habiter. Cependant, l'aspect le plus innovant de la démarche de Fathy se situerait plutôt dans la préposition «avec» qui figure dans le titre *Construire avec le peuple*. Hassan Fathy semble avoir mis dans ce «avec» tous ses espoirs qui, on le sait, ont été déçus. Il suffit pour cela de lire le récit, assez dramatique comme nous le verrons par la suite, de la section intitulée «Rétablissement de la trinité : propriétaire, architecte, et artisan» :

«Dans les programmes de construction officiels, le département spécialisé prépare tous les dessins – plans et coupes – et les passe à l'entrepreneur chargé de les suivre à la lettre [...]. Mais à Gourna nous étions nos propres dessinateurs, surveillants et entrepreneurs et les maçons étaient aussi expérimentés dans les différentes phases de la construction que l'architecte lui-même. [...] Un des grands avantages de recourir à la méthode traditionnelle, et de réintégrer l'artisan dans l'équipe, est que l'architecte est ainsi libéré de la tâche inutilement volée à l'artisan.»⁵²

Ce souhait de travailler *avec* les habitants (ses clients) et *avec* les artisans, auxquels Fathy reconnaît des compétences réelles dans le processus du bâtir (autant dans la conception que dans la réalisation), semble être ce dans quoi il avait placé tous ses espoirs. Allant complètement à l'encontre des théories du Mouvement moderne, qui prétendaient connaître les besoins des habitants pour mieux les exclure du processus de la conception, en prônant le rétablissement de la trinité «habitant (client), architecte, artisan», le projet de Fathy initiait ainsi, sans l'explicitier comme tel, le désir de développer notre seconde acception de l'habiter (comme rapports aux personnes) au sein même de la pratique moderne du bâtir (c'est-à-dire la pratique architectu-

rale). Et c'est là dedans que réside à notre avis l'aspect le plus innovant de la démarche de Hassan Fathy :

«C'est cette autre attitude, d'intervention et d'intérêt constants à toutes les étapes de la construction, que je voulais encourager chez nos clients, les Gournis. La participation intelligente du client est essentielle au développement harmonieux de la construction. Le client, l'architecte, l'artisan forment une trinité dans le projet d'une maison où chacun a un rôle vital à jouer. Chacun doit prendre des décisions dans son domaine, et si l'un d'eux abdique sa responsabilité, tout le projet en souffrira et le rôle de l'architecte dans le progrès culturel et le développement de tout le peuple en sera diminué.»⁵³

Même si Hassan Fathy avait réussi à former et à intéresser activement des paysans-maçons aux techniques traditionnelles de construction, la collaboration des habitants pour participer d'une manière effective à la conception de leurs propres maisons constitue malheureusement le côté sombre de la médaille : ils ont abdiqué cette responsabilité et l'architecte en fut dramatiquement éprouvé :

«[...] jusqu'au dernier moment je devais m'informer, modifier et améliorer mes plans pour les adapter encore plus parfaitement aux familles qui allaient y vivre. Malgré toutes ces bonnes intentions, j'ai constaté à Gourni qu'il était très difficile d'intéresser les paysans à leurs nouvelles maisons. Cette indifférence était due en grande partie à leur réticence à faire quoi que ce soit qui puisse être interprété comme une acceptation du projet de déplacement de leur village [...].»⁵⁴

«L'attitude peu encourageante des Gournis venait uniquement du fait qu'ils nous considéraient comme des agents du gouvernement faisant intrusion dans leur vie malgré eux.»⁵⁵

CONCLUSION

Essentiellement, cet article consiste en une réflexion à caractère épistémologique visant à construire, enrichir et raffiner deux concepts de base appartenant au domaine de l'architecture : le concept de l'*habiter* et celui du *bâtir*. La méthode adoptée est une démarche de type phénoménologique qui s'appuie, entre autres, sur certaines ressources conceptuelles empruntées à la phénoménologie de Goethe telle qu'interprétée et restituée par Henri Bortoft. La visée première de cet article est de contribuer à enrichir et diversifier le réservoir conceptuel d'une « discipline universitaire » en chantier : l'architecture. L'histoire intellectuelle de l'architecture a été dominée par des doctrines qui exaltaient et magnifiaient le caractère poétique (au sens de *poiësis*) de ce phénomène anthropologique par excellence qu'est l'acte de bâtir. La place importante qu'y ont occupé les visions, les débats et les théories esthétiques en est la manifestation la plus évidente⁵⁶. En ce sens, nous avons été animé par le désir et la possibilité de considérer le bâtir *également* sous l'angle de l'éthique. À partir d'une interprétation du couple conceptuel habiter-bâtir, nous y avons décelé l'idée que l'acte de bâtir, par delà son caractère poétique de producteur de bâtiments, consiste également en une mise en commun de personnes engagées dans une entreprise humaine : il est une *praxis* et un *vivre ensemble* au sens que Hannah Arendt a donné à ces concepts : « la polis n'était pas Athènes, mais les Athéniens. »⁵⁷

Cette seconde acception de l'habiter et du bâtir porte ainsi les germes d'une véritable vision éthique de l'architecture. Cependant, contrairement au cas de la maison kabyle – et probablement aussi d'un grand nombre d'architectures traditionnelles – où la seconde acception de l'habiter s'exprime davantage dans les activités de la *construction*, l'effort de Hassan Fathy dans le projet du nouveau Gourni consistait plutôt à faire admettre ou peut-être à inventer littéralement ce type d'habiter dans l'activité qui caractérise le plus, notamment par son impact et sa durée importante, le bâtir moderne : l'activité intellectuelle du « processus de la conception » (*design process*). Car, si le travail physique était une caractéristique principale

du bâtir traditionnel, le travail intellectuel du processus de la conception constitue quant à lui l'empreinte et la caractéristique fondamentales du bâtir moderne. Il est donc permis d'envisager et de construire le portrait global de cette activité de la conception en usant de toutes les palettes de couleurs que comprend le spectre des facultés de l'esprit humain : la poétique (l'esthétique et la technique), la logique, la phénoménologie, l'herméneutique, la rhétorique, la mystique et, bien sûr, l'éthique.

ARTICLES

31

ARTICLES

NOTES

- 1 Ricœur, Paul, « Architecture et narrativité », *Urbanisme*, No 303, Nov./Déc. 1998, p. 46.
- 2 Pinson, Daniel, *Architecture et modernité*, Paris, Flammarion, 1996.
- 3 Les expressions en italique réfèrent aux titres des chapitres de ce livre de Pinson, *Architecture et modernité*.
- 4 Petit, Alain, « L'habitude d'habiter : pour une archéologie de l'architecture », dans *Donner l'habiter* (ouvrage collectif), Clermont-Ferrand, École d'architecture de Clermont-Ferrand, 1990.
- 5 *Ibid.*, p. 1.
- 6 *Ibid.*, p. 2.
- 7 Aristote, *Métaphysique*, Tome 1, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, (A, 2, 982b, 5-10).
- 8 « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, (I, 1, 1094a, 1-3).
- 9 Ricœur, « Architecture et narrativité », p. 46.
- 10 Heidegger, Martin, « Bâtir habiter penser », *Essais et conférences*, trad. fr. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- 11 Voir notamment : Dilnot, Clive, « The Decisive Text: On Beginning to Read Heidegger's "Building, Dwelling, Thinking" », *The Harvard Architectural Review*, Vol. 8, 1992, p. 161-187 ; Harries, Karsten, *The Ethical Function of Architecture*, Cambridge, MIT Press, 1997 ; Norberg-Schulz, Christian, *The concept of dwelling. On the way to figurative architecture*, New York, Electa/Rizzoli, 1985 ; Pérez-Gomez, Alberto, « Dwelling on Heidegger : Architecture as mimetic techno-poiesis », dans *History and Theory Graduate Studio*, McGill School of Architecture, Montréal, 1997/98 ; Seamon, David et Mugerauer, Robert, dir., *Dwelling, place and environment. Towards a phenomenology of person and world*, Boston, Martinus Nijhoff, 1985 ; Seamon, David, « Heidegger's notion of dwelling and one concrete interpretation as indicated by Hassan Fathy's *Architecture for the Poor* », *Geoscience & Man*, Vol. 24, Avril, 1984, p. 43-53.
- 12 Heidegger, « Bâtir habiter penser », p. 170.
- 13 Sur l'évolution historique de la signification de la notion d'*usage* en architecture, voir l'ouvrage de Pinson, D., *Usage et architecture*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- 14 Notamment au sein du Bauhaus. Également, dans la thèse des CIAM (Congrès International de l'Architecture Moderne), l'habiter représente une des quatre fonctions quasi biologiques de la ville.
- 15 C'est pratiquement la principale préoccupation de l'école de pensée américaine connue sous le nom de « *Environment and Behavior Studies* ». Voir à ce sujet les comptes-rendus des conférences annuelles de l'*Environmental Design Research Association* (EDRA) qui constitue un des véhicules principaux pour les publications de cette école de pensée.
- 16 Le texte d'Alain Petit, *L'habitude d'habiter*, op. cit., souligne particulièrement la dimension historique et *habituelle* de l'habiter, une sorte de mémoire (acquise mais également en devenir) que l'habitant développe en regard d'un lieu, et nous met en garde contre les limites des approches empiriques à son égard.
- 17 Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF/Quadrige, 1957.
- 18 Notamment les essais intitulés « Bâtir habiter penser », « La chose » et « ... L'homme habite en poète... » tous publiés dans Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, trad. fr. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- 19 Heidegger, M., « La chose », *Essais et conférences*, trad. fr. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 203.
- 20 Heidegger, « Bâtir habiter penser », p. 179.
- 21 Alexandre Hubeny a très bien souligné cet aspect dans la conception heideggerienne de l'habiter : « Il est vrai que, pour Martin Heidegger, cet acte [l'acte d'habiter] constitue le trait fondamental de la condition humaine : l'homme étant fondamentalement un habitant du monde, sa vie correspond au « séjour sur terre des mortels ». Mais « sur terre » signifie à la fois « sous le ciel », « devant les dieux », et parmi les hommes. Autrement dit, le rapport humain au monde est un tout universel, dans lequel la relation à autrui n'est qu'un élément parmi d'autres, nullement privilégié ni d'ailleurs analysé comme tel, à la différence du rapport à l'espace, ou encore à la temporalité, comme dans *Être et Temps*. » (Hubeny, Alexandre, *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, Paris, Découvrir, 1993, p. 26-27).
- 22 Heidegger, « Bâtir habiter penser », p. 184. D'autres citations rappellent tout au long du texte de Heidegger cette conception de l'habiter entendu essentiellement comme rapport aux choses. Voir particulièrement la description du pont qu'il élabore à partir de la page 180 pour illustrer ses pensées.
- 23 Citation extraite de Hubeny, *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt*, p. 129.
- 24 Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. de G. Fradier, Paris, Pocket, 1997, p. 254.
- 25 Bortoft, Henri, « Counterfeit and authentic wholes : Finding a means for dwelling in nature », in Seamon, David et Mugerauer, Robert, dir., *Dwelling, place and environment. Towards a phenomenology of person and world*, Boston, Martinus Nijhoff, 1985, p. 281-302 ; Bortoft, Henri, *The wholeness of nature : Goethe's way toward a science of conscious participation in nature*, Hudson, N. Y., Lindisfarne, 1996.
- 26 Bortoft, « Counterfeit and authentic wholes », p. 281.

- 27 La polarité « Matière/Forme » chez Aristote peut également servir pour éclairer davantage ces rapports entre le tout et les parties : la *forme* (le tout) est ce qui anime la *matière* (les parties). C'est notamment en ce sens qu'Aristote définit l'âme. Voir Aristote, *De l'âme*, trad. et présent. par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.
- 28 Bortoft, « Counterfeit and authentic wholes », p. 287.
- 29 *Ibid.*, p. 288.
- 30 *Ibid.*, p. 289-290.
- 31 « Après avoir marché si longtemps sur le chemin de Saint-Jacques, le chemin de Saint-Jacques se mettait à “me mener”. » (Coelho, Paolo, *Le pèlerin de Compostelle*, Paris, Anne Carrière, 1996, p. 240).
- 32 Bortoft, « Counterfeit and authentic wholes », p. 290.
- 33 Fathy, Hassan, *Construire avec le peuple*, Paris, Sindbad, 1979.
- 34 Bourdieu, Pierre, « La maison ou le monde renversé », publié en annexe dans *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 441-461.
- 35 Pour avoir vécu plus de 20 ans dans une telle maison et avoir participé à la construction de plusieurs maisons en Kabylie, l'auteur se considère comme un bâtisseur et habitant qui peut prétendre rendre compte d'une telle expérience et signification de l'habiter.
- 36 Maunier, René, *La construction collective de la maison en Kabylie. Étude sur la coopération économique chez les Berbères du Djurdjura*, Paris, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, 1926.
- 37 *Ibid.*, p. 21, souligné dans le texte.
- 38 Cependant, même si les Kabyles ne construisent plus de maisons de type traditionnel, les nouvelles constructions (villas à l'européenne) obéissent toujours aux mêmes manières de procéder, ce qui confirme ainsi que la seconde acception de l'habiter ne se définit pas en termes de rapports à l'espace mais bien plutôt en termes de rapports entre habitants. Mais c'est encore chez les émigrants kabyles, vivant généralement dans d'autres régions de l'Algérie ou dans les pays occidentaux, que l'on retrouve l'expression la plus claire de cet habiter qui se manifeste dans les rapports entre les personnes, notamment lorsque survient le décès d'un des leurs et qu'il faut s'organiser pour rapatrier le corps de la personne décédée dans sa terre natale. Hannah Arendt disait bien : « La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. “Où que vous alliez, vous serez une *polis*”. » (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 258).
- 39 Maunier, René, *La construction collective de la maison en Kabylie*, p. 21.
- 40 *Ibid.*, p. 22.
- 41 *Ibid.*, p. 27.
- 42 *Ibid.*, p. 28.
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*, p. 28-29.
- 45 *Ibid.*, p. 30, souligné dans le texte.
- 46 *Ibid.*, p. 38.
- 47 *Ibid.*, p. 67.
- 48 Fathy, *Construire avec le peuple*, p. 44.
- 49 *Ibid.*, p. 45.
- 50 *Ibid.*, p. 46.
- 51 *Ibid.*
- 52 *Ibid.*, p. 80-81.
- 53 *Ibid.*, p. 83.
- 54 *Ibid.*, p. 81.
- 55 *Ibid.*, p. 82.
- 56 Dans le volumineux ouvrage de Kruff traitant de l'histoire de la théorie architecturale depuis Vitruve (1er siècle A.C.) jusqu'à nos jours, on peut lire dans le texte d'introduction intitulé « What is architectural theory? » l'énoncé suivant : « Architectural theory comprises any written system of architecture, whether comprehensive or partial, that is based on aesthetic categories. This definition still holds even if the aesthetic content is reduced to the functional. » (Kruff, H.-W., *A History of Architectural Theory : From Vitruvius to the Present*, New York, Princeton Architectural Press, 1994, p. 15).
- 57 Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. de G. Fradier, Paris, Pocket, 1997, p. 254.