

Habiter Demeurer Appartenir

René-Pierre Le Scouarnec
Université du Québec à Montréal

« “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 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 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 ?

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 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 dans le giron de la maison⁹ ». 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.

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. Nous aurions pu nous attendre à ce qu'à la verticalité de la maison bachelardienne s'ajoute un axe horizontal rayonnant autour du « 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. Nous voyons 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 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.

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. Dans certaines traditions, l'âme du défunt s'envolerait, dit-on, par le trou de la cheminée. Certains n'hésiteraient pas 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 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 ?

Pourquoi tant de personnes de nos jours, moines ou autres, abandonnent-ils la demeure familiale ? Ils crient 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 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 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.

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 *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 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 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.

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'érigeant 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 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 ? C'est à Bachelard, dans sa *Poétique de l'espace*, que nous devons 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 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

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, 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 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. Nous y remarquons à la fois 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 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. Nous saisissons ce même mouvement chez Georg Simmel décrivant la maison primitive :

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.

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-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 *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. L'arrachement au monde naturel, en tant que mouvement vers une intériorité nécessaire et en tant que mouvement vers un accueil, se pose même comme 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 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 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.

Finalement, 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 entraperçoit 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 au mur qui cloisonne 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 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'*Odyssée* 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'*Odyssée* 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'*Odyssée* 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'*Odyssée* 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.

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 périple et de péripéties nostalgiques. D'ailleurs, les périple (du grec *periplous*, construit à partir de *péri*, « autour » et de *plên*, « naviguer ») et péripéties (du grec *peripeteia*, fait de *péri* et de *píptein*, « 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 qui disparaîtra. 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.

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. Mentionnons 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 odyssée 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.

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'eût 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 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 du 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 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. » Nous comprenons 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 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 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 oïkos odysseén. Par son intime association avec Hestia, l'oïkos 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'oïkos offre un toit et un abri protecteurs pour la famille et la civilisation.

L'oïkos est également un lieu d'appartenance. Zeus Herkeios en est l'emblème. Divinité de la clôture, Herkeios protège et enclôt le territoire de l'oïkos. 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'oïkos 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'oïkos 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'oïkos 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'oïkos 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*. Oïkos semble mieux convenir. L'oïkos 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'oïkos dans sa dimension matérielle. Toute maisonnée se fonde sur des relations humaines créant un ordre social, tel l'oïkos dans sa dimension relationnelle. Au sein de l'oïkos, chacun, qu'il soit familial 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 familial ; tout cela en dialectique avec le dehors, l'extérieur, l'inconnu et l'étranger. *Habiter l'oïkos* 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'oïkos 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 comme trouver son propre pas en marchant sur les pas de l'autre ; c'est demeurer, mais peut-être davantage appartenir.

Références bibliographiques

- Amphoux, P., & Mondada, L. Cités dans Hoyaux, A.-F. (2003). De l'espace domestique au monde domestiqué. Point de vue phénoménologique sur l'habitation. Dans B. Collignon & J.-F. Staszak (Eds.), *Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter* (pp. 33-45). Paris : Bréal.
- 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 : Presses Universitaires de France. (Première publication en 1957)
- Bonetti, M. (1994). *Habiter. Le bricolage imaginaire de l'espace*. Marseille : Hommes & Perspectives/EPI.
- Deffontaines, P. (1972). *L'homme et sa maison*. Paris : Gallimard.
- 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.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*. Paris : Grasset.

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

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

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

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

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

Institut européen en sciences des religions : www.iesr.ephe.sorbonne.fr

Jager, B. (1974). Penser, voyager, habiter (M. Thériault, Trad.). À partir du texte original : Theorizing, journeying, dwelling. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, XIII(3), 213-235.

Jager, B. (1996). L'obstacle et le seuil (A. Martinez, Trad.). À partir du texte original : The obstacle and the threshold. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1), 26-48.

Jager, B. (1997). Le temps du travail et le temps de la fête (P. Blouin, Trad.). À partir du texte original : Concerning the festive and the mundane. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234.

Jager, B. (1997). Concerning the festive and the mundane. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234.

Jager, B. (1999). L'alimentation en tant qu'événement naturel et comme phénomène intersubjectif. Vers une compréhension phénoménologique de l'horizon culturel et intersubjectif de l'alimentation humaine (C. Thiboutot, Trad.). À partir du texte original : Eating as natural event and as intersubjective phenomenon. Towards a phenomenology of eating. *Journal of Phenomenological Psychology*, 30(1), 66-117.

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. (sous presse). L'amour et l'amitié. Platon et Freud sur le mythe d'Aristophane (P. Blouin, Trad.). À partir du texte original : Couple and cosmos. Plato and Freud on love and friendship. *Journal of Phenomenological Psychology*.

- Lévinas, E. (1988). *Totalité et infini*. Paris : Kluwer Academic. Reprise par Le Livre de Poche. (Première publication chez Nijhoff en 1971)
- 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.
- Marc, O. (1972). *Psychanalyse de la maison*. Paris : Seuil.
- Marc, O. (1984). Votre maison est votre plus grand corps. Dans *La demeure*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Onimus, J. (1991). *La maison. Corps et âme. Essai sur la poésie domestique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Paquot, T. (2005). *Demeure terrestre. Enquête vagabonde sur l'habiter*. Besançon : Les Éditions de l'Imprimeur.
- 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.
- 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.
- Van Gennepe, A. (1981). *Les rites de passage*. Paris : Éditions Picard.
- Villela-Petit, M. Citée dans Serfaty-Garzon, P. (1999). *Psychologie de la maison. Une archéologie de l'intimité*. Montréal : Méridien.
- Volant, É. (2003). *La maison de l'éthique*. Montréal : Liber.
- Winnicott, D. W. (1969). La capacité d'être seul. Dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot.

Notes

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

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

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

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

⁵ Ibid., p. 131.

⁶ Ibid., p. 56.

⁷ Ibid., p. 59.

⁸ Ibid., p. 26.

⁹ Ibid.

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.

¹¹ Bachelard. *La poétique de l'espace*, p. 46.

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

¹³ Bachelard. *La poétique de l'espace*, p. 44.

¹⁴ Ibid., p. 169.

¹⁵ Ibid., p. 190.

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.

¹⁷ Marc, O. (1984). Votre maison est votre plus grand corps. Dans *La demeure*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 115.

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

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

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

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

²² Ibid., p. 165.

²³ Heidegger, M. (1962). L'origine de l'œuvre d'art. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (W. Brokmeier, Trad.). Paris : Gallimard, p. 32.

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

²⁵ Ibid., p. 173.

²⁶ Ibid., p. 191.

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

²⁸ Ibid., p. 233.

²⁹ Ibid., p. 234.

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

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

³² Ibid., p. 55.

³³ Amphoux, P., & Mondada, L. Cités dans Hoyaux, A.-F. (2003). De l'espace domestique au monde domestiqué. Point de vue phénoménologique sur l'habitation. Dans B. Collignon & J.-F. Staszak (Eds.), *Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter* (pp. 33-45). Paris : Bréal, p. 137.

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

³⁵ Villela-Petit, M. Citée dans Serfaty-Garzon, P. (1999). *Psychologie de la maison. Une archéologie de l'intimité*. Montréal : Méridien, p. 129.

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

³⁷ Bachelard. *La poétique de l'espace*, p. 71.

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

³⁹ Bachelard. *La poétique de l'espace*, p. 53.

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. *Psychologie de la maison*, p. 55.

⁴² 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, p. 111.

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.

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. » (Tiré de Bachelard, G. (1943). *L'air et les songes*. Paris : José Corti, p. 7.)

⁴⁶ Jager, B. (1999). L'alimentation en tant qu'événement naturel et comme phénomène intersubjectif. Vers une compréhension phénoménologique de l'horizon culturel et intersubjectif de l'alimentation humaine (C. Thiboutot, Trad.). À partir du texte original : Eating as natural event and as intersubjective phenomenon. Towards a phenomenology of eating. *Journal of Phenomenological Psychology*, 30(1), 66-117.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Jager, B. (1997). Le temps du travail et le temps de la fête (P. Blouin, Trad.). À partir du texte original : Concerning the festive and the mundane. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234.

⁴⁹ Jager, B. (1997). Concerning the festive and the mundane. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234.

⁵⁰ Simmel. Pont et porte. Dans Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu*, 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. Pont et porte. Dans Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu*, p. 98.

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

⁵⁴ Liicenau. Repères pour une herméneutique de l'habitation. Dans Tacou (Ed.), *Les symboles du lieu*, p. 108.

⁵⁵ Jager, B. (1974). Penser, voyager, habiter (M. Thériault, Trad.). À partir du texte original : Theorizing, journeying, dwelling. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, XIII(3), 213-235.

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

⁵⁷ Onimus. *La maison*, p. 108.

⁵⁸ Jager, B. (1996). L'obstacle et le seuil (A. Martinez, Trad.). À partir du texte original : The obstacle and the threshold. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1), 26-48.

⁵⁹ Jager. L'alimentation en tant qu'événement naturel et comme phénomène intersubjectif (C. Thiboutot, Trad.). *Journal of Phenomenological Psychology*.

⁶⁰ Jager. Le temps du travail et le temps de la fête (P. Blouin, Trad.). *Journal of Phenomenological Psychology*.

⁶¹ Jager, B. (sous presse). L'amour et l'amitié. Platon et Freud sur le mythe d'Aristophane (P. Blouin, Trad.). À partir du texte original : Couple and cosmos. Plato and Freud on love and friendship. *Journal of Phenomenological Psychology*.

⁶² Ibid.

⁶³ Famille, religion et cité en Grèce antique. Tiré du site Internet de l'Institut européen en sciences des religions. Voir <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr>