

Foyers, issues, passages.

Atelier de philosophie | Banquet du livre, Lagrasse, juillet 2026



Textes de référence

1 - “On n’est plus chez nous”

“La philosophie est précisément cela : être vraiment chez soi (zu Hause), — que l’homme soit dans son esprit chez lui en terre natale”

G.W.F. Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie I.*

“Diogène disait que même Socrate s’adonnait à une vie de mollesse : il accordait en effet un soin superflu à sa petite maison, à son petit lit, et à ses pantoufles qu’il portait de temps à autre.”

Elie, *Histoire variée* (entre 170-180) , IV, 11.

Arendt – désert et oasis

Ce que nous avons observé pourrait également être décrit comme la perte croissante du monde, la disparition de l’entre-deux. Il s’agit là de l’extension du désert, et le désert est le monde dans les conditions duquel nous nous mouvons. C’est Nietzsche qui, le premier, a reconnu le désert et c’est également lui qui dans son diagnostic et sa description a commis l’erreur décisive : Nietzsche pensait, comme tous ceux qui sont venus après lui, que le désert était en nous. Par ce diagnostic, il révèle qu’il était lui-même l’un des premiers habitants conscients du désert.

Cette idée est à la base de la psychologie moderne. Elle est la psychologie du désert et également la victime de l’illusion la plus effrayante qui soit dans le désert, celle qui nous incite à penser que quelque chose en nous ne va pas, et ce parce que nous ne pouvons pas vivre dans les conditions de vie qui sont celles du désert, et que nous perdons par conséquent la capacité de juger, de souffrir et de condamner. Dans la mesure où la psychologie essaie d’« aider » les hommes, elle les aide à « s’adapter » aux conditions d’une vie désertique. Cela nous ôte notre seule espérance, à savoir l’espérance que nous, qui ne sommes pas le produit du désert, mais qui vivons tout de même en lui, sommes en mesure de transformer le désert en un monde humain. La psychologie met les choses sens dessus dessous ; car c’est précisément parce que nous souffrons dans les conditions du désert que nous sommes encore humains, encore intacts. Le danger consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui.

L’autre grand danger du désert consiste en ce qu’il recèle la possibilité de tempêtes de sable, c’est-à-dire que le désert n’est pas toujours une paix de cimetière, là où en fin de compte tout est encore possible, mais qu’un mouvement autonome se déclenche. Voilà en quoi consistent les mouvements totalitaires : leur danger tient précisément en ce qu’ils s’adaptent dans une très grande mesure aux conditions en vigueur dans le désert. Ils ne comptent sur rien d’autre, et c’est pourquoi ils semblent être les formes politiques les plus adéquates à la vie dans le désert.

En outre, les tempêtes de sable menacent également ces oasis dans le désert sans lesquelles aucun d’entre nous ne pourrait y résister. La psychologie essaie seulement de nous habituer à la vie dans le désert au point que nous n’éprouvions plus aucun besoin d’oasis. Les oasis constituent tous ces domaines de la vie qui existent indépendamment, ou

tout au moins en grande partie indépendamment, des circonstances politiques. Ce qui va de travers, c'est la politique, c'est-à-dire nous- mêmes, dans la mesure où nous existons au pluriel, mais non pas ce que nous pouvons faire et créer dans la mesure où nous existons au singulier : dans l'isolement (*isolation*) comme l'artiste, dans la solitude (*solitude*) comme le philosophe, dans la relation particulière privée de monde (*worldless*) de l'homme à l'homme, telle qu'elle nous apparaît dans l'amour et parfois dans l'amitié (lorsque, dans l'amitié, un cœur s'adresse directement à un autre) ou lorsque dans la passion l'entre-deux, le monde, disparaît sous l'emprise de la passion enflammée.

Si les oasis ne subsistaient pas intactes, nous ne saurions comment respirer. Or c'est précisément ce que devraient savoir les spécialistes de politique ! Si les spécialistes du politique, qui doivent passer leur vie dans le désert tout en cherchant à accomplir telle ou telle chose, et qui se soucient constamment des conditions du désert, ne savaient pas mettre à profit les oasis, ils deviendraient, même sans le secours de la psychologie, des habitants du désert. En d'autres termes : ils se dessécheraient. Mais il ne faut pas confondre les oasis avec la « détente » ; elles sont des fontaines qui dispensent la vie, qui nous permettent de vivre dans le désert sans nous réconcilier avec lui.

Le danger inverse est beaucoup plus fréquent. On utilise habituellement pour le désigner le terme de fuite (escapism). On fuit le monde du désert, la politique, ou n'importe quoi. C'est une manière moins dangereuse et plus raffinée d'anéantir les oasis que les tempêtes de sable qui en menacent l'existence pour ainsi dire de l'extérieur. Lorsque nous fuyons, nous faisons entrer le sable dans les oasis, semblables à Kierkegaard qui, alors même qu'il cherchait à échapper au doute, l'introduisit dans la religion en devenant croyant. Le manque d'endurance, l'incapacité à reconnaître le doute pour ce qu'il était et de l'endurer comme l'une des conditions essentielles de la vie moderne ont transformé le doute en une composante constituante de l'unique sphère dans laquelle il n'aurait jamais dû pénétrer : la sphère de la religion au sens strict du terme, le domaine de la foi. Ce n'est qu'un exemple pour montrer ce que nous faisons lorsque nous fuyons. Parce qu'il en est ainsi, parce que les oasis qui peuvent dispenser la vie sont anéanties lorsque nous y cherchons refuge, il peut parfois sembler que tout conspire à faire advenir, partout, le désert.

Hannah Arendt, "Le Désert et les oasis" (1955), in *Qu'est-ce que la Politique ?*, nouvelle trad., Seuil, 2014.

Latour – territoire, attachements, privations

Il y a donc au cœur même de l'idée de territoire une contradiction qu'il faut pouvoir clarifier si l'on veut pouvoir ensuite renouer le territoire réel avec des représentations crédibles et rassurantes. Au sens propre du terme, le territoire (surface bornée) est inhabitable. Pas plus que, comme le dit le proverbe « Rome n'est dans Rome » le territoire (ce dont on dépend) ne réside et ne tient « dans » le territoire (surface bornée).

Il ne s'agit pas de dire, comme on le fait souvent par une inspiration dangereuse venue de la phénoménologie, qu'il faudrait « ajouter » au territoire géographiquement défini le territoire « vécu » par des habitants humains dotés d'une intentionnalité, d'une histoire et d'une mémoire. Ce serait admettre que le territoire dont on dépend serait une version subjective

d'un territoire objectif d'essence spatiale ou géographique. Une telle version de l'argument reviendrait à renforcer encore le poids du cadre cartographique pris à tort pour une bonne description du « cadre nature » et une mauvaise description du « territoire vécu ». Or c'est tout à fait inexact. Le cadre cartographique est une très mauvaise description des êtres de la nature aussi bien que des humains. Ce ne sont pas simplement les vœux, les motifs, les intentions, les ambitions et la mémoire des sujets humains qu'on a du mal à cartographier, c'est aussi le réseau même des connexions qui permet aux êtres dits bien à tort « naturels » de déployer à leur tour ce dont ils dépendent pour subsister. Dès que l'on se prend à distinguer les exigences des sujets et des objets, de toute façon, on perd la notion même de territoire puisque la liste des êtres dont on dépend est nécessairement hétérogène et, de plus, symétrique: partez des humains, vous trouverez des choses ; partez des choses, vous passerez par des humains. Si ce point de méthode peut paraître encore inhabituel, les crises écologiques (responsables pour une grande partie de la souffrance territoriale qu'il s'agit justement d'étudier) nous le rappelleraient sûrement.

Une fois écartée la tentation phénoménologique d'une division préalable des entités dont on dépend en deux ensembles incommensurables, on peut se poser la question de savoir comment dresser une telle liste. La réponse est évidemment douloureuse mais le résultat en est sûr: par l'épreuve de la privation ou par la menace de la disparition des êtres dont on n'avait pas toujours une claire conscience que l'on en dépendait à ce point. C'est quand l'usine dont on dépendait pour son emploi ferme ou se « délocalise » qu'on va la compter à coup sûr dans le territoire ; c'est quand le bureau de poste sur lequel on comptait menace de disparaître que l'on s'aperçoit qu'on y tient ; c'est quand les eaux du rivage mangent les dunes où l'on jouait enfant que l'on se met à ranger l'océan dans la liste des êtres à prendre en compte ; c'est quand une étiquette inconnue sur une bouteille de forme inhabituelle vient frapper l'œil dans une gondole de supermarché que l'on mesure soudain que les vignobles australiens font désormais partie de la gamme des vins qu'on aime à goûter ; comment prévoir d'avance que le gaz par lequel on se chauffe dépend de la bonne humeur de M. Poutine dans ses relations détestables avec le président ukrainien ? que les cochons mexicains infectés par la grippe habituelle risquent, par un effet de concaténation qui traverse à coup sûr toutes les frontières, de bientôt nous obliger à fermer l'école de nos enfants pour cause d'épidémie ? Et ainsi de suite.

Ce qu'on appelle, par des termes vagues, « mondialisation » ou « globalisation » ne sont que l'enregistrement et l'amalgame de toute la série des épreuves par lesquelles on apprend plus ou moins durement ou plus ou moins soudainement à dresser la liste hétérogène des êtres proches ou lointains, humains ou non humains, animés ou inanimés, dont on dépend. Nous pouvons donc définir le territoire à la fois par la liste des êtres dont on dépend pour subsister et par les épreuves qui nous rendent les items de cette liste plus ou moins familiers ou, à l'inverse, qui menacent de nous les retirer, en tout cas de les rendre - selon l'expression de Peter Sloterdijk - explicites.

B.Latour, "La Mondialisation fait-elle un monde habitable ?", *Territoire 2040, Prospectives périurbaines et autres fabriques de territoire, Revue d'étude et de prospective, DATAR*, No. 2, 2009.

2 - A place called home

Joe : Nous resterons à Daisy Town. Cette ville nous plaît et personne ne viendra nous en déloger.

William : Nous en ferons notre ville !

Averell : Notre ville natale !

Joe : Imbécile.

Morris et Goscinny, *Daisy Town* (Lucky Luke, T.21).

Bachelard – Poétique de la maison natale

La maison natale est physiquement inscrite en nous. Elle est un groupe d'habitudes organiques. À vingt ans d'intervalle, malgré tous les escaliers anonymes, nous retrouverions les réflexes du « premier escalier », nous ne buterions pas sur telle marche un peu haute. Tout l'être de la maison se déploierait, fidèle à notre être. Nous pousserions la porte qui grince du même geste, nous irions sans lumière dans le lointain grenier. La moindre des clenchettes est restée en nos mains.

Les maisons successives où nous avons habité plus tard ont sans doute banalisé nos gestes. Mais nous sommes très surpris si nous rentrons dans la vieille maison, après des décades d'odyssée, que les gestes les plus fins, les gestes premiers soient soudain vivants, toujours parfaits. En somme, la maison natale a inscrit en nous la hiérarchie des diverses fonctions d'habiter. Nous sommes le diagramme des fonctions d'habiter cette maison-là et toutes les autres maisons ne sont que des variations d'un thème fondamental. Le mot habitude est un mot trop usé pour dire cette liaison passionnée de notre corps qui n'oublie pas à la maison inoubliable. Mais cette région des souvenirs bien détaillés, aisément gardés par les noms des choses et des êtres qui ont vécu dans la maison natale, peut être étudiée par la psychologie courante. Plus confus, moins bien dessinés sont les souvenirs des songes que seule la méditation poétique peut nous aider à retrouver. La poésie, dans sa grande fonction, nous redonne les situations du songe. La maison natale est plus qu'un corps de logis, elle est, un corps de songes. Chacun de ses réduits fut un gîte de rêverie. Et le gîte a souvent particularisé la rêverie. Nous y avons pris des habitudes de rêverie particulière. La maison, la chambre, le grenier où l'on a été seul, donnent les cadres d'une rêverie interminable, d'une rêverie que la poésie pourrait seule, par une œuvre, achever, accomplir.

Si l'on donne à toutes ces retraites leur fonction qui fut d'abriter des songes, on peut dire, comme je l'indiquais dans un livre antérieur qu'il existe pour chacun de nous une maison onirique, une maison du souvenir-songe, perdue dans l'ombre d'un au-delà du passé vrai. Elle est, disais-je, cette maison onirique, la crypte de la maison natale.

G.Bachelard, *La Poétique de l'espace* (1957)

Heidegger – Que signifie habiter ?

Si cependant nous écoutons ce que dit la langue dans le mot *bauen*, ce que nous entendons est triple :

1° *Bauen* est proprement habiter.

2° Habiter est la manière dont les mortels sont sur terre.

3° *Bauen*, au sens d'habiter, se déploie dans un *bauen* qui donne ses soins, à savoir à la croissance et dans un *bauen* qui édifie des bâtiments.

Si nous considérons ces trois points, nous percevons une indication et nous observons ce qui suit : nous ne pouvons même pas demander d'une façon suffisante ce qu'est dans son être la construction d'édifices, encore moins pouvons-nous en décider en connaissance de cause, aussi longtemps que nous ne pensons pas à ceci, que *bauen*, en soi, est toujours habiter. Nous n'habitons pas parce que nous avons « bâti », mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous sommes les habitants et sommes comme tels. En quoi consiste donc l'être de l'habitation ? Écoutons à nouveau le message de la langue : le vieux-saxon *wuon*, le gothique *wunian* (note 8) signifient demeurer, séjourner, juste comme l'ancien mot *bauen*. Mais le gothique *wunian* dit plus clairement quelle expérience nous avons de ce « demeurer ». *Wunian* signifie être content, mis en paix, demeurer en paix. Le mot paix (*Friede*) veut dire ce qui est libre (*das Freie*, *das Freye*) et libre (*fry*) signifie préservé des dommages et des menaces, préservé de..., c'est-à-dire épargné. *Freien* veut dire proprement épargner, ménager. Ce ménagement lui-même ne consiste pas seulement en ceci que nous ne faisons rien à celui ou à cela qui est épargné. Le véritable ménagement est quelque chose de positif, il a lieu quand nous laissons dès le début quelque chose dans son être, quand nous ramenons quelque chose à son être et l'y mettons en sûreté, quand nous l'entourons d'une protection - pour parler d'une façon qui s'accorde avec le mot *freien*. Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos (*eingefriedet*) dans ce qui nous est parent (*in das Freye*), c'est-à-dire dans ce qui est libre (*in das Freie*) et qui ménage toute chose dans son être. Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement. Il pénètre l'habitation dans toute son étendue. Cette étendue nous apparaît, dès lors que nous pensons à ceci, que la condition humaine réside dans l'habitation, au sens du séjour sur terre des mortels.

M.Heidegger, "Bâtir habiter penser" (1951), trad.fcse in *Essais et conférences*.

Coccia - Emménager

Ces trente maisons sont avant tout trente espaces de formes et de dimensions diverses qui ont dit « je » à ma place. Aucune de ces maisons n'a réussi à trouver le bon accent : je n'ai jamais réussi à y entendre ma propre voix. Chacune d'elles a été, pour quelques mois ou quelques années, mon chez-moi, mais dans aucune je n'ai définitivement pensé : je suis chez moi. C'est comme si j'étais condamné à répéter jusqu'à la nausée le mouvement que certains réussissent parfaitement du premier coup : ouvrir une porte, entrer, et ne plus sortir. Ç'a pourtant été cette répétition qui, justement, m'a ouvert les portes de l'idée de la maison : c'est ce donjuanisme domestique involontaire qui m'a contraint à étudier tout ce qui fait d'un lieu une maison, et qui m'a permis d'en dresser l'inventaire. Presque aucun de ces traits n'a à voir avec l'architecture ou le design. La maison est la réalité morale par excellence : un

artefact psychique et matériel qui nous permet d'être au monde mieux que la nature ne nous le permet. C'est pour cette raison qu'une théorie de la maison est le présupposé et le complément de la théorie morale : l'ensemble disparate des savoirs et des récits qui nous permettent de comprendre comment être heureux avec les autres, ici et maintenant. Une maison n'est que cela : une première esquisse, jamais définitive, de la superposition entre notre bonheur et le monde. Elle est le lieu dans lequel toute morale reconnaît qu'elle ne peut s'occuper seulement de volonté et de caractère, de justice et de bonheur, d'action et de vertu, mais doit investir le monde dans ses dimensions les plus humbles et matérielles. Une théorie du bonheur et de la justice doit nécessairement devenir une théorie de la transformation passionnée du monde, des choses, de la matière. Les vies que nous sommes ont besoin de manipuler et modifier tout ce qui les entoure pour être heureuses : il ne nous suffit pas de connaître le monde et il ne suffit pas de respecter un règlement intérieur. La science ne suffit pas, la loi ne suffit pas. « Maison » n'est que le nom de cet agrégat de techniques visant à réaliser l'adéquation entre soi et la planète, une pliure cosmique qui fait coïncider, pour un moment, la psyché avec la matière, l'âme avec le monde.

C'est en déménageant que j'ai appris cela. Cela semble être une évidence, mais c'est le déménagement qui fait la maison. Et cela pour une raison très banale : nous avons toujours été des étrangers devant les maisons que nous avons ensuite aimées et habitées. Nous sommes toujours entrés dans nos maisons du dehors. (...) Le déménagement démontre ceci : les maisons n'existent pas ; seul existe le faire-maison, un très long ballet de domestication réciproque de choses et de personnes. La maison correspond à une autodomestication de nous-mêmes pour nous adapter au monde dans lequel nous vivons, et inversement, à la domestication du monde pour le transformer en un vêtement, un costume qui adhérerait à nous jusqu'à se confondre avec notre anatomie et notre image. Cette faculté de nous transformer nous-mêmes en quelque chose de connaturel à ce qui nous entoure et, inversement, de transformer ce qui diffère en quelque chose d'inséparable de nous-mêmes est peut-être la plus secrète des puissances qui caractérisent notre vie. Ce n'est pas quelque chose qui nous vient du fait que nous sommes humains : tous les vivants en disposent, et il s'agit peut-être simplement de la force la plus élémentaire de ce que nous appelons la vie. Cela commence dès notre premier souffle : par rapport au ventre de notre mère, le monde est une nouvelle maison et nous devons progressivement nous l'approprier et nous y accoutumer essentiellement à travers notre corps, dont la constitution change avec la naissance. La philosophie stoïque antique avait proposé d'appeler cela *oikeiosis* : mot magnifique signifiant appropriation (dans le double sens de rendre propre et de se rendre approprié à quelque chose), assimilation (dans le double sens de rendre semblable à soi et de se rendre semblable à l'autre), domestication.

E.Coccia, *Philosophie de la maison*, Rivages, 2021.

3 - Politiques du foyer

Dans la mesure où le sexisme confie aux femmes la tâche de créer et d'entretenir un environnement familial, c'est avant tout aux femmes noires qu'il a incombé de faire de leur foyer un espace de soins et d'épanouissement face à la réalité brutale et impitoyable de l'oppression raciste et de la domination sexiste. Historiquement, les Afro-Américains croyaient que la construction d'un foyer, aussi fragile et précaire soit-il (la hutte d'esclave, la cabane en bois), revêtait une dimension politique radicale. Malgré la réalité brutale de l'apartheid racial et de la domination, le foyer était le seul lieu où l'on pouvait librement aborder la question de l'humanisation, où l'on pouvait résister. Les femmes noires résistaient en créant des foyers où tous les Noirs pouvaient s'efforcer d'être des sujets, et non des objets, où nous pouvions nous affirmer dans nos esprits et nos cœurs malgré la pauvreté, les épreuves et les privations, où nous pouvions nous redonner la dignité qui nous était refusée à l'extérieur, dans le monde public.

bell hooks, "Homeplace (a site of resistance)", 1990.

Rousseau – famille et politique

La plus ancienne de toutes les sociétés & la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfans ne restent-ils liés au pere qu'aussi longtems qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Si-tôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfans, exempts de l'obéissance qu'ils devoient au pere, le pere, exempt des soins qu'il devoit aux enfans, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, & la famille elle-même ne se maintient que par convention. Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, & sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient parlà son propre maître. La famille est donc, si l'on veut, le premier modele des sociétés politiques, le chef est l'image du pere, le peuple est l'image des enfans, & tous étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du pere pour ses enfans le paie des soins qu'il leur rend, & que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.

J.-J.Rousseau, *Du Contrat social*, 1762. Chap.I, "Des premières sociétés".

Delphy - Patriarcat et travail domestique

En anglais, le livre s'appelle *Familiar exploitation*, jouant sur le mot « Familiar » qui signifie « familière » et « familiale ». C'est un type d'exploitation particulier, qui n'est ni de l'esclavage, bien qu'il y ressemble, ni du servage, bien qu'il y ressemble, mais qui trouve sa base légale et coutumière – quelle que soit la loi ou la coutume – dans le mariage : le patriarcat. Nous précisons que nous n'avons traité que le patriarcat des sociétés industrielles, un patriarcat moderne en quelque sorte.

Mais peut-être pas tout à fait assez « moderne ». En remontant dans le temps – le temps très court de notre histoire occidentale, deux mille à trois mille ans – nous voyons un patriarcat ancien, qui avait certainement des aspects différents du nôtre, mais qui avait aussi un trait commun avec le nôtre : les femmes ne comptaient pas. Enfin si, elles comptaient, mais comme biens, possessions, instruments. En regardant le monde aujourd'hui, nous voyons la même chose ; il n'existe pas une société où les femmes ne soient pas gouvernées, utilisées par les hommes : leurs hommes. Bien sûr, il y a des différences technologiques, et cette utilisation n'est pas strictement la même partout. Mais partout elles élèvent les enfants, les enfants des hommes, car elles n'ont souvent pas leur mot à dire sur l'opportunité d'être enceinte, au risque de leur vie, une treizième ou quatorzième fois ; bien que ce soient elles qui en fassent les frais ; elles qui meurent en couches – moins dans les pays riches, mais plus que d'avortements ; et elles qui font la cuisine, le ménage, le lavage, le repassage, etc. et en plus les travaux d'« aide » à la profession de leur mari.

Encore aujourd'hui on peut se demander si les femmes comptent, et pour combien. C'est le travail gratuit des femmes que j'ai caractérisé, dès mon premier article (« L'ennemi principal », 1970, republié dans le livre du même nom en 1998) comme une exploitation totalement différente de l'exploitation capitaliste, laquelle était censée être la seule dans nos sociétés.

Cette exploitation, à laquelle on donne beaucoup de noms sauf le sien, que j'ai dénoncée très tôt, beaucoup de féministes ne voulaient pas la voir : certaines y voyaient des causes « naturelles » – les exploiters ne manquent pas d'explications naturelles (dans certaines sociétés, les femmes porteraient les poids les plus lourds parce qu'elles « ont le crâne plus dur ») – tandis que les autres prétendaient que le capitalisme en était la cause et le bénéficiaire.

(...) n se tromperait en croyant que les thèses selon lesquelles « c'est la faute au capitalisme » se sont évanouies ; en fait elles renaissent régulièrement. Leur argumentation est d'une faiblesse insigne – j'ai lu dans les années 1970 et 1980 des articles soutenant qu'il ne pouvait pas y avoir de patriarcat, car cela supposait deux systèmes (le patriarcal et le capitaliste), ce qui était « inélégant ». Cependant ces renaissances sporadiques proviennent de ce que des hommes mais aussi des femmes ne parviennent pas à penser qu'on pourrait exploiter les femmes « pour elles-mêmes » : non, il faut que des hommes soient aussi victimes de cette exploitation pour que celle-ci soit prise au sérieux, et tout simplement crédible (« Nos amis et nous », tome 1 de L'Ennemi principal). Les femmes ne sont même pas dignes d'être exploitées.

Christine Delphy, "Avant-propos à l'édition française", in C. Delphy, Diana Leonard, *L'Exploitation domestique* (1992), Syllepses, 2019.

Stépanoff - Domestication et écologie

Un stéréotype courant veut que la domestication aurait désenchanté le rapport au monde en traitant les espèces domestiques comme des choses ou des produits. En réalité, les rites agraires qui célèbrent la force vitale des plantes cultivées sont d'une immense complexité dont on ne saurait évoquer ici que quelques exemples. Pour les Bugis de Sulawesi (Célèbes) en Indonésie, le riz sec est né du corps sacrifié du fils d'un prince. La riziculture

humide est rythmée par un chapelet de rituels honorant l'âme du riz, conçue comme une belle jeune femme d'essence divine. On lui offre des produits de beauté, de l'huile parfu-mée, des miroirs. Les premières pousses de riz sont désignées comme des « mères » et les épis comme des « femmes enceintes ». On ne peut citer tous les rituels qui scandent le cycle agraire annuel : rassemblement des spécialistes rituels pour fixer les dates des semailles, rituel collectif du premier labour présidé par le souverain, rituel familial du premier labour de chaque paysan, rituel de descente des semences de riz du grenier, veillée rituelle des semences prégermées, rituel du premier repiquage, rituel de fermeture des rizières avant la récolte, rituel de début de la moisson au cours duquel les premières gerbes sont mariées et portées en cérémonie comme des femmes, sacrifice de purification de la terre, têtes et jeux de la moisson, repas communiel près d'un cours d'eau, offrandes aux Puissances d'en haut et aux Puissances d'en bas, etc. (...)

Ces mythes et ces rites nous évoquent quelque chose : le contrat social. Tout se passe comme si les peuples non modernes avaient projeté sur les animaux et les plantes le principe du contrat par lequel les humains s'unissent pour constituer la société. C'est bien évidemment une fausse impression, car les choses se sont passées chronologiquement dans l'ordre inverse: le principe d'un pacte domestique est connu, sous diverses formes, à travers tous les continents, tandis que la notion de contrat social est une invention récente exprimant le repli de l'humain sur lui-même chez les modernes. Dans le Contrat social, Rousseau a resserré la notion de pacte fondateur qui associait originellement humains et non-humains (animaux, plantes, dieux, montagnes, etc.) pour imaginer une alliance fondatrice n'engageant que des humains. Cette étrange coalition épurée et solitaire de l'homme avec lui-même, les modernes l'ont appelée la « société ».

Ces différentes conceptions permettent de mieux comprendre pourquoi, jusqu'à aujourd'hui, nos cochons ont des droits dont les sangliers sont privés. Au xix^e siècle, les premières lois de protection des animaux ne s'appliquaient qu'aux animaux domestiques : elles dérivait directement du très ancien sentiment d'obligation des humains envers leurs compagnons qui s'exprimait alors encore dans certains mythes paysans. L'idée d'un pacte domestique se fonde sur la possibilité d'entretenir des liens plurigénérationnels d'intersubjectivité avec des êtres non humains tels que des animaux, des plantes, des dieux. Ces réseaux denses de liens qui sont hérités et créent de l'habitat multi-espèces sont traités comme des valeurs en soi. Une telle vision entre nécessairement en conflit avec une cosmologie moderne qui ne reconnaît de subjectivité et de moralité qu'aux humains. Cette cosmologie ne pouvant envisager de symétrie et de réciprocité avec d'autres êtres que des humains, la possibilité d'un pacte domestique ou d'un contrat social avec des bêtes et des plantes est donc exclue. C'est pourquoi la modernisation de l'élevage et de l'agriculture va de pair avec l'abandon des pratiques rituelles célébrant le pacte domestique et les puissances immaîtrisables dont dépendent les communautés hybrides. L'étroite corrélation en Europe et dans le monde entre l'effondrement des rites agraires au cours du xx^e siècle et le développement de l'agro-industrie ne laisse pas de doute à ce sujet. Fêtes des céréales, pastrages et bénédictions des troupeaux ont été abandonnés avec l'arrivée des engrais chimiques et des fromageries industrielles. Plus tard, les sociologues Bourdieu et Sayad observaient également en Algérie la perte des savoirs traditionnels sous l'effet de la modernisation coloniale : l'agriculture a perdu sa « respectabilité » et la terre a cessé d'inspirer une « terreur sacrée ».