

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FONDEMENTS HUMANISTES DE L'APPARTENANCE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR

RENÉ-PIERRE LE SCOUARNEC

DÉCEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À la mémoire de mon père
et de tous les autres dont je perpétue la tradition.

REMERCIEMENTS

Je remercie le professeur Bernd Jager, mon directeur de thèse, ainsi que Madame Annick Martinez pour leur soutien et leurs commentaires lors de l'élaboration et la rédaction de cette thèse. Je remercie également le professeur Christian Thiboutot pour ses commentaires sur le projet de recherches doctorales.

Je remercie aussi Guilhem Durand, mes amis, ma mère et ma famille pour leur soutien indéfectible.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	v
PROLOGUE ET INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I.....	19
HABITER, DEMEURER , APPARTENIR	
CHAPITRE II.....	70
CHEZ-SOI ET CHEZ-NOUS. FIGURES HABITÉES DE L'APPARTENANCE	
CHAPITRE III.....	130
DEUX MODES DE L'APPARTENANCE	
CONCLUSION ET ÉPILOGUE.....	197
RÉFÉRENCES.....	223

RÉSUMÉ

Cette thèse, rédigée sous la forme de trois essais formant un ensemble, a pour objectif d'explicitier le fondement humaniste et existentiel du phénomène de l'appartenance.

Le premier essai, intitulé *Habiter, Demeurer, Appartenir*, développe la dialectique entre l'acte d'appartenir et celui de demeurer, au sein de la notion plus vaste de l'habiter. L'essai explore l'intime interrelation entre l'acte d'*habiter une maison*, qui renvoie au fait de demeurer, et l'acte d'*habiter avec la maisonnée* qui relève proprement de l'appartenance.

Intitulé *Chez-soi et Chez-nous. Figures habitées de l'appartenance*, le second essai, exploite le thème de l'appartenance par le mode d'habitation des lieux. Proposant une distinction entre l'expérience de se sentir chez-soi et celle de se sentir chez-nous, l'essai en développe les aspects spatiaux, relationnels, mythiques et identitaires, pour finalement présenter l'appartenance comme étant à l'articulation de la verticalité du chez-soi et de l'horizontalité du chez-nous. Cette nouvelle perspective conduira à dégager certaines pathologies de l'appartenance.

Le troisième essai, intitulé *Deux modes de l'appartenance*, commence par une critique du point de vue naturaliste dominant sur l'appartenance. La critique porte sur le risque d'aliénation existentielle et sur la négligence de l'altérité propre à cette conception qui limite l'appartenance à une attribution catégorielle fondée sur le partage d'attributs similaires. L'essai propose une définition et une caractérisation existentielle de l'appartenance, conçue comme une condition ontologique de l'être humain et en tant qu'une relation participative entre une personne et une unité englobante. La conception proposée se fonde sur une éthique du vivre-ensemble qui veut contrer la tendance actuelle marquée par une vision individualiste d'appropriation et de catégorisation. Pour conclure, le phénomène de l'appartenance est également interrogé sous ces deux formes discursives : « j'appartiens à ... » et « cela m'appartient ».

L'appartenance sera finalement définie comme étant le rapprochement équilibré des horizons de l'expérience personnelle et de l'expérience collective au sein d'une communauté, qui se réalise par une double articulation, premièrement, celle de la rencontre de l'horizon de notre espace vécu avec l'horizon des lieux collectifs, puis, deuxièmement, celle de la rencontre de l'horizon de nos récits personnels avec l'horizon mythique du récit collectif identitaire qui fonde les communautés auxquelles nous appartenons.

PROLOGUE

Peut-être ai-je trop cherché
aux replis de l'espace
l'alliance et la communion.

Peut-être ai-je trop erré
aux arcanes du temps,
cherchant le mythe
fondateur du langage.

Je n'ai pas le regard
pour contempler le monde.

Pourtant, j'y habite
en deçà de mon corps,
et par-delà mes récits.
J'appartiens au monde
au-delà de mes yeux.

Je n'ai pas l'imagination
pour saisir l'Autre.
À force de me sentir seul
je nous ai oublié.
Je me suis cru singulier.
Nous sommes pluriels.

Mon existence
est
notre appartenance.

INTRODUCTION

Tous les êtres sont liés comme par un noeud sacré. – Marc-Aurèle

Tout être est une île, au sens le plus réel du mot, et il ne peut construire un pont pour communiquer avec d'autres îles que s'il est prêt à être lui-même et s'il lui est permis de l'être. – Carl Rogers

L'humain participe-t-il à une immense écologie profonde où toute chose est harmonieusement entrelacée dans la trame du monde? Au contraire, sommes-nous chacun seuls et séparés de tout ce qui nous entoure? L'être humain est-il vraiment une île perdue dans la grande mer humaine?

Deux visions de l'être humain que celle évoquées ici par Marc-Aurèle et Carl Rogers, l'un pointant vers un irréductible en-commun, l'autre mettant l'emphase sur notre solitude individuelle et notre nécessité à créer des liens. Ne serait-ce que physiquement et culturellement, l'être humain reste fondamentalement solidaire et indissociablement lié à autrui. Il a néanmoins, et paradoxalement, tendance à se sentir solitaire, inaccessible. Il alterne ainsi entre l'impression de se sentir imbriqué au sein d'une architectonique dépassant l'entendement, et, à l'autre extrême, l'impression de se sentir délié d'autrui par un solipsisme existentiel. Entre ces deux pôles, l'humain oscille, s'attache et rompt, vit, et puis, meurt.

D'une manière plus concrète, chacun constate que notre monde moderne vit une ère de communicabilité globale sans précédent, où foisonne une possibilité de liens et

d'échanges avec autrui. Dans la même journée, nous pouvons déjeuner avec notre conjoint, reconduire les enfants à l'école, échanger avec nos voisins et nos collègues de travail, régler un investissement chez le banquier, aller voter aux élections fédérales, apprendre le tai-chi au cours du soir, et, finalement, prendre les nouvelles de la planète au journal télévisé. En contrepartie, plusieurs ruptures s'accumulent autour de nous: rupture du couple par le divorce, rupture de la famille par la séparation, rupture de la cité et du voisinage par la mouvance sociale, rupture professionnelle par la mise à pied, rupture de la nation par la guerre. Davantage, rupture avec la vie elle-même par le suicide. Et, plus insidieusement, rupture du rapport au monde et rupture d'avec nous-mêmes, par une indifférence individualiste à autrui, préluant ainsi à une aliénation dans laquelle l'être humain s'éloigne de lui-même, en même temps qu'il se délie des autres. La perspective individualiste moderne, en promulguant l'individu rationnel qui se pense libéré, plutôt que libre, s'efforce de déconstruire les appartenances rigides d'autrefois, dissolvant au passage la communauté.

Cette description schématique de notre modernité nous interpelle sur notre situation singulière au sein de la condition plurielle du monde en commun. Elle nous invite à une réflexion sur notre place à chacun avec autrui et dans le monde. Vivre ensemble dans le monde relève-t-il de la possession de liens communs, telles des îles jetant des ponts entre elles? N'est ce pas, plutôt, le fait de vivre conjointement dans un lieu collectif par la mise en commun de nos vies?

Au fondement du phénomène de l'appartenance se dresse cette interrogation sur notre situation dans le monde et sur les liens qui nous unissent les uns aux autres. Quelle est notre place d'humain dans le monde avec autrui? Certains voudront répondre par une réflexion ontique en cherchant à définir les lieux conjoints de nos appartenances collectives. Investies d'une quête ontico-épistémologique, les sciences humaines et sociales voudront ainsi décrire les catégories groupales d'appartenance et leurs

rapports individuels et collectifs. Dans un autre ordre d'idées et par un retour vers les choses elles-mêmes, certains voudront plutôt rester dans l'esprit existentiel de la question. Cette démarche, propre à une psychologie existentielle et phénoménologique, considère que l'appartenance soulève une interrogation ontologique sur notre orientation dans le monde et face à autrui. Toute réflexion soulignant la relation entre les personnes et le monde serait alors d'emblée animée par la question de l'appartenance.

Le thème central qui dirige cette recherche doctorale est celui de l'appartenance en tant que condition existentielle de tout être humain. La thèse a pour but premier de réaliser une étude théorique en psychologie humaniste existentielle sur le phénomène d'appartenance. Partant de l'interrogation de ce phénomène, la thèse a pour problématique générale d'étudier et de comparer les fondements naturalistes et les fondements existentiels de l'appartenance. Elle s'inscrit dans une étude plus large sur ce phénomène afin de décrire les pathologies de l'appartenance, ainsi que de dégager une éthique du vivre-ensemble. Plus spécifiquement, la thèse vise trois objectifs généraux.

Premièrement, il importera de situer le phénomène de l'appartenance dans le discours naturaliste dominant dans lequel cette notion est généralement limitée. L'objectif sera d'indiquer les limites inhérentes du point de vue naturaliste et les distorsions qu'il entraîne sur le phénomène de l'appartenance, et ce, principalement, quant à la considération du phénomène de l'altérité.

Deuxièmement, il s'agira de considérer différentes conceptions du phénomène de l'appartenance, pour enfin proposer et développer un point de vue humaniste existentiel. L'objectif corollaire sera de montrer que le phénomène de l'appartenance gagne à être compris selon cette conception.

À partir de cette nouvelle perspective, le troisième objectif général de cette thèse sera de dégager certaines pathologies de l'appartenance comme autant de modes malsains de l'appartenir. Il s'agira de démontrer comment se fonde un sentiment d'appartenance sain. Le développement d'une appartenance saine sera compris comme la clé d'une éthique sociale propre à saisir les enjeux sous-jacents à l'engagement humain personnel et collectif. L'idée d'une éthique de l'appartenance prenant appui sur un fondement humaniste existentiel sera simplement évoquée dans le cadre de la thèse actuelle. En effet, l'association entre appartenance et éthique engendre une foule d'applications qui pourront et devront être élaborées ultérieurement.

Afin de rencontrer ces trois objectifs généraux, les recherches doctorales ont pris la forme méthodologique d'une étude théorique sur le fondement du phénomène d'appartenance. La littérature psychologique pertinente, ainsi que celles en philosophie, en anthropologie et en sociologie, ont été évaluée et intégrée à la thèse sous forme de contribution critique. Selon une démarche d'inspiration phénoménologique et herméneutique, la thèse se présente comme une analyse conceptuelle et comparative des fondements du phénomène.

La thèse est rédigée sous la forme de trois essais, composant trois chapitres d'un ouvrage cohérent, précédé d'une introduction générale et suivi d'une conclusion liant les essais présentés. La thèse s'ouvre d'abord avec un prologue personnel qui évoque poétiquement les thèmes élaborés par la suite. Les trois chapitres ont été écrits successivement, de sorte qu'ils forment un ensemble menant vers une compréhension toujours plus approfondie du phénomène. Ainsi, le premier essai, avec son insistance sur le thème de l'habitation, établit la base philosophique et psychologique sur laquelle les deux essais suivants s'échafaudent. Le second essai exploite le thème de l'appartenance par la manière dont les humains habitent les lieux. Le troisième traite plus directement du thème principal au moyen d'une critique du point de vue

naturaliste dominant sur l'appartenance, puis de l'élaboration d'un point de vue humaniste existentiel. Les essais forment un ensemble présenté comme trois chapitres d'une thèse, mais ils pourraient aussi être lus comme une série d'articles. Le premier essai est déjà publié, les deux suivants le seront éventuellement. Puisque chaque essai se tient en lui-même de manière indépendante et s'ouvre avec sa propre introduction particulière, notre introduction générale se bornera ici à présenter les thèmes généraux ainsi que les trois essais de manière succincte. A la suite des trois chapitres, la conclusion générale lie les thèmes présentés et ouvre la discussion sur une éthique de l'appartenance.

Qu'est-ce que le phénomène de l'appartenance?

La question nous entraîne sur de vastes continents aux nombreuses contrées. Aussi faut-il circonscrire le terrain. Premièrement, il importe de situer l'appartenance dans le discours d'une psychologie phénoménologique. Au premier chapitre, intitulé *Habiter, Demeurer, Appartenir* nous proposons ainsi de tisser des liens entre les phénomènes d'habiter et d'appartenir. Aidé par de nombreux penseurs, dont Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas et Bernd Jager, nous explorons le fondement de la condition de tout humain en tant qu'il habite le monde. En se demandant qu'est-ce qu'habiter une maison, l'essai élabore sur l'interrelation profonde entre l'acte d'habiter une maison, qui renvoie au fait de demeurer, et l'acte d'habiter avec la maisonnée qui relève plutôt de l'appartenance. Les dynamiques entre le dedans et le dehors, l'inclusion et l'exclusion, l'intériorité et l'extériorité sont explorées. Nous développons alors la dialectique entre l'acte d'appartenir et celui de demeurer, au sein de la notion plus vaste de l'habiter. Habiter humainement sera compris comme la tentative d'unifier les actes de demeurer et d'appartenir. Le premier chapitre conclut sur une caractérisation du phénomène de l'habitation, où habiter renvoie fondamentalement au dedans, à l'intérieur, à l'intime et au familial; tout cela en dialectique avec le dehors, l'extérieur, l'inconnu et

l'étranger. Ces dialectiques s'inscrivent dans l'horizon d'un monde habité. Ainsi, nous habitons toujours le monde à partir de l'intériorité d'une maison à la fois tangible et symbolique. Lorsque nous sommes égarés, en errance ou aliéné émerge alors le désir nostalgique de retrouver son chemin vers une maison pour ainsi habiter de nouveau le monde commun.

Une fois posée la fondation de notre propos sur l'appartenance, le second chapitre, intitulé *Chez-soi et Chez-nous. Figures habitées de l'appartenance*, exploite le thème de l'appartenance par la manière dont les humains habitent les lieux. Les expressions *Chez-soi* et *Chez-nous* évoquent, chacune à leur manière un type d'habitation et d'identité. Elles dénotent chacune un espace vécu. Tandis que le *chez-soi* évoque un sujet singulier dans un lieu centré sur la personne, le *chez-nous* se distingue par sa dimension fondamentalement plurielle et à la fois inclusive du sujet singulier. L'essai élabore par la suite sur les aspects spatial, relationnel, mythique et identitaire du *chez-soi* et du *chez-nous*.

L'essai vise globalement à circonscrire le phénomène du *chez-nous*, du reste rarement thématiqué et étudié comme tel, et qui se distingue du *chez-soi*. Par sa dimension collective et inclusive du sujet, le *chez-nous* intègre le sujet singulier et ouvre à une irréductible dimension commune au sein de lieux collectifs. L'expression *chez-nous* consiste non seulement en un lieu où l'on habite ensemble (le *chez* proprement dit), selon un type particulier de relations interpersonnelles (le *nous* proprement dit), mais elle désigne aussi une habitation symbolique et une identité par la manière d'habiter ce lieu et par la manière d'y être contenu et structuré. Le *chez-nous* fonde un lieu de co-habitation qui limite et contient.

Dans le second chapitre, le thème de la dialectique du dedans et du dehors est repris, puis il est développé en termes de l'intimité et de la familiarité vécues sous un rapport d'opacité défini comme l'équilibre entre ce qui relève, d'une part de l'intime et,

d'autre part, du collectif et commun. La dialectique de l'inclusion et de l'exclusion est également reprise du premier chapitre et elle est développée sous la forme d'oppositions relationnelles que l'on reconnaît dans les couples familial/étranger, connu/inconnu, ainsi que dans tout lien dialectique d'inclusion créant un groupe défini comme un Nous symbolique, contrastant avec un Eux. Les deux termes de la dialectique se construisent l'un en complémentarité de l'autre afin de former un contraste qui articule l'identité de chacun. Afin de spécifier cette dynamique relationnelle, nous proposons l'idée d'un rapport de convivialité, défini comme un équilibre de jeu entre, d'une part, les échanges réciproques entre personnes faisant partie d'un groupe et, d'autre part, entre ces personnes et celle hors du groupe.

Le second essai propose également une typologie du phénomène du chez-nous, en distinguant trois types de lieux relationnels : le couple, la famille généalogique et le groupe communautaire. Il est proposé que la contenance identitaire de ces trois types de chez-nous s'appuie sur une inscription personnelle au sein d'une tradition d'ordre mythique. Le mythe constitue une enveloppe identitaire transcendante qui contient, inclut et maintient les personnes ensemble dans un territoire de convivialité.

Le second essai propose vers la fin une définition de l'appartenance comme étant à l'articulation de la verticalité du chez-soi et de l'horizontalité du chez-nous. Outre leur aspect spatial, relationnel et identitaire, les phénomènes du chez-soi et du chez-nous pointent chacun dans une direction différente. En effet, être chez-soi, c'est avant tout aller vers un espace vertical intime qui atteste de l'acte d'être soi-même, tandis que vivre chez-nous, c'est se diriger vers les autres et des lieux communs vécus horizontalement en convivialité. En constante mouvance le long des axes verticaux et horizontaux, l'appartenance est harmonieuse lorsque l'horizontalité du chez-nous coïncide, spatialement, temporellement, dans le cadre relationnel et identitaire propre à la verticalité du chez-soi. L'identité personnelle serait donc une impression

ressentie verticalement à propos de notre situation dans l'horizon du monde intersubjectif.

Finalement, cette nouvelle perspective conduira à dégager certaines pathologies de l'appartenance. Ainsi, lorsque la verticalité prédomine, l'appartenance dégénère dans une schizoïdie, et, lorsque l'horizontalité exerce excessivement son emprise, l'humain s'égaré en fuyant de lui-même et de son assise verticale consciente. Une appartenance saine sera celle permettant un équilibre juste entre chez-soi et chez-nous. En tant qu'un vivre ensemble, l'appartenance correspond à l'ancrage du chez-soi dans un chez-nous, comme ce qui de chez-soi incorpore le chez-nous et ce qui du chez-nous vibre chez-soi. En d'autres termes, nous pourrions dire qu'appartenir, c'est vivre un chez-soi au sein d'un chez-nous. Il sera évoqué l'idée que nous existons dans un chez-nous avant d'être au monde chez-soi. Cette dernière idée sera développée au troisième chapitre.

Le troisième chapitre, intitulé *Deux modes de l'appartenance*, traite encore plus directement du thème principal au moyen d'une critique du point de vue naturaliste dominant sur l'appartenance. La critique principale porte sur le risque d'aliénation existentielle et sur la négligence de l'altérité propre à cette conception. L'essai propose une définition et une caractérisation existentielle de l'appartenance, conçue comme une condition ontologique de l'être humain et en tant que une relation participative entre une personne et une unité englobante comprenant généralement d'autres personnes. Une double tâche alors s'impose. Il faudra premièrement décrire le phénomène dans son sens naturaliste, tel qu'il est généralement employé en psychologie et dans les sciences humaines. Par la suite, on pourra édifier un discours de psychologie existentielle de l'appartenance, selon une approche phénoménologique et herméneutique. Il s'agira donc dans ce chapitre d'articuler en complémentarité les fondements naturaliste et existentiel du phénomène d'appartenance.

De manière générale, en psychologie, comme en sociologie, en sciences politiques, en sciences religieuses et dans les sciences humaines en général, l'appartenance est étudiée par le biais des notions d'identifications au groupe, du besoin d'appartenance et du sentiment d'appartenance. Selon son acception la plus courante, l'appartenance se rapporte, selon nous, aux partages de propriétés dans un ensemble ou à une relation d'inclusion hiérarchique. Selon cette conception que l'on qualifiera d'ensablisme et de naturalisme, l'appartenance renvoie à la possession, comme dans les expressions *Cela m'appartient* et *J'appartiens à un groupe*. Outre les groupes d'appartenance, l'appartenance s'applique aussi au rapport à l'espèce et à l'environnement naturel. Avec les notions de filiation et d'attachement, le fondement naturaliste de l'appartenance pose une appartenance à l'espèce. De là, la notion d'appartenance renvoie aux notions d'inclusion, de hiérarchie de catégorie. Il s'agit souvent d'une vision externe et objective dans laquelle le fait d'appartenir est posé comme un jugement objectif externe.

Le troisième chapitre vise à montrer que la conception courante de l'appartenance, qu'elle soit présentée sous forme d'inclusion groupale, de besoin et de sentiment d'appartenance, présente des difficultés. Nous montrerons que l'appartenance conçue en termes naturalistes déforme le rapport humain d'appartenance de soi avec l'autre et se limite à la reconnaissance du semblable en soi et chez autrui, négligeant ainsi l'autre en tant qu'altérité. L'autre se dissout alors dans la mêmeité ou dans la différence radicale.

Dans une épistémologie et une méthodologie inspirées de celles des sciences naturelles, le discours demeure souvent instrumentaliste, axé sur une toujours plus grande efficacité à décrire et comprendre l'humain. En effet, la psychologie contemporaine, principalement représentée par la neuropsychologie, la psychologie, sociale, cognitive, communautaire et organisationnelle se présente avant tout

comme une science avec une méthodologie inspirée de celles des sciences naturelles. En exception notoire, se dressent l'approche psychodynamique et certaines approches humanistes. Autrement, les approches de psychothérapie ne font souvent que poursuivre l'instrumentalisme sous-jacent aux bases théoriques. Cette psychologie qui rêve d'être une science naturelle se fonde en effet sur une épistémologie dualiste cartésienne dans laquelle les couples objet-sujet et observateur-observé sont considérés comme étant essentiellement distincts. En adoptant cette position, la psychologie recherche alors à appliquer méthodologiquement l'idéal d'objectivité et de neutralité à la compréhension de l'être humain. Cette approche, qu'on peut qualifier de naturaliste, a certainement fait ses preuves. Le déploiement technique en témoigne. Il reste que l'approche naturaliste possède des limites principalement en raison de cette distinction essentielle entre le sujet observateur et l'objet observé.

C'est au mouvement phénoménologique, qui débute formellement avec Husserl, que l'on doit l'idée que l'être humain est nécessairement toujours au monde. Le regard du sujet participe toujours de l'objet observé et inversement, de sorte qu'ils ne peuvent pas être tenus pour essentiellement et objectivement séparés. Ainsi à partir de Husserl il est aberrant de fonder une psychologie scientifique, neutre et objective en posant un objet d'étude réel distinct de l'esprit, puisque la nature, et *a fortiori* la nature humaine, ne se laisse pas saisir autrement que par un esprit humain. Le sujet participe toujours à l'objet et à la création du sens de l'objet, peu importe que ce sens soit artistique ou scientifique.

La thèse, et principalement le troisième chapitre, suggère que le phénomène de l'appartenance gagne avantageusement à être compris selon un point de vue phénoménologique humaniste existentiel. En effet, ce point de vue nous convie à nous questionner sur le sens des choses. L'être humain existe fondamentalement sur le mode du comprendre. Toute son existence est quête de compréhension et interrogation existentielle sur le sens des choses et le sens de la vie. Le langage et le

symbolisme demeurent ici la matière même de cette interrogation du sujet sur lui-même. C'est principalement à Hans Georg Gadamer que l'on doit l'idée que le point de vue phénoménologique herméneutique est fondamentalement lié au langage dans un sens large. Pour cet auteur, toute compréhension se fait à travers le dialogue, une conversation avec l'autre à travers le langage.

Décrivons brièvement en quoi le phénomène de l'appartenance prend un éclairage différent à la lueur de ce point de vue. Notre intuition de départ pose que l'appartenance ne renvoie pas fondamentalement à la possession et au partage de caractéristiques communes. Il y aurait un sens allant au-delà de la possession. Même dans les expressions du type *Cela m'appartient*, on comprend qu'il y a quelque chose dans cet objet qui se rapporte au sujet sans nécessairement que la personne ne possède l'objet. Il en va également des propriétés des êtres humains. La personne humaine demeure première par-delà toutes ses appartenances. Dans un sens humaniste existentiel, l'appartenance ne se rapporte pas à la possession ou aux partages de propriété dans un ensemble ou à une relation mathématiques d'inclusion. Elle ne se rapporte pas plus à un besoin de l'humain, comme l'ont soutenu Fromm et Maslow dans un sens naturaliste. Nous développons plutôt l'idée que l'appartenance est un existentiel, c'est-à-dire une condition relative à l'existence humaine.

L'appartenance pourrait être définie comme la relation existentielle de vivre-ensemble avec autrui dans une structure englobante. Davantage qu'une relation Je-Tu, l'appartenance renvoie à une relation Je-Tu-Nous. Martin Buber a proposé et décrit la relation Je-Tu dans un sens plutôt absolu et contemplatif, pointant vers un idéal d'un dialogue humain-divin. Dans cette relation Je-Tu, chacun possède une position qui lui est propre et un dialogue peut se manifester. Cependant, la rencontre Je-Tu n'est pas forcément un Nous. La relation Je-Tu-Nous de l'appartenance est conçue comme étant un dialogue mis en action dans la rencontre vers un but commun, ou dans quelque chose de plus englobant. Il n'y a pas d'appartenance sans un autre et

sans un englobant. Nous appartenons avec un autre dans ce quelque chose de plus grand que nous et qui fait qu'il y a un Nous. L'aspect englobant « être avec et dans un plus grand que soi » apparaît comme fondamental. L'appartenance est ainsi une relation à deux niveaux : C'est une relation de soi-même envers un ensemble plus englobant, mais également une relation de soi envers un autre au sein de cet ensemble. Il sera utile de revenir alors à l'étymologie afin d'explicitier en quoi l'appartenance est ce mouvement d'être avec et dans et à la fois un mouvement de retour à l'autre. Nous verrons que l'étymologie nous enseigne que la notion d'appartenance renvoie au fait de se rapporter à l'autre pour ainsi former une unité plus englobante. Il s'agit d'une relation qui implique l'idée de se rapporter à l'autre et de revenir à l'autre pour appartenir.

S'inspirant de penseurs qui ont visité, parfois de près, mais généralement de biais, le phénomène de l'appartenance, nous proposerons une caractérisation existentielle l'appartenance. À partir des notions de *Mitsein* chez Martin Heidegger, de l'Être-en-commun chez Jean-Luc Nancy, et de l'Être ensemble dans un monde commun chez Hannah Arendt, nous explorerons l'idée d'une nostrité fondamentale situant l'appartenance comme une relation de soi-même avec l'altérité autour de soi et en soi. Une fois que le point de vue existentiel de l'appartenance sera caractérisé, nous définirons deux types de pathologie existentielle liée à la négligence de la condition du vivre-ensemble. La conception existentielle proposée viendra combler les lacunes de la conception dominante en situant l'appartenance dans un cadre plus propice à une éthique d'autrui. Il ressortira du troisième chapitre l'idée que la communauté est le lieu de toute appartenance.

Au troisième chapitre, les thèmes de l'appel et du don, ainsi que celui de la communauté sont développés. La communauté sera définie comme la mise en commun d'existence, au travers de la parole et de la vitalité singulière de chacun. Nous développerons l'hypothèse que l'appartenance à toute communauté repose sur

la mise en commun de ce qui nous appartient en propre, soit la manière singulière dont nous éprouvons le temps et l'espace et dont le rendons humain, autrement dit la manière dont nous habitons le monde à travers le temps vécu et l'espace vécu. Selon une herméneutique ontologique à laquelle personne n'échappe, notre marque personnelle consiste à devoir configurer humainement le temps vécu et l'espace vécu afin d'habiter au monde. Ce type particulier du mode d'habiter sera explicité dans la thèse en mettant en rapport les propos de Gadamer sur l'horizon, ceux de Ricoeur sur le récit et l'identité narrative, puis ceux de Maurice Merleau-Ponty sur la spatialité du corps incarné qui évolue dans les lieux du monde. C'est fondamentalement en ce sens que l'habitation est le propre de l'être humain et que l'habitation se lie à l'appartenance. Finalement, nous définirons l'appartenance à la communauté comme la mise en commun du récit personnel et de la présence effective en tant qu'être au monde.

Au termes du troisième chapitre, le phénomène de l'appartenance sera interrogé sous ces deux formes discursives : « j'appartiens à ... » et « cela m'appartient ». Bien que la thèse se concentre presque exclusivement sur la première forme, il sera utile de comparer ces deux formes afin de pouvoir résumer ce qui a été présenté auparavant et de resituer la notion d'appartenance avec celles de possession et d'appropriation. Nous proposerons finalement une définition de l'appartenance comme étant le rapprochement équilibré des horizons de l'expérience personnelle et de l'expérience collective au sein d'une communauté, qui se réalise par une double articulation, temporelle et spatiale, à travers le récit et la présence incarnée mis en commun. Le troisième chapitre conclut sur la primauté de la conception existentielle l'appartenance sur la conception naturaliste ensembliste, ainsi que sur l'idée d'une appartenance originaire à la vie.

De manière générale, nos recherches prennent une signification pour l'identité personnelle, et elles ont également une pertinence, de manière plus générale, au plan

social de l'engagement collectif envers un tout. Le sentiment d'appartenance qu'entend promouvoir nos recherches se fonde sur la participation à un récit collectif qui s'enracine dans une mythologie qui raconte l'attachement au groupe, la mémoire des lieux, des personnes et des événements. Il s'agit d'une appartenance qui s'apprend au quotidien par les mœurs et les habitudes de vie transmises par la tradition et l'éducation. La socialisation primaire, la tradition et l'éducation à ce récit collectif constituent la base première de toute appartenance individuelle et collective.

Selon notre conception théorique, l'appartenance se comprend comme une participation incarnée à un récit dans un lieu collectif. Appartenir, c'est hériter d'un récit et d'un lieu commun, puis y participer en tant qu'auteur et acteur. Appartenir à une famille, par exemple, c'est perpétuer une mythologie privée de petites histoires transgénérationnelles et constitutives de l'identité familiale. Appartenir à une entreprise, c'est participer à l'histoire et à la culture d'entreprise. L'appartenance à la nation, comme le Québec et le Canada, repose sur le fait de prendre en soi le récit mythique des héros, c'est s'inscrire soi-même dans le mythe collectif de récits et de traditions. Cette conception humaniste de l'appartenance met l'accent sur la contribution de chacun à l'écriture du récit collectif. En somme, nous verrons que toute appartenance se fonde sur un récit constitutif et une mythologie identitaire qui donne existence à une communauté. À cet égard, le mythe nous offre une lecture particulièrement riche de la nature humaine. L'introduction du mythe pose la question de l'appartenance dans une toute nouvelle optique qui permet de transcender certains obstacles liés à une approche naturaliste. En effet, les mythes fondateurs et en particulier les mythes de cosmogonie témoignent d'une appartenance mythique à une unité originelle. Le mythe d'Aristophane et le récit de la création de la Bible donne, par exemple, un éclairage intéressant à cette appartenance originelle. On pourra même comprendre la science actuelle comme une tentative de construire un mythe fondateur où tout est né de cette unité matérialiste au moment du Big-Bang. Notre conception de l'appartenance ouvre ainsi sur l'importance de la tradition et de

la transmission des récits dans notre culture. C'est cette conception humaniste que nos recherches souhaitent développer.

Bien que la thèse se limite à développer le cadre général du fondement humaniste existentiel du phénomène d'appartenance, le projet vise de manière plus large le fondement d'une éthique du vivre ensemble dans les relations familiales, thérapeutiques, sociales, industrielles et environnementales. En effet cette dernière question nous apparaît particulièrement importante. Un mariage entre éthique et appartenance serait original, réalisable et souhaitable afin de fonder une éthique sociale basée sur des principes existentiels. La psychologie humaniste s'inscrit dans le mouvement plus large des Humanités et vient donner une dimension humaine à la psychologie contemporaine qui, trop souvent, cherche à comprendre l'humain comme un objet des sciences naturelles. Il est vital pour la société et pour les sciences naturelles elles-mêmes qu'une autre voix se fasse entendre, afin de situer le débat sur des bases plus larges que celles d'un idéal d'objectivité et de neutralité des sciences naturelles. Ainsi, le point de vue humaniste existentiel que nous défendons ici, nous convie à nous questionner sur le sens des choses, une option que le discours naturaliste offre peu. La psychologie contemporaine aurait donc avantage à reconnaître son fondement humaniste existentiel. C'est pourquoi nos recherches doctorales viseront ultimement à développer une place au propos humaniste au sein du discours en éthique sociale.

Entrevoyons une application possible de nos recherches sur un plan social. Nos recherches prennent par exemple une signification en termes d'engagement collectif au plan social pour la société québécoise. La montée de l'individualisme et de la mondialisation au Québec, comme dans plusieurs sociétés démocratiques actuelles, engendrent de recul du nationalisme et des questions d'intérêt collectif ainsi qu'un désengagement social et environnemental. Le sentiment d'appartenance à la société québécoise et à son environnement naturel est également soumis à ce mouvement

individualiste. La récente étude *Appartenir au Québec*¹ a montré l'ampleur de l'affaiblissement, sinon de l'effacement, du lien citoyen et du sens d'appartenance à la société québécoise, d'où le nombre croissant de programmes publics visent à donner un sens d'appartenance à la société. Comme le souligne plusieurs penseurs, dont le sociologue et historien québécois Gérard Bouchard, les grands mythes porteurs du Québec contemporain, dont la plupart sont nés avec la Révolution tranquille, sont soit en désuétude, soit en déclin, soit en cours de redéfinition². Le discours nationaliste et celui sur l'intégration des immigrants se font et se défont, car ils se fondent sur un vide identitaire tracé par le sillon de traditions qui se meurent. Pour plusieurs, l'appartenance se limite à la citoyenneté en tant que lieu de résidence ou de travail. Cette citoyenneté suppose un respect de l'État et de ses institutions, plutôt qu'un engagement actif et un sens de responsabilité à l'égard de la collectivité.

Peut-il y avoir une véritable citoyenneté lorsque la raison d'être existentielle de celle-ci reste négligée et que la communauté s'est dissolue? Le sentiment d'appartenance n'obéit pas à une autorité ou à des déterminants socio-politiques. L'appartenance n'est pas un fait ponctuel fondé sur une conception naturaliste. Elle est la matrice de l'identité commune. Elle suppose quelque chose qui va beaucoup plus loin que l'énonciation d'un partage de caractéristiques déterminées. L'appartenance est un processus qui se vit et évolue, et elle suppose et engendre une conscience psychologique de l'appartenance. Le sentiment d'appartenance qu'entend promouvoir nos recherches se fonde sur la participation à un récit collectif, tant pour la société québécoise que pour l'environnement. L'appartenance nationale et

¹ Helly, Denise et Van Schendel, Nicolas (2001). *Appartenir au Québec : Citoyenneté, nation et société civile : Enquête à Montréal, 1995*. Les Presses de l'Université Laval.

² Bouchard, Gérard (2007). L'avenir de la culture québécoise: quels sont les rêves collectifs ? La culture québécoise est-elle en crise ?. *Journal Le Devoir*, Montréal, dimanche le 20 janvier 2007. (p. 28-29) Cahier spécial de l'Institut du Nouveau Monde « Que devient la culture québécoise ? Que voulons-nous qu'elle devienne ? ».

environnementale s'enracine selon nous dans une mythologie qui raconte l'attachement au pays et personnes qui ont fait les événements. Toute appartenance se fonde dans un « Je me souviens » et un « Je perpétue » notre récit collectif. Aussi, la portée de nos recherches consiste à renouveler les récits collectifs de nos appartenances. Dépassant largement la notion de catégorisation sociale, l'idée d'appartenance rencontre celle de communauté par la rencontre de personnes rassemblées autour de mythiques identitaires vécues dans des lieux communs.

Notre cadre théorique nous invite finalement à saisir la notion d'appartenance au sein d'une psychologie de la communauté habitée et d'une psychologie de la rencontre avec autrui et le monde. Cette thèse se veut le prélude à une nouvelle manière de concevoir l'appartenance et le monde habité.

CHAPITRE I

HABITER DEMEURER APPARTENIR

« Habiter » est un verbe qui impressionne, qui dit plus qu'il ne contient, qui se prend pour une corne d'abondance, s'ouvre telle la boîte de Pandore, se charge de tous les désirs clandestins que le vaste monde adopte comme possibles¹
Thierry Paquot

Qu'est-ce qu'habiter une maison ? Davantage qu'un acte pragmatique, *habiter* est une attitude qui imprègne tant notre quotidien que notre être. Comment habite-t-on la maison de l'être ? Est-ce y demeurer ? Est-ce y appartenir ? Il existe une interrelation profonde entre l'acte d'*habiter une maison* et celui d'*habiter avec la maisonnée*. Nous verrons que le premier renvoie au fait de demeurer, tandis que le second relève de l'appartenance. Nous développerons ici la dialectique entre l'acte d'appartenir et celui de demeurer, au sein de la notion plus vaste de l'habiter.

La maison, en tant qu'archétype humain, nous guidera dans notre démarche. Avec l'image de la maison, nous tenons un principe d'intégration alliant psychologie

¹ Paquot, T. (2005). *Demeure terrestre. Enquête vagabonde sur l'habiter*. Besançon : Les Éditions de l'Imprimeur. p. 163.

descriptive, psychologie des profondeurs, psychanalyse et phénoménologie, disait le philosophe Gaston Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*. Ainsi, la symbolique de la maison servira ici de fil conducteur afin de développer la dialectique entre demeurer et appartenir. À partir de trois composantes essentielles à toute maison — toiture, murs et porte —, nous exposerons en trois sections les articulations fondamentales de la maison. La toiture nous élèvera vers la dimension verticale de la maison. Les murs nous amèneront vers son intériorité, tandis que la porte et le seuil nous ouvriront à la dynamique horizontale de la maison.

En un sens, *avoir une maison* renvoie à la propriété et au fait qu'elle appartienne à son propriétaire. Dans le langage courant, l'appartenance désigne un lien de possession. Le terme *appartenance* est un ancien synonyme de *dépendances* et il prend même la signification de « maison » et de « propriétés dépendantes ». On dira : « Il habite un joli château, ancienne appartenance de Diane de Poitiers, et il en possède la terre et les appartenances. » En plus de désigner la possession et l'appropriation, la notion d'appartenance est également étudiée par le biais de l'identité sociale. En référence aux différents groupes d'identification d'un individu, on parlera ainsi d'appartenances culturelles et sociales. C'est en ce sens que le sociologue Michel Bonetti examine les multiples appartenances de chaque individu eu égard aux lieux d'habitation. Il soutient, comme plusieurs psychologues et sociologues, que « l'habitat sert de support au développement des identités individuelles et collectives, à travers les significations qui lui sont attachées² ». Habiter une maison détermine alors un moyen d'expression du soi et un cheminement identitaire. Dans ce contexte, l'appartenance se limite à l'appropriation d'un lieu et à sa personnalisation, c'est-à-dire à la prise de possession matérielle et psychologique

² Bonetti, M. (1994). *Habiter. Le bricolage imaginaire de l'espace*. Marseille : Hommes & Perspectives\EPI. p. 35.

d'un espace et à son aménagement par la personne afin que celle-ci s'y identifie. La relation sous-jacente entre soi et un ordre plus englobant ne semble pas être autrement thématifiée qu'en termes d'une conception de l'identité sociale. En la limitant à la possession, à l'adhésion au groupe ou à l'identification, nous perdons l'essentiel de la notion d'appartenance. Certes, l'appropriation d'une maison et son aménagement concret relèvent d'un sens de l'appartenir, qui rejoint l'un des sens du verbe *habiter*, du latin *habitare* : « occuper un lieu » — et qui s'apparente au verbe *habeo* : « avoir, posséder ». Ainsi, *habiter* nous ramène également à l'idée d'occupation et de possession. Or, l'acte habiter ne se limite pas plus au fait de loger que la possession et l'identification définissent l'appartenance. Voyons donc en quoi consiste l'essence de l'habiter, du demeurer et de l'appartenir.

1. Toiture : s'abriter chez soi

L'axe imaginaire auquel il s'est identifié
pour tracer le contour de sa maison
se dresse à la verticale,
et quand il devra couvrir son espace,
il hissera la pointe de son toit au plus haut
de cet axe dans un genre d'union du bas vers le haut³.
Olivier Marc

Avoir un toit, c'est habiter dans son sens le plus simple. Sans restreindre la symbolique du toit à la possession d'une habitation, reconnaissons que le toit à lui seul évoque toute la maison. La maison est d'abord un toit. Parfois réduit à un simple treillis de feuillage temporaire, il n'y a pas de maison sans toit; même si la toiture paraît seulement amorcée par des murs mordant dans l'ouverture du ciel. Que se passe-t-il sous ce toit ?

³ Marc, O. (1972). *Psychanalyse de la maison*. Paris : Seuil. p. 61.

1.1 Sous le toit

Emblème de la protection, le toit s'accomplit en qualité d'abri. Mais qu'abrite-t-il ? De quoi protège-t-il ? De toute évidence, des forces hostiles de la Nature que sont pluie, neige et vent, froid et chaleur. Dame Nature reste une vieille dame au visage à double face. On s'en protège lorsqu'elle se fait hostile et dangereuse, on l'invoque lorsqu'elle se fait clémente et généreuse. Depuis les Lumières, l'humain s'efforce de la maîtriser par la technologie, ce qu'auparavant il faisait par des invocations surnaturelles. Toute maison vise à protéger.

« Il nous faut maintenant . . . mieux dire les valeurs de protection de la maison contre les forces qui l'assiègent⁴ », souligne Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*. Il décrit admirablement bien ces lieux de protection naturelle que sont le nid et la coquille. Véritables lieux naturels de la fonction d'habiter, ils offrent une protection toute providentielle. Pour Bachelard, ces habitats naturels illustrent le repos et la tranquillité. Avec la hutte, la chaumière, puis la maison, ces lieux distillent une profonde intimité protectrice qui appelle l'image du refuge. Décrivant l'asile de Jonas dans une dent creuse de la baleine, Bachelard nous exprime qu'un simple creux suffit pour qu'on rêve d'une habitation. Sous sa plume, le moindre creux et le simple coin deviennent maison. Ainsi dira-t-il que le coin est un « refuge qui nous assure une première valeur de l'être : l'immobilité⁵ ». Être dans son coin assure une protection trouvée dans l'immobilité et la conscience d'être en paix. Il en va de même pour les coquilles : bien qu'elles soient sans angles, leur rondeur présente une infinité de coins formant encore et toujours une aire de repos, de protection et d'intimité. Tout repli spatial invite au repli intime sur soi-même. La vertu protectrice du creux fonde

⁴ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France. p. 50.

⁵ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 131.

l'intimité de la maison bachelardienne. La question de l'intimité, traitée plus loin, se fonde sur la dimension protectrice de la maison que partagent les maisons primordiales que sont terrier, caverne et autres habitations troglodytes.

Le toit, même rudimentaire, nous apparaît être l'emblème du refuge. Bachelard commente la tempête qui s'abat sur la maison (nommée *La Redousse*) se défendant contre vents et marées : « Et la maison contre cette meute qui, peu à peu, se déchaîne devient le véritable être d'une humanité pure, l'être qui se défend sans jamais avoir la responsabilité d'attaquer. La Redousse est la résistance de l'homme. Elle est *valeur humaine*, grandeur de l'Homme⁶. » La valeur de protection de la maison dépasse largement l'abri contre les intempéries. Bachelard évoque ici une image de résistance à des forces inhumaines. Avec des allures de château fort de la Culture, à la défense des valeurs humaines, la maison symbolise tout autant l'arrachement aux forces hostiles de la Nature qu'aux forces d'une sauvagerie non-civilisée. La maison défenderesse protège le rêveur tout autant que le rêve. Elle permet que « s'ouvre, en dehors de toute rationalité, le champ de l'onirisme⁷ ». La maison abrite le songe et la rêverie qui, autrement, seraient emportés par un monde naturalisant ou appropriés par un monde rationalisant. Ainsi, la maison et sa toiture représentent l'abri sous lequel vient s'unifier l'être. N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre Bachelard parlant de la qualité unificatrice de la maison ? « Sans elle, l'homme serait un être dispersé. La maison maintient l'homme à travers les orages du ciel et les orages de la vie⁸. » La maison abrite donc la vie humaine. Nous sommes accueillis, déposés dans le *berceau de la maison*. La vie, dira Bachelard, commence « enfermée, protégée toute tiède

⁶ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 56.

⁷ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 59.

⁸ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*, p. 26.

dans le giron de 'la maison'⁹ ». Nous avons tous habité cette maison natale du giron maternel qui apporte chaleur et protection, et forge notre intimité et notre identité.

La fonction protectrice du toit renvoie à une qualité enveloppante. Ainsi, tel un vêtement, la toiture se nomme parfois *couverture*. Ne dit-on pas parfois que le toit est un *revêtement* ? La protection offerte par le toit suggère une capacité de confiance. Reposer tranquille sous le toit, c'est abriter seul en présence d'un autre symbolisé par le toit. Ainsi, abrité sous le toit, l'enfant repose dans le calme bienveillant des bras de la maison. En reposant seul, il présume que l'autre le laisse paisible. L'autre séjourne toujours là, pas trop éloigné, en veilleuse. Comment ne pas faire ici un rapprochement avec la *capacité d'être seul* décrite par Donald Winnicott ? Pour ce pédiatre et psychanalyste, être seul, c'est paradoxalement faire l'expérience d'être seul en présence de quelqu'un d'autre¹⁰. Là où on rencontre un espace de confiance et de stabilité, on peut voir fleurir un espace potentiel de créativité. Le toit crée cette aire transitionnelle. Le toit de la maison, et surtout son ouverture potentielle, telle un œil vers les cieux où quelques divinités jettent un regard bienveillant, symbolise le regard protecteur sur nous. Ce toit protecteur soutient notre capacité d'être seul, c'est-à-dire notre capacité à vivre notre condition mortelle d'êtres humains face aux divinités immortelles. Sur cette terre, habiter sous un toit, c'est vivre notre condition d'humains dans une relation de solitude partagée.

⁹ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 26

¹⁰ Rappelons que pour Winnicott, cette capacité de solitude du nourrisson en présence de sa mère provient de la confiance intériorisée envers l'environnement bienfaiteur et pourvoyeur de soins. Graduellement, l'environnement, à travers les soins de la mère, sert de support au moi et à l'édification de la personnalité, si bien que se forme une capacité d'être vraiment seul.

1.2 Entre ciel et terre

La maison se dresse verticalement avec une fondation terrestre et un toit céleste. La fondation procure l'assise matérielle, tandis que la toiture correspond à la zone de contact avec le ciel. Entre les deux, l'humain occupe un espace de communication. La maison, même la plus rudimentaire, comporte cette verticalité, nous dit Bachelard. Le thème de la verticalité parcourt une partie de l'œuvre bachelardienne, notamment avec ses métaphores végétales et dans sa phénoménologie de l'espace.

Dans la *Poétique de l'espace*, Bachelard envisage de développer deux thèmes principaux : la maison comme *être vertical* et la maison comme *être concentré*. Il exploite la polarité verticale de la maison partant de l'obscur cave irrationnelle remplie de peurs, puis montant à travers l'habitation, et s'élevant au grenier garni de songes et de souvenirs, jusqu'au toit tout rationnel de protection. De la terre au ciel, la verticalité de la maison reprend, de la tête aux pieds, celle de l'humain. Puis, Bachelard entend développer le thème de la maison comme être concentré et comme centralité. Or, se laissant aller à l'ivresse de la rêverie verticale, il ne développe pas avec la même flamme ce second thème. Voulant développer l'être concentré et central de la maison, il décrit la hutte comme « la racine pivotante de la fonction d'habiter. . . . Elle est la plante humaine la plus simple, celle qui n'a pas besoin de ramifications pour subsister¹¹. » L'image de la racine chez Bachelard renvoie aux forces de maintien et de régénération, aux forces térébrantes. Elle évoque la vie souterraine et le mort vivant¹². Même annoncée comme concentrique, la hutte reprend la métaphore végétale et s'enracine verticalement. Elle s'enracine sans se ramifier, s'ancre sans se répandre, s'élève sans s'étendre. On aurait pu croire qu'à la verticalité de la maison bachelardienne s'ajouterait un axe horizontal rayonnant autour du «

¹¹ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 46.

¹² Bachelard, G. (1948). *La racine. La terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti.

centre de condensation d'intimité où s'accumule la rêverie¹³ ». L'horizontalité de la maison aurait pu délimiter des lieux où coffres, armoires et miniatures nous auraient appris sur les habitants de la maison; ces lieux auraient pu aussi décrire des modes de vie ou encore expliciter des relations de voisinage entre maisonnées. Rien de tout cela chez Bachelard. On voit plutôt se condenser la rêverie autour du pivot central de l'intimité et du repos. La centralité ne rayonne pas horizontalement, elle se condense verticalement. La maison bachelardienne demeure verticale.

La verticalité de la maison annonce en fait une qualité de la maison développée plus loin dans sa *Poétique de l'espace*. Au chapitre VIII, intitulé « L'immensité intime », Bachelard reprend le thème de la tranquillité immobile et nous enjoint de trouver cette vastitude en nous-mêmes : « L'immensité est en nous. . . . Dès que nous sommes immobiles, nous sommes ailleurs, nous rêvons dans un monde immense. L'immensité est le mouvement de l'homme immobile¹⁴. » Trouver en soi-même cette immensité intime relève selon nous d'un appel au sacré, ou, tout au moins, à l'extase. Bachelard condense poétiquement ce qu'il y a de plus intime en l'humain avec ce qu'il y a de plus vaste. Dans ce « commerce intime du petit et du grand », Bachelard offre dans un même mouvement une phénoménologie de l'extase et de l'intimité, vaste mouvement conjugué de la transcendance et de l'immanence. En concluant son chapitre sur la contemplation, c'est bien assurément au sacré que nous convie Bachelard, sans toutefois le dire : « L'attitude contemplative est une si grande valeur humaine qu'elle donne une immensité à une impression qu'un psychologue aurait toute raison de déclarer éphémère et particulière¹⁵. » L'articulation de Bachelard sur la verticalité de la maison peut se comprendre sous l'angle de cette communication

¹³ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 44.

¹⁴ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*, p. 169.

¹⁵ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 190.

sacrée d'un *axis mundi*. Aussi voudra-t-on lire ici le thème bachelardien de la verticalité centrale de la maison comme un prélude au sacré. Le long de cet axe central et vertical, l'humain s'ancre sous la cave humide, s'enracine dans des profondeurs inscrivant sa mortalité; puis il monte en spirale passant tous les escaliers en colimaçon, et il s'élève bien au-delà du grenier par une ouverture dans le toit, jusqu'au firmament peuplé. L'essence de la verticalité, n'est-ce pas de relier ciel et terre ?

L'image unie de la verticalité et de la centralité se retrouve dans nombre de mythes et de récits des peuplades traditionnelles. Dans un texte sur le symbolisme architectonique, l'anthropologue Mircea Eliade explique que cette image de centralité verticale se reflète dans l'architecture : « Chaque maison arctique, chaque tente et chaque yourte de l'Asie septentrionale sont conçues comme situées au centre du monde : le poteau central ou le trou de fumée signifient l'*axis mundi*¹⁶. » La centrale verticalité de l'axe du monde était fréquemment conçue sous la forme d'un pilier soutenant le Ciel. Les premières maisons n'avaient pas pour seule fonction la protection contre les forces naturelles. Érigées selon un axe vertical reliant le Ciel et la Terre, elles avaient à la fois la fonction d'un abri protecteur et celle d'un temple s'ouvrant au sacré. Eliade nous relate que chez les peuplades primitives la maison était *habitation*, puis, *temple*. L'aspect de l'habitation décrit une demeure qui se présente comme un espace construit où l'on vit, un lieu concret qui suppose un ancrage temporel et spatial. Le temple relève plutôt de la relation entre deux niveaux hiérarchiques, ici la Terre et le Ciel. La première maison était un cosmos ancré sur Terre et qui aménageait à travers le toit une ouverture pour la communication avec le Ciel.

¹⁶ Eliade, M. (1983). Architecture sacrée et symbolisme. Dans C. Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu : L'habitation de l'homme (Les Cahiers de l'Herne, no. 44)*. Paris : L'Herne. p. 71.

Sous le toit de la maison, tout prend place : les humains raclent l'humus, les dieux jouent à la foudre et aux nuages. Le toit fait mieux apparaître le sol et la fondation. Avant d'entrer dans la maison et de s'abriter sous la toiture, Ciel et Terre n'apparaissent pas avec autant de déférence. Ils peuvent même se confondre dans l'horizon du regard informe du paysage.

Ciel et Terre n'étaient-ils pas d'ailleurs pour nous, au début de la vie, confondus jusqu'à ce que l'image du père représentant du ciel se détache peu à peu de celle de la mère, symbole de la terre, créant ainsi entre eux un espace où se faire naître¹⁷ ?

Ainsi, les enfants (et les grands) dessinent généralement leur maison entre un trait horizontal symbolisant la terre et une limite supérieure — le papier, le nuage, le soleil... — symbolisant le ciel. Entre ces deux bornes, la maison se dresse, l'être se déploie.

1.3 Ouvrir la toiture

Le toit rapproche Terre et Ciel. On dit dans certaines traditions que l'âme du défunt s'envole par le trou de la cheminée ou à travers le toit. On n'hésite pas, parfois, à percer le toit pour l'en aider. Eliade, dans son ouvrage sur le yoga, relate l'importance d'une ouverture au sommet du crâne par laquelle l'âme s'envolerait, d'où la coutume de briser le crâne du yogi à sa mort, pour la libérer plus rapidement. Sans énumérer les nombreux exemples donnés par Eliade afin d'ouvrir la *Porte du Ciel*, il semble que, dans toute habitation, le toit et son ouverture soient le lieu symbolique du passage entre Terre et Ciel. Le Ciel reste toutefois une dimension inaccessible à l'humain. Celui-ci cherche alors à vouloir communiquer avec l'au-delà, espérant même un mouvement dans les deux sens, servant tant à recevoir les dons du Ciel qu'à

¹⁷ Marc, O. (1984). Votre maison est votre plus grand corps. dans *La demeure*. Paris : PUF. p. 115.

migrer vers l'au-delà. Eliade nous rappelle l'importance de l'ouverture propice à la communication, tant pour la maison que pour l'humain :

Maison ou corps humain aussi bien que temple ou territoire habité sont des Cosmos. Cependant, chacun selon son mode d'être, tous ces Univers gardent une « ouverture », quelque sens qu'on lui attribue dans les diverses cultures (œil du temple, cheminée, trou de fumée, brâhmarandra, Porte du Ciel, etc.). D'une façon ou d'une autre, le Cosmos que l'on habite — corps, maison, territoire, ce monde-ci — communique par en haut avec un autre niveau qui transcende¹⁸.

L'existence humaine est fréquemment comparée à une maison. Le sommet de la tête devient le toit de ce corps vertical qu'il faut ici ouvrir à d'autres dimensions. Le corps, comme la maison, aurait un toit ayant pour fonction de protéger ce lieu sacré unissant la Terre et le Ciel, et dont l'ouverture permettrait la communication. L'homme des sociétés traditionnelles éprouvait le besoin d'habiter un cosmos ouvert; le besoin de communiquer avec l'autre monde. Qu'en est-il aujourd'hui de ce besoin humain ?

On comprend aujourd'hui pourquoi tant de personnes, moines ou autres, abandonnent la demeure familiale, criant sur tous les toits : le toit est fermé! Rappelons-nous ici l'histoire de Siddhârta¹⁹, qui comme jeune prince Gautama quitte la demeure familiale afin d'accéder au Bouddha. La fuite de la maison représente alors l'abandon de la famille et de son mode d'existence. Le jeune Siddhârta quitte sa demeure, tous ceux qui y habitent, ainsi que tous les liens qui le rattachent. La demeure familiale représente pour Siddhârta l'existence ordinaire qui offre un refuge, une protection dans l'illusion du confort. Il quitte à la quête d'une habitation ayant l'ouverture nécessaire. Ce faisant, Siddhârta fracture la demeure. Il fait éclater le toit. Dans cette tradition, l'éclatement du toit, selon Eliade, représente le dépassement de la condition

¹⁸ Eliade, M. (1986). *Briser le toit de la maison*. Paris : Gallimard. p. 215.

¹⁹ Hesse, H. (1950). *Siddhârta* (J. Delage, Trad.). Paris : Grasset. Livre de Poche.

humaine et l'anéantissement du cosmos personnel que l'on a choisi d'habiter. Il précise que « l'image de l'éclatement du toit signifie qu'on a aboli toute "situation", qu'on a choisi non l'installation dans le monde, mais la liberté absolue qui, pour la pensée indienne, implique l'anéantissement de tout monde conditionné²⁰ ». Que signifie cet éclatement pour nous, humains enfermés dans des demeures souvent sans ouverture verticale ? Briser le toit d'une demeure au toit hermétique signifie considérer la maison comme autre chose qu'un abri protecteur. Être sous un toit ouvert nous indiquerait plus clairement où se situent Terre et Ciel, les humains et les dieux. En créant l'ouverture, on établirait mieux notre appartenance existentielle d'êtres humains. Ouvrir le toit signifie reconnaître le besoin d'habiter un cosmos ouvert. Il s'agit donc de briser le toit pour le rebâtir avec une ouverture, permettant de trouver sa place d'humain parmi les humains et d'humain face à un ordre transcendant. Or, l'humain moderne a, semble-t-il, relégué à l'antiquité cette impression de faire partie d'un ordre plus vaste auquel il appartient.

Nous pouvons ici relire à profit le mythe grec de Prométhée. Rappelons que Prométhée, dieu de la maison des Titans, dérobe le feu aux dieux, alors sous la tutelle de Zeus. Prométhée donne le feu aux humains et leur procure le moyen de construire des habitations, d'abriter le feu, de se protéger et de développer une culture. Le mythe de Prométhée a donné lieu à plusieurs interprétations, généralement liées à la création de la civilisation humaine. La demeure troglodyte, sans foi ni toit, devenait soudainement une maison sacrée d'où s'échappait, par l'ouverture du toit, une douce fumée. Le mythe de Prométhée témoigne également du contraste entre les dieux et les hommes. Repris par le poète tragique grec Eschyle, le mythe prométhéen illustre la condition humaine existentielle. Dans sa tragédie *Prométhée enchaîné*, Eschyle ajoute qu'en donnant le feu aux humains, Prométhée leur a également apporté l'oubli de

²⁰ Eliade. *Briser le toit de la maison*. p. 216.

l'heure de leur propre mort. Le penseur Hans-Georg Gadamer, dans *Philosophie de la santé*, souligne qu'il s'agit là du don primordial de Prométhée :

Tel serait son véritable don. Les hommes auraient passé leur vie, auparavant, dans des cavernes à attendre, oisifs et moroses, leur mort, comme tant d'autres animaux dans leur antre. Mais, dès qu'on leur eut retiré la connaissance de l'heure de leur mort, l'espoir naquit en eux; les hommes s'éveillèrent alors et se mirent à transformer leur monde en un monde habitable²¹.

Ainsi, avant Prométhée, le gui fleurissait sous le toit, dans les maisons troglodytes, et les humains attendaient, moroses, le moment de leur mort. Prométhée apporte alors la culture du feu et, avant tout, l'envie d'habiter le monde. Gadamer précise que « ce don que Prométhée fait aux hommes consiste dans la capacité à se projeter dans un futur et à donner à ce futur une présence tangible de sorte qu'il devient impossible d'en envisager la fin²² ». Avec le feu vient non pas tant l'oubli de la mort que le cadeau de la vie humaine, car le feu rappelle aux humains leur destinée proprement humaine qui est d'habiter leur cosmos. *Habiter* signifie alors d'entrer pleinement dans le monde fragile et éphémère de l'existence humaine. Ce doux cadeau existentiel établit aussi le fait que les humains sont mortels et qu'ils appartiennent à un ordre d'être différent. En quelque sorte, le feu arraché aux dieux vient symboliquement affirmer l'appartenance à une humanité mortelle. Le mythe de Prométhée, vu par Eschyle, souligne donc l'appartenance à la vie proprement humaine.

²¹ Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*. Paris : Grasset. p. 75.

²² Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*. p. 165.

1.4 La toiture du monde

Dans une réflexion sur le temple comme œuvre d'art, le philosophe Martin Heidegger écrit ces quelques lignes :

En tout ce qui s'épanouit, la terre est présente en tant que ce qui héberge. Debout sur le roc, l'œuvre qu'est le temple ouvre un monde et en même temps le réinstalle sur la terre, qui alors seulement fait apparition comme le sol natal. . . . C'est le temple qui par son instance, donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes. Cette vue reste ouverte aussi longtemps que l'œuvre est œuvre, aussi longtemps que Dieu ne s'en n'est pas enfui²³.

La terre est considérée ici comme le fondement de l'habiter et le fondement du temple s'ouvrant vers le ciel. L'œuvre d'art chez Heidegger, tout comme le sacré chez Eliade, est œuvre d'ouverture, c'est-à-dire une œuvre qui ouvre le Monde et qui établit l'espace pour vivre. Selon Heidegger, un lieu devient habitable s'il réalise une rencontre véritable entre les éléments du Quadriparti que sont Terre et Ciel, Divins et Mortels²⁴. Il prend l'exemple du pont, qui a priori n'est pas un lieu d'habitation. Le pont laisse au fleuve son divin cours et accorde passage aux humains. Il ménage l'un et l'autre en ce sens qu'il leur accorde chacun une place et ordonne, auprès de lui, la terre et le ciel, les divins et les mortels. Ainsi, pour Heidegger, le pont, comme toute autre construction humaine, produit un lieu habitable en raison de cette qualité qu'il a de rassembler le Quadriparti.

Rappelons que dans son analyse ontologico-étymologique sur l'habiter, Heidegger montre une ascendance entre *bâtir* et *habiter* (*buan*, en vieux allemand, signifie autant « bâtir » qu'« habiter ») et une filiation entre *bâtir* et *être* (*buan* s'apparente à

²³ Heidegger, M. (1962). L'origine de l'œuvre d'art. Dans Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent nulle part* (W. Brokmeier, Trad.). Paris : Gallimard.

²⁴ Heidegger, M. (1958). Bâtir habiter penser. Dans *Essais et conférences* (A. Préau, Trad.). Paris : Gallimard. p. 173.

bin, signifiant « je suis »). Heidegger conçoit alors toute l'existence de l'humain en termes d'habitation. « Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter²⁵. » L'essence de l'humain s'exprime dans l'habitation en tant que bâtir. L'homme bâtit parce qu'il habite. Heidegger dira : « Bâtir est, dans son être, faire habiter. Réaliser l'être du bâtir, c'est édifier des lieux par l'assemblage de leurs espaces. C'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons bâtir²⁶. » L'essence de l'acte de bâtir est de produire des choses qui deviennent un lieu et qui « ménagent » une place pour la terre et le ciel, les divins et les mortels. En somme, habiter est le trait fondamental de l'être. Et habiter, c'est bâtir en tant que produire un lieu qui assemble le Quadriparti.

Dans un autre texte, Heidegger reprend à son gré un poème du poète allemand Hölderlin, dont il est friand amateur²⁷. Il développe l'idée selon laquelle la poésie est le rapport fondamental de l'humain au monde. Heidegger conçoit la poésie (du grec *poiêsis* : « faire », « créer ») comme un *bâtir* et un *faire habiter*. Habiter représente alors le fondement de la condition humaine. Et la poésie dans son être désigne cet habitat originel. Ainsi comprenons-nous le vers : « C'est en poète que sur cette terre l'homme habite. » L'être de la poésie réside dans un acte de mesure, il s'agit de « la prise de la mesure, par laquelle s'accomplit la mesure aménageante de la condition humaine ». Le poète « parcourt toute la distance qui nous sépare du ciel, et pourtant il demeure en bas sur la terre. Le regard vers le haut mesure tout l'entre-deux du ciel et de la terre. Cet entre-deux est la mesure assignée à l'habitation de l'homme²⁸. » En ce sens, le poète est celui qui mesure l'humain véritablement et dans un sens originel. Il

²⁵ Heidegger, M. (1958). *Bâtir habiter penser*. p. 173.

²⁶ Heidegger, M. (1958). *Bâtir habiter penser*. p. 191.

²⁷ Heidegger, M. (1958). «...L'homme habite en poète...». Dans *Essais et conférences* (A. Préau, Trad.). Paris : Gallimard.

²⁸ Heidegger, M. (1958). «...L'homme habite en poète...». p. 233.

le mesure avec la Divinité, c'est-à-dire que la Divinité reflète la dimension terrestre et mortelle de l'humain. C'est parce que l'homme meurt qu'il peut habiter l'entre-deux du ciel et de la terre. Depuis Prométhée, la place existentielle de l'humain se mesure par sa dimension funeste. C'est donc d'un linceul que sur cette terre l'homme s'habille. C'est par cette mesure divine que l'humain est mortellement humain. C'est sans doute pourquoi il peut tenter de « faire obstacle à cette mesure, la diminuer ou la fausser, mais il ne peut s'y soustraire²⁹ ».

Heidegger conçoit ici en termes ontologiques ce qu'Eliade expliquait en termes anthropologiques et ce que Bachelard évoquait avec l'image de la verticalité : l'humain habite sur terre en ce sens qu'il se situe et se mesure par rapport à quelque chose de transcendant. Cette dimension verticale de l'humain, symbolisée ici par le toit, se reflète dans toute maison. Qu'est ce que la symbolique du toit nous apprend sur les notions de demeurer et d'appartenir ? Le symbolisme de la maison et de son toit nous aide à penser l'habiter. Développé ici à l'aide de Bachelard, Eliade, Heidegger et plusieurs autres, il nous enjoint à habiter ce lieu comme demeure et comme appartenance humaine. Ces deux aspects sont apparus avec l'image du toit. Lorsque nous le regardons du point de vue de la demeure, le toit abrite et protège. Il protège des forces hostiles de la Nature, abrite le feu utile au chauffage et à l'éclairage. Le toit de la demeure est commode, efficace et utile. Mais le toit de la demeure abrite aussi ce que l'humain a de plus précieux : la sécurité, la tranquillité, le rêve, le feu et le sacré. En ce sens, l'acte de demeurer est celui de protéger l'être. Le toit abrite et protège le feu sacré en le situant au centre de la vie humaine. Il abrite et protège la poésie, permettant la rêverie d'émerger dans la douce sécurité du contact des Muses, qui seraient autrement emportées par le rationalisme ambiant. Le toit de la

²⁹ Heidegger, M. (1958). «...L'homme habite en poète...». p. 234.

maison abrite et protège notre capacité d'être seuls, c'est-à-dire notre capacité de vivre notre condition mortelle d'êtres humains.

La psychosociologue de l'habitation Perla Serfaty-Garzon remarque aussi une parenté entre les visions de Bachelard, Heidegger et Eliade sur la demeure et l'habiter :

Les évocations de la demeure bachelardienne — nid ordonné, logement heureux, centre de la confiance dans l'habilité du monde, maison-cosmos intimement inscrite dans l'univers — rejoignent le ménagement, le « souci » et le soin de l'habiter et du bâtir heideggériens comme elles croisent l'éthique de la création d'un univers d'habitation par Mircea Eliade³⁰.

Serfaty-Garzon pointe judicieusement la parenté d'esprit des trois auteurs en ce qui a trait à l'engagement humain dans le fait d'habiter. Elle ajoute par la suite : « L'habiter est responsabilité en ce qu'il est engagement de l'être à assumer sa part dans le travail civilisateur que l'être doit accomplir au sein de la société et dans son intervention sur la nature. » Cette vision éthique (peu présente chez Bachelard) verse cependant dans une conception quasi utilitariste de l'habitation en mettant l'accent sur les responsabilités à prendre en tant qu'humains face à l'appropriation de nos demeures. Posséder une demeure sur cette terre revient alors à aménager avec soin les interventions sur l'environnement. La dimension plus profondément éthique de l'habiter humain reste évacuée au profit de la dimension, autant nécessaire qu'incomplète, d'une éthique matérielle de la demeure. Le commentaire de Serfaty-Garzon nous rappelle toutefois l'importance d'aménager dans le concret notre demeure. La demeure nous prescrit en effet d'habiter dans le concret de la chose. Les racines de la demeure sont nécessairement matérielles, tandis que celles de l'appartenance sont relationnelles.

³⁰ Serfaty-Garzon, P. (2003). *Chez-soi. Les territoires de l'intimité*. Paris : Armand Colin. p. 82.

Lorsque nous le regardons du point de vue de l'appartenance, le symbolisme du toit nous aide aussi à penser l'habitation en tant qu'appartenance. Le toit abrite et accueille la maisonnée. Dans sa dimension verticale, le toit, en tant que symbole protecteur s'élevant au-dessus de nous, nous rappelle notre dimension humaine. En filtrant le Ciel, le toit nous prie de regarder le sol et la Terre. Ainsi apparaît le lieu où nous appartenons tous comme êtres humains. S'il revient au toit de la maison, en tant que demeure, de concrétiser la séparation entre le ciel et la terre, c'est toutefois à ce même toit, en tant qu'appartenance, de réaliser la zone liminaire communicante entre Ciel et Terre. Le toit représente, surtout lorsqu'il est ouvert, la ligne pointillée, le seuil, la partie liminaire entre Ciel et Terre. En tant que symbole des mouvements entre Terre et Ciel, le toit de la maison divise et rassemble. Il divise ontologiquement deux ordres du Cosmos et rassemble sous son aile protectrice la nature humaine. En ce sens, il évoque symboliquement le Quadriparti de Heidegger. Dans le contexte heideggérien, on dirait qu'habiter sur terre signifie l'appartenance au Quadriparti. La toiture nous positionne comme humain sous un toit, c'est-à-dire, humblement sous le regard divin ou de tout ordre transcendant. La toiture signe, c'est-à-dire marque, établit et permet de connaître notre place et notre appartenance humaine. La maison et sa toiture représentent le refuge et l'abri protecteurs sous lesquels vient s'unifier et se reconnaître l'être humain comme humain. Dans une même maisonnée à laquelle nous appartenons tous, nous sommes unis sous la toiture du monde humain.

2. Murs : édifier un chez-soi

Les murs qui séparent fonctionnent comme des membranes,
ils accueillent, prohibent,
ce sont des instruments vitaux de défense et de filtration.
Mais les murs qui soutiennent et montent vers le ciel,
les murs maîtres, les piliers ont une fonction métaphysique,
ils nous relient aux choses d'en haut,
ils prolongent vers le ciel notre verticalité³¹.
Jean Onimus

Pour Jean Onimus, philosophe et professeur de lettres, le mur prolongerait donc notre verticalité. Lorsqu'on se retrouve entre quatre murs, il est vrai que le sol et le ciel apparaissent chacun avec plus de clarté. Or, il en revient néanmoins au toit, comme on l'a vu, de concrétiser et d'accomplir cette zone liminaire communicante entre le ciel et la terre. Bien que le mur se dresse selon un plan vertical lorsqu'on le voit devant soi, son action consiste surtout à limiter la vue et l'espace. Le mur sert principalement à diviser et clôturer un espace. Contrairement au toit symbolique, les murs ne divisent pas ontologiquement le monde en deux ordres différents. Le mur crée essentiellement une séparation et il constitue une limite générant deux côtés. Le mur crée un *ici de ce côté* et un *là-bas de l'autre côté*, laissant espérer un meilleur ou présumer un pire. Le Mur de Berlin et la grande Muraille de Chine en sont les plus illustres exemples.

Si le toit à lui seul pouvait évoquer la maison, un seul mur constitue difficilement une habitation. La maison suppose qu'on édifie plusieurs murs, définissant ainsi un endroit clos. La dimension proprement murale de la maison est donc de cloisonner et d'être cloisonné. L'humain habite par un découpage territorial. Géométriquement parlant, l'acte fondateur d'habiter réside dans le cloisonnement de l'espace. La maison délimite un lieu avec une frontière posant ostensiblement un *ici* et un *là*. Et

³¹ Onimus, J. (1991). *La maison. Corps et âme. Essai sur la poésie domestique*. Paris : PUF. p. 109.

plus encore, l'édification de quatre murs constitue une rupture, créant deux espaces : le *dedans* et le *dehors*.

2.1 Se cloisonner

Le phénomène du dedans et du dehors relève-t-il de l'apparence ? Le dedans apparaît-il en raison d'une simple méthodologie établissant deux domaines opposés de manière contingente ? On doit à Bachelard d'avoir développé dans sa *Poétique de l'espace* l'idée d'une dialectique du dedans et du dehors comme appartenant à la strate la plus élémentaire et primitive de notre esprit. La division entre dedans et dehors relèverait de la nécessité psychologique et d'une sorte de *géométrie intrinsèque de l'esprit*. La dialectique du dedans et du dehors demeure fondamentale, parce que nous en sommes incarnés. Dès notre création, nous baignons, de par notre habitat primordial, dans un dedans. Notre corps se forme dans le giron du sein maternel. Onimus dira qu'il y a « partout un dedans, à la mesure de nos corps, un dedans familier, commode, qui nous sépare de l'étrangeté parfois mortelle des dehors³² ». Le dedans concrétise un espace d'existence : un chez-soi fini faisant face à un dehors aux forces illimitées.

Le dedans en tant qu'espace intérieur vécu définit un genre de chez-soi. Mais qu'est-ce qu'un chez-soi ? Le terme *chez*, forme abrégée du vieux français *chiese*, lequel vient à son tour du latin *casa*, signifie « maison ». L'expression *chez-soi* relie donc intimement le sujet et la maison dans un rapport d'intériorité. *Se sentir chez-soi* signifie se sentir comme dans sa maison, peu importe le lieu, pour peu qu'il s'agisse d'un lieu clos, protégé, permettant d'être soi-même. Le concept de chez-soi, décrit par Amphoux et Mondada, renvoie

³² Onimus, J. (1991). *La maison. Corps et âme*. p. 55.

à un paradigme latent qui juxtapose des valeurs de permanence, de stabilité ou de sécurité, et qui privilégie les figures spatiales de la clôture, de l'enfermement et de l'immobilité. . . . Le chez-soi devient, selon cette dernière perspective [différente], un rapport que le sujet recrée sans cesse avec les espaces qu'il parcourt, dans l'élaboration d'un sens qui n'est ni répétition ni identification, mais genèses de structures et de repères produisant un sentiment d'étrange familiarité³³.

Le chez-soi consiste donc à la fois en un sentiment de protection et de clôture, ainsi qu'en un sentiment de familiarité. Le chez-soi est ce lieu dans lequel on habite dans l'intimité avec soi-même.

Le chez-soi n'est pas à confondre avec l'apparition contingente de la dimension privée de la maison. La sphère du privé reste relativement récente. Au Moyen Âge, la maison était un lieu confondant public et privé, dénotant une différence de degré, plutôt que d'ordre, dans la sociabilité. Serfaty-Garzon témoigne de ce passage de la sphère publique à la sphère privée, du Moyen Âge à aujourd'hui, par des facteurs sociaux comme le développement de la notion d'enfance, l'importance de la famille, l'industrialisation renforçant la place de la femme dans le foyer, la montée démographique des villes et la tyrannie de l'individualisme³⁴.

Plutôt qu'un lieu privé, le chez-soi est notre maison intime. Chez-soi et intimité vont de pair. L'*intime*, du latin *intimus*, superlatif d'*intérieur*, renvoie à ce qui existe au plus profond de soi. Villela-Petit précise que le chez-soi est « cet espace à travers lequel, et plus que nulle part ailleurs on peut devenir soi, à partir duquel on peut

³³ Amphoux, P., et Mondada, L. (1989). Le chez-soi dans tous les sens. *Architecture et comportement*, 5 (2), 135-150. p. 137.

³⁴ Serfaty-Garzon, P. (1999). *Psychologie de la maison. Une archéologie de l'intimité*. Montréal : Méridien. p. 17-48.

revenir à soi³⁵ ». Il est ce lieu de repos, d'une familière protection, dont Bachelard nous enseigne, de manière *immense*, l'art de l'intimité. Cherchant à décrire le contact à la matière, il écrit : « c'est en rêvant à cette intimité que l'on rêve au repos de l'être, à un repos enraciné, à un repos qui a une *intensité* et qui n'est pas seulement cette immobilité tout externe qui règne entre les choses inertes³⁶ ». Dans ces aspects humains, le repos prend alors la forme d'une involution, d'un repliement, d'un enroulement du corps sur lui-même. L'intimité bachelardienne nous emporte vers les sources du repos ultime. L'image du repos porte aussi en veilleuse la marque du retour au sein maternel. Chez Bachelard, le dedans éveille l'image du repos et du repli intime. Il écrit : « Dans le corps du château ailé qui domine la ville et l'océan, et les hommes et l'univers, il a gardé une chrysalide de chaumière pour s'y blottir seul dans le plus grand repos³⁷. » Ici, Bachelard condense poétiquement sa pensée sur la maison et l'habitation. On y retrouve toute la protection du château, l'espoir solitaire de la chrysalide, le doux repos de la chaumière et la dialectique du dedans s'opposant à un dehors étranger. D'ailleurs, toute sa dialectique se fonde sur la possibilité du repos dans l'intimité.

L'image la plus forte de l'intimité chez Bachelard est celle de la maison onirique. Parmi ses rêveries d'intimité matérielle dans *La terre et les rêveries du repos*, Bachelard développe, à côté de la grotte, du labyrinthe et de la racine, l'intimité de la maison natale et de la maison onirique. Plus profonde que la maison natale, qui reste empreinte de souvenirs souvent déformés, la maison onirique correspond à un besoin fondamental que Bachelard associe à une « rêverie habitante », un « songe archaïque

³⁵ Villela-Petit, Maria (1989). Le chez-soi : espace et identité. *Architecture et comportement*, 5(2), 127-134. p. 129.

³⁶ Bachelard, G. (1948). *La terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti, p. 5.

³⁷ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 71.

et fondamental » qui abrite toute notre intimité. Il dira : « La maison onirique complète est la seule où l'on puisse vivre dans toute leur variété les rêveries de l'intimité³⁸. » C'est une image de repos, au sens d'un repliement sur soi-même. Loin d'une maison idéalisée qui serait un rêve au-delà de tout enracinement, la maison onirique se situe non pas *au-delà*, mais *en deçà*, dans l'intimité du recueillement. Au fondement de la maison natale et au fondement de toute imagerie du repos, la maison onirique ouvre un intérieur qui se dresse contre toute extériorité.

Bachelard inscrit le dedans de la maison dans une dynamique de l'arrachement au dehors. Le dedans ne se réalise qu'en regard à un dehors — et contre un dehors. La dialectique du dedans et du dehors repose sur le cloisonnement en un espace clos, dont la quadrature des murs refermés devient l'emblème. Cela se manifeste dans le second chapitre de sa *Poétique de l'espace*, « Maison et univers », où il dira :

Au-delà de la maison habitée, le cosmos d'hiver est un cosmos simplifié. Il est une non-maison. . . . Dans le monde hors de la maison, la neige efface les pas, brouille les chemins, étouffe les bruits, masque les couleurs. On sent en action une négation cosmique par l'universelle blancheur. Le rêveur de maison sait tout cela, sent tout cela, et par la diminution d'être du monde extérieur il connaît une augmentation d'intensité de toutes les valeurs d'intimité³⁹.

Afin de pouvoir créer un microcosme d'intimité, le dedans en vient à affaiblir l'intensité des forces cosmiques du dehors. Pour Bachelard, la maison du repos naît d'un arrachement à l'espace neutre, froid, à la « sphère vide du géomètre ». La dialectique du dedans et du dehors suppose donc un arrachement au monde. On peut voir ce même mouvement chez Georg Simmel décrivant la maison primitive :

³⁸ Bachelard. (1948) La maison natale et la maison onirique. Dans *La terre et les rêveries du repos*. p. 103.

³⁹ Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. p. 53.

L'homme qui le premier a érigé une hutte a manifesté une aptitude propre à l'homme confronté à la nature : il a rompu la continuité de l'espace, en a coupé une parcelle et en a fait une unité spécifique dotée d'un sens. Un morceau de l'espace a ainsi été unifié et séparé du reste du monde⁴⁰.

Arrachée au vide, la maison cloisonne l'espace et crée un dedans afin que l'être soit.

L'*habiter* consiste-t-il en une rupture avec le monde afin de s'enraciner et créer un chez-soi ? Il semble bien que l'acte fondateur d'habiter relève d'un mouvement de domestication de l'espace dans le but de bâtir un lieu habitable. Serfaty-Garzon ajoute en ce sens qu'« habiter, c'est organiser le monde à partir d'un centre, retirer de l'univers inconnu et chaotique un espace que l'on pourvoit de limites, et dont le sens est conféré par l'habitant⁴¹ ». L'espace domestiqué est un contenant délimité par la clôture de la maison. Pour le philosophe roumain Gabriel Liiceanu, non seulement la vie humaine exige que l'espace et le temps soient marqués par des limites, mais la limite en soi possède une fonction bénéfique et formatrice sans laquelle aucun établissement, matériel ou existentiel, ne serait possible. Ainsi, l'habitation est « l'acte fondamental de la dé-limitation et de l'introduction d'une forme dans un espace dépourvu jusque-là de repères⁴² ». L'espace vide ne se nomme pas encore un *lieu*. C'est l'édification de murs qui engendre un dedans, un ici, un chez-soi —, ainsi qu'un dehors, un là-bas, un ailleurs. La domestication de l'espace crée un cosmos et deux lieux.

⁴⁰ Simmel, G. (1983). Pont et porte. Dans C. Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu : L'habitation de l'homme (Les Cahiers de l'Herne, no. 44)* pp. 96-100. Paris : L'Herne. p. 98.

⁴¹ Serfaty-Garzon, P. (1999). *Psychologie de la maison*. p. 55.

⁴² Liiceanu, G. (1983). Repères pour une herméneutique de l'habitation. Dans C. Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu : L'habitation de l'homme (Les Cahiers de l'Herne, no. 44)* pp. 105-116. Paris : L'Herne, p. 111.

2.2 Édifier l'enceinte du chez-soi

L'espace domestiqué engendre un dedans pour demeurer et un espace vers lequel l'être se projette pour construire. Créer un chez-soi relève de la nécessité humaine de se séparer, de créer un lieu intérieur dans lequel on peut se réfugier et entrer en contact avec soi-même. En ce sens, le penseur Éric Volant nous dit :

Habiter, c'est exister à partir de l'intimité d'une maison qui est du domaine de l'intériorité et dans laquelle on peut, à tout moment, se retirer comme dans un lieu d'asile. . . . Avec la demeure, l'homme se sépare de son terroir et rompt avec son existence naturelle. Exister, c'est demeurer chez soi, se soustraire aux regards d'autrui et se rendre invisible⁴³.

Autrement dit, nous édifions des murs extérieurs afin de mieux entendre le murmure intérieur. L'humain existe dans le monde à partir d'un dedans et d'une intimité à lui-même : une intériorité. C'est même parce que l'humain habite en lui-même, dans son chez-soi intime, qu'il peut habiter le monde. Emmanuel Lévinas dira en ce sens :

L'humain se tient dans le monde à partir d'une demeure où il peut à tout moment se retirer. Il n'y vient pas d'un espace intersidéral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. Mais il ne s'y trouve pas brutalement jeté et délaissé. Simultanément dehors et dedans, il va au dehors à partir d'une intimité. D'autre part, cette intimité s'ouvre dans une maison laquelle se situe dans ce dehors. . . . Parce que le moi existe en se recueillant, il se réfugie empiriquement dans la maison. Le bâtiment ne prend cette signification de demeure qu'à partir de ce recueillement⁴⁴.

L'humain développe son moi intérieur en se recueillant, en se séparant du monde. Cet arrachement fonde toute intériorité et procure la possibilité de se recueillir en soi-

⁴³ Volant, É. (2003). *La maison de l'éthique*. Montréal : Liber. p. 21.

⁴⁴ Lévinas, E. (1988). *Totalité et infini*. Paris : Kluwer Academic. p. 163.

même dans un chez-soi intime. Et, sur la base de ce recueillement, l'humain trouve refuge dans la demeure.

Pour Lévinas, la demeure se construit derrière les murs de l'intériorité ontologique, qui définissent l'être, afin qu'il puisse habiter le monde. Pour Bachelard, elle se construit derrière les murs oniriques qui nous arrachent et nous séparent du monde rationnel fermé⁴⁵. La maison onirique est une demeure ouverte sur l'intimité profonde de l'être. Elle ouvre ce lieu magique de la rêverie qui est, chez Bachelard, le véritable chez-soi intérieur nous invitant à participer à l'univers à partir de l'intérieur, en prenant appui dans l'intime solitude d'un creux protecteur. À partir de ce lieu, il est possible d'habiter. La demeure offre un lieu de protection par distanciation. Le cloisonnement procure une sécurité physique assurée par la clôture matérielle, ainsi qu'une sécurité psychologique : la clôture offre la possibilité d'être au monde — la possibilité d'être là, d'avoir un lieu et d'être dans un lieu où l'humain peut donner un sens à lui-même et à ce qui l'entoure. La demeure devient alors un lieu propice au rêve, au recueillement, mais aussi à la réflexion, à la créativité. Ainsi, la maison du repos et celle de l'intériorité et du recueillement, décrites en complémentarité par Lévinas et Bachelard, sont des demeures.

Un détour étymologique nous dira davantage en quoi la maison du recueillement s'insère dans l'acte de demeurer. D'une part, le verbe *recueillir* signifie « accueillir chez soi » et « réunir vers soi ». Le *recueillement* désigne ce mouvement de s'accueillir soi-même dans sa maison. D'autre part, le verbe *demeurer* vient du latin

⁴⁵ Rappelons que pour Bachelard, la rêverie relève de l'imaginaire, c'est-à-dire de cette capacité humaine de créer des images personnelles, autonomes et libérées de tout positivisme explicatif. « Grâce à l'imaginaire, l'imagination est essentiellement ouverte, évasive. Elle est dans le psychisme humain l'expérience même de l'ouverture, l'expérience même de la nouveauté. Plus que toute autre puissance, elle spécifie le psychisme humain. [...] L'imagination n'est pas un état, c'est l'existence humaine elle-même. » Bachelard, G. (1943). *L'air et les songes*. Paris : José Corti. p. 7.

demorari signifiant « tarder », en ancien français. *Demeurer* signifie qu'on s'attarde dans un lieu, on diffère le moment du départ, d'où le fait qu'on y séjourne et qu'on y habite. *Demeurer* évoque un ancrage physique et, surtout, temporel, comme si le contenu essentiel de ce mot était lié à la durée. La dernière demeure ne désigne-t-elle pas le tombeau, suggérant une permanence éternelle ? En désignant une intégration au temps supérieure à celle du lieu, la demeure nous dit : *Ô être humain, demeure ici dans la présence d'un temps suspendu sur la rive d'un lieu qui ne s'écoule pas*. Il se dégage du verbe *demeurer* un sens de : rester là en dépit des forces qui poussent à aller ailleurs. Ne demeure-t-on pas à jeun contre la faim et fidèle malgré la tentation ? On demeure en dépit des pulsions et on demeure symboliquement contre le mouvement incessant vers la mort, contre la fusion avec l'autre, contre l'éloignement de l'autre. L'essence du demeurer est de rester là présent à soi, résistant au mouvement qui pourrait nous éloigner de soi. Ainsi, *demeurer* et *recueillir* se rencontrent dans le fait d'habiter chez soi, dans ce lieu où on repose en soi dans le recueillement.

Une demeure est également un lieu auquel on reste fidèle, tel le paysan refusant de quitter son logis où passera la prochaine autoroute. Demeurer fidèle à l'origine, c'est résister à ne pas quitter son chez-soi afin d'approfondir l'enracinement en soi. Dans la demeure du chez-soi intime, on cherche imperceptiblement un centre : la proximité inatteignable de sa propre origine. L'immobilité n'est qu'apparente, puisqu'il s'agit de garder un mouvement intérieur afin de tenir en soi-même et de résister; de ne pas se quitter. D'ailleurs, il ne faudrait pas interpréter le chez-soi intime et la maison du recueillement comme pur isolement du monde. Édifier des murs et y habiter seul, intramuros, dans un enclos fermé, pourrait en effet devenir une prison ne s'ouvrant jamais sur le monde ou sur l'autre. On demeurerait alors dans un immobilisme pathologique, fermé à l'immensité de l'origine du chez-soi. Lorsqu'il se construit dans l'illusion d'une pure intériorité, le chez-soi devient assurément une prison aliénante. Il se referme sur l'intérieur pour s'ouvrir aux inquiétudes individuelles et

aux vides exhortations. Au contraire, le véritable chez-soi se construit toujours dans l'horizon d'une relation au monde. Il s'inscrit dans la collectivité, de sorte qu'il pose une médiation entre soi-même (intériorité, intimité, identité, privé) et l'autre (social, public, le monde). Loin d'un cloisonnement dans une prison individualiste, il s'agit plutôt d'une fidélité à l'origine du chez-soi, sachant qu'on ne tardera pas trop à retourner dans le monde avec les autres. *Demeurer* désigne cet essentiel retour à soi-même qui prépare un nécessaire retour vers l'autre. Il s'agit alors de garder une immobilité vigilante, toujours en mouvement entre la fusion et l'isolement, sans se laisser entraîner à la tentation individualiste ou à la tentation extatique.

Cependant, la demeure ne relève pas de l'appartenance. Dans le recueillement de notre maison intérieure, nous ne partageons pas vraiment notre intériorité avec l'un des nôtres. Tout ce qui est partagé, c'est l'appartenance, en tant qu'humain, avec tous les autres. La seule appartenance possible ici est celle, ontologique et verticale, décrite lors de l'exploration du symbolisme de la toiture. Or cette appartenance n'est pas une appartenance que l'on qualifie d'horizontale, c'est-à-dire une appartenance basée sur un groupe d'humains en clôture face à un autre groupe d'humains. Dans la dimension horizontale que l'on explore maintenant par le symbolisme des murs, on ne peut que demeurer en solitaire dans la maison du recueillement. Bien sûr on dira que toute rêverie suppose toujours un autre, ainsi que la communauté à laquelle on appartient. On ne rêve pas seul, mais en compagnie et grâce à la communauté, ne serait-elle que langagière. La maison du recueillement reste certainement un lieu où les mystères et les rêveries sont enveloppés par la tradition. Cependant, pour le rêveur en repos dans sa demeure, l'appartenance à la communauté reste néanmoins implicite, et elle n'est jamais tout à fait habitée ou vécue. Cette appartenance implicite, on la nommera difficilement *appartenance* au sens fort, car il y manquera toujours cet ingrédient qui la rend vraiment appartenance, soit : un autre pour lequel on partage notre chez-soi. L'appartenance suppose davantage que la mise en commun de

plusieurs chez-soi individuels : elle repose sur la participation commune à un chez-nous.

2.3 Vivre enclos

Qu'est-ce que vivre dans une maison clôturée ? Suivant la symbolique des murs, l'axe horizontal renvoie à la possibilité de clôturer les relations intersubjectives, c'est-à-dire de permettre un mouvement de retrait ou un mouvement vers les autres. Lorsque nous regardons du point de vue de la demeure, les murs qui cloisonnent l'espace posent un principe de clôture qui fonde la dialectique du dedans et du dehors, à laquelle d'autres dialectiques se rattachent, telles celle de l'intérieur et de l'extérieur et celle du privé et du public. La dimension horizontale de la demeure nous parle donc d'un lieu où l'on se recueille et s'enracine dans un chez-soi. Ce mouvement d'enracinement et de recueillement succède au mouvement de séparation du monde et d'arrachement nécessaire à l'édification d'un intérieur. Ainsi, l'édification des murs du chez-soi crée un chez-soi propre à vivre le recueillement, une maison dans laquelle nous pouvons demeurer.

Bien que partageant la symbolique des murs, l'acte d'appartenir se fonde sur une dialectique différente : une dialectique qui diverge de la géométrie du dedans et du dehors pour s'appuyer plutôt sur un principe relationnel. Contrairement à la dialectique du dedans et du dehors qui repose sur la spatialité de l'intimité vécue, créant un *ici* et un *là*, cette nouvelle dialectique repose plutôt sur les liens unissant les personnes de la maisonnée. Elle prend alors la forme d'oppositions relationnelles telles que : nous/eux, familier/étranger, connu/inconnu, et tout lien dialectique créant un inclus et un exclu. Lorsque nous regardons du point de vue de l'appartenance, la symbolique des murs nous conduit à saisir l'espace clos comme un lieu dans lequel nous vivons enclos et ensemble. Dans cette maisonnée évoluent couple, famille, groupe social, et toute relation qui forme une dialectique du *nous* et du *eux*.

Habiter, dans le sens d'*appartenir*, c'est vivre en relations et dans un rapport de familiarité avec les siens. C'est pourquoi l'appartenance renvoie fondamentalement à une maisonnée, plutôt qu'à une maison. Appartenir, c'est précisément se sentir chez soi parmi les siens, face aux autres qui sont chez eux. La dialectique de l'inclus et de l'exclu, propre à l'appartenance, pose, d'une part, un rapport de familiarité entre moi et les miens, au sein de ma maisonnée qui est l'ensemble des personnes vivant dans la même maison. On retrouve, d'autre part, un rapport d'altérité entre les miens et les autres (ceux hors de la maisonnée). Il n'y a pas d'appartenance s'il existe une seule maison. L'appartenance suppose qu'il existe nécessairement une maison pour les miens et une maison pour les autres. Nous appartenons à notre maisonnée et, de là, nous pouvons entrevoir l'autre maison.

Un détour étymologique pourra nous enseigner en quoi l'appartenance se rattache à la maisonnée, plutôt qu'à une maison. En français, le verbe *appartenir* vient du latin *ad pertinere*, signifiant « tenir » et « tendre vers », ce qui *à la fois forme une unité et est en relation*. Il est également intéressant de consulter l'étymologie anglaise du terme *appartenance*. Le terme anglais correspondant est *belonging* qui vient de *to belong, to be at hand, attainable*, et renvoie à *to be alongside of*: « être et se suivre côte à côte ». Le terme anglais *belonging* comprend l'appartenance de manière tactile (*at hand*). L'appartenance est ce qui nous touche littéralement et symboliquement. L'étymologie suggère que l'appartenance est une relation à l'autre, voire un chemin partagé sur lequel on s'engage côte à côte, presque en se tenant par la main.

Lorsque nous regardons du point de vue de l'appartenance, la symbolique des murs nous enseigne que l'espace clos devient un espace de partage. L'essence de l'appartenance est le fait de partager un chez-soi avec les siens. Aussi nous comprenons mieux pourquoi la maison du recueillement est une demeure à laquelle on ne saurait appartenir : il y manque le partage du chez-soi qui en fait un *chez les siens*. L'appartenance nous parle d'un lieu où on se retrouve intimes entre nous. Dans

l'appartenance, l'intimité n'est plus cette intimité solitaire nécessaire à tout rapport avec soi-même, mais une intimité familière, une familiarité qui se construit au sein de la maisonnée. Il s'agit d'une intériorité, familiale ou filiale, vécue en toute familiarité. L'intériorité de la maisonnée est habitée par les miens.

2.4 Édifier le portail

Si la demeure se referme sur la tranquillité de l'enracinement dans un chez-soi, l'appartenance consiste plutôt en un enracinement qui s'ouvre chez les siens. Dans l'acte de demeurer, l'enracinement procède d'un arrachement au monde en tant que mouvement vers une intériorité nécessaire. Il y a nécessité de construire un mur personnel pour s'édifier soi-même. Il faut forger une intériorité pour avoir une extériorité, dira Lévinas. L'arrachement prélude le recueillement. Par ailleurs, dans l'appartenance, l'arrachement nous prépare à entrer à l'intérieur de la maisonnée. Il y a un arrachement dont la finalité est d'être accueilli dans l'intimité des miens. Le double mouvement de l'arrachement et du recueillement vers l'intériorité de la demeure se reproduit dans l'appartenance sous la forme d'un arrachement au monde extérieur, suivi d'un accueil au sein de la maisonnée. Il est remarquable que l'arrachement et l'appartenance soient des notions qui ne s'opposent pas en soi. On peut même dire que l'arrachement au monde naturel, en tant que mouvement vers une intériorité nécessaire et en tant que mouvement vers un accueil, est une condition de l'appartenance en tant qu'enracinement aux siens. Autrement dit, il faut s'arracher pour mieux s'enraciner : s'arracher afin de s'enraciner et d'habiter humainement.

Le mouvement d'arrachement propre à l'appartenance s'apparente au processus du sevrage. Le sevrage désigne ce moment où est rompu le lien d'allaitement naturel et où le nourrisson devient un bébé qui, dorénavant, se nourrit comme le reste de la famille. Le sevrage du nourrisson exige en effet une séparation de l'état naturel, comme un arrachement créant une individualité. À l'adolescence, un nouveau sevrage advient parfois sous forme de crise. L'adolescent en quête de son identité sait qu'il

habite, mais ne sait plus où il habite. Il doit ainsi établir sa propre maison. Il cherche à créer une unité, une séparation. Il veut signifier qu'il est unique et qu'il n'est pas l'autre. Dans les deux cas, le sevrage suppose une rupture afin d'édifier une personne capable de se mouvoir et de s'émouvoir dans le monde. Pour Jager, le sevrage renvoie même à une nouvelle manière d'habiter le monde. Jager révèle le lien entre le sevrage et l'habitation par une analyse étymologique. En anglais, le mot sevrage, *weaning*, se rapproche du terme anglo-saxon *wunian* signifiant littéralement « s'habituer à une nouvelle maison ». En allemand, *entwöhnen*, signifiant « briser une habitude », s'apparente au substantif *Wohnung* qui réfère à une maison et à un lieu de résidence. Ainsi, « l'idée du sevrage nous confronte à un moment originel à l'intérieur duquel un enfant en développement doit traverser un seuil pour entrer dans le domaine habité des hommes⁴⁶ ». Le sevrage constitue en quelque sorte l'épreuve annonçant l'appartenance à un monde humain pleinement habité. Dans une parenté d'esprit, Heidegger dresse un parallèle entre l'acte humain d'habiter au monde et celui de séjourner dans une clairière. Le sevrage correspondrait alors à la coupe des arbres afin d'aménager une clairière. Il reste néanmoins à bâtir une maison.

Que signifie le lien entre le sevrage et l'habitation ? Jager insiste sur le fait que ce passage ne se fait pas seul et qu'il se réalise toujours par l'aide et dans l'horizon d'une autre personne accueillante. De fait, l'enfant ne se sèvre jamais seulement lui-même. Le sevrage s'inscrit forcément dans un couple, une maisonnée et une communauté. L'enfant apprend à se nourrir avec les membres de la famille et, ainsi, l'enfant sevré fait partie de la maisonnée. Il peut désormais y vivre dans l'intériorité partagée des moments de repas. Le sevrage est un accueil annonçant l'intériorité partagée. Le thème du sevrage en tant que passage de la vie sauvage à la civilisation

⁴⁶ Jager, Bernd (1999). Eating as natural event and as intersubjective phenomenon. Towards a phenomenology of eating. *Journal of Phenomenological Psychology*, 30(1), 66-117. Trad. de C. Thiboutot.

revient souvent chez Jager, notamment dans son analyse de l'épopée de Gilgamesh⁴⁷. Le sevrage représente le modèle de l'acceptation de la distance entre soi et la mère, entre soi et les autres, entre sa situation d'humain et celle des dieux. « Être sevré signifie acquérir la mobilité nécessaire pour gravir entre l'intérieur et l'extérieur, entre une maison et une autre et entre deux mondes ou deux positions ontologiques⁴⁸. » Le sevrage désigne la capacité de passer d'une maisonnée à une autre. Le lien entre le sevrage et l'habitation nous enseigne la nécessité d'un arrachement au monde pour habiter comme humains. Cet arrachement se produit en raison de la présence d'autres humains qui nous accueillent dans l'intériorité de leur maisonnée.

Contrairement à Bachelard ou à Lévinas, l'intériorité chez Jager n'est jamais une intériorité solitaire. Il inscrit plutôt la dynamique du sevrage dans celle, plus grande, participant d'un *monde de la fête (festive)* et d'un *monde du travail (mundane)*⁴⁹. Dans la pensée de Jager, le monde de la fête (seuil, rencontre, cosmos) se pose comme étant primordial, antérieur et englobant par rapport au monde du travail (obstacle, instrumentalisme, univers). Ainsi, le sevrage, en tant que mouvement d'arrachement au monde naturel, est un geste d'accueil qui prépare un arrachement fondamental : l'arrachement à la maisonnée pour découvrir le monde. Le monde du travail suppose un arrachement à la maison habitée pour aller découvrir et exploiter des mondes extérieurs. De manière plus globale, l'arrachement au cosmos est nécessaire pour concevoir et évoluer dans un univers. Ainsi, dans la pensée de Jager, le monde du travail procède d'un arrachement au monde festif de l'appartenance. L'habitation et son intériorité séparent un cosmos intérieur, accueillant, d'un univers

⁴⁷ Jager, Bernd (2001). The birth of poetry and the creation of a human world: An exploration of the Epic of Gilgamesh. *Journal of Phenomenological Psychology*, 32(2), 131-154.

⁴⁸ Jager, Bernd (1997). Concerning the festive and the mundane. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234. Trad. de P. Blouin.

⁴⁹ Jager, Bernd (1997). Concerning the festive and the mundane.

inhabitable. Pour Jager, le monde humain n'est habitable qu'à partir d'un endroit déjà bien habité et structuré par l'hospitalité. Ce lieu à partir duquel tout monde humain s'ouvre est celui de la maisonnée : une intériorité habitée par les siens. L'appartenance à une maisonnée se manifeste alors par les liens qui nous unissent aux nôtres et prend la forme d'un couple, d'une famille, d'un groupe social, culturel ou religieux.

Enfin, qu'est ce que la symbolique des murs nous apprend sur les actes de demeurer et d'appartenir ? Les murs, par leur cloisonnement, nous ont montré que *demeurer* signifie créer un dedans, un chez-soi, une intériorité où élire domicile pour se retrouver en soi-même. Cet enracinement chez soi, offert par le cloisonnement matériel, devient propice au recueillement, à la rêverie, à la réflexion, à la création. *Demeurer* s'épanouit dans l'acte de se recueillir, tandis qu'*appartenir* se déploie dans l'acte d'accueillir. En effet, l'enracinement chez les siens provient d'une clôture relationnelle qui exige un accueil et un portail. À strictement parler, le symbolisme des murs clos nous empêcherait de concevoir une appartenance, puisque l'appartenance suppose toujours une embrasure par laquelle on entreperçoit la maison de l'autre. L'appartenance se tient dans l'entrouverture. Appartenir à une maisonnée exige donc l'édification d'un portail.

3. Porte : entrer et sortir de chez soi

Le mur est muet, tandis que la porte parle⁵⁰.
Georg Simmel

Cette liminaire présence, celle de la porte,
suffit à créer dès le seuil l'être même de la maison⁵¹.
Henri Bosco

Contrairement aux murs qui cloisonnent l'espace, la porte est ouverture. La porte annonce une complexité dans la dialectique, autrement dichotomique et simpliste, du dedans et du dehors, de l'inclus et de l'exclu. Elle assure une dynamique entre intérieur et extérieur dans l'axe horizontal. Georg Simmel dira que

la porte montre de façon décisive que séparer et relier sont les deux aspects d'un même acte... Dans la mesure où la porte est une articulation entre l'espace de l'homme et tout ce qui est extérieur à cet espace, elle supprime la séparation entre intérieur et extérieur⁵².

Elle effacerait la séparation si elle demeurait ouverte. Mais peut-on ouvrir une porte déjà ouverte ? Évidemment non. Mais pourquoi ? Une porte constamment ouverte n'est même plus une porte. Il n'y a pas de limite. De même qu'une porte constamment fermée devient un mur, clôturant un espace clos. La porte sépare autant qu'elle relie et c'est précisément ce potentiel d'ouverture et de fermeture qui en fait un symbole aussi riche. La simple possibilité d'ouvrir la porte distingue l'hospitalité de la prison. La porte ne reçoit pas la même signification selon qu'elle soit ouverte, close ou entrebâillée, et selon qu'on se situe au dedans ou au dehors de la maison. Les situations se multiplient et, par exemple, une porte fermée indiquera l'exil, tandis qu'une porte ouverte annoncera l'hospitalité. Ouverte ou fermée, vue du dedans ou du

⁵⁰ Simmel, G. (1983). Pont et porte. p. 98.

⁵¹ Bosco, H. Cité dans Onimus, J. (1991). *La maison. Corps et âme. Essai sur la poésie domestique*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 111.

⁵² Simmel, G. (1983). Pont et porte., p. 98.

dehors de la maison, dans ses quatre formats, le symbolisme de la porte illustrera la dialectique entre demeurer et appartenir.

3.1 Ulysse ferme la porte

C'est l'homme aux mille tours, Muse, qu'il faut me dire,
Celui qui tant erra, quand, de Troade, il eut pillé la ville sainte,
Celui qui visita les cités de tant d'hommes et connut leur esprit.
Celui qui, sur les mers, passa par tant d'angoisses,
en luttant pour survivre et ramener ses gens⁵³.
Homère

Ainsi s'ouvre l'*Odyssee* d'Homère, nous annonçant le destin d'Ulysse. Persuadé par les arguments de Ménélas et Agamemnon de prendre part à la guerre de Troie, Ulysse quitte son Ithaque natale, bien qu'une prophétie lui ait prédit un retour périlleux et plein d'embûches. La guerre terminée, Ulysse amorce une longue aventure empreinte du désir d'un retour à Ithaque. Cependant, son aventure n'a pas le caractère itinérant d'une pure errance, qui serait surtout une entreprise sans but ou une quête sans l'espoir d'un retour. L'*Odyssee* n'est pas davantage une épopée romanesque du héros épris d'aventures, de princesses à libérer ou d'une noble quête sacrée. Les aventures, dont Ulysse est le héros malgré lui, naissent de l'infortune du courroux de Poséidon. Au cours de ses pérégrinations, Ulysse subit des péripéties dans des lieux étranges et irréels, sans commune mesure avec sa maison. C'est pourquoi l'*Odyssee* est une épopée du retour, plutôt que de l'errance, souligne Liiceanu. Il ajoute :

La croyance au « jour du retour » (*nostimon emar*) est le fondement psychologique qui fait que l'aventure est supportée et rendue possible. L'*Odyssee* est l'épopée du pur retour, du nostos comme nostos, de la tendance constante au retour à un statut pur et à la récupération de l'ordre perdu⁵⁴.

⁵³ Homère. (1955). *Odyssee* (V. Bérard, Trad.). Paris : Gallimard.

⁵⁴ Liiceanu, G. (1983). Repères pour une herméneutique de l'habitation. p. 108.

Ulysse lutte, survit et avance par nostalgie de sa maison. Rappelons que *nostalgie* vient du grec *nostos*, « revenir », « dont le retour est possible », et *algos*, « douleur ». La nostalgie est proprement *la douleur languissante du retour à la maison*. L'*Odyssée* est une épopée de périples et de péripéties nostalgiques. D'ailleurs, les périples (du grec *periplous*, construit à partir de *péri*, « autour » et de *plên*, « naviguer ») et péripéties (du grec *peripeteia*, fait de *péri* et de *piptein*, « tomber ») sont des aventures sans cesse en courbures et en quête d'un centre pour qu'enfin le voyageur se repose et retrouve un ordre.

Dans sa quête, Ulysse souhaite retrouver sa maison natale. Il souhaite sa maison en tant que demeure, mais non pas en tant qu'appartenance. En fait, la nostalgie d'Ulysse et son ardent désir de retrouver la maison de son Ithaque natale indiquent plutôt l'appartenance à sa maisonnée et à quel point il se sent lié aux siens là-bas. Assez paradoxalement, Ulysse vit dans l'appartenance d'une maison, sans toutefois y demeurer. Ainsi, la nostalgie consiste en une douleur du déracinement de notre demeure, sachant qu'on y appartient.

Pour celui qui, comme Ulysse, quitte la maison, la porte close rappelle la demeure à laquelle il réfère toujours en lui-même, un monde auquel il appartient. La nostalgie est le propre de ceux qui quittent le foyer en sachant qu'ils y retourneront. Ainsi, le pèlerin aussi quitte son foyer, avec l'espoir et parfois la nostalgie du retour, car il amorce un voyage dont la direction est connue, bien que la finalité en soit incertaine. Le pèlerin ne s'installe pas : il migre vers le lieu sacré qu'il anticipe, pour enfin retourner chez lui plein de son expérience. Il ne quitte donc jamais tout à fait sa maisonnée. Quant au nomade, il n'erre pas : il prend régulièrement une pause, dans un voyage sans fin, avec toute sa maisonnée. À chaque halte, il dresse sa maison et recrée une intériorité, une demeure. Le nomade se sent partout à la fois chez lui et chez les siens. Rares sont les bohémiens, gitans, tziganes et autres peuples nomades

qui souffrent de nostalgie. La nostalgie est le propre de ceux qui quittent leur maison et qui, au fond d'eux-mêmes, espèrent un retour.

Il y a cependant ceux qui quittent le foyer sans regret, sans amertume, parfois même avec soulagement. Ceux-là ne vivent apparemment pas la nostalgie de leur foyer natal. Ils sont sans demeure, mais également sans appartenance. Ils deviennent errants et apatrides.

Sans foyer d'appartenance, ils sont comme l'exilé banni de sa patrie, errant sans espoir de retour. C'est un être déraciné, sans terreau pour s'enraciner. Tel le voyageur sans but, le fugueur et l'expatrié, il vagabonde. L'errant n'habite nulle part. Il navigue dans un monde sans maison, dans un entre-deux, un espace intermédiaire qui n'est même pas transitionnel. Il avance quelque part sans appartenance et sans demeure. L'errant est un *lui*, puisqu'il est sans *nous* et sans *eux*, toujours étranger, sans cesse d'un là-bas, jamais des siens, jamais des nôtres. L'humain ne survit pas longtemps dans l'errance de l'être. L'errant avance jusqu'à ce qu'il trouve, au gré des périples, un lieu acceptable pour vivre. L'errance cache en son fondement la quête non avouée d'une maison pour habiter. La nostalgie n'est pas une vertu romantique vouée à disparaître. Même en ombre de l'errance, la nostalgie s'inscrit tel un désir secret d'arrimer son être dans une maison accueillante. L'errant parcourt le monde avec le regard de celui qui sollicite un domicile où se reposer et une maisonnée où il se sentira chez les siens. Au fond de nous-mêmes, il y a toujours une part d'errance et une quête nostalgique d'un chez-soi.

Dans un texte sur le voyage et l'habitation, Jager nous indique que le voyage prend un sens dans la mesure où un retour est possible :

Le voyage séparé de la sphère de l'habitation se transforme en une errance sans but; il perd son sens et devient simple distraction ou même chaos ou fugue. . . . Sans origine, le voyage se défait en une errance

chaotique. Le voyage est structuré par son origine; l'écho de chaque pas résonne jusqu'à la maison⁵⁵.

Tout voyageur doit retourner à la maison afin de raconter ses expériences nouvelles à la maisonnée. Sans la maison qui en est l'origine et la maisonnée qui en attend le récit, le voyage devient errance, vide de sens. Il en va de même, à un moindre degré peut-être, de tout départ de la maison. Quitter la maison est un arrachement qui nous amène dans le monde, hors de la maison, loin de la quiétude paisible de la demeure. Inévitable autant que nécessaire, l'errance menace toujours le voyage. Une péripétie pourrait arriver et nous faire perdre la maison temporairement. La nostalgie se glisse alors dans la crainte de la perte, dans l'appréhension que la porte se referme sans que nous en ayons la clé.

Pour celui qui quitte les siens, la porte close signifie la perte potentielle du foyer. En refermant la porte de sa maison, nul ne sait quand il reviendra vraiment. On quitte vers le dehors : passant ainsi du *chez nous* au *chez eux*. On devient étranger parmi les étrangers. Parmi ces autres gens, auprès desquels nous sommes aussi étrangers, naît l'espoir du retour. En chacun de nous, il y a un Ulysse nostalgique qui s'impatiente en laissant le foyer. En quittant les nôtres, la porte close signe la fermeture du cosmos auquel nous appartenons. Cela prend la forme de la personne qui quitte pour travailler le matin, qui va en voyage ou en pèlerinage, qui laisse son emploi ou son groupe social, etc. Avec le départ de la maison vient la nostalgie, et celle-ci est signe de l'appartenance à la maisonnée et, paradoxalement, d'une appartenance sans demeure. L'essence de la nostalgie réside justement dans le sentiment d'angoisse existentielle de se sentir appartenir à notre maison sans y demeurer. La puissance du paradoxe cultive la douleur nostalgique.

⁵⁵ Jager, B. (1974). Theorizing, journeying, dwelling. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, XIII(3), 213-235). Trad. de M. Thériault.

3.2 Pénélope ferme la porte

Dans l'*Odyssée*, on décrit Pénélope comme une femme d'une grande beauté. Déjà convoitée par les princes de la Grèce, son père imposa aux prétendants des jeux afin de décider qui aurait la main de la fille. Ulysse remporta la victoire et Pénélope lui revint de droit. Pendant les vingt années de l'absence d'Ulysse, Pénélope repousse par toutes sortes de ruses les avances des prétendants qui, invoquant la mort d'Ulysse, la pressent de se remarier. C'est ainsi que pendant trois ans, elle tisse le jour un ouvrage qu'elle défait la nuit, prétextant vouloir choisir un époux seulement lorsque l'ouvrage sera terminé. Jusqu'au retour d'Ulysse, Pénélope garde une fidélité à l'épreuve de toutes les sollicitations. En fait, toute sa vie, Pénélope préserve son intégrité et résiste aux querelles des prétendants. Pénélope personnifie ainsi la fidélité au foyer. Immuablement chaste, elle demeure fidèle à la maison et à la promesse du retour.

Lorsque Pénélope ferme la porte derrière son Ulysse, elle ressent une autre forme de nostalgie : la douleur issue de l'absence des siens qui ne reviennent pas. Étant liée au retour, il s'agit d'une nostalgie, mais on la nommera plutôt *attente nostalgique*, dans un but de clarté. Dans la douleur du retour espéré, Pénélope survit vingt ans dans l'attente. Forte de la promesse de demeurer fidèle et présente au foyer en dépit des tentations, elle tisse jour après jour sa promesse. Immobile en apparence, Pénélope vit dans sa demeure, elle s'y recueille et peut-être même s'y isole-t-elle. Dans une vie toujours remise à plus tard, la maison gît presque déracinée de sa signification. Elle repose sans feu. D'ailleurs, le premier geste d'Ulysse, revenu dans sa maison, fut de mettre le feu à la salle où il avait tué les prétendants. Ulysse rapporte le feu au foyer. Qu'est-ce qu'une maisonnée sans la présence de ceux qui l'habitent ? Sans la présence d'Ulysse, la maisonnée ne fait que survivre. Dans sa demeure, lieu concret spatial et temporel, Pénélope pense à son intangible Ulysse. En honorant sa promesse, elle affirme son appartenance au couple disloqué davantage qu'à sa maisonnée

tangible. Pénélope demeure à Ithaque, mais appartient en mer. Ainsi, elle habite sa maison en tant que demeure, mais non pas en tant qu'appartenance. Tout aussi paradoxalement, quoiqu'à l'inverse d'Ulysse qui souffre de nostalgie, Pénélope souffre de l'attente nostalgique parce qu'elle habite dans une demeure sans y appartenir pleinement. Elle habite seule chez elle, dans un chez-soi recueilli d'espoir. Bien qu'avec des gens, elle vit néanmoins sans les siens, hors des siens. Seul le retour d'Ulysse reconstituera les siens. Or cette réunification reste murée dans la promesse, cloisonnée dans l'attente douloureuse, entretenue par l'espoir du retour. L'attente nostalgique désigne une douleur du déracinement de l'appartenance, comme si l'on se sentait appartenir au loin, tout en étant chez soi. L'attente nostalgique réside en ce sentiment d'angoisse existentielle de se sentir demeurer dans notre maison sans pleinement y appartenir.

Pour toutes nos Pénélope modernes qui attendent leur Ulysse de banlieue, l'attente nostalgique reste latente. Ainsi attend la mère qui voit partir ses enfants à l'école, le mari qui accompagne jusqu'à la porte son épouse qui quitte pour le travail, la sœur qui voit partir son frère en voyage, l'employé qui sait son collègue parti en vacances, etc. Pour celles ou ceux qui demeurent à l'intérieur, il existe une possible fermeture au monde extérieur, du moins le temps que la porte demeure close. Peu de choix s'ouvrent à ceux qui restent. Ils peuvent se recueillir et attendre. Le recueillement, tout essentiel qu'il soit, reste une voie saine mais difficile à vivre à long terme, comme en témoigne Pénélope. L'attente nostalgique peut se vivre de façon relativement saine lorsqu'on se consacre au sacré, comme en témoignent les moines et les ermites. On peut mentionner ici *L'attente de Dieu* de Simone Weil, par exemple, où l'auteure décrit l'ardente « vigilance du serviteur tendu vers le retour du maître ». L'attente nostalgique est alors appuyée par appartenance verticale et se transforme en une attente, moins douloureuse, de la révélation divine. Par ailleurs, Pénélope aurait pu aussi se remarier et établir dans un autre couple une nouvelle appartenance horizontale. Mais fidèle à sa promesse, elle préféra s'abriter sous le toit de sa maison

et s'isoler le temps qu'Ulysse revienne. Or, l'isolement conduit cependant à une attente nostalgique risquant de devenir malsaine et d'autant plus problématique qu'elle se prolonge. Demeurer seul chez soi, sans l'apport des autres de l'extérieur, mène peu à peu à une schizoïdie : une rupture du monde. On s'enracine en soi-même, coupé des racines-mères nourricières. L'inclus et le dedans se superposent et fusionnent entièrement, rendant toute dialectique invivable, voire inhumaine. La prison de l'intériorité malsaine, c'est de ne plus savoir ouvrir la porte. On demeure alors cloîtré dans l'isolement maladif, le fanatisme, l'individualisme ou la xénophobie. Ainsi confinés, les nôtres, ceux qui restent à l'intérieur avec nous, deviennent peu à peu identiques et se confondent avec nous-mêmes. Il reste alors une masse informe d'individus identiques, sans étranger pour indiquer qu'il existe un *nous*. Sans eux, nous ne sommes plus. Sans autres, il n'existe pas d'appartenance au *nous*. La demeure exige une ouverture. Bien qu'on puisse y trouver ressourcement, repos et source de créativité, la demeure devient un lieu inhabitable lorsqu'on s'y isole trop longtemps. Si le voyage sans demeure devient une errance, inversement, une demeure sans voyageur se fige, s'éteint, puis meurt. La demeure a besoin du voyageur, même rare, tout autant que le voyageur cherche sa maison.

Pour celui qui voyage au dehors avec les étrangers, aussi bien que pour celui qui survit au dedans sans les siens, la demeure et l'appartenance ne coïncident pas. Il est remarquable que le symbolisme de la porte fermée implique une dissociation entre les actes de demeurer et d'appartenir. De toute évidence, une porte ne signifie pas forcément une ouverture, puisqu'une fois fermée, elle dichotomise la dialectique des inclus et des exclus. La porte fermée crée deux mondes avec, d'une part, le risque d'errance et de nostalgie et, d'autre part, le risque de l'isolement et de l'attente. La porte fermée cloisonne l'humain dans un cosmos difficilement habitable à long terme. Ulysse et Pénélope souffrent chacun de la fermeture de la porte. Qu'en est-il si, enfin, on ouvre la porte ?

3.3 Ulysse ouvre la porte

Après des années d'involontaires péripéties, Ulysse termine son odyssee et revient enfin à demeure. Déguisé en mendiant et rendu méconnaissable par Athéna, il ouvre seul la porte de son Ithaque natale. Il essuie alors les insultes des prétendants de Pénélope. Il doit même subir une épreuve, car Pénélope consent à épouser celui qui sera capable de bander l'arc de son époux et d'envoyer une flèche au travers de douze haches alignées, comme le faisait Ulysse. Il remporte l'épreuve et gagne une fois de plus le droit de connaître Pénélope. Le soir même, Ulysse rejoint Pénélope qui doute encore. Elle le met à l'épreuve en lui demandant de lui révéler les caractéristiques du lit conjugal. Lorsque Ulysse témoigne de son authenticité et sort vainqueur de la dernière épreuve, la porte s'ouvre enfin. Il traverse le seuil et une vie nouvelle s'ouvre à lui, parmi les siens. Après toutes ces épreuves, Pénélope et Ulysse sont réunis, ainsi que le sont leur demeure et leur appartenance.

Le retour d'Ulysse à Ithaque n'atteste pas à lui seul la fin immédiate de sa nostalgie. Les épreuves d'Ulysse, à son retour, illustrent le rituel de passage nécessaire à tout retour parmi les siens. Van Gennep nous enseigne que le rituel de passage comprend trois phases : la phase préliminaire de séparation, la phase liminaire du voyage et des épreuves, puis, la phase postliminaire de l'intégration et du retour dans la communauté⁵⁶. L'épopée d'Ulysse pourrait même être considérée comme un long passage durant lequel les adieux pour la guerre témoignent de la séparation préliminaire, suivie d'une longue absence (le voyage), pour se terminer à son retour, lorsque le rituel se matérialise par une cérémonie et des épreuves diverses. Le retour marque le changement de statut d'un individu : celui de l'étranger potentiel à un membre de la maisonnée. Mettre fin à la nostalgie exige donc une épreuve qui se vit dans la communauté, une épreuve prouvant l'appartenance aux siens.

⁵⁶ Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage*. Paris : Éditions Picard.

L'épreuve du retour, en tant qu'empreinte de l'appartenance, marque tout voyage hors de la maisonnée. Qu'il s'agisse d'un séjour à l'étranger, d'un pèlerinage, du départ quotidien pour le travail ou pour l'école, à son retour, l'absent frappe à la porte et demande d'être reçu parmi les siens. Tel Ulysse, l'absent est devenu un peu étranger. Parti de la maison, on y revient toujours un peu étranger, transformé par le voyage, les expériences ou simplement par la fatigue d'une journée de travail. Revenir chez soi, c'est cultiver à nouveau le sentiment d'être chez soi parmi les siens. Tout voyage est comme un pèlerinage, jamais tout à fait accompli sans le retour à la maison. Ainsi, l'appartenance n'est jamais aussi mieux sentie et profonde que pour celui qui a quitté la maisonnée et y revient. Le retour chez soi est empreint d'une épreuve, d'un rituel de passage, symbolisé de manière générale par l'ouverture de la porte et le passage du seuil. Le rite de passage minimal est sans doute celui d'ouvrir la porte avec la clé et de saluer la maisonnée. Celui qui revient chez lui doit affronter la porte qui demande à être ouverte. L'absent frappe à la porte et demande à être reçu à nouveau parmi les siens, toujours de nouveau, malgré la répétition. Tout rituel de passage illustrant un retour dans la communauté est en lui-même un rituel d'appartenance. C'est ainsi qu'on peut comprendre tous les rituels initiatiques et les rituels d'entrée exigeant un mot de passe, un signe secret, etc., comme des manifestations d'appartenance au groupe.

L'absent, devenu un peu étranger par les expériences vécues, retourne chez lui, parmi les siens, mais se présente-t-il de la même manière qu'un total étranger qui frappe à la porte ? Tel Ulysse chez Calypso, le pur étranger se tient devant la porte avec le choix de violer la demeure de l'autre ou d'attendre d'y être invité. Si l'étranger attend d'être invité, il pourra être inclu dans la communauté. S'il entre sans demander, l'étranger demeurera étranger. Il peut s'approprier la maison, mais jamais l'appartenance à la maisonnée. De toute évidence, l'appropriation possessive du foyer ne force jamais l'appartenance. L'appartenance ne se viole pas. Au pire elle s'achète, et encore, dans

ce cas, elle reste le fruit d'une négociation impliquant un rapport humain. Le passage de l'état d'exclu et d'étranger à celui d'inclus et de familier exige un accueil humain. Le sentiment d'appartenance à la maisonnée est d'une grande fragilité, comme en témoignent la trahison, la déloyauté et la perte de confiance, qui chacune menace le sentiment d'appartenance. Au contraire, le passage du dehors au dedans se fait simplement en traversant le seuil, qu'on y soit invité ou non. La dialectique du dedans et du dehors est plus permissive, parce que davantage géométrique que relationnelle. *Ici et là, dedans et dehors*, sont des lieux qui se transgressent. *Eux et nous* sont des liens qui se créent. Ce n'est donc pas parce que l'étranger force la porte et le domicile qu'il appartient à la maisonnée. L'appartenance exige une invitation, un accueil. Derrière la porte se cachait Pénélope, et Ulysse dut attendre l'accueil pour revenir véritablement dans sa maison. Toute porte fermée préserve l'espoir d'une Pénélope qui nous attend.

3.4 Pénélope ouvre la porte

Au seuil de la porte, Pénélope attend Ulysse. Se présente alors un mendiant, un étranger. Elle lui ouvre la porte, l'accueille et l'éprouve. Pénélope reçoit finalement Ulysse en tant qu'épouse. On peut juger inattendu que Pénélope, après tant d'attente, éprouve autant Ulysse. Il est encore plus surprenant que l'épreuve finale soit celle de la description du lit conjugal tel qu'il était vingt ans auparavant. S'attendait-elle à rencontrer le même homme ? C'eut été le cas, si Pénélope s'en était tenue à l'illusion de retrouver un Ulysse semblable à celui du jour de son départ, ce qui, du reste, semble peu probable après vingt ans d'absence. L'espoir de Pénélope ne s'est pas bâti sur l'appropriation d'un Ulysse inchangé. Mais combien de Pénélope nourrissent l'illusion d'accueillir les leurs comme s'ils étaient les mêmes ? Ceux-ci revêtent toujours un aspect étranger et, à défaut de le constater, la confusion gagne l'hôtesse. Les intimes et les familiers ne sont pas des semblables ou des identiques. La promesse du retour et l'attente pleine d'espoir doivent donc ménager une place à l'altérité de la rencontre. Accueillir le héros, le pèlerin, l'initié, l'enfant prodigue et

tous les absents voyageurs appartenant à la maisonnée demande aussi d'accueillir l'étranger en eux. Lorsque Pénélope ouvre la porte, elle offre premièrement l'hospitalité à un pur étranger. Il s'agit pourtant d'Ulysse, digne membre de la maisonnée; les événements de la vie et le déguisement l'ont rendu méconnaissable. Ulysse demeure alors sur le seuil et attend l'hospitalité de Pénélope.

L'hospitalité signifiait autrefois l'acte d'accueillir, de loger et de nourrir charitablement les indigents et les voyageurs. Lorsqu'on se situe du côté intérieur du seuil, ouvrir la porte à un étranger signifie alors l'accueil et l'hospitalité. Le seuil est un lieu particulier, à mi-chemin entre l'intérieur et l'extérieur. Le seuil est à l'origine une pièce de bois ou une dalle qui est piétinée. D'ailleurs, le mot anglais *threshold* vient du latin *terere*, qui signifie « broyer ». Au sol et piétiné, le seuil inscrit en lui l'histoire des pas et des ouvertures au monde. Jean Onimus en dira ceci : « Ouverture sur le dehors, toujours périlleuse mais libératrice, l'ambivalence du seuil l'a rendu sacré : simple pierre, dalle ou parvis, il est confié à la vigilance des dieux⁵⁷. » Le seuil est un lieu sacré, car il sanctifie symboliquement le point de rencontre entre deux mondes. Le seuil est un espace entre-deux où se complète le dedans et le dehors, où l'initié rencontre l'étranger, et où la dialectique du dedans et du dehors contacte la dialectique du l'inclus et de l'exclu. Le seuil rappelle l'espace transitionnel décrit par Winnicott. Il assure une dynamique intersubjective et rend ainsi l'habitation proprement humaine. Jager exprime magnifiquement cette dimension humaine et éthique du seuil. Il dira : « Là où il est question d'un seuil, il est toujours question d'un invité, d'un invité demandant à être admis et d'un hôte répondant à son appel. En fait, nous pourrions dire que tous les espaces réellement habités sont fondés sur ce

⁵⁷ Onimus, J. (1991). *La maison. Corps et âme*. p.108.

principe d'hospitalité⁵⁸. » En tant qu'il se rapporte aux ouvertures dans les murs, le seuil revêt premièrement une valeur horizontale. Ainsi, Jager souligne que la « caractéristique la plus fondamentale de la dimension horizontale réside donc dans le fait qu'elle est traversée de toutes parts par des seuils⁵⁹ ». Au sein de la dialectique du dedans et du dehors, le seuil désigne le lieu de la rencontre. Au sein de la dialectique de l'inclus et de l'exclu, il est le lieu du passage mystérieux qui transforme un inconnu, existant parmi *eux*, à un connu, vivant parmi *nous*. L'hospitalité et l'accueil consistent en ce mystère de la conversion de l'étranger en familier. Pour Jager,

le seuil ouvre un espace intime permettant la cohabitation de plusieurs réalités dans le respect de leurs différences. . . . Le seuil incarne la rencontre entre un hôte et un invité, un étranger et un indigène, un voyageur et un habitant, un homme et un Dieu. [Dans le temple,] l'autel joue un rôle semblable. Il rend possible la réunification et la rencontre du sacré et du profane, du quotidien et du festif, de l'humain et du divin⁶⁰.

Avec l'autel du temple, Jager dresse un parallèle entre la dimension proprement horizontale du seuil et la dimension verticale propre à la toiture. L'autel devient une sorte de seuil vertical, comme l'ouverture dans la cheminée rappelle l'appartenance, en tant qu'humains, face aux dieux. Ce parallèle souligne encore la profonde complicité entre les notions de seuil et d'appartenance. Appartenance et seuil sont intimement liés, puisque toute appartenance, horizontale ou verticale, exige un rituel de passage dont le seuil est le symbole. Jager nous dira que l'invité doit « accepter le rituel inscrit à même l'idée de seuil et demander à son hôte s'il peut entrer dans son

⁵⁸ Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1), 26-48. Trad. de A. Martinez.

⁵⁹ Jager, B. (1999). Eating as natural event and as intersubjective phenomenon.

⁶⁰ Jager, B. (1997). Concerning the festive and the mundane.

monde⁶¹ ». La possibilité de cette halte devant la porte marque de façon décisive toute éthique de la rencontre. Ainsi, Jager relie le seuil avec la possibilité de toute rencontre humaine et avec l'acte d'habiter humainement un lieu. Pour Jager, *habiter* signifie avoir un domicile et donc une perspective sur le monde, face à une autre perspective : « Habiter suppose toujours deux mondes, deux cosmos qui se voient et dont le point de juxtaposition est le seuil... Le seuil fait le pont entre les parties du cosmos⁶². » On comprend alors son insistance à dénoncer l'univers naturaliste inhabitable, car dépourvu de seuil.

Qu'est ce que la symbolique de la porte et du seuil nous apprend sur *l'habiter* ? Avec son potentiel d'ouverture et de fermeture, le symbolisme de la porte nous aide à penser la dynamique entre demeurer et appartenir. Pénélope et Ulysse nous ont appris, chacun à leur manière, comment la fermeture des portes dissocie les lieux, créant un *ici* et un *là*; dissocie les liens, créant des inclus et des exclus; mais elle dissocie également demeure et appartenance. Cette dissociation, nécessaire à tout voyage, engendre toutefois la nostalgie et l'attente qui, à long terme, risquent de s'ancrer en une errance, un isolement malsain ou une rupture pathologique. Ulysse et Pénélope nous ont aussi enseigné que la porte ouverte dévoile un seuil à traverser. L'ouverture de la porte témoigne de l'intime association entre seuil, rite de passage et appartenance à la maisonnée. Habiter parmi les siens exige une ouverture suffisante pour que nous puissions accueillir l'étranger. Par l'accueil hospitalier, nous pouvons le reconnaître en nous, nous reconnaître en lui et, finalement, nous pouvons rencontrer l'étranger en nous-mêmes. Le symbolisme de la porte nous parle finalement de la nécessité d'arrimer ensemble demeure et appartenance au sein de

⁶¹ Jager, B. (2005). Couple and cosmos. Plato and Freud on love and friendship. *Journal of Phenomenological Psychology*. 35 (1).

⁶² Jager, B. (2005). Couple and cosmos. Plato and Freud on love and friendship.

fragiles équilibres, tels que : se ressourcer chez soi dans le recueillement sans s'isoler; découvrir le monde hors de la demeure sans craindre l'errance; espérer le retour sans sombrer dans l'attente pathologique; accueillir avec les siens sans les considérer semblables; vivre avec les autres sans qu'ils soient complètement étrangers. Tels sont certains défis liés au fait de demeurer à la maison et d'appartenir à la maisonnée.

4. Habiter l'oïkos : demeure et appartenance

Qu'est-ce qu'habiter une maison ? Est-ce y demeurer ? Est-ce y appartenir ? L'interrelation profonde entre *habiter une maison* et *habiter avec la maisonnée* nous suggère qu'*habiter* signifie à la fois demeurer et appartenir à sa maison, tant dans la dimension ontologique verticale que dans la dimension intersubjective horizontale. Il existe un lieu emblématique pour nous qui soit à la fois demeure et appartenance : l'*oïkos*. En grec, *oïkos* désigne le domaine familial avec la maison et tous ses habitants. Au sein de l'*oïkos*, la vie se déroule et tout prend place selon un ordre établi. L'*oïkos* gouverne la naissance, la mort, la famille, les biens et les possessions, etc., ainsi que leurs interrelations. Simultanément demeure et appartenance, l'*oïkos* est, sous le regard des dieux et des humains, le lieu de réunification de Pénélope et Ulysse.

Dans les antiques cités grecques, on portait un culte aux différents dieux protecteurs de l'*oïkos*, dont Zeus Herkeios, Zeus Ktésios et Hestia sont les plus importants⁶³. L'*oïkos*, en tant que demeure, est sous les auspices de la déesse Hestia. Elle personnifie la centralité et l'immobilité, qualités de toute demeure qui repose. Déesse du foyer familial, elle incarne le feu qui rassemble les activités domestiques et la flamme

⁶³ Institut européen en sciences des religions (2006) récupéré le 30 avril 2006 de <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr>

sacrée qui brûle et purifie la demeure. Lorsque les Grecs fondaient une colonie, ils emportaient de la métropole le feu d'Hestia destiné à allumer le foyer de la nouvelle patrie. Immuable, elle symbolise la pérennité religieuse et la continuité de la civilisation qui résiste aux émigrations, aux destructions et aux péripéties. Platon raconte dans *Phèdre* comment chaque jour les dieux quittaient leur palais et se dirigeaient vers la voûte du ciel pour contempler le spectacle de l'Être pur. Seule Hestia restait à la maison afin d'en assurer la continuité, telle Pénélope dans son oikos odysseén. Par son intime association avec Hestia, l'oikos est une demeure. Dans sa dimension horizontale, il est un lieu de recueillement, de repos et d'intimité, où l'on se sent chez soi. Dans sa dimension verticale, l'oikos offre un toit et un abri protecteurs pour la famille et la civilisation.

L'oikos est également un lieu d'appartenance. Zeus Herkeios en est l'emblème. Divinité de la clôture, Herkeios protège et enclôt le territoire de l'oikos. Son culte signe l'appartenance à une lignée et à un sol. Habiter sous le signe de Herkeios, c'est donc appartenir à une maison et à une lignée. L'oikos désigne la lignée familiale et toute la descendance. Ne dit-on pas la *maison de la lignée de David* et la *maison des Bourbons* ? La filiation caractérise un des premiers sens de l'appartenance. Nous venons au monde généralement bien accueilli dans une famille. Par son alliance avec Herkeios, l'oikos désigne l'appartenance. Dans sa dimension horizontale, il est un lieu où nous vivons pleinement accueillis au sein d'une familiarité parmi les nôtres, dans une communauté où les autres habitent chez eux. Dans sa dimension verticale, l'oikos est un temple qui divise deux ordres de cosmos et positionne l'humain comme humain sous le regard des dieux.

Guidé par le symbolisme de toute maison — toit, murs et porte —, nous comprenons qu'habiter la maison, c'est y demeurer et d'y appartenir tant dans sa dimension verticale qu'horizontale. Davantage que la maison onirique qui n'est que demeure,

l'oikos se présente comme l'emblème de la maison et de la maisonnée, à la fois demeure et appartenance.

Maison et maisonnée ne se superposent pas. La dialectique spatiale et incarnée du dedans et du dehors ne fusionne pas avec la dialectique intersubjective du familier et de l'étranger. Il s'agit de deux ordres que l'on ne peut rassembler sous l'unique vocable de *maison*. Oikos semble mieux convenir. L'oikos désigne donc à la fois maison et maisonnée. Toute maison est à la fois domicile, foyer, structure sociale et culturelle : une structure incarnée créant l'ordre, tel l'oikos dans sa dimension matérielle. Toute maisonnée se fonde sur des relations humaines créant un ordre social, tel l'oikos dans sa dimension relationnelle. Au sein de l'oikos, chacun, qu'il soit familier ou étranger, humain ou divin, trouve sa place selon un ordre cosmologique.

Habiter renvoie fondamentalement au dedans, à l'intérieur, à l'intime et au familier; tout cela en dialectique avec le dehors, l'extérieur, l'inconnu et l'étranger. *Habiter l'oikos* consiste à rapprocher, dans une distance respectueuse, ces deux pôles dialectiques sans les fusionner. C'est unifier les actes de demeurer et d'appartenir. Habiter l'oikos consiste à concilier la toiture protectrice avec son ouverture vers l'au-delà, à aménager un chez-soi en y faisant une place pour les siens, à réconcilier la nostalgie et l'attente, à relier le recueillement et l'accueil. Habiter, c'est avant tout être humainement au monde. Pour nous qui sommes humains, habiter c'est trouver son propre pas en marchant sur les pas de l'autre; c'est demeurer, mais peut-être davantage appartenir.

CHAPITRE II

CHEZ-SOI ET CHEZ-NOUS.

FIGURES HABITÉES DE L'APPARTENANCE

Je me sens chez-nous. Expression commune, du reste généralement énoncée hors de chez-soi, et encore davantage sous sa forme *Je me sens comme chez-nous.* Que signifie donc cette expression? Quoique banale, l'expression recèle de multiples facettes qu'on s'attarde peu souvent à expliciter. On l'utilise souvent pour désigner ce lieu confortable où nous avons l'expérience de se sentir comme chez-soi, mais aussi hors de chez-soi, selon une relation particulière de l'être humain avec soi-même, autrui et le monde. Quel lien se tisse entre être chez-soi et vivre chez-nous? Nous aurons donc à établir une distinction entre ces phénomènes.

Le chez-soi ne définit-il pas notre maison? On reconnaît d'emblée une relation entre le chez-soi et la maison. Cet archétype humain nous avait déjà guidé dans une démarche précédente pour développer la relation entre l'acte d'appartenir et celui de demeurer, au sein de la notion plus vaste d'habiter¹. Cette relation s'ouvre davantage

¹ Voir le premier chapitre de cette thèse

avec le *chez-nous* pour englober avec la maisonnée d'autres formes d'habitats, telles la ville et la nation. Nous prendrons soin d'interroger ici cette expression riche en signification dans le but de la situer avec le *chez-soi*. Après une brève distinction linguistique, nous développerons trois éléments du *chez-nous* : 1) l'aspect spatial relié au *chez* proprement dit, et qui met l'accent sur l'habitation; 2) l'aspect relationnel relié au *nous* proprement dit, et qui met l'accent sur la relation entre des personnes unies ensemble; 3) l'aspect identitaire définissant le *chez-nous* met l'accent sur la relation identitaire des personnes rassemblées dans une unité qui les contient et les englobe. Présentés successivement afin d'en faire ressortir les enjeux et déterminants spécifiques, ces trois aspects apparaissent parmi les plus importants pour cerner le phénomène. Finalement, nous concluons sur les liens unissant le *chez-soi* et le *chez-nous* au sein de rapports dynamiques entre le personnel et le collectif, ce qui sous-tend la notion plus vaste d'appartenance. Alliant les idées de verticalité et d'horizontalité aux concepts présentés, nous proposerons une conception du phénomène d'appartenance située à l'articulation du *chez-soi* et du *chez-nous*.

1. Chez-soi et Chez-nous. Distinction linguistique.

Notre réflexion sur le *chez-nous* commence d'abord par le *chez-soi*. Ce concept revient à l'occasion dans la littérature phénoménologique, psychologique et anthropologique sur la maison, sans mention toutefois d'une éventuelle distinction avec le *chez-nous*. Unique à la langue française, l'expression *chez-soi* dénote une certaine originalité. Nous remarquons son caractère équivoque dans les expressions *être chez-soi, faire comme chez-soi, se sentir chez-soi...* Les traductions, bien que convenablement formulées, ne rendent pas tout à fait l'ambivalence de cette expression qui véhicule autant l'idée d'un lieu familier que celle d'identité. On traduira l'expression *être chez-soi* par *to stay at home, a casa mia, ser en casa, zuhause sein*. Sans nous engager davantage dans une analyse linguistique, constatons que plusieurs traductions rabattent le sens de l'expression uniquement à sa dimension

casanière (*home, casa, hause*). Bien que l'expression française renvoie également à la maison, elle désigne en plus l'identité de l'habitant en renvoyant à la personne qui habite, et même à sa manière d'habiter. On dira par exemple : *On fera comme chez-moi ou comme chez-toi*, ce qui montre bien comment l'expression conditionne à la fois une appropriation personnelle et identitaire du lieu. L'allemand semble présenter également ce double caractère, familier et identitaire.

Le caractère singulier de l'expression française provient du mot *chez*, forme abrégée du vieux français *chiese*, lequel vient à son tour du latin *casa*, signifiant *maison*. Or, en français le terme *chez* est devenu un pronom que l'on complète par un nom propre (*chez Pierre*) ou par un autre pronom (*chez moi, toi, lui, nous* ou *eux*). Cette expression idiomatique du français trouve une difficile correspondance quant à sa polysémie². Dans un article sur cette notion, Amphoux et Mondada décrivent l'ambivalence de l'expression tout en mettant en garde de la limiter à une conception normative, enfermant le chez-soi à la seule matérialité spatiale de l'habitation; ou, encore, à une conception générative, déliant le chez-soi de toute réalité concrète dans un subjectivisme identitaire flou³. Plusieurs recherches sur cette notion relèvent également le caractère équivoque du chez-soi⁴.

L'expression *chez-nous* relève-t-elle d'une simple déclinaison grammaticale du terme général *chez-soi*? La langue française accepte uniquement deux formes nominatives, soit le chez-soi et le chez-moi. Les différents compléments du terme *chez* seraient de

² Villela-Petit, Maria (1989). Le chez-soi : espace et identité. *Architecture et comportement*, 5(2), 127-134.

³ Amphoux, P., et Mondada, L. (1989). Le chez-soi dans tous les sens. *Architecture et comportement*, 5 (2), 135-150. p.139.

⁴ Serfaty-Garzon (2003), Graumann (1989), Villela-Petit (1989), Amphoux et Mondada (1989), Paquot, T., Lussault, M., Younès, C. (2007).

simples variations de l'expression *chez-soi* qui s'ajustent au contexte d'énonciation. Ainsi, les *chez-moi*, *chez-toi*, *chez Pierre* et *chez-nous* équivaldraient simplement à des formes personnalisées d'un *chez-soi* général. Or, nous pensons que le lieu et le contexte d'énonciation de ces expressions renversent fondamentalement leur signification, en raison de l'équivoque propre aux expressions de forme *chez-X*, celle-ci véhiculant tant l'idée du lieu d'habitation que celle d'identité. En matière d'identité, *chez-soi*, *chez-moi* et *chez-nous* ne s'équivalent pas. La première déclinaison, *chez-moi*, désigne avant tout un lieu personnel concret d'habitation, comme dans *Ici, c'est mon chez-moi*. Le caractère identitaire se réalise essentiellement dans le domicile et l'appropriation de celui-ci. On le remarque aussi dans l'expression *bienvenue chez-moi*. Néanmoins, je pourrais me sentir chez-moi dans plusieurs endroits qui ne sont pas chez-moi, d'où la nécessité de la locution *chez-soi*, qu'on peut apprécier dans une expression telle que *On se sent comme chez-soi*. Les déclinaisons *chez-toi*, *chez-lui*, *chez-Pierre*, *chez vous*, désignent toujours d'autres lieux que le *chez-moi*. Tous ces autres *chez-eux* ont en commun de nommer les lieux d'un ailleurs que *chez-moi*.

On remarque alors qu'une fois personnalisées, les diverses variations linguistiques du *chez-soi* se rangent ou bien sous la désignation intime et personnelle du *chez-moi* ou bien sous la dénomination publique et étrangère, en référence à un ailleurs, opposant le foyer domiciliaire au lieu étranger d'une autre personne. Quant au *chez-nous*, il désigne un lieu à la fois personnel et collectif, distinct du *chez-eux*, et préserve l'idée d'un *chez-soi*, mais dans lequel nous ne sommes jamais seuls. Bien que ce ne soit pas vraiment et uniquement un *chez-soi*, nous reconnaissons dans le *chez-nous* une part de soi-même. Tandis que *chez-soi* porte en lui la marque d'un sujet personnel singulier, le *chez-nous* se distingue par sa dimension fondamentalement plurielle, et à la fois inclusive du sujet singulier. Par cette dimension collective, et inclusive du sujet qui l'énonce, l'expression *chez-nous* masque, sans la gommer, la prépondérance

du sujet singulier personnel pour ouvrir à la dimension spécifique d'un irréductible en-commun.

L'usage linguistique des expressions de type *chez-X* reste cependant souple et souvent peu précis. Certains régionalismes linguistiques font que ces expressions sont parfois employées l'une à la place de l'autre, amalgamant même *chez-moi*, *chez-soi* et *chez-nous*. Au Québec, par exemple, le *chez-nous* désigne généralement *chez-moi*, comme dans l'expression *Viens chez-nous*. Bien que souvent confondues dans l'usage quotidien, ces expressions renvoient à des phénomènes entrelacés, mais distincts. La forme nominative des deux concepts, soit le *chez-nous* et le *chez-soi*, nous intéresse surtout en tant qu'indice langagier dénotant deux types d'expérience vécue.

Le *chez-soi*, davantage qu'une expression générique, renvoie à une expérience désignant une subjectivité générale auto réflexive. De la même manière, le *chez-nous*, davantage qu'une déclinaison collective, désigne un lieu à la fois personnel et collectif qui est un peu *chez-soi*, pas totalement *chez-moi* ni vraiment chez l'autre. La double équivoque du *chez-nous*, d'une part, celle d'habitation et d'identité, puis, d'autre part, celle d'altérité et de similarité, procure à l'expression toute son originalité paradoxale, qui la rend riche à explorer, et la distingue aux plans sémantique et expérientiel du *chez-soi* et de ses autres déclinaisons. Nous plaidons donc en faveur de l'existence d'une figure nominative propre au terme *chez-nous*, distincte de l'expression *chez-soi*.

2. Espace intime et lieux familiers. Aspect spatial des chez-soi et chez-nous.

Les expressions à l'étude dénotent chacune un espace vécu. De manière générique, le *chez-soi* et le *chez-nous* désignent une variété d'espaces sans localisation univoque. Chacun pourra qualifier de *chez-soi* ou de *chez-nous* l'endroit où il se trouve, que ce

soit l'appartement, la maison, le quartier, la ville ou le pays. Les lieux ainsi définis se distinguent non pas tant par leur diversité de réalisation que par le fait qu'ils soient connus, stables et investis. Ils sont dotés d'un certain confort et d'une sécurité. Ne revient-on pas chez-soi ou chez-nous comme en un lieu de repos et de sécurité? Déjà pour Homère dans l'*Odyssée*, le chez-soi désigne le pays, la terre de naissance, associée au repos de la fin du voyage⁵. Le sens du chez-soi reste l'une des questions centrales que pose Homère tout au long de l'*Odyssée*. L'épopée illustre le retour chez-soi en Ithaque et, davantage, témoigne de la difficulté de vivre loin de chez les siens. Frappé d'une malédiction divine, Ulysse rêve nostalgiquement d'un chez-nous passé et lointain. Avec ses mille péripéties, et même prisonnier chez Calypso, il ne se sentira jamais chez-lui. Qu'est-ce, pour Ulysse, que vivre au loin du chez-nous et retourner chez-soi?

Puisque nos deux expressions renvoient à des lieux physiques potentiellement semblables, comment les distinguer? La similarité des lieux désignés explique pourquoi dans le langage courant nous substituons parfois une expression à l'autre. Or, les deux expériences sous-jacentes ne doivent pas être confondues, car, même d'un point de vue spatial, nous ne saisissons pas les lieux de la même manière lorsque nous les expérimentons sur le mode du chez-soi ou sur le mode du chez-nous.

Afin d'illustrer cette différence, prenons l'exemple du passage de l'adolescence lors duquel l'adolescent en quête d'identité se trouve en situation d'habiter le domicile familial et de vouloir aussi établir sa propre maison. En processus de sevrage domiciliaire, l'adolescent cherche à créer une unité et une séparation. Il veut alors éprouver son individualité de manière territoriale. Il habitera, par exemple, sa chambre comme un territoire intime et il cohabitera dans les pièces communes de la

⁵ Homère. (1955). *Odyssée* (V. Bérard, Trad.). Paris : Gallimard.

maison, signifiant ainsi qu'il est unique et, qu'à la fois, il demeure lié à la famille. Pour cet adolescent, le chez-soi et le chez-nous ne coïncident plus comme au temps de l'enfance. Dans une étude sur la construction du chez-soi chez les étudiants qui cohabitent avec leurs parents, Elsa Ramos dira :

Le jeune adulte qui cohabite avec ses parents de la même façon qu'il pourrait le faire, ou ne pas le faire, au sein d'un couple, participe à la construction du « chez nous », dans un système dans lequel l'ensemble des membres de la famille sont associés à la gestion et à la production de l'espace familial, et plus précisément dans ce cas, à la transformation d'un espace parental en un espace familial. C'est cette participation qui distingue le « chez mes parents » du « chez-nous »⁶.

En tant que processus d'individuation, l'apparition chez l'adolescent d'un chez-soi bien à lui s'engage concrètement dans un processus de conquête de l'espace et de développement de son intimité. Le jeune adulte en viendra éventuellement à quitter la maison, car il n'arrive plus à se sentir chez-soi dans ce chez-nous familial.

Le chez-soi et le chez-nous se distinguent également lorsqu'un couple commence à habiter ensemble. Dans un sens inverse à celui de l'adolescent, les membres du couple passent chacun d'un chez-soi personnalisé afin d'aménager un chez-nous de couple. Bien souvent, chacun provient d'un milieu familial dont il s'est relativement affranchi et chacun a développé une intimité relative, et un sentiment personnel et distinct d'être chez-soi dans sa maison. Dans plusieurs cultures où la famille possède davantage d'ascendant, certains passent directement d'un chez-nous familial au chez-nous de couple. Dans tous les cas, le passage à la vie de couple bouleverse les intimités personnelles. Ainsi, la tension s'accroît lorsque le couple débute la

⁶ Ramos, Elsa. (2000). La construction du « chez-soi » : les étudiants qui cohabitent avec leurs parents. Thèse de doctorat en sociologie, Université René Descartes, p. 321.

Ramos, Elsa. (2002). *Rester enfant, devenir adulte: la cohabitation des étudiants chez leurs parents*. Paris : Harmattan.

cohabitation. On verra souvent l'un des deux avouer qu'il ne se sent pas chez-lui. Il cherchera alors à aménager un coin à lui. Le nouveau chez-nous du couple, exigeant une intimité partagée, bouleverse les chez-soi personnels. Lorsque le couple partage l'espace du foyer commun, chacun habite un chez-soi en tant qu'espace individuel et cohabite aussi au sein d'un espace commun, le chez-nous, qui contribue à édifier l'identité conjugale. Un jour, les différents aménagements de territoires intimes et communs permettent à chacun de dire *Nous sommes bien chez nous*. Le passage des chez-soi personnels au chez-nous du couple reste un moment crucial où il se crée une distinction entre un intérieur intime et un extérieur public, ainsi qu'une distinction entre intimité personnelle et intimité de couple. Ces brefs exemples témoignent de différences entre chez-soi et chez-nous sur les plans de l'intimité vécue et du partage spatial d'un espace, ainsi que de la conception de l'espace.

Abraham Moles et Élisabeth Rohmer, dans un ouvrage fondateur sur la psychologie de l'espace, proposent deux conceptions de l'espace⁷. Selon un mode cartésien, l'espace serait premièrement une étendue illimitée, infiniment divisible, peuplée par des individus en coexistence pacifique et perçue par un observateur impartial. Cette conception de l'espace décrit un mode objectif inhabitable et, pour cette raison, elle se rapporte ni au chez-soi ni au chez-nous. Deuxièmement, selon un mode naturel, l'espace serait premièrement perçu et habité par des personnes, chacune égocentrée dans son *ici et maintenant* et s'éprouvant comme étant au centre du monde (ce qui pour les auteurs dégénère en conflit pour déterminer qui sera au centre du monde). L'espace est conçu en termes d'un enracinement qui s'organise de manière concentrique selon un gradient de proximité, comme des coquilles qui s'emboîtent, allant de l'espace le plus proche jusqu'au monde. Dans ce modèle, l'importance des

⁷ Moles, Abraham et Rohmer, Élisabeth (1977). *Psychologie de l'espace*. Paris :Casterman.

êtres, des choses et des événements diminue avec la distance à mesure que décroît leur perception elle-même.

La conception égocentrée de l'espace convient bien pour décrire le chez-soi, car il s'agit d'un lieu toujours singulier lié à l'identité centrale d'être soi-même. Cette approche spatiale invite à une conceptualisation en termes de distance dans laquelle le chez-soi pose des distances intimes mesurant soigneusement l'espace à partir du moi. La distance se réalise de manière variable dans tous les lieux délimitant un dedans qui décrit un espace privé. Dans tous les cas, le chez-soi pose une primauté de l'ici. Les travaux d'Edward T. Hall sur la bulle et ceux de Moles et Rohmer sur l'emboîtement des coquilles spatiales illustrent bien ce gradient de la proxémique personnelle⁸.

Toutefois, la proxémique égocentrée exposée par Moles et Rohmer ne convient pas pour le chez-nous, qui se fonde plutôt sur une conception que nous pourrions qualifier de multi-centrée, c'est-à-dire un mode où l'espace est perçu comme étant nécessairement habité par plusieurs personnes qui cohabitent, et qui définissent le rapport au monde. Dans le nous, il n'y a pas un seul ici conçu comme le centre du monde à soi, mais il y a plutôt une participation de plusieurs centres amalgamés en des lieux communs. La dimension spatiale du chez-nous se contraste par des configurations sociales qui ne s'évaluent pas en distance mesurée à partir d'un centre. Les chez-nous relèvent de conformations multi-centrées alliant distances relationnelles privées et publiques, conformations qui trouvent leur réalisation dans des lieux communs allant du foyer familial au commerce d'entreprise, en passant par le marché, l'église et la ville.

⁸ Hall, E. (1971); Moles, A. et Rohmer, E. (1977).

Bien que le lieu du chez-soi et du chez-nous se réalise dans de multiples modalités, la maison correspond à son acception la plus commune. En effet, la maison apparaît comme un lieu paradigmatique propre au développement d'un chez-soi personnel. La maison figure aussi comme emblème du chez-nous de couple et de famille. Elle répond au besoin d'habiter et de s'appropriier un espace intime et commun. Par appropriation, entendons ici rendre l'espace propre à soi-même afin qu'il devienne un lieu signifiant en raison de l'investissement qu'il contient. Le processus d'appropriation et la manière d'habiter l'espace reflètent l'expression du soi et du style personnel. En ce sens, la maison sera le lieu d'une appropriation personnelle par l'individu, et collective par le couple et la famille. Chacun voudra marquer certains espaces de la maison et investir celle-ci de manière personnelle. Le coin ainsi approprié devient en quelque sorte un chez-soi intime et un prolongement de soi. Dans sa quête identitaire, l'adolescent voudra marquer sa chambre comme un territoire interdit aux autres. De manière caricaturale, la mère aménagera la cuisine et le père, le garage ou le sous-sol. Chacun crée un antre personnel et y retourne en un chez-soi. Outre le stéréotype évoqué, il convient de remarquer que chacun investit un coin pour en faire un chez-soi à lui, au sein du chez-nous commun. En ce sens, la maison est un amalgame de chez-soi en un chez-nous.

La seule désignation de lieu commun ne génère pas forcément un chez-nous. Encore faut-il y vivre ensemble, s'y investir et participer à une ambiance communautaire. Ainsi, le sentiment du chez-nous devient le plus fort dans ces moments de partage tels les repas, les discussions, et les tâches communes contribuant à la création d'une ambiance. L'agrégation des différents chez-soi crée un chez-nous uniquement dans la mesure où il y a participation de chacun à la construction d'une cohésion du groupe et d'un *Nous* conjugal et familial. Ici, l'aspect spatial du chez-nous se sépare difficilement de son aspect relationnel. La distinction entre maison et maisonnée

prend ici tout sons sens. Être chez-soi, c'est demeurer dans son coin de maison, tandis que vivre chez-nous, c'est habiter et participer à la maisonnée⁹.

Ce détour par la maison témoigne de différences cruciales. Chez-soi et Chez-nous se distinguent sur les plans de l'intimité, de l'opacité et de la dialectique dedans/dehors. La présence du terme *soi* dans *chez-soi* indique que le lieu d'habitation est un lieu singulier dans lequel on a conscience d'habiter en intimité avec soi-même. Selon des modalités variables et diverses, le chez-soi se manifeste dans l'espace personnel et dans un temps intime. Ainsi, Amphoux et Mondada décrivent le chez-soi comme « un rapport que le sujet recrée sans cesse avec les espaces qu'il parcourt, dans l'élaboration d'un sens qui n'est ni répétition, ni identification, mais genèses de structures et de repères produisant un sentiment d'étrange familiarité¹⁰ ». L'espace du chez-soi désigne alors un lieu coïncidant sans cesse avec soi-même. Le chez-soi se réalise dans le monde sous forme de lieu trouvant son fondement dans un perpétuel ici. D'un point de vue temporel, nous pourrions dire que le chez-soi flotte dans une sorte de pérennité liée à la permanence du moi. Spatialement, il constitue un espace unique dans lequel on habite en intimité avec soi-même, et que l'on peut recréer en des lieux multiples et concrets.

Bien que l'espace du chez-soi puisse se concevoir comme un espace apparemment virtuel, il ne pourrait pas être conçu en tant qu'espace pur et intemporel. Un tel espace n'offre aucune existence, car, pour l'être humain, l'espace existe toujours en tant qu'espace vécu et il apparaît toujours sous forme de lieu lié à une personne, un groupe ou un point de vue. Le chez-soi et le chez-nous renvoient donc

⁹ Voir au premier chapitre l'idée que l'appartenance repose sur le fait d'habiter dans une maisonnée.

¹⁰ Amphoux, P., et Mondada, L. (1989). *Le chez-soi dans tous les sens.* p. 138.

invariablement à des espaces variables, mais vécus et habités. En ce sens, Amphoux et Mondada ajoutent :

Le chez-soi est à la fois stable et mouvant, occulte et manifeste, spatial et corporel, matériel et immatériel. S'il fallait privilégier la dimension spatiale, nous dirions du chez-soi qu'il est un espace propre; s'il fallait privilégier la dimension temporelle, nous dirions du chez-soi qu'il est une forme stabilisée d'enchevêtrements de temporalités¹¹.

Être chez-soi signifie créer un dedans à soi et pour soi, venant délimiter un ici avec moi-même d'un ailleurs avec les autres. Relevant d'une dialectique particulière entre le dedans et le dehors, le chez-soi concrétise un espace d'existence : un espace intérieur fini faisant face à un dehors aux forces illimitées¹². La dialectique spatiale du dedans et du dehors engendre un rapport d'opacité. Le psychiatre Robert Neuburger décrit ce rapport comme un équilibre dans les différents contextes de vie entre ce qui relève selon la personne de l'intime, du caché, du privé, d'une part, et du public, du montré, de la vie officielle, d'autre part. Le rapport d'opacité délimite ainsi les différentes normes et les différents territoires de l'intimité, permettant à chacun « de se repérer dans une sorte de congruence, un type d'intimité qu'il privilégie, entre ce qu'il pense devoir cacher et ce qui peut être montré¹³ ». Le chez-soi définit ainsi un dedans opaque à autrui : un espace plus ou moins hermétique et lié à l'identité personnelle dans l'ici et maintenant, qui se réalise concrètement dans les lieux procurant un sentiment de protection, de clôture et d'intimité. C'est en ce sens que, par exemple, la chambre, chez-soi par excellence, reste une pièce que l'on garde privée à l'abri de tout regard impertinent.

¹¹ Amphoux, P., et Mondada, L. (1989). Le chez-soi dans tous les sens. p. 139.

¹² Bachelard thématise bien la dialectique dedans–dehors dans *La poétique de l'espace*.

¹³ Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime. L'individu, le couple, la famille*. Editions Odiles Jacob. p. 181.

Étant lié à l'intimité du ici, le chez-soi demeure fondamentalement un lieu opaque au regard d'autrui. Il signale qu'ici se situe le plus privé de nos territoires : notre intimité personnelle. Se sentir chez-soi signifie alors se sentir comme dans sa propre maison. Le lieu concret importe peu. Un coin de chambre, un divan, un bord de lac familier, pour peu qu'il s'agisse d'un lieu protégé, relativement clos, permettant d'être soi-même. Plus qu'un lieu privé, le chez-soi est notre maison intime. En allant chez-soi, nous retournons dans l'intimité solitaire propre à la relation avec soi-même. Villela-Petit précise qu'il est « cet espace à travers lequel, et plus que nulle part ailleurs on peut devenir soi, à partir duquel on peut revenir à soi ¹⁴ ». Être chez-soi crée une intériorité où élire domicile, pour se retrouver en soi-même. La dialectique du dedans et du dehors crée un ici et un là, délimitant la spatialité de l'intimité vécue. L'édification d'un chez-soi crée un espace intime propre à vivre le recueillement, une maison dans laquelle nous pouvons nous recueillir. Il s'agit d'un enracinement en soi, propice au recueillement, à la rêverie, à la réflexion. Le chez-soi consiste donc en un espace qui procure un sentiment de protection, de clôture et d'intimité, et qui, à travers cette spatialité intime, décrit le lieu de l'être au monde et de l'identité. Le chez-soi désigne fondamentalement cette intimité du rapport de l'être à lui-même, qu'Emmanuel Lévinas nomme recueillement en précisant que le Ici est toujours là où je demeure¹⁵. C'est ainsi que chacun s'éprouve sans cesse chez-soi, en lui-même, au lieu d'enracinement du soi dans le monde.

Le corps propre se présente-t-il alors comme notre première demeure et notre chez-soi fondamental? Le corps, dira Freud, puis Anzieu avec son concept de moi-peau, constitue notre première demeure¹⁶. Le concept de moi-peau signale que le corps

¹⁴ Villela-Petit, Maria (1989). *Le chez-soi : espace et identité*. p. 129.

¹⁵ Lévinas, E. (1988). *Totalité et Infini*. Kluwer Academic. Livre de Poche.

¹⁶ Anzieu, Didier (1995). *Le moi-peau*. Paris : Dunod.

possède une contenance intrinsèque délimitée par une peau ayant la fonction de pare-excitation par rapport au monde extérieur, et la fonction de clôture protectrice avec des limites tangibles. Le corps est peut-être métaphoriquement notre première demeure, mais il ne constitue aucunement un chez-soi. En tant qu'être incarné, l'humain habite le monde, il ne loge pas dans son corps comme un être indépendant. Autrement dit, pour être là, l'humain exige un espace vécu et un ici minimal dans le monde. Alors, dans ce lieu habité, il y a un être là. Davantage que le corps, le chez-soi suppose un lieu concret dans un espace conçu comme égocentré, c'est-à-dire un lieu dans lequel la personne évolue dans le ici et maintenant, et s'éprouve comme étant au centre d'intégration de l'espace vécu.

Le chez-soi, par sa qualité protectrice et intime, est le lieu pour se retirer et se ressourcer en soi-même comme personne. Ce mouvement de retrait du monde vers la proximité inatteignable de sa propre origine se réalise corporellement dans un lieu. Levinas suggère que « parce que le moi existe en se recueillant, il se réfugie empiriquement dans la maison. Le bâtiment ne prend cette signification de demeure qu'à partir de ce recueillement¹⁷ ». Ainsi, le lieu de recueillement ne se juxtapose pas simplement au corps. Déjà, l'étymologie du mot *chez* annonce une structure qui englobe la personne et qui permet de créer une intimité au sein de laquelle on se retrouve. La clôture de ce lieu peut être minimale, mais elle apparaît toujours dans un monde concret. Ainsi, le coin de la pièce, la chaise de méditation, une chambre, un sous-sol, offrent tous cette possibilité de fonction contenant à la fois limitante et protectrice, propre à créer un chez-soi. Le lieu réservé par celui qui vient de se l'approprier devient le chez-soi propre au sujet et son lieu de recueillement, où il demeure fidèle à son origine. Dans cette demeure du chez-soi intime, on cherche

¹⁷ Lévinas (1988). *Totalité et Infini*. p. 163.

imperceptiblement un centre d'équilibre et on participe d'un mouvement de retour vers l'origine de l'appropriation personnelle.

En contraste, le chez-nous, quasi absent dans la littérature, se distingue par son caractère collectif. Tandis que chez-soi coïncide toujours avec le ici, lieu où Je suis intime avec moi-même, le chez-nous constitue un lieu où Nous sommes, c'est-à-dire un espace commun, plus étendu qu'un ici, et où nous habitons ensemble. À l'instar du chez-soi, il se réalise aussi en de nombreuses configurations spatiales. L'extension du lieu relève cependant d'une autre expérience spatiale et relationnelle lorsque que nous l'expérimentons sur le mode du chez-soi. Autrement dit, nous ne visitons pas le même lieu lorsque nous allons au chez-soi ou au chez-nous de notre maison. La maison de notre chez-soi sera celle de l'intimité, tandis que la maison désignée comme un chez-nous sera plutôt investie d'une expérience de familiarité. Le chez-nous partage avec le chez-soi un caractère de contenance, de protection et de clôture, mais jouant cette fois davantage sur le terrain de la familiarité que sur celui de l'intimité. Au sein du chez-nous, l'intimité solitaire devient une intimité conjointe, ouvrant sur une familiarité qui se construit au sein de la maisonnée. Il s'agit d'une intériorité familiale, filiale ou communautaire, vécue en toute solidarité. L'intériorité de la maisonnée est habitée par les siens, plutôt que par soi-même. Si le chez-soi se referme sur la tranquillité de l'enracinement personnel, le chez-nous consiste plutôt en un enracinement collectif s'ouvrant chez les siens et les autres.

Reprenons le lieu de la maison afin de décrire l'aspect spatial du chez-nous, sachant qu'un raisonnement similaire peut également être tenu pour la ville, le quartier et le pays. Selon Cuynet, la maison remplirait deux fonctions. La première, celle de contenant en tant qu'espace de protection, procure des limites de sécurité; la seconde, celle de conteneur, renvoie à ceux qui l'habitent des signes et des repères chargés de

sens¹⁸. Le chez-nous possède ces deux aspects qu'on pourrait associer à une fonction contenante témoignant d'un contenu et d'une fonction conteneur. Par sa fonction contenante, le chez-nous est fondamentalement un lieu habité qui contient les personnes avec une clôture humaine. Par contraste, il existe des espaces qui ne seront jamais des lieux propices à un chez-nous. Les carrefours, les échangeurs d'autoroutes et les pistes d'atterrissage ne contiennent personne, par absence de clôture humaine. Ces non-lieux décrits par l'anthropologue Marc Augé sont des espaces ni identitaires ni historiques où aucun repère d'appartenance n'existe¹⁹. Au contraire, le chez-nous offre une clôture protectrice et identitaire. Cette clôture, qui aménage un contenu, prend également une fonction de conteneur en signalant l'appropriation du lieu. *Regardez, c'est là, chez-nous où nous habitons*, dira-t-on, en signalant ainsi un lieu reconnaissable pour soi-même et pour les autres. La fonction conteneur du chez-nous s'allie au rapport d'opacité en signalant à tous où se situe l'équilibre privé/public.

Le chez-nous possède une dimension spatiale distincte dont l'extension concrète devient semi-publique, puisqu'elle est à la fois transparente pour ceux qui y habitent et opaque aux autres. En ce sens, le chez-nous demeure un lieu de relative transparence, en contraste avec la plus profonde opacité du chez-soi. Les lieux intimes se distinguent des lieux publics et communs par le rapport d'opacité, qui détermine les frontières entre le chez-soi et le chez-nous, entre les lieux de l'intimité et les territoires communs. Sera opaque à l'autre, dans le couple, la famille ou le groupe, ce que les personnes jugeront nécessaire de laisser dans l'ombre du privé. La transparence est fonction de ce qui sera considéré, établi ou montré plus ou moins consciemment comme étant de nature intime, de caractère privé ou ressenti comme caché. Ce rapport d'opacité joue un rôle prépondérant dans la délimitation des

¹⁸ Cuynet, P. (2000). Revisiter son berceau : Habitat et identité. *Dialogue*, 148, 3-15.

¹⁹ Augé, M. (1992). *Non lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil

territoires de l'intimité en posant premièrement un rapport dialectique dedans/dehors ayant pour but une protection. Cette délimitation assure en second lieu l'édification d'une opacité entre ce qui est privé et ce qui est public. Dans ces chez-nous collectifs comme la ville et le pays, le rapport d'opacité se déploie dans la collectivité vers une plus grande transparence encore.

Qu'en est-il alors des lieux du chez-nous? Les lieux du chez-nous constituent toujours des espaces habitables où nous pouvons vivre ensemble. Dans de multiples modalités de réalisations concrètes, le chez-nous désigne des lieux semi-ouverts et semi-opaques, liés à une identité et à une appropriation personnelles et collectives. En tant qu'espace habitable par plusieurs personnes, il sera le lieu d'une dynamique spatiale et temporelle où le repos devient un accueil vivifiant. Le quartier et la ville prendront par exemple un air de familiarité comme lorsqu'on passe chez notre boulanger ou lorsqu'on visite des amis. Quant à l'autre quartier et la ville étrangère, ils se présentent à nous comme des *Chez-eux* dans lesquels nous ne pouvons nous sentir ni chez-soi ni chez-nous. Au mieux, ils se présenteront comme un *Chez-vous*, un lieu où l'étranger possède un nom. Le territoire du chez-nous s'étend ainsi de la maison, au quartier et à la cité, jusqu'au pays où on se sent chez-nous – éventuellement à la planète.

Chez-soi et chez-nous désignent des lieux habités potentiellement similaires, mais dont les conditions d'énonciation diffèrent. Le premier renvoie à des lieux procurant un sentiment d'intimité et de recueillement, tandis que le second renvoie à des lieux de solidarité et familiarité. Le chez-soi renvoie toujours à un lieu de repos face à l'agitation du monde extérieur. Après des moments d'excitation, la personne se réfugie enfin chez-elle, se repose à la maison, tout comme chaque membre du couple revient d'une journée de travail au domicile, tel un bateau au port d'attache. Ainsi, la clôture protectrice du quartier et le bien-être de l'ambiance citadine évoqueront un sentiment de repos intimiste lorsqu'on revient d'une autre ville mouvementée.

Certains lieux demeurent plus facilement identifiables comme des chez-soi, tels l'appartement, la chambre et le coin qui procurent le caractère de se retrouver enfin soi-même. D'autres lieux s'apparentent plus facilement à la collectivité et suggèrent plutôt un chez-nous, tels le quartier, la ville et le pays. La différence tient davantage dans l'appropriation du lieu que dans l'espace lui-même, qui peut être perçu de plusieurs façons. On remarque également un rapport d'inclusion du chez-soi au chez-nous. Le chez-soi de la chambre de l'adolescent s'inscrit en contraste avec la maison familiale et en son sein. Le lit du prisonnier prend place dans la cellule commune de la geôle. La dialectique du dedans et du dehors joue différemment dans les deux cas. Le chez-soi présente un dedans plus hermétique et opaque que le chez-nous, ce qui conduit à un rapport d'opacité plus marqué entre le dedans et le dehors. Ces différences demeurent le fondement proprement spatial permettant de distinguer les deux phénomènes, qui se démarquent encore davantage dans leurs aspects relationnel et identitaire.

3. Demeure et habitations : Aspect relationnel du chez-soi et du chez-nous

Le chez-soi n'est pas totalement dénudé d'aspect relationnel, bien qu'il reste relativement occulté en raison de l'insistance de l'intimité déployée par la géométrie intime du dedans. Le chez-soi se définit en tant qu'espace potentiel relationnel. Loin d'être un pur dedans sans résonance avec le monde extérieur, il se présente comme la demeure à partir de laquelle on regarde au-dehors. Le chez-soi n'est pas un lieu individuel, mais un espace vécu personnellement où l'identité du je s'enracine et se déploie autour d'un axe de conscience, où autrui reste représenté et imaginé. Le chez-soi est relationnel en tant que lieu d'accueil, et d'ouverture potentielle à l'autre. Le retour chez-soi marque un mouvement de repli en vue d'un ressourcement. Le chez-soi devient alors un lieu d'intégration qui permet éventuellement d'accueillir autrui.

Demeurer chez-soi reste un passage tout autant nécessaire que transitoire, car l'intention d'y élire domicile de façon permanente rend le chez-soi inhabitable. Nous habitons le monde ensemble dans tous ces chez-nous, chez-vous et chez-eux. Le chez-soi désigne un lieu de repos temporaire d'où nous devons émerger pour rencontrer autrui, un lieu duquel toute vie humaine devient possible, mais dans lequel nous ne pouvons demeurer trop longtemps. Si le chez-soi s'épanouit dans l'acte du recueillement, le chez-nous se déploie plutôt dans l'acte de la rencontre.

Le phénomène du chez-nous renvoie donc à une manière collective d'habiter un lieu où l'on se sent familier. Cet aspect relationnel, relié au *nous* proprement dit, précise l'appropriation commune du lieu et met l'accent sur la relation entre des personnes ainsi réunies. Ainsi se dénomme *chez-nous* le lieu familier et, surtout, l'unité des personnes habitant au sein d'une maisonnée symbolique, tels le couple, la famille, le groupe, la communauté ou la nation. Tandis que la dimension spatiale amenait une dialectique du dedans et du dehors engendrant un rapport d'opacité, la dimension relationnelle nous engage plutôt dans une dialectique d'inclusion séparant les inclus et les exclus. Être chez-nous oppose la familiarité des gens connus et l'altérité des étrangers, ce qui établit un contraste relationnel entre le fait de vivre chez-nous et d'aller chez-eux. Le chez-nous crée une dynamique d'oppositions relationnelles que nous reconnaissons dans les couples familier/étranger, connu/inconnu, inclus/exclu, ainsi que dans tout lien dialectique d'inclusion créant un groupe défini comme un *Nous* symbolique, contrastant avec un *Eux*. Les deux termes de la dialectique se construisent l'un en complémentarité avec l'autre afin de former un contraste qui articule l'identité de chacun.

Le chez-nous est un lieu interpersonnel où se joue l'ouverture effective avec les autres. En tant qu'espace de rencontre, le chez-nous délimite un lieu concret où se réalisent des relations interpersonnelles directes au sein d'un habitat qui englobe les personnes avec une certaine clôture. Le chez-nous fonde un lieu de co-habitation qui

est un chez-soi pour soi-même et pour d'autres avec soi. Un lieu où on habite autant que l'on est habité, où on est l'hôte qui reçoit et l'hôte qui est reçu. D'ailleurs, les hôtes accueillants et hospitaliers ne manquent jamais de dire : *Faites comme chez vous*. Le *comme* de cette formule caractéristique de l'hospitalité illustre bien la distinction entre le chez-soi et le chez-nous. *Faites comme chez vous* signifie : *Moi, l'hôte, je ne suis plus tout à fait chez-moi, et vous, invités, vous n'êtes pas tout à fait chez-vous, car nous sommes ensemble dans un chez-nous auquel je nous invite*. Les véritables hôtes sont capables de transformer leur propre chez-soi en un chez-nous hospitalier.

Le chez-nous fonde un lieu de co-habitation qui limite et contient. Or l'affirmation de ce lieu se dresse toujours implicitement face à un ailleurs non contenu dans les limites du chez-nous. Nous pouvons le remarquer dans les exemples suivants : *Maintenant, je m'en vais chez-nous*. *On était bien chez-nous*. *Chez-nous, on fait les choses ainsi*. Dans toutes ces expressions, il se dessine en filigrane un autre groupe parfois clairement désigné, tels les citoyens de l'autre ville et ceux du pays voisins, mais, le plus souvent, conçus silencieusement en tant qu'*eux*, vous, les autres et les étrangers. L'expression québécoise *Nous autres* illustre bien cette affirmation identitaire par la différence, à la croisée de l'inclusion et de l'exclusion²⁰. Tout chez-nous se construit et se dresse fondamentalement face à un chez-eux. Comment imaginons-nous notre ville natale lorsque nous voyageons dans une contrée étrangère? Davantage que lorsque nous y séjournons, notre ville nous apparaît habituellement comme étant notre lieu d'attache et d'origine commune. Nous concevons alors notre ville comme étant un véritable chez-nous. Comparée à cette ville étrangère ou simplement différente, notre cité s'élève en un authentique chez-nous lorsque nous en

²⁰ Trépanier, Anne (2002). "Nous-autres" les Québécois, question de définition. dans Cristina Bucica et Nicolas Simard (dir) *L'identité : zones d'ombre*. (p. 27-35), Québec, Cahiers du CELAT, 2002.

sommes séparés. De même, notre quartier, lieu à mi-chemin entre la maison et la ville, prend souvent ce caractère du chez-nous lorsqu'on parvient à l'habiter. Très souvent, on évoque le quartier, le village ou la contrée dans lesquels on a grandi et passé des années d'enfance, comme notre chez-nous. *Je suis retourné chez-nous*, dira-t-on avec un peu de nostalgie en parlant du village d'antan, soulignant ici le contraste temporel du chez-nous.

La dynamique relationnelle se déploie donc aussi dans une temporalité des liens. Nous remarquons alors comment notre *chez-nous* d'aujourd'hui contraste avec celui d'autrefois, non pas tant sur le plan du lieu physique que sur celui des dynamiques relationnelle et identitaire. Souvent, nous visitons ces lieux de notre passé, notre village, notre maison de jeunesse, et nous ne nous y reconnaissons plus. Nous ne nous sentons plus tout à fait le même dans ce *chez-nous* d'autrefois. Plus que le passage du temps sur les bâtiments, se sont dissipés les liens qui nous unissaient, qui édifiaient la famille, le groupe ou la communauté. Le chez-nous a évolué et s'est déplacé.

Ces exemples nous indiquent que la dialectique relationnelle du chez-nous procure une double contenance : un contenant qui délimite un espace familier de reconnaissance relationnelle, et un conteneur qui renvoie des signes annonciateurs d'un Nous. Cette contenance distingue les lieux relationnels du Nous, aussi bien pour ceux qui y sont inclus que pour eux, les exclus. Loin d'être simplement une inclusion passive, elle structure le rapport humain et le maintient. Être contenu, c'est s'identifier aux siens et se distinguer des autres. Les limites ne font pas qu'opposer un dedans et un dehors, elles édifient les frontières de la solidarité et de la convivialité.

Sur le plan spatial, la dialectique délimitant un dedans et un dehors engendre un rapport d'opacité partageant le privé du public. Au plan relationnel, nous parlerons

plutôt d'un rapport de convivialité. Rappelons que Ivan Illich, qui a popularisé cette notion, faisait porter sa réflexion originale de la convivialité sur les qualités humaines qu'un outil devrait démontrer²¹. Chez Illich, loin de signifier uniquement une facilité d'utilisation, la convivialité d'un outil dénonce la servitude humaine et l'emprise de la société industrielle. Nous prendrons ici la convivialité en son sens premier de capacité à favoriser la tolérance et l'harmonie dans les rapports interpersonnels. Les convives sont, littéralement et étymologiquement (du latin *conviva*), les personnes prenant part ensemble à un repas, qu'ils soient amoureux, frères, amis, collègues, clients ou citoyens. L'acte de se nourrir possède plusieurs implications sociales et affectives. Du repas familial du dimanche au souper amoureux aux chandelles, en passant par le dîner d'affaires : le repas est l'occasion de se nourrir. En prenant l'acte de se nourrir au sens large de ressourcement, il s'agit donc d'échanger, de partager, de créer une ambiance pour permettre la rencontre. Essentiellement de nature conviviale, le chez-nous procure un lieu nourrissant de ressourcement et de rencontre.

Le rapport de convivialité consiste en un équilibre de jeu entre, d'une part, les échanges réciproques entre personnes faisant partie d'un groupe et, d'autre part, entre ces personnes et celles hors du groupe. La dialectique d'inclusion pose des limites relationnelles qui circonscrivent le terrain de jeu entre ceux qui jouent et ceux qui ne jouent pas. En plus du lieu de notre familiarité, ces frontières délimitent le lieu de notre convivialité. Le rapport de convivialité désigne les convives au repas symbolique en départageant autour de nous ceux qui y seront invités de ceux restant à l'écart. Il structure la mise en jeu d'échanges fructueux et nourrissants entre personnes au sein du groupe et en dehors du groupe. Le rapport de convivialité désigne les différentes manières d'être convive, permettant à chacun, d'une part, de s'identifier soi-même avec autrui comme étant invités au même repas symbolique et,

²¹ Illich, I. (1973). *La convivialité*. Paris : Seuil.

d'autre part, de s'identifier soi-même avec les siens face aux étrangers hors du jeu des convives. Il s'agit d'un principe relationnel situant les personnes face à la similarité et l'altérité dans leur rapport humain. Le convive se présente comme l'ami familial dans un rapport de similarité et d'altérité. Il est un autrui similaire, ni tout à fait semblable ni tout à fait autre ou étranger. Par ailleurs, le convive se présente aussi comme l'allié similaire en relative familiarité face aux étrangers, en altérité plus radicale. En alliant similarité et altérité, le chez-nous situe la personne entre l'autrui et l'autre, dans un entre-deux qui crée la communauté.

Nous remarquons donc que sur le plan relationnel, le chez-nous se distingue nettement du chez-soi. Le chez-soi se caractérise par des frontières ayant pour nature la protection et le retrait en vue d'une ouverture potentielle à l'autre. De son côté, le chez-nous fixe des frontières ayant pour but de mettre en place un terrain de jeu relationnel et ainsi de donner un appui pour cette tâche commune de vivre ensemble de manière conviviale.

4. Les lieux du chez-nous

Quels sont les lieux relationnels qui se manifestent en tant que chez-nous? Nous distinguerons trois types de chez-nous : le couple, la famille généalogique et le groupe communautaire. Chacun se fonde sur un type de relations interpersonnelles distinctes, soit respectivement les liens amoureux, les liens de filiation (mère, père, ancêtres et descendants) et les liens d'alliance entre personnes au sein d'un même groupe (fratrie, solidarité, camaraderie)²². Ces relations interpersonnelles s'articulent différemment des relations d'appartenance du fait qu'elles s'inscrivent bilatéralement

²² Delage, M. et Pédrot, P. (2005). Identités, filiation, appartenances. Un ensemble de paradoxe. *Identités, filiation, appartenances*. Presses universitaires de Grenoble. p. 12.

sur un plan interpersonnel, plutôt que dans un rapport entre une personne et un groupe. Ainsi, la filiation implique premièrement un rapport interpersonnel et, par la suite, un rapport d'appartenance à la même lignée. De la même manière, la relation d'alliance entre frères, amis et membres d'un groupe désigne essentiellement des liens interpersonnels reliant ces personnes, puis elle suppose ensuite un rapport d'appartenance au sein d'une même famille ou d'un même groupe. La relation d'appartenance, distincte des relations interpersonnelles, désigne l'aspect participatif à une même unité (couple, famille, groupe...) englobant plusieurs personnes. Notre proposition s'inspire de celle de Robert Neuburger, qui distingue trois types d'appartenance, le couple, la famille et la fratrie, fondés sur trois types de relations qualifiées respectivement d'amoureuse, de nourricière et de fraternelle, en fonction de fantasmes fondamentaux et des relations primaires à la mère, au père et aux imagos intériorisées de ces relations²³. Nous délaissions toutefois ici le cadre théorique de la thérapie familiale systémique psychanalytique, ainsi que l'insistance sur le rapport alimentaire des relations interpersonnelles. L'acte de se nourrir se comprend plutôt au sens large de se ressourcer par et avec autrui. Nous distinguons ainsi trois types de Chez-nous :

1- Un chez-nous de couple qui est fondé sur des relations amoureuses au sein d'une maison comprise comme étant le foyer. Le couple d'amoureux correspond de manière emblématique à ce chez-nous, mais on pourrait l'étendre à toute dyade

²³ Robert Neuburger (2003) distingue trois types d'appartenance : 1- le couple basé sur la relation amoureuse qui se construit à partir du double fantasme du désir et de la possession sexuelle, soit de désirer, être désiré, posséder, être possédé; mais cette relation passionnelle risque de se prolonger dans la dévoration réciproque, le suicide conjoint, ou de se perdre dans l'indifférence; 2- la famille basée sur la relation nourricière qui est une relation de type parental (mère/enfant) reposant sur le double fantasme de nourrir et d'être nourri de l'autre; mais la relation fraternelle est souvent létale, la mort surgissant soit dans la rivalité meurtrière soit dans la fusion gémellaire; 3- la fratrie basée sur la relation fraternelle de nourrissage par le parent qui se construit sur le double fantasme de la rivalité et la gémellisation (fantasme du double et de l'auto-engendrement); mais cette relation de nourrissage conduit à la psychose si elle est exclusive et prolongée.

formant une unité complète et soutenue par un même genre d'engagement de sentiment et de cohabitation. Un couple se constitue en un chez-nous de couple dans la mesure où deux personnes dépassent leur chez-soi individuel et s'unissent dans un foyer commun qui les contient et les définit comme étant un couple;

2- Un chez-nous généalogique, qui est fondé sur des relations de filiation au sein d'une maison patronymique. L'adjectif patronymique accentue ici l'appartenance à une lignée ancestrale et ne spécifie pas un genre ou une nécessité biologique, car la lignée pourrait être matronymique, transmise par la mère, et pourrait aussi provenir d'une union familiale sans lien de sang (par adoption...). Le chez-nous généalogique se constitue de personnes unies par des relations de parenté sociale, d'ascendance et de descendance. Le sentiment d'appartenir à une maison patronymique viendra du vécu relié au partage du nom, des traditions et des habitudes de vie. La famille nucléaire correspond de manière emblématique à ce chez-nous, mais on peut aussi y voir figurer des regroupements plus larges issus de la lignée ou du patronyme dans lesquels les membres partagent leur chez-soi en un vécu commun. Les différents chez-soi s'ouvrent en un chez-nous qui contient et définit la famille;

3- Un chez-nous communautaire qui est fondé sur des relations d'alliance au sein d'une maison communautaire (organisation groupale, cité, nation...). Les relations d'alliance prennent plusieurs figures : amitié, solidarité, camaraderie, fraternité (plutôt que la seule fratrie gémellaire chez Neuburger). La maison communautaire est le plus souvent symbolique et réunit un groupe de personnes dans la poursuite d'une visée commune. Le terme *communautaire* provient étymologiquement de *munus*, signifiant une charge, c'est-à-dire le fait d'être en position de débiteur; son dérivé *communis*, en latin, signifie un réseau de débiteurs et emprunteurs organisé selon des règles, et éventuellement une organisation sociale structurée par une loi. Le terme s'oppose parfois à société en désignant alors un regroupement étroit, monastique, corporatif ou urbain, avec une connotation un peu

passéiste. Nous gardons ici le sens premier de réseau convivial de partages et d'échanges qui s'inscrivent dans un ensemble de règles sociales, qui met l'accent sur le fait de donner, recevoir et rendre aux siens. Le chez-nous communautaire constitue ainsi un contenant social qui maintient et structure les personnes unies par des relations d'alliance de type de partage convivial. Plusieurs figures emblématiques correspondent au chez-nous communautaire. Pensons par exemple aux catégories fondamentales des groupes selon Anzieu et Martin, soit : l'organisation, le groupe restreint, la bande, le groupement et la foule²⁴. Dans tous ces cas, le chez-nous se constitue en une structure symbolique comprenant des personnes vivant ensemble et alliées dans la poursuite de buts communs. La communauté constitue un chez-nous public fondé sur des liens interpersonnels d'alliance basés sur le partage, la similarité et la convivialité.

Les trois catégories relationnelles du chez-nous, couple, famille, communauté, ne sont pas mutuellement disjointes et complètement étanches, mais les trois types de chez-nous illustrent néanmoins des figures typiques à partir desquelles les personnes réfèrent à un chez-nous. Considérons l'exemple de la maison, qui désigne autant le foyer conjugal que la lignée ancestrale par le lien d'affiliation. Des frères travaillant de concert à une même entreprise familiale pourront nommer *chez-nous* leur maison familiale en tant que fratrie (chez-nous généalogique) et en tant qu'associé dans l'entreprise (chez-nous communautaire). Par ailleurs, l'entreprise familiale pourrait également constituer un chez-nous généalogique, dans le cas où il s'agit d'une entreprise patronymique dont la tradition remonte à une génération antérieure. La maison présente de multiples aspects selon qu'elle renvoie aux liens conjugaux et familiaux, aux liens généalogiques de filiation, ou aux liens communautaires de l'entreprise.

²⁴ Anzieu, D. et Martin J.-Y. (1968). *La dynamique des groupes restreints*. Paris : PUF

De la maison, en tant que foyer et domicile, on passe aisément à une maison patronymique englobant l'ascendance et la descendance. On se décrit par exemple comme membre du clan familial et digne porteur du nom. Ainsi dira-t-on : *Je me réclame être digne descendant de la maison des Bourbon, fondée au X^e siècle et qui a produit plusieurs souverains européens.* On dira plus modestement : *Je suis de la grande maison des Tremblay et chez-nous, on fait les choses ainsi.* Dans plusieurs cultures, il s'agit d'une véritable tradition que de se sentir issu de cette grande famille, ce grand chez-nous. Dans tous les cas, la maison patronymique ainsi définie se fonde sur des liens de filiation et une lignée qui s'organise autour d'un nom et autour de manières d'être. C'est toujours en fonction d'un vécu précis qu'on affirme notre chez-nous. En un sens, nous habitons la maison de nos ancêtres en portant et honorant le nom familial. Et on s'y sent chez-nous en perpétuant ses traditions.

L'exemple des personnes vivant sous un même toit illustre bien à quel point les chez-nous que sont le couple, la famille et la lignée, se complètent et créent un emboîtement d'intimité, de familiarité et de convivialité. Pour un nouveau couple, la maison devient le lieu de différences entre appartenance familiale, appartenance conjugale et appartenance filiale. Se sentir chez-nous devient rapidement un sentiment complexe aux territoires variés, opposant parfois un chez-nous familial, un chez-nous de couple et un chez-nous filial à la famille d'origine. Dans la plupart des cas, il existe un enchevêtrement de chez-nous impossible à réduire ou à concilier en un chez-nous unique. Cette situation explique en partie pourquoi l'usage langagier commun confond les chez-soi et les chez-nous.

La rencontre conviviale en territoires variés prend des couleurs diverses avec des communautés de différentes ampleurs et extensions, qu'elles soient locales, nationales, industrielles, culturelles, religieuses, politiques, de sentiments... Par exemple, un groupe de travail au sein d'une entreprise formera un chez-nous

communautaire si les personnes y travaillant partagent un vécu de la culture d'entreprise et adhèrent à une mission. Ainsi aura-t-on le sentiment d'être chez-nous dans une communauté de travail. Étant aussi une des figures emblématiques du chez-nous, la cité, lieu des amis et des citoyens, se distingue de la maison par son aspect plus largement communautaire. La familiarité partagée fait place à une solidarité.

Prenons l'exemple de l'immigrant qui arrive dans une ville nouvelle, dans un pays d'adoption, comme cet immigrant italien venu s'installer à Montréal, au Canada. Malgré une communauté italienne bien implantée dans cette ville, quel sera le chez-nous de cette personne récemment arrivée? L'immigré provient toujours d'un là-bas qu'il n'habite plus ou qu'il habite parfois en rêve. Il se trouve en situation de recréer un chez-soi chez l'autre, espérant que celui-ci devienne aussi un chez-nous. Pour celui dont les racines sont hors terre, dirait la romancière franco-canadienne Nancy Houston, le chez-nous reste sans cesse fantasmé. Ainsi, l'immigrant italien évoquera son Italie natale comme son seul véritable chez-nous. Dans son nouveau pays d'adoption, il développera peut-être un chez-nous conjugal et familial. Au fil des ans, sa maison deviendra probablement le lieu d'un chez-soi et d'un chez-nous. Il pourra éventuellement développer un sentiment d'appartenance à son entreprise et à ses groupes sociaux familiers. Il finira même par nommer chez-nous son quartier. Mais quelle sera sa nation? On n'habite pas la nation comme son club social.

Distincte de la familiarité casanière de la maison ou du communautarisme du groupe culturel, la nation relève d'un autre mode de l'habiter et d'une autre figure paradigmatique du chez-nous. Distinguons ici, un peu arbitrairement et pour des fins explicatives, citoyenneté et nationalité. La citoyenneté provient d'une adhésion de droit par naissance ou par immigration. Il s'agit d'un acte légal de reconnaissance accordant le droit d'habiter un territoire : ville, pays, regroupement d'états... La nationalité repose sur la reconnaissance personnelle de faire partie d'une nation en vertu d'un sentiment personnel. Pour l'immigré, comme pour le natif, on peut se

demander si la nation forme un chez-nous. Forte de slogans bien ciblés, tel *Vivre chez-nous au Québec*, une communauté québécoise existe, mais constitue-t-elle un chez-nous? De la même manière, il existe nommément une communauté européenne, mais y appartient-on comme un chez-nous? La citoyenneté regroupe des personnes sans constituer un véritable chez-nous. Comment peut-on se sentir chez-nous en vertu d'un droit d'habiter un état? Ce qui caractérise le chez-nous repose sur le sentiment et le lien actif d'une personne envers l'unité qui l'englobe avec protection et clôture. Un regroupement démographique de personnes selon un critère social objectif (âge, revenu, lieu d'habitation, citoyenneté...) ne formera donc pas un chez-nous. Pour l'immigré, comme pour le natif, la nation constitue un chez-nous, non pas en vertu de la citoyenneté, mais en raison du partage historique et du vécu commun. Pour se sentir chez-nous, ne faut-il pas avoir été accueilli, initié en quelque sorte par un rituel de passage, puis avoir vécu au point de partager un peu d'histoire?

Le processus de l'immigration devient alors celui de développer un chez-nous et de se sentir intégré parmi les *autres* qu'on ne peut pas encore nommer *Nous*. Pour l'indigène, la question de l'immigration consiste à aider l'intégration de l'autre dans le Nous. Il s'agit d'aider l'étranger à développer un chez-nous avec nous, par une contenance et une tolérance de l'autre. Or, nous n'appartenons jamais à une nation sans y avoir vécu. Tout chez-nous lié à un groupe se fonde sur une vive inscription expérientielle de partage convivial. Pour l'immigré, comme pour le natif, le chez-nous national sera celui où il vit et se sent vivre avec les siens. Cela s'inscrit dans une évolution historique, et une participation personnelle effective qui se traduit par une potentielle mise en récit du vécu corporel expérientiel. Vivre chez-nous suppose donc la possibilité de raconter son expérience concrète d'habiter avec les siens. Ainsi, une personne pourrait se sentir faisant partie de deux nations en vertu de son expérience. C'est par exemple le cas de Nancy Houston, qui se dit et se sent autant canadienne que française. Cette discussion sur l'aspect relationnel du chez-nous nous amène directement vers son aspect identitaire.

5. Mythe et récits : Aspect identitaire du chez-nous

Jusqu'à présent, nous avons exploré l'aspect spatial du chez-nous avec ses figures emblématiques que sont la maison, la ville et le pays; l'aspect relationnel avec ses trois figures paradigmatiques que sont le couple, la famille et la communauté. Or, les polyvalences de lieu et de type de relations interpersonnelles retrouvées ne permettent pas en elles-mêmes de désigner un lieu comme étant foncièrement un chez-nous. L'expression *chez-nous* consiste non seulement en un lieu où l'on habite ensemble (le *chez* proprement dit), selon un type particulier de relations interpersonnelles (le *nous* proprement dit), mais elle désigne aussi une habitation symbolique et une identité par la manière d'habiter ce lieu et d'y être contenu et structuré.

L'aspect identitaire met l'accent sur la relation des personnes liées dans une unité transcendante qui les contient et les englobe. Il ne s'agira pas ici de montrer en quoi les lieux du chez-nous aident à définir l'identité personnelle. Nombre d'écrits en psychologie discutent de la question de l'identité personnelle, de même que des liens unissant la maison, la ville et le pays avec l'identité sociale. Il ne s'agira pas non plus d'explicitier les liens particuliers entre la construction de l'identité et celles du couple, de la famille et de la communauté. Nous expliciterons ici plutôt le fondement identitaire pour chacun des trois types de chez-nous relationnels présentés ci-dessus, qui déterminent aussi trois modes d'habitation et de contenance identitaire.

La contenance identitaire prend naissance sur une contenance spatiale délimitant un dedans relativement opaque. Elle s'appuie également sur la contenance relationnelle, qui établit une aire de convivialité dans laquelle une identité s'inscrit en opposant le Nous aux autres. La contenance identitaire s'appuie finalement sur l'inscription de la personne dans une tradition et dans un projet d'ordre mythique. Le mythe constitue une enveloppe identitaire transcendante qui contient, inclut et maintient les personnes ensemble dans un territoire de convivialité.

Le mythe ne doit pas être compris en tant que récit historique ou discours d'intérêt historique, figé dans le temps, qui relaterait quelques faits du passé. Nous ne concevons pas ici le mythe en tant que sédimentation inconsciente effectuée au cours des âges, mais plutôt comme parole vivante. Il n'est pas une parole morte, déjà proférée. Il faut plutôt saisir le mythe comme un récit collectif vivant et en devenir. Jamais répété, jamais identique, il s'agit d'une parole toujours renouvelée par celui qui nous la révèle. Le mythe raconte et prête sens à notre vie. Il faut donc comprendre davantage qu'un ensemble de croyances et de normes partagées fixant les conditions de vie. Il s'agit en partie de l'intériorisation plus ou moins consciente des manières traditionnelles d'être, de penser et de faire des personnes vivant en commun. De manière plus fondamentale, le mythe dépasse et englobe le plan rationnel et il fait appel à l'imagination, à l'intuition et à l'affect afin de créer une enveloppe symbolique. Le mythe suscite ainsi un sentiment d'appartenance dont l'écho se ressent par son effet englobant, protecteur et structurant. Cette conception reprend les propos de Mircea Eliade sur le mythe, lorsqu'il le décrit comme une histoire sacrée relatant un événement qui a eu lieu dans le temps primordial et fabuleux des commencements. Prendre un support mythique, c'est s'intéresser aux fondements des nos relations, à ce moment où tout a commencé, au moyen de récits symboliques.

Le mythe se comprend comme une matrice symbolique qui prend sa source lors d'une inscription chez nos prédécesseurs, et qui joue activement au présent par la parole vivante et le sentiment vivide, puis qui se déploie dans le futur par la promesse de son maintien. Le mythe pose des antécédents, des précédents et des conséquents à nos gestes ordinaires, à nos savoirs et à nos institutions. C'est ainsi qu'il offre une structure pour comprendre notre monde. C'est aussi de cette manière que le mythe raconte l'histoire sacrée de l'origine et du maintien de nos chez-nous, tels le couple, la famille et la communauté. Le caractère sacré signifie que le mythe nous contient et nous transcende, comme le gardien de l'unité qu'il crée.

Le mythe est la relation d'un événement qui n'a jamais eu lieu avec une chose qui existe depuis toujours. Cette définition attribuée à l'historien romain Salluste témoigne de l'importance du mythe dans la création d'un chez-nous. Le mythe est la relation d'un événement qui n'a jamais eu lieu, précisément parce que c'est le mythe qui crée le lieu. C'est le récit commun qui désigne et constitue l'espace en tant que lieu habité. Il met en évidence un événement sacré, au sens qu'il transcende notre vie humaine, en l'inscrivant dans un lieu humainement habitable. Jean-Luc Nancy, dans son livre sur la communauté désœuvrée, affirme que rien n'est plus en commun aux membres d'une communauté qu'un mythe, car les hommes rassemblés écoutent un même récit : « Ils n'étaient pas rassemblés avant le récit, c'est la récitation qui les rassemble²⁵. »

Avant ils étaient dispersés, puis l'un d'eux s'est immobilisé après une absence prolongée d'un exil mystérieux et il a entamé le récit. Aussi, la communauté est partage du mythe. La communauté n'est pas tant une fusion des individus que la communion de leur volonté par la puissance du mythe²⁶.

Le mythe joue ainsi un rôle de fonction contenante ayant la capacité d'accueillir, de contenir et structurer les personnes au sein d'une matrice protectrice et définitionnelle. À l'instar de Neuburger, qui énonce sans les développer trois mythes qui distinguent les relations d'appartenance dans le couple, la famille et la fratrie, nous verrons que les trois types de chez-nous sont essentiellement structurés par une mythique propre. Le chez-nous de couple est structuré par un mythe de l'amour, le chez-nous de la lignée, par un mythe de la transmission, et le chez-nous communautaire, par un mythe de la fraternité et du partage. Explorons-les tour à tour.

²⁵ Nancy, Jean-Luc, (1990). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgeois Éditeur. p. 109.

²⁶ Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. p. 145.

Le chez-nous de couple

Le chez-nous de couple se fonde sur des relations amoureuses au sein d'une maison comprise comme étant le foyer. Le couple se constitue en un chez-nous de couple dans la mesure où les deux personnes dépassent leur chez-soi individuel et s'unissent dans un foyer commun qui les contient et les définit. Un couple qui se forme fonde une nouvelle appartenance à un tiers : le nous du couple. Les deux personnes s'unissant génèrent une histoire pour se faire exister : *Ici se trouve le lieu magique où l'on s'est rencontrés. Ceci est notre chanson. Cela s'est passé ainsi...* En se racontant l'un et l'autre leur histoire sacrée, ils définissent la naissance d'un territoire et d'une relation intime. Avec le mythe fondateur du couple, les amoureux s'inscrivent dans une tradition et se promettent l'un à l'autre jusque dans un futur idéal et intemporel. « Cet irrationnel fondateur maintient l'organisation hors du temps, et représente le blason du couple. C'est le premier support de l'identité du couple, de ce qui lui permet de se distinguer du reste du monde²⁷. » Le chez-nous du couple repose sur le mythe de l'amour et de la promesse. C'est ce qui permet d'édifier un chez-nous distinct de deux chez-soi et de sentir une appartenance à un nous se présentant comme davantage qu'une relation entre deux individus. En ce sens, Bernd Jager élabore que « tout mythe peut être compris comme un effort collectif de retrouver un premier mot, un mot archaïque et poétique ayant transformé deux individus préhumains en un couple de vrais humains, un mot qui a institué un discours qui lie le ciel et la terre, et moi aux autres²⁸ ».

Prenons, dans l'*Odyssée* d'Homère, l'exemple d'Ulysse et Pénélope, qui ont pu établir leur couple par la victoire d'Ulysse sur les prétendants. La main de la jeune Pénélope,

²⁷ Neuberger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime*. p. 84.

²⁸ Jager, Bernd (2004). Notes de cours UQAM. Document inédit

alors convoitée par les princes de la Grèce, sera en effet accordée à celui qui gagne les jeux imposés par son père. Le couple débute par ses moments glorieux. Puis, vingt ans plus tard, Ulysse remporte de nouveau une victoire sur les prétendants de Pénélope. Ces victoires, constituant plus d'une fois le couple, s'incarnent dans un lieu : le tronc d'olivier, fondement du lit construit par Ulysse pour Pénélope. « Il représente le fondement de leur couple, tant dans sa réalité que dans sa dimension mythique. Il est leur secret et leur mythe, miroir du lien qui les unit et les fait couple. Ce mythe fondateur confirme leur identité et leur légitimité²⁹. » Eux seuls pouvaient connaître et partager leur mythe de couple et ainsi se re-connaître. On remarque que la contenance identitaire se base premièrement sur un lieu précis, véritable socle de leur relation, délimitant un dedans opaque aux autres; deuxièmement sur une relation d'amour à laquelle chacun se réfère comme à un nous sacré qui les transcende dans un rapport de convivialité; finalement sur un mythe qui définit et contient temporellement leur union.

L'union de deux personnes ne conduit pas forcément en un couple susceptible de créer un chez-nous. Beaucoup de personnes se questionnent sur leur capacité à s'engager et vivre en couple. Davantage que la difficulté de rencontre ou l'échec sentimental, cela pose question de la possibilité de vivre un couple contenu, englobé et transporté par un Nous. Le couple se définit en quelque sorte comme une « mini-institution disposant d'une identité soutenue par des croyances spécifiques, les mythes, et de pratiques rituelles destinées à renforcer le sentiment d'appartenance de chacun au couple³⁰ ». Le couple devient couple, au sens plein, lorsqu'il s'inscrit dans une promesse mythique. Autrement dit, l'association de deux individus joints par une

²⁹ Segers- Laurent, A. (2006). D'Ithaque à Ithaque. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 37, 139-155. p. 153.

³⁰ Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime*. p. 73.

entente rationnelle, par un attachement pulsionnel ou par la dépendance ne constitue pas un couple dans la mesure où il manque à ces individus un mythe fondateur qui les unit à leur origine et les porte jusqu'au terme de la relation. Ainsi, une relation d'exploitation, avec domination d'une personne sur une autre, formera un Nous perversi qui se maintient du côté d'un Je et d'un chez-soi dominant. Une relation ainsi polarisée par la servitude devient une perversion du chez-nous par laquelle le dominant impose à l'autre son chez-soi et où il n'y a plus le tiers symbolique nécessaire à la contenance identitaire d'un Nous. Inversement, la dépendance, l'attachement sexuel, l'habitude unissent certainement les individus entre eux, mais ils forment un chez-nous déséquilibré dans lequel les chez-soi ne parviennent pas à se rejoindre pour former un Nous. Il y a plutôt une relation de deux individus unis par des besoins individuels, sans autre partage que leur satisfaction mutuelle. Ce Nous parvient difficilement à maintenir un chez-nous, par absence du mythe nécessaire à la contenance identitaire.

Par ailleurs, la précarité d'un couple fragilise le chez-nous. Un couple bien constitué risque toujours de se refermer en deux chez-soi individuels si la contenance du couple ne se réalise plus. Il ne s'agit pas ici d'édifier un idéal romantique du couple, mais plutôt de spécifier que le chez-nous du couple exige un tiers englobant sous forme de mythe qui contienne les deux personnes ensemble dans une unité à laquelle chacun réfère comme étant un *Nous*. À titre d'exemple différent, nous pouvons envisager un couple uni par un mythe de type maître-esclave formant un véritable chez-nous constitué par ce tiers symbolique où chacun possède un chez-soi et un chez-nous. Ce type de mythe permettrait d'instituer et de maintenir le couple avec une structure relationnelle dans laquelle chacun possède sa place et dans laquelle il existe un chez-nous auquel les deux se sentent appartenir, pour autant que les deux individus ne s'associent pas de manière contingente, sans autre socle conjugal que la pulsion ou la raison.

Le chez-nous du couple repose donc premièrement sur un espace commun, souvent la maison conjugale, vécu comme opaque aux autres et créant un territoire physique d'intimité; deuxièmement, sur une relation interpersonnelle ouvrant sur un territoire psychique commun distinct du chez-soi privé de chacun; finalement, sur un mythe conjugal qui définit le couple dans son histoire, qui le contient dans un horizon par le tiers symbolique et qui le maintient dans la promesse d'un futur renouvelé. Le mythe du couple constitue une enveloppe transcendante qui détermine la place de chacun au sein d'un tiers symbolique. Il permet de nous inscrire dans un territoire intime, déjà défriché par nos ancêtres, qui s'inscrit à la suite de celui d'Abélard et Héloïse, de Pelléas et Mélisande, etc.

Le chez-nous généalogique

Le chez-nous généalogique, généralement familial, est constitué de personnes unies par des relations de filiation au sein d'une maison patronymique ou matronymique. La famille intime se constitue en un chez-nous familial généalogique dans la mesure où les membres de la famille dépassent leur chez-soi individuel et s'unissent dans une lignée commune qui les contient. L'arrivée d'un enfant n'engendre pas en soi la famille. Le couple devient famille au sens plein lorsque la naissance s'inscrit dans un projet porté par la vocation, la mission ou la conviction. Le chez-nous familial ainsi créé repose sur le mythe selon lequel un couple dispose « du droit et des capacités à créer un espace d'intimité familial, donc de la faculté d'avoir, puis d'éduquer des enfants, conviction dont l'origine est transgénérationnelle et irrationnelle³¹ ».

Dans notre société, les mythes d'une famille de sang et d'une famille patronymique arborant fièrement le nom ancestral perdent de leur panache, et ont été remplacés par des mythes plus symboliques de transmission de valeurs familiales. Il s'agit toutefois

³¹ Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime*. p. 114.

d'un acte fondateur scellé dans un mythe annonçant une nouvelle forme de vie commune, telles la poursuite d'un héritage transgénérationnel de la lignée ancestrale, l'inscription sociale du couple dans un modèle familial de vie urbaine ou, plus humblement, l'intention d'offrir un être-au-monde. Dans tous les cas, l'idée de la transmission fonde la mythique familiale. Neuburger avance même que « s'il n'y a pas d'idée de transmission (filiation), il n'y a pas de famille au sens spécifique du mot³² ». L'émergence du chez-nous familial exige donc une allégeance à une mythique familiale sur laquelle la famille s'érige et dans laquelle l'enfant devient porteur et vecteur potentiel de transmission de la tradition familiale, que cette transmission porte sur un humble projet éducatif ou sur un projet transgénérationnel unissant lien de sang, patronyme et entreprise sociale.

La théorie de Neuburger à laquelle nous référons ici se limite aux territoires intimes liés à l'individu, au couple et à la famille, dans le sens restreint de famille nucléaire. Selon l'auteur, notre société autorise, de manière légitime, uniquement ces trois territoires intimes : l'adolescence marque le passage de l'intimité familiale à une intimité individuelle, de laquelle émerge une intimité de couple, cette dernière conduisant à une identité familiale, le tout selon un cycle naturel d'alternance et de filiation³³. Dans tous ces cas, la conquête de l'intimité passerait par la confrontation des normes personnelles, familiales et sociales, que Neuburger nomme mythiques, et par une phase de mise en danger personnelle. Dans la description du phénomène du chez-nous, nous englobons les territoires intimes décrits par Neuburger et étendons sa notion de famille aux relations de filiation généalogique. Bien que dans le monde moderne occidental la famille se résume souvent à son aspect nucléaire, l'idée de

³² Neuburger, R. (2003). Relations et appartenances. *Thérapie familiale*, 24, 169-178. p. 173.
Neuburger, R. (1995). *Le mythe familial*. ESF Éditeur.

³³ Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime*.

transmission, en son fondement mythique, s'inscrit nécessairement dans une lignée ancestrale transgénérationnelle. Le chez-nous généalogique se fonde sur une mythique familiale s'inscrivant à la suite des longues traditions familiales de notre culture.

Prenons l'exemple d'Ulysse et Pénélope, dans l'*Odyssée*, qui ont établi un couple et amorcé une famille. Ulysse et Pénélope ont eu un fils, Télémaque, mais celui-ci n'a que quelques mois lorsque Ulysse quitte Ithaque, appelé pour guerroyer à Troie. Pendant vingt ans, le fils attend son père dont il n'a aucun souvenir vécu. Dans *Les aventures de Télémaque*, écrit par Fénelon en 1699, on lit ce passage évocateur faisant dire ceci au fils d'Ulysse : *Lassé de vivre toujours en suspens et dans l'incertitude, je me résolus d'aller dans la Sicile, où j'avais ouï dire que mon père avait été jeté par les vents.* Télémaque, n'ayant pas intégré son héritage familial, vit en suspens avec un mythe familial incomplet et vécu sur le mode de l'absence. Son propre voyage lui permet d'apprendre certaines victoires de son père et une partie de son héritage familial. Au retour de leur voyage, Ulysse et son fils ne se reconnaissent pas. Les deux hommes ont besoin de signes qui attestent leur lien familial. Puis, Ulysse affirmera solennellement : *Je te dis que je suis Ulysse.* Dans son analyse de l'*Odyssée*, Vernant souligne alors que

En s'imposant de cette façon, Ulysse se situe par rapport à Télémaque en position de père. Télémaque n'était jusqu'ici en position de rien, puisqu'il n'est pas encore un homme sans être non plus un enfant, parce qu'il dépend de sa mère tout en se voulant libre : il est dans une position ambiguë, mais le fait que son père soit là, ce père dont il ne savait même pas qu'il était vivant et qui n'était peut-être pas le sien malgré ce qu'on lui avait dit, quand donc il voit son père planté devant lui en chair et en os, lui parlant comme un père à son fils, non seulement Ulysse se sent alors confronté dans son identité de père, mais Télémaque se trouve

enfin confirmé dans son identité de fils. Tous deux deviennent les deux termes d'un rapport social, humain, constitutif de leur identité³⁴.

La même histoire de reconnaissance familiale a lieu avec Laërte, le père d'Ulysse, qui ne parvient pas à l'identifier. Ils se reconnaissent enfin lorsque Ulysse énumère les arbres du jardin de son enfance et la manière dont son père faisait pour les cultiver. En racontant et en réactualisant ainsi la mythique familiale, les liens se renouent. Comme avec son fils Télémaque, Ulysse retisse le lien caractéristique du père et du fils. Avec son retour, Ulysse agit en père et en fils. Chacun réintègre la filiation et participe pleinement à la transmission de l'héritage mythique familial.

Le chez-nous généalogique repose donc, premièrement, sur un lieu commun, souvent la maison ou la terre familiale, vécu comme opaque aux autres familles, créant un territoire physique de relative intimité; deuxièmement, sur des relations interpersonnelles filiales définissant un espace psychique commun et une convivialité familiale; finalement, sur un mythe de transmission de la lignée qui établit l'histoire de la famille, la contient dans un horizon familial par la tradition et la maintient dans la promesse de la réalisation du projet original. La mythique unit ainsi sous sa coupe le clan familial avec ses traditions concrètes, ses convictions et ses manières de faire. Dans une étude sur le mythe familial, Benghozi affirme que

La référence au mythe définit ainsi les contours qui caractérisent le groupe d'appartenance. C'est un ensemble qui participe à délimiter une intériorité et une extériorité, un dedans et un dehors. [...] Il a une fonction contenant pour les membres d'appartenance à ce groupe. Ainsi la référence au mythe définit les frontières de l'inclusion au groupe. La croyance mythique construit l'identité d'appartenance de chaque membre du groupe familial à la fois singulière et plurielle, partie prenante du groupe. On peut parler ici d'identité affiliative mythique.

³⁴ Vernant, Jean Pierre (1999). *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*. Paris : Seuil. p. 145.

Dans ce sens, le mythe familial est un véritable organisateur groupal généalogique³⁵.

Toutes les associations filiales ne produisent pas forcément un chez-nous généalogique. Par exemple, certaines « familles » contemporaines, éclatées dès leur début et sans liens transgénérationnels clairement établis, n'ont pas les extensions temporelles et relationnelles suffisantes pour créer un sentiment de chez-nous. Un rassemblement d'enfants en « famille » d'accueil, avec aucun autre projet qu'une compensation financière aux tuteurs, accède rarement à l'établissement d'un chez-nous familial. Il existe également des relations généalogiques, de famille, de fratrie ou d'ancêtres, prenant la forme d'une domination, abusive ou incestueuse. Comment se sentir chez-nous sous l'effet d'une domination? Le sentiment du chez-nous est rendu difficilement possible en raison de la tyrannie d'un membre du clan. Le tyran se sent chez-soi tandis que les dominés se sentent plutôt chez autrui, sans se sentir ni chez-soi ni chez-nous. Plusieurs enfants de familles dysfonctionnelles éprouvent néanmoins une maisonnée familiale comme un chez-nous. Ils retournent au foyer avec l'espoir de la sécurité du connu, tels les chevaux accourant à l'écurie en feu. Le sentiment d'appartenance ressenti en de tels chez-nous a sans doute pris naissance au sein d'un héritage mythique qui, même affaibli, a néanmoins permis de trouver sa place à soi au sein d'un Nous. Un chez-nous familial exige une souplesse permettant l'aménagement d'un chez-soi et d'un chez-nous. Pour faire écho à la distinction de Erich Fromm dans *l'Art d'aimer*, nous nous inscrivons dans un mythe familial lorsque nous cessons simplement d'*avoir* des enfants pour *être* parents, c'est-à-dire lorsque nous assumons une mythique de transmission³⁶.

³⁵ Benghozi, P. (2005). Approche du mythe familial. dans Delage, M. et Pédrot, P. (dir) (2005). *Identités, filiation, appartenances*. Presses universitaires de Grenoble, p. 221.

³⁶ Fromm, Erich. (1968). *L'art d'aimer*. Paris : Editions E.P.I..

Le chez-nous communautaire

Finalement, le chez-nous communautaire se décrit en fonction d'un contenant social qui maintient et structure les personnes unies par relations d'alliance. La maison communautaire, souvent symbolique, réunit un groupe de personnes dans la poursuite d'une visée commune. La mythique du groupe se fonde alors sur le partage et la solidarité conviviale. La fraternité propre à la communauté se distingue de celle de la fratrie. Dans l'antiquité grecque, la phratrie était un groupement en un clan de plusieurs familles réunies autour d'un ancêtre mythique commun que l'on respectait afin d'éviter la rivalité entre frères, c'est-à-dire entre hommes de même clan. Dans ce genre de phratrie, contrairement à la famille et à la communauté, il y a une forte idée de conformité et d'absence acceptée de différence entre les membres. Or, l'idée de fraternité du chez-nous repose plutôt sur celle de convivialité, qui suppose au contraire un voisinage de la ressemblance et de la différence au sein du groupe. Dans un groupe, les personnes n'ont pas forcément à être semblable du point de vue de leur statut et de leur rôle pour en faire partie; elles doivent toutefois partager une même mythique.

Une mythique de la communauté se distingue de la notion d'habitus social. Cette dernière explicite comment les structures sociales s'imprègnent dans l'individu et comment les individus intériorisent les manières d'être, de penser et de faire de personnes vivant dans une structure sociale. Par exemple, le sociologue Norbert Elias définit l'habitus social comme ce que tout individu partage avec les membres de sa société, comme « la terre nourricière sur laquelle se développe des caractères personnels par lesquels un individu se différencie des autres membres de sa société³⁷

³⁷ Elias, Norbert (1991). *La société des individus*. Paris : Fayard. p. 239. Ce livre écrit en 1939, non publié, resté dans l'oubli jusqu'à sa publication en 1987, comprend trois textes : La société des individus (1939), Conscience de soi et image de l'homme (1954), Les transformations de l'équilibre nous-je (1987). Nous référons à ce dernier texte.

». La notion s'applique aux diverses échelles des habitus sociaux, allant de la famille au clan, de la tribu à l'ethnie, de la société de la cour à l'État national, en passant par le regroupement international jusqu'à l'humanité toute entière. Elias décrit la société des individus comme l'interdépendance des humains, unis par des habitus sociaux, dans une unité sociale apte à la survie. Le groupe possède une fonction de survie et c'est précisément celle-ci, selon Élias, qui unit les humains. C'est la nécessité de survie qui pousse l'union des membres du groupe. Dans cette conception, lorsqu'on identifie une mythique du groupe, il s'agit alors d'une construction postérieure à l'habitus social, comme un discours qui s'ajoute sur des pratiques normatives déjà acquises par le groupe. Dans cette conception, comme dans celle de Freud dans *Totem et tabou* et dans *Malaise dans la civilisation*, le mythe créateur d'un groupe est une construction tardive venant sanctionner un état de fait. Or, cette conception ne convient pas à décrire la mythique communautaire. À la différence de l'habitus social, le mythe ne s'objective pas, ni par la personne ni par le groupe. Par son caractère sacré, il transcende la personne et la collectivité. Antérieur à tout habitus, le mythe demeure sans cesse dans l'horizon. Davantage, le mythe constitue l'horizon par lequel les paroles, les gestes et les traditions prennent une signification humaine.

Reprenons l'exemple d'Ulysse, de l'*Odyssée*, qui revient de ses péripéties. On a vu que Pénélope et Ulysse se reconnaissent par le rappel de leur mythe de couple; que Télémaque réintègre la famille par la perpétuation du mythe familial du combat victorieux contre l'adversité en aidant son père contre les prétendants de Pénélope; que Laërte reprend sa place de père par le récit d'un mythe familial. En tant que digne père d'Ulysse, ce dernier retrouve également sa dignité de Roi et reprend sa place dans la cité. Il en va de même pour le reste de la communauté d'Ithaque. La nourrice et le berger se positionnent en serviteurs et acceptent les ordres d'Ulysse auxquels ils obéissent, rassurés de retrouver leur place. Les prétendants de Pénélope, las d'attendre, se préparaient à forcer la porte du palais. Ulysse les chasse et rétablit l'ordre mythique. Ainsi, les citoyens de la cité retrouvent enfin leur place les uns par

rapport aux autres. Chacun, selon la mythique communautaire, retrouve son statut et sa place dans la relation avec Ulysse, selon un sens déjà convenu, mais qui avait été perdu. L'*Odyssée* illustre bien comment le sens renaît par l'ordre rétabli selon une mythique. Ainsi Segers-Laurent conclut-elle son étude sur le retour à la maison :

L'*Odyssée* serait l'histoire d'un voyage à la recherche de son identité et de sa légitimité qui permettrait de trouver sa juste place auprès des autres. C'est sans doute ce voyage intérieur-là que nous devons tous entreprendre un jour pour devenir notre propre contenant, pour pouvoir nous habiter nous-mêmes et les relations que nous tissons, autant qu'habiter pleinement nos maisons réelles et symboliques³⁸.

Le chez-nous communautaire s'illustre dans des groupes très variés, mais il repose sur les mêmes trois piliers. En premier lieu, il se fonde à partir d'un espace vécu commun, souvent la ville, qui permet une définition identitaire spatiale. En second lieu, il implique des relations interpersonnelles d'alliance décrivant un territoire psychique commun au sein duquel seuls les convives sont invités à un jeu dont les règles, en dernier lieu, reposent sur un mythe de partage d'une mission qui établit l'histoire du groupe, le contient dans un horizon groupal par un habitus traditionnel et le maintient dans la promesse de la réalisation du projet original.

Les cinq catégories de groupes, décrites par Anzieu et Martin et mentionnées précédemment, partagent les mêmes phénomènes groupaux, dont l'émergence de leader, l'identification à des degrés divers des membres les uns aux autres, l'adhésion inconsciente à des représentations sociales imaginaires, à des clichés et à des stéréotypes. Chacune de ces caractéristiques groupales est suffisante à elle seule pour susciter un sentiment du chez-nous. L'émergence de leader ainsi que l'identification paternelle surmoïque qui en découle recréent bien souvent un chez-nous familial. L'identification des membres les uns aux autres crée une homogénéisation suscitant

³⁸ Segers- Laurent, A. (2006). D'Ithaque à Ithaque. p. 155.

une idée de groupe, qui elle entraîne une obédience à un idéal commun. L'adhésion à des représentations communes, conscientes ou non, suscite un sentiment du chez-nous de par l'habitus social implicite. La différence entre ces catégories se situe dans leurs rapports d'opacité et de convivialité.

La dimension affective importe dans l'émergence du chez-nous communautaire, mais elle n'en est pas le seul pilier. Le groupe restreint, qui est le plus chaleureux et affectif, suscite certainement un chez-nous quasi familial. Néanmoins, l'organisation, telles l'entreprise, l'école ou la secte religieuse, suscite un fort sentiment du chez-nous en raison de la participation à une action commune. Un autre élément important dans la cohésion du chez-nous se rattache essentiellement au lieu vécu en commun. Plus le territoire est délimité (bande, groupe restreint, foule), plus le chez-nous s'inscrit dans une spatialité qui procure une contenance et une double reconnaissance : personnelle, face à soi-même, et sociale, par autrui. De la même manière, plus les relations interpersonnelles d'affiliation se situent dans une coopération active (organisation, groupe restreint), plus il est possible d'avoir une contenance relationnelle favorisant un sentiment du chez-nous. La contenance identitaire associée au partage mythique découle de la visée commune du groupe. Si cette visée prend un caractère porteur d'une mission traditionnelle inscrite dans un passé immémorial, elle sera d'autant plus à même de susciter un chez-nous.

La mission d'un groupe, de l'organisation au groupement, s'inscrit généralement au sein d'une tradition qui dépasse l'institution et lui procure un horizon humain propre à susciter un sentiment d'appartenance et à s'y sentir chez-nous. Cependant, toutes les associations d'individus ne forment pas un groupe susceptible de former un chez-nous communautaire. En ce sens, nous limitons l'appellation communauté à des groupes de personnes pouvant se réunir ou partager réellement une mythique, ce qui écarte les regroupements socio-économiques, les classes sociales et autres catégories sociales et démographiques, qui représentent des groupes objectifs, créés par un

observateur externe, et regroupant des individus en catégories sans que ceux-ci ne partagent un lieu prescrit, un vécu commun et surtout un idéal ou une mission propice à une mythique. Or, seule une maison symbolique d'un groupe communautaire suscite la mise en œuvre d'idées, d'images et de comportements en puisant dans les potentialités des représentations mythiques. Lieu d'une poiesis, la mythique communautaire bâtit le groupe, la cité, la nation et éventuellement un chez-nous. Sans ce partage mythique, on ne peut pas parler de communauté et d'un chez-nous. Pensons au groupe dictatorial, par exemple, dans lequel chacun est forcé à vivre sous la coupe du chez-soi dictatorial amplifié en un chez-nous factice. Le totalitarisme ne suscite pas un fort sentiment de vivre chez-nous. On vit dans la mythique du dictateur, le chez-soi d'un autre, qui parvient difficilement à créer une appartenance. D'un autre côté, une collection d'individus ayant chacun ses propres aspirations individualistes sans égard aux autres conduit à un enfermement des personnes dans leur propre chez-soi, au point où, par manque de partage, elles ne parviennent plus à créer d'appartenance en un chez-nous. La société individualiste pointe aussi vers une perversion du chez-nous. En un sens, il s'agit d'un vice de langage que de dire *ma* ville et *mon* pays, alors qu'il s'agit toujours de *notre* ville et de *notre* pays.

6. Aspect identitaire du chez-soi

Comment le mythe participe-t-il à l'identité du chez-soi? Existe-t-il une mythique du chez-soi? Prenons, par exemple, la conquête de l'intimité à l'adolescence. Le passage du chez-nous familial à un chez-soi s'accomplit souvent par des conflits de loyauté entre mythes et normes, parfois opposés, ce qui conduit l'adolescent à créer sa propre norme. Dans sa théorie sur l'intimité individuelle, Neuburger nomme cette création individuelle de normes une auto-mythification, qui serait « l'invention d'une différence par l'adolescent, ce qui lui permet d'exister entre les normes, de se sentir

unique³⁹ ». « Il s'agit pour l'adolescent non seulement de croire en lui, de se croire, mais, en même temps, d'oublier qu'il s'agit d'une croyance et donc de créer un mythe⁴⁰ ». Ce passage serait-il lieu d'une mythification individuelle? Tout en habitant la maison familiale, l'adolescent distingue son chez-soi du chez-nous familial en créant un territoire intérieur qui s'extériorise peu à peu. Le chez-soi de l'adolescent peut prendre la forme de la création d'une légende personnelle qui s'inscrit en contraste avec celle de la famille dont il est issu. Toutefois, il ne pourrait pas s'agir d'une véritable auto-mythification basée sur la seule individualité.

Tout mythe prend racine et se perpétue collectivement. L'aptitude à raconter et à perpétuer un mythe reste une caractéristique propre à la collectivité, au point que nous pouvons parler d'une « fonction mythopoïétique des groupes⁴¹ », c'est-à-dire qu'il est de la nature des communautés de constituer des mythes qui les fondent et les maintiennent. Le mythe appartient au collectif; il engendre, inspire et maintient l'action d'un couple, d'une famille et d'une communauté. Le mythe encadre le récit de l'origine et la promesse d'avenir qui nous lient à ceux avec qui nous habitons, créant un chez-nous, une place de rencontre et une maison hospitalière, qui définissent un territoire familial nous situant face aux nôtres et aux autres.

De par son caractère collectif, on ne saurait parler d'un mythe proprement personnel, d'une auto-mythification individuelle. Dans le même sens, Nancy ajoute que

La parole mythique est communautaire par essence. Il y aussi peu de mythe privé que de langue strictement idiomatique. Le mythe ne surgit que d'une communauté et pour elle : ils s'engendrent l'un l'autre

³⁹ Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime*. p. 34.

⁴⁰ Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime*. p. 33.

⁴¹ Benghozi, P. (2005). *Approche du mythe familial*. p. 222.

infiniment immédiatement. Le mythe révèle l'en-commun et il révèle la communauté et en même temps la fonde⁴².

La mythification relève d'un processus conversationnel auquel chacun participe en apportant sa part de subjectivité afin d'écrire le grand Mythe du monde. En tant que vérité intersubjective, le mythe donne un sens à notre vie et offre une structure pour raconter notre expérience du chez-nous. Le mythe se rapporte essentiellement à un chez-nous auquel il procure un lieu commun de dialogue, de rencontre et d'expériences, fondé sur une parole créatrice immémoriale. En ce sens, il n'existe pas de mythification du chez-soi qui soit purement individuelle.

Nous évoquons parfois des mythes singuliers comme celui du héros, du cow-boy, de l'ermite et du saint homme. Or, ces mythes possèdent un sens uniquement du fait qu'ils proviennent et s'inscrivent dans une collectivité qui leur a donné naissance. Tous ces Hercule, Atlas, Lucky Luke et Bouddha s'illustrent en tant que héros par le support de la communauté de laquelle ils sont extraits et par laquelle ils deviennent temporairement saillants. Bien que ces mythes héroïques influencent singulièrement la personne, ils se conjuguent au pluriel. Nous n'existons pas individuellement, mais de manière personnelle en tant que membres toujours déjà dans une appartenance. L'inscription de la personne dans un réseau relationnel relève fondamentalement d'une matrice de nature mythique.

Contrairement au chez-nous fondé sur une mythique collective qui suscite des identifications, le chez-soi se fonde sur l'appropriation personnelle d'un lieu intime et protecteur se liant à l'identité. Lorsque nous entrons chez quelqu'un, dans sa maison, son chez-soi, on observe souvent les multiples détails et attentions qui témoignent de

⁴² Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. p. 127.

la personnalisation de l'espace et décrivent à la fois l'appropriation et l'identité de la personne. L'aspect identitaire et caractéristique du chez-soi se fonde sur l'appropriation du lieu intime, c'est-à-dire le fait de le rendre propre à soi-même. Rendre propre à soi, c'est retirer une partie du collectif et la rendre sienne. Ainsi, le chez-soi est le lieu pour saisir la portée personnelle du mythe collectif. Se sentir chez-soi, c'est vivre et habiter en étant véritablement soi-même, en comprenant sa place dans le monde face à autrui. C'est sentir une résonance entre soi, le lieu et la manière de l'habiter. Être chez-soi, c'est créer ou recréer un espace propre à soi, dans lequel on se reconnaît et les autres nous reconnaissent. Et c'est ainsi que le chez-soi devient un support de l'identité et de l'expression de soi.

L'ici du chez-soi coïncide avec l'identité personnelle qui habite le monde. En tant que spatialisation de l'identité, le chez-soi intègre alors un ensemble de relations que la personne tisse avec le monde. Le sentiment d'être chez-soi est intrinsèquement lié avec celui d'être soi, ce qui explique que ce sentiment se remarque non seulement au domicile, mais partout où la personne se sent chez-soi. Fondamentalement égocentré, le chez-soi est auto-réflexif dans la singularité. Le chez-soi reste toujours lié à l'identité d'être soi, il désigne le lieu central duquel on contemple l'horizon qui permet de savoir où le soi se situe dans le monde et face à autrui.

La question du chez-soi, en tant même qu'il est l'un des principaux repères identificatoires dès le niveau psycho-sociologique, est donc imbriquée avec celle de la manière dont un être ensemble se constitue, et de tels rappels doivent nous empêcher d'isoler la considération du chez-soi de celle du monde auquel il appartient⁴³.

Sauf dans une pathologie, le chez-soi ne s'isole pas du monde des chez-nous. En tant qu'habitat singulier, le chez-soi se situe dans un invariable ici et, en tant qu'espace

⁴³ Villela-Petit, Maria (1989). Le chez-soi : espace et identité. p. 132.

d'accueil d'un autrui potentiel, il constitue le lieu de l'appropriation et de la conscience. Lié à la collectivité du chez-nous, le chez-soi se constitue en interaction avec la maisonnée symbolique collective. Par l'appropriation du mythe, le chez-soi se nourrit, puisque seul un mythe du chez-nous inspire et procure un sentiment d'être chez-soi.

7. Horizontalité, Verticalité, Appartenance

Qu'est-ce que le chez-nous et le chez-soi nous enseignent finalement sur l'appartenance? Afin d'y répondre, il importe maintenant de mieux saisir les rapports entre les deux phénomènes étudiés. Comment penser un chez-soi au sein du chez-nous, et l'inverse?

Outre leurs aspects spatial, relationnel et identitaire, les phénomènes du chez-soi et du chez-nous pointent chacun dans une direction distincte. En effet, être chez-soi, c'est avant tout aller vers soi, vers cet espace intime qui atteste l'acte d'être soi-même, vers une demeure qui permet l'intimité et l'étrangeté, vers des profondeurs et des hauteurs qui témoignent de l'extension de l'être. Au contraire, vivre chez-nous, c'est nous diriger vers les autres, vers un Nous, vers une maison qui marque l'acte d'être effectivement ensemble, vers des lieux communs et vers une convivialité qui nous amène plus loin vers l'autre dans une extension des relations.

Ces deux mouvements reprennent les deux directions anthropologiques de l'horizontalité et de la verticalité, ce que Binswanger appelle la proportion anthropologique ou direction vitale⁴⁴. L'horizontalité appelle une participation au

⁴⁴ Binswanger analyse l'horizontalité et la verticalité dans *Le sens anthropologique de la présomption* (1949) et dans le quatrième chapitre de *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art* (1949).

monde avec autrui, tandis que la verticalité appelle plutôt un mouvement d'élévation ou de centration de l'être. En s'érigeant, l'humain aurait conquis la verticalité et l'ouverture à l'horizontalité. L'expérience humaine s'organiserait selon un mouvement fluctuant dans ces deux directions fondamentales, qui résultent d'une extension de la position corporelle de l'humain.

Lié à la direction horizontale, le chez-nous oriente vers un Nous et propose un lieu d'habitation dans lequel la personne évolue dans sa rencontre avec autrui et le monde. L'horizontalité du chez-nous prend plusieurs formes. Selon une dimension spatiale, l'horizontalité du chez-nous suggère toujours un espace habité. L'horizontalité ne se manifeste pas tant par la distance parcourue selon une proxémique grandissante que par le territoire d'habitation, c'est-à-dire le domaine relationnel, lieu de notre intersubjectivité conjugale, familiale et communautaire, qui est tantôt la maison et le quartier, tantôt la ville et le pays. Ainsi le quartier se révèle-t-il par exemple comme un chez-nous communautaire parce qu'il est le lieu d'échanges entre les gens qui y habitent; par opposition au quartier dortoir d'une ville moderne dans lequel personne n'échange vraiment car il est uniquement un collage de multiples chez-nous familiaux.

Dans une dimension temporelle, l'horizontalité du chez-nous renvoie à nos racines historiques, sociales et culturelles, qui affirment l'importance des liens avec ceux qui nous précèdent et ceux qui nous succèdent. Cette horizontalité partage plusieurs points communs avec la notion d'enracinement formulée par Simone Weil.

L'Enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus dociles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin de recevoir la presque totalité

de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie⁴⁵.

L'idée d'une participation effective à une communauté offre un lieu pour développer une existence morale, intellectuelle et spirituelle. L'enracinement nourrit ainsi le chez-soi et témoigne de la nécessité de s'inscrire dans une communauté humaine. L'horizontalité temporelle se manifeste par le recours aux récits collectifs et aux mythologies auxquels chacun participe, en tant que ceux-ci se révèlent par une vérité intersubjective et une parole créatrice de tout chez-nous.

L'horizontalité du chez-nous se reconnaît essentiellement par sa dimension relationnelle, qui porte la marque de l'intersubjectivité et de la convivialité humaine. Autrui apparaît alors dans sa pleine effectivité. Il s'agit de la mise en commun de ce qui a été mûri dans nos chez-soi réciproques. Le chez-nous oriente vers une mise en place, c'est-à-dire, littéralement, vers la constitution d'un lieu d'habitation et d'un espace commun de dialogue dans lequel les personnes évoluent et se déploient horizontalement dans l'intersubjectivité. Cette horizontalité propose une direction et un mouvement vers autrui et une maisonnée symbolique. En ce sens, le chez-nous constitue l'horizon de tout chez-soi.

La verticalité du chez-soi se distingue nettement de l'horizontalité du chez-nous. Elle condense dans un espace vécu une intimité où l'identité et la conscience se constituent dans la rencontre avec soi-même, et dans laquelle autrui et le monde peuvent être représentés, conçus, rêvés et imaginés. Tel le piquet planté sur la route du nomade pour dresser sa tente, le chez-soi se présente comme l'axe le long duquel la personne s'élève et évolue verticalement dans un mouvement de conscience

⁴⁵ Weil, Simone (1949). *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris : Gallimard. p. quatrième de couverture.

propice à l'enracinement personnel, à la transcendance et au sentiment d'auto-réalisation.

Dans une dimension temporelle, la verticalité du chez-soi évoque avant tout ce temps vécu en soi-même dans le moment présent. Le temps vécu exige une mise en parole qui s'exprime dans le discours intérieur. Toute impression temporelle suppose un monologue intérieur ou un dialogue qui permette une configuration humaine du temps. Sans la configuration d'un récit qui atteste et témoigne de l'expérience, le maintenant devient si intense d'immédiateté qu'il se dissout dans l'infinité du temps présent.

Selon une dimension spatiale, la verticalité du chez-soi est un mouvement de retrait momentané du chez-nous vers un recueillement et un lien à soi-même. Se sentir chez-soi désigne un état d'esprit ou un état de conscience particulier qui invite à l'intimité de l'espace vécu, dans un perpétuel ici, enraciné dans un lieu concret, mais variable. Le chez-soi peut se vivre aussi bien dans son salon que dans une gare. Il se réalise un peu partout, pour peu que la personne puisse se recueillir et se ressentir soi-même au sein d'une clôture intime. Ce lieu intime évolue donc selon une proxémique grandissante allant du recoin de la maison, à la ville, possiblement jusqu'à la planète. Cette intimité s'ouvre parfois sur un ailleurs transcendant vécu dans l'infinité de l'ici. En effet, la spatialité verticale du chez-soi soutient en elle-même, et parfois jusqu'à la perte, un appel des profondeurs et des hauteurs. Elle porte une incitation à l'animalité et à la divinité.

La verticalité du chez-soi se reconnaît essentiellement par sa dimension personnelle, qui porte la marque de la subjectivité et de la conscience. Ce lieu reste habité par soi-même en compagnie potentielle d'autrui.

Le chez-soi abrite l'intimité de l'habitant avec ses forces et ses faiblesses, avec la tentation de l'ancrage dans la maison, de l'arrêt, de la

stabilité et des sécurités du repli. Il abrite en même temps la conscience du potentiel d'aliénation que porte cette stabilité et ce repli. Ce dernier est toujours menacé d'étroitesse et de renonciation à la disponibilité envers autrui, menacé, en somme, d'absence de l'habitant au monde et à ses conflits, menacé d'oubli de l'hospitalité. Dans cette perspective, partir de chez-soi prend le sens d'une prise assumée du risque de la vie sociale, tandis que rentrer chez soi est une aspiration vers le repos en soi⁴⁶.

Sans l'hospitalité à un autrui potentiel, le chez-soi s'élève puis s'effondre dans une pure et inhabitable verticalité. Le chez-soi demeure habité et habitable dans la mesure où il s'ouvre à l'autre. En ce sens, le chez-soi désigne le lieu d'où chacun contemple l'horizon de tout chez-nous.

Puis, à l'articulation de l'horizontalité du chez-nous et de la verticalité du chez-soi se situe l'appartenance. Plus qu'un simple point d'intersection à la croisée du vertical et de l'horizontal, l'appartenance se situe à leur carrefour, désignant ainsi l'union des espaces intime et familier, le croisement de la temporalité du récit personnel et de la tradition, et l'intégration du recueillement et de la convivialité. Dans une sorte de résonance entre chez-soi et chez-nous, l'appartenance aménage une place intime vécue dans les lieux familiers. Elle invite au récit personnel intégré dans la mythique traditionnelle offerte. Elle est l'accueil du Je dans la convivialité du Nous.

En constante mouvance le long des axes verticaux et horizontaux, l'appartenance est harmonieuse lorsque l'horizontalité du chez-nous coïncide, spatialement, temporellement, dans le cadre relationnel et identitaire propre à la verticalité du chez-soi. Reprenons le cas de l'adolescent qui se crée un coin dans la maison familiale. Son appartenance harmonieuse s'installe pour autant que chaque membre de la

⁴⁶ Serfaty-Garzon, P. (2003). *Chez-soi. Les territoires de l'intimité*. Paris : Armand Colin. p. 8.

famille participe à la convivialité des lieux et qu'il dispose sous le toit commun d'un espace à lui dans lequel il puisse se recueillir et préserver ce qui lui est le plus intime.

L'appartenance repose sur la résonance entre le mouvement vertical du chez-soi et celui horizontal du chez-nous, donc par la communion du vécu personnel et commun, par une compréhension conjointe d'une même mythique dans des lieux communs, par une occupation territoriale vécue comme relativement intime et opaque aux autres, par l'union d'un espace psychique de convivialité. Cette résonance nécessite l'horizontalité d'un chez-nous procurant la mise en place d'une union collective. Elle exige aussi l'aspect vertical du chez-soi, en raison de l'identité et de la conscience permettant de prendre sa place personnelle dans un chez-nous.

L'appartenance ne se présente pas toujours de manière harmonieuse. Un chez-soi fragile prédispose à un chez-nous fragile, et l'appartenance qui résulte de leur union précaire le sera tout autant. Ce sera le cas, par exemple, d'une personne timide et casanière investissant surtout le bien-être matériel. Celle-ci trouvera comme seul chez-soi et seul endroit de recueillement le retrait dans le confort physique de sa maison et elle aura de la difficulté à participer à d'autres chez-nous que sa famille. Ses appartenances en seront d'autant réduites. Par ailleurs, un chez-soi trop imposant peut également prédisposer à des appartenances faibles. Ainsi, une personne ayant une forte autonomie identitaire, avec un sens moral et mystique développé hors de toute convention normative, pourra se sentir chez-elle en plusieurs lieux, mais elle aura parfois du mal à participer pleinement à des chez-nous trop conventionnels ou traditionnels. Elle pourra ressentir alors une faible appartenance par manque de résonance avec autrui. Si son expérience diffère trop de celle de son entourage concret, il sera alors plus difficile de ressentir cette résonance. Une intense appartenance résulte donc uniquement d'une résonance entre un chez-soi assez bien constitué et des chez-nous conviviaux. Lorsqu'une orientation prédomine, l'appartenance n'est pas vécue de manière harmonieuse.

Lorsque la verticalité domine, il en résulte un déséquilibre, et l'appartenance dégènera dans une schizoïdie. C'est le cas lorsque la personne se centre seulement sur un vécu intime en délaissant tous les lieux familiers. Le recueillement de l'ermitte et le retrait du prisonnier dans sa geôle sont des abris sains pour peu qu'ils demeurent temporaires. La personne aux prises avec une introversion malade ou un repli sur soi s'épanouit difficilement et ressent difficilement une appartenance au groupe. Dans le même sens, une auto-mythification grandiose, un récit personnel empreint d'héroïsme, qu'il soit spirituel ou matérialiste, présente un discours individualiste déconnecté de la tradition et menant à une dilution de l'appartenance. C'est en ce sens que Binswanger souligne le danger à s'élever impunément dans la verticalité. Il parle alors de présomption (*Verstiegenheit*), le perdu trop-haut, lorsque « le Dasein monte plus haut que ce qui correspond à son étendue, à son horizon d'expérience et de compréhension⁴⁷ ». Binswanger montre comment l'humain rate sa présence au monde, à autrui et finalement à lui-même, lorsqu'il s'égare en montant et en perdant l'assise qui permet de s'élever tout en restant dans le monde commun. Emportée par une quête de hauteur, la personne perd pied et fait alors une sortie du monde. Plutôt que de monter, la personne tombe dans un mode schizoïde, un *idios kosmos*, un monde propre à soi, un chez-soi qui devient une prison sans communication avec autrui, sans horizon. Elle perd son pouvoir de communiquer et c'est alors la chute possible en une psychopathologie que l'on peut reconnaître dans l'orgueil hystérique, le mépris paranoïaque et la schizoïdie autistique.

Bernd Jager exprime bien cette prison relationnelle d'une verticalité malsaine dans la quête narcissique de la hauteur, dans la recherche d'une éminence et d'une perfection

⁴⁷ Binswanger, Ludwig (1949). Le sens anthropologique de la présomption. dans Binswanger, Ludwig (1971). Introduction à l'analyse existentielle. Paris : Éditions de Minuit. p. 239.

(*getting on top*) et dans l'ambition à ressentir un sommet (*getting high*)⁴⁸. Pour Jager, la chute potentielle provient essentiellement de l'absence de réciprocité et de l'absence d'horizon, absences où la personne risque de s'isoler, pour sombrer ainsi dans les profondeurs de la dépression ou de la psychose. Selon Jager, toute recherche de verticalité implique une absence morbide d'autrui, que celle-ci relève d'une expérience de retraite spirituelle, d'un « *trip* » psychédélique, d'une quête d'absolu intellectuel, d'une recherche d'avancement professionnel ou encore de l'escalade d'une montagne. La verticalité, cependant, ne présente pas un caractère malsain en soi. La montée vers les sommets prend un caractère pathologique seulement si la personne demeure dans les hauteurs. Une verticalité saine nécessite un retour vers l'horizon d'autrui. Lorsque la personne parvient à sortir du monologue, elle peut entamer un dialogue avec autrui et faire le récit de ses aventures au sommet.

Bien que l'horizontalité soit la dimension primordiale qui nous invite à saisir autrui et le monde, l'articulation entre le chez-soi et le chez-nous s'opère tout aussi difficilement lorsque la dimension horizontale domine excessivement. Nous l'avons entrevu dans ces histoires de couples qui aménagent, où l'un ne s'est jamais senti chez-lui parce que presque tout appartenait à l'autre. L'appartenance se mue en domination lorsque la personne ne trouve pas d'espace intime dans des lieux où elle ne retrouve que du familier. En revanche, chacun se sentira chez-soi et chez-nous dans un aménagement commun où chacun met en commun son mobilier, mais surtout son espace et son histoire.

De manière plus insidieuse, une personne fortement investie dans la communauté, épousant le mythe et le discours collectif, pourra être happée dans l'horizontalité du

⁴⁸ Jager, Bernd (1971). *Horizontality and verticality : an exploration into lived space. Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*. Vol. 1, Pittsburgh, É.-U. : Duquesne University Press, p. 212-235.

chez-nous. Ainsi, un regroupement n'autorisant pas un discours personnel et singulier pourra séduire par son caractère homogène, mais il risque de dériver lentement vers un totalitarisme intolérant dans lequel l'appartenance s'effrite peu à peu. Tous les groupes proposant un discours et une tradition dogmatique sont sujets à cette dérive, qu'ils soient scientifiques, politiques ou religieux. L'appartenance est également menacée, sur un plan plus temporel, lorsqu'elle est contrainte dans un activisme social : il en résulte une impossibilité de refuge dans le présent. Le militantisme, environnemental, politique ou autre, témoigne parfois d'un tel terrorisme contre un moment d'arrêt utile et souvent salutaire pour une saine critique. Ces formes d'appartenance disharmonieuses révèlent souvent une quête frénétique de l'horizon, dans laquelle la soif de l'autre et du groupe sombre dans une dépendance et un asservissement à la tradition, jusqu'à l'oubli de soi. Dans ce perdu trop loin, l'humain rate sa présence à soi-même et, du coup, sa présence au monde et à autrui, car il s'égaré en fuyant de lui-même et en perdant l'assise consciente verticale qui le rend humain. L'humain s'éloigne du lieu d'où il peut contempler et comprendre le monde. En d'autres termes, une trop grande horizontalité fait sombrer la personne dans un grégarisme animal manifeste de l'absence de verticalité de l'être.

Ces quelques exemples d'appartenance anémique ou pathologique témoignent de la fragilité de l'équilibre dans l'union de l'horizontalité du chez-nous et de la verticalité du chez-soi, et dans le rapport entre Je et Nous. Aux prises avec cette double orientation de sens, l'humain doit trouver un équilibre sans s'élever à corps perdu dans une verticalité illusoire ni se lancer fébrilement dans une soif de l'horizon. La santé psychique du chez-soi vécu personnellement, tout autant que la santé collective des chez-nous, se basent sur un fragile équilibre toujours en mouvement entre le manque et l'excès de verticalité et d'horizontalité.

Cet équilibre entre chez-soi et chez-nous varie constamment. La proportion définissant un rapport sain change également selon les cultures et les époques. Dans

une compréhension sociale et historique, le sociologue Norbert Élias pose que les rapports Je/Nous et individu/société ne sont pas fixes : « Il n'y a pas d'identité du Je sans identité du Nous. Seule la pondération du rapport Je/Nous, la configuration de ce rapport, changent⁴⁹. » Élias révoque l'opposition entre société et individu en la situant comme le fruit d'un processus historique. L'un est impensable sans l'autre. Le moi séparé reste un produit historique et l'individu est une fonction du social. Ce rapport, dira-t-il, évolue dans le temps selon les époques : « Au stade le plus ancien, la balance penchait le plus souvent du côté du nous. À l'époque moderne, elle tend de plus en plus à pencher fortement du côté du je⁵⁰. » Ce discours sur le rapport Je/Nous met l'accent sur l'aspect sociologique et historique de l'équilibre entre chez-soi et chez-nous. Il importe ici de souligner aussi l'accent psychologique de cet équilibre.

Nous avons vu que le chez-nous se compose de territoires relationnels dont les frontières délimitent le lieu de notre épanouissement dans l'intersubjectivité et que le chez-soi constitue un espace intime où l'identité personnelle fleurit. L'identité est le propre du chez-soi, elle se réalise eu égard à des chez-nous de couple, de famille et de communauté. Nous pourrions concevoir l'équilibre entre ces deux espaces vécus comme un espace transitionnel tel qu'élaboré par Donald Winnicott, c'est-à-dire un espace psychique et un lieu réel de rencontre, qui ne soit ni totalement interne, privé et singulier ni totalement externe, publique et ouvert à toute la collectivité, et qui soit

⁴⁹ Elias, N. (1991). *La société des individus*. p. 242.

⁵⁰ Elias, N. (1991). *La société des individus*. p. 262. La thèse d'Élias est que l'équilibre Je/Nous se déplace lentement vers un Nous planétaire, toujours plus englobant. L'état autrefois considéré comme un « eux », les riches, les gouvernants, les rois, est devenu peu à peu un « nous », les gouvernements démocratiques représentatifs. Éventuellement l'intégration de plusieurs états entre eux et la création d'institutions mondiales centralisatrices promouvront une conscience plus grande du Nous. Mais, selon Élias, les individus restent encore en retard sur cette réalité et ils demeurent coincés dans l'identification à des groupes restreints.

surtout un espace vécu ouvert à la présence de soi et à la présence de l'autre afin de permettre à la personne d'osciller entre l'altérité et la similarité. Cet espace transitionnel relève d'un équilibre entre subjectivité et intersubjectivité. Il y aurait en chacun de nous, dans notre chez-soi, l'espace du Nous. L'évocation d'un chez-nous en soi-même témoigne d'une altérité fondamentale et à la fois de l'appartenance. C'est parce que le chez-soi contemple l'horizontalité intersubjective qu'il y a appartenance de soi dans un chez-nous. Parallèlement, tous nos chez-nous conviviaux ménagent une place pour un chez-soi. Dans la mesure où le chez-nous permet une extension verticale du soi, l'appartenance devient possible. L'accueil d'un chez-soi en Nous témoigne d'une tolérance et d'un respect de la différence dans l'appartenir ensemble.

Le chez-nous devient le socle par lequel le chez-soi peut advenir et, inversement, le chez-nous s'exprime harmonieusement par la mise en commun de chez-soi sain. Le chez-soi est une structure personnelle façonnée par les visites successives aux chez-nous. L'identité du soi se construit par ce jeu d'équilibre entre ce qui nous ressemble et nous différencie. L'édification de son propre chez-soi passe par la rencontre de différents chez-nous et par la présence de différents chez-eux, puisque le chez-nous s'articule toujours en contraste à un ailleurs rempli d'étrangers. En un sens, le chez-nous se présente comme le fondement primaire du chez-soi. De même que nous portons un patronyme avant même notre prénom, il y a un chez-moi et un chez-soi parce qu'il y a avant tout un chez-nous. Nous n'existons pas individuellement. Nous existons en tant que personne toujours déjà intégrée dans une appartenance relationnelle. En tant qu'un vivre ensemble, l'appartenance correspond à l'ancrage du chez-soi dans un chez-nous, comme ce qui de chez-soi incorpore le chez-nous et ce qui du chez-nous vibre chez-soi. En d'autres termes, nous pourrions dire qu'appartenir, c'est vivre un chez-soi au sein d'un chez-nous permettant la réalisation humaine du soi et du nous. L'idée d'appartenance vient donc souligner que nous

existons dans un chez-nous avant d'être au monde chez-soi. Puisque autrui est la condition de notre existence, nous appartenons tous en secondarité.

Autrement dit, notre *Nous* fonde mon *Je*. Je suis parce que nous sommes.

CHAPITRE III

DEUX MODES DE L'APPARTENANCE

La notion d'appartenance passe souvent inaperçue. Elle se range parmi les idées reçues, apparemment comprises et assimilées. On remarque davantage de titres sur les effets d'une bonne ou d'une mauvaise appartenance que d'articles traitant de ses fondements et de sa définition théorique. Généralement associée au groupe, au besoin et au sentiment, l'appartenance se résume souvent à un type de catégorisation sociale. Bien que rares sont les moments où nous nous interrogeons consciemment sur nos appartenances, le questionnement sous-jacent demeure essentiel et fondamental tant il imprègne toute relation à autrui au sein d'une communauté. Or, la conception la plus fréquente de l'appartenance néglige étonnamment la question de l'altérité, car ce phénomène reste marqué à notre époque par une vision individualiste d'appropriation et de catégorisation. Nous voulons ici développer une conception de l'appartenance fondée sur le vivre-ensemble, qui vient contrer cette tendance.

Nous présenterons, sans trop nous y attarder, le discours dominant en psychologie et en sciences humaines. Par un survol critique de la littérature sur l'appartenance, nous

pointerons les difficultés de cette conception, dont sa considération problématique de l'altérité. Nous introduirons alors ce qui nous apparaît être l'aspect fondamental de l'appartenance : la dimension existentielle, conçue comme une condition ontologique de l'être humain et comme relation participative entre une personne et une unité englobante comprenant généralement d'autres personnes. Cette conception existentielle viendra combler les lacunes de la conception dominante en situant l'appartenance dans un cadre plus propice à une éthique d'autrui. Puis, nous interrogerons le phénomène en tant qu'expérience vécue sous deux formes discursives : « j'appartiens à... » et « cela m'appartient ». Nous proposerons alors un modèle permettant de situer entre elles les différentes traditions étudiant le phénomène de l'appartenance, pour ainsi offrir un éclairage et une orientation afin d'étudier davantage ce phénomène du vivre-ensemble, qui toutefois restera encore à expliciter.

1. L'appartenance en tant qu'inclusion à un groupe

Dans la vie, il y a toujours quelqu'un pour nous demander quelles sont nos origines.

Une fois, le romancier Amin Maalouf a répondu :

À ceux qui me demandent d'où je viens, j'explique donc patiemment que je suis né au Liban, que j'y ai vécu jusqu'à l'âge de vingt-sept ans, que l'arabe est ma langue maternelle, que c'est d'abord en traduction arabe que j'ai découvert Dumas et Dickens et *Les Voyages de Gulliver*, et que c'est dans mon village de la montagne, le village de mes ancêtres, que j'ai connu mes premières joies d'enfant et entendu certaines histoires dont j'allais m'inspirer plus tard dans mes romans. Comment pourrais-je l'oublier? Comment pourrais-je m'en détacher? Mais d'un autre côté, je vis depuis vingt-deux ans sur la terre de France, je bois son eau et son bon vin, mes mains caressent chaque jour ses vieilles pierres, j'écris mes livres dans sa langue, jamais plus elle ne sera pour moi une terre étrangère. Moitié français, donc et moitié libanais? Pas du tout! L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule faite de tous les éléments qui l'ont façonnée,

selon un « dosage » particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre¹.

L'appartenance renvoie irrémédiablement à nos origines. Et si on vous demandait quelles sont vos origines et appartenances? La réponse invariablement mentionnerait une ville ou une région, puis l'histoire de votre enfance et celle de vos parents, mêlant à la fois des propos sur les personnes, les lieux, les situations de l'époque... Parmi la multitude des référents identitaires potentiels, certaines personnes se définissent plus volontiers par leur appartenance citoyenne et citadine : *je suis de Paris, je viens de la campagne, je suis juif*; d'autres le font plutôt par leur situation familiale et professionnelle : *je suis de la famille des Bourbon, je suis architecte...* D'autres encore mettent en avant un sentiment d'appartenance au territoire géographique : *je viens d'Arménie*; bien qu'il s'agisse généralement d'une paraphrase pour un groupe ou une nation². L'appartenance revêt de multiples référents et, bien que toujours liée à un espace proprement dit, elle se dissocie rarement de la notion de groupe d'appartenance comme telle, comme s'il n'y avait d'appartenance qu'au sein d'un regroupement de personnes.

Parmi les disciplines des sciences humaines, c'est premièrement en psychologie sociale, puis dans les sciences sociales et politiques, qu'on analyse la notion le plus directement. Sous l'angle psychosocial, on distingue classiquement les groupes primaires et secondaires d'appartenance. Les premiers désignent des regroupements de relations obligatoires reçues à la naissance et en vertu des circonstances socioculturelles de l'époque à laquelle nous sommes assujettis. On retrouve le genre, la race, la famille, la nationalité, etc. Les groupes secondaires désignent les

¹ Maalouf, Amin (1998). *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset.

² Guérin-Pace France (2006). Sentiment d'appartenance et territoires identitaires, *Espace géographique*, 35, 298-308.

regroupements variables autour de relations choisies au sein de formations sociales basées sur des intérêts utilitaires. On distingue également le groupe de référence comme un regroupement que l'individu instaure comme un paradigme à partir duquel il modèle ses conduites. Tous ces regroupements déterminent la participation et l'intégration d'un individu dans la vie sociale. Certains qualifieront respectivement les groupes primaires et secondaires de culture d'appartenance et d'affiliation, où la culture d'appartenance désigne un ancrage essentiel de l'identité avant même la naissance, et où la culture d'affiliation désigne une culture que nous pouvons aussi bien intégrer que quitter par des actes volontaires³.

L'appartenance se comprend comme le partage de caractéristiques concrètes, de valeurs, de croyances, de buts ou d'intérêts, créant ainsi un regroupement. Par exemple, on décrira ici des appartenances générales, telles la couleur de peau, la citoyenneté, la religion, la cohorte, ainsi que des appartenances particulières, comme l'appartenance à la famille, au quartier, au club de loisir, etc. De manière générale, l'appartenance à un groupe relève donc autant d'un mouvement volontaire d'adhésion que d'une désignation sociale imposée, avec toutes les nuances possibles entre l'engagement conscient au groupe restreint et la stigmatisation populaire d'une dénomination ségrégationniste. Par son appartenance à un groupe, l'individu participe, plus ou moins volontairement, à une vie collective qui l'imprègne de certaines valeurs, normes, règles de conduite et aussi de certains comportements, stéréotypes et jugements sur son propre groupe et les autres groupes⁴. Les

³ Caillé, Philippe (2002). De l'étrange et du familier. Appartenance culturelle et affiliation linguistique en psychothérapie. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 28, 13-25.

⁴ De nombreuses études discutent abondamment des marques d'appartenance au groupe et du sentiment d'appartenance qui en résulte comme étant généralement un facteur de cohésion. Se dressent alors (presque dans un ordre de priorité quant au nombre de publications) des études décrivant les marques, les raisons et les conséquences de l'appartenance aux Juifs, aux femmes, aux homosexuels, aux religions (protestante, catholique, bouddhiste...), aux communautés culturelles

appartenances prennent ainsi des formes diverses et changeantes, tels l'entreprise, le club social, le parti politique et les autres groupes sociaux et culturels auxquels une personne adhère. D'une manière plus systématique, on parle d'appartenance lorsque des personnes partagent :

1. Des référents sociaux : âge, sexe, données socio-économiques, citoyenneté...;
2. Des référents matériels : apparence, possessions et organisation, comportements...;
3. Des référents géographiques et historiques : époque, coutumes, événements, territoire...;
4. Des référents culturels : croyances, mission, valeurs d'un groupe et d'une culture...

Qu'y a-t-il de commun parmi ces relations d'appartenance si diversifiées? Comment décrire le phénomène d'appartenance associant une personne à une unité d'êtres par un lien parfois fondamental, parfois circonstanciel? La conception dominante dans les sciences humaines consiste à concevoir l'appartenance en termes d'un partage de caractéristiques et de référents auxquels les individus adhèrent passivement ou activement, par conformité et/ou par identification. En d'autres termes, cette conception institue le phénomène de l'appartenance comme une relation catégorielle d'inclusion logico-sociale ou, de manière ensembliste, comme un élément en collection. Ce faisant, appartenir devient plus ou moins synonyme d'être membre et

(noirs américains, francophones, haïtiens...), aux entreprises (et ici plusieurs études mentionnent l'appartenance d'un travailleur à son entreprise comme un facteur d'augmentation de la performance), aux écoles (ici plusieurs études soulignent l'importance de l'appartenance de l'étudiant à sa classe ou son institution comme des facteurs de réussite scolaire et d'intégration sociale), puis, finalement, aux partis politiques. La liste, loin d'être exhaustive, représente néanmoins la diversité des études psycho-sociales sur le sujet. Une part importante de la littérature sur la notion d'appartenance porte également sur les conflits intra et inter groupes. En effet, au plan individuel, un conflit surgit lorsqu'une personne adhère à des idées ou des conduites différentes de celles de son groupe d'appartenance. Des conflits de loyauté surgissent aussi de l'incompatibilité entre les pressions provenant de différents groupes d'appartenance pour une même personne.

élément d'un groupe existant préalablement à l'individu. D'aucuns penseront que cette qualification en termes d'un rapport d'inclusion reste peu signifiante. En effet, considérer que les arbres sont des éléments de la forêt comme les individus sont membres de groupes ne fait que souligner le caractère ensembliste de l'appartenance. Dès lors, nous pouvons comprendre en quoi la notion d'appartenance passe parfois inaperçue ou parmi les idées peu fécondes. Sous cet angle, elle apparaît inapte à cerner pleinement le phénomène humain et vécu de l'appartenance.

Cette conception situe le sujet humain dans un cadre individualiste où chacun possède son agencement identitaire. L'identité personnelle et sociale repose donc sur une combinaison particulière et distinctive de partage d'attributs avec des semblables. Selon Henri Tajfel, l'identité sociale repose sur la catégorisation sociale qui « comprend les processus psychologiques qui tendent à ordonner l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes, d'objets, d'évènements [...] en tant qu'ils sont équivalents les uns aux autres pour l'action, les intentions ou les attitudes d'un individu⁵ ». L'identité repose ici sur la reconnaissance sociale, qui est un processus d'identification interindividuelle entre soi-même et son semblable; ainsi que sur l'identification sociale, qui est, d'une part, l'autoperception d'un individu en tant que membre d'un groupe, d'autre part, sur le plan social intergroupe, la perception du groupe en tant qu'unité solidaire face aux autres groupes.

Articulée entre les aspects psychologiques et sociologiques, l'identité personnelle se confond à l'identité sociale. D'ailleurs, les récentes théories de l'identité en psychologie sociale, celle de Stets et Burke par exemple, juxtaposent la théorie de l'identité personnelle, qui se préoccupe des rôles, avec celle de l'identité sociale, qui

⁵ Tajfel, H., Billig, M., Bundy, R.P., Flament, C. (1971). Social categorisation and intergroup behaviour, *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178. cité et traduit par Geneviève Vinsonneau (1999), dans *Inégalités sociales et procédés identitaires*, Paris : Armand Colin.

porte sur l'appartenance aux groupes⁶. Par un processus d'auto-attribution, l'individu fonde son identité par l'affirmation de la similarité avec les autres membres du groupe (identité sociale) et par la différenciation de son rôle par rapport aux autres individus (identité personnelle). L'identité s'érige donc sur des processus de catégorisation et de comparaison des attributs d'un individu dans les groupes auxquels il s'identifie. La notion même d'identité se dissout alors au profit de notions plus opérationnelles comme celles d'identification, d'auto-catégorisation, d'image de soi et de rôle social⁷.

L'inclusion à un groupe se mesure en grande partie par la mêmeté, le fait d'être semblable à l'autre, ce qui provoque forcément le désir parfois angoissant d'être différent et de se distinguer. D'ailleurs, à la suite des travaux de Tajfel, nombre d'auteurs de la psychologie sociale ont voulu montrer les liens importants entre l'identité et le besoin de différenciation. Plusieurs études de psychologie sociale, dont celles de Codol et Ziller, portent sur la tension entre la similarité et la différence au sein des groupes et entre les groupes. Ils observent que les processus de similitude et de différenciation sociales activent une construction identitaire qui s'accompagne de phénomènes cycliques alternant entre individuation et dé-individuation⁸.

⁶ Stets, J.E., Burke, P.J. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224-237.

⁷ Brubaker, R., Cooper. F. (2000). Beyond Identity. *Theory and Society*, 29, 1-47.

Brubaker Rogers (2001). Au-delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 66-85.

⁸ Codol, Jean-Paul (1984). *Semblables et différents: recherches sur la quête de la similitude et de la différenciation sociale*, Lille: Université de Lille III, Atelier national de reproduction des thèses (originellement publié en 1979)

Ziller, R.C. (1964). Individuation and socialisation. A theory of assimilation. *Human Relation*, 17, 341-360.

Appartenir à un groupe apporte une familiarité rassurante par la similarité des attributs partagés, procurant une identité, une sécurité et une reconnaissance. Cela suscite également une inquiétante familiarité du fait d'une aliénante conformité qui nivelle. En effet, l'adhésion à des groupes ayant un fort degré de conformisme et de totalitarisme est fréquente. Elle entraîne une dévalorisation des différences personnelles au profit d'une individualisation qui tend à annihiler l'altérité à l'intérieur du groupe et à radicaliser les différences hors du groupe. Depuis les travaux de Tajfel, ces effets d'accentuations des similitudes intragroupes et des différences intergroupes restent bien documentés dans la littérature de la psychologie sociale. Dans tous les cas, il s'agit d'un mouvement égocentré de la reconnaissance du similaire en soi et de la comparaison du dissemblable avec l'autre. Par exemple, l'identité et l'appartenance familiale reposent sur le partage de mêmes parents et d'une même hérédité. Un même statut de citoyenneté dénote une appartenance au pays. Une même utilisation de la marque de savon populaire définit une appartenance commerciale et un choix social. Appartenir à l'humanité se résume-t-il au partage d'une même filiation en tant qu'espèce dans un environnement naturel?

Bien que dans la construction identitaire d'un individu, la psychologie sociale insiste sur la prépondérance de la différenciation individuelle intragroupe sur le besoin d'une ressemblance⁹, il reste que la recherche d'individuation ne fait qu'accentuer les processus de comparaison et de différenciation sociale sans pour autant induire une véritable altérité.

⁹ Brewer, Marilyn B., (2001). The social self: On being the same and different at the same time. Dans Hogg, Michael A., Abrams, Dominic (Dir). (2001). *Intergroup relations: Essential readings*. (p. 245-253). New York, Psychology Press.

Dans *Formes et figures de l'altérité*, Denise Jodelet commente avec pertinence cette question de la psychologie sociale :

De ce fait, les chercheurs ont eu tendance à aborder cette thématique [de l'altérité] à partir de systèmes d'interprétation qui lui sont extérieurs (relations intergroupes, préjugés, catégorisation, stéréotypie, identité sociale, etc.). L'autre, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe défini par l'appartenance à une catégorie socialement ou culturellement pertinente, est posé comme une entité abstraite, faisant l'objet d'un traitement sociocognitif, discursif ou comportemental sur lequel se centre l'attention, sans que l'on s'attache à la diversité de critères qui le font autre¹⁰. [...] Mais on doit reconnaître qu'ainsi conçue, l'activité de différenciation fait de l'autre la forme vide de l'assomption identitaire. Et même quand ces travaux insistent sur le niveau intergroupe des relations, l'opération différenciatrice n'induit pas, à proprement parler, d'altérité, dans la mesure où le différent reste un « semblable », situé dans le même champ social ou dans le même univers culturel¹¹.

La conception de l'appartenance en termes d'attribution catégorielle basée sur le partage de caractéristiques et d'attributs similaires ne rend pas pleinement compte de l'altérité. Au sein d'un groupe, autrui est un semblable en lequel l'individu se reconnaît, et puis auquel il s'identifie et se compare. Dans un jeu comparatif de différenciation, l'individu se différencie ici de l'un, pour mieux se comparer à un autre semblable. Le processus d'individuation en vient alors à poser l'autre comme un tout autre : un étranger, un dissemblable radicalement distinct. Cette différenciation propre au rapport intergroupe tend à réduire l'altérité à celle du tout autre. L'inclusion groupale devient alors prétexte à catégoriser des confluences et des ségrégations. Elle entretient un cadre de pensée propice à l'exclusion, au nationalisme excessif, au désengagement social et à un individualisme malsain.

¹⁰ Jodelet, Denise (2005). *Formes et figures de l'altérité*. Dans Sanchez-Mazas, Margarita et Licata, Laurent (dir). *L'Autre : Regards psychosociaux*, chapitre 1, (p. 23-47). Grenoble : Les Presses de l'Université de Grenoble, Collection : Vies sociales. p. 24.

¹¹ Jodelet, Denise (2005). *Formes et figures de l'altérité*. p. 34.

Le racisme devient alors la forme la mieux achevée de ce processus de mise en altérité. Par cette accentuation de la similitude intragroupe et des différences intergroupes, l'altérité se radicalise. Identité et altérité ont alors tendance à s'exclure dans une dynamique de pure opposition entre appartenance et exclusion¹². De plus, cette conception promeut une notion d'identité excluant la possibilité d'une altérité en soi-même, puisqu'elle demeure rejetée hors de soi en termes d'un autrui semblable ou d'un étranger tout autre. Dans tous les cas, l'altérité se comprend comme une forme privée de substance, une coquille vide permettant de situer son identité. Simple miroir de projections vers lequel sont jetés les attributs idéalisés en soi-même et les caractéristiques rejetées sur l'autre, l'altérité n'atteint jamais le degré d'une étrangeté intéressante à découvrir pour ce qu'elle est en soi.

Cette conception suspend les différences personnelles afin de regrouper les individus dans un ensemble sur la base d'une identité partagée. De personnes, elles deviennent des éléments d'un ensemble, des individus d'une même catégorie universelle. Les relations Moi-Autrui et Je-Nous ne semblent pas se thématiser autrement qu'en termes d'une conception individualiste d'adhésion plus ou moins passive, par conformité et par identification, aux valeurs et conduites identitaires d'un groupe. Conçue en tant qu'inclusion à un groupe, l'appartenance conduira toujours, dans ce cadre, à une exclusion de l'altérité.

La conception dominante en termes ensemblistes possède des qualités descriptives indéniabiles sur la situation d'un individu en société. Elle possède l'utilité épistémologique d'une description efficace telle qu'elle pourrait être réalisée par un observateur objectif omniscient. Elle part du présupposé d'un monde réel, pouvant se découper en catégories naturelles ou naturalisables (objectives et opérationnelles).

¹² Dhoquois, Régine (1989). *Appartenance et exclusion*, L'Harmattan.

L'univers psychosocial des individus se divise en catégories (âge, état civil, sexe, emploi, loisir, regroupement...) auxquelles ils appartiennent. Les groupes d'appartenance se conçoivent comme des classes naturelles, ou naturalisées, qui fondent des attributions catégorielles sociales et des identifications psychoculturelles. Cette conception, qui répond bien à un idéal d'objectivité et d'explication instrumentales, s'appuie sur une épistémologie dualiste posant une différence méthodologique forte entre l'observateur et l'observé, et une distinction cartésienne entre l'objet et le sujet. Ainsi posée, l'appartenance définit un rapport ontique entre choses du monde, dans une logique ensembliste hiérarchique combinant des éléments possédant des propriétés semblables.

L'appartenance, en tant qu'événement objectivable, procède d'un jugement objectif et extérieur à la personne. Les individus appartiennent à un ensemble selon des critères d'inclusion à une même catégorie conçue par un théoricien indépendant. Ainsi, derrière l'objectivité du théoricien omniscient se dissimule un Autre radical, qui reste toujours implicitement présent dans la conception ensembliste de l'appartenance. C'est lui, cet Autre plus que tous les autres, qui dicte le jeu de la mêmeté. Imposant son point de vue, cet observateur réduit les personnes à être des individus circonscrits et insérés dans une combinatoire des similarités et des différences dans un cadre universel de catégories objectives et naturalisées. Dans ce jeu individualiste mettant l'accent sur la similitude ou l'extrême différence, il y a partage, mais peu de place à la rencontre de l'autre, surtout si, d'emblée, cet Autre se met hors jeu.

2. L'appartenance en tant que sentiment

Parfois, lorsque j'ai fini d'expliquer, avec mille détails,
pour quelles raisons précises je revendique pleinement l'ensemble de mes appartenances,
quelqu'un s'approche de moi pour murmurer, la main sur mon épaule :
« Vous avez eu raison de parler ainsi, mais au fin fond de vous-mêmes,
qu'est-ce que vous vous sentez¹³? ».
Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*.

L'appartenance ne se présente-t-elle pas à nous aussi et même davantage sous la forme d'un sentiment? Dans la vie, il existe des périodes heureuses où nous nous sentons transportés, avec nos amis et autres loyaux complices, dans une grande aventure; où tous unis dans un même faire-corps, nous nous rallions à une même mission. Ce sont ces périodes où nous ressentons cette sympathie et cette reconnaissance mutuelle nous incitant à nous nommer Nous. Comment ce sentiment d'appartenir à un groupe relève-t-il ou se distingue-t-il de la conception ensembliste de l'appartenance?

Dans la littérature en psychologie sociale et communautaire, la notion de sentiment d'appartenance revient aussi souvent, sinon davantage, que celle de groupe d'appartenance. Souvent défini comme un état affectif résultant de la perception qu'a un individu de faire partie d'un groupe et qui le conduit à accepter les attributs du groupe, le sentiment d'appartenance se traduit comme un engagement et une loyauté envers le groupe. Par son appartenance à un groupe, l'individu participe à une vie collective qui l'imprègne de normes et de comportements, ainsi que de stéréotypes et plus particulièrement des jugements sur les autres groupes. Un fort sentiment d'appartenance au groupe implique souvent une adhésion non-explicitée aux valeurs, aux idéologies et aux conduites légitimant un certain ordre social explicite des relations intergroupes.

¹³ Maalouf, Amin (1998). *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset.

Le sentiment d'appartenance est généralement considéré pour ses conséquences et ses effets sur l'individu. En effet, avec une forte composante utilitariste, on retrouve dans cette littérature des études s'intéressant surtout aux effets bénéfiques du sentiment d'appartenance¹⁴. Ainsi, nombre d'études suggèrent, par exemple, qu'un sentiment d'appartenance élevé à l'école est corrélé avec de meilleurs résultats scolaires¹⁵. Plusieurs études de gestion d'entreprise glosent sur les moyens de stimuler le sentiment d'appartenance afin d'augmenter la productivité¹⁶. Plusieurs études portent également sur les marques d'appartenance au groupe et sur les déterminants du sentiment d'appartenance en tant que facteur de cohésion. On mentionne alors l'importance de trouver des moyens pour encourager ces déterminants et stimuler le sentiment auprès des individus, notamment auprès des jeunes dans les écoles, des membres d'un parti politique et des citoyens d'une nation.

Cette conception ne va pas à l'encontre de la conception ensembliste de l'appartenance. Au contraire, cette dernière nécessite l'adjonction de la notion de sentiment d'appartenance en tant que mesure de l'adhésion consciente et de l'adéquation identitaire d'un individu envers un groupe. En effet, ce sentiment vient souligner l'identification consciente au groupe, lequel ne constitue plus alors une catégorie neutre et objective, mais plutôt un groupe identitaire investi subjectivement. Sans cette mesure du sentiment, l'inclusion catégorielle d'un individu resterait une

¹⁴ Hagerty, B.M., Lynch-Sauer, J., Patusky, K.L., Bouwsema, M., Collier, P. (1992) Sense of belonging: a vital mental health concept. *Archives of Psychiatric Nursing*, 6(3), 172-177.

Hagerty, B.M., Williams, R.A., Coyne, J.C., Early, M.R., (1996). Sense of belonging and indicators of social and psychological functioning. *Archives of Psychiatric Nursing*, 10(4), 235-244.

¹⁵ Csepeli, Gy (1982). Sense of National Belonging as a Result of Socialisation. *International Journal of Political Education*; 5(4), 377-387.

¹⁶ Dubois, Pierre, (2005). *Le sentiment d'appartenance du personnel*. Éditions Quebecor.

appartenance théorique, comme on le remarque clairement dans le cas des regroupements d'appartenance primaire (âge, sexe, attributs socio-économiques, etc.). Ainsi, différentes échelles de mesure ont été conçues afin d'évaluer et de qualifier ce lien subjectif¹⁷.

Ces deux visions, catégorielle et sentimentale, décrivent alors respectivement les deux côtés d'une même médaille : les points de vue externe et interne de l'appartenance d'un individu. Dans sa version catégorielle, l'appartenance se pose comme une prescription externe à l'individu, qui situe celui-ci dans un regroupement, primaire ou secondaire, d'individus partageant certains attributs. L'aspect sentiment pointe plutôt vers l'aspect vécu et relationnel en nous informant sur le lien unissant l'individu au groupe. L'aspect sentimental viendrait simplement nuancer le type d'appartenance à une catégorie préexistante.

S'agit-il d'un sentiment? De manière générale, le sentiment d'appartenance est décrit dans la littérature comme un processus interactif par lequel les individus se définissent eux-mêmes, et s'approprient la culture des groupes sociaux auxquels ils participent consciemment. Un regard sur les échelles de mesure du sentiment d'appartenance indique qu'elles évaluent essentiellement l'impression subjective d'être accepté par ses pairs et d'être intimement lié avec eux. Constatons donc qu'il s'agit d'une mesure de la croyance personnelle d'être accepté et lié aux pairs. Le sentiment d'appartenance décrit serait plutôt une mesure d'adéquation cognitive et identitaire au groupe, précisant le degré d'appropriation du discours groupal et de

¹⁷ Lee, Richard M., Robbins, Steven B., (1995). Measuring Belongingness: The Social Connectedness and the Social Assurance Scales. *Journal of Counseling Psychology*, 42 (2), 232-241.

Richer, S.F., Vallerand, R.J., (1998). Construction et validation de l'Échelle du sentiment d'appartenance sociale. *Revue européenne de psychologie appliquée*, 48, 129-137.

l'adhésion catégorielle. Dès lors, le dit sentiment se porte au plan cognitif en tant que synonyme d'identification au groupe¹⁸.

Sans dénier la part affective en action dans les processus d'identification, l'appellation « sentiment d'appartenance » permet surtout de distinguer, sur un plan cognitif, les appartenances qui sont identificatrices de celles qui sont non-identificatrices. Ainsi un individu engagé, travaillant consciemment pour la mission du groupe, a de fortes chances de développer une appartenance identificatrice. Et un groupe d'appartenance passive, un regroupement catégoriel d'attribution externe ou un groupe de coexistence telle l'inclusion à une région administrative, se rangent plus aisément sous le second type. On voudra alors expliquer pourquoi certains référents identitaires se prêtent davantage à forger des appartenances identificatrices. La motivation constituerait, par exemple, une cause à l'identification sociale, en raison de la recherche de sécurité et de conformisme, ou de la satisfaction résultant de l'association à une catégorie sociale¹⁹.

La question fondamentale sous-jacente au sentiment d'appartenance est celle du type d'identification. Comme le souligne Rogers Brubaker dans une étude sur l'identité,

Une distinction fondamentale doit être faite entre les modes d'identification relationnels et catégoriels. On peut s'identifier (ou identifier une autre personne) en fonction de sa position dans un réseau

¹⁸ Mucchielli, définit l'appartenance comme le fait de « sentir le groupe dans lequel on se trouve et se sentir soi-même de ce groupe englobe un ensemble d'attitudes individuelles et de sentiments, désignés par le mot " appartenance ". L'appartenance n'est pas le fait de se " trouver avec ou dans ce groupe " puisqu'on peut s'y trouver sans le vouloir; elle implique une identification personnelle par référence au groupe (identité sociale), des attaches affectives, l'adoption de ses valeurs, de ses normes, de ses habitudes, le sentiment de solidarité avec ceux qui en font aussi partie, leur considération sympathique ». Mucchielli, R. (1980) *Le travail en groupe*. Éditions ESF. p. 99.

¹⁹ Deschamps, J.C, Morales, JF, Paez, D, Worchel, S. (1999). Types de soi et d'identifications sociales. Dans *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes*. (Chapitre 1) Presses universitaires de Grenoble.

relationnel (un réseau de parenté, par exemple, ou un réseau d'amitiés, des liens patron-client ou des relations professeur-élève). D'un autre côté, on peut s'identifier (ou identifier une autre personne) en fonction de son appartenance à une classe de personnes partageant un attribut catégoriel (comme la race, l'appartenance ethnique, la langue, la nationalité, la citoyenneté, le sexe, l'orientation sexuelle, etc.)²⁰.

Que l'on propose une distinction entre identification relationnelle et catégorielle ou encore entre appartenance identificatrice et non-identificatrice, le discours demeure le même. Dans tous les cas, il reste que globalement pour les sciences humaines, le discours plus précis sur l'identification remplace avantageusement celui, plus vague et subjectif, sur le sentiment d'appartenance. Au sein de différents corpus théoriques de la psychologie, la notion d'identification possède un meilleur pouvoir explicatif. En plus de rendre compte du vécu d'appartenir à un groupe, elle explique également les opinions et impressions de faire partie d'une unité plus grande comme la nation, le territoire ou même la planète.

Existerait-il un sentiment d'appartenance qui ne soit pas de l'ordre de l'identification? Dans la vie, n'existe-t-il pas des états de grâce, peut-être plus solitaires, où nous ressentons un profond sentiment d'appartenir au monde, parfois face à un coucher de soleil ou au cours d'une période d'intense créativité? Nous ressentons une profonde harmonie, au point où il nous semble même que le temps se suspend dans un moment d'éternel présent, que l'espace lui-même se dissout et qu'enfin la pensée se tait, réconciliée dans une pure contemplation. Ces innombrables expériences vécues de personnes ressentant une fugace union à la nature ou une communion au groupe nous questionnent. Il ne devient plus certain alors que les discussions sur l'identification épuisent notre compréhension sur le sujet.

²⁰ Brubaker Rogers, (2001). Au-delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 66-85, p. 75.

Un sentiment d'appartenir

Selon une perspective antérieure aux théorisations psychosociales, on parle depuis des siècles d'un sentiment viscéral d'appartenance au monde. Dans l'Antiquité, dans ce temps où l'humain habitait encore le cosmos, le monde de la nature était peuplé de dieux et il y avait co-appartenance entre la nature, les humains et les dieux. Le monde était alors une contrée enchantée où chacun trouvait sa place. De nos jours, l'idée d'une appartenance à la nature revient sous la forme d'un discours environnementaliste. Quelques penseurs écologistes qui tentent un réenchèvement du monde, comme Lovelock et son hypothèse de Gaia, proposent parfois une théorie sur l'appartenance à la nature. Toutefois, les reprises édulcorées reconnaissables dans plusieurs propos environnementalistes témoignent davantage d'un sentiment d'insécurité et d'une urgence rationnelle sur l'utilisation des ressources de Dame Nature.

Bien que la conception universelle d'une nature conquise et possiblement maîtrisable par l'humain règne depuis la Renaissance, on reconnaît un certain retour à cette connaissance intuitive du monde naturel dans la période romantique, pendant laquelle l'appartenance se caractérisait par un mouvement sentimental d'harmonie idéalisée entre l'humain et la nature²¹. Pour les penseurs romantiques, et en particulier pour Friedrich von Schelling, il existe un sentiment d'appartenance à la nature et à l'âme du monde. Selon Schelling, la nature et l'esprit constituent une unité indissociable. Au fondement de tout geste et de toute chose humaine repose une énergie

²¹ L'appartenance romantique à la nature s'inscrit en opposition à celle plus politique et universelle propre au siècle des Lumières. À ce titre, Phillip Knee relate bien comment, sur un plan politique surtout, l'appartenance, en tant que détermination sociale opposé à l'autonomie individuelle, prend ses racines dans le siècle des Lumières. Knee, Phillip (1995). *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.

fondamentale inconsciente²². Schelling conçoit l'âme du monde comme un principe organisateur unifiant tous les êtres vivants et le monde. L'âme du monde, où il y a unité profonde entre l'humain et la nature, engloberait les oppositions entre le sujet et l'objet, l'esprit et la nature, l'idéal et le réel.

Peu de penseurs contemporains émettent une théorisation sur des sentiments tels que ceux retrouvés dans les poésies lyriques romantiques. Un discours correspondant à ce sentiment d'appartenance se retrouve toutefois sous d'autres formes, tels celui d'Eugène Minkowski, lorsqu'il suggère la notion d'ambiance²³, et celui de Ludwig Binswanger, qui propose l'idée de Nostrité (*Wirheit*) en tant que rencontre originaire fondatrice de l'existence et condition de possibilité de la subjectivité. Finalement, Michel Henry témoigne éloquemment par sa philosophie non-intentionnelle que nous sommes tous dissous dans la Vie. Chacun, avec mille nuances et divergences dont les phénoménologues pourront débattre, pose la délicate question du sensible, du pathos, ainsi que du lien entre soi et l'autre dans son rapport d'antériorité à ce qui est déjà manifeste dans le monde. Il ne s'agit pas tant de débattre des différences plutôt que de signaler ici cet important champ d'études phénoménologiques traitant de la question d'un sentiment d'appartenance à une immanence dont nous serions tous issus.

Parmi ces penseurs, Michel Henry est un de ceux qui explicite le mieux ce sentiment immanent d'appartenance. Selon l'auteur, la Vie est ce que chacun et toute

²² Sur Schelling voir Challiol-Gillet, Marie-Christine (1996) *Schelling*. Paris : PUF. Collection: Que sais-je? No 3121.

²³ Minkowski, Eugène (1995). *Le temps vécu*. Paris : PUF. et (1966) *Traité de psychopathologie*. Paris : PUF

communauté ont en commun²⁴. La vie, en tant qu'auto-affection, s'éprouve sans distance, dans l'immédiateté de l'être. N'étant pas un phénomène, elle échappe aux catégories du monde langagier. Elle échappe en particulier à l'intentionnalité. Henry remonte au fondement de la communauté, entendue dans sa dimension de réalité vivante présente en toute relation humaine. Ainsi, « la vie en son ipséité originaire constitue la possibilité transcendante de l'être-en-commun comme tel, la relation comme telle, "l'être-avec" en sa préséance²⁵ ». Il décrit alors la communauté comme tout ce qui appartient à la vie et trouve sa possibilité en elle. « La communauté est une nappe affective souterraine et chacun boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond²⁶. » De la position de Henry se dégage une appartenance ressentie dans l'auto-affection de la vie, en tant qu'élan vital et en tant que corps propre. La vie constitue à la fois le don fondamental et l'appel fondamental d'où toute humanité et toute existence adviennent.

Suivant ce discours d'une phénoménologie non-intentionnelle, il y aurait une appartenance toujours implicite, un genre de communion dans laquelle nous serions tous unis dans une altérité radicalement immanente. Pour ainsi dire, nous

²⁴ Michel Henry parle de la Vie en ces termes : « La vie n'est pas un phénomène spécifique, ni un être ni un genre d'être auquel nous n'aurions accès que dans l' "au dehors d'un monde". C'est dans la vie que nous avons accès à elle, parce que c'est elle qui accède à elle-même. La phénoménalisation originaire n'est pas la manifestation d'autre chose mais autorévélation. La vie se révèle – sans écart, sans distance, sans différence – dans l'immanence radicale de son pur pathos. » Voir Michel Henry, propos recueillis par Natalie Depraz, dans *Magazine littéraire*, dossier « La phénoménologie », no 403, novembre 2001, p. 53.)

²⁵ Henry, Michel (2003). Eux en moi : une phénoménologie. *De la phénoménologie. Tome 1 Phénoménologie de la vie.* (p. 197-209). Paris : PUF, p. 206.

²⁶ Henry, Michel (2001) La phénoménologie. *Magazine littéraire*, 403, 53. (propos recueillis par Natalie Depraz).

Henry, Michel (2008). Phénoménologie. récupéré le 30 avril 2008 de <http://www.iesr.ephe.sorbonne.free.fr/phenomenologiemat.htm>.

appartenons au monde avant d'exister dans le monde en tant que sujet, puisque ce sentiment d'appartenance en tant que condition originaire de l'être humain se présenterait avant toutes objectivité et subjectivité. Ainsi, Karl Jaspers suggère le terme d'Englobant (*das Umgreifende*) pour désigner les limites ultimes de l'être, horizon indéfini de toute expérience possible, subjective et objective, mais lequel ne peut jamais être appréhendé rationnellement²⁷. C'est en ce sens que nous comprenons Paul Ricoeur lorsqu'il affirme ceci :

La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance²⁸.

Avant même tout solipsisme possible, et dans une antériorité ontologique plutôt que développementale, nous existons comme nostrité avant d'exister comme subjectivité, au sein d'une appartenance originaire antérieure à la distinction sujet-objet. Autrement dit, nous appartenons de manière inénarrable avant même de pouvoir raconter ce à quoi nous appartenons. Nous « serions » appartenus avant d'appartenir.

²⁷ Karl Jaspers dira : « Le phénomène fondamental de notre vie consciente va pour nous tellement sans dire que nous en sentons à peine le mystère. Nous ne nous interrogeons pas à son sujet. Ce que nous pensons, ce dont nous parlons, c'est toujours autre chose que nous-mêmes, c'est ce sur quoi nous sommes braqués, nous sujets, comme sur un objet situé en face de nous. Quand par la pensée je me prends moi-même pour objet, je deviens autre chose pour moi. En même temps, il est vrai, je suis présent en tant que moi-qui-pense, qui accomplit cette pensée de moi-même; mais ce moi, je ne peux pas le penser de façon adéquate comme objet, car il est toujours la condition préalable de toute objectivation. Ce trait fondamental de notre vie pensante, nous l'appelons la scission sujet-objet. Nous sommes toujours en elle, pour peu que nous soyons éveillés et conscients. Quel est donc le sens de ce mystère impliqué à tout instant par la scission sujet objet? Manifestement, c'est que l'être en tant que totalité ne peut être ni objet ni sujet, mais qu'il doit être l' "englobant" qui se manifeste dans cette scission. » Jaspers, Karl (1981). *Introduction à la Philosophie*, Plon, 10/18, p. 28-30.

²⁸ Ricoeur, Paul (1986). Pour une phénoménologie herméneutique. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil. p. 45.

Ce sentiment d'appartenance immanente pointe vers une altérité radicale qui gît non seulement hors de nous, mais également au plus profond de nous-mêmes. Cette altérité n'est pas de l'ordre d'un refoulement, d'un passé magique ou d'une inquiétante étrangeté qui aurait dû rester dans l'ombre, comme on peut le lire chez Freud²⁹. Il s'agit d'une altérité que nous voulons rencontrer et expliciter par le jeu de notre vie intentionnelle.

Le point de vue phénoménologique sur le sentiment d'appartenance ouvre généreusement la porte aux questionnements ontologiques. Force est de constater que la question du sentiment d'appartenance déborde largement celle des identifications psychosociales. Le discours phénoménologique tranche nettement avec celui de la psychologie sociale, au point où il peut sembler lui être difficilement réconciliable. Certes, dira-t-on, ce ne sont que conjectures. Mais, ces discours ne sont-ils pas précisément toujours des conjectures? Qu'ils soient phénoménologiques ou scientifiques, ces discours ne sont-ils pas des tentatives pour expliciter ce sentiment enfoui quelque part au plus profond de soi?

²⁹ Freud, Sigmund (1971). *L'inquiétante étrangeté*. (Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933). Gallimard, Collection idées nrf, n° 263.

3. L'appartenance en tant que besoin

L'appartenance sociale est une aspiration essentielle de l'humain.
Elle lui procure un effet de reconnaissance et constitue un élément de son identité.
L'appartenance est le signe d'un lien humain et d'une place parmi les autres.
L'intégration dans une équipe répond à ce désir³⁰.

Avant de proposer une conception existentielle de l'appartenance, il reste encore à débattre d'un troisième point de vue fréquent : le besoin d'appartenance. Le passage cité ci-dessus illustre bien la dynamique confuse entre besoin et désir, et entre recherche de reconnaissance et aspiration essentielle.

C'est surtout à Erich Fromm et à Abraham Maslow que revient l'idée d'un tel besoin. Leur description présente l'originalité de situer la question sur le plan de la psychologie développementale, plutôt que sur le plan social du partage de caractéristiques communes. Maslow propose un modèle hiérarchique des besoins de l'être humain dont le fondement est plus théorique qu'expérimental. La motivation de tout individu proviendrait de la volonté de satisfaire les besoins qu'il perçoit comme non satisfaits. La pyramide des besoins suggère un ordre progressif de grandes classes de besoins. Le besoin d'appartenance se retrouve dans la hiérarchie des besoins en troisième échelon, soit après les besoins physiologiques nécessaires à la survie biologique et le besoin de sécurité nécessaire à une vie stable. Maslow pose les besoins d'amour et ceux d'appartenance sur un même rang, parmi les besoins dits sociaux.

If both the physiological and the safety needs are fairly well gratified, there will emerge the love and affection and belongingness needs. [...] He will hunger for affectionate relations with people in general, namely, for a place in his group or family, and he will strive with great intensity to achieve this goal. [...] He will feel sharply the pangs of loneliness, of ostracism, of rejection, of friendlessness, of rootlessness³¹.

³⁰ Devillard, Olivier (2000). *La dynamique des équipes*. Paris : Éditions d'Organisation. p. 40.

³¹ Maslow, A., (1970). *Motivation and personality* (2nd ed.). New York: Harper & Row. p. 43.

Ainsi, afin de s'épanouir, l'être humain doit sentir qu'il appartient à un groupe et qu'il s'y sent aimé. Il doit se sentir accepté et considéré comme membre d'un groupe. À ces besoins d'appartenance et d'amour, Maslow oppose la solitude et l'isolement social, qu'il considère comme deux des principales sources de souffrance. L'amour et l'appartenance évoluent et se transforment, passant de la soif de recevoir de l'attention et des marques d'affection à la capacité de désirer, de recevoir et d'offrir un amour non possessif et inconditionnel. Puis, Maslow conçoit deux autres types de besoin, qui émergent selon lui après une satisfaction suffisante des précédents : ceux d'estime et d'actualisation de soi. Sa théorie demeure très critiquée, en particulier sa conception hiérarchique de la pyramide des besoins, dont personne ne reconnaît aujourd'hui l'universalité, ni la stricte ordonnance. Sa conception de l'appartenance demeure également discutable. Elle se confond à la fois avec un besoin vital d'ordre quasi biologique, à la fois avec son concept d'amour. D'ailleurs, son discours sur le besoin d'appartenance porte principalement sur l'affection et l'amour. Ainsi, en rangeant côte à côte les besoins d'amour et d'appartenance, Maslow ne distingue pas bien la spécificité de l'appartenance, ce qui explique mal l'omniprésence de cet auteur dans la littérature psychosociale.

De son côté, Erich Fromm situe parmi les besoins celui d'appartenance en tant que pulsions non organiques causées par la faille existentielle au cœur de tout être humain. Une fois les besoins physiologiques satisfaits, l'humain, conscient de son aliénation, doit combler des besoins supérieurs afin de calmer son angoisse existentielle, ceux d'appartenance. Fromm décrit ce besoin conjointement à celui d'enracinement, comme la nécessité d'être en relation avec autrui³². L'être humain ne peut vivre sans

³² Dans sa catégorisation des besoins, Fromm regroupe les besoins d'appartenance, d'enracinement, de transcendance, d'unité et d'identité en un ensemble de besoins qui partagent une tension fondamentale

se sentir uni à quelqu'un, estimé par ses proches et solidaire d'un groupe. Fromm met l'accent sur la dimension de respect de l'être humain, qu'il oppose à l'immaturité et au narcissisme. Le sentiment d'appartenance reste indispensable afin d'éviter l'isolement moral. Fort de la nécessité d'être en relation avec autrui, ce besoin tient avant tout de la pétition de principe afin que l'humain, face aux forces de la nature, devienne un être social, altruiste, capable d'amour désintéressé.

On a souvent critiqué les considérations psycho-philosophiques de Maslow et de Fromm de demeurer imprécises et de ne pas atteindre le rang d'une théorisation. On pourrait noter la même critique à l'endroit de leur notion d'appartenance. Ils ne parviennent pas à fournir une définition claire du besoin d'appartenance, qu'ils confondent parfois à un besoin d'affectivité, de filiation et de reconnaissance sociale. Outre sa connotation idéaliste d'amour, le besoin d'appartenance décrit même droit sur le chemin du besoin d'attachement. En effet, l'articulation en termes pulsionnels (quasi-pulsion ou pulsion non organique) nous invite à considérer une bonne part des besoins d'amour et de relations avec autrui comme un besoin d'attachement. Ainsi, la théorisation de John Bowlby et de ses successeurs reste encore de nos jours bien étoffée théoriquement et expérimentalement, et elle rend compte de plusieurs aspects des intuitions intéressantes de Maslow et de Fromm.

D'autres auteurs, dont Roy Baumeister et Mark Leary, soulignent les liens profonds entre le besoin d'appartenance et l'attachement. Dans leur article fondateur sur le sujet, Baumeister et Leary évaluent empiriquement l'hypothèse d'un besoin d'appartenance. Selon eux, « human beings have a pervasive drive to form and maintain at least a minimum quantity of lasting, positive, and significant

entre la tendance à l'autonomie et la tendance à faire partie d'un tout. Fromm, Erich. (1941) *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

interpersonal relationships³³ ». Dans leur analyse, ils soutiennent que le besoin d'appartenance, davantage qu'un simple besoin de contact social, est un besoin de relations interpersonnelles jugées positives et plaisantes. La satisfaction du besoin repose sur la possibilité d'interactions sociales désirées avec des pairs qui ne sont pas des étrangers. Ainsi, sa non satisfaction conduirait au sentiment d'isolement social et de solitude. Une fois que le besoin est satisfait, l'individu ne ressentirait plus cette pulsion (*drive*) et il n'exprimerait plus ce besoin aussi fortement que lorsque la satisfaction de ce dernier urgeait³⁴. D'ailleurs, certains individus ressentiraient ce besoin de manière plus intense que d'autres alors que certains se contenteraient de peu de contacts sociaux. À ce sujet, Leary et ses collègues ont mis au point une échelle pour mesurer le besoin d'appartenance³⁵. À l'instar des échelles du sentiment d'appartenance, cette échelle de dix items mesure essentiellement l'impression d'être lié et accepté socialement par les pairs.

Plusieurs aspects du besoin d'appartenance se comprennent donc mieux en tant que besoin d'attachement et que besoin de reconnaissance sociale. En ce sens, Tzvetan Todorov montre dans un livre éclairant qu'au cours des siècles, l'une des principales motivations de l'être humain est le désir d'être reconnu par autrui³⁶. L'incomplétude humaine obligerait que la réalisation personnelle passe par le regard de l'autre. La vie commune, selon Todorov, est marquée par ce besoin vital du regard d'autrui. Ce besoin de considération sociale serait en proie à la non satisfaction par l'indifférence

³³ Baumeister, Roy F., Leary, Mark R., (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529, p. 497.

³⁴ Mellor, David, Stokes, Mark, Firth, Lucy, Hayashi, Yoko, Cummins, Robert, (2008). Need for belonging, relationship satisfaction, loneliness, and life satisfaction. *Personality and Individual Differences*, 45, 213-218.

³⁵ *Need to Belong Scale* développé par Leary, M. R., Kelly, K. M., Cottrell, C. A., et Schreindorfer, L.S. (2005).

³⁶ Todorov, Tzvetan (1995). *La vie commune: essai d'anthropologie générale*. Paris : Seuil.

ou le mépris d'autrui. Todorov dépeint alors la communauté comme une nécessité reliée au besoin d'estime et de reconnaissance inscrit dans le psychisme humain. La thèse de Todorov trouve confirmation dans la littérature psychologique des cinquante dernières années par le discours sur l'importance du regard social dans l'identité et l'estime personnelle.

Que peut-on conclure du besoin d'appartenance? Dans ce cadre de la conception ensembliste de l'appartenance, la satisfaction de ce besoin devient simplement un autre synonyme du sentiment d'appartenance. Chacun des termes vient souligner avec son angle particulier les degrés d'intimité et d'acceptation ressenties face aux pairs. Le sentiment pointe sur l'impression d'adéquation au groupe, le besoin pointe au contraire sur l'impression d'une déficience. Dans les deux cas, on retrouve une même croyance personnelle fondée sur des processus d'auto-attribution et d'identification qui construisent et solidifient l'identité personnelle et sociale. Ainsi, ressentir un besoin satisfait équivaut à se reconnaître un fort sentiment d'appartenance à un groupe. La satisfaction du besoin vient conforter l'identité, jouant le rôle d'une auto-gratification et d'une auto-reconnaissance de soi face à ses semblables³⁷. Ainsi, les besoins d'attachement et de reconnaissance sociale désignent essentiellement des processus intra et interpersonnels d'identification, de comparaison sociale et puis d'auto-attribution.

Nous retrouvons sous le couvert du besoin le même discours identificatoire, avec en plus une connotation fortement égocentrée et individualiste. En effet, le besoin repose sur une insatisfaction individuelle par laquelle l'autre est identifié à la fois comme le mal et la cure. Dans cette conception, le besoin s'exprime sous forme d'un

³⁷ Rudich, Eric A., Vallacher, Robin R., (1999). To belong or to Self-Enhance? Motivational Bases for Choosing Interaction Partners. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25 (11), 1387-1404.

malaise, suite à un manque ou à une déficience. Il se manifeste généralement par un état physique et/ou émotionnel signalant sa non satisfaction, tel le besoin de manger se manifeste par le malaise de la faim. Il en va de même pour les besoins d'attachement et de reconnaissance qui se manifestent par l'insatisfaction, la solitude, voire la dépression. Selon cette conception, un besoin est une envie pulsionnelle liée à une régulation naturelle ou naturalisée vers la satisfaction. Ainsi, le besoin renvoie en un premier sens à des régulations biologiques homéostatiques, en un second sens aux régulations des rapports sociaux.

La structure pulsionnelle de l'organisme, régie par le « principe du plaisir », est orientée vers la résolution de toutes les tensions et la stratification des besoins émergeant de ces pulsions et objectivés dans la sensation d'un manque. La société, où se réfléchissent et se constituent ces besoins objectivés à travers la culture, apparaît comme une structure de contraintes, de résistances, de renoncements et de répression préservant aussi la sécurité et l'instabilité de l'organisation collective³⁸.

L'attachement et la reconnaissance sociale répondent bien à ce critère d'homéostasie biologique et sociale. Ces besoins offrent une base pulsionnelle, ils diffèrent d'un individu à l'autre et ils sont comblés à divers degrés par les personnes présentes autour de l'individu qui le ressent. Toutefois, ils ne peuvent pas être pleinement nommés un besoin d'appartenance. Certes, l'appartenance s'appuie sur des relations interpersonnelles, mais elle désigne une relation d'un autre type. L'attachement et la reconnaissance désignent essentiellement des relations interpersonnelles et renvoient à l'effet d'être lié, accepté et sécurisé par les autres.

Plus fondamentalement, l'appartenance ne se présente pas comme un besoin pulsionnel dont le manque nous rendrait insatisfait. Nous pouvons souffrir d'un attachement inassouvi et de la non reconnaissance de personnes estimées. Or, nous

³⁸ Megdiche, Cyrille, (2002). Essai sur la notion de besoin. *Sociétés*, 75(1), 85-90. p. 88.

concevons mal comment nous pourrions être sans appartenance et souffrir d'un manque d'appartenance. Naturel ou naturalisé, le besoin naît du manque. Ce n'est que dans un sens figuré qu'il signifie ce qui est nécessaire et indispensable. Qu'il soit de base biologique ou sociale, ledit besoin d'appartenance supposerait un état de tension préalable, possiblement comblée par l'inclusion et l'acceptation dans un groupe. Une fois la tension diminuée, le besoin disparaîtrait; un besoin satisfait n'est plus un besoin. Or, l'appartenance ne diminue pas selon l'état ressenti de sa réalisation.

Nous comprenons pourquoi plusieurs études identifient un lien entre la solitude et la non satisfaction du besoin d'appartenance³⁹. Défini en termes d'attachement et de reconnaissance sociale, ce besoin pointe certainement vers le malaise d'être seul et vers l'insatisfaction de ne pas vivre ensemble avec les siens. Le manque de reconnaissance des pairs et le manque d'un contact intime apparaissent être de malheureuses situations sociales de solitude. Elles se rapportent à cette conscience de l'absence de similarité avec autrui, un manque qui nous rend tristes de nous sentir seuls, voir rejetés, et tristes de ressentir que nous ne partageons pas certains attributs avec nos semblables. Ainsi peut-on comprendre l'arrachement aux sources, l'errance, l'itinérance, la migration, l'exclusion et l'isolement, qui mettent tous une insistance sur un besoin de reconnaissance mutuelle et de similarité.

Or, l'impression d'un manque d'appartenance ne consiste pas en un sentiment de solitude, mais plutôt en un sentiment de déliaison du monde. Dans un registre différent de l'isolement social, de la désidentification et de la non-reconnaissance mutuelle, on retrouve plutôt l'aliénation : l'impression de ne plus se reconnaître de

³⁹Mellor, David, Stokes, Mark, Firth, Lucy, Hayashi, Yoko, Cummins, Robert, (2008). Need for belonging, relationship satisfaction, loneliness, and life satisfaction. *Personality and Individual Differences*, 45, 213-218, p. 217

liens avec autrui. L'aliénation est le fait de se croire un individu unitaire, un être individualiste dans un univers qui n'assume pas de rencontrer l'autre en face de lui, pas plus que l'autre en soi-même. Il représente un état où l'individu abuse de la projection comme mise à distance et de l'introjection comme refoulement, deux modes de défense minimisant l'altérité. À la différence des carences liées aux conditions sociales, un manque d'appartenance désigne un état pathologique : une aliénation existentielle associant un sentiment de n'être rien en commun avec autrui; un état qu'aucune situation de reconnaissance sociale ne pourrait satisfaire.

Loin d'être un besoin, nous pourrions considérer l'appartenance comme étant parfois de l'ordre du désir. Par désir, il ne faut pas comprendre un état de manque qui advient lorsque l'objet du besoin se fait cruellement sentir. Revenons à l'étymologie latine *desiderare*, de *sidus*, étoile, qui évoque l'absence d'un astre plutôt que son manque. Alors que considérer (*considerare*), c'est contempler l'astre présent, désirer, c'est espérer sa présence. Ainsi, le désir ne repose pas sur le manque d'un objet tant que sur son espérance. Le désir est un mouvement vers l'autre en tant qu'espoir de l'autre. Le désir, c'est la « puissance d'altérité⁴⁰ ». Il s'agit d'une élévation du besoin qui se détourne du même et se tourne vers l'autre, au-delà de la nécessité homéostatique. Inversement, le désir nourrit le besoin. Associant le besoin au même et le désir à l'autre, Emmanuel Lévinas précise :

Dans le besoin, je puis mordre sur le réel et me satisfaire, assimiler l'autre. Dans le Désir, pas de morsure sur l'être, pas de satiété, mais avenir sans jalons devant moi. C'est que le temps que suppose le besoin m'est fourni par le Désir. Le besoin humain repose déjà sur le Désir. Le besoin a ainsi le temps de convertir cet *autre* en *même*, en travaillant⁴¹.

⁴⁰ Radkowski, G.H. (2002). *Les jeux du désir*. PUF, Collection Quadrige. p. 165.

⁴¹ Lévinas, E. (1988). *Totalité et Infini*. Kluwer Academic. Livre de Poche. p. 121.

Le désir est espoir de rencontrer un autre appartenant à un ordre auquel nous n'avons pas accès. En termes de désir, l'appartenance serait l'espoir de faire partie et d'être avec l'autre qu'on ne connaît pas encore. Fondée sur l'espoir de la rencontre, cette conception honore davantage l'altérité. Elle prend aussi un éclairage ontologique sur la distance nécessaire entre soi et l'autre.

L'appartenance ne serait donc pas tant un besoin naturel de l'humain, comme l'ont soutenu Maslow et d'autres dans un sens naturaliste, mais plutôt une condition ontologique relative à l'existence humaine. Qualifier l'appartenance d'existential signifie que l'obligation qu'elle prescrit se déplace de l'exigence pulsionnelle et psychosociale vers le plan de la nécessité ontologique. Par conséquent, l'appartenance serait toujours déjà présente et ne serait jamais en déficience. Pour cette raison, elle ne constitue pas un besoin qui puisse être satisfait. Derrière le discours psychosocial sur le besoin d'appartenance se trame donc encore insidieusement la même négligence de l'altérité, comme elle avait été soutenue plus haut lors de l'analyse des notions de groupe et de sentiment. Complètement égocentré, le besoin participe essentiellement d'un mouvement vers l'individu qui le ressent, reléguant les autres à des objets de potentielle satisfaction. Il nous faut donc développer une conception de l'appartenance qui parte dans un mouvement contraire à celle du besoin, dans un mouvement vers l'autre : un mouvement qui porte l'espoir de rencontrer et d'intégrer le multiple, un mouvement qui permette le projet commun du vivre-ensemble.

4. L'appartenance en tant que condition existentielle

Nous n'avons rien en commun qu'un manque originaire, qui s'exprime tantôt en désirs tantôt en besoins, en soifs ou en faims, et autour duquel notre existence s'organise en co-existence, appel d'autrui dans la nécessité, appel à l'autre dans l'indigence de fond, autour d'un rien commun bien plus que d'un bien public, d'une *res publica* au sens strict, soit d'un manque politique qui donne naissance à une Agora, à un lieu de parole dont la littérature, cette parole pour rien, cette voix du manque, est l'expression la plus achevée, par sa capacité de relever toute faim, toute soif, tout besoin que le manque suscite, en une communauté énonciative où le désir se dit et se vit selon toutes ses virtualités, dans des formes de socialité infiniment possibles, qui se substituent à l'irréalisable communauté des hommes⁴².
Pierre Ouellet

Au fondement du phénomène de l'appartenance se dresse une interrogation existentielle sur les liens qui nous unissent les uns aux autres et sur notre situation dans le monde. Quelle est notre place dans le monde avec autrui? Situer les lieux communs d'appartenance demeure une tâche épistémologique propre aux sciences sociales. Selon une compréhension ontique du monde, celles-ci décrivent les catégories d'appartenance et leurs rapports sur les plans individuel et collectif. Cependant, s'orienter dans le monde et se situer face à autrui reste une interrogation ontologique propre à une psychologie existentielle et phénoménologique. Cette dernière souligne avec emphase la relation entre les personnes et le monde. Elle est d'emblée animée par la question de l'appartenance au monde.

Plusieurs penseurs ont visité, parfois de près, mais généralement de biais, le phénomène d'appartenance dans un sens existentiel. En effet, nous rencontrons une parenté avec la notion de *Mitsein* chez Martin Heidegger, de l'Être-en-commun chez Jean-Luc Nancy, et de l'Être ensemble dans un monde commun chez Hannah Arendt. Chacun proposent en ses propres termes une facette particulière du vivre-ensemble. Il en va de même pour d'autres penseurs qui ont étudié la relation entre soi et autrui,

⁴² Ouellet, Pierre (2002). Introduction. (p. 11) in Boutin, F., Laforest, D., Ouellet, P. (dir) *Communautés de sens : identités littéraires et sens commun*. UQAM, Cahiers du CÉLAT.

telle qu'on peut la retrouver avec le Visage de l'autre chez Emmanuel Levinas, avec le Dialogue Je-Tu chez Martin Buber ou encore avec le rapport au Toi chez Gabriel Marcel. Sans élaborer sur la pensée de chacun, considérons plutôt en quoi cela ajoute à la spécificité du phénomène étudié.

Pour Heidegger, l'humain, le *Dasein*, l'être-là, est un *Mitsein*, un être-avec, vivant au sein d'une communauté.

Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un « avec », le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est monde commun (*Mitwelt*). L'être-au-monde est être-avec (*Mitsein*) en commun avec les autres. L'être-en-soi de ceux-ci à l'intérieur du monde est co-existence (*Mitdasein*)⁴³.

Il ne faut pas comprendre que le *Dasein* pourrait être là sans être avec, comme si l'expression être-au-monde signifiait qu'existe l'être-seul du *Dasein*, s'insérant au monde, pour devenir ensuite un être-avec dans le monde. Commentant cette question, le philosophe français Jean-Luc Nancy soutient que les notions heideggériennes de *Mitsein* et de *Mit-da-sein* devraient être pensées avec plus de radicalité et de détermination que Heidegger ne le fait : « Il conviendrait de comprendre que *mit* ne qualifie pas le *sein* [...] et que le *mit* ne qualifie même pas le *dasein* [...], mais qu'il le constitue essentiellement⁴⁴. » Pour Nancy, le *mit* ne qualifie pas le *da* à moins que le *là* de l'être-là soit précisément de l'ordre de la communauté. Nancy présente alors

⁴³ Heidegger, M. (1986). *Être et temps*, trad. par François Vezin, Paris : Gallimard. p. 160-161.

⁴⁴ Nancy, Jean-Luc, (1990). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgeois Éditeur. p. 203.

Nancy précise notre pensée par rapport à celle de Heidegger, en ajoutant : « La logique de l' "avec" - de l'être avec, du *Mitsein* que Heidegger fait contemporain et corrélatif du *Dasein*- est la logique singulière d'un dedans-dehors. C'est peut-être même la logique de la singularité en général. Et ce serait ainsi de ce qui n'appartient ni au pur dedans, ni au pur dehors. (Ceux ci, à vrai-dire, se confondent : être purement dehors, hors de tout (ab-solu), ce serait être purement en soi, à part soi, à soi-même sans même la possibilité de se distinguer comme "soi-même"). Une logique de la limite : ce qui est entre deux ou plusieurs appartenant à tous et à aucun, ne s'appartenant pas non plus. » Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. p. 222.

sa notion de l'être-en-commun, lequel, dit-il, ne s'ajoute pas de manière seconde et extrinsèque à l'être soi et à l'être seul. Sans entrer dans une bataille exégétique sur la pensée de Heidegger, nous comprenons, à l'instar de Nancy, que le *Mitsein* signifie que le *Dasein* se situe d'emblée d'une manière originaire à l'existence, toujours avec les autres. L'humain n'existe pas préalablement en tant qu'être séparé. Une telle idée va à l'encontre de pensées telles que celle, préconisée par Descartes, qui conçoit l'humain de manière indépendante d'autrui.

Considérons alors l'étroite parenté entre les notions de *Mitdasein* et d'appartenance. Le concept de *Mitdasein* signifie que l'humain co-existe au monde en tant qu'être avec. La relation d'être avec autrui serait donc constitutive du *Dasein*, car celui-ci n'existe et ne se déploie que dans le rapport avec autrui. La notion d'appartenance ajoute une insistance particulière sur l'aspect englobant de la vie commune et elle souligne l'idée que le *Dasein* n'existe que comme être-avec et, aussi, au sein d'un monde englobant. Le *Mitsein* n'aurait de sens qu'au sein d'un *Mitwelt*, le monde-avec-autrui, qui désigne ce milieu de l'environnement humain et des interrelations où se créent les rencontres et la signification. Le *Mitwelt* constitue en quelque sorte le corollaire spatial du *Mitsein* en mettant l'accent sur la constitution d'un monde et d'une unité humaine, d'un lieu commun qui, par nature, échappe à l'appropriation privée. Ce lieu commun s'adresse à tout humain en tant qu'être social et il constitue le lieu permettant l'habitation et le déploiement de l'être-au-monde. L'appartenance s'articulerait donc à la conjonction du *Mitsein* et du *Mitwelt*, pour définir un « être-avec et ensemble-au-sein-d'une unité englobante », que nous nommerons plus simplement un « vivre-ensemble ».

Dans sa conception existentielle, l'appartenance se présente comme un phénomène originaire par lequel l'humain se comprend en tant qu'être-avec-et-au-monde. En ce sens, Hannah Arendt soutient que l'habitat à un monde commun est une condition de l'existence humaine. Elle entend surtout un *Mitwelt*, un monde commun de culture en

tant que condition de l'ouverture historique. Arendt décrit ainsi un type d'humanisme manifeste par la reconnaissance de la singularité créatrice de chaque personne en tant qu'elle est porteuse d'une histoire unique, par opposition à un être générique. L'appartenance au monde historique et culturel, en conjugaison avec un arrachement aux processus naturels, exprime alors une condition existentielle de tout être humain. Robert Legros expose la position de Arendt en la situant dans une double opposition : opposition aux Lumières, qui pose le proprement humain au plan d'un arrachement aux contingences naturelles, et opposition au Romantisme, qui pose l'appartenance humaine à un monde naturel⁴⁵.

Que ce soit par le biais de la notion d'Être-en-commun, de celle d'Enracinement et de la participation du *Mitsein* au *Mitwelt*, appartenir au monde signifie co-habiter le monde avec les autres et suppose ainsi la participation vécue par une expérience temporelle et spatiale s'inscrivant dans des rapports personnel/collectif, singulier/pluriel, Je/Tu/Nous. L'appartenance constitue le lieu de rapprochement et la mise en commun des horizons de l'expérience personnelle et de l'expérience collective, au sein d'une totalité plus grande.

En définissant l'appartenance en tant que relation existentielle de vivre avec l'autre au sein d'un tout englobant, on implique une participation avec l'autre, alliant mêmeté dans l'unité et aussi altérité dans l'alliance. L'étymologie nous enseigne que l'appartenance renvoie au fait de se rapporter à l'autre et d'ainsi former une unité plus englobante. L'aspect englobant, « être avec et dans un plus grand que soi » apparaît fondamental. L'appartenance relève du double mouvement d'être-avec et d'être-dans, qui se caractérise par un aller et un retour à l'autre, telle une réponse à l'appel

⁴⁵ Legros, Robert (1990). *L'idée d'humanité : introduction à la phénoménologie*. Paris Grasset. p. 260 et suivante.

d'autrui nous invitant à vivre avec les siens, tel un don à autrui pour former avec lui une communauté. Cette idée d'échange réciproque, dans un mouvement de se rapporter et de revenir à l'autre, suggère une dynamique d'appel et de don.

Forte de cette compréhension existentielle, l'appartenance reçoit alors un cadre différent pour exprimer la notion d'altérité. La place d'autrui devient déterminante. Or, lorsque nous traitons autrui comme un même que soi appartenant au même groupe, nous ne faisons que monologuer sur lui. Toute vision d'autrui prenant le moi comme point de départ conduit à une aporie ou à un monologue. Comprendre autrui en dialogue, comme le propose Martin Buber par la relation Je-Tu⁴⁶, pose la distance ontologique qu'autrui mérite afin que nous puissions dialoguer et appartenir ensemble. Il s'agit d'une appartenance à un couple Je-Tu s'inscrivant dans un Nous. Dans cette relation Je-Tu, chacun possède une position qui lui est propre et un dialogue peut se manifester. Buber formule cependant cette relation dans un sens absolu et contemplatif, pointant vers un l'idéal d'un dialogue humain-divin. L'appartenance serait plutôt liée à l'action du dialogue, c'est-à-dire cette rencontre singulière créant la communauté du Nous qui se met en action par la rencontre con-sentie vers un but commun. Davantage que l'expérience au Je, propre à l'identité, que l'expérience au Tu, propre au dialogue, ou encore que l'expérience de l'illéité de l'autre; davantage que la somme des Je, Tu, Il, il y a l'expérience au Nous. Cette nostrité exprime fondamentalement l'appartenance humaine en pointant sur cette relation de soi-même avec ces autres avec qui nous sommes, et avec ces autres que nous sommes⁴⁷.

⁴⁶ Buber, Martin (1969). *Je et Tu*. Paris : Éditions.

⁴⁷ Dans un rare article sur la notion de nostrité, Georges Charbonneau fait le lien entre cette notion et celles du Mitdasein de Heidegger, de l'Aïda de Kimura, du Zwischen (à l'Entre) de Tellenbach.

Charbonneau, Georges (1998). De la Nostrité. Aspects phénoménologiques et psychopathologiques de l'expérience du Nous. *Anthropologie phénoménologique*, 7, 134-148.

La nostrité, l'expérience du Nous, suppose une mise en commun avant même d'être un partage. Par partage, nous entendons une division en parts. Dans la logique ensembliste, par exemple, appartenir à un groupe signifie partager les attributs nous rendant membre du groupe. Nous partageons uniquement ce l'on possède. Nous ne pouvons partager ce que nous sommes. Ainsi, sur le plan de l'être, il ne peut pas y avoir de partage de caractéristiques similaires. Comme le souligne Levinas, « en réalité, le fait d'être est ce qu'il y a de plus privé; l'existence est la seule chose que je ne puisse communiquer; je peux la raconter, mais je ne peux pas partager mon existence⁴⁸ ». Plutôt que sur le partage, l'appartenance existentielle se fonde sur la mise en commun de ce que nous sommes. Partage et mise en commun procèdent de mouvements opposés. Tandis que le partage prend sa source dans l'objet possédé et redistribué, la mise en commun prend sa source dans l'être qui avance vers l'autre et apporte une contribution. L'appartenance repose sur la mise en commun de sa propre existence avec autrui, au sein d'une unité qui nous rassemble. Subséquemment, nous appartenons toujours à une communauté.

La communauté, lieu de l'appartenance

La communauté est le lieu de toute appartenance. Celle-ci ne désigne pas une collection d'éléments objectivables puisque la communauté ne se fonde pas sur le partage et l'appropriation. La communauté s'annonce en tant que mise en commun d'existence, au travers de la parole et de la vitalité singulière de chacun. Le terme *communauté* provient étymologiquement de *munus*, signifiant une charge, c'est-à-dire le fait d'être en position de débiteur, puis de son dérivé *communis* en latin, signifiant un réseau de débiteurs et emprunteurs organisé selon des règles, et éventuellement une organisation sociale structurée par une loi. Suivant l'étymologie formulée par Benveniste, Roberto Esposito écrit :

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, (1982). *Éthique et infini*. Fayard. p. 50.

La communauté n'est pas une propriété, un lien, un territoire à défendre et à isoler de ceux qui n'en font pas partie. Elle est un vide, une dette, un don – tous sens du mot *munus*, qui a donné l'expression latine *cum-munus*, et non pas *cum-unus*, c'est-à-dire « comme unité », tel qu'on le croit trop souvent. La communauté est donc un don ou une dette à l'égard des autres et nous rappelle aussi notre altérité constitutive d'avec-nous-mêmes⁴⁹.

La communauté renvoie à ces temps immémoriaux, lors de la création des cités, où chacun offrait son bien aux autres, dans une dynamique d'échanges réciproques régie par une loi énonçant ce que chacun peut apporter, donner, recevoir et rendre. La mise en commun précède le partage proprement dit, et elle établit, puis institue la vie de la communauté. Toute communauté se fonde donc sur l'hospitalité en tant que don et contre-don. Benveniste explique dans son analyse étymologique de l'hospitalité que *hostis* établit une égalité par compensation : est *hostis* celui qui compense mon don par un contre-don⁵⁰. L'hôte ne se présente pas comme un pur étranger, mais plutôt en tant qu'autrui auquel on reconnaît des droits égaux. Il est en relation de compensation, ce qui représente selon Benveniste le fondement de l'institution d'hospitalité.

La manière par laquelle nous donnons et contre-donnons, autrement dit la manière par laquelle nous nous libérons de notre dette, institue le sens de nos liens avec autrui et fixe ainsi notre appartenance à la communauté. En retour, les membres de la communauté sont influencés par notre don, selon une dynamique d'échanges hospitaliers. L'appartenance à une communauté soutient, et aide à situer sa place dans le monde face à autrui. Cette mise en commun des existences rassemble et protège l'altérité, car elle pose ainsi la condition originaire du respect mutuel,

⁴⁹ Esposito, Roberto (2000). *Communitas. Origine et destin de la communauté*. Paris : PUF. p. 11.

⁵⁰ Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome I Économie, parenté, société* Paris : Minuit coll. Le sens commun. p. 94.

permettant par la suite l'établissement de relations interpersonnelles constitutives d'une identité réciproque. Ainsi, comme l'affirme Gabriel Marcel dans *Être et Avoir*, le chemin de soi passe par autrui⁵¹. Tout être singulier existe en tant qu'il se conjugue au pluriel, car les autres sont constitutifs de la personne. L'existence personnelle, nécessairement en commun, serait un mode de l'altérité. Dans la communauté à laquelle il appartient, l'être se manifeste par une altérité constitutive, tandis que dans la masse des individus, l'être se dissimule sous la mêmété et reste dans l'ombre du semblable.

Dans son ouvrage sur la communauté, Nancy pose le primat de celle-ci sur l'individu. La communauté signifie précisément être en commun ensemble, et cela constitue le propre de l'existence humaine. La communauté, selon Nancy, est une exposition de singularités dans un espace qui ne constitue pas un intérieur commun, mais plutôt un espace extérieur de communication.

Car la communauté n'est rien d'autre que la communication d'êtres singuliers séparés qui n'existent comme tels qu'à travers la communication. Ce n'est pas *un être commun*, c'est un être *en commun*, ou être l'un *avec* l'autre ou être *ensemble*⁵².

Être ensemble ou vivre-ensemble ne signifie pas un assemblage d'individus conscients de leur appartenance, ni un rassemblement d'êtres singuliers mettant en parallèle leur sentiment d'être-ensemble et la coïncidence de leur identification. Vivre-ensemble, c'est participer à la communauté. Rien d'objectivable; plutôt une participation commune de sujets et une mise en commun de l'être. C'est en ce sens que Esposito précise que « la *communitas* est l'ensemble des personnes unies non pas par une "propriété", mais très exactement par un devoir ou par une dette⁵³ ».

⁵¹ Marcel, Gabriel (1991). *Être et avoir*. Paris : Éditions universitaires.

⁵² Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. p. 257.

⁵³ Esposito, Roberto (2000). *Communitas*. p. 19.

Le don de notre existence constitue notre appartenance et notre participation à la communauté. Ce mouvement vers autrui n'existe toutefois que par l'appel de l'autre. La communauté nous préexiste et nous accueille. Il y a toujours un sujet antérieur à nous qui aménage notre place et nous convie à participer avec lui. Appartenir, c'est fondamentalement répondre à l'appel de la communauté d'autrui. Notre existence même est réponse à cet appel. Autrui est constitutif de notre existence, de notre apparition en tant que corps vécu et en tant qu'être de parole. Ensemble appartiennent, uniquement, les êtres ayant répondu et contribué à l'appel d'une communauté de déjà appelés.

En quoi consiste cette mise en commun? Qu'est-ce qui nous est propre et nous permet de répondre à l'appel d'autrui? Tentons de répondre à ces questions existentielles. Si, comme nous le proposons, l'appartenance repose sur le don et la mise en commun avec autrui de notre propre existence, que pouvons-nous offrir à cette communauté particulière qui nous appelle? Pour y répondre, nous cherchons des éléments qui ne sont pas de l'ordre de la même chose, puisque ce serait adhérer à la logique du partage et de la similarité, et ainsi faire don à la communauté de ce qu'elle possède déjà à travers autrui. De par son caractère existentiel, l'appartenance exige la mise en commun de ce qui nous appartient en propre.

Nous proposons l'hypothèse que ce qui nous appartient en propre se rapporte à la manière singulière dont nous éprouvons le temps et l'espace, et dont nous les rendons humains, autrement dit à notre temps et notre espace vécus. Pas plus que le temps, l'espace ne se présente directement à nous. Étant essentiellement incompréhensibles, nous devons les configurer afin de les rendre humains et habitables. C'est fondamentalement en ce sens que l'habitation est le propre de l'être humain. Nous ne sommes pas dans le temps et dans l'espace, nous occupons du temps et de l'espace, c'est-à-dire que nous habitons au monde inscrit avec le temps et l'espace. Dans une

herméneutique ontologique à laquelle personne ne peut échapper, notre marque personnelle consiste à devoir chacun configurer le temps vécu et l'espace vécu pour, à notre manière, habiter au monde.

En tant qu'êtres temporels, nous habitons au monde par nos récits, qui configurent humainement le temps. Suivant ici les propos de Paul Ricœur dans *Temps et récits*⁵⁴, les récits soutiennent une mise en forme et en signification de l'expérience temporellement vécue. En tant qu'êtres spatiaux, nous habitons au monde par notre corps incarné, qui évolue dans les lieux du monde. L'espace existe en tant qu'il est habité et que l'humain crée et développe des lieux. C'est la création du lieu habité qui configure humainement l'espace. Finalement, nous appartenons à la communauté en vertu de ce qui nous est propre et nous permet de répondre à l'appel d'autrui, soit la mise en commun de notre récit personnel et de notre présence effective en tant qu'être-au-monde incarné. Notre parole et notre sollicitude incarnées constituent notre don participatif à la communauté. Qu'y a-t-il de plus propre à nous-même que les récits de notre histoire vécue telle que nous l'éprouvons et la déployons au sein des lieux du monde?

Récit et récits

Le récit, en tant que mise en forme signifiante de l'expérience temporelle, configure notre compréhension existentielle. Le récit est «une plongée dans l'histoire individuelle pour se déprendre de cette histoire et accéder au collectif» qui engage un questionnement sur le lien social qui est ici en jeu : « Que puis-je faire avec les autres pour me désaliéner⁵⁵? » Le récit façonne notre manière singulière de nous situer au monde, face à soi-même et face aux autres. Il évoque non seulement soi-même, mais

⁵⁴ Ricœur, Paul (1983). *Temps et récits. Tomes I, II, III*. Paris : Seuil. Collection Points.

⁵⁵ Enriquez E. (2001). *Les récits de vie, pour quoi faire ?*.

aussi tous les autres en soi-même, permettant de reconnaître le lien fondamental qui nous unit à eux. Loin de décrire l'histoire exhaustive de notre vie, il relate la compréhension de soi et du monde à travers un événement vécu. Jamais identique d'une fois à l'autre, il fonde une manière d'être soi et de dire son identité mouvante. Il participe de l'identité narrative, dont Paul Ricoeur a décrit les divers tenants⁵⁶. L'humain ne cesse de se raconter en se créant dans l'ipséité de son récit et dans la même répétition narrative de ses récits. Le récit de soi ne se partage pas, ne se divise pas : il raconte notre singularité. Nous le mettons en commun avec celui des autres, comme un don à notre communauté.

Paradoxalement, le don de paroles à notre communauté ne nous est pas proprement originaire. L'acte de parler provient toujours d'un d'ailleurs que soi.

La parole ne sort pas du moi, elle ne m'exprime pas, elle vient au contraire à l'intérieur de nous, de ce qui est hors de nous. Elle est étrangère à nous et comme la marque d'un passage étranger. Au plus profond de moi, la parole ne m'appartient pas ; elle est la trace du mystère d'autrui⁵⁷.

La parole reste le propre de la communauté. Bien que nos récits nous appartiennent en propre, leur signification demeure toujours dans la sphère d'une construction commune. Notre récit personnel ne signifie rien, il reste illisible, sans l'horizon des récits qui nous précèdent et nous succèdent. C'est pour cette raison que tout récit est à la fois un don et un appel. Les récits de chacun constituent à la fois un don à la communauté et, dans un juste retour, l'appel de celle-ci; puisque nos récits s'accumulent et forment par sédimentation un grand Récit, un récit collectif mythique au fondement de toute tradition de cette communauté. Dans le même sens, Nancy écrit :

⁵⁶ Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

⁵⁷ Valère Novarina, (1991). *Pendant la matière*. Paris : P.O.L. p. 12.

La parole mythique est communautaire par essence. Il y a aussi peu de mythe privé que de langue strictement idiomatique. Le mythe ne surgit que d'une communauté et pour elle : ils s'engendrent l'un l'autre infiniment immédiatement. Le mythe révèle l'en-commun et il révèle la communauté et en même temps la fonde⁵⁸.

Peut-être appartenons-nous davantage au langage qu'il nous appartient? Hans-Georg Gadamer le soutient et ajoute que cette appartenance au langage est la marque de notre humanité. Partant de l'idée d'une relation d'appartenance de l'interprète à son texte, Gadamer poursuit sa réflexion en pensant que « la notion d'appartenance signifie la relation transcendantale entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance comme un moment de l'être même et, à titre primaire, comme une conduite du sujet⁵⁹ ». Il précise : « Se trouve appartenir ce qui est atteint par la parole adressée par la tradition⁶⁰. » Le fondement de notre rapport à l'autre, et par le même envol, notre lien à la connaissance, à la vérité et à l'histoire, s'ancrent dans un rapport dialogique. Pour Gadamer, le langage invite à la présence de l'autre et cette rencontre se constitue dans la mesure où nous sommes interpellés par la parole d'un autre avant nous, un autre qui nous espère, nous accueille et marque notre place. Davantage qu'interpellés, nous obéissons à l'appel.

Si nous voulons définir exactement le concept d'appartenance qui nous intéresse ici, il nous faut considérer la dialectique particulière enveloppée dans l'« entendre » (*Hören*). Il n'y a pas seulement le fait que la parole est pour ainsi dire adressée à celui qui écoute; bien plutôt, cela signifie aussi que celui à qui la parole est adressée doit entendre, qu'il le veuille ou non⁶¹.

⁵⁸ Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. p. 127.

⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. Paris: Seuil. p. 312.

⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. p. 317.

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. p. 316.

Le terme allemand pour appartenance, *gehören*, renvoie à celui qui obéit aux ordres, qui est à l'écoute de, qui répond aux paroles d'un autre. Cette étymologie renvoie à une figure auditive qui relève de l'obéissance (ob-ouir) à une autorité. Elle suggère que pour appartenir, nous devons entendre l'appel d'autrui et nous assujettir à sa loi. De là découle l'engagement éthique de répondre à l'appel d'une tradition. Ainsi, l'appelé d'une communauté doit obéir à l'appel.

La tradition, le Récit collectif, serait l'appel de toute communauté, un appel qui invite chacun à le joindre et auquel chacun ajoute ses récits personnels. L'appartenance se fonde ainsi sur un récit collectif, une tradition, qui nous interpelle afin que chacun y ajoute ses récits personnels, pour nourrir l'existence de la communauté. Il n'y aurait donc pas d'appartenance sans un autre qui m'invite dans le récit collectif et sans la mise en commun d'un récit personnel. Bien que les termes de nos récits soient toujours issus du récit collectif, appartenir, c'est néanmoins inscrire sa compréhension personnelle dans ce grand récit. L'appartenance consiste en la rencontre de l'horizon de nos récits personnels avec l'horizon du récit collectif identitaire qui fonde la communauté particulière qui nous a appelés. Que ce soit le couple, le groupe de pairs, la cité, la nation ou l'humanité toute entière, l'appel du récit collectif se présente autrement et nous y répondons personnellement. Appartenir à un groupe, c'est ainsi hériter d'un grand récit et y participer en tant qu'auteur et acteur distinctif. Finalement, toute appartenance se fonde sur un récit constitutif et une mythologie identitaire donnant existence à une communauté et permettant l'appel et la mise en commun.

Et, dans tous ces récits maintes fois racontés dans les communautés auxquelles nous appartenons, nous offrons notre point de vue, notre affect, notre imagination, nos désirs et toutes ces autres dimensions que nous exprimons de manière transcendante par le langage, et qui constituent notre ek-sistence. Tous nos récits forment la majeure partie de nos appartenances. Et ultimement, l'être humain existe en

appartenant à une seule sphère : le grand Récit⁶². Rien ne sert de chercher le début de ce grand Récit : il se confond avec le début de la parole, avec l'incarnation du Verbe. Le grand récit, qui se conjugue sous de multiples formes, constitue l'appel d'où toute humanité et toute existence adviennent. La personne apparaît alors comme un « me voici » répondant à cet appel. Ainsi, nous appartenons tous en tant que répondant à l'appel d'une altérité originaire au grand récit du monde.

Gadamer affirme que le langage, loin d'être un discours sur quelque chose, constitue notre forme de compréhension : « Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (*darstellt*) en elle⁶³. » Comprendre signifie exprimer le monde en langage. Le récit se pose donc comme la forme de notre intelligibilité temporelle et de notre intentionnalité. Le récit est le lieu de la construction de l'identité dans la quête de sa propre compréhension et de la compréhension du monde.

Or, n'existe-t-il pas aussi un domaine de l'incompris? Un mystérieux lieu, non encore langagier, où l'être est manifeste sous une autre forme? Un non-lieu, car inénarrable, où l'être n'existe pas sur le mode de son propre récit. En dehors de l'extériorité temporelle du Récit et de nos récits, n'y a-t-il pas une autre dynamique vivante du don et de l'appel?

⁶² Voir à ce sujet *Récits d'humanisme* (2006) de Michel Serres qui affirme élégamment que nous sommes le récit de nos histoires et que ces mille et un récits dessinent un Grand Récit humaniste.

⁶³ Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. p. 467.

Présence incarnée au monde

Dans toute communauté, il y a aussi une mise en commun de notre personne en tant qu'être spatial incarné. Nous habitons au monde par notre corps propre qui évolue dans des lieux communs et dans l'écoumène. Rappelons que selon Augustin Berque « l'écoumène c'est à la fois la terre et l'humanité; mais ce n'est pas la Terre plus l'humanité, ni l'inverse; c'est la terre en tant qu'elle est habitée par l'humanité, et c'est aussi l'humanité en tant qu'elle habite la terre⁶⁴. » L'espace existe humainement pour autant qu'il est habité en un lieu créé. De même que nous appartenons au langage et que nos récits nous appartiennent afin de configurer notre temps vécu, nous appartenons aussi au monde et notre spatialité corporelle nous appartient afin de configurer notre espace vécu. La communauté tient dans une dynamique d'échanges réciproques par une mise en commun de nos espaces propres afin de créer des lieux communs.

La mise en commun de notre présence au monde se réalise dans la rencontre avec l'autre pour créer le lieu commun. Tout aussi abstrait que le langage lui-même, le lieu commun est l'espace vécu où l'autre et soi-même se rencontrent dans un entrelacement de l'autre en soi et de soi en l'autre. Dans une indivision du corps et du monde, du corps et d'autrui, Maurice Merleau-Ponty dira que nous sommes dissous dans la chair, et le chiasme de la vie, dans une inter-corporéité.

Toute scission entre sujet et objet, sentir et senti est surmontée au profit d'un entrelacement originaire : dans la mesure où le corps est appartenance au monde, l'événement du sentir n'est autre que l'avènement d'un monde senti⁶⁵...

⁶⁴ Berque, Augustin (1996). *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris : Gallimard, p. 78.

⁶⁵ Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le visible et l'Invisible*. Paris : Gallimard. p.188.

La mise en commun de notre espace vécu se situe toujours au temps présent, donc un temps non raconté et inénarrable. À travers nos récits, nous faisons déjà don de notre vie en tant qu'êtres incarnés. Mais cette dimension, plus immanente que le récit, nous l'éprouvons au moment présent sans la concevoir. Son énonciation amène inévitablement un récit qui rompt l'immédiateté qui la caractérise. C'est d'ailleurs ce qui rend cette forme de don à la communauté si difficile à caractériser. Il existe néanmoins, enfin nous l'affirmerons toujours après coup, une appartenance qui excède le récit, ou plus précisément qui « incède⁶⁶ » les limites du langage. Cette appartenance, nous la ressentons dans ces lieux dans lesquels nous nous sentons faire pleinement partie du monde. Ce sont ces instants, décrits précédemment sous la forme du sentiment d'appartenance, où nous tentons de raconter cette expérience proprement spatiale, et donc plutôt intemporelle, située dans un ici perpétuel.

Il n'y a pas d'appartenance sans cette mise en commun de nos espaces propres et, aussi, sans un autre qui nous invite à participer corporellement au monde collectif. La communauté invite à la rencontre de soi et de l'autre dans la mesure où nous sommes interpellés dans l'incarnation par un autre avant nous qui nous espère, nous accueille et marque notre place. « Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui marquait ma place⁶⁷ », écrit Merleau-Ponty, pointant encore l'importance d'un autre, antérieur à nous, qui aménage l'espace et nous convie à prendre place avec lui dans ce lieu du monde. Nous appartenons tous en tant que répondant à l'appel ressenti au plus profond de nous de cette altérité originaire du monde vécu. Notre existence en tant qu'être incarné est la preuve vivante de notre réponse à l'appel.

⁶⁶ Excéder, c'est outrepasser et céder au dehors des limites imposées, tandis que incéder serait plutôt céder au-dedans de toute limite.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard. p. 294.

Chaque communauté se manifeste par un lieu commun : un espace collectif qui invite à la participation. L'espace vécu personnellement se distingue néanmoins de l'espace vécu collectivement. Le premier, telle l'expérience corporelle d'être chez-soi, renvoie à des lieux procurant un sentiment d'intimité et de recueillement; le second, tel un chez-nous, renvoie à des lieux de solidarité et convivialité. L'espace vécu personnellement se présente sous la forme de notre inscription corporelle au lieu où notre pathos participe à la vie. L'espace collectif prend la forme d'un lieu commun d'échanges et de rencontres. L'appartenance consiste en l'articulation de l'horizon de notre espace vécu personnellement avec l'horizon de l'espace collectif. La communauté nous invite à la joindre et nous y ajoutons notre présence ressentie pour ainsi nourrir l'existence de la communauté. Que ce soit dans les lieux du couple, du groupe ou de la ville, l'appel d'une communauté se fait ressentir dans un lieu concret et nous y répondons personnellement et corporellement par une sollicitude envers autrui. Appartenir, c'est hériter d'un lieu pour se réunir dans un ici, vécu maintenant dans le monde. En quelque sorte, toutes nos participations effectives dans ces lieux communs forment nos appartenances. Nous appartenons, existons aux lieux du monde et, ultimement, nous existons en appartenant au monde.

De par son caractère existentiel, l'appartenance repose donc sur la mise en commun de ce qui nous appartient en propre, soit par la manière singulière dont nous éprouvons le temps et l'espace et dont nous les rendons humains, au moyen de nos récits qui joignent le grand Récit et au moyen de notre présence ressentie qui se joint au lieu du monde. Appartenir signifie donc vivre ensemble en tant qu'une participation temporelle et spatiale à la vie commune.

Dans son fondement existentiel, l'appartenance prend plusieurs formes concrètes. Appartenir à une communauté suppose un fait local dans sa réalité matérielle, géographique et historique, et un fait social où cohabitent des êtres différents qui forment des groupes, des organisations, des institutions. La figure la plus prégnante

de l'appartenance reste le fait d'appartenir à la grande communauté humaine. Il ne s'agit pas de penser ici une appartenance à l'espèce et à l'environnement dans un sens naturaliste, mais plutôt à un lieu d'interrelations humaines. L'appartenance ne se limite pas à cette forme générale, mais s'étend aussi à toutes les formes instituées dans des communautés diverses : la famille, le couple, le groupe, la cité, etc. Appartenir signifie ici répondre à l'appel d'une communauté par l'inscription temporelle et spatiale au rapport Je-Tu dans un Nous. Prenons la famille, par exemple. Nous n'appartenons pas à celle-ci en raison d'un partage d'hérédité, de critères objectifs de filiation biologique ou sociale. Nous y appartenons en vertu de l'appel, physique et langagier, offert par nos parents, ainsi que par notre apport personnel, à travers notre participation effective, notre vécu quotidien, nos récits et tout ce qui perpétue l'identité familiale. La famille, les groupes et toute communauté invitent et structurent une mise en commun. L'appartenance se fonde donc sur la réponse ressentie d'une invitation à joindre le tissu identitaire donnant existence à cette communauté.

Pathologie existentielle

Il devient finalement plus clair pourquoi l'appartenance ne peut pas se définir comme un besoin qu'on puisse satisfaire. En tant qu'une participation du *Mitsein* au *Mitwelt*, nous existons fondamentalement en appartenant. Le manque d'appartenance, par conséquent, ne pourrait se traduire par une absence de *Mitsein*, ce qui serait un non-sens, ni par une solitude sociale qui serait simplement des circonstances contingentes. L'impression d'une déficience d'appartenir relève alors d'un mode pathologique du vivre-ensemble dans lequel la personne néglige sa condition de vivre-ensemble. Cette aliénation advient, premièrement, lorsqu'on occulte l'altérité et qu'on réalise une fusion avec la communauté, deuxièmement, lorsqu'on érige l'altérité au point d'une rupture avec la communauté.

La première forme d'aliénation renvoie l'humain qui en est atteint à une déliquescence existentielle. Cette aliénation apparaît lorsque l'altérité est occultée par une fusion avec autrui. La personne dépendante, celle qui s'asservit à une autre ou à un groupe, devient aliénée à elle-même par négligence de son don d'être à la communauté. L'aliénation signifie, ici, perdre son droit à la déférence et au respect de sa propre altérité. Il y a perte du droit et du devoir de mettre en commun qui nous sommes. Le jeu du don se substitue à un jeu d'appropriation. Cette aliénation se remarque dans toutes ces situations pathologiques où la personne se rend dépendante ou lorsqu'elle est destituée de son statut de membre de la communauté. Ainsi, dans un regroupement contraignant, il peut aussi y avoir aliénation par une trop forte homogénéisation et par un rôle étroit imposé socialement. L'esclavage et l'asservissement sont des exemples où la personne devient de manière malsaine un être pour autrui. Ce totalitarisme ouvre finalement sur une exclusion et un ostracisme où la personne entend l'appel d'une communauté, mais celle-ci lui refuse le pouvoir de se manifester. Par rupture ou effondrement sur soi-même, la personne s'aliène alors selon une seconde forme.

Située au plan de l'existence, la seconde forme d'aliénation renvoie l'humain qui en est atteint à une schizoïdie ontologique. Cette rupture est parfois imposée collectivement par le racisme et l'exclusion, mais elle peut aussi provenir de la personne elle-même. Dans ce cas, l'appel de la communauté se fait toujours entendre, mais la personne néglige d'y répondre ou y entend autre chose. Elle devient étrangère. Minkowski décrit ainsi la schizophrénie comme la perte de contact vital avec la réalité⁶⁸. Cette perte de la réalité se mue finalement en une perte de l'altérité, non pas par fusion, mais par rupture avec autrui. Selon Minkowski, la rupture avec

⁶⁸ Minkowski, Eugène. (1995). *Le temps vécu*, Paris : PUF. ET Minkowski, Eugène (1966). *Traité de psychopathologie*. Paris : PUF

l'ambiance est l'essence de la folie. Ces êtres déchirés ne forment plus de communauté, car ils sont hors discours. Le deuil se comprend donc comme une difficulté à répondre à l'appel et à manifester qui nous sommes. La mélancolie et l'errance sont le lot de ceux qui prennent du temps à trouver ou plutôt à se souvenir de l'appel d'une communauté. Ce sentiment d'être coupé de la réalité du vivre-ensemble, notamment du contact vital et du langage, désigne précisément cette forme d'aliénation existentielle du manque d'appartenance.

Selon cette conception, l'individualisme accuse un mouvement aliénant dans lequel la personne tente de se soustraire à l'homogénéisation, mais devient étrangère par le mouvement de sa revendication de son droit à la différence en un droit à l'indifférence, menant ainsi tout droit à la perte du projet en commun. L'individualisme, en instituant l'individu, occasionne du même coup les conditions de son aliénation. Du fait qu'il revendique son autocratie, l'individu n'appartient plus à la communauté. L'individu, ajoute Nancy, « n'est que le résidu de l'épreuve de la dissolution de la communauté. Par sa nature, comme son nom l'indique, il est l'atome insécable, l'individu révèle qu'il est le résultat abstrait d'une décomposition⁶⁹. » L'individu hors communauté devient un objet aliéné et perd sa sujétité. Frédéric de Coninck illustre bien cette situation propre à la modernité où l'humain, ayant perdu ses appartenances rigides et imposées, se retrouve à devoir choisir entre une multitude de référents identitaires souples, ce qui le rend flexible, mais également vulnérable et ouvert à une aliénation⁷⁰.

Dans les deux formes d'aliénation, la difficulté reste d'assumer l'altérité constitutive d'être soi-même. Rompre le vivre-ensemble ou s'y fondre aveuglément procède

⁶⁹ Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. p. 11.

⁷⁰ Coninck, Frédéric de, (2001). *L'homme flexible et ses appartenances*. L'Harmattan.

d'une même cristallisation dans laquelle l'être perd une distance saine avec soi et avec autrui. L'aliénation réside dans le déséquilibre et la perte de la capacité de se mouvoir temporairement entre une rupture salutaire et une saine fusion. Dans une parenté d'esprit, Binswanger comprend la pathologie comme un retrait par rapport aux autres et à la fois comme un appauvrissement et un manque de souplesse des directions de sens. L'impossibilité d'un Nous authentique interdirait alors de dire le lien nous unissant aux autres.

5. Dynamique de l'altérité

Jusqu'à présent, nous avons décrit différents points de vue sur l'appartenance, que nous avons qualifiés respectivement de conceptions ensembliste et existentielle. Comment comparer, ou même intégrer davantage ces deux visions qu'on pourrait juger trop contrastantes pour supporter une parenté? Avant de considérer leur parenté, résumons ici leur principale différence. De manière superficielle, les deux points de vue semblent décrire le même phénomène d'appartenance. Or, les deux conceptions se distinguent fondamentalement du fait que chacune relève d'une dynamique différente de l'altérité, au point que les appartenances décrites coïncident moins qu'elles n'y paraissent. Tandis que la conception ensembliste procède d'une dialectique d'appropriation et de partage, la conception existentielle procède de mises en commun et d'échanges réciproques; chacune s'inscrit dans un mode différent (et sans doute aussi dans une mode particulière dans l'histoire de la pensée) pour saisir l'appartenance.

Nous avons vu que la conception ensembliste de l'appartenance occulte l'altérité parce qu'elle assimile la personne à un individu inséré dans une combinatoire des similarités et des différences, dans un cadre objectif et universel. Dans ce jeu individualiste mettant l'accent sur la mêmeté et l'extrême différence, il y a partage d'attributs et de processus identificatoires. La conception ensembliste comprend le

phénomène d'appartenance selon une dynamique d'appropriation, dans laquelle on partage ce l'on possède. Appartenir à un groupe signifie s'être approprié et rendu sien les attributs nous rendant membre du groupe. La possession n'équivaut pas à l'appropriation, puisque la première désigne un phénomène primaire relié à l'avoir, tandis que la seconde suppose un travail afin de rendre l'objet propre à soi-même, ce qui implique une identité préalable, une reconnaissance et une auto-attribution de l'objet à sa personne. Étymologiquement, approprier signifie rendre propre à soi, s'attribuer la propriété de quelque chose qui appartient au domaine public. Une fois approprié, l'objet devient une possession que l'on tient en son pouvoir. Posséder, du latin *pos* et *sedere*, seoir, signifie littéralement être assis sur et tenir en son pouvoir. Dans la conception ensembliste, appartenir à un groupe désigne donc un phénomène psychologique de construction de l'identité individuelle et sociale, qui suppose un travail d'appropriation s'appuyant sur l'identification, la reconnaissance, et la comparaison aux autres et à la similarité de leurs caractéristiques. La même idée partagée concerne essentiellement les processus liés à l'appropriation, plutôt qu'à la possession simple des attributs.

Les discours sur le besoin et le sentiment d'appartenance se comprennent également en tant qu'appropriation. En effet, nous avons vu que ledit besoin d'appartenance s'articule essentiellement en tant que besoins d'attachement et de reconnaissance, et sert ainsi à la construction de l'identité. En ce sens, il s'agit de s'approprier sa vie au moyen des processus d'attachement, de reconnaissance et d'identification. Selon cette même visée, le sentiment qui découle de la satisfaction du besoin souligne que l'identification est ressentie et que la personne en a fait l'appropriation. Par exemple, se sentir appartenir au club de carte fait que l'on s'approprie et s'attribue l'idée d'être un joueur, d'avoir des liens sociaux au club, etc.

Prenons par exemple cet énoncé : « Anna appartient au groupe des femmes blanches de Montréal. » Cela signifie dans la version ensembliste qu'Anna est un

élément de la catégorie des femmes à peau blanche, donc qu'elle possède les attributs d'être femme et d'être blanche. Dans ce cas, l'appropriation relève du possible travail d'identification par Anna à se reconnaître en tant que femme blanche de cette ville. Bien souvent, ce genre d'énoncé relève avant tout de l'attribution externe par un observateur omniscient, qui viendra décréter si Anna appartient à cette catégorie et si elle a une appartenance identificatrice.

La conception ensembliste impose des limitations propre à cette logique, dont celles du tiers exclu (un individu ne peut pas à la fois appartenir et ne pas appartenir à un groupe) et de la transitivité (un individu appartenant à une ville, par exemple, appartient forcément à l'ensemble qui l'inclut, telle la nation). Or, l'expérience quotidienne nous enseigne à maintes occasions que les personnes se sentent appartenir et ne pas appartenir à la fois, et qu'elles appartiennent à un niveau, mais pas à un autre niveau, plus inclusif. Par exemple, l'auteur Amin Maalouf, cité précédemment, se sent fondamentalement appartenir et non-appartenir à la fois à la France et au Liban, selon les circonstances. La logique ensembliste exclut ce genre de propos. Au mieux, elle considère, via la notion d'appartenance identificatrice, qu'il s'agit alors de variations personnelles dans les processus d'identification et d'auto-attribution. Nous soupçonnons la présence d'autre chose que des identifications variables dans le discours de tous ces immigrés et orphelins : nommément l'appel et la participation effective à la communauté. Mais comment, en dehors de cette logique ensembliste et identificatoire, maintenir un tel discours?

Sous le couvert de l'idée de mise en commun, la conception existentielle propose une logique différente pour expliquer les liens d'alliance entre les personnes d'un groupe. En effet, il y a d'autres manières d'envisager le rapport au groupe qu'en termes d'une d'inclusion ensembliste. La méréologie, le rapport des parties à un tout, nous offre ici

cette autre avenue⁷¹. S'apparentant au principe gestaltiste de la théorie du champ, les parties y sont préalablement unies et se manifestent momentanément comme une figure sur le fond. Ainsi, les parties forment un ensemble sans jamais se dissocier complètement du tout. La relation d'appartenance exprime alors l'autonomisation d'un fragment qui ressort de son tout de référence.

Dans une version méréologique, l'énoncé « Anna appartient au groupe des femmes blanches de Montréal » exige une compréhension plus élargie. Il faut d'abord attirer l'attention sur un champ permettant d'évoquer l'expression « femmes blanches de Montréal ». De ce cadre, une fois posé, la personne Anna peut alors ressortir comme une composante particulière. Ainsi, l'énoncé engage une foule de représentations associées, à savoir les hommes, les femmes, les couleurs de peaux, les villes d'Amérique, etc. L'expression « femmes blanche de Montréal » désigne un contexte complexe et flou, duquel ressort activement la personne « Anna » comme une forme apparemment détachée. Appartenir au groupe des femmes blanches signifie s'illustrer sous cet aspect comme figure personnelle sur le fond d'un groupe englobant. Le fond est un contexte sur lequel on s'appuie pour penser la figure, mais il reste non modélisable selon une logique hiérarchique de catégorie inclusive. La relation d'appartenance qui en résulte est non réflexive, non symétrique et non

⁷¹ Le phénoménologue Edmund Husserl est l'un des premiers à développer l'idée de méréologie, mais elle reçoit une formalisation rigoureuse avec le logicien polonais Lesniewski. Celui-ci propose de substituer à l'idée ensembliste d'être un élément celle d'être une partie. Par exemple la main est une partie du bras. Par la suite, d'autres conceptions de méréologie sont proposées, dont celle utilisée ici. Sans reproduire la logique ensembliste hiérarchique, le rapport partie/tout se conçoit selon un rapport non transitif et non hiérarchique. Cette méréologie se base sur l'idée de potentialité indéterminée, selon laquelle l'identité des parties est transitoire et n'existe qu'en émergeant d'un contexte, faisant que les éléments existent toujours en dépendance mutuelle. Pour un exposé consultez le site de Pierre Basso (2008) Une ontologie formelle pour une vision interdépendante du monde. Récupéré le 30 mars 2008 de <http://www.autogenesis.ch/basso.html>.

transitive⁷². Dans cette conception, la relation entre la classe des femmes blanches et l'élément « Anna » reste indéterminée. L'énoncé n'appelle pas à une comparaison de la blancheur de peau d'autres femmes, à leur mêmeté ou au partage de cet attribut. La similarité d'autres femmes blanches n'ajoute rien à l'explication. L'énoncé exige l'articulation de différents contextes desquels émergera le sujet. Autrement dit, il faut en spécifier l'histoire particulière. La compréhension de l'énoncé exige donc le récit relatif d'Anna sur son genre, sa couleur de peau et sa ville. Il en résulte une logique plus souple, moins objectiviste, permettant que des parties appartiennent à un tout selon un contexte et n'appartiennent pas à ce tout selon d'autres contextes.

Selon la conception existentielle et sa dynamique méréologique, une personne appartient donc à une communauté du fait qu'elle s'illustre en tant que fragment. Dans le mouvement de l'appel et du don, cela signifie que la communauté se situe à l'origine du contexte duquel la personne émerge. Appartenir à une communauté signifie qu'une personne s'illustre comme fragment d'un fond commun par le don de ses récits et de sa présence effective, et qu'elle ressort ainsi en tant que partie constituée d'un contexte langagier inscrit historiquement dans un grand récit racontant l'histoire du fond communautaire. L'appel de la communauté est la source, le contexte et le fond desquels toute personne appartient et auxquels elle répond en s'illustrant par une forme émergeante.

De cette longue parenthèse sur la logique catégorielle hiérarchique et sur la méréologie, il ressort deux dialectiques différentes articulant l'altérité à l'appartenance. Dans la conception ensembliste et sa dynamique d'appropriation et

⁷² Cette conception provient de la relation d'appartenance telle que conçue dans certaines théories en linguistique. Pour un exposé voir le numéro spécial de la *Revue de linguistique* et en particulier : Danon-Boileau, Laurent, Morel, Mary-Annick, (1996). La relation d'appartenance. *Revue de linguistique*, 7, Paris : Éditions Orphys.

de partage, le monde est conçu comme une collection d'individus auxquels la personne s'identifie et se compare, s'appropriant les éléments nécessaires à la construction de son identité individuelle et sociale. Autrui reste un semblable à qui on emprunte ou, encore, un étranger tout autre duquel on se distingue. Dans ces deux cas, l'altérité se comprend dans un mouvement égocentré vers un sujet qui se pose en rupture de l'autre. Dans cette perspective, l'autre est saisi au travers de contenus assignés par l'individu, mais jamais pour lui-même. L'altérité renvoie alors à un genre de dualisme.

Comme elle suppose à la fois la construction et l'exclusion d'un Autre sur qui l'on projette l'inverse des contenus constitutifs du Nous (Jodelet, 2005), l'altérité signifie ici non pas seulement l'accès et le maintien d'une identité sociale positive par comparaison avec un hors-groupe, mais la construction même de l'identité à partir d'une altérité négative⁷³.

Ce mouvement annonce un individualisme à la limite de l'aliénation. Derrière l'objectivité de cette conception se cache l'Autre radical : ce théoricien toujours implicitement présent, mais sans cesse hors jeu. Dans la mesure où cet observateur omniscient croit à son point de vue comme étant la Réalité, il se tient dans une véritable position d'aliénation existentielle face aux personnes qu'il tente de décrire sans jamais parvenir à les rencontrer.

De son côté, la conception existentielle dévoile sur un plan ontologique ce qui est déjà présent, mais enfoui dans le discours ontique et épistémologique de la conception ensembliste. Elle fournit un cadre plus large dans lequel s'insère une compréhension descriptive de l'humain en société. Dans cette conception, le monde est conçu comme une communauté de laquelle chacun émerge. Autrui se présente fondamentalement, avant nous-même, comme celui qui nous prête vie et existence.

⁷³ Sanchez-Mazas, Margarita, Gély, Raphaël, (2005). Des appartenances aux identités : vers une citoyenneté politique européenne, *Connexions*, 84, 73-83. p. 78

L'altérité se comprend alors dans un rapport de secondarité dans lequel nous devons reconnaître délibérément l'antériorité d'autrui; nous sommes éternellement seconds devant nos parents, notre culture, notre passé, et devant le monde.

L'idée de secondarité nous suggère que l'identité ne provient pas tant des propriétés que nous possédons et auxquelles nous nous identifions. Elle se révèle au contraire par la rencontre avec autrui, un autre auquel je demeure secondaire. L'identité s'inscrit dans l'appartenance par la poursuite du mouvement amorcé par nos ancêtres, sans s'y soumettre, ni s'y opposer totalement, dans un difficile équilibre entre l'asservissement et la rupture. Être humain et avoir une identité, c'est reconnaître en amont de soi un mythe à imiter, et en aval de soi une nouvelle tradition à soumettre⁷⁴. L'altérité, loin d'être limitée par un mouvement égo-centré, se comprend dans un mouvement réciproque allant d'un autre originaire envers soi-même et aussi de soi vers autrui. C'est ainsi que nous nous illustrons comme un fragment identitaire sur le fond d'une communauté qui nous précède. Ainsi, nos récits personnels s'inscrivent en secondarité du récit communautaire et notre présence incarnée s'inscrit dans cette secondarité, nous enjoignant à adopter une attitude ontologique d'offrande de nous-même et de sollicitude bienveillante envers l'autre.

Dans une pratique du vivre-ensemble, l'appartenance devient une question d'équilibre et de saine distance entre soi et l'autre au sein de la communauté, qui donne une place à soi-même et à l'autre. Posant le thème de l'identité et du rapport de l'altérité avec autrui, l'appartenance existentielle ouvre finalement à une dimension éthique jusqu'ici absente du discours épistémologique sur l'appartenance. Par le jeu de l'appel et du don, l'appartenance à la communauté s'inscrit

⁷⁴ Paraphrasant ainsi Rémy Brague qui présente la notion de secondarité des romains envers les grecs : Être «romain», c'est avoir en amont de soi un classicisme à imiter, et en aval de soi une barbarie à soumettre. Brague, Rémy (1992). *Europe, la voie romaine*. Gallimard. p. 55

fondamentalement dans un engagement éthique envers soi et envers autrui. Nous sommes redevables et en dette d'un appel qui nous est lancé et nous sommes responsables de lancer un appel à d'autres qui perpétueront la communauté humaine. Au fondement de l'appartenance à toute communauté, il y a l'appel, toujours l'appel : appel d'autrui, et puis, en retour, le don, notre appel à un autre.

6. Deux formes du phénomène d'appartenance.

Bien que, jusqu'à maintenant, nous nous sommes concentrés exclusivement sur une forme, le phénomène d'appartenance se présente à nous sous deux formes discursives : « j'appartiens à... » et « cela m'appartient ». Dans le langage courant de notre modernité, la première forme tombe souvent en désuétude ou en discrédit du fait qu'elle semble se rapporter à une idée de dépendance de soi envers autrui. Bien que chacun puisse parler de ses appartenances, il est rare d'entendre une personne dire : j'appartiens à quelque chose. La seconde forme, plus usuelle, passe cependant inaperçue tant elle se confond à l'idée de possession. Ces deux formes discursives témoignent toutefois de deux phénomènes originaires distincts sur le plan de l'expérience vécue. Ces formes langagières nous permettront ici de résumer ce qui a été présenté jusqu'à maintenant et de resituer l'appartenance selon les deux conceptions visitées précédemment.

« J'appartiens à... »

Dans une démarche phénoménologique, Eugène Minkowski propose une caractérisation du phénomène du « j'appartiens à... ». Il est l'un des rares penseurs à caractériser le phénomène de l'appartenance en tant qu'expérience vécue. Minkowski décrit trois principes qualifiés de phénomènes originaires, soit « j'existe », « j'ai » et « j'appartiens à... ». Le principe « j'existe » émergerait de la conscience de l'activité dans l'ici et maintenant du temps vécu. Nous pourrions ajouter, dans un langage propre à Michel Henry, que, lié à la conscience de vivre la Vie, ce principe

émerge du pathos, du sentiment de pouvoir et de l'auto-affectivité. De son côté, le principe « j'ai » émergerait plutôt de la conscience du désir, avant l'idée de toute possession. « L'avoir n'a de sens que dans la mesure où il sert de support à notre faculté de désirer⁷⁵. » Finalement, le principe « j'appartiens à... » ou « je fais partie d'une collectivité » est à la base de l'élan éthique qui apporte l'idée des semblables et du caractère utile ou nuisible des actions.

« J'appartiens à... », au contraire, diffère en cela de l'avoir qu'il ne centre plus du tout l'univers autour du moi, mais, au contraire, fait entrer celui-ci dans cet univers. Le regard se dirige maintenant vers le monde et y découvre des perspectives de plus en plus larges. [...] À ce point de vue, « j'appartiens à... » est un reflet fidèle de l'élan éthique⁷⁶.

Minkowski lie l'appartenance à son idée d'élan éthique, qui est une tendance qui constitue l'horizon de la vie. Cette tendance à désirer le bien serait originaire à tout humain et nous la reconnaissons par un sentiment d'allégresse lorsque « nous faisons appel au meilleur de notre être et prenons ainsi, dans une "spection" lumineuse, conscience de nous-mêmes⁷⁷ ». Outre l'intérêt éthique, l'apport de Minkowski sur la question de l'appartenance est de situer le phénomène en tant qu'expérience originaire permettant d'ouvrir sur le monde d'autrui; précieux témoignage introspectif auquel nous accordons ici toute l'importance qu'il mérite.

En suite avec notre propos, nous pourrions ajouter que le phénomène « j'appartiens à... » établit l'assujettissement d'une personne à une totalité plus englobante. Assujettissement signifie ici une sujétion, une mise en position de sujet sous une loi et des règles, plutôt qu'un asservissement dans lequel la personne devient un objet jeté hors d'elle-même et hors de l'esprit de jeu. Le groupe d'inclusion et la

⁷⁵ Minkowski, Eugène (1995). *Le temps vécu*. p. 118

⁷⁶ Minkowski, Eugène (1995). *Le temps vécu*. p. 120.

⁷⁷ Minkowski, Eugène (1995). *Le temps vécu*. p. 111.

communauté préexistent à la personne et déterminent sa position subordonnée. Dans les deux cas et selon la dynamique de l'altérité propre à chacune, la personne est assujettie au groupe, dont elle est un élément, en fonction des lois régissant la mêmeté partagée, ou bien elle est assujettie à la communauté en vertu du jeu de l'appel et du don. Rappelons que dans la conception ensembliste, le phénomène « j'appartiens à... » se comprend selon une appropriation de la mêmeté au sein d'un cadre d'inclusion hiérarchique. Dans la conception existentielle, « j'appartiens à... » désigne plutôt le phénomène de faire partie d'une communauté dans laquelle on s'illustre en tant que fragment, et tel que Minkowski l'entend, il s'agit d'un phénomène primaire qui se qualifie de position ontologique de l'existence envers autrui.

« Cela m'appartient »

Selon une acception familière et généralement non questionnée, « cela m'appartient » renvoie à la propriété d'un objet par une personne se posant en maître possessif, comme dans cette phrase : *Cette voiture m'appartient*. Dans le langage courant, on remarque une fréquente confusion entre l'appropriation et la possession. Il s'agit d'un usage dégénéré, puisque l'appartenance, dans son sens ensembliste, relève premièrement de l'appropriation et, seulement ensuite, de la possession proprement dite. « Cela m'appartient » signifie « Cet objet m'est propre, je me le suis approprié, il est mien et puis il devient ainsi ma possession ». Appartenir s'apparente donc à la mienneté : le fait que je m'associe un objet comme étant mien. La mienneté suppose un travail d'appropriation plutôt qu'une simple possession. Elle se comprend dans l'horizon de la sienneté, c'est-à-dire dans ce qu'autrui peut s'approprier dans une logique du partage des choses du monde.

Dans ce mouvement égocentré, le phénomène ouvre sur une dimension éthique qui prend la forme d'un discernement à propos des objets qui nous appartiennent. Qu'est-ce qui est éthiquement valable de s'approprier et de partager? Sans y

répondre ici, il importe de saisir en quoi ce questionnement éthique se distingue du questionnement éthique existentiel mentionné précédemment. Il s'agit alors de nous situer au plan de la possession, du partage et de l'appropriation des choses du monde avec autrui, ainsi que de situer nos appartenances d'objets au sein d'un rapport social. Ce questionnement portera entre autres sur la légitimité d'une appropriation d'objets en vertu de l'inclusion à un groupe. Il portera par exemple sur la légitimité pour les personnes de race blanche de posséder la majorité des richesses d'une nation, ou encore sur la légitimité pour une personne de race noire d'être présidente d'une nation.

Dans son acception existentielle, beaucoup moins courante, le phénomène « cela m'appartient » prend une tout autre dimension. Comme nous l'avons vu, le phénomène « cela m'appartient », distinct du « j'ai », nous interroge sur ce qui, dans mon être, est tenu pour m'appartenir en propre, de manière originaire et fondamentale au plan de l'existence, plutôt qu'au plan de la possession occasionnelle dans le temps. Dans la dynamique du don et de l'appel, la question prend la forme suivante : Que pouvons-nous offrir à la communauté qui nous appelle ? Qu'est-ce qui m'est propre et me permet de répondre à l'appel d'autrui ? Nous avons déjà tenté d'y répondre en proposant que ce qui nous appartient en propre réside dans la manière singulière dont nous éprouvons le temps et l'espace, et dont nous rendons ceux-ci humains, soit par nos récits dans le Récit et par notre présence incarnée dans les lieux du monde.

Dans cette conception, la possession occasionnelle d'un objet du monde se transforme alors en une exposition de celui-ci. En effet, selon un mouvement vers l'autre, l'exposition renvoie à un mode de présentation de l'objet à autrui qui se situe totalement à l'inverse du mouvement égocentré de la possession. La mise en commun et la dynamique d'échanges et de rencontres participent de la manière dont nous présentons aux autres les objets. En quelque sorte, les objets qui nous appartiennent se révèlent aux autres et à nous-mêmes et à la fois. En les situant par rapport à notre vie et notre contexte personnel, nous devenons le faire valoir de ces

objets. Par exemple, la phrase « *Cette voiture m'appartient* » propose un mode de présentation de la voiture selon le contexte particulier duquel le sujet émerge et énonce son appartenance. Que ce soit un étalage de sa richesse ou de ses préférences, l'exposition révèle la voiture dans son rapport à la personne, qui se donne par sa présence et son récit à propos de cet objet. Ainsi entendu, le phénomène ouvre sur une éthique de la manifestation adéquate des objets qui nous appartiennent.

Le phénomène « cela m'appartient », qu'on le comprenne dans une conception ensembliste ou existentielle, questionne le rapport à l'altérité en soi-même. Dans la première conception, la personne se positionne, plus ou moins consciemment, sur les objets qu'elle choisit de s'approprier, de rendre sien, et d'identifier en tant que partie d'elle-même. L'altérité à soi-même demeure négligée, puisqu'elle se rabat sur la mienneté de l'objet possédé et sur sa mêmeté avec les semblables. Dans la conception existentielle, avec la logique méréologique d'être une partie d'un tout, le phénomène « cela m'appartient » interroge sur ce qui appartient existentiellement à la personne. Cela pose l'étrange question de savoir quelles parties de notre existence forment le tout que nous semblons être: y a-t-il quelque chose qui nous est propre dans toute cette familière et inquiétante étrangeté que nous sommes, ressentons et concevons? Est ainsi posé le rapport fondamental de l'altérité en soi-même avec le thème de l'ipséité. Sans discourir sur ce rapport, il est important de constater que la conception existentielle aménage une place essentielle au lien entre altérité et ipséité.

Quatre facettes du phénomène de l'appartenance

En quoi ces deux formes discursives de l'appartenance se distinguent-elles et se rejoignent-elles? Ces formes langagières, et leurs déclinaisons grammaticales, mettent ici en relief que l'appartenance se conjugue différemment selon qu'on soit

assujetti ou directement sujet de l'action d'appartenir⁷⁸. D'un côté, le phénomène du « j'appartiens à... », où la personne est assujettie, se décline sous une forme interobjective par la mêmeté partagée et sous une forme intersubjective dans la communauté. D'un autre côté, le phénomène du « cela m'appartient » se décline sous une forme objective caractérisée par la mienneté et sous une forme subjective caractérisée par une ipséité.

Combinant les deux formes discursives de l'appartenance avec les deux conceptions (ou deux modes) visitées jusqu'à présent, nous obtenons ainsi quatre facettes du phénomène de l'appartenance. Nous proposons ici une typologie du phénomène de l'appartenance basée sur le rapport à l'altérité :

⁷⁸ La forme pronominale « s'appartenir » prend le double sens du « cela m'appartient » et « j'appartiens à ». En raison de la réflexivité de l'appartenance, l'énoncé « je m'appartiens » prend parfois le sens d'être libre et maître de soi-même. La forme pronominale ne sera pas traitée davantage dans cet article, car elle mérite un traitement indépendant qui lie les thèmes de la liberté et de l'authenticité en lien avec l'appartenance.

« j'appartiens à... »	altérité face à soi-même en secondarité	communauté (intersubjectivité) - mise en commun appel et don - récit collectif (temps vécu collectivement) - lieux communs et nostrité (espace vécu collectivement)
altérité face à soi-même	altérité égocentrée face à soi-même	mêmeté (interobjectivité) - partage d'attributs et d'identification
« cela m'appartient »	altérité en soi-même en secondarité	ipséité (subjectivité) - mise en commun et présentation - récit singulier (temps vécu personnellement) - corps propre, espace vital (espace vécu personnellement)
altérité en soi-même	altérité égocentrée en soi-même	mienneté (objectivité) - appropriation d'attributs

La conception ensembliste, généralement propre aux sciences humaines, met l'accent sur les formes objectives de la mêmeté et de la mienneté; la conception existentielle, propre aussi à une psychologie phénoménologique, se tourne davantage vers le pôle subjectif de la communauté et de l'ipséité. Ces quatre facettes, mêmeté, mienneté, communauté et ipséité ne présentent pas le même intérêt pour ces disciplines. Cette typologie permet toutefois de mettre en rapport un discours descriptif et explicatif basé sur une épistémologie objective, avec un discours compréhensif fondé sur une herméneutique plus subjective. À ces deux formes de discours se greffent des aspects éthiques spécifiques. Loin d'épuiser la complexité du phénomène de l'appartenance, cette typologie reste une invitation au dialogue entre discours qui trop souvent s'ignorent ou monologuent ensemble dans une polyphonie sans partition. En situant ces discours l'un face à l'autre, cette partition aide leur mise en correspondance et aide à mieux comprendre le phénomène de l'appartenance. Certes, les liens entre ces discours demeurent encore à compléter, mais cela contribue à circonscrire le champ

d'investigation sur le phénomène. Toute phénoménologie reste fondamentalement et par essence l'approximation d'un phénomène qui apparaît sans cesse sous un regard renouvelé. Éternelle esquisse, aucune phénoménologie ne pourrait épuiser les facettes d'un phénomène.

Conclusion

Qu'est-ce finalement que le phénomène de l'appartenance? L'appartenance, c'est simplement vivre ensemble, avec toute l'implication éthique que cela peut engager. L'appartenance est le rapprochement équilibré des horizons de l'expérience personnelle et de l'expérience collective au sein d'une communauté, rapprochement qui se réalise par une double articulation : premièrement, celle de la rencontre de l'horizon de notre espace vécu avec l'horizon des lieux collectifs; deuxièmement, celle de la rencontre de l'horizon de nos récits personnels avec l'horizon du récit collectif identitaire qui fonde chacune des communautés particulières nous ayant appelés et auxquelles nous avons répondu.

Associée au groupe, au besoin, au sentiment, à une condition existentielle des communautés et même à une condition originaire de l'être humain, l'appartenance est un phénomène riche et complexe qui imprègne toute relation à autrui ainsi qu'à soi-même. Nous inspirant du langage courant, nous en avons formulé deux formes : « j'appartiens à... » et « cela m'appartient ». Puis, selon le vécu spécifique du rapport à l'altérité, nous avons considéré quatre facettes du phénomène : mêmeté, mienneté, communauté et ipséité. De notre point de vue, ces quatre facettes ne s'équivalent pas. La primauté existentielle de l'appartenance affirme l'existence de la communauté comme étant ontologiquement antérieure à celle de la collectivité d'individus.

Les facettes de la mêmeté et de la mienneté se situent en secondarité de celles de la communauté et de l'ipséité. Elles en sont simplement des objectivations. La

communauté invite à une mise en commun qui précède tout partage dans une collectivité. La mienneté et la mêmété dans une collectivité n'existent que par l'existence d'une communauté qui invite à une ipséité. Dans une étude sur la nostrité chez Binswanger, Raphaël Célis précise que « l'existant ne trouve la voie vers soi qu'en étant Nous, désir et rencontre originaire. [...] Binswanger est certain : la possibilité de la nostrité est antérieure aussi bien ontologiquement qu'ontiquement à celle de la mienneté⁷⁹ ». La compréhension ontologique présentée ici englobe et transcende la dimension ontique familièrement admise de l'appartenance. L'altérité, face à autrui et en soi-même, se comprend avant tout comme en étant un rapport de secondarité dans lequel la personne se dévoile en réponse à un appel. Et ne pas saisir cette nuance nous mène insidieusement vers une aliénation existentielle.

Indépendamment des trajectoires développementales et de la construction identitaire qui impliquent mutuellement une part de soi et d'autrui, l'antériorité ontologique de l'appartenance permet d'affirmer que nous existons comme nostrité avant d'exister comme subjectivité. Autrement dit, nous appartenons avant même de pouvoir raconter que « j'appartiens à... » et que « cela m'appartient ». D'ailleurs, ces deux phénomènes, respectivement situés comme sujet et objet de l'acte d'appartenir, trouvent leur racine commune au sein de cette appartenance originaire, antérieure à la distinction sujet/objet. Assez paradoxalement, nous appartenons avant d'appartenir.

Au-delà du don de nos récits et de l'appel du grand Récit, au-delà du don de notre présence et de l'appel écouménil des lieux communs du Monde, il y aurait cette appartenance toujours implicite, une communion dans laquelle nous serions tous unis,

⁷⁹ Celis, Raphaël, Gennart, Michèle (1992). Amour et Souci, les deux formes fondamentales de la nostrité humaine dans l'analytique existentielle de Ludwig Binswanger. dans *Figures de la subjectivité, Approches phénoménologiques et psychiatriques*, (p 71-89). Etudes réunies par JF Courtine, Paris, Editions de CNRS. p. 78.

tant les autres avec nous que les différentes parties en nous. Dans cette appartenance d'où résonne une altérité radicalement immanente, il n'y a pas de réelle distinction entre aspect objectif et subjectif, et entre « j'appartiens à... » et « cela m'appartient ». Cette appartenance immanente à la vie ne demande qu'à être explicitée dans l'existence, par l'expérience vécue et l'expression de nos récits, par nos discours épistémologiques, ontologiques et éthiques. Au moyen de multiples appartenances qui nous unissent à autrui dans des communautés instituées et qui nous procurent une identité configurée, notre présence incarnée et nos récits ne cessent d'expliciter cette appartenance originare. Chaque appartenance vécue est une belle tentative pour expliciter ce qui résonne au plus profond de chacun d'entre nous. En écoutant bien, n'y a-t-il pas toujours en nous l'écho d'une musique d'où résonne l'appel d'un autre?

CONCLUSION

Aux termes de cette recherche, esquissons ici les thèmes qui ont guidé cette recherche sur le phénomène de l'appartenance. Nous concluons notre étude en considérant la dimension éthique. En effet, l'appartenance en tant que relation existentielle de vivre-ensemble avec autrui dans une structure englobante pose d'emblée la question éthique du rapport à l'autre.

Reprenons ici le thème de la maison afin de lier les thèmes présentés dans les trois essais. En tant qu'archétype humain, la maison avait déjà guidé notre démarche afin de comprendre les interrelations entre l'acte d'habiter une maison et celui d'habiter avec la maisonnée. En effet, au premier chapitre, nous avons interrogé la maison dans ses liens avec les thèmes de l'appartenance et de l'habitation. Nous avons alors exploré une manière selon laquelle l'habitation est le fondement et la mesure de la condition humaine. La symbolique de la maison, avec ses trois composantes essentielles, toiture, murs et porte, nous guidera encore ici afin de tisser quelques liens entre les trois essais présentés.

La toiture souligne la dimension verticale d'une maison, dimension que l'on retrouve aussi au second chapitre sur la discussion sur le rapport entre verticalité et

horizontalité. De leurs côtés, les murs posent la dialectique de l'intériorité et de l'extériorité, reprise au second essai avec le chez-soi et le chez-nous. Les portes et le seuil invitent à la dynamique horizontale de la maison, reprise avec l'étude du chez-nous et avec le thème du don et de l'appel dans la communauté.

De manière générale, la description symbolique de la maison réalisée dans le premier essai répond à la dimension existentielle élaborée au troisième chapitre. La maison symbolique constitue une représentation humaine de l'appartenance. Qu'elle soit en termes d'une famille, d'un couple, d'une cité ou d'un groupe, l'appartenance renvoie à cette idée de personnes réunies en communauté au sein d'une maison procurant à la fois un lieu de rencontre et une identité par lesquels ces personnes entrevoient le monde des autres et par lesquels les étrangers peuvent les reconnaître.

Dans l'élaboration de cette maison symbolique, une tâche sera d'édifier un mur, puis des portes et un toit. Sans débattre de la primauté des murs ou de la toiture dans cette construction, il importe toutefois de saisir ici la symbolique de chacun. De toute manière comme on l'a vu au troisième essai, toute maison, comme toute communauté, débute par un récit. C'est le récit qui rassemble la communauté et donne lieu à la maison. Le point de départ de toute maison repose sur le désir de s'unir et de se raconter en un lieu de parole. L'appartenance relève de l'ordre du désir en tant qu'espérance de rencontre, mouvement vers l'autre et espoir d'altérité.

Murs et contenance.

Les murs de la maison symbolisent la différence entre un ici et un là. D'un espace vierge encore naturel, les murs réalisent une différence d'espace vécu, créant un lieu avec une clôture et une contenance. Les murs créent la séparation nécessaire à l'identification et une division ontologique permettant la reconnaissance de la communauté. La création des premières cités avait jadis commencé par l'édification

de murs interrompant l'étendue indéfinie et établissant une distance et une division. Ainsi, l'érection de murs à cette maison symbolique pose dans le décor naturel une dynamique humaine entre un ici et un là, entre un dedans et un dehors et finalement entre l'inclusion et l'exclusion.

Toute appartenance procure une sécurité et une protection en raison de sa contenance. Le cloisonnement procure un lieu concret, une protection physique et psychologique et une identité. Les murs de la maison remplissent ainsi la double fonction de contenant et de conteneur. La fonction de contenant procure un espace qui à la fois délimite, protège et établit l'identité et le lieu de rencontre de la communauté. La fonction de conteneur renvoie à tous, aux étrangers, mais aussi à la communauté qui habite, des signes et des repères chargés de sens.

La frontière murale rend possible l'édification d'un chez-soi ou d'un chez-nous, selon la transparence de l'enceinte. Le chez-nous en tant que communauté habitée possède des frontières murales associées aux fonctions contenantante et conteneur. Par sa fonction contenantante, le chez-nous rassemble en un lieu habité des personnes unies sous une même clôture humaine. La fonction conteneur du chez-nous signale à tous où se situe l'équilibre privé/public. Quant au chez-soi, il naît de ce mouvement de rupture du monde commun par une domestication de l'espace vécu privé. Le refuge ainsi créé définit un dedans opaque à autrui. Au second essai, cette dynamique de l'intimité personnelle a été nommée rapport d'opacité. Le chez-soi, en tant qu'espace potentiel relationnel lié à l'identité personnelle, se présente comme une demeure à partir de laquelle on regarde au dehors. Se sentir chez-soi signifie se sentir comme dans sa propre maison. D'ailleurs dès le premier essai avec la description de la demeure, la question du chez-soi avait été posée comme l'édification de paroi afin d'élire domicile en soi-même.

Les frontières murales du chez-soi et du chez-nous offrent des limites spatiales, relationnelles et également une contenance mythique et identitaire. Nous avons décrit trois types de chez-nous, le couple, la famille généalogique et le groupe communautaire, ainsi que leur mythique identitaire caractéristique. La contenance identitaire des chez-nous et du chez-soi se réalise par l'édification des murs symboliques. Pour le chez-soi, les frontières circonscrivent l'identité personnelle. Par la dimension collective et inclusive du sujet qui l'énonce, le chez-nous allie le sujet singulier à un irréductible en-commun. La fonction contenantante du chez-nous apporte une dimension spatiale par un lieu d'habitation concret, une dimension relationnelle par le rassemblement de personnes unies dans l'enceinte et une dimension identitaire par la mythique qui les définit.

Au plan relationnel, nous avons présenté le rapport de convivialité comme l'équilibre de jeu entre, d'une part, les échanges réciproques entre personnes faisant partie d'un groupe et, d'autre part, entre ces personnes et celle hors du groupe. Les murs du chez-nous symbolisent les frontières mettant en place un terrain de jeu relationnel afin de vivre ensemble de manière conviviale. Cette dynamique prendra toutefois sa pleine dimension intersubjective avec l'ajout des portes et du seuil permettant les échanges réciproques entre l'intérieur et l'extérieur.

En créant la séparation nécessaire à l'identité, les murs posent une division ontologique interrompant ce qui antérieurement restait indéfini. Ce qui rassemble les personnes et construit la maison symbolique, c'est le récit s'élevant d'un bruit tout naturel, bien que non-humainement identifié. Du même coup, naît une certaine nostalgie pour cet entrelacement originaire. Toute appartenance procure une identité fondée sur la rupture de l'état antérieur.

Porte, seuil et horizontalité

Contrairement aux murs qui cloisonnent un espace identitaire de contenance, la porte ouvre une dynamique selon l'axe horizontal. Selon son degré d'ouverture, la porte relie autant qu'elle sépare les êtres. Son potentiel d'ouverture et de fermeture, distingue l'hospitalité de l'emprisonnement, l'accueil de la nostalgie, et la rencontre de l'isolement.

Les portes et le seuil définissent une ouverture permettant l'échange. Ils symbolisent l'extension horizontale de l'être, sans laquelle la personne ne serait pas pleinement humaine. Au second essai, nous avons lié le chez-nous à la direction horizontale. Le chez-nous propose un lieu d'habitation dans lequel la personne évolue dans sa rencontre avec autrui et le monde. L'horizontalité du chez-nous suggère toujours un espace habité qui renvoie premièrement à nos racines historiques, sociales et culturelles, puis à notre manière d'habiter dans le monde avec autrui dans l'intersubjectivité et la convivialité.

Présentant la dialectique entre demeurer et appartenir, le premier essai soulignait déjà l'idée d'horizontalité. L'appartenance était alors conçue en termes d'un rassemblement dans une maisonnée. L'épopée d'Ulysse illustre certains rapports d'horizontalité. Au premier essai, la dynamique des portes s'ouvrant et se fermant répondait à la dynamique du départ et du retour d'Ulysse, témoignant ainsi de la nostalgie, de l'attente, du rituel d'accueil et de l'hospitalité. Ainsi, lorsque Ulysse ferme la porte, il quitte pour un voyage d'errance nostalgique avec l'espoir du retour. En fermant la porte au départ Ulysse, Pénélope demeure dans une attente qui aurait pu devenir mortifère. À son retour, Ulysse est mis à l'épreuve d'un rituel de reconnaissance pour finalement être accueilli avec hospitalité par Pénélope.

De manière plus générale, l'épreuve du retour marque tout voyage hors de la maisonnée. Celui qui revient chez lui doit répondre à la voix qui se présente derrière la porte et doit ouvrir la porte qui ne demande qu'à être ouverte. L'absent frappe à la porte et demande à être reçu à nouveau parmi les siens. Le retour, avec la nécessité d'une épreuve prouvant l'appartenance aux siens, marque le changement de statut transformant l'étranger potentiel à un membre de la maisonnée. La clé quotidienne qui ouvre la porte de notre maison, la carte de membre du club, le mot de passe de la gnose : autant de rituels initiatiques qui manifestent l'épreuve du retour ainsi que l'appartenance à une communauté. L'épreuve prend sens et se vit dans la communauté du couple, de la famille ou du groupe. Avec la compréhension existentielle du troisième essai, nous pouvons affirmer que tout rituel de passage illustrant une arrivée ou un retour dans la communauté est en lui-même un rituel d'appartenance, un rituel de l'appel et de la réponse à une communauté. Le rituel d'appartenance con-signe l'intégration personnelle au Récit collectif, c'est-à-dire signe avec autrui la re-con-naissance de l'identité commune.

Suivant encore l'exemple homérique d'Ulysse, le second essai reprend l'idée du rituel en précisant les différentes mythiques fondatrices du couple, de la famille et du groupe. Le chez-nous désigne alors un lieu (le *chez* proprement dit), un type de relations interpersonnelles (le *nous* proprement dit), et une habitation symbolique identitaire s'appuyant sur l'inscription de la personne dans un projet traditionnel d'ordre mythique. Nous avons suggéré que le chez-nous de couple se structure par un mythe de l'amour, le chez-nous de la lignée par un mythe de la transmission, le chez-nous communautaire par un mythe de la fraternité et de partage. Le mythe constitue une enveloppe identitaire transcendante qui contient, inclut et maintient les personnes ensemble dans un territoire de convivialité. En tant que matrice symbolique, il provient d'une source antérieure, il se joue activement au présent par la parole vivante et le sentiment vivide, et il se déploie et se maintient par la promesse.

Dans un même esprit, le premier essai se termine sur ces phrases : « Habiter, c'est avant tout être humainement au monde. Pour nous qui sommes humains, habiter c'est trouver son propre pas en marchant sur les pas de l'autre; c'est demeurer, mais peut-être davantage appartenir. ». Au second essai, le thème d'une marche sur les pas de l'autre se développe avec une discussion sur la mythique des chez-nous. Il est également repris, au troisième essai, par les thèmes de l'appel et du don, puis finalement, par l'idée que toute appartenance se fonde sur un récit mythique donnant existence à une communauté. Cette dernière notion englobe ce qui avait été présenté comme trois types de chez-nous.

Davantage qu'une maison isolée, la communauté comme ensemble de maisons symboliques constitue le lieu de toute appartenance. Par l'appel de la communauté auquel chacun répond, il y a mise en commun d'existence dans une dynamique d'échanges réciproques régie par l'hospitalité. Par le jeu de l'appel et du don, l'appartenance à la communauté invite au mouvement horizontal vers autrui. Cette horizontalité du vivre chez-nous invite à se diriger vers une maison symbolique qui marque l'acte d'être effectivement ensemble, vers des lieux communs et vers une convivialité qui nous amène plus loin vers autrui dans une extension des relations. Ainsi, il n'est pas de maison sans communauté et sans un certain voisinage. L'horizontalité du vivre chez-nous implique un tissu relationnel au sein duquel chacun à partir de sa maison entretient un lien de voisinage.

Toiture et verticalité.

Dans cette enceinte symbolique de la maison, le sol et le toit s'ouvrent mystérieusement vers l'infini. La toiture marque la zone liminaire entre Ciel et Terre qui prélude à la dimension sacrée. La toiture nous oblige à considérer concrètement un haut et un bas, nous incitant par conséquent à considérer et à désirer ce qui se situe au-delà de celle-ci. La considération, qui étymologiquement (*considerare*) nous fait

contempler l'astre présent, se mue en un désir (*desiderare*) de rencontrer l'astre. Ouvrir la toiture, c'est s'ouvrir au sacré et trouver sa place d'humain dans l'ordre des cosmos. Avec espoir de rencontre, la toiture soutient la transcendance et l'immanence. La toiture symbolise le lien vertical avec un ordre transcendant et elle porte notre regard vers un ordre immanent.

En marquant le haut et le bas, la toiture évoque architecturalement la verticalité de l'être. La toiture symbolise le lien vertical avec un ordre transcendant. Elle signe, c'est-à-dire marque et établit, pour soi-même et pour les autres notre place. Le toit s'élevant au-dessus de nous abrite et accueille la maisonnée, le couple, la famille, la communauté. Sous la toiture du monde, toute l'humanité se rassemble et apprécie la Terre, lieu où nous appartenons tous comme êtres humains. Ainsi, le symbolisme du toit nous aide à penser l'habitation en tant qu'appartenance et l'appartenance en tant qu'habitation.

Sous la toiture s'abrite l'être qui peut se déployer. Le déploiement vertical de l'être est évoqué à la fin du second essai dans l'analyse du chez-soi en tant qu'axe le long duquel la personne s'élève et évolue verticalement dans un mouvement de conscience propice à l'enracinement personnel, à la transcendance et au sentiment d'auto-réalisation. Sous la toiture symbolique du chez-soi et par un mouvement de retrait momentané, la personne se recueille en elle-même dans l'intimité de l'espace vécu. La toiture se pose donc comme une limite qui invite à un mouvement ascendant de dépassement que l'on reconnaît dans une quête saine de la hauteur, de la perfectibilité et de la conscience. Selon cette dimension verticale, le chez-soi est un lieu propice pour répondre à l'appel des hauteurs, mais aussi à celui des profondeurs.

L'étude de la verticalité de la maison se complète avec la considération du sol de la maison qui nous renvoie à l'enracinement. Le chez soi naît de ce mouvement d'arrachement au monde commun pour constituer l'intériorité. C'est ainsi que

chacun s'éprouve sans cesse chez-soi, en lui-même, au lieu d'enracinement du soi dans le monde. Dans un mouvement descendant, la personne étend son être dans les profondeurs de la matérialité. Les racines du chez-soi s'infiltrent sainement et instinctivement dans notre ancestralité, notre animalité, jusque dans l'immanence de la Vie. Cette présentation de la verticalité nous invite finalement à tisser un lien avec le sentiment d'appartenance tel qu'il est décrit au troisième essai. Rappelons que le sentiment présenté dans la littérature psychologique décrit généralement un processus interactif d'identification par lequel les individus s'auto-définissent et s'approprient la culture des groupes sociaux auxquels un individu participe consciemment. Le sentiment auquel nous faisons référence ici est plutôt celui d'appartenir au mouvement de la Vie. Ce sentiment de nostrité, celui là même qui nourrit une nostalgie de l'entrelacement originaire et un sentiment de communion des autres en nous-mêmes, se ressent précisément dans la verticalité du chez-soi. Le retrait du babillage d'autrui rend propice l'écoute du chant intérieur des autres en nous. De même que ce sentiment de communion avec l'âme du monde, tel qu'évoqué par les romantiques et plusieurs mystiques, suppose ce recueillement vertical de l'être dans un chez-soi.

Ensemble, toiture et sol de la maison posent des limites verticales qui invitent au dépassement dans des ordres de cosmos situés aux frontières divines et animales de notre humanité. Ils symbolisent l'extension verticale de l'être, sans laquelle la personne ne serait pas pleinement humaine. Le chez-soi incarne le lieu permettant ce déploiement vertical d'où surgit l'appel des hauteurs et des profondeurs. Il désigne ce refuge intime qui soutient notre capacité d'être seul en notre conscience. C'est un lieu d'intégration qui permet d'accueillir et désirer autrui. Le chez-soi se tient dans le désir en tant que mouvement vers l'autre et qu'espoir de l'autre. Vécu sainement, il devient essentiellement espoir de rencontre d'autrui appartenant à un même cosmos humain.

Retour vers l'oïkos et la communauté.

Guidé par le symbolisme de toute maison, toiture, sol, murs, portes et seuil, nous comprenons qu'appartenir c'est habiter le monde tant dans sa dimension verticale qu'horizontale. Horizontalité et verticalité de l'être se rejoignent finalement dans une dynamique complexe et complémentaire. L'habitation au monde se fonde autant sur l'intériorité que sur l'extériorité des murs symboliques. C'est parce que l'humain habite avec les autres, dans plusieurs chez-nous, qu'il peut s'arracher et créer un espace intime. C'est aussi, parce que l'humain habite en lui-même dans sa demeure et son chez-soi intime qu'il peut habiter la communauté et le monde. C'est parce que le chez-soi contemple l'horizontalité intersubjective qu'il y a appartenance de soi dans un chez-nous. C'est parallèlement dans la mesure que la communauté aménage et encourage sainement une extension verticale du soi que l'appartenance devient possible. En constante mouvance le long des axes verticaux et horizontaux, l'appartenance est harmonieuse lorsque horizontalité et verticalité coïncident de manière spatiale, temporelle, relationnelle et identitaire.

Une maison saine reste une construction fragile dont l'équilibre tient à l'union de l'horizontalité du chez-nous et de la verticalité du chez-soi, sans s'élever à corps perdu dans une verticalité illusoire, ni se lancer fébrilement dans une soif de l'horizon. Dans une proportion en constante mouvance, l'équilibre entre subjectivité et intersubjectivité risque souvent de sombrer dans une aliénation qui rompt le vivre-ensemble ou qui s'y fond aveuglément. La première aliénation qu'on peut qualifier de verticale érige l'altérité au point d'une rupture de la communauté. De son côté l'aliénation horizontale confond la personne dans une dépendance fusionnelle avec une collectivité malsaine ou grégaire. Dans les deux cas, il y a la perte d'une saine distance avec soi et avec autrui, et surtout, la perte de la capacité de se mouvoir temporairement entre une rupture salutaire et une saine fusion.

Ainsi, nous pouvons définir l'appartenance comme le rapprochement équilibré de la verticalité et de l'horizontalité des expériences personnelles et collectives au sein d'une communauté qui assume et encourage la distance ontologique des êtres. Nous avons proposé que cette articulation se réalise, premièrement, par la rencontre incarnée de notre espace vécu avec les autres dans des lieux collectifs, puis, deuxièmement, par la rencontre de nos récits personnels avec le récit mythique qui fonde chacune des communautés particulières nous ayant appelées et auxquelles nous avons répondu.

Le détour par la maison symbolique nous aide à situer l'appartenance. Il serait utile ici de ramener l'idée de oikos présentée au premier essai. Davantage que la maison, l'oikos est en quelque sorte l'emblème de la maison complète combinant à la fois chez-soi et chez-nous avec un ordre du lieu aménageant une place pour le vertical et une place pour l'horizontal, une place pour le recueillement et une place pour le commerce humain, une place qui donne à vivre à soi comme à autrui.

Dans l'antiquité grecque, l'oikos est protégé sous les doubles auspices de la déesse Hestia et du dieu Zeus Herkeios. La première divinité demeure associée au foyer central et elle assure la continuité du feu et de l'esprit de l'oikos. Hestias personnifie la centralité et l'immobilité, qualités de toute demeure qui repose. Elle symbolise et souligne l'importance de la dimension verticale pour l'identité et la conscience. En aménageant cette dimension verticale, l'oikos est un temple qui divise deux ordres de cosmos et positionne l'humain comme humain sous le regard des dieux. Sous les auspices de Zeus Herkeios, divinité de la clôture qui protège l'espace vécu et le territoire, l'oikos se déploie dans sa dimension horizontale. L'oikos circonscrit un lieu humain et une identité étant à la fois singuliers et collectifs. Il devient un lieu où nous vivons pleinement accueillis au sein d'une familiarité conviviale parmi les nôtres, dans une communauté où autrui habite en voisinage.

Dans le monde hellénique, chaque personne était rattachée à un oikos qui régissait l'ensemble des personnes et des biens rattachés à un même lieu d'habitation et d'activités humaines. L'administration des affaires de l'oikos gouvernait l'étendue respective des actions ayant trait à la maisonnée de celles relevant de la cité. Cette économie, en tant que loi (*nomos*) de la maison (oikos), situe l'éthique dans la sphère du rapport à l'autre. Elle est également écologie car elle désigne ici une parole sur la manière d'être au monde et de l'habiter. L'économie de l'oikos aménage, par une véritable écologie relationnelle, les dialogues et les échanges entre personnes d'un même oikos, entre les personnes des différents oikos d'une même cité et, finalement, entre les cités et ce qui s'y trouve à l'extérieur.

En plus de tout ce qui a été suggéré par le thème de la maison, l'oikos ajoute une dimension éthique. Emblème de la communauté, l'oikos crée un ordre social où chacun, qu'il soit familial ou étranger, humain, animal ou divin, trouve sa place selon un ordre cosmologique. Habiter l'oikos consiste à rapprocher, dans une distance respectueuse et selon un rapport de secondarité d'autrui, les mouvements verticaux et horizontaux de l'être. La capacité éthique de chacun procure le pouvoir d'être à l'écoute et de répondre aux appels verticaux et horizontaux avec une position d'équilibriste, sans les opposer ni les fusionner.

La compréhension du phénomène de l'appartenance se déploie davantage lorsqu'on en dévoile sa dimension éthique. En effet, l'appartenance en tant que relation existentielle de vivre-ensemble avec autrui dans une structure englobante pose d'emblée la question économique et écologique du rapport à l'autre. La capacité éthique dont il est question ici exige la reconnaissance d'un autre avant soi-même pour lequel nous sommes un étranger.

La place de l'autre et de l'étranger

Nous avons esquissé au chapitre trois que l'appartenance existentielle procure une dimension éthique généralement absente au discours épistémologique habituel sur l'appartenance. Élaborons dans cette conclusion les grandes lignes de cette dimension qui reste encore à développer. En posant le thème de l'identité et du rapport de l'altérité avec autrui, le phénomène de l'appartenance amène à penser la question de l'équilibre et de la saine distance entre soi et l'autre au sein de la communauté et hors de la communauté. Au sein d'une écologie et d'une économie qui aménage une place à soi-même et à l'autre.

Nous avons vu que la conception ensembliste de l'appartenance occulte l'altérité parce qu'elle assimile la personne à un individu inséré dans une combinatoire des similarités et des différences, dans un cadre objectif et universel. La logique statique binaire qui anime cette catégorisation universelle entretient une séparation nette entre Nous et Eux, selon une dialectique d'appropriation et de partage. Ce faisant, la pensée ensembliste ne distingue pas l'étranger, autrui et l'autre. Ils se confondent dans un en-dehors du Nous du groupe de référence.

La pensée existentielle proposée ici suggère de distinguer l'autre de l'étranger au sein d'une dynamique ternaire entre soi, l'autre et l'étranger. En effet, l'autre ne se laisse pas réduire dans une logique binaire le définissant comme celui qui existe face à soi-même et que nous pourrions énumérer comme non-soi. L'autre ne se résume pas à être un étranger défini par notre position identitaire. L'autre excède à toute définition, qu'elle soit positive ou à la négative. En tant qu'être d'une véritable altérité, l'autre ne provient pas d'une catégorie conséquente de nous-mêmes. Il provient plutôt d'un ailleurs transcendant à notre existence même. Loin de la logique binaire, l'autre ne nous succède aucunement, il nous précède plutôt. L'autre nous préexiste et sa préexistence est le signe de sa plus profonde altérité.

La conception existentielle de l'appartenance s'inscrit dans une dynamique de mise en commun et d'échanges réciproques, fondée sur l'appel et le don. L'appartenance à la communauté s'inscrit fondamentalement dans un engagement éthique envers un autre dont nous sommes l'étranger. Elle résulte du mouvant processuel de la réponse sentie à l'appel d'une tradition. Nous sommes ainsi tous redevables d'un appel qui nous a été lancé, commis à une inextinguible reconnaissance envers autrui. Au fondement de toute appartenance réside le don de l'appel d'autrui, et puis, en retour, le don, notre appel à un étranger.

L'étranger est celui qui n'appartient pas. En hébreu, l'étranger signifie celui qui est venu habiter chez nous. « L'étranger n'a pas de chez-soi », écrivait Julia Kristeva, dans son livre *Etrangers à nous-mêmes*¹. Selon la rhétorique développée ici, nous précisons que l'étranger n'a pas de chez-nous et a un chez-soi indéfini. Par une invitation, il peut désormais interpréter l'écologie relationnelle du lieu et comprendre la manière locale d'habiter le monde. L'étranger désigne celui qui n'habite pas le chez nous de l'autre et celui qui n'appartient pas à la communauté devant lui. Il peut provenir de sa propre tradition, mais il demeure étranger à celle de l'autre. L'étranger se tient devant l'autre sans pouvoir interpréter, ni comprendre. Il ne fait pas partie de la mythique et du principe communautaire. Cette absence d'intégration à la tradition le rend étranger.

Face à une tradition d'altérité avec une langue, une parole et une présence de l'autre, l'étranger reste étranger, jusqu'à ce que l'Autre l'invite. Devant le chez-nous de l'autre, l'étranger peut recevoir l'appel et accepter l'invitation offerte en don. S'opère alors une *oikeosis* qui se traduit par l'action de s'approprier, de se concilier, de se rendre familier. Accepter cette invitation procure à l'étranger une identité qui

¹ Kristeva, Julia (1988) *Etrangers à nous-mêmes*. Librairie Arthème, Fayard.

dissout une partie de son étrangeté. Ainsi, un nourrisson sans nom devient membre de la famille, des individus réunis par la mythique conjugale forment désormais un couple, des personnes éparses cessent de considérer le groupe ou la cité comme un chez-nous empreint d'une insaisissable altérité. En répondant à l'appel donné par un autre, l'étranger prend une nouvelle identité qui le fait appartenir. L'appel invitant d'une communauté permet à l'étranger de se tisser une identité.

Par le jeu de l'appel à intégrer une tradition, qu'elle soit conjugale, familiale ou groupale, l'autre invite l'étranger à intégrer une communauté dotée d'une mythique et d'une tradition qui le dépasse et le transcende jusqu'au moment de l'acceptation de l'invitation. En acceptant et en reconnaissant le don de l'appel, autre et étranger rompent désormais leur rapport d'altérité. En intégrant progressivement l'habitation de l'autre, l'étranger gagne une identité qui dissout une partie de son étrangeté. D'une manière réciproque, l'autre devient hôte et perd ainsi peu à peu son altérité au point où on peut plus le considérer comme totalement autre. L'appartenance à une communauté procure d'une part à l'étranger une identité. D'autre part, elle procure l'occasion à la communauté de transmettre sa tradition et d'intégrer une parcelle d'étrangeté qui la modifie en retour.

En distinguant l'étranger de l'autre, la pensée existentielle développée ici opère un renversement du statut d'autrui au sein de l'appartenance. Loin de se confondre avec ceux qui ne sont pas nous-mêmes et avec ceux qui nous succèdent au moyen d'une projection identitaire, l'autre nous précède dans un indépassable en deçà. Par le jeu de l'appel à intégrer une tradition, qu'elle soit conjugale, familiale ou groupale, l'autre se tient avant nous, devant nous. L'autre se tient sans cesse à l'orée d'un horizon indéfinissable. Jusqu'au moment de l'acceptation de son don, l'autre demeure sans cesse un Autre qui nous transcende. Il ne se laisse jamais saisir et définir, c'est même plutôt lui qui nous définit. Puis, lorsque nous sommes désormais

invités dans sa tradition nous ne pouvons plus considérer l'autre comme totalement autre.

Éthique de l'appartenance. Éthique du don et de la gratitude

La dynamique de l'altérité précitée se répercute sur le phénomène de l'appartenance et sur sa dimension éthique, laquelle s'articule dans le rapport à l'autre en tant qu'éthique du don et de la gratitude.

En tant qu'éthique du don, l'éthique de l'appartenance renvoie à la communauté qui nous a fait don d'une parcelle de notre identité. Rappelons que le terme *communauté* (de charge, *munus*) désigne le fait d'être en position de débiteur au sein d'un réseau de débiteurs et emprunteurs organisé selon une organisation sociale structurée par une loi régissant l'hospitalité en tant que système de don et de contre-don. L'hôte qui invite se présente en tant qu'autrui auquel l'étranger est en position de débiteur. Ainsi, toute autre personne devient un hôte potentiel et éventuel contributeur à l'identité complexe. Il en ressort qu'autrui, tout insaisissable qu'il soit, autre ou étranger, mérite fondamentalement une attitude de respect, celle du premier regard étonné devant le mystère.

Le don dont il est question ici souligne la dissymétrie entre l'étranger et l'autre. L'étranger est un invité dans la tradition d'un autre. La tradition elle-même s'inscrit dans une séquence spatiale et temporelle qui repose sur l'acceptation d'une différence ontologique entre un étranger à cette tradition et un autre appartenant à celle-ci.

Appartenir c'est accepter le don d'exister et d'être défini par un tout autre que soi. C'est également reconnaître l'inextinguible dette envers autrui. Notre identité se construit à travers nos diverses appartenances que nous devons aux dons provenant de multiples traditions. Nous sommes ainsi en perpétuelle dette qu'aucun contre-don ne

pourrait assouvir, puisque la dette innommable est celle de notre identité. Nous ne pouvons aucunement remettre notre identité et retirer l'effet de notre présence dans la communauté nous ayant reçu. Sans redonner notre identité, nous pouvons cependant et devons toutefois transmettre une part de nous-mêmes. Toute appartenance repose sur le don d'un autre avant nous et sur le don en retour de notre appel à un étranger. L'appartenance se fonde sur l'acceptation de perpétuer le don reçu par un autre.

Dans un ouvrage célèbre sur le don, Marcel Mauss, conçoit le don comme un système comprenant trois moments: donner, recevoir, rendre². Reconnaître la dette, c'est avant tout assumer le devoir de réciprocité et de gratitude. Le don s'inscrit ici dans la temporalité de la séquence allant du donner, au rendre, en passant par le recevoir. Inséparable du don, vient donc la gratitude. Il y a dans le don une densité de temps, de durée, d'espace et qui suppose un travail de la gratitude dira Jacques Godbout dans son ouvrage sur le don³. Dans le modèle développé ici, donner en retour ne signifie pas de produire une compensation pour la dette contractée, mais plutôt d'offrir un contre-don, soit le don de soi-même à un étranger pour qui on est un Autre. Rendre signifie hériter et redonner à la communauté dans un geste de gratitude qui fonde la relation à autrui. C'est faire une place à un prochain étranger qui cherche à se définir et à appartenir à notre tradition. La gratitude envers la tradition qui nous accueille devient un devoir moral de transmission. Transmettre c'est célébrer le don originaire sous la forme de la gratitude et de la reconnaissance d'une tradition. Davantage qu'une reconnaissance de dette, la gratitude témoigne du bienfait d'avoir été intégré à une communauté pour un étranger. Du point de vue de la communauté, la gratitude souligne l'espoir de perpétuer la tradition communautaire. Ce double sens de la reconnaissance révèle la globalité du don et de la gratitude. C'est ainsi qu'il faut

² Mauss, Marcel, (1924) *Essai sur le don*. rééd. PUF, Quadrige (2001).

³ Godbout, Jacques T. (1995) *L'Esprit du don*. Québec : Les éditions du Boréal. p.256

comprendre le mot de Godbout : « le don est une des façons de faire circuler les choses entre nous, les humains »⁴.

La manière par laquelle nous recevons et redonnons institue le sens de nos liens avec autrui et fixe notre appartenance à la communauté. Accepter un don, c'est accepter de prendre une identité et d'être défini au sein d'une appartenance. Récuser la gratitude et le contre-don, c'est s'approprier l'objet sans faire le don de soi. L'appartenance se fonde sur le don perpétué dans la communauté. Il ne s'agit pas d'une logique de partage égalitaire mais une réciprocité du don et de l'héritage. Hériter c'est redonner, rendre à la communauté dans un geste de gratitude qui fonde la relation à autrui.

Accepter un don, c'est également renoncer à un état antérieur. L'étranger qui accepte l'invitation de la communauté reçoit une identité renouvelée. Inversement, celui qui offre sa tradition se met en position d'être lui aussi transformé par le don. La communauté qui invite un étranger renonce à sa pure intégrité et permet à l'invité de modifier l'identité de celle-ci. La communauté est irréductiblement transformée par la venue de l'étranger, car le don met toujours en jeu l'identité, tant celle du receveur que celle du donneur que du receveur. L'hospitalité est l'exposition à l'autre, en tant qu'il nous affecte, dira Jacques Derrida. Avec la gratitude, la relation de contre-don instaure une institution d'hospitalité, dans laquelle chacun est hôte de l'autre. C'est ainsi que nous comprenons Derrida lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité.

L'hospitalité consiste à tout faire pour s'adresser à l'autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une «condition», une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières. Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil du «chez soi», et au seuil

⁴ Godbout, Jacques (2006) Le don au-delà de la dette. in *Revue du MAUS*, 2,91-104.

entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthique s'y décide.⁵

L'éthique de l'appartenance s'inscrit donc dans une économie de l'hospitalité et une écologie qui aménage les règles décrivant l'attitude à prendre et à donner lorsque nous sommes reçus dans la maison d'un autre à qui nous devons notre présence. Cette économie, nous l'avons esquissée en développant l'idée que l'appartenance à toute communauté repose sur la mise en commun de ce qui nous appartient en propre, soit la manière singulière dont nous éprouvons le temps et l'espace et dont nous le rendons humain, autrement dit la manière dont nous habitons le monde à travers le temps vécu et l'espace vécu. Nous avons vu au troisième chapitre que par nos récits personnels nous nous inscrivons en secondarité du récit communautaire et notre présence incarnée s'inscrit également dans cette secondarité en nous enjoignant à adopter une attitude ontologique d'offrande de nous-mêmes et de sollicitude bienveillante envers l'autre. Nous sommes sans cesse en mal d'une hospitalité et dans l'espérance d'une rencontre. Appartenir c'est répondre au désir de s'unir et de se raconter en investissant un lieu de parole, le temps d'un récit.

Appartenir, signifie avoir été invité à participer au Récit à prendre parole dans un lieu d'échanges et de don de soi à autrui. Le don de soi, celui de l'autre qui nous a invité aussi bien que le nôtre envers la communauté, repose sur la participation au récit et par la présence personnelle, elle-même assurée par la participation au récit. Ce don exige à la fois un temps et un espace. Derrida précise que « le don donne, demande et prend du temps. La chose donne, demande ou prend du temps. C'est une des raisons pour lesquelles cette chose du don se liera à la nécessité —interne — d'un

⁵ Derrida, Jacques (1997) Entretien avec Jacques Derrida dans *Le Monde*. Mardi 2 décembre 1997 (Horizons-entretiens). Propos recueillis par Dominique Dhombres, récupéré de Internet en janvier 2009 à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/hospitalite.htm>

certain récit ou d'une certaine poétique du récit. »⁶. Derrida souligne ici que le don n'est don que dans la mesure où il prend un temps celui du don de soi-même. Cette juste analyse pourra être complétée en y ajoutant le facteur spatial. Le don exige un lieu et un engagement dans l'espace. En paraphrasant nous dirions que le don donne, demande et prend de l'espace et que c'est une des raisons pour lesquelles cette chose du don se liera à la nécessité interne d'une certaine corporéité et d'une présence affective et effective. Le don reste toujours un don de soi, temporellement et spatialement.

Sans développer davantage ici ce qui mériterait un traitement plus approfondi, il importe de saisir que la compréhension du phénomène de l'appartenance prend tout son sens par la dimension éthique du don et de la gratitude et par l'économie de l'hospitalité qui en découle. Au don gratuit de la communauté qui nous reçoit et qui nous permet d'accéder à une identité et à un monde de rencontre avec autrui, correspond un contre-don celui du devoir et de la dette de développer notre humanité dans cette communauté. Ce contre-don se joue par un engagement et une implication par la mise en commun de nos récits et la participation au Récit qui suscite alors un sain sentiment d'appartenance. Appartenir, signifie donner de sa présence en prenant parole dans le Récit commun.

⁶ Derrida, Jacques, (1991) *Donner le temps*. Paris : Galilée, p59.

Considérons maintenant quelques ouvertures possibles sur ce sujet. Au sein d'une pratique du vivre-ensemble, une éthique de l'appartenance pourrait premièrement prendre place en se demandant comment en vivre soi en l'autre et vivre l'autre en soi. Ce vivre-ensemble relève à la fois en une attitude d'offrande de soi-même et d'une humilité de soi. Il s'agit d'une attitude sollicitude bienveillante dans laquelle la personne répond à l'appel offert par un autre offre, puis, s'approche humblement vers l'autre pour que chacun puisse se dévoiler.

Au sein d'un récit qui donne une place à soi-même et à l'autre, l'éthique de l'appartenance ouvre sur plusieurs champs d'application: dont la famille, la psychothérapie, l'entreprise, la société et l'environnement. Suivant notre hypothèse, une appartenance saine se fonde sur la reconnaissance d'un récit constitutif et d'une mythologie identitaire donnant existence à la communauté humaine. En se tournant vers ses propres récits fondateurs, la culture du couple, de la famille et du groupe s'en trouverait transformée. Dans nos sociétés modernes, le récit collectif actuel semble souvent se réduire à celui d'une économie de performance et de gestion. Aussi, une mythologie collective pourrait être dévoilée et elle jetterait alors un regard renouvelé sur les racines de nos problèmes. Plusieurs applications éthiques peuvent alors être conçues à partir du phénomène de l'appartenance, dont celle de citoyenneté évoquée dans l'introduction. La notion d'appartenance dans sa conception existentielle se présente selon nous comme une notion clé dans la compréhension éthique du rapport entre les personnes au sein du couple, de la famille, du groupe et de toute communauté.

L'association entre éthique et appartenance pose aussi la question d'équilibre entre ce qui nous appartient et ce à quoi nous appartenons, comme une saine mobilité à l'intérieur d'un récit partagé. Si, comme nous l'avons proposé, ce qui nous appartient en propre se rapporte uniquement à la manière singulière dont nous habitons

humainement le temps et l'espace, cela ouvre la discussion éthique sur la possession et l'appropriation des biens. Nos recherches visent finalement à montrer qu'une appartenance fondée sur une position naturaliste pose l'appropriation des biens comme une possession sans voisinage. Une appartenance prenant appui sur un fondement existentiel stimule davantage une éthique de gratitude en soulignant par une présentation aux autres les biens qui nous appartiennent. Puisque la tradition d'une communauté relève du don d'un Autre, l'étranger invité à celle-ci ne peut se prétendre à posséder celle-ci. L'éthique du don souligne sans cesse que la source de notre identité provient d'un ailleurs transcendant. Ainsi, tout objet provient d'un autre avant nous dans lequel il subsiste une trace de l'autre. Ne pas reconnaître cette gratitude, c'est s'approprier l'objet sans faire don de soi. Dans cette idée, « cela m'appartient » a été défini au troisième essai comme une exposition de la possession occasionnelle d'un objet du monde. Selon un mouvement non égo-centré, l'exposition donne à autrui un peu de soi à travers le mode de présentation de l'objet. Un bien nous appartient pour autant qu'il est présenté comme quelque chose de soi à quelqu'un d'autre. Cette présentation témoigne du don de soi-même à autrui, du moins dans le mode de présentation. Plus globalement, dans l'appartenance de tous biens, il subsiste en filigrane le don originaire d'une communauté préalable, comme l'existence d'un sujet dans l'objet, comme l'écho de l'être dans l'avoir.

Une autre des applications possibles serait également l'établissement d'une éthique d'appartenance à la Nature. En effet, une notion d'appartenance existentielle et ontologique envers la Nature pourrait éclairer le rapport naturaliste entre les individus et l'environnement. Fondé sur un esprit cartésien de domination de la nature, l'humain reste simplement une espèce biologique qui se développe dans un milieu naturel le faisant vivre. Dans cette logique, il est normal que l'humain se prévale de droits de domination sur la Nature. En contre partie, un plaidoyer pour l'environnement naîtra sous la forme d'une obligation morale. Les

environnementalistes parleront alors d'une obligation morale de protéger l'environnement et tenteront de stimuler l'appartenance par la sensibilisation et le militantisme. On tentera de convaincre par la dénonciation du consumérisme et par un appel émotif en présentant une image terrifiante de la destruction potentielle ou encore une image idyllique d'un paradis presque perdu. Certains mentionneront une obligation envers les générations futures pour des motifs biologiques, religieux, politiques, voire esthétiques. Toutes ces éthiques environnementales sont certes défendables et défendues, mais elles mènent parfois à des conclusions divergentes quant aux obligations concrètes envers l'environnement. Certaines prônent des changements politiques, économiques, de consommation ou de mode de vie. Or, ces changements tout nécessaires qu'ils soient, ont davantage de chances de se réaliser s'ils sont soutenus par une attitude provenant d'un sentiment d'appartenance à l'environnement. La voie de l'obligation morale et juridique n'est peut-être pas celle qui favorise le plus un sentiment d'appartenance. Dans sa vision humaniste existentielle, l'appartenance à l'environnement mettrait donc plutôt l'accent sur une interdépendance mutuelle de l'humain et de la Nature. Ici, la distinction entre humain et nature, inapte à fonder une appartenance réciproque, s'estompe au profit d'une mutualité qui assure un sentiment d'appartenance. Appartenir à l'environnement serait ici perpétuer une mythologie naturelle immanente qui nous fait ressentir une partie de la Nature. Ce serait développer un récit qui nous montre la place respective de l'humain et de la Nature. Un récit qui pose l'humain en position d'étranger respectueux face à un tout Autre invitant au dialogue. Nombres de traditions culturelles et religieuses proposent déjà de tels récits et mythologies où il y a une co-participation et un rapport respectueux de sollicitude identitaire entre l'homme et la Nature. En nous tournant vers des récits de l'ordre du mythe de la Nature qui transcendent nos vies, nous pourrions jeter un regard nouveau sur les racines des problèmes environnementaux. Actuellement, dans nos sociétés modernes, il y a peu de chance d'avancer sur le plan environnemental tant que notre mythologie collective de domination de la Nature ne sera reconnue et remplacée.

Enfin, une autre veine d'exploration serait la question de l'interrelation entre soi et l'autre en soi-même. Entre autonomie et hétéronomie, il se joue un équilibre à construire entre appartenir et s'appartenir. La forme pronominale de « s'appartenir » prend le double sens du « cela m'appartient » et « j'appartiens à... ». En raison de la réflexivité de l'appartenance, l'énoncé « je m'appartiens » prend parfois le sens d'être libre et maître de soi-même. Dans une conception existentielle, la forme pronominale invite à découvrir en soi-même, dans notre présence et nos récits, ce qui nous appartient en propre. Émerge alors toute la question de l'équilibre entre le JE et le Nous en soi-même et hors de soi-même. Verser dans l'absoluité d'un des deux pôles : tout JE ou tout Nous, serait pathologique. La reconnaissance du singulier et pluriel ouvre une ambivalence fondamentale entre suivre son propre récit (s'appartenir) et suivre le récit de l'autre (appartenir à la communauté). Aussi, cela nous amènerait à discuter de l'appartenance en tant que voie à suivre, en tant que sentier qui nous appartienne. Qu'est-ce que suivre sa propre voie, une voie qui nous appartienne?

La question de s'appartenir pose également la place de l'autre en soi-même et de l'étranger en soi; où l'autre en soi serait celui qui intérieurement invite et permet de définir notre identité, tandis que l'étranger en soi serait l'indéfini qui se construit une appartenance pour fonder l'identité du soi-même. Ainsi, s'appartenir signifierait d'accepter d'intégrer et d'assumer les autres en soi pour se forger une identité de soi-même. S'appartenir signifierait soumettre l'étranger en soi à l'autre en soi, afin de se reconnaître soi. Même âgé, lorsque l'étrangeté a cédé un peu plus à notre identité, il resterait autant d'altérité en soi. L'autre en soi reste indénombrable, indéfinissable mais définissant. Il serait le lieu duquel se constitue le sujet. Cette délicate question se présente comme une quête de l'autre en soi et du soi en l'autre, alliant les thèmes de la liberté et de l'authenticité en lien avec celui de l'appartenance.

Tous les thèmes évoqués ici méritent d'être développés et le seront sans doute dans des recherches ultérieures. Finalement, notre parcours nous a amené à concevoir le phénomène de l'appartenance comme une condition humaine existentielle, reconduisant et renouvelant par conséquent le débat entre individualisme et collectivisme, entre autonomie et hétéronomie, puis entre l'altérité et l'étrangeté. En donnant une juste place à la notion d'altérité, l'appartenance est un phénomène riche et complexe qui imprègne toute relation à autrui ainsi qu'à l'autre en soi-même. Nous soulignons que tout discours sur l'appartenance devrait selon nous également inclure une pensée éthique sur la rencontre avec autrui dans une communauté habitée. Cette thèse est un premier pas vers une manière existentielle et éthique de concevoir l'appartenance.

ÉPILOGUE

quelques échos en ma présence incarnée
ont entendu votre appel
d'une inimaginable altérité

en acceptant votre don
Je
est apparu parmi vous

J'accepte avec gratitude de jouer l'identité où
mon corps participe de notre alliance
mes récits témoignent de notre Récit

Je Nous appartiens

RÉFÉRENCES

- Amphoux, P., Mondada, L. (1989). Le chez-soi dans tous les sens. *Architecture et comportement*, 5 (2), 135-150.
- Anzieu, Didier (1995). *Le moi-peau*. Paris : Dunod.
- Anzieu, D. et Martin J.-Y. (1968). *La dynamique des groupes restreints*. Paris : PUF.
- Augé, Marc (1992). *Non lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.
- Bachelard, G. (1943). *L'air et les songes*. Paris : José Corti.
- Bachelard, G. (1948). *La terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti.
- Bachelard, G. (1967). *La poétique de l'espace*. Paris : PUF
- Basso, Pierre (2008) Une ontologie formelle pour une vision interdépendante du monde. Récupéré le 30 mars 2008 de <http://www.autogenesis.ch/basso.html>.
- Baumeister, Roy F., Leary, Mark R., (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*. 117(3), 497-529.
- Benghozi, P. (2005). Approche du mythe familial. dans Delage, M. et Pédrot, P. (dir) (2005). Identités, filiation, appartenances. Un ensemble de paradoxe. *Identités, filiation, appartenances*. Presses universitaires de Grenoble.
- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1 Économie, parenté, société* Paris : Minuit coll. Le sens commun.

- Berque, Augustin (1996). *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris : Gallimard, p.78
- Binswanger, Ludwig (1949). Le sens anthropologique de la présomption. dans Binswanger, Ludwig (1971). *Introduction a l'analyse existentielle*. Paris : Éditions de Minuit.
- Binswanger, Ludwig (1971). *Introduction a l'analyse existentielle*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bonetti, M. (1994). *Habiter. Le bricolage imaginaire de l'espace*. Marseille : Hommes & Perspectives\EPI.
- Bouchard, Gérard (2007). L'avenir de la culture québécoise: quels sont les rêves collectifs ? La culture québécoise est-elle en crise ?. *Journal Le Devoir*, Montréal, dimanche le 20 janvier 2007. (p. 28-290 Cahier spécial de l'Institut du Nouveau Monde « Que devient la culture québécoise ? Que voulons-nous qu'elle devienne ? »).
- Boutin, F., Laforest, D., Ouellet, P. (dir) (2002) *Communautés de sens : identités littéraires et sens commun*. UQAM, Cahiers du CÉLAT.
- Brague, Rémy (1992). *Europe, la voie romaine*. Gallimard.
- Brewer, Marilyn B., (2001). The social self: On being the same and different at the same time. Dans Hogg, Michael A., Abrams, Dominic (Dir). (2001). *Intergroup relations: Essential readings*. (p. 245-253). New York, Psychology Press.
- Brubaker Rogers (2001). Au-delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 66-85.
- Brubaker, R., Cooper. F. (2000). Beyond Identity. *Theory and Society*, 29, 1-47.
- Buber, Martin (1969). *Je et Tu*. Paris : Éditions Aubier.
- Caillé, Philippe (2002). De l'étrange et du familier. Appartenance culturelle et affiliation linguistique en psychothérapie. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 28, 13-25.

- Celis, Raphaël, Gennart, Michèle (1992). Amour et Souci, les deux formes fondamentales de la nostrité humaine dans l'analytique existentielle de Ludwig Binswanger. dans *Figures de la subjectivité, Approches phénoménologiques et psychiatriques*, (p 71-89). Etudes réunies par JF Courtine, Paris, Editions de CNRS.
- Challiol-Gillet, Marie-Christine (1996) *Schelling*. Paris : PUF. Collection: Que sais-je? No 3121.
- Charbonneau, Georges (1998). De la Nostrité. Aspects phénoménologiques et psychopathologiques de l'expérience du Nous. *Anthropologie phénoménologique*, 7, 134-148.
- Codol, Jean-Paul (1984). *Semblables et différents: recherches sur la quête de la similitude et de la différenciation sociale*, Lille: Université de Lille III, Atelier national de reproduction des thèses (originellement publié en 1979).
- Coninck, Frédéric de, (2001). *L'homme flexible et ses appartenances*. L'Harmattan.
- Csepe, Gy (1982). Sense of National Belonging as a Result of Socialisation. *International Journal of Political Education*; 5(4), 377-387.
- Cuynet, P. (2000). Revisiter son berceau : Habitat et identité. *Dialogue*, 148, 3-15.
- Danon-Boileau, Laurent, Morel, Mary-Annick, (1996). La relation d'appartenance. *Revue de linguistique*, 7, Paris : Éditions Orphys.
- Delage, M. et Pédro, P. (dir) (2005). Identités, filiation, appartenances. Un ensemble de paradoxe. *Identités, filiation, appartenances*. Presses universitaires de Grenoble.
- Derrida, Jacques, (1991) *Donner le temps*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1997) Entretien avec Jacques Derrida dans *Le Monde*. Mardi 2 décembre 1997 (Horizons-entretiens). Propos recueillis par Dominique Dhombres, récupéré de Internet en janvier 2009 à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/hospitalite.htm>

- Deschamps, J.C, Morales, JF, Paez, D, Worchel, S. (1999). Types de soi et d'identifications sociales. Dans *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes*. (Chapitre 1) Presses universitaires de Grenoble.
- Devillard, Olivier (2000). *La dynamique des équipes*. Paris : Éditions d'Organisation.
- Dhoquois, Régine (1989). *Appartenance et exclusion*, L'Harmattan.
- Dubois, Pierre, (2005). *Le sentiment d'appartenance du personnel*. Éditions Quebecor.
- Eliade, M. (1983). Architecture sacrée et symbolisme. Dans C. Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu : L'habitation de l'homme (Les Cahiers de l'Herne, no. 44)*. Paris : L'Herne.
- Eliade, M. (1986). *Briser le toit de la maison*. Paris : Gallimard.
- Elias, Norbert (1991). *La société des individus*. Paris : Fayard.
- Emmanuel Lévinas, (1982). *Éthique et infini*. Fayard. p. 50
- Enriquez E. (2001). Intervention d'ouverture de la journée de réflexion et de débats organisée par Éducation Permanente et la Revue internationale de psychosociologie : " Les récits de vie, pour quoi faire ? " Paris, École supérieure de commerce de Paris, 31 janvier 2001. cité dans Orofiamma, Roselyne (2002). Le travail de la narration dans le récit de vie. in Niewiadomski, C. et Guy de Villers (dir) *Souci et soin de soi, liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*. (p. 163-191) Paris : L'Harmattan.
- Esposito, Roberto (2000). *Communitas. Origine et destin de la communauté*. Paris : PUF.
- Freud, Sigmund (1971). L'inquiétante étrangeté. (Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933). Gallimard, Collection idées nrf, n° 263.
- Fromm, Erich. (1968). *L'art d'aimer*. Paris : Editions E.P.I. .

- Fromm, Erich. (1941) *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). *Philosophie de la santé*. Paris : Grasset.
- Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. Paris: Seuil.
- Godbout, Jacques (1995) *L'Esprit du don*. Québec : Les éditions du Boréal.
- Godbout, Jacques (2006) Le don au-delà de la dette. in *Revue du MAUS*, 2,91-104.
- Graumann, F. (1989). Vers une phénoménologie de l'être-chez-soi. *Architecture et comportement*, 5 (2), 111-116.
- Guérin-Pace France (2006). Sentiment d'appartenance et territoires identitaires, *Espace géographique*, 35, 298-308.
- Hagerty, B.M., Lynch-Sauer, J., Patusky, K.L., Bouwsema, M., Collier. P. (1992) Sense of belonging: a vital mental health concept. *Archives of Psychiatric Nursing*, 6(3), 172-177.
- Hagerty, B.M., Williams, R.A., Coyne, J.C., Early, M.R., (1996). Sense of belonging and indicators of social and psychological functioning. *Archives of Psychiatric Nursing*, 10(4), 235-244.
- Hall, E. T. (1971). *La dimension cachée*. Paris : Seuil.
- Heidegger, M. (1958). «...L'homme habite en poète...». Dans *Essais et conférences* (A. Préau, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1958). Bâtir habiter penser. Dans *Essais et conférences* (A. Préau, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1962). L'origine de l'œuvre d'art. Dans Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent nulle part* (W. Brokmeier, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*, trad. par François Vezin, Paris : Gallimard. p. 160-161.

- Helly, Denise et Van Schendel, Nicolas (2001). *Appartenir au Québec : Citoyenneté, nation et société civile : Enquête à Montréal, 1995*. Les Presses de l'Université Laval.
- Henry, Michel (1990) *Phénoménologie matérielle*. Paris : PUF.
- Henry, Michel (2003). Eux en moi : une phénoménologie. *De la phénoménologie. Tome 1 Phénoménologie de la vie*, (p. 197-209). Paris : PUF.
- Henry, Michel (2001) La phénoménologie. *Magazine littéraire*, 403, 53. (propos recueillis par Natalie Depraz).
- Henry, Michel (2008). Phénoménologie. récupéré le 30 avril 2008 de <http://www.iesr.ephe.sorbonne.free.fr/phenomenologiemat.htm>.
- Hesse, H. (1950). *Siddhârta* (J. Delage, Trad.). Paris : Grasset. Livre de Poche.
- Homère. (1955). *Odyssée* (V. Bérard, Trad.). Paris : Gallimard.
- Illich, I. (1973). *La convivialité*. Paris : Seuil.
- Institut européen en sciences des religions (2006). récupéré le 30 avril 2006 de <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr>
- Jager, Bernd (1971). Horizontality and verticality : an exploration into lived space. *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*. Vol. I, Pittsburgh, É.-U. : Duquesne University Press, p. 212-235.
- Jager, B. (1974). Theorizing, journeying, dwelling. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, XIII(3), 213-235. Trad. de M. Thériault.
- Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1), 26-48. Trad. de A. Martinez.
- Jager, B. (1997). Concerning the festive and the mundane. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234. Trad. de P. Blouin.

- Jager, B. (1999). Eating as natural event and as intersubjective phenomenon. Towards a phenomenology of eating. *Journal of Phenomenological Psychology*, 30(1), 66-117. Trad. De C Thiboutot.
- Jager, B. (2001). The birth of poetry and the creation of a human world: An exploration of the Epic of Gilgamesh. *Journal of Phenomenological Psychology*, 32(2), 131-154.
- Jager, B. (2004). Notes de cours UQAM. Document inédit.
- Jager, B. (2005). Couple and cosmos. Plato and Freud on love and friendship. *Journal of Phenomenological Psychology*. 35 (1).
- Jaspers, Karl (1981). *Introduction à la Philosophie*, Plon, 10/18.
- Jodelet, Denise (2005). Formes et figures de l'altérité. Dans Sanchez-Mazas, Margarita, Licata, Laurent (dir). *L'Autre : Regards psychosociaux*, chapitre 1, (p. 23-47). Grenoble : Les Presses de l'Université de Grenoble, Collection : Vies sociales
- Kristeva, Julia (1988) *Etrangers à nous-mêmes*. Librairie Arthème, Fayard.
- Knee, Phillip (1995). *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Leary, M. R., Kelly, K. M., Cottrell, C. A., et Schreindorfer, L. S. (2005). Individual differences in the need to belong. Unpublished manuscript, Wake Forest University. pour le *Need to Belong Scale*.
- Lee, Richard M., Robbins, Steven B., (1995). Measuring Belongingness: The Social Connectedness and the Social Assurance Scales. *Journal of Counseling Psychology*, 42 (2), 232-241.
- Legros, Robert (1990). *L'idée d'humanité : introduction à la phénoménologie*. Paris Grasset.
- Lévinas, E. (1988). *Totalité et Infini*. Kluwer Academic. Livre de Poche.

- Liicenau, G. (1983). Repères pour une herméneutique de l'habitation. Dans C. Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu : L'habitation de l'homme (Les Cahiers de l'Herne, no. 44)* pp. 105-116. Paris : L'Herne.
- Maalouf, Amin (1998). *Les identités meurtrières*, Paris: Grasset.
- Marc, Olivier (1972). *Psychanalyse de la maison*. Paris : Seuil.
- Marc, Olivier (1984). Votre maison est votre plus grand corps. Dans Marc, O. (dir) *La demeure*. Paris : PUF.
- Marcel, Gabriel (1991). *Etre et avoir*. Paris : Éditions universitaires
- Maslow, A., (1970). *Motivation and personality* (2nd ed.). New York: Harper & Row.
- Mauss, Marcel (1924). *Essai sur le don*. rééd. PUF, Quadrige (2001).
- Megdiche, Cyrille , (2002). Essai sur la notion de besoin. *Sociétés*, 75(1), 85-90.
- Mellor, David, Stokes, Mark, Firth, Lucy, Hayashi, Yoko, Cummins, Robert, (2008). Need for belonging, relationship satisfaction, loneliness, and life satisfaction. *Personality and Individual Differences*, 45, 213-218.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le visible et l'Invisible*. Paris : Gallimard.
- Minkowski, Eugène (1995). *Le temps vécu*. Paris : PUF.
- Minkowski, Eugène (1966) *Traité de psychopathologie*. Paris : PUF.
- Moles, Abraham et Rohmer, Élisabeth (1977). *Psychologie de l'espace*. Paris : Casterman.
- Mucchielli, R. (1980) *Le travail en groupe*. Éditions ESF.
- Nancy, J.-L., (1990). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgeois Éditeur.

- Neuburger, Robert (1995). *Le mythe familial*. Esf Editeur.
- Neuburger, Robert (2000). *Les territoires de l'intime. L'individu, le couple, la famille*. Editions Odiles Jacob.
- Neuburger, Robert (2003). Relations et appartenances. *Thérapie familiale*, 24, 169-178.
- Onimus, J. (1991). *La maison. Corps et âme. Essai sur la poésie domestique*. Paris : PUF.
- Paquot, T., Lussault, M., Younès, C. (2007). *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*. La Découverte.
- Paquot, Thierry (2005). *Demeure terrestre. Enquête vagabonde sur l'habiter*. Besançon : Les Éditions de l'Imprimeur.
- Radkowski, G.H. (2002). *Les jeux du désir*. PUF, Collection Quadrige.
- Ramos, Elsa (2000). *La construction du "chez-soi" : les étudiants qui cohabitent avec leurs parents*. Thèse de doctorat en sociologie, Université René Descartes. récupéré le 30 avril 2007 de http://www.chez.com/anthropologie/echanger/1er_prix_OVE_2000.pdf
- Ramos, Elsa. (2002). *Rester enfant, devenir adulte: la cohabitation des étudiants chez leurs parents*. Paris : Harmattan.
- Richer, S.F. et Vallerand, R.J., (1998). Construction et validation de l'Échelle du sentiment d'appartenance sociale. *Revue européenne de psychologie appliquée*, 48, 129-137.
- Ricœur, Paul (1983). *Temps et récits. Tomes I, II, III*. Paris : Seuil. Collection Points.
- Ricoeur, Paul (1986). Pour une phénoménologie herméneutique. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

- Rudich, Eric A., Vallacher, Robin R., (1999). To belong or to Self-Enhance? Motivational Bases for Choosing Interaction Partners. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25 (11), 1387-1404.
- Sanchez-Mazas, Margarita, Gély, Raphaël, (2005). Des appartenances aux identités : vers une citoyenneté politique européenne, *Connexions*, 84, 73-83.
- Segers- Laurent, A. (2006). D'Ithaque à Ithaque. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 37, 139-155.
- Serfaty-Garzon, P. (1999). *Psychologie de la maison. Une archéologie de l'intimité*. Montréal : Méridien.
- Serfaty-Garzon, P. (2003). *Chez-soi. Les territoires de l'intimité*. Paris : Armand Colin.
- Serres, Michel (2006) *Récits d'humanisme*. Éditions Le Pommier.
- Simmel, G. (1983). Pont et porte. Dans C. Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu : L'habitation de l'homme (Les Cahiers de l'Herne, no. 44)* pp. 96-100. Paris : L'Herne.
- Stets, J.E., Burke, P.J. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224-237.
- Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., Flament, C. (1971) Social categorization and intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*. 1, 149-77.
- Todorov, Tzvetan (1995). *La vie commune: essai d'anthropologie générale*. Paris : Seuil.
- Trépanier, Anne (2002). "Nous-autres" les Québécois, question de définition. dans Cristina Bucica et Nicolas Simard (dir) *L'identité : zones d'ombre*. (p. 27-35), Québec, Cahiers du CELAT, 2002.
- Valère Novarina, (1991). *Pendant la matière*. Paris : P.O.L..
- Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage*. Paris : Éditions Picard.

- Vernant, Jean Pierre (1999). *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*. Paris : Seuil.
- Villela-Petit, Maria (1989). Le chez-soi : espace et identité. *Architecture et comportement*, 5(2), 127-134.
- Volant, Éric (2003). *La maison de l'éthique*. Montréal : Liber.
- Weil, Simone (1949). *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris : Gallimard.
- Winnicott, Dnald (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Trad.de l'anglais par Claude monod et J.B. Pontalis. Paris: Gallimard.
- Ziller, R.C. (1964). Individuation and socialisation. A theory of assimilation. *Human Relation*, 17, 341-360.