



HAL
open science

ÉCHAPPER À LA PERSPECTIVE. MATÉRIAUX POUR UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE

Denis Cerclet

► **To cite this version:**

Denis Cerclet. ÉCHAPPER À LA PERSPECTIVE. MATÉRIAUX POUR UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Lyon - Lumière-Lyon 2, 2018. tel-04809788

HAL Id: tel-04809788

<https://hal.univ-lyon2.fr/tel-04809788v1>

Submitted on 28 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

UNIVERSITE LUMIÈRE – LYON 2

École Doctorale Sciences Sociales – ED 483

Habilitation à Diriger des Recherches

ÉCHAPPER À LA PERSPECTIVE

Matériaux pour une autre anthropologie

Denis Cerclet

Jury

Joël Candau, Garant, PR, Université Côte d'Azur

François Laplantine, PR émérite, Université Lumière-Lyon 2

Jorge P. Santiago, PR, Université Lumière-Lyon 2

Richard Shusterman, PR, Florida Atlantic University

**Alexandre Surrallès, DR, Laboratoire d'Anthropologie sociale,
Collège de France**

Laurent Vidal, PR, Université de La Rochelle

JUIN 2018

Je tiens à remercier très chaleureusement

Heidi Weiler,
Simon Parlier,

Joël Candau
Maguy Marin
Alain Berthoz
Richard Shusterman

qui m'ont accompagné durant ce travail.

et

Spyros Frangidakis, Gilles Herreros, François Laplantine, Jorge Pessanha Santiago
de l'université Lumière Lyon 2

Maryvonne Charmillot, Caroline Dayer, Marie-Noëlle Shurmans de l'université de
Genève

Jonathan Chatel, Pierre Piret de l'université catholique de Louvain

Claudine Olivier, Jean-Jacques Wunenburger de l'université Lyon 3

Bernard Andrieu de l'université Paris Descartes

Rémi Barbier, Nicolas Georgieff, Daniel Guinet, François Vandenesch de
l'université Lyon 1

Annick Charlot de la Compagnie Acte,

Pablo Jensen de l'Institut des systèmes complexes (IXXI)

Nathalie Ergino et Ann Veronica Janssens du Laboratoire espace cerveau, IAC

Ulises Alvarez, Teresa Cunha, Jordi Gali, Cathy Polo, Ennio Sanmarco, Jeanne

Vallauri, Vania Vaneau et Vincent Weber de la Compagnie Maguy Marin

Isabelle Lefort, Thierry Coanus, Bernard Guy, Philippe Videlier, Marie Augendre et

Pascal Beguin de l'Atelier 7 de l'UMR 5600 Environnement, Ville, Société

qui ont été de stimulants interlocuteurs

Table des matières

<u>PRÉAMBULE.....</u>	<u>4</u>
<u>INTRODUCTION.....</u>	<u>11</u>
D'UNE ANTHROPOLOGIE À L'AUTRE.....	11
UNE SUCCESSION DE JALONS.....	15
MARIAGE ET PARENTÉ DANS LES MONTS DU LYONNAIS	15
LES CHEMINS DU BAROQUE EN SAVOIE.....	17
CONCILIATION ET RÉGLEMENT DES CONFLITS.....	21
TRAVAILLER LA TERRE, EN DÉTENTION.....	23
PATRIMOINE ET DIALOGUE ENTRE LES CULTURES	24
LE FLEUVE RHÔNE ET SA MAISON	25
LA CRÈCHE, UNE COMMUNAUTÉ FANTASMÉE.....	27
LE PONT DES ANGLAIS À FORTALEZA	29
OBJETS, AVEZ-VOUS DONC UNE ÂME ?	30
LA PERSPECTIVE : CRISTALLISATION D'UN PARCOURS	31
PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE.....	37
<u>LA PERSPECTIVE EN CRISE.....</u>	<u>41</u>
DES SYMPTOMES DU BIG CRUNCH.....	43
LA MÉDIATION	44
LES DOGONS.....	52
UNE RECHERCHE DE PRAGMATISATION DE L'ANTHROPOLOGIE.....	61
LE REFUS DE LA SÉPARATION.....	65
À LA RECHERCHE D'UN MONDE UNIFIABLE... ..	65
... PAR UN RETOUR À L'ACTION	70
... PAR UN RETOUR À LA PERCEPTION.....	76
... PAR UN RETOUR AU CORPS	82
... PAR UN RETOUR AUX OBJETS ET À LA NATURE	86
PROCESSUS OU CRÉATION ?.....	91
POUR CONCLURE CETTE PARTIE	99
<u>GROS PLAN SUR LA PERSPECTIVE.....</u>	<u>103</u>

UN MONDE EN PERSPECTIVE : LE POINT DE VUE DU SUJET	103
L'INVENTION DE LA PERSPECTIVE / LE TOURNANT COPERNICIEN	103
UN MONDE ANTHROPOCENTRÉ.....	108
UNE NOUVELLE RELATION À LA NATURE	113
UNE RÉORGANISATION DU POLITIQUE	114
UNE QUESTION DE TEMPS ?.....	116
DES GRANDES FIGURES DE LA PERSPECTIVE	119
DESCARTES ET L'ANAMORPHOSE	120
LEIBNIZ ET LE BAROQUE	128
KANT ET LE SUJET TRANSCENDANTAL.....	138
CASSIRER ET PANOFSKY OU L'ACTUALISATION DE LA PERSPECTIVE.....	145
POUR CONCLURE CETTE DEUXIÈME PARTIE	156
<u>VERS UNE SORTIE DE LA PERSPECTIVE ?.....</u>	<u>160</u>
PENSER PAR-DELÀ LA PERSPECTIVE	163
FRIEDRICH NIETZSCHE ET LE VIVANT	163
ALFRED NORTH WHITEHEAD : LA NATURE EN PROCÈS	172
GIBSON ET LA PERCEPTION.....	185
LE MOUVEMENT PLUTOT QUE LE POINT DE VUE	194
LE VIVANT.....	197
L'INTÉRIEUR, L'EXTÉRIEUR ET LA RELATION.....	200
L'ÉVÉNEMENT	205
L'EXPÉRIENCE	218
L'APPORT DES NEUROSCIENCES	226
NATURALISME ET PERSPECTIVISME	247
LE LIEU DE L'UNIVERSEL CONTRE LE RÉALISME.....	252
POUR CONCLURE CETTE TROISIÈME PARTIE.....	259
<u>OUT OF PERSPECTIVE*.....</u>	<u>265</u>
INTRODUCTION	265
DE LA RESTITUTION A L'ALTÉRATION.....	275
LA RESTITUTION COMME SYMPTÔME D'UNE CONTRADICTION	275
PLAIDOYERS POUR UNE RELATION DE TERRAIN NON DISSYMMÉTRIQUE.....	278
DE L'OPTIQUE À L'HAPTIQUE : VERS UNE ATTENTION AUX CORPS	280
EMPATHIE ET ACTIVITE COOPÉRATIVE.....	283
SE LAISSER TRAVAILLER PAR LE TERRAIN.....	285
LA RECHERCHE DE L'ALTÉRATION.....	288
ARTS SOUS INFLUENCES ET SUBVERSIONS, POUR UNE CONSCIENCE ÉLARGIE	290
LES CORPS EN MOUVEMENT COMME LIEU DE CONSTITUTION DU TEMPS ?	294
MARCEL JOUSSE : À LA CROISÉE DE L'ANTHROPOLOGIE ET DES NEUROSCIENCES, LE RYTHME DES CORPS	308
AU CŒUR DE LA RELATION MOI-AUTRUI-LE MONDE, LE GESTE.....	311

LES PHÉNOMENES DE RESONANCE.....	316
LE RYTHME DES CORPS	320
CONCLUSION	323
QU'EST-CE QUE LE BEAU ? OU : EST-IL NÉCESSAIRE D'AVOIR UN POINT D'ANCRAGE POUR FONDER LE JUGEMENT ESTHÉTIQUE ?	325
ARTICULER LE SENSIBLE ET LA RAISON	326
CRITIQUE DE L'UNITÉ : LE BEAU EN QUESTION	328
L'EXPÉRIENCE : UNE MANIÈRE DE RENOUER AVEC LE MONDE	330
LA RUPTURE AVEC L'ESTHÉTIQUE.....	332
L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE EN QUELQUES MOTS	334
L'ART ET LES COMPÉTENCES DU CITOYEN À L'ÉPOQUE DE L'HYPERRÉALISME	339
L'HYPERRÉALISME.....	339
DÉSUBSTANTIALISATION ET FRAGMENTATION.....	342
LES COMPÉTENCES DU CITOYEN.....	344
LE BUT DE L'ART N'EST PLUS DE FAIRE DU BEAU	346
LA PAROLE COMME GESTE OU L'EXPRESSION DU VIVANT.....	349
LES PAROLES SONT COMME DES GESTES ET PRODUISENT DES ESPACES NARRATIFS	349
LES UNS ET LES AUTRES SE TROUVENT PRIS DANS UN CHAMP SENSORIEL....	352
CONCLUSION	353
LE JEU : APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE	355
UN INTÉRÊT MODÉRÉ.....	355
LE JEU, VÉRITABLE MISE EN SCÈNE DES ENJEUX D'UNE SOCIÉTÉ	357
L'ATTITUDE LUDIQUE PROPICE À LA CRÉATIVITÉ.....	360
JOUER INDUIT UNE POSTURE PARTICULIÈRE.....	363
LES JEUX VALENT AUSSI POUR LES SPECTATEURS.....	366
LES NOUVEAUX MODES DE MÉDIATION	369
<u>CONCLUSION</u>	<u>375</u>
ANNEXE 1 – CARTES DE CHALEUR : PARCOURIR UNE ŒUVRE.....	397
ANNEXE 2 - PERCEVOIR LA VILLE : À LA RECHERCHE D'UNE ANALYSE.....	399
ANNEXE 3 - PERCEVOIR LA VILLE : À LA RECHERCHE D'UN MODE DE PRÉSENTATION	409
<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>412</u>
<u>TABLE DES ILLUSTRATIONS.....</u>	<u>448</u>

PRÉAMBULE

Une bonne partie des recherches menées actuellement dans différentes disciplines (biologie, physique, philosophie) disqualifie le monde simple des relations de cause à effet. Les relations avec l'environnement, qu'il s'agisse du vivant, de la matière, des machines ou des institutions, s'apparentent de plus en plus à un partenariat entre des « complexes » en évolution permanente, en perpétuel devenir, aussi bien influençant qu'influencés. Le monde, désormais, résulte de l'interaction d'innombrables processus de changement. Les organismes ne s'adaptent pas à leur environnement, ils le construisent autant qu'ils en sont redevables. Il devient nécessaire de composer avec une réalité multiforme et changeante où l'objectif et le subjectif, la nature et la culture, le donné et le construit, ne sont pas par avance distingués. La distinction entre le déjà là et ce que nous fabriquons s'estompe tout comme celle entre ce qui change et ce qui demeure. La science devient, dès lors, un processus ouvert de production de connaissances historiquement et socialement déterminé, soumis à l'évolution des lois naturelles. Elle est une poursuite, méthodiquement élaborée, contrôlée et partagée, pour atteindre la vérité.

Tout au long des chapitres qui suivent nous nous situerons dans ce mouvement scientifique en essayant d'associer l'anthropologie à cette réflexion. En quoi l'introduction du temps dans la pensée, son intrication avec l'espace, conduit-elle à envisager le monde différemment ? En quoi la mise au même niveau de registres jusqu'alors si différents tels les hommes, les animaux, les matières terrestres, les artefacts que sont les objets, questionne la notion de point de vue ? En quoi l'expérience au présent de l'environnement comme de soi bouscule le rôle des catégories ? En quoi cette

prédilection pour le changement, qui contribue à la « fictionnalisation » de la permanence, nous amène-t-elle à adopter de nouvelles pratiques ?

Que faire, par exemple, de l'ontologie ? Elle est devenue le maître mot de nombreuses réflexions mais cette pensée est-elle bien appropriée ? L'ontologie repose sur l'existence de substances qui garantissent aux êtres et aux choses une identité et une pérennité par-delà les apparences. Elle vise à établir le répertoire de ces entités séparées et les rassemble en s'adonnant à la recherche de l'unité et de la totalité. Pourtant l'ontologie repose sur des ruptures : celle fondamentale des êtres dont il va falloir penser les modalités de leur rassemblement, et celle de l'esprit, de la culture, opposés à la nature et à la matière. Les substances ne deviennent-elles pas nature en raison de leur référencement aux origines ? N'entrent-elles pas en contradiction avec la continuité des composants du monde ? Comment peuvent-elles être soumises à une enquête ?

Actuellement, en physique, la notion de substance perd de son acuité. Le besoin de penser la continuité, ce qui reste constant au cours de l'évolution et du changement, est formulé par des principes de conservation, par exemple, de l'énergie, de la quantité de mouvement (pour les translations) et du moment cinétique (pour les rotations). Les interactions, les relations, les champs ont remplacé les corps et les milieux étherés de la physique classique¹. Ainsi, il n'est plus nécessaire d'en appeler à une ontologie. Cependant, certains auteurs invoquent l'ontologie pour se référer à l'origine de l'univers, à une substance première dont succèdent chaque étant. Bien qu'il ne soit pas question d'évoquer une cause ou un principe à son existence, le fait est que l'univers est là et qu'il se maintient en existence quelles qu'en soient les modalités. La question de l'origine relève de la métaphysique, et la physique fait de la dynamique permanente de l'univers son objet de recherche. Avec la physique, nous entrons dans le domaine des cosmologies et les recherches se focalisent sur les relations, les mouvements et les connexions. Ainsi le monde tel que nous l'étudions a perdu de sa fixité et ne peut plus être étudié de l'extérieur parce qu'il « se contiendrait entièrement lui-même ». Nous ne pouvons le saisir que dans le cours de sa réalisation, en nous situant dans ce que William James appelait le « flux immédiat de la

¹ Voir Luciano Boi, Préface, in Eric Bois, *L'univers sans repos ou l'essence première du mouvement*, Berne, Peter Lang éditeur, 2002.

vie ». Ce qu'il nommait « empirisme radical » doit être compris comme un empirisme qui prend ses distances avec l'ontologie dans le sens où ce qui importe se trouve dans la continuité de l'expérience qui ne parvient jamais à être une totalité unifiée. L'important est la relation qui inscrit les individus dans une globalisation potentielle en lien avec l'environnement. C'est ainsi que les données sensibles ne peuvent pas être provoquées seulement par des impulsions physiques, produites par la nature, ou par des représentations, psychologiques ou sociales, qui suggèrent que l'environnement nous est inaccessible.

Peter Zumthor, l'architecte suisse, analyse, à partir de l'expérience d'un espace urbain, ce qui est en jeu dans la relation esthétique : « Qu'est-ce qui m'a touché alors ? Tout. Tout, les choses, les gens, l'air, les bruits, le son, les couleurs, les présences matérielles, les textures, les formes aussi. (...) Et quoi encore ? Mon état d'âme, mes sentiments, mon attente d'alors, lorsque j'étais assis là. Et je pense à cette célèbre phrase en anglais renvoyant à Platon : “*Beauty is in the eye of the beholder*”. Cela signifie que tout est seulement en moi. Mais je fais alors l'expérience suivante : j'élimine la place – et mes impressions disparaissent. Je ne les aurai jamais eues sans son atmosphère. C'est logique. Il existe une interaction entre les êtres humains et les choses. C'est ce à quoi je suis confronté comme architecte »². La relation n'est pas spatiale, d'adjacence et ne juxtapose pas un sujet et un objet, voire un ensemble de sujets et d'objets : il n'est pas possible de les séparer parce qu'ils procèdent les uns des autres et se modifient les uns les autres. Les relations sont d'un type que l'on pourrait qualifier de moléculaire³ dans le sens où les composants du monde peuvent s'interpénétrer et composer des arrangements originaux et propres à un ici et maintenant. Cela produit inmanquablement une diversité telle que l'univers ne peut pas être identique en tout point, ni former une unité structurelle, ni même avoir de centre : la dynamique l'emporte sur le règne de la substance première.

Cette approche ne semble pas si éloignée de celle que Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, ou encore Bruno Latour, défendent à travers la notion de “multinaturalisme”, et de “diversité des natures”. Elle va à l'encontre de l'idée d'un cosmos unique et entérine une pluralité des mondes,

² Peter Zumthor, *Atmosphères. Environnements architecturaux – Ce qui m'entoure*, Basel, Boston, Berlin, Birkhäuser, 2008, p. 17.

³ Voir Jean-Clet Martin, Deleuze : l'univers moléculaire, *Diakritik*, 14 déc. 2015.
<https://diakritik.com/2015/12/14/deleuze-lunivers-moleculaire-par-jean-clet-martin/>

déjà défendue par Nelson Goodman et son ouvrage *Manières de faire des mondes*⁴. Goodman opte pour un pluralisme et un relativisme qui aboutissent à la dissolution de l'idée d'un monde unique, et si le monde n'existe plus pour lui, c'est parce que replié sur l'étude des systèmes symboliques, il affirme qu'il est absurde de revendiquer une correspondance entre les pensées et le monde ou entre le langage et le réel. Ce que l'on pourrait penser être une confrontation avec le réel n'est en fait que la mise en regard de différentes versions. Depuis William James, l'idée fait son chemin que l'univers n'est plus et qu'il y a désormais un "plurivers". Cette opposition à l'universalisme, qui apparaît aussi dans les théories de la physique, fait de la diversité le fondement du dialogue interculturel (Enrique Dussel, Walter Mignolo) et de la théorie de l'acteur réseau (Latour, Hennion). La posture de Goodman semble à Aurélien Barrau⁵, astrophysicien, « extrêmement féconde pour penser la physique contemporaine : une manière, non unique et sans velléité hégémonique, de *faire* un monde »⁶. Ainsi, il renie l'univers comme grand tout et en fait une « "bulle" de mondes où les lois physiques sont les mêmes »⁷.

Georges Balandier s'était intéressé au désordre et évoquait la chaologie⁸. Cette théorie de l'auto-organisation lui semblait être un recours intéressant pour enrichir les nouvelles approches libérées de la tyrannie de l'harmonie et de l'unité. Selon lui, cette « théorie selon laquelle chaque système constitutif du réel, que ce soit un système nature ou un système homme ou la liaison entre ces deux systèmes, est capable de se constituer, d'engendrer ses régulations, et ce qui est le plus surprenant d'engendrer ses propres significations. Sans qu'il y ait de producteur extérieur, soit le producteur transcendant, Dieu, ou ce qui en occupe la place, son équivalent, soit l'Histoire avec son sens, comme dans une perspective hégélienne, soit le Pouvoir, par sa suprême connaissance des choses ». Nous nous éloignons de la position de Thomas d'Aquin qui affirmait que « la raison pour laquelle le monde est unique, c'est que toutes choses doivent être ordonnées à un but

⁴ Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes*, 1978, Paris, Jacqueline Chambon pour la trad. fr., 1992.

⁵ Aurélien Barrau, *La cosmologie comme "manière de faire un monde"*, in A. Barrau et D. Parrochia (dir), *Forme et origine de l'Univers*, Dunod, Paris, 2010.

⁶ Aurélien Barrau, *Des univers multiples. Nouveaux horizons cosmiques*, Paris, Dunod, 2^e édition, 2017, p. 81.

⁷ Aurélien Barrau, *Des univers multiples*, p. 17.

⁸ Philippe Chaniel, Georges Balandier, Entretien avec Georges Balandier. *Quaderni*, n°23, Printemps 1994. *Science(s) de la communication*, pp. 119-132.

unique selon un ordre unique »⁹. Mais pour sortir de l'alternative que semble être le multiperspectivisme, il ne suffit pas de multiplier les acteurs ou les actants qui feraient unité « dans leur coin ». Si la perspective est bien l'instrument d'une pensée de l'unité, le multiperspectivisme remplace l'univers par un « multivers » et ne fait que multiplier les univers.

Sortir de cette tyrannie de l'unité – car il n'y a pas de dynamique sans diversité – ne peut se faire que par une mise en mouvement de l'ensemble, sans pour autant retomber dans la recherche du « cours bien régulier des astres, des choses de la nature proche, des vies humaines »¹⁰. C'est l'un des points posés par la perspective que de penser la réalité comme un paysage figé. Pour échapper à la perspective, il faut vraisemblablement revenir à la notion de cosmos qui, en lien avec son étymologie¹¹ laisse entrevoir une dynamique qui peut sembler proche des structures dissipatives : des systèmes hors équilibre qui ont la particularité de produire spontanément de l'ordre en puisant sans cesse de l'information dans leur environnement. Ils sont constamment en train de faire le monde, là où ils sont et avec ceux ou avec quoi ils sont associés. Ainsi le monde est en tous lieux et à tous moments en train de se faire ; il n'y a pas de rupture, l'énergie et l'information se renouvellent constamment dans une grande diversité de configurations.

C'est bien le « relâchement effectif de *tous* les dualismes » qui va permettre de réinstaurer une continuité du monde. Sa manifestation passe bien évidemment par une réconciliation des sciences sociales et des sciences du vivant et de la matière. Elle passe aussi par une observation à une échelle que les physiciens appellent « à grains fins » et qu'ils distinguent du « gros grain », celui de notre quotidien, des objets et des êtres substantialisés. Cela passe par une attention portée aux mécanismes relationnels les plus fins, tels, entre autres, les modes de perception et d'action, les sociotransmetteurs¹², la

⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 1, Question 47, art. 3, Édition électronique Eslaria, 2013.

¹⁰ Philippe Chaniel, Georges Balandier, Entretien avec Georges Balandier, p. 127.

¹¹ Le mot Cosmos renvoie à ordre et à parure mais s'il n'est plus le système harmonieux et bien ordonné qu'il a pu être ni un ordre donné. Il est désormais apparenté à une constante mise en ordre.

¹² Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, Collection Cursus Sociologie, 2005 et *La métamémoire ou la mise en récit du travail de mémoire*, Centre Alberto-Benveniste, avril 2009, jusqu'à la publication de l'article en anglais dans M. Kontopodis et V. Matera (éds.), *Enacting Pasts & Futures: Memory, Imagination and Otherness*, Berghahn Books, EASA Series, 2009.

soma esthétique¹³, les co-savoirs¹⁴, l'étude des rythmes et des modes de synchronisation.

Aujourd'hui, l'anthropologie est en train de rejoindre cette conception relationnelle, connexionniste de la science mais beaucoup reste à expliciter aussi bien dans la définition des domaines de recherche que dans les méthodes. La réflexion, au cœur de ce travail, s'est développée en se conformant à cet horizon d'attente. Certes, il peut paraître bien présomptueux de « s'attaquer » à la perspective mais c'est sans doute l'un des monuments qui exprime le mieux ce que notre regard sur le monde doit à l'ontologie et à des habitudes de pensée¹⁵.

Nous ne pouvons plus penser le monde comme lorsqu'il était étalé, couvert de territoires, de voies de communication et de frontières. Il a pris du volume et s'est cosmologisé : les satellites se sont affranchis de la gravité terrestre pour être mis en orbite et Internet a incroyablement densifié les réseaux de relations planétaires. L'espace aérien, les conduits techniques augmentent le monde et assurent la communication entre tous les points du globe. Jean-Pierre Luminet, astrophysicien se demandait, lors d'une rencontre du Laboratoire espace cerveau¹⁶, comment représenter un espace courbe, fini et sans bords – c'est-à-dire sans extérieur – et multiconnexe alors que, cognitivement, nous installons spontanément un objet dans un espace mental euclidien. Cela a pour effet de le limiter, de lui attribuer des frontières et de le distinguer d'un fond. Dans un de ses ouvrages, Jean-Pierre Luminet s'est attaché à construire des représentations d'espaces complexes tels les espaces

¹³ Richard Shusterman, Somaesthetics: A Disciplinary Proposal, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 57, No. 3., Summer, 1999, pp. 299-313 et *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. N. Vieillescazes, Paris, L'Éclat, 2007.

¹⁴ Anne-Marie Losonczy, De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique. In Christian Ghasarian (ed) *De l'ethnographie à la l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, pp. 91-102.

¹⁵ Voir, entre autres, l'article de Erwan Dianteill, Ontologie et anthropologie, *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 53-2 | 2015, mis en ligne le 15 novembre 2015. URL : <http://ress.revues.org/3314> ; Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, Peter Skafish (ed), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London/New York, Rowman & Littlefield, 2017.

¹⁶ Denis Cercllet, Synthèse de la station 12, L'espace à la croisée de l'astrophysique et des neurosciences, *Laboratoire espace cerveau*, Institut d'art contemporain, Villeurbanne, 2010. <http://www.laboratoireespacecerveau.eu/index.php?id=720> et Jean-Pierre Luminet, *L'univers chiffonné*, Paris, Gallimard, 2005.

chiffonnés qui puissent rendre compte des propriétés topologiques globales de l'univers, d'un espace replié qui démultiplie les trajets des rayons lumineux. Quels modèles pourrions-nous élaborer en anthropologie qui permette de rendre compte d'un ensemble qui se réalise dans les détails sans obéir à un projet ? Selon Hubert Damish¹⁷, les expériences de Brunelleschi sur la perspective ont préparé le terrain de la science moderne dans le sens où le point préfigure le sujet exonéré de toute connotation phénoménologique. Toutes les disciplines vont s'appuyer sur lui. Mais ce point est-il toujours une condition suffisante pour penser l'organisation des sociétés ? Les différentes orientations que prend – depuis quelques décennies – notre discipline nous engagent à chercher d'autres voies pour nous aider à comprendre les dynamiques sociales désormais à l'œuvre. Pour cela, interrogeons nos habitudes et explorons d'autres manières d'observer et d'organiser nos perceptions.

¹⁷ Hubert Damisch, *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1987.

INTRODUCTION

D'une anthropologie à l'autre

Regardons autour de nous. Écoutons, laissons-nous gagner par ces gestes qui constituent notre quotidien, ici et là. Le constat reste étonnant : rien ne semble assuré, durable comme pourrait l'être une vérité. Les objets et les activités laissent des traces qui s'estompent très vite, comme des comètes disparaissant à l'horizon. Les personnes et les choses sont là mais déjà ailleurs ou plus justement dans une multitude de là, simultanément présentes et efficaces. Nous sommes pourtant avertis : l'époque est gazeuse (Michaud), liquide (Baumann), fluctuante, désubstantialisée (Mach). Il est difficile de rendre compte de la plupart des situations si nous voulons en préserver l'évanescence pour la comprendre. Ce n'est pas seulement une agitation, une accélération : nous changeons de monde. Le matériel conceptuel et méthodologique à notre disposition forme le regard et ne nous aide pas vraiment à nous extraire d'un mode de voir. Il ne s'agit pas de faire comme si de nouveaux territoires s'offraient à nous (par exemple, le numérique). Apprendre à regarder différemment, à mettre à l'épreuve nos sensations, nos habitudes de penser, voilà, vraisemblablement le projet auquel nous devons nous atteler.

Au début des années 1920, Malinowski introduisait *Les Argonautes du Pacifique occidental* par des considérations méthodologiques qui lui permettaient d'affirmer l'ethnologie contre les pratiques de ceux qu'ils qualifiait d'« amateurs », et à qui il reprochait d'être des spectateurs distants, seulement capables de ne retenir que les caractères sensationnels, amusants ou bizarres des populations qu'ils côtoyaient. Son ethnographie passe par l'immersion dans la vie quotidienne, le partage des activités routinières,

l'accès à l'intimité de ces Argonautes, jusqu'à ce qu'émerge chez lui le sentiment d'être « vraiment proche d'eux ».

Généralement, cela apparaît comme une révélation, par surprise : sentir que son propre comportement a subi l'influence de cette vie partagée. La présence physique, le partage des gestes qui permet de ressentir et de comprendre caractérisent ce mode d'approche. L'organisation des tas d'ignames, mais aussi la démarche des infirmières, l'échange d'un verre de vin, un combat de coqs, la mort d'un dieu dans une île du Pacifique ne valent que si l'ethnologue est à même d'apercevoir ces scènes et de les présenter comme des arrangements théoriques. Il ne s'agit pas seulement d'avoir l'œil. Il faut que les faits prennent place dans un ensemble, fruit d'un travail d'ajustement (voir, par exemple, l'idéal type de Max Weber) qui permet d'associer dans un même geste les observations et les réflexions théoriques.

Comme le disait bien Malinowski, « L'ethnologue doit s'inspirer des résultats les plus modernes de l'étude scientifique, de ses principes et de ses buts »¹⁸. Il reconnaissait que « plus les problèmes qui l'habitent lors de son enquête sont nombreux, plus il s'accoutume à conformer ses théories aux faits et à voir dans ces derniers le moyen d'étayer une théorie, mieux il est équipé pour sa tâche [...] : les conjectures sont le bien le plus précieux du savant, et elles n'apparaissent d'abord à l'observateur que grâce à ses études théoriques »¹⁹.

Il est ainsi question de la formation du regard. Malinowski s'empare contre ceux qui ne voient pas, ceux qui, en raison de leurs activités, se sont rapprochés mais sont restés ignorants des savoirs de ces hommes qui pourtant étaient là, devant eux et avec lesquels ils commerçaient. Le savoir ethnologique et la démarche de recherche sont à même de « convertir ce monde surprenant », de « montrer la complexité des institutions sociales » : « nous voyons, nous dit Malinowski, les indigènes empêtrés dans un réseau de devoirs, fonctions et privilèges, qui correspond à une organisation tribale, communautaire et familiale très complète »²⁰. Donc, aucune excuse pour ce fonctionnaire qu'évoque Malinowski et qui, à propos des us et coutumes des indigènes, déclarait « Aucune mœurs, manières bestiales ». Il ne s'agit pas d'opposer les « aveugles » à ceux qui sauraient voir : chacun perçoit, mais à sa manière.

¹⁸ Branislav Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, coll. Tel., p. 65, [1922].

¹⁹ Branislav Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, p. 65.

²⁰ Branislav Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, p. 66.

Cette conversion qui s'opère avec la discipline – comme règle de vie plutôt que comme institution – instaure une rupture avec le sens commun. Il ne s'agit pas de voir ce qui est donné à la vue mais de construire son regard pour appréhender le vivant au-delà de son propre quotidien et de transgresser ainsi son ordre coutumier. Toutes nos actions, nos pensées, sont sous-tendues par une physique – voire mêmes plusieurs et pas toujours compatibles²¹ – qui nous assure du bien-fondé de nos comportements dans un environnement particulier. La discipline nous permet d'accéder à une certaine réalité non pas parce qu'elle nous permettrait de percevoir ce qui pourrait être invisible à d'autres. Non, le monde s'avère différent, progressivement et de manière irréversible, au fur et à mesure que nous en maîtrisons des accès particuliers. Elle nous permet aussi de faire émerger un état de la réalité et, une fois que nous y sommes parvenus, il est bien difficile de s'en démettre. Non seulement parce que le savoir est institutionnalisé mais aussi parce qu'il a tendance, selon des procédés bien connus, à se naturaliser : rapidement, ce n'est plus le monde tel que nous le percevons mais le monde tel qu'il est « réellement ». Et nous savons bien que ce passage est rapide, quelques jours, quelques semaines et ce que nous ne comprenions à peine, avions de la difficulté à reproduire, nous l'avons incorporé et ne le saisissons plus dans toute son étrangeté. S'il s'agit d'un geste, par exemple écoper de l'eau dans une flaque, sans la troubler, il devient dès lors difficile de le réfléchir voire même de le distinguer.

L'expérience de terrain, véritable immersion dans une chorégraphie, un complexe de gestes, est une activité tout à la fois pratique et théorique. Elle nous oblige à nous abandonner à de nouveaux rythmes, de nouvelles gestualités, de nouvelles contractions musculaires et de nouvelles connexions synaptiques. Je répète bien le mot « nouvelles » comme un *lamento* car le corps travaille à l'économie : ni vu ni connu, il substitue facilement le déjà connu à l'inconnu. Pour pallier cet inconvénient, il importe d'être en veille théorique permanente afin de mieux questionner les enjeux de son positionnement disciplinaire.

Au cours des années de terrain, il faut espérer des expériences qui déstabilisent et laissent présager que la réalité est plus complexe,

²¹ Par exemple, lorsque nous souhaitons nous installer à l'ombre, nous suivons le parcours du soleil alors que nous savons bien que ce n'est pas le soleil qui se meut.

possiblement autre que ce que nous parvenons à en saisir. Cela permet de questionner et de déplacer son positionnement théorique pour éviter que l'expérience de terrain ne devienne un véritable déchirement : la tête est étrangère au corps. La pratique habituelle des concepts devient inopérante. Elle n'est pas seulement malmenée, ayant la possibilité de redevenir opératoire après quelques aménagements : elle ne raisonne plus avec l'expérience de terrain et se fige trop rapidement dans des catégories. L'écart entre les communautés de pratiques se creuse, l'académie devenant, à l'échelle du chercheur, un monde autonome. Marcel Jousse s'était fait l'écho du risque pour une pensée de devenir « algébrosée », dépaycée et plus en résonance avec son environnement. Il faut inlassablement œuvrer à l'indispensable interpénétration entre le geste et la théorie. Celle-ci doit pouvoir être ressentie, vécue et devenir, par cet effet de sensibilité, suffisamment souple pour accompagner le chercheur dans sa démarche, son parcours expérientiel (plutôt qu'expérimental). L'absence ou plus précisément l'incomplète incorporation de la théorie – c'est-à-dire l'incapacité que l'on aurait à la reconnaître dans des gestes, des attitudes et des situations, à la vivre – peut nous conduire à penser la théorie et la pratique comme deux mondes séparés. Le métier d'ethnologue reviendrait alors à traduire une pratique en théorie et à maintenir séparés deux mondes que pourtant l'expérience de terrain, éminemment collective, ne fait que rapprocher.

C'est bien de ce constat qu'est née la volonté de travailler des pistes de recherche que j'ai accumulées au fil de mes travaux. Il y a des dimensions de l'existence humaine qui nous prennent par surprise, qui s'invitent dans des situations pourtant bien habituelles et nous laissent ébahis. Je dis bien ébahis car il y a dans cette absence de réaction une forme d'éblouissement quasi esthétique qui laisse coi en même temps qu'elle invite à la poursuite de ce qui n'est encore qu'une intuition. Le travail de terrain est suffisamment dense, le temps toujours trop contraint et souvent ces « illuminations » sont mises de côté pour des heures plus propices. Ces dépôts dont on se déleste trop facilement, et qui jalonnent le parcours, permettent cependant de poursuivre un chemin parallèle et d'être ici et ailleurs, tout à la fois. Ainsi, dans le chapitre qui suit, je vais poser les jalons de l'approche que je souhaite défendre.

Une succession de jalons

Mariage et parenté dans les Monts du Lyonnais

Le premier de ces jalons relève du domaine de la parenté. Au cours des années 70 et 80, les études sur la parenté en Europe se sont multipliées. L'objectif était de mieux comprendre les modes d'organisation des systèmes complexes de parenté tels que Claude Lévi-Strauss les avait définis dans l'introduction des *Structures élémentaires de la parenté*. En France, des travaux avaient été conduits dans le cadre de la Recherche coopérative sur programme menée à Minot par Françoise Zonabend, et dans l'Eure puis en Bretagne par Martine Ségalen. Parmi d'autres, Claude Karnoouh avait travaillé en Lorraine, Élisabeth Claverie et Pierre Lamaison dans le Gévaudan, Georges Augustins et Rolande Bonnain dans les Baronnie des Pyrénées, Alain Collomb en Provence.

J'ai travaillé dans la partie nord des Monts du Lyonnais²² en réalisant l'ethnographie d'un système de filiation, d'alliance et de transmission du patrimoine qui présentait des particularités liées à des influences juridiques distinctes. Cette partie nord des Monts du Lyonnais se trouve à cheval entre une France du nord marquée par le droit coutumier et une France du sud qui avait intégré le droit écrit à la suite de la colonisation romaine. Ce système – pour reprendre le vocabulaire de l'époque – respectait, d'une certaine manière, le droit d'ainesse spécifique du droit écrit, en attribuant le cœur de l'exploitation agricole (la maison et les terrains alentours, non mesurés) à un seul enfant, masculin si possible et dont le rang de naissance permettait aux parents d'en conserver la propriété aussi longtemps que possible. Le reste des biens étaient ensuite répartis à peu près équitablement entre les autres enfants qui restaient travailler sur place²³, ou se faisaient embaucher ailleurs ou prenaient un fermage s'ils parvenaient à réunir deux dots suffisamment conséquentes. La logique locale reposait sur la segmentation, à chaque

²² Denis Cerlet, *Montrottier, commune rurale des Monts du Lyonnais : Etude d'un système français de parenté*, Doctorat de troisième cycle d'ethnologie. Sous la direction d'Isaac Chiva, Laboratoire d'anthropologie sociale, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, janvier 1986.

²³ A propos du rôle structurel du célibat, voir Pierre Bourdieu, *Célibat et condition paysanne*. *Études rurales*, n°5-6, 1962. pp. 32-135.

génération, des unités économiques et familiales et leur recomposition tout au long d'une vie marquée par le mariage et la circulation des biens, l'achat et l'échange de parcelles, la location de terrains. Comme on le voit, les modalités de la fragmentation doivent permettre la recomposition la moins coûteuse possible. Ce système repose, selon un modèle désormais bien classique, sur un réseau d'alliances, sur les pierres tombales dans les cimetières qui sont de véritables aide-mémoires, les discussions de café, le dimanche après la messe, dans la salle réservée aux femmes et sur la participation aux différents rituels qui scandent la vie *du berceau à la tombe*, selon l'expression d'Arnold van Gennep. Mais il est aussi une pratique moins souvent évoquée qui consistait, pour un père de famille, à prendre le temps lorsqu'il était avec l'un ou l'autre de ses enfants, de regarder le paysage en adoptant le point de vue de l'exploitation agricole et de marquer l'étendue de ce qu'avait pu être, à certaines époques fastes, les limites du domaine. Ce n'était pas des paroles dites en passant. Ces personnes marquaient un temps d'arrêt et, à l'aide de gestes, déplaient le terrain, le lissaient et posaient des balises qui permettaient d'aller immédiatement vers une vue d'ensemble. Peu de mots mais une complicité qui leur permettait de se déployer dans l'espace, un espace qui serait l'enjeu d'une existence politique, économique et sociale. Nous pouvons comprendre cette pratique comme une manière de construire une image idéale de l'exploitation, une perspective de développement et de la transmettre à ceux qui auront la charge de poursuivre cette politique. C'est sous-entendre que les stratégies matrimoniales entrent dans une économie politique qui assure un certain positionnement social (enviable ou non) à des unités familiales. Effectivement, il est tout à fait possible d'appréhender cette situation sociale comme un jeu qui, au gré des coups (les alliances, les héritages, les ventes, les achats et les locations), permet, à des unités identifiées par un nom et un lieu-dit, de rester dans la partie. Cette systématisation trouve sa limite dans une critique souvent proférée à l'encontre du structuralisme : l'absence de corps et de subjectivité.

Une autre lecture eut été possible. Les différentes pratiques sociales qui prennent pour objet la famille et son patrimoine, que Françoise Zonabend désignait par cette belle expression de *Parler famille*²⁴, fonctionnent comme la mise en œuvre d'une théorie. Ces pratiques formeraient les subjectivités, par incorporation, rapprocheraient ou éloigneraient des individus, sans que l'on puisse évoquer les variations d'un système, un jeu ou une stratégie. Cela

²⁴ Françoise Zonabend, *La Mémoire longue : temps et histoires au village*, Paris, PUF, 1980.

reviendrait à faire basculer le centre de gravité des modalités sociales ancrées dans une rationalité pure – une agentivité qui renvoie, à travers Alfred Gell, aux neurosciences mais conserve un attachement à l'idéalisme kantien – vers une pratique des corps entendus au sens que Merleau Ponty lui donne à travers la formule « nous sommes corps ». Cela reviendrait aussi à penser la continuité de la dynamique sociale entre l'« intérieur » et l'« extérieur » et à ne pas distinguer la raison des affects. Ainsi, le « ni trop loin, ni trop près », qui semble caractériser l'espace privilégié de l'échange, n'est pas une lande battue par les vents. C'est un champ de forces, vivant et empli de péripéties comme de stratégies à long terme, sous-tendu par une « volonté de puissance sociale », en référence à Nietzsche.

Les Chemins du Baroque en Savoie

Les Alpes ont été au XVe siècle le terrain d'une reconfiguration de l'espace social. Les clans familiaux du Moyen Age sont présentés par les historiens comme des unités très fortes, garantes de l'existence sociale de ses membres qui se reconnaissaient par le nom, un emblème, une maison. Les solidarités familiales et la parenté jouaient un rôle important ; elles se disloquent à la Renaissance. Ainsi que l'expose Jacques Heers, à propos du monde urbain médiéval, « il est possible que, au temps où, en bien des pays, ces communautés spirituelles à base familiale perdaient de leur cohésion et de leur force, les hommes aient cherché, hors des liens du sang, du nom, hors même parfois des liens de voisinage, des solidarités plus artificielles qui se substituaient ainsi aux anciennes »²⁵. Le nombre de chapelles construites aux XVe et XVIe siècles dans la partie occidentale des Alpes est important : les documents d'archives laissent entrevoir une couverture assez dense des zones habitées (les alpages sont balisés par des oratoires). Beaucoup de ces édifices subsistent bien qu'ils aient été reconfigurés à plusieurs reprises. Ces chapelles étaient des lieux de dévotion à un saint particulier comme par exemple saint Antoine à Bessans, saint Sébastien à Lanslevillard ou saint Grat à Vulmix (Bourg-Saint-Maurice). Parallèlement, le nombre de nouvelles confréries est élevé et montre bien que d'autres lieux d'exercice de la solidarité sont mis en place et accompagnent le foisonnement rituel qu'évoque Jacques Chiffolleau. Selon lui, « l'accumulation de dévotions se fait d'ailleurs dans la peur de la

²⁵ Jacques Heers, *Le clan familial au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1974, p. 259.

mort, l'inquiétude de l'au-delà, l'obsession macabre, et semble parfois trahir la crainte de voir Dieu et ses saints s'éloigner irrémédiablement »²⁶. Les processions se multiplient. Le théâtre religieux atteint des formes spectaculaires dans lesquelles s'investissent les habitants des villages qui apprennent les textes véhiculés par les colporteurs, construisent les décors et fabriquent les costumes.

Comme j'ai pu le montrer au cours de mes recherches, le baroque est un art à travers lequel l'Eglise du XVIIe siècle souhaitait intervenir auprès des croyants pour partager les changements introduits à la faveur de la Contre-Réforme. Il s'agissait alors de reprendre en main l'institution et de rassembler tous ces groupes éparpillés au cours de la Renaissance. Les églises et les chapelles de Savoie, et plus largement de l'arc alpin, ont été presque toutes transformées. D'importants travaux en ont modifié l'architecture générale, augmenté la surface au sol, la hauteur, en faisant entrer la lumière, renouvelé la décoration et l'ameublement selon les indications fournies par Charles Borromée, archevêque de Milan et contributeur actif du concile de Trente. Il fallait, à cette époque, inscrire dans le paysage naturel et mental le nouvel ordonnancement du monde, situer Dieu à sa juste place et désigner les voies que pouvaient emprunter ceux qui voulaient s'en approcher. François de Sales a été l'un des auteurs qui a su accompagner les croyants, femmes et hommes, dans ce réordonnement du monde qui devait bien prendre en compte les découvertes de Copernic et de Galilée et le désenchantement du monde institutionnalisé par les Réformés.

A l'occasion des Jeux Olympiques d'Albertville, le Conseil général de la Savoie, accompagné par l'État et la Région, se lance dans un programme de restauration de certains des édifices des vallées de Tarentaise et Maurienne qui conservaient la trace de cette révolution avec l'objectif de valoriser ce patrimoine et de proposer aux visiteurs de nouvelles activités culturelles et touristiques. L'ensemble de ce projet, *Les Chemins du Baroque*, que j'ai piloté en tant que chargé de mission, reposait, pour une bonne part, sur un travail de recherche en anthropologie. Le choix des édifices à restaurer, l'organisation des itinéraires de découverte, l'organisation des espaces de

²⁶ Jacques Chiffolleau, La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520), in *Histoire de la France Religieuse XIVe-XVIIIe siècle*, T.2 Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, sous la direction de J. Le Goff et R. Remond. Le Seuil, Paris, 1988, p. 127.

diffusion des connaissances scientifiques produites à cette occasion²⁷, la production des instruments de communication, de photographies, de films, d'une charte graphique, etc. émanaient de la démarche de recherche.

La question qui est vite devenue centrale avait pour objet de réintroduire ce patrimoine dans la vie locale et d'en faciliter la compréhension par-delà la simple analyse des formes. Cela revenait à poser la question de l'interprétation à travers la relation que les visiteurs, les touristes, pourraient entretenir avec ces églises et ces chapelles. Partant de l'idée que les objets ne parlent pas d'eux-mêmes, il importait d'aménager la rencontre en donnant la parole au patrimoine comme le ferait un artiste avec un texte ou une partition. Freeman Tilden fût le premier dans le domaine de l'action culturelle, à parler d'interprétation dans un ouvrage paru aux Etats-Unis, en 1957²⁸. Après une enquête sur la manière dont les animateurs mettaient en valeur le travail scientifique autour du patrimoine dans les parcs naturels américains, Tilden livre le fruit de sa réflexion sur l'interprétation et la définit comme « une activité éducative qui veut dévoiler la signification des choses et leurs relations par l'utilisation des objets d'origine, l'expérience personnelle et des exemples plutôt que la seule communication de renseignements concrets ». Mais cet appel au dévoilement est, dans certains passages de l'ouvrage, contrebalancé par une vision plus théâtrale du rôle de l'interprète qui permet un partage de significations par la proximité des corps : « les auditeurs marchent à ses côtés ... à partir d'un certain moment, l'histoire qu'ils entendent devient la leur ». Tilden défend une approche qui privilégie la totalité au détriment de la partie, « a whole rather than a part », totalité du lieu mais aussi de la relation entre le visiteur et le lieu. La relation sensible, que l'on pourrait assimiler à une contagion des affects, permet aux visiteurs de porter un regard plus englobant sur ses environs et d'avoir le sentiment de faire corps avec le paysage.

²⁷ Denis Cerlet, L'art religieux de style baroque des vallées de Savoie : La conciliation des contraires, In J.-B. Martin et F. Laplantine, *Corps, religion, société*. Lyon, P. U. L., 1990, 79-105 ; L'église et la communauté. Le baroque en Savoie, in D. Jalla, *Actes du colloque "Gli uomini e le Alpi"*, Région Piémont, Assessorato alla Cultura, 1991, 90-96 ; Approche anthropologique de l'art baroque, *Le Croquant*, Dossier spécial "l'âme baroque", n°9, printemps-été, 133-138 ; Architecture et construction du rapport à la nature : l'exemple du baroque, in J.-B. Martin et F. Laplantine, *Architecture et nature. Contribution à une anthropologie du patrimoine*, Lyon, PUL, 1996 ; L'interprétation populaire des images, *Du maniérisme au baroque. Art d'élite et art populaire*, Edition du Musée des Beaux-Arts de Chambéry, 1996.

²⁸ Tilden Freeman, *Interpreting our Heritage*, Chapel Hill, University of North Carolina, Carolina Press, 1957.

L'idée que j'avais défendue en Savoie avait été de penser le visiteur à partir de ses propres compétences et de lui apporter ce qui lui permettrait d'acquérir une certaine liberté d'interprétation. C'est le visiteur qui devient acteur de sa propre pérégrination. C'est lui l'interprète, et à ce titre, il doit avoir des connaissances, des savoir-faire qui se traduisent en grande partie par des positions physiques. Le centre d'interprétation, l'exposition, devient alors le lieu d'apprentissage corporel des attitudes favorables à l'approche des œuvres que les visiteurs découvriront grande nature, au cours de leurs pérégrinations. Les expositions auxquelles nous travaillions devaient se présenter comme un espace sensible qui influe sur les corps des visiteurs afin de les initier à la perception des volumes, des perspectives, des jeux de lumières... *in situ*. Il ne s'agissait plus de penser l'interprétation comme exégèse. Il importait de placer le travail du corps au cœur de la démarche de compréhension et d'actualisation de ce patrimoine. Michel de Certeau avait défendu, à propos de la ville, une position qui permettait de justifier cette orientation : « Les gestes sont les vraies archives de la ville, si l'on entend par "archives" le passé sélectionné et réemployé en fonction d'usages présents. Ils refont chaque jour le paysage urbain. Ils y sculptent mille passés qui ne sont peut-être plus nommables et qui n'en structurent pas moins l'expérience de la ville »²⁹.

L'art et l'architecture baroque de ces églises et chapelles immergent encore le spectateur comme ils immergeaient le paroissien du XVIIe siècle. C'est un art du mouvement et il importait d'amener le visiteur à se laisser animer par les postures des corps, les plis des tissus, les torsades des colonnes et les spirales des dômes, à se laisser happer par les volumes et les espaces. L'architecture se vit, elle contribue à faire émerger des sentiments d'élévation ou d'écrasement, à faire l'expérience du vertige, attire l'attention, la canalise. De la même manière, la promiscuité des corps permet plus facilement des emportements collectifs : Charles Borromée recommandait, lors de la reconstruction de ces édifices, d'en calculer la surface au sol en attribuant à chaque paroissien cinquante centimètres carrés, distance moyenne du coude au bouts des doigts, de l'extrémité d'une épaule à l'autre. Cette proximité des corps, la verticalité du retable et l'étagement des personnages, la hauteur de l'édifice, les trompe-l'œil, la luminosité des dorures, le déploiement des sons contribuent à situer chacun dans un univers des sens. Il importe aussi de comprendre que derrière cette débauche sensorielle se cachait un ordre

²⁹ Michel De Certeau, Luce Giard, L'ordinaire de la communication. *Réseaux*, volume 1, n°3, 1983. La communication au quotidien. pp. 3-26, p. 23.

extrêmement contraignant. Cette architecture démontre les strates du pouvoir et les voies de l'élévation en même temps qu'elle légitime une organisation politique à vocation universelle qui se joue aussi à l'échelle de la communauté locale, et l'englobe. Même si cette époque est indéniablement celle où, sous la pression de l'individualisme montant, la construction du sujet est manifeste. L'individu, entièrement tourné et aspiré vers le point de fuite, est pris dans un jeu de coordonnées horizontales et verticales qui l'inscrivent dans un univers tout à la fois cosmique et politique, sensible et rationnel, chaleureux et violent.

Conciliation et règlement des conflits

Étienne Leroy, associé à Yves Dezalay et à deux magistrats, Antoine Garapon et Alain Girardet, ont mené un projet de recherche auquel j'ai été associé avec Alain Mons : *La conciliation et les modes para-judiciaires de règlement des litiges : expériences françaises et nord-américaines*. L'idée à l'origine de ce projet, était de trouver des moyens de modifier les pratiques professionnelles pour faire face à l'engorgement des tribunaux en travaillant sur la conciliation à travers une approche dynamique et une analyse de processus. Le constat avait été fait que les juristes cédaient facilement à la tentation « de transcrire immédiatement les situations conflictuelles en catégories juridiques ou judiciaires »³⁰ alors qu'il apparaît que la conciliation « ne relève pas d'un enjeu institutionnel classiquement juridique. Elle ne sert pas à classer le réel mais à en user comme d'une ressource sur la scène sociale »³¹.

La conciliation réunit les deux parties en conflit autour d'un professionnel de la justice, médiateur, conciliateur, avec l'objectif d'évoluer ensemble vers une justice négociée. Cette « action » se déroule en quatre phases, « la montée, l'apogée, la descente, la normalisation »³² ou, selon un autre schéma, en trois temps, la *theoria* ou exposé des faits, la *crisis* comme confrontation des points de vue et la *catharsis* qui conduit à la pacification et à l'apaisement.

³⁰ Yves Dezalay, Antoine Garapon, Alain Girardet, Etienne Le Roy, *La conciliation et les modes para-judiciaires de règlement des litiges, expériences françaises et nord-américaines*, Bordeaux, Association d'études et de recherches de l'École nationale de la Magistrature, 1989, p. 10.

³¹ Yves Dezalay, Antoine Garapon, Alain Girardet, Etienne Le Roy, *La conciliation et les modes para-judiciaires de règlement des litiges*, p. 99.

³² Yves Dezalay, Antoine Garapon, Alain Girardet, Etienne Le Roy, *La conciliation et les modes para-judiciaires de règlement des litiges*, p. 136.

Il s'agit de dissoudre, au cours de cette scène, le motif de rupture pour parvenir à une remise en ordre, un arrangement. L'objectif est bien de parvenir à un accord durable, un retour à une vie sociale pacifiée.

L'enquête m'avait permis de prendre conscience d'un travail des corps qui n'était pas mis en avant par les protagonistes. Tout d'abord arc-boutés sur leur position, dans la défensive, les corps, dans les cas les plus aboutis, se déplient, se déploient dans l'espace et deviennent plus aptes à s'altérer au rythme de l'avancée de la négociation. Bien sûr, le repli de l'un des acteurs est toujours possible et le cheminement est souvent saccadé. Le début de la pièce *May B* de Maguy Marin avec qui j'ai travaillé, plus tard, rend bien visible ce mouvement hésitant du rapprochement vers autrui, le partage des gestes qui conduisent à la vie sociale. Cette danse qui laisse penser que le processus social est une chorégraphie à travers laquelle les corps se prolongent jusqu'à se toucher et s'unir, constituant ainsi une véritable inscription territorialisante du faire ensemble (les danseurs sont enduits de poudre blanche et marquent le sol de leur empreinte).



Photos extraites du film réalisé par Luc Riolon « May B de Maguy Marin »
<https://vimeo.com/85137111>

Travailler la terre, en détention

La collaboration avec l'artiste plasticien Winfried Veit, au sein de l'atelier qu'il avait mis en place en 1987 à la prison Saint-Joseph à Lyon, m'avait permis d'approcher la dimension corporelle qui accompagne la transgression des lois, et les formes de contraintes par lesquelles un ordre s'impose. Winfried Veit avait obtenu l'autorisation du directeur de la maison d'arrêt et du ministère de la Justice d'organiser un atelier de sculpture ouvert aux détenus en attente de jugement. Cette action, en maintenant des liens avec l'extérieur, avait pour objectif de favoriser la réinsertion. Winfried Veit avait souhaité être accompagné d'une psychologue, d'un ethnologue et d'un photographe dont la présence lui semblait concourir au bon déroulement du projet, à une analyse continue de l'expérience et à sa documentation. A posteriori, il apparaît que le travail effectué par cette équipe autour de l'image et de la parole ait permis de porter une attention toute particulière aux détenus et à les reconnaître comme des interlocuteurs.

Les après-midis, avec de la terre, ils venaient sculpter les éléments d'une œuvre destinée au parloir des avocats. Là, j'ai pu m'entretenir avec de jeunes hommes auteurs de vols et de « braquages ». Louis Perego a intitulé un de ses ouvrages *Retour à la case prison*³³, comme si le centre de détention était un chez-soi dont il est quasiment impossible de s'éloigner³⁴. Souvent, les détenus semblaient ne pas parvenir à prendre la mesure de l'extérieur. Et pourtant ils vivaient pleinement la violence de la contrainte qui leur était faite, la laissaient déborder autour d'eux et parfois s'en trouvaient anéantis.

François Royet montre bien dans son film *Mouvements Intra-Muros*³⁵ comment Franck Esnée travaille les corps de certains détenus dans un atelier de danse improvisée à la maison d'arrêt de Besançon. La caméra nous montre un travail de médiation comparable à celui qui consiste à résoudre des conflits en mettant la focale sur les gestes de repli sur soi, la difficulté à occuper l'espace, le toucher ou encore le besoin, exprimé très maladroitement, de prendre place. À travers ces exemples, nous voyons bien que les corps ne sont pas autonomes et n'existent pleinement que dans le partage du mouvement et une contextualisation acceptable. Encore faut-il connaître la gestuelle et ne pas se comporter mal à propos : là encore le travail de Franck Esnée montre

³³ Louis Perego, *Retour à la case prison*, Editions ouvrières, Paris, 1990.

³⁴ Voir l'ouvrage de Claude Lucas, *Suerte. L'exclusion volontaire*, Plon, collection « Terre humaine », 1995.

³⁵ François Royet, *Mouvements Intra-Muros*, Zaradoc films, 2003.

le passage progressif de ces individus d'un état de corps en retrait à une participation affectueuse, à une chorégraphie dans un espace très localisé et sous surveillance. Ainsi peut-on dire avec Roger Mehl³⁶ que « toutes les fois qu'une existence s'extériorise et s'actualise, elle fait l'épreuve de ses propres dimensions, c'est-à-dire de ses possibilités et de ses limites, ainsi que des promesses que les unes et les autres recèlent. Elle connaît d'autant mieux ses dimensions qu'elle se manifeste d'une façon plus active et elle connaît ses dimensions toutes ensemble, quoiqu'avec une inégale intensité ».

Patrimoine et dialogue entre les cultures

Au milieu des années 90, j'ai initié et animé, avec des collègues bulgares, hongrois, roumains et français, un programme de recherche autour de la question du patrimoine dans les pays d'Europe centrale et orientale.

J'ai pu approcher la question des émotions au détour d'un programme de recherche « Patrimoines et dialogues entre les cultures à Cluj en Roumanie ». La particularité de ce programme est d'avoir donné la parole à des chercheurs roumains et hongrois des universités Babes Bolayi de Cluj et de Debrecen en Hongrie, aux côtés de chercheurs français, qui ont ainsi pu travailler sur le même terrain et le même thème. L'objectif de ce chantier était de mieux comprendre, à partir de l'analyse des pratiques et des revendications patrimoniales, les enjeux humains, sociaux et politiques du dialogue entre les cultures, parfois vécus comme traumatisants. À l'époque, la municipalité de Cluj, dans le droit fil de la politique de roumanisation de la Transylvanie menée par Ceausescu, exposait dans l'espace public les signes d'une identité roumaine et réduisait ainsi la portée de l'histoire hongroise de cette région, si elle ne cherchait pas à en anéantir les traces. La Transylvanie, haut lieu de la nation hongroise, est devenue roumaine par le Traité de Trianon qui, au lendemain de la première guerre mondiale, réduisit de deux tiers, au profit de ces voisins, le territoire de la Hongrie, vaincue. Bazil Mihaly Telenko, de l'université de Debrecen, a, par exemple, travaillé sur la structure spatiale du cimetière de Házsongárd. Il constate que ce cimetière « constitue aujourd'hui l'un des problèmes centraux de la rivalité ethnique dont l'objet est la Transylvanie, puisque la transformation de l'aspect ethnique au cours des

³⁶ Roger Mehl, Le dialogue de l'Histoire et de la Sociologie, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1947, 137-157, pp. 151-152.

cinquante dernières années ne se reflète que partiellement dans le plus ancien cimetière de Cluj. Or, au lieu d'une conciliation des idéologies et donc d'une cohabitation pacifique, c'est l'opposition des visions qui l'emporte, ne laissant pour le moment aucune chance pour la recherche de voies communes »³⁷. A la lecture de l'ensemble de ce texte³⁸ et d'autres, écrits à la faveur de ce projet, nous percevons la douleur que peut ressentir un Hongrois déambulant dans les allées de ce cimetière et voyant comment la gestion de cet espace lui semble nuisible à la mémorialisation des ancêtres hongrois. Cette dévaluation des traces laissées au temps d'une Transylvanie hongroise rejaillit sur ceux qui s'en réclament les descendants. Et cette situation est d'autant plus sensible que les Hongrois reconstituent, de leur côté, l'image d'une Hongrie unitaire et ancestrale. Andras Zemleni a montré, à ce sujet³⁹ l'importance donnée en Hongrie contemporaine aux pratiques d'exhumation des restes des héros de la nation enterrés hors des limites nationales. Notons cependant que les territoires retranchés de la Hongrie par le Traité de Trianon ne sont pas concernés.

Le fleuve Rhône et sa Maison

Au plus fort des politiques de réaménagements urbains et fluviaux de la ville de Givors et des rives du Rhône, une équipe pluridisciplinaire de l'ethnopôle Maison du fleuve Rhône⁴⁰ s'est posée la question des effets de la présence d'un fleuve dans une agglomération. L'industrialisation du fleuve aux XIXe

³⁷ Bazil Mihaly Telenko, La structure spatiale du cimetière de Házsongárd. Configuration ethnique de Cluj au XX^e siècle dans la perspective de la "cité des morts", in D. Cercllet et M. Lazar, *Patrimoine et dialogue entre les cultures. L'exemple de Cluj en Transylvanie (Roumanie)*, Tome 1, EPACTE, 2003, 128-144, p. 133.

³⁸ Denis Cercllet, *Patrimoine et dialogue entre les cultures. L'exemple de Cluj en Transylvanie (Roumanie)*, Tome 1, en collaboration avec Marius Lazar, université Babeş-Bolyai de Cluj, (250 p.) ; Tome 2 en collaboration avec Kincsö Verebélyi, université ELTE de Budapest (252 p.), EPACTE et avec le soutien de la Région Rhône-Alpes, des ministères français de la Culture et des Affaires étrangères, 2003.

³⁹ Andras Zemleni, Les manques de la nation. Sur quelques propriétés des notions de patrie et de nation en Hongrie contemporaine, In Daniel Fabre, *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Maison de Sciences de l'Homme, 1996, 121-157. Et avec Anne-Marie Losonczy, Anthropologie de la « patrie » : le patriotisme hongrois, *Terrain*, n° 17, octobre, pp. 29-38.

⁴⁰ Denis Cercllet, Anthropologie du fleuve, in D. Cercllet et A. Vincent, *Le Rhône aménagé. Rapport de synthèse du programme triennal de recherche de l'Ethnopôle Centre pour une anthropologie du fleuve*, Maison du Rhône, Mission du patrimoine ethnologique-ministère de la Culture, 1999.

et XXe siècles, la construction de la ligne de chemin de fer Lyon-Marseille puis celle de l'autoroute du sud, en avait rendu l'accès terriblement acrobatique. C'est à partir de la fin des années 80 que naît le projet de renaturaliser le fleuve, de le remodeler pour lui conférer un « réel aspect naturel » et de le rendre à nouveau public. Dès les premiers temps de la réflexion menée par le *Centre pour une anthropologie du fleuve*, le Rhône n'a pas été abordé comme une frontière séparant deux aires culturelles mais bien comme un territoire autour duquel s'organisait une vie sociale. Plus que territoire, il faudrait peut-être voir le fleuve comme une scène⁴¹, espace où se fait le partage du sensible, véritable espace du politique dans le sens que Jacques Rancière lui donne⁴². L'accent est alors mis sur le rôle de médiateur qu'exerce le fleuve, celui qui procède au partage comme identification et opposition des différentes communautés de pratiques : là, il est possible de s'identifier à une communauté et de se confronter à la diversité des usages. La Maison du fleuve Rhône a mené à cette époque une opération intitulée *l'Amour du Rhône*, fondée sur une démarche de recherche auprès des riverains et des usagers du fleuve et présentée au public sous la forme d'une exposition. Au cours des différents travaux menés par l'équipe, un sentiment particulier transparaissait au cours des entretiens. Le Rhône était, comme un personnage, digne d'affection voire d'amour de la part des professionnels, ceux qui vivent du Rhône par le transport fluvial, la pêche, l'entretien des aménagements, les plus âgés qui ont vécu le Rhône d'avant et leurs descendants qui partagent d'anciens souvenirs et tous ceux qui ne se lassent pas des promenades le long des rives du fleuve ou du spectacle sans cesse renouvelé des « eaux tumultueuses » ou celui plus calme des péniches, ou encore tous ceux qui exercent des pratiques nautiques récréatives et sportives, à rame, à voile ou à moteur.

Le fleuve peut dès lors être pensé comme un espace public à la manière d'Étienne Tassin⁴³, lecteur assidu d'Hannah Arendt : « L'espace est public quand il n'est plus commun, quand il ne se donne plus dans une communauté tendanciellement proximale. [...] Il est le lieu institué d'un vivre ensemble qui lie la pluralité des communautés particulières, qui fait accéder les mondes vécus à une visibilité politique et qui, maintenant les lieux communs dans leurs intervalles et leurs connexions, donne existence à un monde commun ».

⁴¹ Voir l'exposition de la Maison du Rhône *Le fleuve, mise en scène*, mars-juin 1997.

⁴² Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique édition, 2000.

⁴³ Etienne Tassin, Espace public et communauté, *Hermès*, 10, 1991, 21-37.

Monde commun que nous qualifierons de désœuvré, en référence à Jean-Luc Nancy qui écrivait à propos de la communauté « qu'elle n'est pas une substance, ni un sujet, qu'elle n'est pas un être commun qui pourrait être le but ou l'accomplissement d'un processus ou d'un progrès – mais qu'elle est un être-*en-commun* qui seulement *arrive* »⁴⁴. Cet inachèvement n'est possible que lorsque l'on pense sa continuelle actualisation à partir d'un agir commun. Le fleuve a joué ce rôle au temps où la ville de Givors était composée de quartiers, véritables unités sociales territorialisées (basées sur la diversité des classes et des activités). Les joutes navales⁴⁵, organisées sur le modèle des joutes équestres bien connues des tournois de chevalerie, permettaient aux habitants des différents quartiers de se reconnaître, de s'affronter aux autres et ainsi de les reconnaître et de se faire reconnaître par eux.

La crèche, une communauté fantasmée

Au début des années 1990, le département de la Drôme élabore une nouvelle carte de son territoire en le découpant en espaces semblant avoir chacun une identité particulière. Le sud du département est ainsi circonscrit et appelé Drôme provençale. Il importe alors d'établir la naturalité des caractères (aussi bien physiques du territoire que psychologiques de la population) qui, plus que d'apporter une légitimité, rende pensable l'effectivité de cette nomination. Une opération est alors menée autour du santon comme emblème de cette « provençalité » revendiquée. Outre le caractère ancestral, jamais démontré, l'accent est mis sur la manière de rassembler les personnages de terre, de créer un paysage à l'aide de feuilles, de fragments de roches, de lichens ramassés au fil des promenades. L'unité du groupe et la présence d'un grand nombre de personnages s'imposent en lien avec son ancrage dans un sol « réellement » local. Encore une fois, nous nous trouvons en présence d'une totalité qui exprime un monde – ici local – et son attache à un système plus vaste à travers la présence du Christ. Si la plupart des personnes rencontrées au cours de l'enquête veillaient à ce que ces figurines soient bien

⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 2004, p. 238.

⁴⁵ Voir les travaux du programme d'Observation du Changement Social, Université Lyon 2, sur les identités givordines à partir des emblèmes de la ville, la vogue et les fêtes, les joutes et le rock. Et Jean Camy, Guy Vincent, Jeux traditionnels et cultures corporelles populaires, in *Anthropologie des techniques du corps*, Revue STAPS, octobre, 1984.

fabriquées localement, l'actualisation des personnages faisait débat : certains étaient favorables à la « crèche à l'ancienne » et ne rassemblaient que les santons « traditionnels » ; d'autres souhaitaient rendre compte d'une communauté vraiment actuelle et ajoutaient le facteur, le pompier, le médecin...

En Provence, les crèches et leurs célèbres santons ont connu un vif intérêt au début du XIXe siècle⁴⁶ alors que la société, encore marquée jusque-là par un réel exercice politique à l'échelle municipale, va éclater, dispersant les personnes selon leur niveau de fortune et leur métier. Dans un tel contexte, le rôle de la crèche, qui ne se limite pas à la nativité, consiste à inscrire chacun dans une totalité englobante. D'une certaine manière, elle permet de faire corps autour de la figure du Christ. Le régionalisme provençal voit le jour, au cours de la seconde partie du XIXe et jusque dans les années 30, dans un paysage politique qui semble favorable aux revendications fédéralistes. Il renforce l'attrait pour les emblèmes de la culture locale. La naissance du Félibrige vient épauler les initiatives en faveur de la régionalisation au même titre que les mises en valeur d'une spécificité locale de l'art, des éléments du paysage, de la langue et des traces laissées par l'homme au cours de l'histoire.

C'est l'historicité racontée de ces figurines de terre cuite⁴⁷ qui les rend vraisemblables. Certaines personnes affirment les reconnaître, les avoir vues car ce sont bien des portraits tirés de la vie réelle tout comme l'est la terre qui a servi à les pétrir. Et elles étaient nombreuses à dire qu'elles avaient conservé la mémoire d'autrefois. Le côté déjà-vu de leur personnalité, la forte expressivité de leur caractère les rend caricaturales et objet de sympathie. Elles rassurent en rendant effective la possibilité de rassembler les personnages d'une communauté. Certes, cette communauté est fantasmée et les santons ont une réalité toute fictionnelle mais c'est bien cette idéalisation – comme dans un musée disait l'un des interlocuteurs – qui en fait une exposition, une manière d'organiser l'expérience du regardeur. La mise en scène des personnages, la proximité spatiale du spectacle et le point de vue à chaque fois renouvelé contribuent à instaurer une relation esthétique, à la fois sensible et cognitive.

⁴⁶ Denis Cerlet, Histoire et symbolique de la crèche. Significations contemporaines, *Actes des Rencontres « Le santon : de la tradition à une interprétation contemporaine »*, Nyons, Syndicat d'aménagement des Baronnies, 1993, pp 7-17.

⁴⁷ Denis Cerlet, Crèches, *Photographier la Drôme*, n°3, Conservation départementale de la Drôme, 1995.

Le Pont des Anglais à Fortaleza

La ville de Fortaleza au Brésil a connu une transformation assez comparable. Comme beaucoup de villes côtières, elle tournait le dos à la mer. Les aménageurs ont procédé à une renaturation des zones hier industrialisées. L'avenue du front de mer, Beira Mar, construite en 1962⁴⁸, est aujourd'hui l'un des hauts lieux de la ville où se croisent une multitude de personnes dont les tenues et les postures laissent entrevoir un rassemblement marqué par la diversité sociale et l'afflux de touristes. Nous pourrions dire la même chose de la Corniche à Beyrouth : les individus qui pratiquent côte-à-côte ces lieux sont très divers et ne se rencontreraient ensemble nulle part ailleurs. Nous avons là, comme dans la crèche provençale une sorte de configuration idéale propice au partage du sensible.

Il est un ponton à Fortaleza, appelé *Pont des Anglais*, *Pont Métallique* ou encore *Pont des Amoureux*. C'est un ancien embarcadère qui s'avance dans la mer à la hauteur de la plage d'Iracema. S'il reste encore, pour certains, le symbole de la belle époque de Fortaleza, il a cependant menacé ruine à plusieurs reprises mais il est toujours resté le lieu de rendez-vous des « admirateurs du crépuscule solaire. Inspirateur de poésies variées, de musiques et de paroles, (...) des amis et des amoureux qui cherchent la brise marine et un climat romantique »⁴⁹.

Ce ponton a été restauré par l'architecte Fausto Nilo et inauguré le 4 octobre 1994. Cette avancée sur la mer est fréquentée par les personnes qui veulent se rapprocher de l'eau, observer les cétacés, s'installer sur les bancs ou bien acheter des livres et des souvenirs, boire un thé et visiter des espaces d'exposition consacrés à l'histoire de ce pont et à la vie traditionnelle dans le Sertão (reconstitution partielle d'une maison en pisé et clayonnages permettant une vue de l'intérieur et des objets quotidiens du passé). L'éclectisme marque ce lieu qui combine la mer, le Sertão, l'histoire et une esthétique des plus modernes. L'architecte, Fausto Nilo, disait de son projet qu'il était un mélange (*mistura*), à même de concilier passé et innovation,

⁴⁸ Voir Denis Cerclat, Fortaleza, commerce et patrimoine, *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Brésil et en France*, textes réunis par J.-B. Martin et présentés par F. Laplantine et I. Pordeus, Presses Universitaires de Lyon, 293-303.

⁴⁹ *Tribuna do Ceará*, 25 sept. 1990.

cultures rurale et urbaine, influences européenne et locale. Il voulait aussi mettre en relation l'eau de la mer, le soleil, le vent et la lumière en privilégiant les surfaces ajourées et les teintes claires (le blanc et le bleu ciel). Ce travail sur le patrimoine avait pour ambition de légitimer le modelage de la ville et ainsi l'inscrire dans une généalogie urbaine qui maintient le lien avec les ancêtres des arrière-pays que sont le Ceará et l'Europe.

Objets, avez-vous donc une âme ?

Tel est le titre donné en 2002 à une exposition organisée par le centre culturel la Ferme du Centre hospitalier du Vinatier à Bron dont l'objectif est l'ouverture de l'établissement à la ville. Huit cents boîtes contenant les effets personnels des patients internés avaient été entreposées dans les sous-sols à partir des années 1920. Ces objets rangés, conservés semblent porteurs d'une rare humanité. Et pourtant, ce ne sont que des objets dont les propriétaires resteront à toujours inconnus. Impossible d'associer un visage, une voix, des attitudes à ces objets. Les intimes de ces objets, des modes de vie, des pratiques ne pourront être qu'imaginées par ceux qui en ont la compétence et pourtant la mise en scène de ces témoins laisse transparaître du respect ou de la souffrance, une attention toute soignante ou de mauvais traitements. Donner la parole à des objets revient à les immerger dans un contexte, dans une ambiance et à leur redonner un usage. N'est-ce pas ce que cette opération laisse entrevoir ? L'intérêt porté par le personnel de la Ferme, des chercheurs et des scénographes contribue indéniablement à développer un imaginaire particulièrement hospitalier à propos de ces objets et témoignages.

Carine Delanoë Vieux, la directrice de cette institution, et Jean-Paul Filiod déclaraient à propos de ce projet⁵⁰ que le principe de la Ferme est « d'organiser des agencements entre des institutions, des objets, des personnes, des idées, des discours issus de mondes différents ». Elle se référait à Gilles Deleuze qui, lors d'un entretien avec Claire Parnet, définissait l'agencement comme « une multiplicité qui comporte beaucoup de termes hétérogènes et qui établit des liaisons, des relations entre eux, à travers des âges, des sexes, des règnes – des natures différentes. Ainsi la seule unité de l'agencement est le co-fonctionnement : c'est une symbiose, une

⁵⁰ Carine Delanoë-Vieux et Jean-Paul Filiod, *L'objet à la croisée des chemins*, in J.-P. Filiod (ed) *Faire avec l'objet*. Signifier, appartenir, rencontrer, Chronique Sociale, 2003, 9-11, p. 9.

sympathie ? »⁵¹. L'objet, en connivence avec le sujet⁵² se présentait alors comme un faitiche⁵³ ayant la possibilité d'agréger les faits et les fétiches, la réalité objective et les faits produits par un sujet, voire de produire des effets sur une institution.

La perspective : cristallisation d'un parcours

Au cours de ces différents travaux de recherche, trois points ont émergé comme autant d'orientations capables de fonder un renouvellement théorique : le retour au corps, une relation à l'environnement et, à travers la patrimonialisation, la configuration d'une continuité retrouvée entre la nature, voire même le cosmos, les objets et les hommes. Dans différents contextes de recherche, j'ai pu assister à de nombreuses tentatives de réduction des ruptures en lien avec l'affirmation d'une continuité de l'expérience sociale. La perspective m'a permis de cristalliser les motifs de ma recherche par la négative car elle semblait constituer une sorte de paradigme perdu et de manière positive car elle rassemble les orientations critiques d'une nouvelle dynamique sociale.

La perspective est considérée comme « la science qui apprend à représenter les objets tridimensionnels sur une surface bidimensionnelle, de façon que l'image perspective coïncide avec celle qui fournit la vision directe ». Cette définition de P. Reina⁵⁴ renvoie à l'usage du mot perspective en art mais, comme nous allons le voir, cet usage ne s'est jamais limité au seul monde de l'art : ses liens avec la philosophie, les sciences de l'homme et de la société

⁵¹ Carine Delanoë-Vieux et Jean-Paul Filiod, L'objet à la croisée des chemins, p. 9.

⁵² Denis Cercelet, Des objets du privé au patrimoine public, J.-P. Filiod (ed) *Faire avec l'objet*. 24-33.

⁵³ Bruno Latour : « nous appellerons faitiche la robuste certitude qui permet à la pratique de passer à l'action sans jamais croire à la différence entre construction et recueillement, immanence et transcendance », in *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo (Les empêcheurs de penser en rond), 1996, p. 63.

⁵⁴ Cité par Marisa Dalai Emiliani, Préface, In Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 7.

et les sciences de la matière ne sont pas que formelles. La perspective va très vite signifier une manière de penser le monde et accorder une place à l'être humain. Cette notion et sa critique me permettent de développer une approche qui vise à saisir ensemble l'individu et son environnement à travers l'observation du mouvement. Ainsi, je me suis adonné à la compréhension de ce travail continu de relations : le monde n'est plus celui du partage, au préalable, des règles du jeu mais il est inventé au cours d'incessantes négociations.

Au sortir du structuralisme, je me suis tourné vers les théories du langage⁵⁵ et Schleiermacher qui affirmait l'unité de la parole et de la pensée. « La parole est la manière, pour la pensée, d'être réelle. Car, écrivait-il, il n'y a pas de pensée sans discours. Prononcer les mots ne se rapporte qu'à la présence d'un autre et est donc contingent. Mais personne ne peut penser sans mots. Sans mots, la pensée n'est ni achevée, ni claire »⁵⁶. Certes, je compensais ce postulat (difficilement assumable aujourd'hui⁵⁷) par ces apports, de John Dewey⁵⁸ qui prenait « le langage [...] au sens large. Il inclut la parole et l'écriture, et non seulement les gestes, mais aussi les rites, les cérémonies, les monuments et les produits des arts industriels et des beaux-arts » et ceux de Wittgenstein pour qui le langage est intersubjectif et non pas privé : l'individu acquiert par le langage une dimension sociale. Mais tout cela, mis à l'épreuve du patrimoine, semblait mener à une impasse. En effet, les êtres humains sont ainsi repliés sur eux-mêmes, réfugiés dans le langage ou la culture et entretenus par leurs propres créations. Ce refus de reconnaître la puissance de la matière, sa capacité de résistance et son indéniable présence me semblait alors suspect.

Et c'est pour sortir de l'impasse que j'ai entrepris de refonder ma manière de voir. Je m'oriente alors vers Daniel Guinet, physicien, chercheur au CNRS (à

⁵⁵ Voir, par exemple, Denis Cerlet, Sentiment de rupture et continuité du récit patrimonial, in F. Laplantine, J. Lévy, J.-B. Martin et A. Nouss, *Récit et connaissance*, PUL, MV, 1998, pp. 89-97.

⁵⁶ Cité par Manfred Franck, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989 pour l'édition française, p. 163. A propos de Schleiermacher, voir Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher*. « Herméneutique », « Dialectique », « Ethique », Editions du Cerf, 1995.

⁵⁷ Voir Dominique Laplane, *La pensée d'outre-mots. La pensée sans langage et la relation pensée-langage*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, coll. Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.

⁵⁸ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris : PUF, 2e édition française, 1993, p. 105 [1938].

l'Institut de physique nucléaire de Lyon) pour voir comment penser le social à partir d'un travail des corps. Nous avons collaboré à plusieurs reprises depuis la création à Lyon d'une Boutique des Sciences au milieu des années 80. Passionné par la diffusion de la culture scientifique et technique, Daniel travaillait avec un bactériologue, François Vandenesch, une chorégraphe, Annick Charlot et un sociologue, Spyros Franguidakis et je les ai rejoints en orientant les travaux vers la matérialité des phénomènes collectifs, qu'ils soient physiques, biologiques ou sociaux. Nous avons passé un an à essayer de faire converger nos approches en travaillant la notion de résonance. Ce chantier nous a tous passionné mais des divergences théoriques ont eu raison de notre collaboration. Je me suis alors tourné vers Maguy Marin qui a accepté que je suive la compagnie dans la création de Ha ! Ha !⁵⁹. Ce fut comme un long stage d'apprentissage au travail du corps, au rythme. J'ai pu observer comment Maguy Marin et ses danseurs parvenaient à se mettre en condition pour créer une action concertée. J'ai réalisé quelques entretiens et petit-à-petit j'ai incorporé de nouvelles préoccupations. Je me suis tourné aussi vers Alain Berthoz dont j'ai suivi l'enseignement au Collège de France trois années de suite. Là encore, ce fut la découverte d'un nouvel accès à l'observation de l'homme en société qui me permettait, par ce chaînon qui me manquait, de relier l'intérieur et l'extérieur. Maguy Marin et Alain Berthoz ont été tous les deux d'une grande générosité en m'accueillant et en acceptant de répondre à mes questions, en me lisant et en me donnant la confiance nécessaire pour poursuivre ce long travail. Ils m'ont permis de prendre conscience de ce que mes années de terrain m'avaient amené à ressentir et ainsi à le penser et à l'imaginer. Ces « Leçons » m'accompagnent encore, comme celle de Richard Shusterman et son approche pragmatiste du corps. Il a été très stimulant et m'a accompagné au cours de ces années de recherche en venant à Lyon donner des conférences et animer un atelier de soma-esthétique. En parallèle, j'ai eu des échanges très enrichissants avec Nicolas Georgieff (professeur de psychiatrie à l'université Lyon 1, psychiatre et chef de service au Centre hospitalier du Vinatier, membre de l'Institut des Sciences Cognitives de Lyon), Pablo Jensen (Laboratoire de Physique, ENS de Lyon et Institut des Systèmes complexes), Rémi Barbier, Maître de Conférences-HDR, Université Lyon 1, Institut de Physique nucléaire de Lyon). J'ai pu leur poser des questions et ils m'ont aidé à mieux comprendre, j'ai pu soumettre des hypothèses et les discuter avec eux afin d'avancer dans l'écriture des

⁵⁹ Centre chorégraphique national, Rillieux-la-Pape, 2006.

premiers articles. C'est aussi ma participation active au Laboratoire espace cerveau ⁶⁰ initié par Nathalie Ergino, directrice de l'Institut d'art contemporain à Villeurbanne et Ann Veronica Janssens, plasticienne et de nombreux échanges avec des artistes parmi lesquels Frédéric Khodja. J'ai aussi fréquenté assidument des colloques et des séminaires qui portaient sur des questions et des méthodes qui me permettaient d'élargir l'horizon de ma capacité à imaginer les contours de cette recherche.

Parallèlement, je me suis engagé dans un gros travail de lecture, de textes provenant de nombreuses disciplines parmi lesquelles les neurosciences, la physique, la philosophie, les arts plastiques et vivants, la psychologie et bien évidemment les sciences sociales. Il ne s'agissait pas de tout savoir sur tout. Ces lectures me permettent de suivre une ligne, dirait Ingold⁶¹, ou plus précisément, d'effectuer un terrain, de mener une enquête sur un monde en train de se faire et de s'affirmer à travers les arts et les sciences. C'est ainsi que j'ai pu me rendre compte d'une fracture qui concerne toutes les disciplines et qui marque le partage entre ceux qui s'inquiètent d'une réalité diffuse et ceux qui prônent une stabilisation et un refroidissement de l'objet d'étude. Suivre cette ligne fait que la recherche devient nécessairement interdisciplinaire car il apparaît ainsi que, prosaïquement, nous sommes tous, peu ou prou, portés par la même chose : l'intérêt ou la crainte pour un monde et une présence humaine évanescents et, malgré tout, terriblement obstinés.

J'ai toujours pratiqué une anthropologie "nomade" en multipliant les terrains, l'île de Ré, les Monts du Lyonnais, la Savoie, la Drôme, l'Ain, en France, et le Rwanda, le Brésil, la Bulgarie, la Roumanie et la Hongrie, Malte, l'Italie et l'Espagne puis le Liban. Je ne me suis pas investi avec la même intensité partout et certains lieux n'ont été l'objet que de missions relativement courtes mais m'ont toujours ramené à l'intrication de l'homme et du monde. Il reste

⁶⁰ Ce laboratoire favorise la rencontre entre artistes et scientifiques en faisant l'hypothèse d'une communauté de recherche autour de la question de l'être au monde. Pour une présentation détaillée des activités du laboratoire, <http://www.laboratoireespacecerveau.eu/index.php?id=684>

⁶¹ Dans *Being alive: essays on movement, knowledge and description* (New York, Routledge, 2011, p. 12), Tim Ingold écrivait, « To be, I would now say, is not to be *in* place but to be *along* paths. The path, and not the place, is the primary condition of being, or rather of becoming. For this reason, I have begun to wonder whether the concept of dwelling is, after all, apt to describe how humans and non-humans make their ways in the world ». Il ajoutait, en référence à Gibson, que l'on n'observe pas depuis un point fixe mais au cours d'un cheminement et ce que l'on observe dépend de la façon dont nous nous déplaçons.

de ces parcours un enseignement primordial : comment être dans un pays dont on ne parle pas ou pas encore la langue et dans lequel on ne sait comment se comporter ? Cette situation oblige à observer, à prêter une attention particulière au contexte pour contourner le handicap langagier⁶². Le corps, le contexte deviennent très importants car ils s'ajoutent à toutes les manifestations par lesquelles un individu établit une relation.

Ce travail de recherche a pris corps au fil de nombreuses collaborations avec des collectivités territoriales, des musées, des associations, des centres culturels... Depuis le numéro du *Bulletin de l'Association française des anthropologues* (AFA) que j'ai coordonné, en 1987⁶³, j'ai tenu à ancrer mon questionnement dans la réalité politique et sociale. C'est aussi une spécificité de l'anthropologie dans la région Rhône-Alpes dont tous les acteurs intéressés par cette discipline se sont organisés dans l'Association Rhône-Alpes d'Anthropologie (ARA) dès 1983. Là sont réunis des universitaires et des chercheurs du CNRS, des conservateurs de musées de société, des ethnographes amateurs, des enseignants du secondaire qui contribuent au développement de la discipline à l'échelle régionale. Des représentants de douze institutions en charge de la recherche, de la conservation et de la diffusion du patrimoine se regroupent et créent, en 1985, l'Agence régionale d'ethnologie. En lien avec le ministère de la Culture, Mission du Patrimoine ethnologique, et la région Rhône-Alpes, cette association participe à la mise en place des groupements successifs pour la connaissance et la mise en valeur du patrimoine ethnologique rhônalpin qui permettront de créer le premier vidéo disque des collections des musées et conservation départementales de la région et de donner une dimension véritablement collective à des programmes de recherche.

La diversité de ces séjours et de ces collaborations, tout comme celle apportée par l'enseignement et la recherche, contribue à déterritorialiser la pensée et je retrouve là mon intérêt pour l'art contemporain et sa capacité à jouer avec les

⁶² Maurice Merleau Ponty pensait que « l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage [...] ». Il y a là, écrivait-il, « une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi ». De Mauss à Claude Lévi-Strauss, In *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Édition Gallimard, 1960, p. 132-133.

⁶³ Quelles finalités pour la recherche en anthropologie, Association française des anthropologues, *Bulletin* n°26-27, textes rassemblés par Denis Cerelet, décembre 1986-mars 1987.

repères en en inventant toujours de nouveaux. Ce dernier point ne me paraît pas anecdotique dans le sens où apprendre à regarder des œuvres d'art contemporain, à observer des performances, à faire du cinéma expérimental et écouter de la musique contemporaine, du free jazz et des musiques rituelles forment un certain rapport au monde. Il me semble que, avec un recul critique, je me sois attaché à faire une anthropologie contemporaine, sans perspective et atonale. Une anthropologie à la première personne dans le sens où ce qui importe est de comprendre comment nous nous y prenons, au quotidien pour construire des édifices tels que vivre ensemble sans connaissance préalable des plans et des méthodes. Nous pouvons dire a posteriori comment nous nous y sommes pris et tenter de reproduire ces manières de faire. Mais il faut bien admettre que la réalisation repose pour une part sur de l'improvisation.

Comme nous le laissions présager au début de cette introduction, l'enquête que nous avons menée porte sur des textes issus des disciplines qui recouvrent notre questionnement. Ce travail a consisté à éprouver physiquement ces théories, à les faire résonner avec ces intuitions glanées tout au long d'un travail de terrain pour que théorie et pratique ne fassent plus qu'un. Comme nous le verrons, l'observation, le questionnement sont le reflet d'une construction théorique et pour s'en convaincre, il suffit de retourner au travail que Dimitri Karadimas⁶⁴ a conduit auprès des Miraña, un groupe indigène d'Amazonie colombienne ou de s'intéresser à la perspective. La manière de conduire l'enquête est réellement ethnographique dans le sens où je me suis attaché à resituer dans des espaces de pratique, dans des architectures qui associent à la fois le dire et le faire les éléments d'une discussion scientifique prononcés dans des revues, des colloques, des séminaires et se répondant les uns les autres. Je n'avais pas l'ambition de réaliser une ethnographie de la recherche scientifique en train de se faire. Mais mon intérêt résidait dans l'apprentissage de nouvelles manières de voir et de penser.

⁶⁴ Dimitri Karadimas, *La Raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Peeters éditions, Selaïf, 2005.

Présentation de l'ouvrage

La présentation de cet ouvrage devrait commencer par la fin puisque les premiers textes que j'ai publiés forment la dernière partie de ce document. Les jalons posés au cours des années, résumés lors du chapitre précédent, m'ont amené à recomposer une anthropologie qui rende justice à l'expérience sensible, à l'imagination et aux contraintes qu'exerce la réalité lors de l'exercice de terrain.

Les premières parties ont pour objectif de contextualiser la démarche de recherche et d'apporter des éléments qui ont contribué à l'élaboration de ma réflexion. Ces éléments viennent combler une absence car j'omettais souvent de dire d'où venait cette proposition. Ce texte permet aussi de revenir sur ce qui m'a construit et de reconstruire ce qui devrait permettre au lecteur de saisir les enjeux de la dernière partie. C'est pour cela que je disais que chronologiquement, le début arrive après.

Oserais-je dire que ce texte est sans auteur ? Certes il a bien été écrit mais je me suis efforcé d'échapper là aussi à la perspective qui s'installe avec l'autorité d'une voie unifiante. Certes l'auteur ne disparaît pas mais il doit concilier le récit de sa démarche avec ceux qui ont pris la parole avant lui et ceux qui la prendront après. J'ai souhaité prendre le contrepied de l'unicité de l'auteur en essayant de rendre l'atmosphère d'une assemblée en multipliant les points de vue et les citations. J'espère que ce texte est foisonnant comme pourrait l'être une discussion, les voix s'ajoutant les unes aux autres, les scènes se déplaçant d'un thème à l'autre jusqu'à ce que se mette en place un raisonnement. L'objectif est d'essayer de ne pas enfermer le lecteur dans une démonstration mais plutôt d'apporter des éléments à charge, constituer un dossier, organiser des matériaux pour donner à penser. Certes le texte scientifique n'est pas le texte littéraire et comme l'affirmait Nelson Goodman, le texte scientifique doit, autant que possible, fermer la porte à la multiplication des interprétations. Mais il doit tout de même s'essayer à mettre en place un univers favorable à la compréhension, soit en élaborant son texte selon une ligne claire ou, comme j'en ai fait le choix, en multipliant les voix, les impressions afin de proposer au lecteur de s'introduire dans le débat.

Cette forme doit aussi beaucoup aux approches présentistes du temps et de l'espace ou, plus généralement, à la manière dont nous pensons la contemporanéité et à la réflexion portée par Barthes sur « la mort de l'auteur ».

Ces chapitres sont organisés en quatre parties. Au cours de la première, il s'agit, dans un premier temps, de tirer quelques fils dénoués au cours de la relecture des expériences de terrain que j'ai rapidement décrites ci-dessus, toutes marquées par le refus de la séparation et la recherche d'un monde unifiable. Ce refus passe par l'affirmation de l'inséparation, par l'action partagée, la perception, le corps et le rapprochement avec la nature. Et dans un deuxième temps, nous présentons quelques symptômes du retour au monde qui nous apparaissent comme autant de manifestations d'un big crunch, en opposition au big bang, une manière de qualifier les débuts de la Renaissance et de la distanciation de l'homme et du monde. Il s'agira d'être attentif à la manière dont résiste la perspective en revenant à certains travaux qui restent marqués par le reflet de cette architecture : les recherches conduites auprès des Dogons, la médiation, une tentative de pragmatisme de l'anthropologie et une certaine nostalgie de l'écart.

La deuxième partie est consacrée à un retour aux sources et aux auteurs qui ont contribué à naturaliser la perspective. Euclide conçoit la vision à partir de l'émission par l'œil de rayons rectilignes et pose là les prémices d'une géométrie sans toutefois qu'il se réfère à la perspective. Au fil du temps, le système euclidien va coloniser les sciences et la philosophie. Cette géométrie va devenir le seul et unique modèle de la « pensée rationnelle » telle qu'elle est conçue en Occident. Claude Ptolémée pense aussi que la perception s'appuie sur l'émission de rayons par les yeux mais il ajoute que la vision repose sur un travail de synthèse de la position de la tête, de celle des yeux, de leurs mouvements et de ce qu'ils perçoivent. Mais la perspective, en tant que telle, naît à Bagdad au XI^e siècle des fruits de la recherche d'Abu Ali al-Hasan Ibn al-Haytham plus connu en Occident sous le nom d'Alhazen⁶⁵. Descartes, Leibniz et l'époque Baroque, Kant, vont recourir à cette forme de pensée pour étayer leurs théories. Nous présenterons ce que la perspective leur a permis de formuler et quelle construction elle a alors servi.

⁶⁵ Hans Belting, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

La troisième partie nous permet de revenir sur des auteurs qui se sont exprimés à propos de la perspective avec la volonté de lui échapper. Ainsi en est-il de Nietzsche, de Whitehead et de Gibson. Nous explorons, ensuite, des thèmes qui devraient nous permettre de sortir des contraintes de la perspective en privilégiant le mouvement au détriment du point de vue. Nous nous pencherons sur le vivant, l'insémination réciproque de l'intérieur et de l'extérieur de l'individu, l'événement et l'expérience puis nous présenterons ce que peuvent nous apporter les recherches en neuroscience et plus particulièrement celles de Damasio, Berthoz et Varela. Nous terminons cette partie en abordant les termes d'un riche débat sur les enjeux du naturalisme en anthropologie et en philosophie et le rôle qu'il peut jouer dans le dépassement de la perspective.

La perspective fonctionne très bien lorsqu'il s'agit de relier des objets et des êtres séparés dans l'espace (Einstein) ou dans le temps (Bergson) et des mondes distincts : la pensée et la matière, le réel et le virtuel ou l'imaginaire, les choses et les significations. Mais elle semble superflue lorsque ces êtres et ces objets n'ont plus d'existence propre ni de propriétés intrinsèques. Carlo Rovelli « Assume that the world can be decomposed (possibly in a variety of ways) in a collection of systems, each of which can be equivalently considered as an observing system or as an observed system. A system (observing system) may have information about another system (observed system). Information is exchanged via physical interactions »⁶⁶.

La perspective ne tient que par l'existence d'un observateur distant, constitué en sujet situé, d'un monde préexistant et de leur nécessaire rencontre. Mais pour Rovelli, cette distinction s'estompe. « If different observers give different descriptions of the state of the same system, this means that the notion of state is observer dependent. I have taken this deduction seriously, and have considered a conceptual scheme in which the notion of absolute observer-independent state of a system is replaced by the notion of information about a system that a physical system may possess »⁶⁷. La réalité n'existe pas en soi, indépendamment d'un observateur qui lui-même n'existe pas indépendamment de ce qui l'environne. La connaissance que nous avons est liée au réseau de relations, d'informations réciproques qui constitue le monde.

⁶⁶ Carlo Rovelli, Relational Quantum Mechanics, *International Journal of Theoretical Physics*, 35, 1637-1657, 1996, p.10. [arXiv:quant-ph/9609002v2](https://arxiv.org/abs/quant-ph/9609002v2)

⁶⁷ Carlo Rovelli, p.15.

Parallèlement, avec les neurosciences, le sujet a entamé son chant du cygne. Pour Charalambos Tsekeris⁶⁸, les individus ne sont pas séparés et sont ouverts, « beings-in-the-world, deeply immersed in the inescapable conflicted complexity of a networked social reality. The meaningful lived perception and experience (in the here and now) of ourselves and others “emerge of, and through and irreducible grounding of relatedness ... no self can be ‘found’, nor individual ‘emerge’ other than via the a priori interrelational grounding from which our unique sense of being arises”⁶⁹ ». La perspective s’est imposée comme une architecture efficace de la pensée et de l’action dans des domaines aussi variés que les arts, les sciences et la vie quotidienne. Elle est partout et contribue encore à étayer une bifurcation entre des styles différents, entre le réalisme et les diverses tentatives d’actualisation de l’idéalisme transcendantal et, plus précisément, entre les approches ontologique ou relationnelle du réalisme. Il devient pourtant difficile de penser que la nature est une création de l’esprit ou que l’homme n’a pas d’influence sur la matière. Ces deux mondes sont désormais profondément intriqués et nous conduisent à explorer la transdisciplinarité.

A travers les chapitres de cette dernière partie, nous cheminerons en passant par la recherche de l’altération et celle d’une conscience élargie à travers des écrivains comme Michaux qui ont espéré se libérer du moi pour se diluer dans le monde en absorbant des psychotropes. Puis nous nous interrogerons sur le rôle du mouvement dans la constitution du temps en reliant autour de la philosophie de Merleau Ponty des théories de physique et de neurosciences. Du mouvement au rythme des corps et à leur synchronisation, il n’y a qu’un pas que nous franchirons à partir de l’anthropologie de Marcel Jousse. Intérêt pour le mouvement que nous approfondirons avec le rapprochement entre le geste et la parole. Nous nous attacherons ensuite à saisir toute la portée de ces premiers chapitres en analysant l’expérience et la jouissance esthétique, le rôle de l’art et du jeu dans l’élargissement de nos compétences sociales. Et je conclurai ce travail en évoquant les grandes lignes des orientations de recherche, ouvertes par cette réflexion, et qui me permettront de revenir au terrain et d’expérimenter le bien-fondé de ce parcours qui devrait nous mener hors de la perspective.

⁶⁸ Charalambos Tsekeris, *Reconsidering the Self in Social Thought: Existential-Phenomenological and Dialogical Perspectives*. *Epiphany*, 8(1), 2015, 101-111, p. 106.

⁶⁹ Ernesto Spinelli, *Practising Existential Psychotherapy: e relational World*. London, Sage, 2007, p.12-14.

LA PERSPECTIVE EN CRISE⁷⁰

À ce moment de la réflexion, nous pouvons dégager trois points qui nous semblent mis en question, sinon contestés aussi bien par nos expériences de terrain que par les questions que nous allons soulever : tout d'abord la distinction de l'être humain du reste du monde et sa position d'intermédiaire entre la nature et la culture, le profane et le sacré ; ensuite la naissance du sujet, autonome, et la position très particulière qui résulte de son articulation avec le point précédent, entre les esprits et la nature. La relation que le sujet entretient avec son environnement dépend de sa capacité à adopter un point de vue qui lui permet de réduire l'infinie variabilité de l'expérience sensible, pour se placer dans un univers de catégories universelles parce qu'*originées* dans la création et un au-delà de la physique ; enfin, dernier point, l'existence de ce sujet dans un univers – espace-temps – qui le précède, permanent et dans lequel il va se mouvoir. Cette immobilité du cadre (espace-temps) détermine une dynamique assez figée, tributaire de l'intention du sujet et de la mise en relation d'éléments éparses de l'environnement. Le sujet est entre les choses, distincts des autres personnes, fondamentalement séparé et cherchant à établir un lien, si possible harmonieux, par divers modes de rassemblements et différents types de liens (la langue, la religion, la parenté, le social, la culture...).

Ces trois points correspondent aux caractéristiques de la perspective, transposée ou inventée selon les auteurs, à la Renaissance. Cette structure symbolique permettait alors de rendre compte d'une vision accomplie de la réalité, dans un monde en voie de désenchantement et dans lequel se déployait le sujet rationnel, voué à se libérer de ses attaches matérielles pour atteindre les hautes sphères de la spiritualité. Ainsi, l'art, l'architecture et l'urbanisme,

⁷⁰ Antonio Gramsci écrivait « La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés », dans *Cahiers de prison*, Tome 1, Paris, Éditions Gallimard, 1996, Cahier 3, §34, p. 283.

l'exercice de la rationalité et la construction du récit, les principes d'hygiène et les conceptions du corps de ces derniers siècles nous semblent suivre le chemin de leur accomplissement dans la perspective. Structure immatérielle qui, par principe, relie les choses éparses pour les constituer en paysage, les rendre compréhensibles, manipulables et fiables.

La perspective mise en image ou en architecture permet au spectateur de s'identifier à une construction : le point de vue part de lui pour aller vers le lointain et les choses qui composent le paysage sont le fruit d'une action de cadrage qui détermine l'espace de cohérence et de relation. L'intérieur est bien ainsi déterminé par rapport à un extérieur, un intérieur qui assure la cohérence face à un extérieur désordonné et incertain, un intérieur conçu comme espace du nous *versus* les autres de l'extérieur. Cette structure est véritablement « bonne à penser » mais elle est aussi plus que cela : elle engage à l'action et confère une certaine assurance pour l'action en se déployant comme une succession de gestes, de rythmes, de distances à soi qui trouvent leur limite et leur raison d'être à l'horizon. Si les choses deviennent mobiles, déplaçables et transportables, comme le dit Bruno Latour⁷¹, à l'époque des grands voyages de la Renaissance alors qu'apparaît la perspective, nous devons aussi dire que la perspective n'est pas étrangère au déplacement de soi puisqu'elle sert à organiser la succession des espaces et elle offre la possibilité pour d'autres que soi d'établir des perspectives. Il importe, dès lors, de penser à partir d'une pluralité de points de vue, pluralité spatiale qui permet à chacun d'adopter, en se déplaçant, un autre point de vue que le sien.

Ce « dispositif » enjoint à se situer par rapport à, en étant absent du cadre. Il enjoint à établir des relations entre les objets pour les organiser. Objets qui permettent aussi de quitter l'état de fusion avec l'environnement pour prendre ses distances et s'assurer de soi comme sujet civilisé.

⁷¹ Bruno Latour, Les « vues » de l'esprit, *Culture Technique*, 14, n° spécial *Les 'vues' de l'esprit*, 1985, 4-29.

Des symptômes du big crunch

L'image du big bang est souvent utilisée pour désigner une déflagration qui contribue à la dispersion d'éléments. En cosmologie, l'usage du terme big bang renvoie à une description de l'origine de l'univers qui aurait pris la forme d'une explosion. Ce terme a été retenu – même s'il est l'objet de critiques – car il permet de signifier comment, en partant d'un petit volume, l'univers s'est trouvé en expansion. Il permet aussi de justifier la séparation des galaxies dans un espace vide et le maillage et leur formation en un maillage régulier. Ce terme de big bang dit bien que des objets se sont formés et se sont distancés les uns des autres. Le parallèle est tentant avec ce qui se déroule depuis la Renaissance et qui a donné naissance à des entités séparées et individualisées tels que les sujets et les objets, l'homme et la nature, l'esprit et le corps. Dès lors le big crunch nous permettrait d'évoquer un ralentissement de l'expansion sinon sa fin et l'amorce d'un mouvement de contraction. Ce mouvement conduirait (conservons le conditionnel) au rapprochement de ses entités séparées. Le big crunch est un modèle cosmologique symétrique du big bang qui perturbe la perspective car si le big bang s'accommode bien d'un point de départ et d'un événement perturbateur, le big crunch révèle une rupture d'équilibre, une crise. Avec le big crunch, nous sommes dans une pensée du processus car la contraction ne s'oppose pas à l'expansion : elle n'est qu'une réorientation du mouvement qui remet en cause l'existence d'un état initial stable. En effet comment imaginer que ce mouvement puisse s'arrêter alors qu'il semble permanent et ne fait que produire des organisations dissemblables de l'univers.

Avant de nous pencher sur la perspective, nous allons évoquer la médiation, les Dogons des anthropologues et une tentative de pragmatisme de l'anthropologie pour rendre compte de cet état de crise où des modèles antagonistes sont en concurrence. Reprenons cette formule de Frédéric Keck qui me semble bien résumer les termes d'une ambiguïté : « Le *finale* des *Mythologiques* hésite ainsi entre deux modèles du sujet : un sujet témoin de la catastrophe, capable d'intégrer en lui les formes qu'elle a laissées, et un sujet produit par la catastrophe, ouvert à la pluralité des êtres et des choses »⁷².

⁷² Frédéric Keck, Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss,

Cette affirmation est tout à fait significative car elle laisse entendre un possible lien entre l'émergence du sujet et la catastrophe écologique que Lévi-Strauss aborde dans *Tristes tropiques* et renvoie, de fait à la dissolution du moi et à une écologisation du monde.

La médiation

La perspective se révèle à travers la médiation qu'elle soit de conciliation ou de conformation⁷³ et serve à la résolution de certains litiges ou à lutter contre le désordre et la dispersion. La médiation s'est trouvée au cœur des changements théoriques. Dans l'art, la ligne défendue par Malraux et le ministère des Affaires culturelles, dans les années soixante, consistait à mettre en relation physique les publics et les œuvres : l'art, figure du sacré, œuvrait de lui-même. Dans les années soixante-dix, avec l'idée d'un développement culturel, il s'agissait d'instruire les publics et la parole, l'information, la transmission de savoirs sont au centre de la relation. Dans les années quatre-vingt, la médiation connaît un tournant. Le rôle des institutions va être questionné, et l'étude de l'art et de ses conditions de réception va intéresser des sociologues, des linguistes et des spécialistes de la communication. La médiation, dans la lignée de travaux menés aux États-Unis, va s'intéresser au droit puis à la culture. Dans tous les cas, la médiation repose sur un implicite : le lien social est en péril et la société se désagrège. Le risque est grand que les hommes dispersés ne se comprennent plus et ne puissent pas bénéficier des avantages de la société qui ne cesse d'œuvrer à la démocratisation de ces valeurs. La médiation se situe ainsi dans l'écart entre sujets ou entre sujets et objets et joue sur la rationalité de l'objet et la sensibilité du sujet⁷⁴. Et si la médiation s'est longtemps reposée sur une vision philosophique et abstraite de l'Homme et de son rapport au monde, Jean Caune la situe, telle qu'elle est pratiquée désormais, dans une approche anthropologique, caractérisée par la performativité de la parole et les « manières de faire » telles que Michel de Certeau les a travaillées.

Archives de Philosophie 2013/3, Tome 76, pp. 375-392.

⁷³ Eric Macé, Les contours de la médiation : institution, conciliation, conformation. À propos d'un dispositif de "médiation" de la RATP. *Revue Française des Affaires Sociales* 1997, (2), pp. 225-244.

⁷⁴ Jean Caune, *La médiation culturelle : une construction du lien social*. Université Grenoble 3, 2000. En ligne : w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2000/Caune/Caune.pdf

Jean Davallon voit dans la médiation « l'opération symbolique d'instauration d'une relation entre le monde du visiteur et le monde de la science par l'exposition de la science »⁷⁵, en reconnaissant là un usage situé parmi d'autres. Il constate cependant que « la notion de médiation apparaît chaque fois qu'il y a besoin de décrire une action impliquant une transformation de la situation ou du dispositif communicationnel »⁷⁶. Elle n'est pas évoquée dans les situations habituelles, les interactions et la circulation des informations.

Pour Davallon, la médiation repose sur la présence d'un tiers : « la médiation se construit autour d'un point de fuite – appelé extériorité, neutre, négatif, c'est selon – qui intervient dans le processus de communication sans que ceux qui y participent puissent avoir prise sur lui »⁷⁷. Il voit dans l'absence de définition de la médiation, chez Antoine Hennion, une manière de se référer à un point de fuite. Le besoin de médiation suppose que le sujet ne soit plus à même de mettre de l'ordre dans ce qui l'entourne, qu'il ne parvienne pas à avoir un point de vue ou à en partager un, en un mot qu'il se trouve dans l'incapacité d'établir une perspective. Si l'on se réfère à la philosophie kantienne, le sujet est transcendantal et a la capacité de rapporter son expérience à des concepts qui peuvent seuls produire un monde organisé semblable à celui que l'on pourrait observer depuis le point de fuite. La défection du sujet dans cette capacité à atteindre métaphoriquement le point de fuite conduit à la médiation dont le rôle va être de retisser les liens entre des éléments épars et donner à voir, à entendre, à comprendre une œuvre, par exemple. Davallon fait référence à Franco Crespi et à son ouvrage *Médiation symbolique et Société* (1983) pour étayer ce rapprochement avec le point de fuite. Selon Crespi, le rôle de la médiation est d'orienter les individus « en vue de la constitution d'un ordre social, d'un agir coordonné en un système déterminé de relations »⁷⁸. Mais grâce à la médiation, l'ordre est continuellement en cours, oscillant entre le déterminé et l'indéterminé, l'un et l'autre s'entretenant à la manière de la *societas* et de la *communitas* de Victor Turner, comme le rappelle Davallon. Mais ce rapprochement amène à penser la médiation comme un rituel dont le rôle serait de réaffirmer

⁷⁵ Jean Davallon, La médiation : la communication en procès ? *Médiation et Information*, n° 19, fév. Médiations et Médiateur, 2004, 37-59, p. 38.

⁷⁶ Jean Davallon, La médiation : la communication en procès, p. 43.

⁷⁷ Jean Davallon, La médiation : la communication en procès, p. 48.

⁷⁸ Cité par Jean Davallon, La médiation : la communication en procès, p. 50.

l'homogénéité face à l'hétérogénéisation en faisant allusion au principe d'entropie, en affirmant la simplicité face à la complexité du monde ambiant et en rappelant la légitimité d'un point de vue parmi les autres.

Pour Élisabeth Caillet⁷⁹, la médiation n'est ni dans la production de l'œuvre ni dans sa réception. Il s'agit alors de constituer une véritable théorie de la médiation qui porterait sur l'entre-deux, « ce mouvement qui permet à ceux qui créent d'être entendus, reçus, compris ; ce mouvement aussi (et c'est précisément le même), qui permet à ceux qui n'écoutent pas, de se mettre à l'écoute, de s'apprêter à comprendre ». Elle voit dans la médiation « le passage d'un lieu vers un autre, d'un non-savoir, d'un faux-savoir, d'un non plaisir, d'un aveuglement vers un savoir, un plaisir, une vision, un lieu »⁸⁰. Le passage d'un niveau à un autre consiste à amener le public à l'œuvre, ce qui conduit à une transformation de la situation. Élisabeth Caillet est assez explicite dans ses attentes vis-à-vis du médiateur, « ce “on” qui tourne les prisonniers de la caverne platonicienne vers la lumière du jour – et de l'ombre des marionnettes fait comprendre l'apparence »⁸¹. En ce sens, le rôle de la médiation est de permettre au sujet d'acquérir un point de vue plus élevé et d'accéder à une certaine forme d'expertise utile à tous les citoyens. Dans ce cas, la médiation consiste à partager le meilleur point de vue, celui qui permettra aux regardeurs de se situer dans la ligne du point de fuite. Le risque demeure probable que le point de vue d'une classe sociale ou d'un groupe donné devienne, avec la médiation, le point de vue privilégié et peut être absolutisé.

Dans un article précurseur dans le domaine de la médiation, Bruno Latour, François Bastide, Denis Guedj et Isabelle Stengers, qui composaient le Club scientifiction⁸², s'intéressaient au partage des produits de la science. Contre la vulgarisation, ce collectif prône l'intéressement du spectateur et joue avec la capacité de l'artiste, du scientifique ou de l'intermédiaire de produire des fictions capables d'instruire le spectateur en le captivant. Le rôle de l'auteur, à travers des médiations, est de créer les conditions qui permettront au texte

⁷⁹ Elisabeth Caillet, Médiation culturelle et recherche, *Culture et recherche*, avril 1993, n°41, p. 8-9 ; et avec Evelyne Lehalle 1995. *À l'approche du Musée, la médiation culturelle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

⁸⁰ Elisabeth Caillet, Médiation culturelle et recherche, p. 8

⁸¹ Elisabeth Caillet, Médiation culturelle et recherche, p. 8.

⁸² Bruno Latour, François Bastide, Denis Guedj et Isabelle Stengers, Comment traduire la science ? en la trahissant... *Éducation Permanente* n° 93-94, juin 1988.

d'agir sur le lecteur. L'auteur et le lecteur sont au même niveau et ce collectif engage le lecteur à lire sur l'épaule de l'auteur. En anthropologie, nous connaissons bien cette formule qui permet à Geertz de développer son approche interprétative de la culture en référence au paradigme textuel de Ricœur. La culture est comme un texte dans lequel le lecteur s'immerge jusqu'à s'identifier aux personnages et aux situations.

Cette approche se distingue de celle qui se réduit à mettre en scène un sujet et un objet. Dans ce cas, seul le sujet est actif (ou activé par un médiateur) puisque c'est lui qui sait ou, s'il ne détient pas le savoir, qui a la volonté qui lui permet de passer d'un niveau de connaissance ou de compréhension à un autre. En revanche, dans l'approche privilégiée par ces auteurs, la relation à l'œuvre est « répartie le long d'une chaîne, dans les objets de l'expérience, dans l'expérience, dans la communauté qui fait l'expérience, dans l'auteur qui s'intéresse et enfin dans le lecteur »⁸³.

Dans le même ordre de pensée, Madeleine Akrich⁸⁴ reconnaît qu'il est banal de penser que la technique permet de relier la nature et l'homme et opère ainsi comme une médiation. Pour sa part, elle envisage la médiation dans le domaine des processus d'élaboration technique et l'aborde comme rapport construit entre éléments naturels et formes d'organisation socio-économiques, fortement imbriqués en des objets hybrides. En cela, la spécification technique est inséparable de la spécification des acteurs et des éléments naturels : les objets inanimés engagent les acteurs à mettre en œuvre des compétences et des savoirs et induisent des changements sociaux. La médiation peut être entendue comme un complexe de savoirs, d'actions qui contribue à rapprocher l'individu de la nature car ils se retrouvent physiquement dans l'objet hybride comme processus de localisation. La médiation n'est plus un point de vue extérieur qui garantit un regard objectif sur les choses ; au contraire, le point de vue se constitue graduellement, au fil de l'action orientée par l'objet hybride. Le contexte se modifie par l'adaptation réciproque de la nature et de l'acteur, ouvert sur l'extérieur, en réseau. Ici, le point de vue n'a pas pour origine un « hors cadre » ou une mise « hors cadre » : il s'agit bien pour les acteurs de renouer le lien avec les non-humains dans un monde partagé.

Cette tentation pour un dépassement de la perspective, pour une rupture avec

⁸³ Bruno Latour, François Bastide, Denis Guedj et Isabelle Stengers, Comment traduire la science ?, p. 80.

⁸⁴ Madeleine Akrich, Technique et médiation, *Réseaux*, volume 11, n°60, 1993. Les médiations, pp. 87-98.

la hiérarchisation des savoirs, motive Élisabeth Caillet lorsqu'elle renonce à la démocratisation de la culture, « démarche de diffusion de la culture savante vers des récepteurs ignorants »⁸⁵, pour épouser les thèses de la démocratie culturelle « qui se définit par le fait que chacun peut occuper n'importe quelle place (ici auteur et récepteur) ». Chacun peut être producteur de savoir et nous assistons à un mouvement de reconnaissance de la pluralité de paroles autour d'une vérité partagée, même temporairement. Cela ne sape pas le point de vue mais il perd, pour les institutions, sa place d'absolu. La médiation n'est plus l'instrument par lequel tous les individus sont amenés à partager le même point de vue. La médiation instaure une scène capable d'organiser les points de vue en un débat. C'est, d'une certaine façon, reconnaître que la société est plurielle et que le savoir n'est plus un reflet organisé de la nature valable pour tous. L'important pour Élisabeth Caillet est que les visiteurs puissent se forger un point de vue au cours de l'expérience de la visite comme s'il participait à une discussion : « l'exposition se voulait un cheminement parmi d'autres possibles pour construire ensemble la communauté de ce lieu qu'est le musée, matrice possible du lien politique »⁸⁶.

Nathalie Heinich⁸⁷ écrivait que « l'art n'a plus une seule composante (l'œuvre), ni même deux (l'œuvre et le spectateur), mais trois : l'œuvre, le spectateur, et l'entre-deux » entre l'œuvre et le regard. Ainsi tous les acteurs qui font l'art, à travers les discours, les citations, les expositions contribuent à établir un lien entre le travail de l'artiste et le public. Ensemble, artistes et regardeurs construisent une relation « grâce à des “médiateurs” actifs, opérateurs de transformations, ou de “traductions”, qui tissent le réseau grâce auquel la musique, ou l'art en général, peut exister »⁸⁸. Pour cerner la médiation, et en se référant aux théories des sociologues, Heinich pose trois postulats : l'opposition de principe entre l'art et le social ; l'art, au regard des travaux de Bruno Latour, est avant tout constitué d'œuvres ; l'art, en revenant au modèle durkheimien, doit être expliqué par la sociologie qui se substitue aux interprétations spontanées et à celles des historiens de l'art pour mettre en évidence les chaînes de relations qui peuvent aider à comprendre l'art à travers l'analyse de la manière dont il est fabriqué. Forte de cette position,

⁸⁵ Élisabeth Caillet, *Accompagner les publics*. L'exemple de l'exposition « Naissances » au Musée de l'Homme, L'Harmattan, 2007, p.3.

⁸⁶ Élisabeth Caillet, *Accompagner les publics*, p. 6.

⁸⁷ Nathalie Heinich, L'art à l'épreuve de ses médiations, *Médium* 2009/2-19, pp. 21-35 et *Faire voir : l'art à l'épreuve de ses médiations*. Paris, Les Impressions nouvelles, 2009.

⁸⁸ Nathalie Heinich, L'art à l'épreuve de ses médiations, p. 29.

elle en appelle à la « révolution copernicienne » invoquée par Norbert Elias pour donner toute la mesure du passage d'une pensée substantialiste à une pensée relationnelle. Pour Heinich, c'est « une révolution » : les médiations n'ont plus pour fonction d'amener des publics aux œuvres, « mais ce sont les œuvres qui deviennent l'outil permettant de tracer le passionnant parcours des mots, des gestes, des objets, des inscriptions, ainsi que des catégorisations, des évaluations, des argumentations, sans lesquelles elles n'auraient pu elles-mêmes se frayer un chemin entre ceux qui les produisent et ceux qui les reçoivent. »⁸⁹. Nathalie Heinich opère ici à un renversement de perspective : il ne s'agit plus pour le regardeur d'adopter le bon point de vue pour comprendre l'œuvre. C'est la médiation, en devenant le point de vue, qui rend les œuvres visibles et matériellement accessibles.

Antoine Hennion⁹⁰ aborde la médiation sous un jour nouveau. Selon lui, « nous sommes acteurs de la réalité : donc “médiation” et non pas “intermédiaire”, parce que dans médiation il y a “tion” qui est actif et puis il n'y a pas d'“inter”. Les mondes entre lesquels nous sommes ne sont pas déjà là, c'est la médiation même qui les fait éventuellement apparaître »⁹¹. Et tout ce qui contribue (un humain, un instrument, un collectif, une organisation, etc.), à travers une activité commune, à ce qu'une situation soit, est désigné par le terme de médiateur. Ainsi la musique n'existe pas en soi, elle n'est que dans les médiations qui parviennent à former les instruments, les corps, les goûts. Les médiations, comme opération, sont hétéroclites et se nourrissent mutuellement. Elles forment un continuum qui « va des humains aux choses : instruments joués, textes lus, supports mobilisés, pratiques répétées, habitudes entrées dans les corps ». La conviction du musicien est le point de départ de cet enchaînement qui se comporte comme une vague et fait advenir une situation. C'est ainsi que la dissolution des œuvres et celle du social parviennent à se faire entendre ensemble : la musique n'a pas d'existence propre comme il n'y a pas de sujets et d'objets séparés. Pour Hennion, il s'agit bien d'établir « la nécessaire continuité de l'analyse entre le pianiste, le clavier de son piano, le solfège qui lui sert de code, la partition qu'il déchiffre, la salle de concert qui le paie ou le disque qui lui donne un marché ; il renvoie

⁸⁹ Nathalie Heinich, *L'art à l'épreuve de ses médiations*, p. 32-33.

⁹⁰ Antoine Hennion, *La passion musicale*. Paris, Editions Métailié, 1993.

⁹¹ Pierre Floux, Olivier Schinz, Engager son propre goût, entretien autour de la sociologie pragmatique d'Antoine Hennion, *ethnographiques.org*, n°3, avril 2003 [en ligne].
<http://www.ethnographiques.org/2003/Floux,Schinz.html>

à la fois à la longue série des personnages-clés, aux rôles complémentaires et concurrents, interprètes, professeurs et théoriciens, musicologues, critiques, producteurs et hommes des médias, vendeurs, éditeurs-papier et éditeurs de disques, preneurs de son, organisateurs de concerts, amateurs engagés ; et à une liste non moins hétéroclite de dispositifs matériels ou institutionnels emboîtés, plus ou moins fixés dans les choses, instruments, partitions et traités, enregistrements et médias, manuels d'enseignement, dispositifs scéniques, salles de concert, classes de musique, structures de formation : bref, les programmes en tous genres qui nous présentent la musique, du concert à la radio, de l'école à l'informatique »⁹².

Antoine Hennion qualifie le sociologisme, l'esthétisme et l'empirisme de points de fuite parce qu'ils ne parviennent pas à dire ce qu'il se passe réellement lorsqu'il y a de la musique. Ces trois approches renvoient à d'autres réalités que celles qui adviennent en dehors de tout essentialisme. Selon lui, « la musique n'est [ni pour le Pygmée, le rocker, l'amateur passionné de free jazz...] une réalité externe, un objet posé devant soi, qui peut être consommée ; elle est une pratique, une ascèse, une initiation, qui permet, à travers des objets, la signification de soi par le biais des autres »⁹³.

D'autres approches apparentent la médiation au *care* à travers une pensée de l'accompagnement qui vise à permettre le plein exercice de compétences de l'ordre de la mobilité, de la perception, de l'analyse par différents types de publics tels les spectateurs, les habitants, les patients. Le *care* est moins une théorie qu'une action, voire même une attitude que l'on peut définir à partir de la perception et comme une attention portée sur son environnement. *Taking care, caring for*, sous-tendent un travail : il s'agit de prêter attention aux détails de la vie quotidienne que nous négligeons par routine. C'est là, un véritable changement de paradigme défendu par Carol Gilligan, Sandra Laugier ou encore John Tronto⁹⁴ et Catherine Larrère⁹⁵ qui portent le débat dans le domaine de l'environnement. C'est une éthique qui privilégie « des valeurs de soin [*care*], d'amour, d'amitié et de réciprocité appropriée, des valeurs qui présupposent que nos relations aux autres ont un rôle central dans

⁹² Antoine Hennion, *La passion musicale*, p. 225.

⁹³ Antoine Hennion, *La passion musicale*, p. 353.

⁹⁴ Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 (1993), p.144.

⁹⁵ Catherine Larrère, Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care, in Vanessa Nurock (ed) *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, 2010, pp. 151-174.

la compréhension de qui nous sommes »⁹⁶. Cette approche est souvent revendiquée par les mouvements féministes qui prônent ainsi une relation au monde particulière aux femmes. Catherine Vidal reconnaît que « Étant donné les propriétés de plasticité du cerveau, il n'est pas étonnant de constater des différences de stratégies cérébrales entre les hommes et les femmes, puisqu'ils ne vivent pas les mêmes expériences dans l'environnement social et culturel. Mais cela n'implique pas que les différences soient dans le cerveau depuis la naissance »⁹⁷. Peut-être peut-on esquisser un rapprochement avec les différents modes d'orientation entre femme et homme mis en évidence par des neurophysiologistes. Ainsi les femmes se repèreraient plutôt en se référant aux éléments périphériques et à leur expérience, quand les hommes préféreraient les cartes et les points de repères. Certes, les hormones jouent un rôle dans la différenciation sexuelle des cerveaux mais rien n'est figé et c'est au nom de cette plasticité et de la diversité des activités que le cerveau se fait et se refait. L'éducation, les comportements genrés contribuent à "pétrir" un cerveau plutôt qu'un autre et les modalités de construction à partir de catégories doivent faire avec les modalités de la diversification toujours à l'œuvre.

Alain Berthoz, dans son cours sur l'espace, *Espace perçu, espace vécu, espace conçu*, distingue deux stratégies cognitives à l'œuvre dans les déplacements : « La première dite égocentrée ou "de route" consiste à se rappeler les mouvements du corps, les kinesthèses, et à les associer avec des repères ou des objets rencontrés, des événements, des épisodes, plus ou moins agréables qui sont survenus pendant le trajet. La deuxième stratégie cognitive dite allocentrée utilise une carte mentale du trajet. Elle permet de trouver des raccourcis, de manipuler mentalement les trajets, etc. La première est plus proche de l'espace PERÇU et de l'espace VÉCU, la deuxième est plus proche de l'espace CONÇU et ABSTRAIT et isolé de son contexte kinesthésique »⁹⁸. Pensons ici aux travaux de John Gumperz : il a intégré la notion d'interaction sociale dans ses études sur les phénomènes de multilinguisme et de multiculturalisme. Il conçoit les langues, les variétés linguistiques, régionales, sociales ou fonctionnelles comme faisant partie d'un répertoire

⁹⁶ Karen J. Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism", in Michael Zimmerman (Ed.), *Environmental Philosophy, From Anima! Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, p. 337 et 338-339.

⁹⁷ Catherine Vidal, *Le cerveau a-t-il un sexe ?* In Françoise Héritier (ed), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Ed. Le pommier, 2005, p. 74.

⁹⁸ Alain Berthoz, *Physiologie de la perception et de l'action*, https://www.college-de-france.fr/media/alain-berthoz/UPL17183_UPL25153_aberthoz.pdf

verbal qu'un ou plusieurs individus possèdent en propre. Cette notion de répertoire verbal se substitue à celle de langue, selon lui, trop abstraite. Il a étudié l'alternance conversationnelle entre la langue privée – celle de la famille, du groupe restreint – et la langue publique – celle de la société ou du groupe dominant. Ainsi il met en évidence la distinction entre “notre” langue et “leur” langue ; notre langue pouvant être une personnalisation de leur langue lorsqu'il y a bien une “notre langue” mais qu'elle n'est pas connue comme c'est le cas de certains enfants pour qui la langue familiale est une langue étrangère. Il a montré qu'au cours d'une conversation, les individus se prêtent à des jeux avec les langues qui font que selon les sujets abordés, les personnes à qui ils s'adressent, les situations, ils changent de style, de registre. Cela rend compte des multiples identités et les multi appartenance que chaque individu est capable d'endosser et de pratiquer, tour à tour. Ainsi pourrait-on imaginer des manières de se situer dans l'espace qui prennent place dans des contextes spécifiques.

La perspective trouve sa place dans des débats qui concernent aussi bien le quotidien que la dimension politique, éthique de l'agir ensemble. Être attentif à son environnement ne semble pas disjoint de l'attitude portée à autrui et de la manière dont Ego se situe dans sa relation au monde.

Les Dogons

La construction d'un discours anthropologique effectuée à la faveur des travaux sur les Dogons nous paraît exemplaire. L'affaire n'est pas facile à démontrer car les auteurs impliqués dans ce « chantier » sont nombreux et n'ont pas tous joué le même rôle et n'étaient pas associés à une même orientation théorique ni même à une position partagée dans le champ de l'anthropologie. Ainsi, même les plus proches, Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, Michel Leiris, Jean Rouch ou Geneviève Calame-Griaule, ont-ils adoptés des positions différentes et se sont attachés à des méthodes d'enquête, d'analyse ou de construction de leur documents variables, surtout si l'on se situe à l'échelle de trente années d'exploration.

Cette aventure scientifique a été très productive et inspire encore certains textes. Elle a contribué à construire une certaine anthropologie française et a servi de point d'appui à de nombreuses réflexions sur la discipline

anthropologie, à l'échelle internationale. Elle a aussi joué un rôle indéniable dans la fabrication d'un haut-lieu du tourisme mondial.

Cette production scientifique s'est écoulée sur plusieurs décennies et les documents sont là pour réaliser une histoire de la fabrication de la science et réfléchir à la manière dont s'exerce l'ethnologie. Elle est aujourd'hui un cas d'école sur lequel reviennent nombre de théoriciens qui, tout en reconnaissant toute son importance dans l'histoire de la discipline du XXe siècle, analysent les modalités de l'enquête, à la fois documentaire et initiatique⁹⁹ et de la construction de ces textes remarquables. Gaetano Ciarcia¹⁰⁰ en fait un inventaire et met en évidence ce que ce chantier – toujours actualisé – avait de particulier tant il s'est déroulé dans un dialogue entre les chercheurs et les Dogons : les uns et les autres portés par des intérêts qu'ils ont acceptés, plus ou moins consciemment, de partager.

Ce que nous retiendrons de ce travail est qu'il a essentiellement porté sur le langage, comme création de l'esprit, connaissance et symbolisation d'un rapport au monde, à un point tel que l'acceptation par les Dogons de s'inscrire dans un échange réfléchi les a hissés au panthéon des peuples lettrés et cultivés : Griaule, qui abordait la pensée Bantou comme une philosophie, affirmait à propos des Dogon que « ces hommes vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit »¹⁰¹. Cette approche les a aussi conduits à prendre part, pendant une longue période, à une logique de l'écriture, à une raison graphique (Goody) en s'affranchissant des contextes de l'énonciation. Dans cette approche textuelle de la connaissance, il fallait un auteur. Au fil des années, la figure Ogotemméli s'est imposée aussi bien auprès de Griaule qu'auprès des Dogons qui dirent, à sa mort, qu'il était « *le plus dévoué, le plus franc et sincère et l'un des plus savants dans nos coutumes dogon* »¹⁰². Dan Sperber rappelle que Victor Turner avait entretenu

⁹⁹ James Clifford, Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule. *Malaise dans la culture*. L'ethnographie, la littérature et l'art du XXe siècle, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996, 61-95.

¹⁰⁰ Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'Ehess, Collection « Les Cahiers de l'Homme », 2003. A propos de cet ouvrage, voir Joël Candau, De l'altération de l'anthropologie et de son objet. A propos de l'ouvrage de Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, *Ethnologies comparées*, n° 8, 2005, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/r8/lrd.htm>

¹⁰¹ Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948, p. 7.

¹⁰² Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, p. 251.

une relation comparable avec Mushona lorsqu'il travaillait sur le symbolisme des Ndenbu de Zambie et cite ces quelques mots : « une dimension intellectuelle nouvelle et exaltante s'était ouverte à lui comme à moi au cours de nos discussions sur le symbolisme. [...] Il adorait rendre explicite ce qu'il savait sur sa propre religion sans l'avoir jamais exprimé. Une singulière fantaisie du destin lui avait procuré une audience [...] d'un genre qu'il n'avait pu jamais rencontrer dans les villages »¹⁰³.

Mais ce qui nous intéressera le plus ici est le type de construction auquel se sont prêtés les auteurs de cette mythologie dogon. Le mythe apparaît dès lors comme un principe unifiant, qui ordonne le monde profane et confère à l'ensemble de la vie une cohérence qui fait tenir ensemble les univers métaphysiques et matériels à l'échelle de la société. Il est abordé comme une philosophie, un opérateur de la pensée ayant la capacité d'engendrer l'action et de donner sens à la relation avec la matière. La société est envisagée à partir d'un mode de pensée qui la détermine et le rituel, selon une approche fidèlement durkheimienne, est le lieu où se déroule collectivement le passage entre ces deux univers que sont le mythe et la vie sociale. Le rituel est aussi appréhendé comme le lieu où chacun est en capacité d'acquérir le soubassement intellectuel nécessaire sinon indispensable à la vie en société.

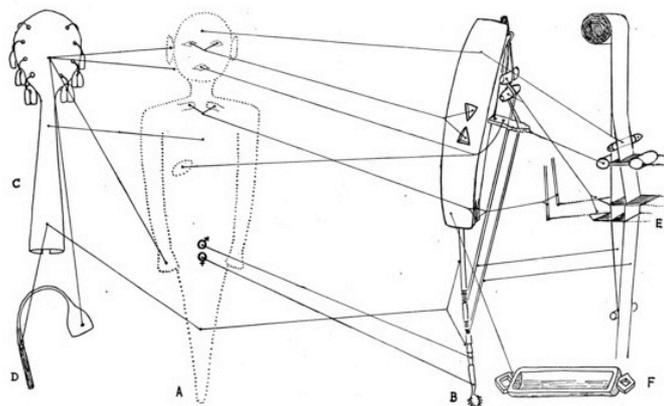


FIG. 1. — Schéma des correspondances entre la harpe-luth, l'instrument est représenté le manche en haut, le corps, le manche à liser, le manche et le manche de la harpe-luth, le manche à liser est placé verticalement.

Marcel Griaule, Germaine Dieterlen. La harpe-luth des Dogon¹⁰⁴

¹⁰³ Victor Turner, Mushona the Hornet, Interpreter of Religion, in Casagrande ed. *In the company of Man*, New-York, 1959. Republié dans Turner 1967, *The Forest of Symbols*, Cornell, 138, cité par Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, p. 31.

¹⁰⁴ Extrait de Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, *La harpe-luth des Dogon*, *Journal des Africanistes*, 1950, fasc. 2, pp. 209-227, p. 217.

Les chercheurs, dont Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, ont mis en place un système de correspondances fondé sur le symbolisme entre la connaissance de l'univers, les techniques et la vie sociale. Le schéma qu'ils ont publié montre bien comment la harpe-luth, le corps humain ou encore le métier à tisser partagent la même architecture que la barque de Nommo et une symbolique renvoyant au temps du mythe. Cette précision avec laquelle ces auteurs s'attachent à organiser la lisibilité de ce jeu de renvois est aussi présente en fin de volume de *Dieu d'eau*¹⁰⁵ sous la forme d'un tableau de correspondance et apparaît comme un modèle favorisant la compréhension du discours d'Ogotemméli.

Cette mise en perspective des informations recueillies semble reprendre une architecture bien connue depuis la Renaissance. Le mythe constitue le point de vue situé hors du monde, détermine le cadre et relie les éléments en son sein comme une totalité harmonieuse. Les critiques qui ont été proférées à l'encontre de ce programme de recherche auraient tout aussi bien pu être adressées à la perspective. Mary Douglas¹⁰⁶ évoquait l'absence de dissonance entre le mythe et la société, les normes et les pratiques ou plus exactement la prééminence accordée au mythe qui conduit à proposer une distorsion de la réalité en vertu des règles de l'optique – ou devrions-nous plutôt dire de la logique – qui servent à restituer clairement la réalité. Anne Doquet a pointé « l'illusion d'harmonie » promue par les ethnologues et fait porter ses critiques sur la réification de cette mise en perspective en dénonçant l'intervention de Griaule dans le développement et la transformation de la société dogon comme s'il s'agissait de retoucher un paysage pour le rendre plus harmonieux. Elle a aussi relevé le rôle qu'a joué l'ethnologie dans la folklorisation de cette société en diffusant auprès d'un large public une image définitive élaborée à partir des caractères les plus exotiques de cette société. Mais Anne Doquet fait remarquer que si l'ethnologie « est en partie garante d'une pérennité des traditions, elle n'a pas pour autant cristallisé l'identité dogon »¹⁰⁷ et que les effets de la touristification pèsent essentiellement sur « des parcours très balisés ». Il est vraisemblable que les Dogons prirent

¹⁰⁵ Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, p. 253.

¹⁰⁶ Douglas Mary, If the Dogon... *Cahiers d'études africaines*. Vol. 7-28. 1967, 659-672.

¹⁰⁷ Anne Doquet, Se montrer Dogon. La mise en scène de l'identité ethnique, *Ethnologiques comparées*, n°5, Automne 2002, Passés recomposés. <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r5/a.d.htm>

volontiers part à « la rencontre ethnographique » et, comme le faisait remarquer Walter E.A. van Beek, « So, for their part, the Dogon blend well into this definition of the fieldwork encounter, playing their part with creative intelligence »¹⁰⁸. Van Beek rappelait utilement la position de Griaule auréolée du pouvoir et du prestige de la présence coloniale, que les informateurs étaient payés et que cette rétribution représentait « a sizable income in the slack season ». Il mettait en avant le rôle des interprètes qui deviennent certes des informateurs mais aussi des médiateurs dans le sens où ils étaient vraisemblablement attachés à ce que les interlocuteurs se comprennent mutuellement et trouvent un accord, voire donnent un contour favorable à une réalité forcément malléable.

Georges Balandier, bien naturellement, reproche « le manque de caractère dynamique d'une méthode qui envisage les faits selon la perspective du temps mythique et jamais selon la perspective du temps historique [...] »¹⁰⁹. Balandier insistait pour dire que l'ethnologie française, particulièrement marquée par l'importance donnée par Durkheim à « la causalité interne », est longtemps restée attachée à « l'étude des cas "primitifs" et non altérés », ne s'intéressant aux transformations et aux dynamismes sociaux que « dans la mesure où ils contrariaient sa démarche, en dénaturant ou en annihilant les faits "primitifs" qu'elle entendait saisir »¹¹⁰. L'attribution de cette philosophie aux Dogons apparaîtrait comme un cadre favorisant l'existence d'un sujet, collectif, mais doté d'une spiritualité qui le fait exister comme sujet et porteur d'un point de vue.

Germaine Dieterlen et Zacharie Ligers évoquaient des phénomènes de détribalisation pour expliquer des variations dans la manière de jouer des tambours d'eau, par exemple : « le mélange des ethnies, l'éloignement des individus du foyer d'origine et de leur famille, provoquent une distorsion des usages et des croyances »¹¹¹. Les événements n'ont leur véritable sens qu'à l'intérieur du cadre. Fredrik Barth a développé, dans une approche relationnelle, une critique constructive de la notion de frontière et des

¹⁰⁸ Walter E.A. van Beek, Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule, *Current Anthropology*, vol.32, 2, Apr., 1991, 139-167, p. 153.

¹⁰⁹ Georges Balandier, Tendances de l'ethnologie française, *Cahiers internationaux de sociologie*, 1959, XXVII, p.15, http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/tendances_ethno_fr_1_2/tendances_ethno_fr.pdf

¹¹⁰ Georges Balandier, Tendances de l'ethnologie française, p. 7.

¹¹¹ Germaine Dieterlen, et Zacharie Ligers, Notes sur les tambours-de-calebas en Afrique occidentale. *Journal de la Société des Africanistes*, 1963, tome 33, fascicule 2, 255-274, p. 271.

distinctions entre groupes ethniques : « the ethnic identity is a matter of self-ascription and ascription by others in interaction [...]. Actors themselves use to evaluate and judge the actions of ethnic co-members, implying that they are themselves as “playing the same game” »¹¹². Et l'on peut se reporter à l'ouvrage *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique* édité sous la direction de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo pour dire que « les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles-mêmes ensuite réappropriées par les populations »¹¹³. Amselle en appelle à Jean Copans, à Claude Meillassoux et à ses propres travaux pour affirmer l'existence « de relations intersociétales » avant la colonisation où « chaque société locale doit être conçue comme l'effet d'un réseau de relations »¹¹⁴.

Dans une logique comparable de remise en question des cadres, reconnaissons que le mythe est vraisemblablement une connaissance diffuse, distribuée qui ne prend sens qu'en situation. Gaetano Ciarcia rappelle ces quelques mots de Paulin J. Hountondji, philosophe béninois, qui pensait que la parole de Ogotemméli produite avec Griaule « n'a de valeurs qu'en tant qu'actualisation d'une pensée collective diffuse [...] »¹¹⁵. Il ne voyait en la personne de Ogotemméli qu'un simple récitant d'une parole décontextualisée. Dan Sperber¹¹⁶ faisait peser la même critique sur les approches symboliques et s'en prenait à Victor Turner parce que, selon lui, il reliait de manière trop directe le symbole et sa signification. Certes le symbole s'interprète mais inscrit dans un contexte et dans les rapports de force en jeu. Ainsi le symbole acquiert par sa contextualisation une orientation qui a pour effet de réduire la pluralité interprétative à une signification valable *hic et nunc*. Il faut aussi compter avec les processus d'individuation qui font que les êtres humains ne sont pas continuellement identiques à eux-mêmes et tentent de persister dans un contexte en constant renouvellement. L'analyse des phénomènes sociaux pourrait compter avec l'aléatoire en développant un

¹¹² *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of Culture Difference*, Reissued 14/03/2016 Long Grove, Waveland Press, Inc., 1998, Preface, p.6.

¹¹³ Jean-Loup Amselle, in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, 1985-1999, Paris, Éditions La Découverte et Syros, p. 23.

¹¹⁴ Jean-Loup Amselle, *Ethnies et espace : pour une anthropologie topologique*, dans Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie*. p. 23.

¹¹⁵ Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, François Maspéro, 1976, cité par Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique*, p. 90.

¹¹⁶ Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

regard suffisamment proche pour le distinguer. Souvent l'éloignement est tel que n'apparaissent à la vue que des comportements « à gros grains » et que la composition de la situation ne semble être redevable qu'à la posture du chercheur. Dirk Lettens, qui a élaboré une critique dense de la démarche de Griaule, rappelait que « la suppression de la situation dont [le mythe] est nécessairement tributaire [le] réduira à un jeu d'esprit assez gratuit »¹¹⁷.

Dominique Zahan¹¹⁸ qui a participé aux travaux conduits par Griaule mettait en avant la part physique, corporelle du maintien de l'ordre du monde chez les Dogons. Né d'un déséquilibre, le monde reste fragile et il importe de le maintenir en ordre. Les gestes auront pour objectif d'entretenir le rythme du monde et de créer ainsi une « ambiance favorable » au maintien de l'équilibre. Zahan écrivait que « L'émotion esthétique que provoque le tambour tient moins du beau que de l'action ; le tambour pousse à l'acte, il excite le dynamisme de la personne soit pour la danse, soit pour le combat ou les funérailles, soit, enfin, pour lui faire prendre une décision dans un jugement »¹¹⁹. Il poursuivait en disant que « le tambour est un instrument plutôt humain, fait pour le bon fonctionnement, dans le cadre de l'ordre, de la parole créée, afin que celle-ci puisse se suffire, dans une certaine mesure, à elle-même. Le luth, par contre, est un instrument divin, chargé qu'il est de toucher la sensibilité de Dieu. Mais il est destiné également à faire naître dans l'homme le sentiment esthétique proprement dit. Il éveille dans l'âme le beau en tant que perception quiète des harmonies des formes. ». Il va jouer un rôle important car il « est l'instrument des proportions adéquates, de l'ordre qui doit régner dans la personne et dans le monde ; il est créateur de rapports eurythmiques entre la divinité et l'être humain. Voilà pourquoi le luth est un instrument de vision, de prière et de thérapeutique ; voilà, aussi, pourquoi l'homme, même séparé du groupe dont il fait partie, trouve en compagnie de son luth, les résonances profondes qui dissipent sa solitude et suppléent aux bienfaits de la société à cet égard »¹²⁰. Il s'agit bien là d'une activité qui n'est pas à prendre sur le même registre qu'une théorie de la connaissance. Là il est question de gestes, de corps et d'une immersion effective dans le monde, d'une liaison par le rythme à l'énergie du monde.

¹¹⁷ Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique*, p. 92.

¹¹⁸ Dominique Zahan, Notes sur un luth dogon. *Journal de la Société des Africanistes*, 1950, tome 20, fascicule 2, 193-207.

¹¹⁹ Dominique Zahan, Notes sur un luth dogon, p. 206.

¹²⁰ Dominique Zahan, Notes sur un luth dogon, p. 206-207.

Benjamin Ray proposait, en 1973, dans “Performative Utterances” in *African Rituals*¹²¹, une lecture des rituels africains et plus spécialement chez les Dinkas du sud Soudan et les Dogons du centre du Mali, à partir de la notion d’énoncés performatifs de John L. Austin (1962). Il convoque de nombreux auteurs parmi lesquels Stanley Jeyaraja Tambiah¹²², Ruth Finnigan¹²³ et John Beattie¹²⁴ ou encore Malinowski et Leenhardt. Ray s’attache à comprendre les rituels non pas seulement à partir de ce qu’ils disent mais aussi à partir de ce qu’ils font. Il ne s’agit pas, pour lui, de croire que le seul usage des mots a des conséquences mais de penser ensemble la parole et les actes dans les circonstances particulières du rituel qui font autorité : « Thus it is possible to argue that all ritual, whatever the idiom, is addressed to the human participants and uses a technique which attempts to re-structure and integrate the minds of the actors »¹²⁵. En se référant à des énoncés recueillis par Déborah Lifszyc et Denise Paulme¹²⁶, Ray affirme que « in this illocutionary acts the Dogon create and sustain certain social and moral dimensions within the human community. They sum up and reaffirm the bonds of the social and cosmic order, already reformed during the preceding sacrifices and libations at the altars of Lebe »¹²⁷. Les Dogons cherchent à manipuler les esprits pour faire en sorte que le monde leur soit convenable. C’est bien la capacité des mots à arranger des situations qui permet aux dieux et aux hommes de rechercher un équilibre ensemble. La dimension perlocutoire du langage est bien pour Ray un élément fondateur du système rituel des Dogon et comme le disait déjà Malinowski, longtemps avant Austin, « meaning is the effect of words on human minds and bodies »¹²⁸. Le recours à Austin, comme le fait remarquer Ruth Finnigan¹²⁹ est intéressant car à l’opposé de Lévi-Strauss,

¹²¹ Benjamin Ray, “Performative Utterances” in *African Rituals*, *History of Religions*, Vol. 13, N° 1, Aug., 1973, 16-35.

¹²² Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Magical Power of Words*, *Man*, ns vol.3, 2, 1968.

¹²³ Ruth Finnigan, *How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone*, *Man*, ns vol.4, 1, 1969.

¹²⁴ John Beattie, *Ritual and Social Change*, *Man*, ns vol.1, 1, 1966, 60-74.

¹²⁵ Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Magical Power of Words*, p. 202.

¹²⁶ Déborah Lifszyc et Denise Paulme, *Les fêtes des semailles chez les Dogon de Sanga*, *Journal de la Société des Africanistes*, 5, 1936, 108-109.

¹²⁷ Benjamin Ray, “Performative Utterances”, p.31.

¹²⁸ Bronislaw Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, vol 2: *The language of magic and gardening*. London: George Allen & Unwin, 1935, p. 53, cité par Ray, 1973: 34.

¹²⁹ Ruth Finnigan, *How to Do Things with Words: Performative Utterances Among the Limba of Sierra Leone*, *Man*, New Series, Vol. 4, No. 4, Dec., 1969, 537-552, p. 549.

Cassirer et Calame-Griaule : le lien entre le faire et le dire ne relève pas seulement d'une pensée primitive, magique, voire naturellement poétique. À la différence d'un énoncé constatatif dont la fonction est de décrire ou d'affirmer un fait ou un événement, l'énoncé performatif a vocation à faire quelque chose, d'être effectivement un acte. La dimension performative fait qu'en certaines circonstances prononcer certaines paroles ne consiste ni à décrire ce que je fais, ni même à l'affirmer mais à le faire : « *faire les choses avec des mots* », voire avec des sons et des rythmes. Mais une telle approche sort de la perspective car le corps du locuteur entre dans le cadre et joue de sa capacité à modifier la situation qui dès lors ne peut plus être pensée comme figée : elle est processuelle et se maintient par les actions continues des uns et des autres, à travers toutes formes d'actions que ce soient des sons ou des gestes corporels ou encore le maniement d'objets. Jouer d'un instrument de musique, tisser, fait appel à des séries de gestes rythmés, parfois supportés par la voix et revient à renouveler le contexte, à le rafraîchir pour utiliser un terme issu de l'informatique, car le monde a toujours besoin d'être tenu en forme par l'action humaine. Et nous pourrions dire avec George-Herbert Mead, en l'étendant à l'adresse par la parole, « la vue d'une chose physique n'importe où dans le champ de notre perception nous situe tout autant là où elle est qu'à l'endroit où nous sommes, et cela parce qu'elle nous situe là où nous sommes »¹³⁰. Peut-être ainsi pourrions-nous nous libérer du point de vue placé hors du cadre, de l'absence de corps et de la quasi immuabilité des scènes.

Éric Jolly¹³¹ a réalisé une très belle analyse de la production de Griaule. En retraçant son itinéraire, il met en évidence son passé d'auteur romanesque et c'est peut-être là une manière de mettre en exergue que Griaule lorsqu'il écrit s'adresse avant tout à une pluralité de lecteurs. *Dieu d'eau*, par exemple n'est pas un texte sous-tendu par une volonté de rendre au mieux une expérience de chercheur. Son ambition est de toucher le lecteur, l'amener à partager une expérience jusqu'à en être touché. Il importe pour Griaule de se rapprocher des Dogons et de permettre ainsi aux lecteurs de s'en approcher à leur tour. Éric Jolly montre que la construction du texte permet de faire se rencontrer une diversité d'intérêts : « Associé à une construction dialogique et à une

¹³⁰ In Louis Quéré, George-Herbert Mead, La chose physique. *Réseaux*, volume 15, n°85, 1997. La coopération dans les situations de travail. pp. 195-211, p. 210.

¹³¹ Éric Jolly, Écriture imagée et dessins parlants. Les pratiques graphiques de Marcel Griaule, *L'Homme* 2011/4 (n°200), 43-82.

mise en scène initiatique, ce découpage thématique permet de combiner la narration d'un mythe, son explication "indigène", son analyse ethnologique et la révélation de son contenu philosophique ou métaphysique »¹³². Griaule ne se départit pas de ses liens avec les surréalistes et la revue *Document*, et mêle plus ou moins adroitement, selon les ouvrages, compte-rendu d'enquête, modélisation et fiction.

Une recherche de pragmatisme de l'anthropologie

Certains auteurs, autour de Carlo Severi et Julien Bonhomme¹³³, ont cherché à faire le lien entre le dire et le faire et à actualiser, en anthropologie, une approche pragmatique initiée par Malinowski, mais surtout travaillée par les linguistes. Pour avancer dans leur démarche, ils posent comme préalable la théorie de l'esprit. Cette expression – théorie de l'esprit que l'on doit à David Premack et Guy Woodruff¹³⁴ – permet de qualifier la capacité des êtres humains à attribuer un état mental – intention, connaissance, croyance, désir, représentations... – à autrui et se fonde sur l'attention conjointe. Cette théorie permet aussi de prédire et de comprendre les comportements d'autrui. Le terme théorie permet de préciser que les états mentaux ne sont pas directement observables ; ainsi les intentions, croyances, sont le produit de représentations. William Hanks¹³⁵, qui joue un rôle important dans cette réflexion, fait de l'attribution de croyances en lien avec un contexte l'un des éléments majeurs de la communication.

Carlo Severi distingue les contextes du rituel et du quotidien et souhaite comprendre comment des images peuvent être considérées comme des personnes. La théorie énoncée par Gell ne lui semble pas pertinente car l'artefact ne remplace pas exactement une personne. Mais ce passage par l'objet impose « un double changement de perspective, qui concerne aussi bien le statut de la représentation visuelle que celui de la parole énoncée ». Cette opération, non plus normative mais constitutive, conduit à se

¹³² Éric Jolly, *Écriture imagée et dessins parlants*, p. 67.

¹³³ Carlo Severi et Julien Bonhomme (ed.), *Paroles en acte, Cahiers d'anthropologie sociale*, 5, 2009, Éditions de l'Herne.

¹³⁴ David Premack et Guy Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind ?*, *The Behavioral and Brain sciences*, n° 4, 1978.

¹³⁵ William F. Hanks, *Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ?*, in Carlo Severi et Julien Bonhomme (ed.), *Paroles en acte*, p. 88.

positionner à partir du « contexte d'usage » et passe par l'identification du locuteur et des règles liées au contexte (le cadre) pour comprendre la signification du message. Ainsi, Carlo Severi en appelle à William Hanks et à la distinction qu'il fait entre deux niveaux de contexte, « l'émergence »¹³⁶ et « l'enchâssement »¹³⁷ en semblant se diriger plutôt vers les mécanismes d'enchâssement plus aptes à articuler les jeux d'attributions d'identités entre les entités en présence et les échanges verbaux.

Carlo Severi propose le jeu d'échec comme analogie de sa démarche¹³⁸ à travers John Searle qui affirme la dimension constitutive des règles qui rendent le jeu d'échec possible parce que ce sont des conventions collectivement partagées. Il ajoute, en référence à Hanks et à Goffman, que le damier ou contexte est comme « un pur "champ de coprésence" entre deux interlocuteurs » qui conduit au « partage d'une même expérience de la part des deux interlocuteurs, l'occupation d'un même espace-temps et la réciprocité, qui suppose une perception réciproque »¹³⁹. Hanks ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare que l'accord autour de significations est facilité par une orientation partagée qui implique des participants « qu'ils construisent un espace partagé qui leur servent de terrain d'entente et qu'ils coopèrent en s'engageant dans des activités communes »¹⁴⁰. Effectivement, si les individus sont séparés, rassemblés dans un cadre, distants du contexte et mis en relation par des interactions, il faut bien construire un appareil suffisamment contraignant ou structuré pour les faire tenir ensemble. Mais c'est oublier que le contexte fait plus que cela car il n'est pas séparable du langage pour signifier¹⁴¹.

¹³⁶ « L'activité, l'interaction, la coprésence et la temporalité propres à l'acte verbal, c'est-à-dire le contexte en tant qu'il se réalise comme acte social et historique » William Hanks, cité par Carlo Severi, *La parole prêtée. Comment parlent les images*, in Carlo Severi et Julien Bonhomme (ed.), *Paroles en acte*, p. 20-21.

¹³⁷ « L'enchâssement désigne des relations qui s'établissent entre les aspects du contexte qui renvoient au cadre du discours, à sa focalisation ou à son enracinement dans des contextes plus larges », William Hanks, cité par Severi, *La parole prêtée. Comment parlent les images*, p. 20-21.

¹³⁸ Carlo Severi, *La parole prêtée. Comment parlent les images*, p. 18 et note 3.

¹³⁹ Carlo Severi, *La parole prêtée. Comment parlent les images*, p. 22.

¹⁴⁰ William F. Hanks, *Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ?*, p. 88.

¹⁴¹ Voir Joël Candau, *Epistémè du partage*, mémoire présenté en vue de l'Habilitation à diriger des recherches, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1999. L'auteur a développé une approche de la cognition partagée, qui renouvelle la question du partage souvent évoquée à partir d'une langue ou d'une histoire commune.

Cette évocation du jeu d'échec est, ici, intéressante car la figure du damier a été très utilisée pour signifier la perspective. Severi, tout en conservant l'articulation entre règle, position et coup, introduit un deuxième locuteur, le partenaire de jeu, que l'on pourrait aisément rapprocher du point de fuite, jamais absent de la vue en perspective. Il analyse la manière dont un objet, une image sont amenés à adopter le point de vue d'un sujet et se comporter comme un sujet. Là, encore une fois, nous ne sommes pas loin du rôle de la statuaire dans la tradition chrétienne : des billets étaient glissés sous le socle de la sculpture, les croyants venaient s'adresser à elle, la frôlaient, la caressaient et lui prêtaient des intentions comme s'ils avaient affaire à une personne vivante, encouragés par les nombreuses vies des saints qui, depuis Jacques de Voragine, leur ont prêté une psychologie¹⁴². Mais souvent cette *persona* était considérée comme un intermédiaire, un intercesseur et la voix ultime est bien celle placée dans le point de fuite. Cette manière d'aborder le rituel s'apparente à une certaine conception du théâtre fondée sur des personnages, éléments d'un système reliés par le texte et le décor : le metteur en scène est hors du cadre mais c'est bien lui qui a dicté les règles de ce jeu, et organisé les scènes. Dans ce cas, l'analyse de la performance ne peut que retourner au texte comme élément structurant de la mise en espace et de la durée. Mais aujourd'hui, cette approche est contestée, au théâtre, par les metteurs en scène qui s'appuient sur les corps des comédiens comme sur une matière productrice d'espace-temps qui va jusqu'à absorber la salle et les spectateurs.

Carlo Severi demandait à Alan Rumsey¹⁴³ comment envisager le passage de l'anthropologie française à la pragmatique : le modèle linguistique est-il le plus approprié ? Rumsey réfute l'approche de Grice, « focalisée de façon trop exclusive sur le contenu sémantique et l'inférence de l'intention communicative » et celle d'Austin en raison de son refus de prendre en compte « la sémantique vériconditionnelle » en mettant en avant les conditions d'usage. En revanche, il ouvre la piste, déjà explorée par une anthropologie linguistique, du pragmatisme de Peirce, réputé pour avoir développé une interprétation sémantique et sémiotique de la logique à travers la relation que les signes entretiennent avec leur interprétant. L'indexicalité

¹⁴² Voir par exemple, sous la direction de Jean-Claude Schmitt *Les saints et les stars*. Le texte hagiographique dans la culture populaire, Paris, Beauchesne éditeur, 1983.

¹⁴³ Alan Rumsey, L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique ? in Carlo Severi et Julien Bonhomme (ed.), *Paroles en acte*, p. 43.

permet effectivement d'articuler un contexte et les mots dans la production de signification.

Mais choisir Peirce plutôt que Dewey ou Mead dénote un ancrage dans la raison que l'on retrouve dans la théorie de l'esprit évoquée par Carlo Severi. Luc Boltanski et Laurent Thévenot ont initié une sociologie pragmatique qui leur a permis de se focaliser sur les relations entre les individus pour mettre en évidence les manières dont ils coordonnent leurs actions afin de s'ajuster à différentes situations sociales et produisent des accords. L'intervention de Boltanski qui clôt ce volume semble provenir d'un autre horizon théorique : il met en avant « le changement incessant du monde et des êtres humains », « le flux de la vie » qui fait que rien ne peut être a priori partagé. L'action ne peut être collective que projetée vers le futur et laissant la place à des désaccords tacites, et il devient intéressant de se pencher sur la tolérance à la diversité des façons d'agir plutôt que sur la stabilisation des façons de faire en une unité collectivement éprouvée et reconnue.

Mikhaïl Bakhtine pourrait être d'un bon secours, lui qui a été qualifié de pragmatiste¹⁴⁴. Il montre, parce que la langue est une activité, que l'énoncé prend forme dans cet écart entre moi et autrui – qui n'est pas un écart entre des positions mais l'état d'une différenciation continue, réduite parce que révélatrice d'une dynamique sociale. L'interaction verbale s'étend comme un processus et concerne la vie quotidienne, la littérature, la connaissance, la politique ... Cela signifie pour Bakhtine que « la langue ne se transmet pas, elle dure et perdure sous la forme d'un processus d'évolution ininterrompu. Les individus ne reçoivent pas en partage une langue prête à l'usage, ils prennent place dans le courant de communication verbale [...] La langue maternelle n'est pas acquise par les individus ». C'est une pratique qui résulte d'un « processus d'intégration progressive dans la communication verbale »¹⁴⁵ et qui est, de fait, fortement contextualisé : le mot ne peut s'adresser qu'à un interlocuteur jamais abstrait. Et bien sûr, « la communication verbale est inextricablement entrelacée avec les autres types de communication, actes sociaux de caractère non verbal (gestes de travail, actes symboliques composant un rituel, une cérémonie, etc.) »¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Jacques Moeschler, *Dialogisme et dialogue : pragmatique de l'énoncé vs pragmatique du discours*, *Travaux neuchâtelois de linguistique (TRANEL)*, 9, 1985, 7-43.

¹⁴⁵ Mikhaïl Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage*, p. 117.

¹⁴⁶ Mikhaïl Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage*, p. 137.

La transcendance qui permettait aux catégories d'être effectives n'opère plus et nous assistons à un renforcement de l'anthropologie, non pas dans le sens d'une idéalisation de l'être au monde, mais comme une immanentisation de l'activité humaine et de l'espace vécu. Les approches qui se revendiquent de cette horizontalisation prônent une écologisation des relations que les hommes entretiennent avec autrui et avec les choses et font la part plus belle à l'individu et au corps, et leur reconnaissent un rôle dans la construction du social. La communication, par exemple, ne se limite pas à l'échange de messages mais elle est une activité qui produit, qui invente le monde.

Si effectivement, le langage servait autant à réunir qu'à distinguer comme ce fut le cas, par ailleurs, de la culture, c'est vraisemblablement que le monde n'est pas un mais se donne à voir au gré des inventions, des créations humaines. Nietzsche pensait qu'il « n'y a pas d'événement en soi. Ce qui arrive est un ensemble de phénomènes choisis et rassemblés par un être interprétant¹⁴⁷ ». Il aborde l'interprétation comme une création dans le sens où rien n'est jamais reproduit à l'identique : la création est pour lui un acte inscrit dans une continuité, dans un processus sans début ni fin.

Le refus de la séparation

À la recherche d'un monde unifiable...

Dominique Quessada s'est penché sur l'inséparation¹⁴⁸. Un monde sans bord et sans dehors marqué par la conjonction de facteurs scientifiques tels l'inséparabilité des particules en mécanique quantique, la globalisation des échanges et des circulations et une écologisation de la terre qui conduit à « la création forcée de solidarités planétaires ». Quessada met en évidence une multiplicité « altéricide », de « désaltérisations (devenir non-Autre) » qui ont désormais cours au nom d'une artificialité de l'Autre et d'un cadre

¹⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1887, 1, 115, Gallimard, 1976.

¹⁴⁸ Dominique Quessada, *L'inséparé*. Essai sur le monde sans Autre, Paris, PUF, 2013.

conceptuel, inspiré d'une vision métaphysique, atomistique et essentialiste du monde, dont le devenir semble compromis. Des voix s'élèvent, des corps s'animent et revendiquent une autre organisation, plus complexe. Edgar Morin s'est fait le défenseur de la complexité et des approches qui l'intègrent dans leur raisonnement. Il écrivait¹⁴⁹ que « la complexité semble négative ou régressive puisque c'est la réintroduction de l'incertitude dans une connaissance qui était partie triomphalement à la conquête de la certitude absolue. Effectivement, il faut faire son deuil de cet absolu. Mais l'aspect positif, l'aspect progressif que peut avoir la réponse au défi de la complexité, c'est le départ pour une pensée multidimensionnelle » qu'il appelait aussi dialogique ou uniduelle. Et il ajoutait que « la réalité anthropo-sociale est multidimensionnelle [...] comporte toujours une dimension individuelle, une dimension sociale et une dimension biologique »¹⁵⁰. Marcel Mauss avait déjà souligné, en 1934, que ces trois dimensions sont à aborder ensemble¹⁵¹. Il faudrait ajouter une quatrième dimension, la relation à l'environnement, aux choses, celle entre le monde humain et la biosphère.

Le paradigme de la complexité permet de concevoir dans la continuité ce qui, jusqu'ici, était considéré comme disjoint. Edgar Morin s'est battu pour montrer l'inanité des dualismes de l'homme et de la nature, de la matière et de l'esprit, du sujet et de l'objet, de la cause et de l'effet, du sentiment et de la raison, de l'un et du multiple, etc. Les approches du social fondées sur l'atomisation des personnes butent constamment sur la question du commun qui ne peut que rester extérieur, relier en restant dans l'entre deux. Edgar Morin, comme Dominique Quesada ou encore Alfred North Whitehead et Gilbert Simondon, posent le problème autrement et lui trouvent une solution en redéfinissant l'individu.

Anamaria Rivera¹⁵² cherche à déconstruire les rhétoriques de l'altérité dans un contexte où les murs de toutes sortes se multiplient même si Yannick

¹⁴⁹ Edgar Morin, Le défi de la complexité, *Revue Chimère*, n° 5-6, 1988, p. 13.

¹⁵⁰ Edgar Morin, Le défi de la complexité, p. 13.

¹⁵¹ Marcel Mauss écrivait : « je conclus que l'on ne pouvait avoir une vue claire de tous ces faits, de la course, de la nage, etc., si on ne faisait pas intervenir une triple considération au lieu d'une unique considération, qu'elle soit mécanique et physique, comme une théorie anatomique et physiologique de la marche, ou qu'elle soit au contraire psychologique ou sociologique. C'est le triple point de vue, celui de "l'homme total", qui est nécessaire. », in *Les techniques du corps, Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, 363-386, p. 369.

¹⁵² Annamaria Rivera, *Les dérives de l'universalisme*, Paris, La découverte, 2010 pour la traduction française.

Dahan, réalisateur, déclarait que le mur « est toujours détruit, percé ou pénétré, signe de son obsolescence, de son inutilité. Il matérialise le besoin de sortir de l'idée de carcan pour construire soi-même un monde qu'on est libre de repenser en dehors du besoin de le segmenter »¹⁵³. Contre un universalisme abstrait, Rivera évoque l'universalité comme un processus ouvert et l'entend comme « tension, processus, recherche d'universalisants qui permettent la communication et la rencontre féconde entre les différences »¹⁵⁴. Philippe Descola parle d'un universalisme relatif, « c'est-à-dire qui se rapporte à une relation » et « qui ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits [...] mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude »¹⁵⁵. Ainsi, Descola s'émancipe du sujet transcendantal et d'un universalisme kantien : il élabore une approche fondée sur « un sujet qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui à partir du vécu de sa conscience et qui admet néanmoins que le monde offre à tous le même genre de "prises", quels que soient les usages, cognitifs et pratiques auxquels ils se prêtent »¹⁵⁶. Il est bien ici question d'une capacité donnée à l'être humain d'établir une relation avec autrui, qu'elle soit « d'attachement ou d'antagonisme, de domination ou de dépendance, d'échange ou d'appropriation, de subjectivation ou d'objectivation »¹⁵⁷. Anamaria de Rivera fait appel à Alain Badiou¹⁵⁸ qui aborde l'universalité comme une « procédure infinie », qui ne suppose pas un sujet « constituant ».

L'évocation de terrains qui constitue le point de départ de ce travail est marquée par la crainte de l'éloignement et par le sentiment de rupture. Tout doit être relié. Les processus de patrimonialisation sont apparus¹⁵⁹ comme un moyen de résoudre des ruptures. Le temps semble continu et s'écouler comme le ferait la succession des générations ou encore le sentiment de permanence qu'offre le paysage. Des ruptures peuvent être ressenties dans le temps local à l'occasion de la construction d'une voie de chemin de fer, d'un barrage ou

¹⁵³ Cité par Ursula Michel, Nouvelles frontières, *Le Monde Idées*, 30 avril 2016, p. 7.

¹⁵⁴ Annamaria Rivera, *Les dérives de l'universalisme*, p. 87.

¹⁵⁵ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, 418-419.

¹⁵⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 419.

¹⁵⁷ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 419.

¹⁵⁸ Alain Badiou, *Huit thèses sur l'universel*, Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine, 2004, <http://www.lacan.com/baduniversel.htm>

¹⁵⁹ Isac Chiva, Une politique pour le patrimoine culturel rural, Rapport présenté à Monsieur Jacques Toubon, ministre de la Culture et de la Francophonie, Mission du Patrimoine ethnologique, 1994.

d'un pont ou de tout autre projet d'aménagement suffisamment important pour transformer l'usage du temps et de l'espace qu'ont les habitants d'un territoire – voir à ce propos la transformation introduite dans le changement de régime par la Révolution française et l'invention de la notion de patrimoine. Ces ruptures d'états anciens par l'introduction d'éléments extérieurs ou de rapides mises en contacts avec l'extérieur provoquent des sentiments de désordre et des opérations de renouvellement de la cohérence des systèmes. Ces sociétés se trouvent projetées hors du temps, en manque de « traditions » si l'on entend par là une façon de projeter des ancrages au loin. À ce titre, nous pouvons faire le parallèle avec le mythe grâce à sa propension à nier l'action transformatrice de l'événement. Claude Lévi-Strauss¹⁶⁰ évoquait, à propos du mythe, une « conjuration contre le temps », une volonté d'abolir le temps : « L'intérêt que nous croyons prendre au passé n'est donc, en fait, qu'un intérêt pour le présent ; en le reliant fermement au passé, nous croyons rendre le présent plus durable, l'arrimer pour l'empêcher de fuir et de devenir lui-même du passé. Comme si, mis au contact du présent, le passé allait par une miraculeuse osmose devenir lui-même présent, et que, du même coup, le présent fût prémuni contre son propre sort, qui est de devenir du passé. Et sans doute est-ce là ce que les mythes prétendent faire pour ce dont ils parlent ; mais l'étonnant est qu'ils le fassent vraiment pour ce qu'ils sont. »

Cette crainte de l'éloignement est à mettre en relation avec la question du regard. Ce refus de la distance nous amène à interroger la place dévolue au regardeur, la manière dont à partir d'un certain point de vue il donne sens au monde, il relie les choses et les êtres pour éviter l'éparpillement et le désordre. Cette volonté de saisir les comportements en transposant les itinéraires individuels à l'échelle sociale n'est pas nouvelle. Claude Lévi-Strauss revenait sur les *Structures élémentaires de la parenté* dans la préface de son ouvrage *Le regard éloigné*¹⁶¹ et nous expliquait en quoi « la révolution copernicienne » était redevable de la linguistique structurale : « Renversant la perspective traditionnelle, il faut percevoir au départ les relations comme des termes, et les termes eux-mêmes comme relations. Autrement dit, dans le réseau des rapports sociaux, les nœuds ont une priorité logique sur les lignes, bien que, sur le plan empirique, celles-ci engendrent ceux-là en se croisant. » Et plus récemment, Tim Ingold insiste sur l'importance du mouvement, des

¹⁶⁰ Claude Lévi-Strauss, Le temps du mythe. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, n° 3-4, 1971. 533- 540, p. 537.

¹⁶¹ Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, 12.

gestes et met l'accent sur les traces qu'ils laissent. Ces lignes, constituées de points disséminés, se présentent comme des enchainements de connexion. Ainsi, « nous vivons, selon Ingold, dans un monde qui avant tout se compose non pas de choses, mais de lignes. Après tout, qu'est-ce qu'une chose ou une personne sinon un tissage de lignes – les voies du développement et du mouvement – à partir de tous les éléments qui la constituent ? »¹⁶². L'écart entre ces deux approches n'est pas incommensurable mais il y a une distinction de taille qui a trait à l'emplacement du regard. La position du chercheur et celle du « sujet » est distante pour le structuralisme de Claude Lévi-Strauss et proche pour l'écologisme de Tim Ingold. Cette distinction revient à celle que l'on peut faire entre l'habitation et l'occupation en tant que systèmes de savoir. Habiter, c'est apprendre en marchant alors qu'occuper c'est faire le partage entre la locomotion et la cognition, c'est produire des agencements. Cette distinction reprend celle entre promenade et assemblage et joue sur l'éloignement. Habiter, c'est participer du lieu jusqu'à en faire un espace (de Certeau) alors que l'occuper revient à instaurer un territoire. Et c'est soit attacher toute son importance au cadre qui, selon Daniel Arasse, est « la première opération du peintre, avant le point de fuite, c'est ce qu'on appellerait aujourd'hui le cadrage, c'est-à-dire le fait de poser le cadre à l'intérieur duquel on pourra contempler l'histoire »¹⁶³, ou le refuser comme le fait Francis Alÿs qui déambule dans la ville de Sao Paulo (*The Leak*, 1995) un pot de peinture à la main d'où s'écoule un filet de couleur qui se dépose sur le bitume et laisse une trace.

Ces deux approches, que nous disposons en miroir, ne sont pas l'exact reflet de la réalité. Elles procèdent toutes les deux d'un regard plus ou moins distancié, plus ou moins attentif à l'évolution d'une scène et à sa capacité à produire de l'espace-temps. Et pourtant ces deux modèles parviennent à rendre compte d'une relation à la réalité. Il ne s'agit pas d'expliquer ces différences par un changement de point de vue mais plutôt de voir là l'expression de deux démarches scientifiques. Rejetant toute approche objective de la connaissance qui consisterait à refléter la nature (l'esprit-miroir-de-la-nature), Richard Rorty développe un modèle « conversationnel », c'est-à-dire une théorie fondée sur le relativisme de l'échange, de la communication et de la justification circonstancielle.

¹⁶² Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes*, Zones sensibles, 2011, p. 12.

¹⁶³ Daniel Arasse, *Histoires de peintures*, Paris, Denoël, 2004, p. 57.

Ainsi Lévi-Strauss et Ingold résumant à eux deux une différence de style fondée sur la distanciation qui va de l'objectivation à l'immersion du chercheur.

... *Par un retour à l'action*

Ce travail des hommes et des femmes qui souhaitent rétablir une unité perdue fait émerger la question du désenchantement. Peut-on dire que le monde paraît désenchanté ?

Le terme de ré-enchantement a pris place ces dernières années dans les analyses du monde contemporain. Cette notion est évoquée dans de nombreux domaines tels que la religion, bien évidemment, mais aussi l'entreprise, l'économie, voire le politique, ou encore de l'art lorsqu'il s'agit de décrire de nouvelles manières de faire, plus respectueuses de la nature, des individus et de tous ceux qui ont été rejetés dans l'altérité.

Le premier à avoir évoqué ce processus de désenchantement est Friedrich von Schiller, le célèbre poète, historien, auteur dramatique, théoricien de l'esthétique et philosophe. En effet, il part du constat que la civilisation grecque de l'antiquité reposait sur une alliance harmonieuse de la nature et de la raison : « Jamais pour le Grec la nature n'est *purement* la nature physique, et c'est pourquoi il n'a pas à rougir de l'honorer ; jamais pour lui la raison n'est *purement* la raison, et c'est pourquoi il n'a point à trembler de se soumettre à sa règle. La nature physique et le sentiment moral, la matière et l'esprit, la terre et le ciel, se fondent ensemble, avec une merveilleuse beauté, dans ses poésies »¹⁶⁴. L'esthétique est bien pour Schiller le lieu où s'accordent la nature et la raison. Il utilise l'exemple de la ceinture de Venus qui attribue la grâce à qui la porte. Junon l'emprunte lorsqu'elle veut charmer Jupiter sur le mont Ida. La grâce n'est donc pas réductible à la beauté physique mais relève ici du pouvoir quasi magique de cet accessoire. Cette ceinture enchantée, selon Schiller, exprime quelques sentiments de l'ordre moral : « Partout où il y a de la grâce, c'est l'âme qui est le mobile [...]. Si bien que notre allégorie mythologique se résout en la pensée que voici : “la grâce est une beauté qui

¹⁶⁴ Friedrich von Schiller, De la grâce et de la dignité, in *Œuvres*, tome 8, Paris, Librairie Hachette, 1862, p. 55.

n'est pas donnée par la nature mais produite par le sujet même” »¹⁶⁵. Mais la grâce doit paraître naturelle, c'est-à-dire involontaire. Ce qui consiste à dire que la nature ne doit pas subir la contrainte de l'art et que l'art n'est pas artifice dans le sens où il ne s'amalgamerait pas à la nature. L'équilibre du monde repose sur la fusion de la nature et de la culture.

Alors que dans les temps anciens, tout est relié en un ordre unitaire, le monde moderne est pour Schiller le temps de la séparation. La suprématie de la raison a provoqué l'éclatement du monde : division des sciences, séparation des classes et des tâches sociales : « Il y eut rupture entre l'État et l'Église, entre les lois et les mœurs ; la jouissance fut séparée du travail, le moyen du but, l'effort de la récompense »¹⁶⁶. L'unité même de l'homme est bousculé : sa nature sensible succombe sous la domination de sa nature raisonnable ; la nature n'est plus que dans le monde inanimé. Et Schiller de poser cette question : « Comment rétablirons-nous l'unité de la nature humaine, unité qui paraît complètement détruite par cette opposition primitive et radicale ? »¹⁶⁷. Sa réponse se trouve dans le jeu avec le beau comme l'une des activités propres à rétablir l'unité de l'homme car elle est à la fois esthétique et vivante. À travers les exemples de jeu qu'il cite, Schiller semble privilégier les jeux populaires car ils sont propres à réduire la distance de l'homme au monde : que ce soient les courses de Londres, les combats de taureaux de Madrid, les spectacles de Paris d'autrefois, les régates de Venise, les combats d'animaux à Vienne ou la vie belle et joyeuse du Corso à Rome. Il ne s'agit plus désormais de déléguer la fonction du jeu à l'univers des dieux de l'Olympe mais bien de les inscrire dans le monde des hommes, de rendre vivants les mythes. Le rétablissement de l'unité de l'homme est décrit comme la troisième phase de l'histoire de l'humanité : première phase, la nature et la sensibilité unissent toujours ; deuxième phase, l'intelligence sépare toujours et la nature disparaît au profit de la raison ; troisième phase, la raison unit de nouveau, et le retour à la nature se fait grâce à elle, en toute liberté. Ainsi, la troisième phase ne relève pas d'un quelconque destin de l'humanité mais de la responsabilité de l'être humain. C'est à lui et plus particulièrement à l'artiste – parce qu'il est indépendant du pouvoir – qu'il revient non pas de ré-enchanter

¹⁶⁵ Friedrich von Schiller, De la grâce et de la dignité, p. 36.

¹⁶⁶ Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Lettre VI, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1943, p. 202.

¹⁶⁷ Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme. Lettre XIII*, p. 230.

le monde mais de le purifier des excès de calcul. Pour cela, l'artiste ne doit pas chercher à plaire à son public ; il doit s'extraire de la corruption de son temps et se projeter vers l'absolu afin d'infléchir les comportements des hommes.

Max Weber, en référence à Schiller, a évoqué à plusieurs reprises¹⁶⁸ la notion de désenchantement pour établir un lien entre la montée de la rationalité et la disparition des « puissances mystérieuses et imprévisibles qui interfèrent dans le cours de la vie ». Selon lui, le désenchantement est lié à la modernité, c'est-à-dire à l'abandon d'une pensée magique au profit de la rationalité, et la magie relève d'une forme de naturalisme pur dans le sens où sacré et profane ne sont pas distingués. La magie exclut toute médiation entre l'objet doté d'une puissance mystérieuse et le principe qui l'anime. La relation au monde est ordonnée sur la base de relations horizontales propres à constituer l'unité du monde. La magie est tournée vers l'ici-bas et concerne la communauté dans son ensemble et non les individus qui la composent. Le monde est enchanté dans le sens où le merveilleux et l'humain se côtoient et se rencontrent. Son ordre lui est inhérent. C'est avec la Renaissance et l'introduction de la pensée grecque en Europe occidentale, par le biais des commentateurs arabes que s'effectue le passage à la rationalité et que le monde commence à être chargé de sens. Ce n'est que plus tard que se pose la question du sens, à mesure que se développe l'idée d'un dieu créateur, omniscient et transcendant. Un ordre pourvu de sens apparaît qui doit d'une manière ou d'une autre coïncider avec une intention ou une volonté divine. C'est avec la réforme protestante que, selon Max Weber, s'achève « ce vaste processus de “désenchantement” du monde qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et qui de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges. »¹⁶⁹ Dans *Sociologie des religions*, il voit dans le désenchantement le passage de la connaissance, jusqu'alors rationnellement empirique, à une rationalité instrumentale, essentiellement tournée vers la prévision et, de fait, fondée sur le principe de causalité.

Le désenchantement accompagne le passage du temps du mythe à celui de la science et, pour reprendre l'expression d'Alexandre Koyré, d'un monde clos à un univers infini. Le mythe devient raison et la nature pure objectivité. Le

¹⁶⁸ Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *Le Savant et le politique*, et dans les essais de *Sociologie des religions*.

¹⁶⁹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1964, p. 117.

désenchantement a pour corollaire le progrès de la maîtrise technique de la nature et l'autonomisation des institutions qu'il s'agisse du droit, du politique, de l'économie... La science, de son côté ne peut satisfaire la recherche de sens. Il n'est plus possible de croire qu'elle pourrait « nous enseigner quelque chose sur le sens du monde ou même nous aider à trouver les traces de ce sens, si jamais il existe ? »¹⁷⁰. Dès lors, comment justifier une histoire commune, comment se reconnaître membre d'un monde commun, comment assurer l'intercompréhension entre les hommes ? Le désenchantement signifie alors qu'une conception du monde fondée sur une signification profonde se retrouve privée de toute dimension éthique ou religieuse pour apparaître vide de tout contenu essentiel et, comme le note Pierre Bouretz : « La maîtrise de l'univers matériel qui devait être, pour les protestants, le moyen de la liberté au travers d'une éthique de la vocation est devenu la fin de l'existence sociale des individus »¹⁷¹.

Devant cet absence d'absolu ou d'un système de valeurs intemporel, Max Weber discerne deux possibilités : soit les hommes acceptent ce monde déshumanisé, « sans valeurs », « sans repères » avec le risque d'agir en l'absence de toute éthique ; soit les hommes se révoltent contre la raison instrumentale et œuvrent pour le réenchancement du monde en courant le risque de l'émiettement du monde et d'un repli dans l'irrationalité. Pour Max Weber, il est probable que « la multitude des dieux antiques sorte de leurs tombes, sous la forme de puissances impersonnelles parce que désenchantés et [qu'] ils s'efforcent à nouveau de faire retomber notre vie en leur pouvoir tout en reprenant leur lutte éternelle »¹⁷². De là à la guerre des dieux, il n'y a qu'un pas. Alors que Schiller espérait que les dieux de l'Olympe investiraient le monde des hommes, Weber imagine pour sa part que ces mêmes dieux reprennent leur guerre sans merci.

Jürgen Habermas a cherché à sortir de l'impasse dans laquelle se trouvait Weber. Il fonde sa recherche sur une raison universelle qui n'est plus centrée sur le sujet – comme le pensait Kant – mais inscrite dans l'agir communicationnel. Il se trouve confronté à une situation où la rationalité a éclaté en une multitude de sphères concurrentes et empêche la reformation

¹⁷⁰ Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 16.

¹⁷¹ Pierre Bouretz, *Les promesses du monde*, Paris, Gallimard, 1996, p. 367

¹⁷² Max Weber, Le métier et la vocation de savant, in *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1963, p.107.

d'une unité de l'homme et de la raison. La voie qu'il préconise pour en sortir relève de la communication. La reconstruction des conditions de l'intersubjectivité offre alors la possibilité « de transformer les intérêts en norme universellement admises et rationnellement fondées »¹⁷³. C'est dans l'interaction que doit se construire une morale des rapports sociaux. L'action n'est pas nécessairement orientée vers le succès mais peut aussi viser l'intercompréhension. Cet idéal social repose sur un certain nombre de valeurs qui naissent du consensus et induit la compréhension. Il s'agit pour l'individu d'éviter le conflit ou de risquer la rupture de l'interaction. L'éthique communicationnelle repose sur la raison. Habermas a développé la question de l'agir à partir des théories du langage de John Austin (*Quand dire c'est faire*) et de John Searle (*Speech acts*), la pragmatique de George-Herbert Mead et de l'intérêt que ces auteurs ont porté, à la suite de Wittgenstein, au langage ordinaire, celui qui a cours dans le « vrai monde ».

Pour Habermas, qui se situe dans un après Kant et développe une pensée postmétaphysique, la raison pratique devient une raison communicationnelle. Elle lui permet de mettre en évidence l'entente et l'accord entre des sujets capables d'agir et de parler en vue d'une action commune et d'envisager ensemble un consensus réconciliateur, l'irréconciliation ou la rupture. Sa théorie de l'agir communicationnel est une théorie de la société fondée sur la possibilité pour un alter et un ego de « raccorder » leurs actions : « L'agir communicationnel se distingue, par conséquent, de l'agir stratégique en ce qu'une coordination réussie des actions ne s'appuie pas sur la rationalité finalisée des plans d'action chaque fois individuels, mais sur la force rationnellement motivante d'efforts entrepris en vue de l'entente, et donc en ce qu'elle s'appuie sur une rationalité qui se manifeste dans les conditions appropriées à un accord obtenu à travers la communication »¹⁷⁴.

C'est dans le cadre de relations interpersonnelles et sociales, en vertu de l'intercompréhension qu'émerge la société. Autrement dit, la cohésion humaine, au sein d'une société est fondée sur la communication par le langage. Les activités communicationnelles fondent une rationalité qui, loin de se limiter à l'action efficace, s'étend à la sphère des valeurs. La réflexion d'Habermas sur l'éthique repose sur l'homme. C'est dans l'interaction que doit se construire une morale des rapports sociaux. C'est une éthique communicationnelle : la coopération remplace la foi. Habermas se distingue ici de Weber en conciliant penser et agir et en conférant à cette activité, dans

¹⁷³ Pierre Bouretz, *Les promesses du monde*, p. 387.

¹⁷⁴ Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p.72.

la discussion, la capacité à faire vivre les valeurs. Mais nous pouvons cependant regretter que la raison soit tellement au cœur de sa démarche qu'il en oublie le corps et la matérialité de l'agir ; l'agir ne peut pas être que langagier, il est nécessairement perceptif, auditif, olfactif, tactile et plus largement musculaire et neuronal.

L'agir de la pragmatique voisine le retour du faire comme l'entend Michel de Certeau. Influencé, lui aussi, par Austin et Searle, il envisage l'action des membres d'une société comme une production permanente de culture. Il insiste sur les manières dont ils produisent et inventent le quotidien. Il s'intéresse aux « usages » qui renvoient à des « manières de faire », à des « opérations d'emploi ». En référence à Marcel Detienne, il affirme que « le récit n'exprime pas une pratique. Il ne se contente pas de dire un mouvement. Il le fait. On le comprend donc si l'on entre dans la danse »¹⁷⁵. La *mètis* lui sert à dire son intérêt pour « cette forme d'intelligence toujours “immergée dans une pratique”, où se combinent “le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise” »¹⁷⁶. La *mètis* est « une pratique du temps », l'expérience, « une défection du lieu propre » qui ne peut être ainsi déterminant et, pour la même raison, n'a « pas d'image de soi ». C'est « l'occasion » qui fait la situation, qui invente le lieu et le soi.

Pierre Jacob et Marc Jeannerod¹⁷⁷ ont publié un texte intitulé *Quand voir c'est faire*. Ils abordent cette question depuis les sciences de la cognition en associant perception visuelle et activité motrice. Voir équivaut à envisager une action ou plus exactement envisager une action modèle la manière de voir. Dans une approche comparable, Alain Berthoz¹⁷⁸ a inventé le terme de *perçaction* pour bien dire et montrer comment ces deux actes sont indubitablement enchevêtrés. Ce lien entre perception et action¹⁷⁹ – que l'on

¹⁷⁵ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*. 1. arts de faire, Paris, Éditions Gallimard, Nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard, 1990, p. 123.

¹⁷⁶ Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 9-10.

¹⁷⁷ Pierre Jacob, Marc Jeannerod. Quand voir, c'est faire. *Revue internationale de philosophie*, 53, 209, 1999, 293-319.

¹⁷⁸ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997.

¹⁷⁹ Voir l'article d'Olivier Wathelet, Apprendre à voir. Pour une ethnographie cognitive des perceptions, *L'Homme*, 2012 /1 (n°201), 121-130. L'auteur présente les travaux issus de l'écologie de la perception initiée par Ingold et développée dans l'ouvrage *Skills Visions* édité par Cristina Grasseni.

désigne par l'expression *résonance motrice* lorsque l'on aborde la cognition sociale – est devenue célèbre depuis les travaux de l'équipe de Giacomo Rizzolatti¹⁸⁰ sur les neurones miroirs. Ces chercheurs ont mis en évidence des neurones, situés dans le cortex prémoteur, qui entrent en activité chez une personne lorsqu'elle effectue une action, l'observe chez autrui et l'imagine ou la rêve. Ces neurones ne codent pas de mouvements particuliers mais des actes moteurs, c'est-à-dire des actes intentionnels et orientés vers un but. Mais il est plus que vraisemblable que les relations empathiques et sympathiques ne reposent pas seulement sur la contagion motrice. L'individu cherche à se faire connaître et reconnaître par autrui autant qu'à le connaître et le reconnaître ou s'en démarquer et, dès lors, la compréhension ne peut plus être automatique ; elle met aussi en jeu des inhibitions, des prises de distances critiques, des rejets et, comme au théâtre, les individus, ensemble et non comme des personnages distincts, assument le bon déroulement de leur rôle. Les rapports hiérarchiques, le sentiment d'exclusion, la reconnaissance sociale, par exemple, imposent à chacun une activité réciproque et pas seulement imitative.

... *Par un retour à la perception*

Les marins Trukese¹⁸¹ des îles de l'Océan Pacifique imaginent la position de leur destination et ajustent continuellement leur trajectoire, improvisant à partir d'informations décelées dans le paysage, le mouvement du vent et la position du soleil. Et si ce n'est pas la démarche habituelle qu'adoptent les marins européens pour naviguer, cela ne signifie pas qu'ils n'agissent pas de cette façon pour réaliser d'autres tâches.

En raison de l'indétermination des situations, Dewey insiste sur la nécessité de l'enquête dont l'objectif est bien de lever partiellement et temporairement le caractère incertain, imprévisible et incontrôlable de l'environnement. C'est aussi la raison pour laquelle d'autres auteurs tels Varela, Clarck et Chalmers, Shapiro, parmi d'autres, abordent le cerveau, le corps et le monde ensemble, à partir de l'idée que nous avons là un couplage de systèmes dynamiques. Des

¹⁸⁰ Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, traduit de l'italien par M. Raiola. Paris, Editions Odile Jacob, 2008.

¹⁸¹ Voir Thomas Gladwin, *East is a Big Bird: Navigation and Logic on hrluwat Atoll*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

auteurs comme Gladwin, Hutchins, Suchman ont distingué action située, en contexte et action planifiée qui peuvent être entendues comme différentes procédures cognitives. Il en ressort que l'individu passe d'un registre à l'autre selon le type d'action. La cognition incarnée (*embodiment*), la cognition située (*situated*) et la contextualisation permettent de prendre en compte le flux à travers lequel émergent l'individu et son environnement. Il ne s'agit pas de penser le cerveau dans un bocal, placé devant une situation mais bien de les coupler en situation, en acte dirait Merleau-Ponty car c'est bien le déplacement de chacun des « partenaires » qui produit des réalités changeantes. Mais notons bien que la perception est un processus exploratoire continu et qu'un individu qui perçoit le monde comme l'écoulement temporel des données des sens en est le co-auteur, si l'on considère l'effet de résonance entre les pulsations et les mouvements de son corps et ce qui l'entoure.

Joël Candau et Olivier Wathelet¹⁸² ont repris, à partir de leurs recherches sur la perception des odeurs, l'une des plus belles questions de la discipline : qu'elle est la part du langage et des catégories dans la perception ? Cette question est bien connue pour avoir été largement publicisée sous l'intitulé *Hypothèse de Sapir et Whorf*, façonnée sur plusieurs décennies, tout d'abord par Sapir¹⁸³ et que l'on retrouve généralement formulée sous la plume de Whorf¹⁸⁴ en ces termes : « Nous disséquons la nature selon les lignes tracées par notre langue d'origine. [...] le monde se présente dans un flux kaléidoscopique d'impressions qui doit être organisé par notre pensée – et cela signifie surtout par le système linguistique qui est présent dans notre pensée. [...] Nous découpons la nature, nous l'organisons en concepts et nous attribuons les significations comme nous le faisons, surtout parce que nous sommes impliqués dans un accord pour l'organiser ainsi ». Cette approche va dominer les débats pendant près d'un demi-siècle jusqu'à sa remise en cause par Berlin et Kay¹⁸⁵ qui affirment à propos de la perception des couleurs que le langage ne peut pas segmenter arbitrairement le continuum du spectre lumineux. Ils font l'hypothèse d'une connexion entre la neurophysiologie de l'homme et la sémantique des couleurs.

¹⁸² Joël Candau, Olivier Wathelet, Les catégories d'odeurs en sont-elles vraiment ?, *Langages* 2011/1, n° 181, 37-52.

¹⁸³ Edward Sapir, The status of linguistics as a science. *Language*, 1929, 5, 207-214.

¹⁸⁴ *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1956, p. 240.

¹⁸⁵ Brent Berlin & Paul Kay, *Basic Color Terms: their universality and evolution*. California: University of California Press, 1969.

Ce problème sera repris par Eleanor Rosch¹⁸⁶ à l'occasion de son travail d'enquête auprès des Dani de Papouasie Nouvelle-Guinée dans les années 1970. Les Dani ont seulement deux mots pour désigner les couleurs : *mola* pour les nuances brillantes et chaudes ; *mili* pour les couleurs froides et sombres. Eleanor Rosch leur a montré quarante pièces colorées représentant quatre degrés de brillance et dix degrés de teintes. Elle demandait à chacun de nommer toutes les planches puis elle a pratiqué avec eux des tests de reconnaissance : ils regardent, ferment les yeux trente secondes et doivent choisir parmi les quarante pièces celle qu'ils ont vue. En ce qui concerne la nomination, et pour les couleurs situées à chaque extrémité de la gamme, les Dani étaient d'accord sur les couleurs qui étaient *mili* et *mola*. En revanche, leurs avis divergeaient à propos des couleurs intermédiaires : ils ne situaient pas de la même manière la frontière entre deux classes de couleur. Pour le test de reconnaissance, les Dani se comportent comme les Américains, faisant par exemple les mêmes confusions. Eleanor Rosch en tira la conclusion que le langage est particulier mais que la perception est universelle, remettant en cause la position de Sapir et Whorf. Roger Brown déclarait à propos de ces travaux, « l'ironie fascinante de l'histoire est que cette recherche a commencé dans un esprit de fort relativisme et de déterminisme linguistique [référence à Sapir et Whorf] et qu'elle arrive à la conclusion de l'universalisme culturel et de l'insignifiance linguistique »¹⁸⁷. Du point de vue physique, il est impossible de définir où commence et où finit une couleur : le spectre est un continuum. Chaque groupe humain a sa façon de classer et de nommer les couleurs. Selon Rosch, les catégories sont construites autour de prototypes que l'être humain a la capacité de distinguer et de reconnaître et les couleurs sont organisées, selon leur degré de ressemblance autour de ces prototypes. Alors que le traitement des odeurs ne paraissait pas aussi dépendant du contexte que celui des couleurs¹⁸⁸, Joël Candau et Olivier Wathelet ajoutent

¹⁸⁶ Eleanor Rosch, Classification d'objets du monde réel : origine et représentations dans la cognition, *Bulletin de Psychologie*, S. Ehrlich, E. Tulving (Ed), n° spéc. : La mémoire sémantique, 1976, 242-250

¹⁸⁷ Roger Brown, Reference: In memorial tribute to Eric Lenneberg, *Cognition*, 1975, 4, 125-53. Cité par Pierre-Michel Riccio, Marielle Metge, Serge Agostinelli. La théorie des prototypes comme outil méthodologique pour l'analyse des situations. Les écosystèmes numériques et la démocratisation informationnelle : Intelligence collective, Développement durable, Interculturalité, Transfert de connaissances, Nov 2015, Schoelcher, France. <hal-01258148>

¹⁸⁸ Danièle Dubois et Catherine Rouby, Une approche de l'olfaction : du linguistique au neuronal, *intellectica*, 1997/1, n° 24, *Olfaction : du linguistique au neurone*, 9-20.

une dimension très importante au traitement de cette question. Ils montrent que « l'identification de l'odeur ne repose pas sur une catégorisation absolue, dont témoignerait un descripteur spécifique, mais sur le moment de son apparition au sein d'une séquence d'événements significatifs pour le cuisinier, que nous proposons d'appeler un "cheminement perceptif" »¹⁸⁹. Dès lors, le contexte leur apparaît d'une importance cruciale car la perception s'inscrit dans la recherche d'un déroulement de l'action satisfaisant et, selon eux, « l'hyperdépendance de ce processus aux effets contextuels et à des séquences d'événements perceptifs rend très improbable l'identification d'odeurs ayant la qualité de prototypes »¹⁹⁰. Ainsi, se démarquent-ils d'Eleanor Rosch en affirmant que ce ne sont pas des catégories qui sont perçues mais que le dire des odeurs s'appuie sur des images, des ambiances plutôt que sur simple désignation. « Ce "relâchement" catégoriel n'implique pas l'abandon de la quête d'invariants »¹⁹¹ et oriente ces deux auteurs vers l'analyse de l'expérience socio-perceptive. À les lire, il semble que les jugements perceptifs sont liés à des rappels de gestes, d'attitudes qui trouvent leur origine dans l'immersion dans un contexte.

Lera Boroditsky¹⁹² s'est attachée à comprendre la relation à l'espace dans les phénomènes de perception. Elle opte pour une théorie de la catégorisation de la couleur qui situe ce processus à l'interface entre langage, perception et contexte. Avec Daniel Casasanto, elle a travaillé sur la manière dont l'espace sert à penser la durée. À l'issue d'une série d'expériences sur la perception de la durée qui sépare l'éclairage d'ampoules installées à des distances variables, ils ont mis en évidence deux types d'effets, l'effet Kappa, ou jugements qui augmentent la durée en fonction de la distance spatiale entre les stimuli, et l'effet Tau qui désigne la propension des jugements à augmenter la distance spatiale en fonction de la distance temporelle entre les stimuli. Ils montrent ainsi que les perceptions du temps et de l'espace sont intriquées. Les participants à l'expérience accordaient une durée à la circulation de la lumière comme si elle voyageait d'une lampe à l'autre. Ils en tirent la conclusion que « our mental representations of things we can never see or touch may be built, in part, out of representations of physical experiences in perception and

¹⁸⁹ Joël Candau, Olivier Wathelet, Les catégories d'odeurs en sont-elles vraiment ?, p. 44.

¹⁹⁰ Joël Candau, Olivier Wathelet, Les catégories d'odeurs en sont-elles vraiment ?, p. 44.

¹⁹¹ Joël Candau, Olivier Wathelet, Les catégories d'odeurs en sont-elles vraiment ?, p. 50.

¹⁹² Lera Boroditsky & Daniel Casasanto, Time in the mind: Using space to think about time, *Cognition* 106, 2008, 579–593 et Lera Boroditsky, La langue façonne la pensée, *Pour la science*, 407, 2011, 31-34.

action »¹⁹³. Sur la base de différents travaux, Elsa Boroditsky montre que les Français pensent que le futur est devant, le passé est derrière, avec parfois un geste à l'appui ; les anglophones se penchent en avant lorsqu'ils pensent au futur et en arrière pour le passé alors que des locuteurs aymara (région du lac Titicaca) gestualisent en avant pour évoquer le passé et en arrière pour le futur.

Lera Boroditsky¹⁹⁴ rappelle qu'il est reconnu que la langue joue un rôle dans certains domaines de l'expérience humaine : les nombres, l'espace, le temps, la mémoire et les relations à autrui. Ainsi, pour un ou une Espagnole ou un ou une Japonaise, un vase cassé accidentellement n'a pas d'auteur : « le vase est cassé ». Elle montre aussi que, selon les langues parlées, les locuteurs échelonnent des images selon des critères différents. Si l'on demande de classer chronologiquement les images de différentes étapes de croissance d'une fraise, un Français les aligne de gauche à droite, une personne parlant l'hébreu les classe de droite à gauche, dans le sens de l'écriture, une personne parlant le kuuk thaayorre (Australie) les organise d'est en ouest, de droite à gauche si elle est face au nord ou inversement de gauche à droite si elle est placée face au sud. Si cette même personne se trouve face à l'est, logiquement, elle les fait avancer vers elle.

Les perceptions ne sont pas isolées et lorsque l'un des sens éveille notre conscience, les autres sens opèrent aussi ne serait-ce qu'au titre de l'enquête auquel nous soumettons notre environnement, constamment. Cette expérience perceptuelle est unifiée pour donner sens à ce qui arrive. Les perceptions prennent appui sur le schéma corporel et l'expérience du corps, qui est elle-même unifiée et contribue à enchevêtrer les perceptions avec l'action dans laquelle le corps est engagé. Ainsi, il n'est pas étonnant que la remémoration, cette compétence qui bricole les expériences passées pour les faire signifier *hic et nunc*, agglomère des sensations et des actions ou plutôt des modèles d'actions qui puissent servir à poursuivre l'engagement situé. Le faire ne serait pas extérieur aux flux de la perception et de la cognition et nous pouvons parler d'un mode de connaissance ambulatoire rendu possible par la plasticité corporelle et l'actualisation de nos manières de faire.

Alexandre Surrallès s'est penché sur la perception des couleurs chez les Candoshi (Haute Amazonie) qui n'ont pas de mots pour les désigner. Le mot même de couleur n'apparaît pas. Mais les couleurs les passionnent. Pour ne

¹⁹³ Lera Boroditsky & Daniel Casasanto, *Time in the mind*, p. 591.

¹⁹⁴ Lera Boroditsky, *La langue façonne la pensée*.

pas en parler, ils ne vont pas utiliser des catégories mais vont recourir à une méthode que Surrallès qualifie de « contrastive » et qui n'est pas éloignée du traitement des odeurs en Europe. Elle consiste à comparer ce qui est le plus ressemblant, de renvoyer à autre chose qui n'est pas objectivé et qui se situe dans le champ d'expérience du locuteur. Rien dans la relation entre un sujet et un objet n'est autonome. Tout se construit dans la relation parce que sujet et objet ne sont pas séparables, réunis qu'ils sont par la perception et l'action. C'est la perception qui est à l'origine de l'émergence de l'un et de l'autre. Ce questionnement a conduit Alexandre Surrallès à développer une approche originale de la manière dont les Candoshi envisagent leur présence au monde. « On voit avec le cœur » disent les Candoshi, « Même dans les rêves, on voit avec le cœur ». L'idée que l'on se fait de la perception en est toute chamboulée. Alexandre Surrallès situe la perception avant la cognition et assoit son raisonnement sur la sensibilité, le corps et cette forme de présence au monde qui trouble la frontière entre l'intériorité et l'extériorité. « Si la perception prime sur la pensée, l'existence d'un monde objectivable n'est guère pensable »¹⁹⁵ et la notion de représentation se trouve en crise. De même, il ne peut pas s'agir d'une vision du monde car cette expression laisse entendre « que celui-ci est objectivé par l'œil de l'observateur ; le monde serait donc irrémédiablement séparé car soumis à la passivité et de la contemplation. ». Il ajoute qu' « une description de la vision du monde ne peut se faire sans tenir compte du caractère indissociable du sujet et du monde, de telle sorte que l'œil fait déjà partie du champ de l'observation »¹⁹⁶. Le cœur et nécessairement le corps se trouvent à l'intersection des « états d'âme », ceux suscités par l'environnement, et des « états de choses », l'environnement tel qu'il est perçu, et contribuent à ce que ce que ces états se constituent mutuellement. L'action est à comprendre comme la relation dynamique entre ces deux états : « lorsque la cognition est sensibilisée, l'action devient concevable, mais elle se présente alors plus comme le résultat d'une effervescence remontant du sensitif que comme la seule conséquence d'une décision rationnelle ou d'une pratique socialement instituée »¹⁹⁷. Nous nous trouvons dans un monde unifié qui repose sur la relation sensible que l'individu entretient avec son environnement et qui ne peut se comprendre par l'artifice d'une transcendance. La compréhension découle de cette

¹⁹⁵ Alexandre Surrallès, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS Éditions, éditions la Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 109.

¹⁹⁶ Alexandre Surrallès, *Au cœur du sens*, p. 110.

¹⁹⁷ Alexandre Surrallès, *Au cœur du sens*, p. 214.

relation sensible et de la capacité quasi corporelle de l'individu à faire valoir l'intensité de sa présence.

... Par un retour au corps

L'intérêt pour le corps n'est pas en anthropologie une affaire nouvelle. Les travaux de Charles Richet, Charles Féré, Alexandre Ribot, Paul Janet, parmi d'autres, ont une influence indéniable sur l'émergence, en France, d'une pensée biosociale. Les découvertes en biologie ouvrent les portes d'une nouvelle pensée du corps et influencent Friedrich Nietzsche, Gabriel Tarde, Marcel Jousse ou encore Henri Poincaré.

André Leroi-Gourhan va s'intéresser à l'homme en croisant de nombreuses informations qui proviennent tout autant de l'ethnologie que de la paléontologie, de la biologie et de l'évolution. Toutes les traces laissées par les hominidés contribuent à dresser un portrait qui, selon Leroi-Gourhan, montre toute l'importance qu'a eu la station debout dans la libération de la main et l'organisation du système cérébral. « Station debout, face courte, main libre pendant la locomotion et possession d'outils amovibles sont vraiment les critères fondamentaux de l'humanité. »¹⁹⁸ Ainsi, la pensée, la technique et la locomotion sont des principes d'un corps qui n'apparaît dès lors plus comme un objet ou une chose qui « habillerait » un esprit irréductible à la matière. Les fonctions mentales sont le produit d'une histoire et d'une relation entre le biologique, le social et la matière. C'est en ce sens qu'avec Leroi-Gourhan, la relation à la nature devient de moins en moins anthropocentrique et de plus en plus opératoire. Cela lui permet de ramener la parole au rang de gestes. « Un des résultats de l'étude simultanée de l'homme sous les angles de la biologie et de l'ethnologie est de montrer le caractère inséparable de l'activité motrice (dont la main est l'agent le plus parfait) et de l'activité verbale. Il n'existe pas deux faits typiquement humains dont l'un serait la technique et l'autre le langage, mais un seul phénomène mental, fondé neurologiquement sur des territoires connexes, et exprimé conjointement par le corps et par les sons »¹⁹⁹ et, serait-on tenté de rectifier, par les gestes et par les sons.

¹⁹⁸ André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole, I. Technique et langage*. Paris, Albin Michel, 1965, p. 33.

¹⁹⁹ André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole, II. La Mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel, 1965, p. 259-260.

Désormais, le faire apparaît crucial pour qui veut observer comment se fait le monde avec nous. Ainsi, certaines questions peuvent être à nouveau abordées telle la disparition de la magie comme facteur de désenchantement. Marcel Mauss abordait la magie comme « une idée pratique »²⁰⁰ en montrant l'inséparabilité des représentations et des actes et en la situant à l'articulation de la religion, de la science et de la technique. Elle était pour lui « essentiellement un art de faire et les magiciens ont utilisé avec soin leur savoir-faire, leur tour de main, leur habileté manuelle. Elle est le domaine de la production pure, *ex nihilo* ; elle fait avec des mots et des gestes ce que les techniques font avec du travail »²⁰¹.

Ainsi, le passage d'une pensée magique à la rationalité ne serait pas diachronique mais plutôt synchronique sans que l'on puisse expliquer ce partage en termes de territoires ou de cultures. Longtemps abordées comme deux étapes de la pensée, deux stades particuliers de l'évolution, les dispositions de la magie encore présentes dans les sciences seraient moins accomplies et moins efficaces. Francis Keck rattache à Malinowski et à Evans-Pritchard l'idée que la rationalité de la magie est une rationalité pratique, « c'est-à-dire une rationalité qui assemble des fragments de discours prenant des sens différents selon les situations sociales où ils sont intriqués. Cette rationalité pratique doit être distinguée d'une rationalité théorique, qui prend sur la vie sociale une position de surplomb, et qui range ces fragments de pensée magique que sont les énoncés et les actes rituels dans une totalité où ils perdent tout leur sens »²⁰². Magie et science seraient deux manières de faire qui ne sont pas incompatibles et qui peuvent être agies par une même personne dans des situations différentes. La magie est une logique pratique, assurée de pouvoir agir dans le monde, de savoir manipuler son ordonnancement tout en restant dans le domaine des pratiques sociales.

Cet intérêt pour l'agir propulse le corps comme principal opérateur des dynamiques sociales. En 1936, Marcel Mauss publie dans le *Journal de psychologie* son célèbre article « Les techniques du corps ». Il revient sur des souvenirs et remarque des démarches communes aperçues chez des jeunes

²⁰⁰ Marcel Mauss, *Les éléments de la magie*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 84.

²⁰¹ Marcel Mauss, *Les éléments de la magie*, p. 134.

²⁰² Frédéric Keck, *Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française*, *Methodos* [En ligne], 2 | 2002, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 31 janvier 2016, §23. URL : <http://methodos.revues.org/90>

femmes aux États-Unis et en France, des discordances dans les rythmes ou les gestes des soldats anglais et français, l'évolution rapide des techniques de la nage et de la course à pied. Mauss, qui dialoguait avec des psychologues et des physiologistes, élabore une réflexion sur « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps »²⁰³. Il juge indispensable, rappelons-le, de façon très actuelle, de faire tenir ensemble trois dimensions « indissolublement mêlés » : l'individu et sa psychologie, l'apprentissage des habitudes propres à chaque société et la biologie, la physique des corps.

Dans la lignée de la *technè* platonicienne, l'art en tant qu'habileté pratique, l'action efficace ou intéressée, Mauss distingue l'acte technique des autres actes (religieux, juridiques, de la vie quotidienne) parce qu'il est « senti par l'auteur comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique et qu'il est poursuivi dans ce but »²⁰⁴. Cet accent mis sur la corporalité sous-entend une intentionnalité irréductible au corps que l'on retrouve dans l'expression « le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme »²⁰⁵. L'activité du corps, à la fois objet et moyen technique, se laisse fractionner en actes accumulés par la société et par l'individu au cours de leur histoire commune. Cette approche reçoit le soutien de Claude Lévi-Strauss dans son introduction au recueil de textes qu'est *Sociologie et anthropologie* lorsqu'il appelle de ses vœux la création d'Archives internationales des Techniques corporelles dont le rôle serait de « dresser l'inventaire de toutes les possibilités du corps humain et des méthodes d'apprentissage et d'exercices employés pour le montage de chaque technique »²⁰⁶. Le modèle retenu repose sur la mise en système d'unités dispersées et séparables.

Il faut cependant reconnaître que des auteurs comme Marcel Jousse et Gabriel Tarde et ont insisté pour placer l'individu dans le monde. Pour parvenir à leur fin, ils ont accordé au corps vivant une grande importance. Ainsi Jousse déclare : « De l'anthropologie statique, nous entrons dans l'anthropologie dynamique. À un géométrique alignement de squelettes se substitue la

²⁰³ Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, p. 365.

²⁰⁴ Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, p. 372.

²⁰⁵ Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, p. 372.

²⁰⁶ Claude Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973, IX-LII, p. XIII.

richesse d'êtres vivants »²⁰⁷. Et, partant de là, il développe une théorie fondée sur une mécanique humaine qui « est, elle aussi, une mécanique ondulatoire. Elle se joue par ondes, par vagues, par phases rythmiques d'interaction »²⁰⁸. Gabriel Tarde ne s'exprime pas différemment lorsqu'il évoque « la propagation ondulatoire en quelque sorte de l'imitation, assimilatrice et civilisatrice de proche en proche »²⁰⁹. Et l'on voit bien que la construction sociale passe pour lui par les relations entre les individus lorsqu'il se réfère à Théodule Ribot pour voir dans la conversation « l'agent le plus puissant de l'imitation, de la propagation des sentiments, des idées, des modes d'action »²¹⁰. Il ajoute, « Les interlocuteurs agissent les uns sur les autres, de très près, par le timbre de voix, le regard, la physionomie, les passes magnétiques des gestes, et non pas seulement par le langage »²¹¹. L'un et l'autre ont lu Pierre Janet, Bachelard aussi. Pierre Janet voyait dans le rythme « tout simplement une espèce de changement ou, si vous voulez, c'est un mélange de changement et de non changement ; c'est un mélange de changement et de stabilité »²¹².

Les sciences sociales sont actuellement gagnées par la désubstantialisation et la fluidité des arrangements et des modalités par lesquelles se déroulent les relations. Bruno Latour défend l'idée que le social s'apparente plus à un mouvement qu'à une substance. Il se réalise à partir de connexions « qui ne se laissent détecter que lorsqu'elles sont modifiées »²¹³, « d'associations qui doivent constamment se redéfinir pour assembler un collectif toujours menacé de disparition »²¹⁴. Le social est comme en suspension, dispersé et devant être constamment renouvelé.

La question du rythme ne peut prendre toute son importance que dans une pensée du social libérée de la préséance de l'unité du collectif. La société est dès lors perçue comme une dynamique dont chacun des individus, à l'échelle potentielle de l'humanité, est l'un des acteurs locaux parmi de nombreux

²⁰⁷ Marcel Jousse, *Le parlant, la parole et le souffle, L'anthropologie du geste*, Tel Gallimard, Paris, 1978, p. 721, note 2.

²⁰⁸ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, Tel Gallimard, Paris, 1978, p. 149.

²⁰⁹ Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, 1901, p. 59.

http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/opinion_et_la_foule/opinion_et_foule.html)

²¹⁰ Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, p. 48.

²¹¹ Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, p. 49.

²¹² Pierre Janet, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*. Paris, Chahine, 1928, p. 75.

²¹³ Bruno Latour, *Changer la société, refaire la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 231.

²¹⁴ Bruno Latour, *Changer la société, refaire la sociologie*, p. 232.

autres et en collaboration avec de nombreux autres. Ce faire ensemble repose sur une dynamique des corps et nous impose de nous situer à un degré d'observation qui implique les individus en tant que totalité et non comme collection de sujets. Selon Jean-Jacques Wunenburger, « notre corps est moins un lieu où s'expriment des rythmes, que ce par *quoi* et en quoi nous connaissons les rythmes, au sens où le redoublement cognitif implique que nous soyons précisément co-acteur de la rythmicité. La rythmicité obéit donc, malgré ses apparences macro-physiques, à la même épistémologie que la microphysique contemporaine, celle de la non-séparabilité du sujet et de l'objet »²¹⁵. Gaston Bachelard déclarait avec conviction « que la continuité psychique est, non pas une donnée, mais une œuvre »²¹⁶.

Désormais, en référence à Nietzsche, le corps, dans les sciences sociales, la neurobiologie, la philosophie, est en mouvement, en projet, jamais réalisé, processus fluent d'un sujet constamment transitoire et fluctuant. Cela permet d'aborder la reproductibilité de phénomènes aléatoires ; il ne s'agit plus de considérer la totalité comme un arrangement de parties mais bien d'observer la manière dont les choses se font.

... Par un retour aux objets et à la nature

La globalisation – si l'on peut utiliser ce terme ici –, consiste à relier les composants épars du monde en un mouvement continu, qui fait œuvre et passe par une continuité de l'homme avec les objets.

La relation à l'espace ne peut pas être abordée sur le mode de l'interrelation entre deux entités séparées, ni comme la seule lecture ou l'interprétation d'un espace construit, codifié. Le regard porté sur l'environnement participe de l'entretien de l'individu : ainsi, il se constitue continuellement, points par points, en même temps qu'il constitue la qualité de son environnement. Dans les écrits de 1844, Marx avait bien vu la relation de dépendance réciproque entre l'homme et la nature. Selon lui, l'homme appartient à la nature : « L'homme est immédiatement être de la nature »²¹⁷. Bien qu'il dépende de la nature pour vivre, se nourrir, qu'il existe en osmose avec elle, il se distingue

²¹⁵ Jean-Jacques Wunenburger, (dir.), *Les Rythmes. Lectures et théories*, L'Harmattan, Paris, 1992, p. 242.

²¹⁶ Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 1950, rééd. 2006, p. viii.

²¹⁷ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, présentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Editions Sociales, 1844, 1972, p. 136.

des plantes et les animaux, il est un être naturel humain « c'est-à-dire un être existant pour soi, donc un être générique, qui doit se confirmer et se manifester en tant que tel dans son être et dans son savoir. »²¹⁸ La nature lui est extérieure comme un autre lui-même car, sans cette distance, il ne serait pas un être objectif. L'homme établit ainsi une relation d'identité et d'opposition. La relation homme-homme (soi-même ou un autre) s'établit sur cette dualité qui fonde la relation à la nature : les hommes sont nature en même temps qu'ils sont des parties de la nature qui se distinguent et se reconnaissent. Cette distance est produite par la société qui dès lors est médiatrice du rapport de l'homme à la nature. L'homme ne se reconnaît dans la nature que lorsque l'objet naturel est devenu un autre lui-même : « L'essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social ; car c'est seulement dans la société que la nature est pour lui comme lien avec l'homme, comme existence de lui-même pour l'autre et de l'autre pour lui [...]. Ce n'est que là que son existence naturelle est pour lui son existence humaine et que la nature est devenue pour lui l'homme. De fait, la société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature. »²¹⁹

Marx attribue à l'objet un rôle très important dans le sens où l'homme se réalise par son truchement. Parce que l'homme est, pour Marx, un être « objectif », c'est-à-dire entièrement tourné vers l'objet, il humanise la nature et l'objet devient homme. Ou il est lui-même objet pour un autre, ou encore il s'extériorise par l'objet : « L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme, car il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé. »²²⁰ Cette inscription de l'objet dans le faire, dans la praxis, plutôt que dans sa propre existence permet à Marx de mettre l'accent sur les usages et sur l'objectivation. Et ainsi qu'il l'écrivait, « tous les objets deviennent pour [l'homme] l'objectivation de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet. »²²¹. Les objets, en tant que produits du travail, sont ce par quoi l'homme entretient des rapports avec la nature et d'autres hommes : l'homme humanise la nature

²¹⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p.138.

²¹⁹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 89.

²²⁰ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 64.

²²¹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 92-93.

et par là même se naturalise. Cette relation dialectique induit une réévaluation par l'expérience, constante, parce qu'historique, de l'homme et de la nature, qui ne sont pas donnés une fois pour toute.

George-Herbert Mead a dénoncé, à plusieurs reprises, la distinction entre les objets sociaux et les objets physiques. Il a élaboré une réflexion profondément marquée par une intersubjectivité pratique, qui lui permet de situer sur un plan comparable la relation sujet-sujet et celle entre sujet-objet. Les individus ont des attitudes sociales envers les objets comme ils en ont envers d'autres individus. Certes « les objets qui ne nous permettent pas d'exécuter un échange social sont les objets physiques du monde »²²² mais les individus sont capables d'adopter « le point de vue de l'objet » et, par-là, d'instituer un rapport intersubjectif. La relation physique à l'objet contribue très fortement à cette empathie : c'est la perception et surtout la main qui confèrent une substance à l'objet et l'inscrivent dans le processus d'interactions. Dans un texte paru après son décès, *The physical thing*²²³, il adopte une manière originale de penser la relation aux choses. Selon lui, l'esprit n'est pas dominant dans cette relation qui se joue sur un rapport de résistance réciproque. L'objet offre une résistance que le corps ressent et à laquelle il s'oppose. Cette façon de voir porte l'empreinte de Dilthey²²⁴ et s'apparente à l'énaction (Varela) : « Si nous reconnaissons l'identité de la résistance et de l'effort, alors le caractère d'idée, c'est-à-dire de quelque chose qui appartient à l'expérience de l'individu, émerge quand la réponse de l'organisme est suscitée sous la forme de la résistance, ce qui donne sa nature interne à la chose »²²⁵. Ainsi l'existence de la chose comme celle de l'individu émerge, dans une situation particulière, de ce « rapport de forces ». Mead défend l'idée qu'il y a interpénétration de l'objet et de l'organisme. La relation ne se joue pas sur le registre des sensations ou des idées : « la chose utilise notre tendance à résister »²²⁶, elle stimule l'individu et l'oblige à agir. La relation

²²² George H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963, p. 157, note 1.

²²³ George Herbert Mead. *The Physical Thing*, Supplementary Essay 2 in *The Philosophy of the Present*, LaSalle, Illinois: Open Court, 1932: 119 – 139. Louis Quéré l'a édité en français : Louis Quéré, George-Herbert Mead, *La chose physique*. *Réseaux*, volume 15, n°85, 1997. La coopération dans les situations de travail. pp. 195-211.

²²⁴ Dans, *De la croyance à la réalité du monde extérieur*. *Le monde de l'esprit*, 1890, Trad. fr. Paris : Aubier-Montaigne, 1947, p. 109, Wilhelm Dilthey affirmait que « c'est donc par l'impulsion et la résistance, ces deux aspects de tout processus tactile, que nous faisons la première expérience d'une différence entre un moi et quelque chose d'autre ».

²²⁵ Louis Quéré, George-Herbert Mead, *La chose physique*, p. 204.

²²⁶ Louis Quéré, George-Herbert Mead, *La chose physique*, p. 206.

est bien physique et s'entend comme la confrontation de résistances. Si la chose ne répond pas – une table n'est pas une main – sa résistance pousse l'individu à réagir en lui-même à la place de l'objet. Cela autorise donc la mise en œuvre de ce mécanisme à distance et pourrait renvoyer à l'haptique (Merleau Pönty, Deleuze, Noé, Parret).

Assez proches de Mead, Christian Bessy et Francis Chateauraynaud ont mené une réflexion très stimulante publiée sous le titre *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*. Inspirés par Gibson et sa théorie des affordances, ils ont interrogé les compétences de l'expert en mettant en avant le corps et les postures adéquates qui vont permettre de structurer la perception. Ils proposent trois concepts : la prise (une traduction du terme *affordance*) qui leur sert à « décrire les relations entre les hommes et les choses en les prenant dans les deux sens : dans le sens d'avoir prise sur eux [...] et dans celui de donner prise à, formule qui permet de donner au corps une irréductibilité »²²⁷. Ils ajoutent que « les prises font passer d'un niveau à l'autre. Elles ne sont jamais complètement données a priori : les protagonistes disposent de repères, de points d'appui conventionnels mais doivent également suivre les plis de la matière. Or, de pli en pli, on peut perdre tout repère. La prise est ce qui permet de maintenir la relation entre les repères et les plis »²²⁸. La personne engagée dans une relation à l'objet, peut, grâce à la prise, jouer avec les replis, les interstices, les saillances pour dégager sa manière de percevoir ; le *Repli* (en référence à Gilles Deleuze²²⁹), permet d'envisager le passage des corps aux dispositifs, corps qui se plient ou non, qui épousent ou non des formes d'action ou d'interprétation même si les dispositifs ne sont jamais totalement contraignants ; enfin, *le repère* « provient d'un dépôt d'information dans un objet qui peut être facilement déchiffré par un interprète humain »²³⁰.

Bessy et Chateauraynaud supposent la perception comme une action individuelle et rencontrent le problème du partage des modalités de l'expérience : comment les perceptions peuvent-elles être communes ? La perception les amène à « renoncer à distinguer a priori le subjectif et l'objectif, le particulier et le général »²³¹. Ce qui importe est la manière dont les « acteurs

²²⁷ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris : Editions Métailié, 1995, p. 239.

²²⁸ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires*. p. 234.

²²⁹ Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

²³⁰ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires*. p. 244.

²³¹ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires*. p. 229.

font communiquer leurs expériences et élaborent des représentations durables en les ancrant dans des dispositifs collectifs »²³², des arrangements dont l'objectif est de réduire la diversité des usages possibles. L'expertise n'est pas, pour Bessy et Chateauraynaud, assimilable à « la mise en œuvre de procédures codifiées et réglées, supposant un parfait détachement des personnes, ni [à] une capacité singulière attachée à des expériences enfouies dans le corps »²³³.

La distinction entre théorie et pratique ne semble plus être opératoire. Ces deux auteurs font appel à Merleau-Ponty pour appuyer l'idée que l'action et le partage des manières de voir ne passent pas seulement par des représentations : « Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des "représentations", sans se subordonner à une "fonction symbolique" ou "objectivante" »²³⁴. Ils font appel à des pratiques telles que la danse, le judo, l'alpinisme, la conduite ou le bricolage pour affirmer leur proximité avec des approches qui font la part belle aux notions de prise (Gibson) et de corps-à-corps (Mead). L'« art de la prise », par exemple, apparaît bien comme une « voie pour sortir du constructivisme ».

Tim Ingold se situe à l'articulation de l'écologie de la perception (Gibson) et de la philosophie pragmatiste (James, Dewey et Mead). Il s'attache à montrer que le modèle relationnel qu'il défend ne repose pas sur la séparation entre l'animé et l'inanimé et n'oppose pas la terre à ses habitants. Ils sont, au contraire, compris dans ces relations, mutuellement imprégnés de la vitalité qui les anime. Ainsi, ce sont les habiletés, les gestes qui font advenir les individus en relation avec des choses : « skill is not an attribute of the individual body in isolation but of the whole system of a relations constituted by the presence of the artisan in his or her environment »²³⁵. Tout n'est pas indifférencié mais chaque être, chaque chose a vocation à faire système avec plus ou moins de savoir-faire, de maîtrise du geste et du mouvement, d'attention et de perception sans pour autant que la relation soit univoque. Il faut « faire avec » (de Certeau) et compter sur la capacité à accepter l'altération, c'est-à-dire la mise en jeu de soi et de son devenir au cours du processus. Tim Ingold a déployé une approche qui va à l'encontre de

²³² Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires*. p. 229.

²³³ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires*. p. 291-292

²³⁴ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires*. p. 264.

²³⁵ Tim Ingold, *The Perception of the Environment*. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill London & New York, Routledge, 2000, p. 291.

l'habitude de prendre l'objet isolément. S'appuyant sur *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari, il inscrit sa réflexion dans une dynamique des flux qui le conduit à aborder les objets comme des choses et la matière comme matériaux. Le mouvement génère l'objet, il le fait exister d'une certaine manière. Ainsi il n'est pas question de mettre l'accent sur la production qui consiste à distinguer le producteur de son produit mais l'entrelacement permet à Ingold de bien montrer comment le devenir de l'un est soumis à celui de l'autre et réciproquement. Cette formule peut être trompeuse si elle laisse penser que l'un et l'autre préexistent à la relation : l'entrelacement dit plutôt que la relation les révèle l'un à l'autre. Le sujet et l'objet n'existent individuellement que si l'observateur s'arrête sur ce que l'un et l'autre sont plutôt que de tenter de les saisir dans la continuité de l'usage, même si celui-ci est seulement potentiel. De la même façon, lorsque la distance entre le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur s'estompe, tous les mécanismes qui permettraient de les relier ou d'envisager le passage de l'un à l'autre deviennent caduques. Dans le respect de cette logique, Tim Ingold se démarque naturellement des approches qui font la part belle aux représentations et à la traduction. La présence au monde, corporelle et sensible, suffit à signifier. Les individus font l'expérience directe du monde.

Processus ou création ?

La notion de création a joué un rôle indéniable dans la manière occidentale de penser le temps, l'espace, le changement. Des créations ponctuent l'espace et le temps. Elles contribuent à les organiser, à les mettre en ordre et ainsi à façonner l'histoire et le territoire. Le terme de création, comme celui d'œuvre, nous provient d'une culture théologique et dénote un lien avec une certaine forme de déterminisme : la création relève d'une intention, d'une intelligence et confère un ordre à ce qui pourrait apparaître comme indistinct. Depuis quelques années, et de manière concurrente, la notion de processus s'impose et désigne une autre manière de penser le temps, l'espace, la société et l'art qui serait plus anthropologique que théologique. Cette distinction entre création et processus touche la plupart des domaines scientifiques, et si l'art

est entré dans l'ère du processus au moins depuis Duchamp, il faut reconnaître à Darwin un rôle indéniable dans la pensée du changement et à la mécanique quantique celui d'avoir rompu avec un déterminisme de la création.

La notion de « Création » a été l'objet de deux critiques majeures : selon la première critique, la création appelle le créateur et, selon François Jullien, « la valorisation anthropologique d'une catégorie de sujet-agent comme instance unique et volontaire. »²³⁶ Dans le domaine de l'art, ce terme instaure une différence de statut entre le créateur et le spectateur. Contre cette approche de la création, Marcel Duchamp peut être considéré comme l'initiateur d'une profonde modification du statut de l'artiste. Dans le texte de sa conférence, *Le processus créatif*, prononcée en 1957, il ouvre la voie au spectateur et lui attribue un rôle tout aussi déterminant que celui de l'artiste : « Somme toute, l'artiste n'est pas seul à accomplir l'acte de création car le spectateur établit le contact de l'œuvre avec le monde extérieur en déchiffrant et en interprétant ses qualifications profondes et par là ajoute sa propre contribution au processus créatif. »²³⁷ Cette mise en péril de l'œuvre et de la toute-puissance de l'auteur amorcée par Duchamp trouve un écho chez John Dewey, Paul Valéry, Umberto Eco ou encore Roland Barthes qui déclare *La mort de l'auteur*. Pour Robert Filliou « la lecture est aussi une performance », c'est-à-dire une expérience qui brouille la séparation entre les fonctions d'interprète et de créateur. La signification ne se trouve plus seulement dans l'œuvre ; elle émerge de la rencontre avec le spectateur. Ainsi la signification est continuellement remise en cause, recommencée. Nelson Goodman s'est attaché à rendre insignifiante la question « Qu'est-ce que l'art ? » pour la remplacer par : « Quand y-a-t-il art ? ». L'œuvre ne peut être déterminée par des qualités génétiques qui lui seraient propres. Il affirme qu'un objet est de l'art quand et seulement quand il fonctionne symboliquement. C'est-à-dire, lorsque au moins un individu décide de le faire fonctionner comme tel, et d'en faire usage.

Selon la deuxième critique, la création se caractérise par l'opposition entre « ce qui existe » et « ce qui n'existait pas et ensuite a existé ». Le produit de la création se démarque, par principe, du milieu dans lequel il prend place. Il y a une distinction de nature comparable à celle qui sépare le sacré et le

²³⁶ François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil, Le livre de poche essais, 1996, p. 96.

²³⁷ Marcel Duchamp, *Le processus créatif*, ADAGP et L'Echoppe, Caen et Paris, 1987, non paginé.

profane, la forme et la matière (Aristote et Thomas d'Aquin) ou encore l'esprit et le corps (Descartes). Le sacré, la forme et l'esprit portent la marque du créateur et conditionnent la relation à celui-ci.

Une certaine conception de l'événement peut s'apparenter à cette conception de la création. Il instaure une rupture, et distingue un avant et un après l'événement – le temps s'interrompt pour reprendre différemment. Mais il est aussi ce qui ouvre et ponctue toute chronologie. Bien que l'événement soit hors du temps – ne serait-ce que pour agir sur lui – il s'effectue dans un espace-temps, dans un ici et maintenant, qu'il reconfigure. Cette distinction de nature instaure un face-à-face jamais résolu. Elle entraîne une dialectique voire l'apparition d'un intermédiaire, d'un médiateur. Nous pensons à la crise des intermédiaires des XVI^e et XVII^e siècles, associée à l'éloignement de Dieu, qui se résout dans les nouvelles cosmogonies que sont les réformes protestante et catholique (art baroque et culte des intermédiaires) ou à la théorie spéculative de l'art qui rend l'œuvre d'art autonome, seulement accessible par l'entremise d'un médiateur et des techniques de médiation.

Le processus dénote quant à lui un autre type de pensée. François Jullien insiste sur la dimension relationnelle du processus qu'il faut comprendre comme incitation réciproque. L'interaction est garantie de la continuité du mouvement, engendrement continu, sans début ni fin. « L'incitation naît de la différence et tend à l'accord ». Pour qu'il y ait processus, il faut que les termes de l'interaction soient différents et partagent un fondement commun. La relation d'incitation est inscrite dans le procès lui-même. Elle en est l'une des conditions. Le caractère d'interdépendance et de corrélation qui unit les participants du processus est primordial. L'un n'existe que dans la relation à autrui et réciproquement, sans que l'on puisse privilégier un point de vue par rapport à l'autre. Il n'y a pas de position figée ou déterminée ni d'opposition tranchée. Tout est continu mouvement, rapprochement et éloignement, changement de rythme.

Cette distinction entre processus et création peut être éclairée par Richard Rorty lorsqu'il rejette les approches objectives de la connaissance au profit d'un modèle « conversationnel », fondé sur le relativisme de l'échange, de la communication et de la justification circonstancielle. Les énoncés ne renvoient plus au monde mais à d'autres énoncés et aucune réalité intemporelle ne sert de point d'ancrage à l'activité humaine, voire à l'activité tout court. Rorty se rapproche de cette façon de Wittgenstein lorsqu'il annonce que « le "sens" d'un ensemble de marques typographiques ne

s'ajoute pas, comme une propriété "immatérielle" de plus, aux propriétés de cet ensemble. Le sens d'un tel ensemble n'est rien d'autre que la place qu'il occupe au sein d'un jeu de langage, dans un certain réseau d'événements, c'est-à-dire dans une forme de vie »²³⁸

Cette approche du processus est désormais bien implantée dans les sciences sociales. Nous parlons désormais de processus d'identification, d'ethnisation, de territorialisation, de patrimonialisation, de mondialisation au détriment des thèmes tels qu'identité, ethnie, territoire, patrimoine... Notre attention n'est plus seulement formée pour discerner les objets, les groupes, les sociétés, les cultures mais elle s'élargit pour s'attacher aux mouvements, aux dynamiques et aux relations. Ce changement nous conduit à modifier nos comportements et à prendre du recul vis-à-vis de notre focalisation sur les composants de la réalité et notre détermination à penser en termes de positions. Ce changement nous amène à envisager, à l'instar de Heisenberg à propos des particules (principe d'incertitude), que l'on ne peut pas identifier en même temps la position et le mouvement. Dirions-nous que nous sommes désormais plus attachés à saisir le mouvement que la position ?

Si l'on porte notre attention au mouvement, le monde s'entend en termes de perceptions et de sensations, garants d'une cognition et d'une mémorisation, d'une continuité entre sujet et objet pour adopter des références classiques. Mais entendons-nous bien : la fluidité à la fois du sujet et de l'objet les rend fondamentalement méconnaissables si l'on s'accorde pour dire que la connaissance repose sur la distinction entre le connaissant et le connu. Pour prendre la mesure de cette fluidité, il est important de s'intéresser au rôle que l'on peut reconnaître aux émotions et aux affects dans le déroulement du processus social et de les envisager comme un signe d'adaptation constante des individus. Intégrer les émotions dans cette perspective semble modifier la manière de voir, et permet de s'attacher à aborder le social comme une construction permanente. En effet, il serait maladroit de penser la construction dans les seuls termes d'une *poiësis*, et de ne s'attacher qu'aux produits, aux formes du social, plutôt que dans ceux d'une *praxis* qui permettent de prendre en compte la production de soi dans une continuité qui nous amène à la concevoir sans achèvement²³⁹.

En reconsidérant la question « qu'est-ce qui fait tenir les individus en

²³⁸ Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, Éditions du Seuil pour la trad. fr., 1990, p. 37.

²³⁹ Voir Richard Shusterman, Paris, *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*. Paris, Les éditions de Minuit. Coll. Le sens commun, 1992.

société ? », il semble indispensable désormais de contourner le recours aux idées partagées, fondées sur la pensée, que sont les idéologies, les discours, les théories, les représentations collectives, les cultures, voire le langage, afin de privilégier le corps vivant. Ces « liens » ont été élaborés en vertu de la séparation du corps et de l'esprit, et selon l'idée que les individus sont séparés de corps : le lien, voire l'unité, ne peut qu'être le résultat d'un travail de l'esprit. Nietzsche, en rupture avec ce mode de pensée encourage à porter son attention sur les corps en mouvement, en projet, jamais réalisés parce qu'en continuelle adaptation, et tous pris dans un jeu de réciprocité fondamentale. Stiegler explicite la position de Nietzsche. Il « expérimente, *comme le corps vivant*, une méthode où le seul phénomène donné, c'est l'énorme diversité des affects, donné que lui-même appelle, comme une question appelle une réponse, une unité toujours en train de se faire, de se défaire et de se refaire. Parce que la philosophie de Nietzsche se trouve exactement dans la situation du corps vivant, on comprend en quel sens ici ce n'est plus l'âme ou la conscience, mais bien "le corps vivant [qui] philosophe" »²⁴⁰. Comme le pensent certains chercheurs, dont des neurophysiologistes, l'être humain est en action. On ne peut pas dire qu'il est mis en mouvement par des stimuli et que son action ne serait que réactive. Il apparaît plutôt que l'être humain envisage continuellement ce qu'il souhaite advenir et appréhende son environnement dans cette perspective. Ruffié met en avant la faculté d'adaptation des individus et des populations, faculté qui leur permet de combiner leur existence avec les fluctuations de leur environnement et de jouer avec l'éternel déséquilibre dans lequel ils se trouvent : « L'homme n'a pas de nature, il n'a qu'une histoire »²⁴¹.

Notre projet est donc bien de saisir le processus social comme expérience sociale. Mais tous les individus n'ont pas les mêmes tendances ni les mêmes aptitudes. Ainsi, chacun est à même de trouver des solutions originales à un même problème. La dimension adaptative est fondée sur des compétences, telles l'invention et l'apprentissage, qui prennent le pas sur une adéquation génétique entre une espèce et un environnement. Ainsi, nous nous trouvons face à deux dimensions : celle de l'individu en action et celle du processus social. Elles ne peuvent être traitées séparément car elles disent bien ce qu'il nous faut comprendre : le processus social est à entendre, parce que nous nous situons à l'échelle des corps, comme un mouvement d'échange constant de

²⁴⁰ Barbara Stiegler, Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie, *Philosophie* 2004/3 (n° 82), 77-93, p. 85.

²⁴¹ Jacques Ruffié, *Traité du vivant*, Paris, Fayard, 1982, p. 720.

gestes entre des individus qui ont ainsi un faire ensemble en indivision et constituent le social. Que dire dès lors du sujet ?

L'un des grands pourfendeurs du sujet est Claude Lévi-Strauss qui écrivait « nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »²⁴². Il s'en explique à la page suivante en affirmant que, « en dépit du tour volontairement brutal donné à notre thèse, nous ne perdons pas de vue que le verbe “dissoudre” n'implique aucunement (et même exclut) la destruction des parties constitutives du corps soumis à l'action d'un autre corps »²⁴³. La dissolution recouvre plutôt l'effet que produit le bain dans lequel le moi est plongé et qui le relie à ce qui l'entoure : « Dans notre perspective, par conséquent, le moi ne s'oppose pas plus à l'autre que l'homme ne s'oppose au monde : les vérités apprises à travers l'homme sont “du monde” »²⁴⁴. La dissolution se joue sur la modification de « l'agencement des molécules » du sujet. L'ethnographie consiste donc à ramasser « autour de chacun tout ce qui contribue à sa richesse et à son originalité distinctives » car ni le moi ni le contexte ne sont séparables. En référence à des recherches sur la vision chez les animaux, il défend l'idée que « l'œil d'abord et le cerveau à sa suite ne réagissent pas à des objets indépendants les uns des autres, et indépendants du fond sur lequel ils se profilent »²⁴⁵. Lévi-Strauss accordait au structuralisme le soin « de lancer des ponts entre le sensible et l'intelligible »²⁴⁶, entre les sujets ou ce qu'il en reste et entre eux et la nature. Pour cela, il se libère du cogito et de ce qui peut servir à distinguer l'homme de la matière pour mener au mieux l'enquête comme une démarche de « décomposition » et de totalisation. Mais nous verrons²⁴⁷ qu'il y recourt à nouveau lors de la phase de « recomposition », celle où l'anthropologue prend la parole.

François Laplantine, fort de ces expériences du Brésil puis du Japon et de la Chine, s'est attaqué au sujet occidental dont il met en question l'univocité, voire l'héroïsation, tout autant que sa disparition annoncée. Il reste attaché à la figure du sujet mais la pense en procès – l'intersubjectivité précède la subjectivité –, divisée et aux multiples hétéronymes (Pessoa). Elle n'est pas antérieure, ni extérieure à une situation. Son sujet est celui du métissage,

²⁴² Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

²⁴³ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 327.

²⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 328.

²⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, *Finale, L'homme nu*, Paris, Librairie Plon, 1971 et Édi8, 2014 pour la version numérique.

²⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, *Finale. L'homme nu*.

²⁴⁷ Voir chapitre De la restitution à l'altération, page 274 de ce même volume.

libéré de sa transcendance et du logicisme structural. Mais il ne semble pas avoir tout à fait perdu son essence ce qui, malgré son absence d'autonomie, le maintient dans une relation entre sujets, intersubjective.

Lucien Goldman²⁴⁸ s'est intéressé au sujet transindividuel pour parvenir à concilier un sujet collectif et des sujets individuels. Il parlait de relations intrasubjectives pour mettre l'accent sur des relations entre des individus qui prennent part ensemble à une action qui les dépasse. Goldman évoquait cependant un « véritable sujet de l'action » en refusant la référence à un inconscient collectif. Mais il acceptait malgré tout, des relations non pas intersubjectives mais intrasubjectives en référence au sujet de toute pensée et de toute action, en la « personne » d'une société et d'une culture.

La question du sujet mériterait bien évidemment un autre volume mais peut-on encore le séparer pour en faire un objet en soi si l'on envisage d'approcher le mouvement pour mettre en évidence les connexions entre tous les composants d'une situation ?

Le social comme mouvement est extrêmement complexe à saisir car il est construction permanente de l'espace social à travers la construction permanente des individus qui le composent. Georges Condominas proposait d'abandonner la notion de culture parce qu'elle s'avérerait peu apte à rendre compte de la dynamique des sociétés qu'il avait observé. Cela le conduisit à formuler une définition de l'espace social : « L'espace social est l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristiques du groupe considéré. »²⁴⁹. Malgré l'intérêt de cette définition, il semble préférable de penser l'espace social à l'image d'une pulsation, comme le produit éphémère des coagulations-décoagulations ou d'attachements (Latour, Hennion, Botéa et Rojon, par exemple) et détachements sans référence à un groupe pérenne.

L'espace social ou plutôt le champ social, si l'on pense en termes de forces, serait un espace-temps, à géométrie variable et en effervescence continue, c'est-à-dire animé par une succession de modifications en chaîne : modifications de l'individu à travers le déroulement de ses actions qui entraînent une modification des autres individus qui produisent eux-mêmes, conjointement, des modifications de leur entourage (humain et non humain),

²⁴⁸ Goldman Lucien. Le sujet de la création culturelle. In *L'Homme et la société*, n°6, 1967. pp. 3-15.

²⁴⁹ Georges Condominas, *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980, p. 14.

et cela comme un frémissement exponentiel. Exponentiel, non pas dans la démesure mais dans le renouvellement constant de cette « relationalité ». Nous ne sommes pas dans une configuration qui rappellerait celle des états de turbulence, car le mode de fonctionnement que nous évoquons s'attache à une certaine stabilité, seule garantie de la continuité de l'espace social et seule assurance d'une validité des conditions de l'expérience.

Revenons à l'indivision que j'évoquais à propos du faire ensemble. L'indivision est un terme juridique qui désigne la situation dans laquelle se trouvent des êtres humains qui partagent les mêmes droits sur des biens qu'ils possèdent à plusieurs. La référence juridique n'est pas primordiale. Ce qu'il importe de retenir est le fait que chaque individu prend part – l'amplification, le détournement, la responsabilité, par exemple – à un processus sans pour autant que cette part puisse être précisément identifiée ou séparée. Ce partage entre les indivisaires n'est assujéti à aucune forme autre qu'un mouvement partagé : l'indivision fait que les êtres et les choses ne puissent être séparées et décomposées en raison d'un enchevêtrement fondamental qui se renouvelle sans cesse. Cela n'empêche pas le désaccord, l'absence de solidarité tout comme cela n'empêche pas la revendication d'une existence collective.

Nous parlons de mouvement pour qualifier le rythme qui anime les individus dans la production d'un espace social. Il n'y a pas de rupture ; il n'y a que du rythme, disait Meschonnic. Mais, si nous parlons de mouvement et de rythme plutôt que d'interaction, c'est que nous nous situons à un degré d'observation qui implique les individus en tant que totalité et non comme collection de sujets. Parce que l'espèce humaine peut être perçue comme un espace social en puissance, la relation entre les individus implique une certaine forme de non séparabilité²⁵⁰. Le monde dans lequel l'individu est plongé dès sa naissance et dont il doit faire l'expérience est certes physique mais aussi social. Et il est, dès cet instant si ce n'est plus tôt, impossible de le séparer de ce champ. Edward J. Lawler a eu aussi recours à cette notion pour dire que les individus, dans le cadre d'échanges productifs, sont difficilement séparables parce que les activités sont coordonnées pour réaliser des résultats communs : « Les relations d'échange révèlent souvent la propriété de non séparabilité par laquelle la contribution d'une personne à un collectif assigné

²⁵⁰ Sven Ortoli, Jean-Pierre Pharabod, *Le cantique des quantiques. Le monde existe-il ?*, Paris, La Découverte, 2004, p. 101.

ne peut pas facilement être isolée de la contribution d'autres. »²⁵¹ Mais il me semble que l'on peut aller plus loin en disant que deux individus ayant eu des échanges s'appartiennent : ils se sont accordés et partagent des manières de faire communes. Ainsi, ils peuvent se penser semblables et être perçus comme semblables, mais se révèlent différents à l'observation : les individus ne sont pas interchangeables mais ils ne sont pas fondamentalement différents non plus. Ce qui distingue alors leurs créations relève de la successivité dans l'ordre du processus : rien n'est jamais véritablement identique, ni même exactement répété. Duchamp est l'auteur du mot « inframince » : « Tous les "identiques" aussi identiques qu'ils soient (et plus ils sont identiques) se rapprochent de cette différence séparative inframince »²⁵².

Pour conclure cette partie

Avant d'entamer l'étude de la perspective proprement dite, revenons à la célèbre position de Clifford Geertz qui, fort de concevoir la culture comme un ensemble de textes, « s'efforce de lire par-dessus l'épaule de ceux à qui ils appartiennent en propre »²⁵³. Il ne s'agit pas d'être un observateur extérieur : Geertz va s'attacher à construire une description à partir « du point de vue de l'acteur » pour permettre au lecteur de saisir des manières de faire dans lesquelles les acteurs sont réellement engagés. Et l'on imagine bien la réponse que Geertz peut apporter à cette question : « Qu'arrive-t-il au *verstehen* quand l'*empfinden* disparaît ? »²⁵⁴. Comprendre et sentir sont indissociables. Mais la démarche herméneutique place entre l'acteur et le monde un écran de symboles qui instaure un écart indépassable : « avec quoi », « au moyen de quoi » « à travers quoi » les informateurs perçoivent-ils le monde ? Comment parvenir à « voir les choses du point de vue de l'indigène ? », comment

²⁵¹ Edward J. Lawler, 2001, An affect theory of social exchange, *American Journal of Sociology*, vol. 107, n°2-sept., pp. 351-52.

²⁵² Marcel Duchamp, *Notes*, Paris, Flammarion, 1999, p. 33.

²⁵³ Clifford Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Editions Gallimard, 1983, p. 215.

²⁵⁴ Clifford Geertz, La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture, *Enquête*, 1998, 6, 73-107, p. 72.

« comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures des indigènes » ? La culture, l'art, la religion, le droit sont autant de perspectives, c'est-à-dire « des programmes destinés à instituer les processus sociaux et psychologiques qui donnent une forme au comportement d'une société »²⁵⁵. Les indigènes et les ethnologues sont pris dans des styles de vie, de véritables perspectives qui sont « des cadres de perception, des écrans symboliques à travers lesquels interpréter l'expérience, mais également des guides pour l'action, des schémas de conduite »²⁵⁶. Seul l'ethnologue se met dans l'obligation de changer de point de vue et d'adopter de nouvelles perspectives.

Geertz développe une approche que nous pourrions qualifier de scénographique dans le sens où il dessine une société en inscrivant dans l'espace les constructions abstraites qui orientent l'activité. Sa description n'est pas seulement géométrique. Elle inclut le point de vue, lieu où l'acteur est placé, non pas à la place précise qu'il occuperait. Pour Geertz, le point de vue est à l'échelle d'une société. Comme dans un théâtre, les meilleures places, celles où la vision est la plus complète, se trouvent au centre et rassemblent de nombreux spectateurs. La géométrie évacue la subjectivité. Louis Marin, à la première page du premier article du recueil de textes *De la représentation*, déclarait que « l'espace géométrique, pour se constituer, consacre "la mort" de l'espace existentiel, l'objet physique, celle du divers de l'intuition sensible, de même une certaine intuition globale et immédiate de l'homme, le témoignage irrécusable de la conscience à l'égard de ses états et de ses représentations, l'expérience vécue comme totalité signifiante par un sujet ou par un groupe doivent céder place aux résultats du processus qui ne sont opératoires que par rupture avec cette intuition, ce témoignage, cette expérience »²⁵⁷.

La notion de mise en scène paraît être au cœur de la théorie élaborée par Clifford Geertz. Mise en scène de la société, en volume, à partir des points de vue et des points de fuite, mise en scène du discours anthropologique qui permet à l'ethnologue de tenir la description d'une situation depuis l'échelon le plus local, le frisson du risque jusqu'aux enjeux d'une société et, pensons au chapitre *Le combat de coq*²⁵⁸, l'écriture qui permet au lecteur de trouver

²⁵⁵ Clifford Geertz, *La religion comme système culturel*, In *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p. 25.

²⁵⁶ Clifford Geertz, *Observer l'Islam*. Changements religieux au Maroc et en Indonésie, Paris, Editions la Découverte, 1992, p. 112.

²⁵⁷ Louis Marin, *De la représentation*, Paris, Seuil, Gallimard, 1994, p. 12-13.

²⁵⁸ Clifford Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture*.

une épaule compatissante et d'adopter le point de vue où sont sensés se superposer, le menton sur l'épaule, l'acteur et l'ethnographe.

L'approche herméneutique, repose sur la communauté des humains car sans ce préalable, il n'y a pas de possibilité d'échanges. Christian Berner écrivait à propos de Schleiermacher, philosophe du début du XVIIIe siècle : « Jamais on ne comprend sans respect, considération de l'altérité de l'autre, et donc sans réceptivité à l'autre. Car seul le respect de cette altérité m'assure de ne pas croire avoir déjà définitivement compris avant l'effort du travail herméneutique. [...] Comprendre en sa dimension herméneutique est donc reconnaissance de l'autre dans une communauté qui est la prémisses de la possibilité même de comprendre. »²⁵⁹ Le sentiment pour l'étranger n'a de sens que joint à la possibilité d'une communauté.

Arjun Appadurai se démarque des approches fondées sur la culture, le peuple, sur le local ou les héritages en notant que si les critiques ont été nombreuses, peu de propositions nouvelles ont été faites. Il souhaite « que l'on commence à penser la configuration des formes culturelles de notre époque comme fondamentalement fractales, c'est-à-dire comme dépourvues de frontières, de structures ou de réalités euclidiennes »²⁶⁰. Les formes culturelles obtenues ne doivent pas être mises à plat car se serait courir le risque d'un retour à un comparatisme figé. Au contraire, Appadurai espère, au regard de l'importance donnée aux flux disjonctifs, que l'influence des théories du chaos (flux et incertitude) permettra de comprendre les ressorts de la dynamique des systèmes culturels globaux qui s'appuient sur la coïncidence des flux de personnes, de technologies, de finances, d'informations et d'idéologies. Il est vraisemblable que cette orientation de recherche et celles qui frayent dans les mêmes eaux contribuent à étayer une critique de la perspective.

Mais peut-être peut-on voir dans le développement de la pensée de Bruno Latour une certaine nostalgie pour l'écart. Contre le grand partage, Michel Callon et Bruno Latour ont développé une anthropologie des sciences et des techniques qui leur permet de réconcilier le sujet de connaissance et l'objet de connaissance, la nature et la société. L'homme perd son statut de dominant « il n'y a pas plus de création par un dieu-source que de construction par un

²⁵⁹ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, Paris, Editions du Cerf, 1989, p. 160.

²⁶⁰ Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 2001, p. 85.

homme-source »²⁶¹ et se trouve même dépassé par les objets. Ainsi, le but de cette entreprise est « de refaire les sciences sociales de fond en comble pour qu'elles encaissent, absorbent, digèrent les non-humains, c'est-à-dire justement les objets, les biens, les matières, les universaux, les contraintes que la sociologie classique avait laissés hors de son champ depuis Comte ou réunis, sous une forme hautement critiquable, en une infrastructure matérielle »²⁶². Ainsi, il range des mécanismes, des processus non biologiques, des dispositifs techniques au même titre que des institutions sociales, dans la catégorie d'objets hybrides, constitués de choses et d'individus. Il substitue à un monde d'essences des délégués, des traducteurs, des médiateurs dont le rôle est de donner sens. Mais Latour n'est pas prêt de rompre avec l'héritage des modernes. Il cherche à réaliser un amalgame : « Garder la mise en nature et la mise en société qui permettent le changement de taille par la création d'une vérité extérieure et d'un sujet de droit, sans pour autant ignorer le travail continu de construction conjointe des sciences et des sociétés. Se servir des prémodernes pour penser les hybrides mais conserver des modernes le résultat final du travail de purification, c'est-à-dire la mise en boîte noire d'une nature extérieure clairement distincte des sujets. Suivre de façon continue le gradient qui mène des existences instables aux essences stabilisées – et inversement. Obtenir le travail de purification, mais comme un cas particulier du travail de médiation. Maintenir tous les avantages du dualisme des modernes sans les inconvénients – la clandestinité des quasi-objets ; conserver tous les avantages du monisme des prémodernes sans en souffrir les limites –, la restriction de taille par la confusion durable des savoirs et des pouvoirs »²⁶³.

Dans *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*²⁶⁴, Bruno Latour reconnaît une pluralité de modes d'existence qui ne pourront être discutés qu'à l'aune d'une métaphysique qui lui permet d'éviter le relativisme qu'il juge dévastateur. Cette métaphysique conserve un lien avec l'expérience et conduit ainsi à une pluralité ontologique.

²⁶¹ Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Éditions Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », 1996, p. 101.

²⁶² Bruno Latour, Lettre à mon ami Pierre sur l'anthropologie symétrique, *Ethnologie Française* XXVI (1), 1996, 32-37, p. 33.

²⁶³ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, p. 183.

²⁶⁴ Édité à Paris, La Découverte, 2012.

GROS PLAN SUR LA PERSPECTIVE

Un monde en perspective : le point de vue du sujet

La perspective n'apparaît pas incidemment. Inventée dans le monde arabe, elle va être incorporée à la pensée occidentale et va ainsi permettre de résoudre une question importante posée par le changement de paradigme que connaît la fin du Moyen Âge. Elle offre la possibilité de soutenir l'organisation d'un monde dispersé, l'invention de l'individu et un point de vue distancié sur le monde.

L'invention de la perspective / Le tournant copernicien

Hans Belting²⁶⁵ montre que l'invention de la perspective est redevable du *Livre de l'optique (Kitāb al-Manāzir)* d'Ibn Al-Haitham, plus connu sous le nom latinisé d'Alhazen. Cet ouvrage fut traduit en latin au XIIIe siècle et diffusé sous le titre « *Perspectiva* » ou « *De Aspectibus* ». Il connut un beau succès mais les travaux menés sur la perspective par des artistes tel Filippo Brunelleschi, architecte du dôme de la cathédrale de Florence, Lorenzo Ghiberti, Piero della Francesca et Leon Battista Alberti, auteur du premier traité sur la perspective ont poursuivi une voie originale en privilégiant les géométries d'Euclide et de Ptolémée, et en œuvrant dans le domaine de l'art. Ainsi la théorie optique à l'origine de la perspective se dédoubla en deux voies, l'une abstraite et graphiquement limitée à des décors géométriques, l'autre bouleversant la peinture et donnant lieu à de nombreuses œuvres figuratives. Pour Alhazen, la lumière part des objets, forme un cône de vision

²⁶⁵ Hans Belting, *Florence et Bagdad. Une histoire du regard entre Orient et Occident*. Édition française, Paris, Gallimard, 2012.

et pénètre dans l'œil et, sur la base de ces indices, permet d'imaginer le paysage ; alors que pour la théorie européenne, la lumière part de l'œil et forme un cône qui relie l'œil aux contours de l'objet.

Les sciences ont connu, dès les XI^e et XII^e siècles, une impulsion très importante en Europe au contact des traités philosophiques et scientifiques arabes. Les travaux d'Al-Farabi, Avicenne et Averroès, Ibn Al-Haitham, notamment, ont contribué à la découverte de nouvelles connaissances venues d'Orient et à un accès renouvelé à des textes anciens, oubliés tels ceux d'Euclide, de Ptolémée ou d'Hippocrate. Le développement de la géométrie, de la perspective, de l'optique, de la mécanique, de l'anatomie ou de la botanique produit un effet sur la manière dont est appréhendée la nature. Des chercheurs tels Nicolas Copernic, Giordano Bruno, Francis Bacon, Galileo Galilée contribuent, chacun dans leurs domaines, à définir les règles d'une démarche qu'ils veulent expérimentale et fondée sur les mathématiques sans pourtant s'éloigner de la théologie. La mathématisation de l'espace contribue à développer les recherches sur les dimensions des objets et leur réduction au fur et à mesure de l'éloignement du sujet percevant. Galilée reconnaît la dette qu'il a envers la perspective (n'oublions pas qu'il a étudié le dessin) pour son interprétation des images de la lune qu'il parvenait à saisir dans sa lunette : « Sans la compréhension de l'art du dessin, un mathématicien, si grand qu'on le veuille, sera non seulement une moitié de mathématicien, mais encore un homme sans yeux »²⁶⁶.

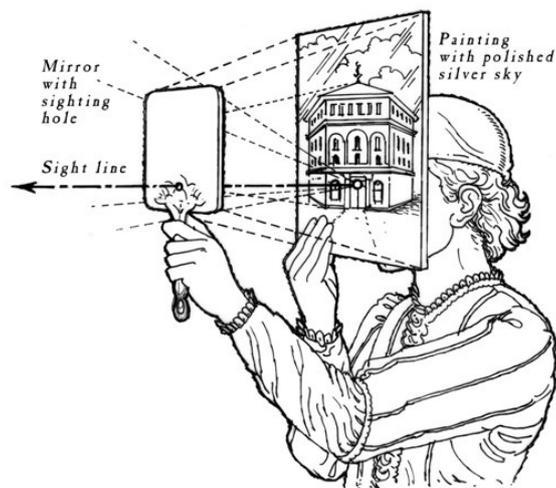
Nicolas Copernic remplace l'astronomie de Ptolémée, vieille de quatorze siècles, en délogeant la terre du centre de l'univers pour y placer le soleil. Cette construction est essentiellement théorique et instaure l'héliocentrisme. À partir d'un centre immobile, les planètes ne peuvent se mouvoir que de manière sphérique pour conférer au mouvement sa régularité et sa continuité, qui sont des qualités divines. La terre elle-même se meut mais ce mouvement reste imperceptible car les hommes le partagent. Cette révolution permettra à Galilée de repenser l'organisation de l'univers. Elle appelle une nouvelle physique en remplacement de celle d'Aristote désormais périmée. Galilée va substituer une raison mathématique à un monde d'essences, et la notion de centre du monde va disparaître au profit de l'infini.

²⁶⁶ Galilée, Lettre à Cigoli. Voir Erwin Panofsky, Galilée critique d'art. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 66-67, mars 1987. Histoires d'art. pp. 2-24

La perspective correspond à une construction de l'espace qui s'inspire de la géométrie euclidienne, théorisée dans l'art et l'architecture par Leon Battista Alberti. Elle est à l'origine d'un mode de construction de la représentation picturale selon une conception verticale et orientée de bas en haut, du profane vers le sacré, qui permet d'articuler la diversité des points de vue à l'unité du monde. La perspective, selon Erwin Panofsky²⁶⁷, « mathématise l'espace visuel, mais c'est précisément l'espace visuel qu'elle mathématise ; elle instaure un ordre, mais c'est dans les phénomènes visuels qu'elle l'instaure ».

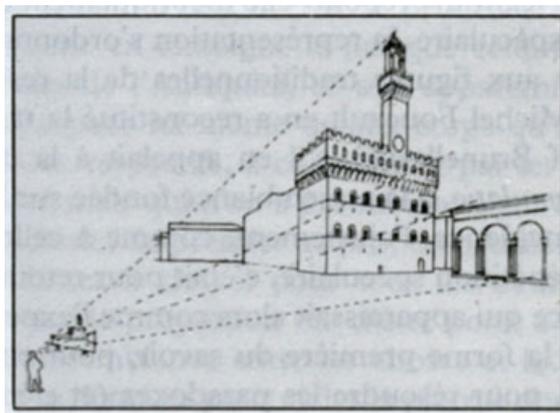
La perspective naît au cours de la Renaissance. Giotto di Bondone et Duccio di Buoninsegna avaient entrepris, au XIIIe siècle, de construire leur tableau en faisant converger des lignes vers des points de fuite. Mais le véritable artisan de l'invention de la perspective artificielle est Brunelleschi. Il conçoit une série d'expériences qui vont le mettre sur la voie d'une construction géométrique de la réalité picturale. Au début de ses recherches, en 1415, il met en place le dispositif suivant : le regardeur tient un miroir de la main gauche, tandis que de la main droite, il tient un tableau du baptistère Saint-Jean de Florence percé d'un trou. Il met le tableau à la place de son visage et regarde par le trou le miroir tendu à bout de bras. Le trou, strict point de vue, placé à distance du miroir permet de reconstituer la perspective. Le reflet du tableau provient d'une certaine distance et le miroir ajoute une troisième dimension, celle qui fait que les choses ont une permanence et se retrouvent dans une organisation spatiale harmonieuse. La position du regardeur est telle qu'il se trouve en dehors de ce montage et n'y accède que par effraction. Il a ainsi démontré qu'il existe une relation étroite entre le point de fuite à l'horizon et le point de vue du regardeur.

²⁶⁷ Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*. Paris, Les éditions de Minuit, 1975, p. 181.



Brunelleschi et la découverte de la perspective²⁶⁸

La deuxième expérience que mène Brunelleschi consiste à peindre un ensemble de bâtiments qui cernent la piazza della Signoria à Florence à partir d'un certain point de vue. Ces immeubles peints sont découpés et placés à terre de façon à se substituer au paysage, sous le ciel, tel qu'il apparaît de ce point de vue : la peinture est le paysage et sa perspective. L'œil du regardeur adopte le strict point de vue du peintre et, de là, l'artifice lui semble être la réalité.



Deuxième expérience de Brunelleschi : le panneau in situ, d'après Hubert Damisch²⁶⁹

²⁶⁸ Extrait de l'ouvrage de François Giboulet et Michèle Mengelle-Barilleau. *La Peinture*. Collection Repères. Paris, Nathan, 1997.

²⁶⁹ Extrait de l'ouvrage de Hubert Damisch, *L'origine de la perspective*, Paris, Éditions Flammarion, 1987. Figure 20, p. 169.

En 1435, Leon Battista Alberti publie un traité intitulé *De Pictura* dans lequel il expose la *costruzione legittima* : les rayons visuels qui partent de l'œil et parviennent à l'objet dessinent un contour sur l'espace du tableau placé sur leur parcours. Le tableau est comme une « fenêtre ouverte ». Selon Jacqueline Lichtenstein²⁷⁰, « cette fenêtre encadre une représentation narrative ; elle n'ouvre pas sur la *nature* mais sur l'*histoire* ». Elle se réfère au texte d'Alberti qui écrivait, « Je trace d'abord sur la surface à peindre un quadrilatère de la grandeur que je veux, et qui est pour moi une fenêtre ouverte par laquelle on puisse regarder l'histoire (*historia*) »²⁷¹ et soutient que « dans la version italienne de son traité, Alberti emploie le mot *storia* qui, comme *historia*, correspond au *muthos* d'Aristote »²⁷². Hubert Damisch rappelle que selon Alberti, la mise en perspective avait pour objectif « la production d'une scène où pût prendre place l'*istoria* »²⁷³. Il était impossible de penser le sujet en dehors du lieu. La perspective instaure un rapport contenant (la scène) contenu (le sujet) et le met en scène. Ce modèle servira à construire les théâtres dits à l'italienne qui rassemblent les scènes sur un même espace-temps, un même plateau et un même déroulement chronologique. La perspective est bien l'instrument qui permet de positionner le regardeur dans ce nouvel arrangement. Cela s'entend parce qu'Alberti aurait développé, selon Michel Paoli²⁷⁴, une vision stoïcienne de la nature. Ainsi, elle peut être vue comme un ordre harmonieux, si le regardeur adopte le point de vue des « lois naturelles » et, en un mot, s'organise en vertu de ces lois.

Outre ce travail sur la perspective, Alberti, développe une recherche sur la couleur et souhaite fusionner celle des peintres, décorative, avec celle des philosophes, et des phénomènes naturels, en poursuivant l'objectif de réunir l'artifice et le réel grâce à une approche théorique de l'art de peindre. Ainsi la composition de l'œuvre doit emprunter des voies comparables à celles de la rhétorique de Vitruve ou de Cicéron. L'orateur comme le peintre doit s'attacher à organiser son sujet de telle manière qu'il apparaisse cohérent aux

²⁷⁰ La fenêtre d'Alberti, Dictionnaire le Robert, Editions du Seuil, 2003, [http://robert.bvdep.com/public/vep/Pages_HTML/\\$MIMESIS2.HTM](http://robert.bvdep.com/public/vep/Pages_HTML/$MIMESIS2.HTM)

²⁷¹ Leon Battista Alberti, *De la peinture*, Livre I, trad. fr. J.-L. Schefer, Macula, 1992, p.115.

²⁷² La fenêtre d'Alberti, Dictionnaire le Robert.

²⁷³ Hubert Damisch, *L'origine de la perspective*, p. 285.

²⁷⁴ Michel Paoli, *L'idée de nature chez Leon Battista Alberti, 1402-1472*, Honore Champion, 2000.

spectateurs. Cet effort constant pour conférer à la peinture une science qui touche les matériaux comme la composition contribue fortement à instaurer une distinction entre le peintre-artisan et le peintre-artiste. Auparavant, l'artiste est un artisan, quelqu'un qui connaît les méthodes pour donner matière à des idées qui lui sont suggérées par ceux qui élaborent la commande. Le statut de l'artiste prend une nouvelle forme qui va conduire à la mise en place des académies, lieux de formation des nouveaux artistes.

La perspective apparaît comme une manière de recomposer non seulement l'espace du tableau mais intervient dans la société et dans la manière de penser le lien entre les hommes, les hommes et les choses et les choses entre elles. Les substances contribuent à faire exister matériellement et spirituellement les composants du monde et il importe désormais de les faire tenir ensemble selon les règles de la mesure, de la proportion et de l'harmonie telles qu'elles doivent s'objectiver dans une œuvre parfaite.

Panofsky est le premier à avoir montré que la perspective est une construction symbolique qui ne correspond pas à la vision biologique, caractérisée par l'existence de deux yeux mobiles. Pierre Francastel affirme pour sa part que la valeur de l'œuvre d'art n'est pas symbolique mais significative. Ainsi la perspective est constitutive de l'œuvre. Il rappelle qu'à la Renaissance, « la perspective désigne un système d'organisation de la surface plane de l'écran plastique où tous les éléments représentés – ciel, terre, objets, figures – sont considérés d'un point de vue unique et où les dimensions relatives des parties sont déduites mathématiquement du calcul de la distance relative des objets apparents à l'œil immobile du spectateur »²⁷⁵.

Un monde anthropocentré

La perspective contribue à construire un monde anthropocentré, libéré du théocentrisme, et figuré par un spectateur qui lui fait face et adopte une position déterminée. Hans Belting affirme que « l'être-dans-le-monde » médiéval se transforme en un « regarder-le-monde » et génère une image passive. Le regard sur le paysage est *incorporel* (la personne ne figure pas de dos) et comme depuis une fenêtre, va de l'intérieur vers l'extérieur.

²⁷⁵ Pierre Francastel, *Peinture et société : naissance et destruction d'un espace plastique de la Renaissance au cubisme*, Paris, Lyon, Audin. Rééd. Denoël, 1977, p. 357.

Nous assistons bien là à une recomposition de la pensée à laquelle a travaillé Guillaume d'Ockham. Avant lui, au Moyen Âge, le monde est clos (Alexandre Koyré), enchanté, c'est un monde duquel le sacré ne s'est pas éloigné et où les universaux, que nous appellerions *concepts* aujourd'hui, paraissent plus vrais que la réalité. Guillaume d'Ockham affirme que seuls les individus existent réellement et que c'est à partir d'eux que l'on construit les universaux tels l'homme et l'humanité²⁷⁶. Cela est tout à fait nouveau. L'humanité était la vérité de référence de laquelle procédaient, par accident, les individus. Thomas d'Aquin avait essayé d'introduire un élément de nouveauté en historicisant les individus : pour cela, il avait supposé une âme, une intelligence collective à l'ensemble de l'humanité, alors que chaque individu se particularisait par son corps et ses actions. Chacun bénéficiait alors d'une histoire propre. Guillaume d'Ockham va beaucoup plus loin, puisqu'il affirme la totale séparation des individus et n'envisage leur relation que sur le mode d'un rapport spatial de l'un à l'autre : ils sont situés les uns par rapport aux autres. De plus, les mots ne sont plus fondés sur la réalité des universaux : ils en sont réduits à l'état de signes et de symboles, construits par les hommes pour faciliter leurs échanges et leurs réflexions.

Certes, Guillaume d'Ockham n'est pas à lui seul l'inventeur de l'individualisme et les historiens s'entendent pour admettre que l'individuation est le fruit d'un long processus qui prend un essor tout à fait particulier au Moyen Âge. Marcel Gauchet²⁷⁷ attribue à Guillaume d'Ockham et à la philosophie chrétienne un rôle tout à fait particulier dans l'invention de ce qu'il appelle un individualisme métaphysique²⁷⁸.

Nous nous trouvons là devant une véritable anthropologie dont le questionnement concerne l'existence des individus en particulier, ce qui les caractérise et ce qui les distingue les uns des autres et, partant de cette déliaison, les manières qu'ils peuvent mettre en œuvre pour s'organiser collectivement. Le pendant de cette question reste le même depuis lors : comment penser le social ? Comment favoriser le rapprochement de ces

²⁷⁶ Voir l'analyse de Joël Candau, *Traces singulières, traces partagées ?*, *Socio-anthropologie* [En ligne], 12 | 2002, § 9, mis en ligne le 15 mai 2004, consulté le 07 juin 2017. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/149>

²⁷⁷ Marcel Gauchet, *Les sources et les métamorphoses contemporaines de l'individualisme*, mars 2008, in : *Le Blog Marcel Gauchet* [<http://gauchet.blogspot.com/2008/03/les-sources-et-les-metamorphoses.html>].

²⁷⁸ « *C'est une individualité religieuse, mais qu'il faut dire métaphysique, puisque c'est un discours sur l'être* », Marcel Gauchet, in : *Le Blog Marcel Gauchet*, mars 2008.

individus autonomes ? Si la question a, tout d'abord, été partagée par les théologiens et les philosophes, elle gagne rapidement l'ensemble de la société. À ce titre, il est intéressant de noter que cette naissance de l'individualisme s'accompagne progressivement, en France, de la naissance de l'État (XIe), de la rédaction des coutumes et d'une objectivation du droit (mouvement lancé par l'ordonnance de Montils-lès-Tours, en avril 1454) puis, plus tard, à l'adoption de la langue française comme langue officielle et à l'obligation de l'enregistrement des baptêmes (ordonnance de Villers-Cotterêts, 1539). Les instruments temporels de la fabrique du lien social se mettent en place²⁷⁹ en accord avec le renouvellement de la pensée religieuse.

Martin Luther tente de répondre aussi à cette question. Pour Luther, la communion a une véritable dimension politique : elle est union au corps, et donne la certitude que l'individu est membre de la communauté formée par la cité et « *que de ces corps isolés résulte un corps unique, dans lequel chaque grain perd son corps et sa forme et se fond dans la forme commune* »²⁸⁰. Dans les *Lettres sur la noblesse ou aux conseillers de toutes les villes*, il insiste sur la nécessité de créer des écoles pour que les enfants étudient les langues, les mathématiques, l'histoire, le chant et la musique. Il insiste aussi pour que soient créées des bibliothèques publiques dans lesquelles seraient rassemblés, à côté des Saintes Écritures, des ouvrages sur les arts et les sciences, en particulier la médecine et le droit, en grec, latin, hébreu et allemand. L'éducation, le commentaire critique des textes permettent d'aiguiser les compétences politiques des individus et contribuent à les rapprocher, sinon à les fondre dans une même communauté.

La réponse des catholiques sera formulée dans les orientations du concile de Trente et passe par un large programme de reconstruction des églises et de diffusion de l'art de style baroque. Prenant en compte les transformations radicales de la pensée occidentale (dans les domaines de la philosophie et des sciences naissantes, telles la physique et l'astronomie), l'Église maintient un certain nombre de points qu'elle ne souhaite pas abandonner : parmi ceux-ci, l'idée qu'il existe des lieux de culte qui demeurent sacrés et au sein desquels les effets de la transcendance restent réels ; l'idée aussi que la foi ne suffit

²⁷⁹ Voir, par exemple, Bernard Focroulle, Robert Legros et Tzvetan Todorov, *La Naissance de l'individu dans l'art*. Paris, Éditions Grasset, 2005. Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*. Paris, Éditions Gallimard, 1981.

²⁸⁰ Martin Luther, Un sermon sur le très vénérable sacrement du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries, in : *Œuvres*, livre IX, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 21-22.

pas : les œuvres et les sacrements jouent un rôle primordial. La reconstruction des églises se fait selon un ensemble de normes qui concourt à mettre en évidence le caractère sacré de l'édifice et sa distinction d'avec le profane, le lien avec la divinité et sa capacité à rassembler tous les fidèles. L'art (l'architecture, la peinture, la sculpture et la musique, mais pas la danse) joue bien évidemment un rôle primordial²⁸¹. Ces quelques lignes de François de Sales mettent en évidence les enjeux de la forte présence artistique : « *Quand on voit une exquise beauté regardée avec grande ardeur, ou une excellente mélodie écoutée avec une grande attention, ou un rare discours entendu avec grande contention, on dit que cette beauté-là tient collés sur soi les yeux des spectateurs, que cette musique tient attachées les oreilles, que ce discours ravit les cœurs des auditeurs* »²⁸². Et c'est aussi au XVII^e siècle que se développe l'usage du mot *public* pour désigner les personnes rassemblées autour d'un spectacle (concert, opéra, collection) et qui sont présents à un autre titre que celui de fidèles.

Tzvetan Todorov²⁸³ fait le lien entre la naissance de la perspective et celle de l'individu moderne. À partir d'une analyse fine des manières de peindre des artistes européens du XV^e siècle, en particulier les œuvres de Robert Campin et Jan van Eyck, il montre comment les lieux, les objets et surtout les personnes s'individualisent, comment ils existent par eux-mêmes, dans leur singularité. Todorov signale trois caractéristiques que sont l'individualité du représenté : « le peintre ne figure pas des signes abstraits mais une étale particulière, une rangée d'arbres – à une heure de la journée, en une saison de l'année –, un visage spécifique, avec sa barbe de trois jours » ; l'individualité du représentant « est une personne singulière qui regarde ce paysage, cet intérieur, d'un point de vue unique, et elle revendique cette unicité » ; le symbolisme des images, « à la fois représentation fidèle du visible et sens partagé par le peintre et le spectateur ». Sur ce dernier point, *La légende dorée*

²⁸¹ Cf., par exemple, l'ouvrage de Charles Borromée : *Instructionum fabricae ecclesiasticae et superrellectilis ecclesiasticae* (De la construction et de l'ameublement des églises).

Charles Borromée, évêque de Milan, joua un rôle important dans l'application des orientations données par le concile de Trente pour la réforme de l'Église. Il fut l'initiateur de la transformation, à Rome, des thermes de Dioclétien en l'église Sainte-Marie-des-Anges par Michel-Ange, 1561.

²⁸² François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, in : *Œuvres, tomes 4-5*. Annecy, Imprimerie J. Nierat, 1894, vol. I, p. 23.

²⁸³ Tzvetan Todorov, *Eloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*. Paris, Edition Adam Biro, 2004.

de Jacques de Voragine, éditée en 1260²⁸⁴, a largement contribué à la circulation de la symbolique des figures religieuses. Ce texte se présente comme un recueil de la vie des saints, rédigé à partir de sources historiques, de légendes et de la logique supposée par l'auteur de la psychologie des personnages. Ces apparitions dans l'espace pictural s'accompagnent de la modification du statut de l'artiste. Sa forme moderne, d'où émerge la distinction entre l'artiste et l'artisan, prend aussi naissance au XVe siècle. Dans la droite lignée de la théorie des « idées » de Platon, l'art médiéval consiste à donner corps aux concepts qui sont d'origine divine. À ceci près que la réalisation de ces idées passe par l'esprit des hommes. L'artiste est alors comme un artisan, il maîtrise des savoir-faire mais n'a pas la possibilité de créer. Les plans des œuvres étaient souvent élaborés par des religieux ou des lettrés, mieux placés pour apprécier les idées. Au début de la Renaissance, dans la logique initiée par Guillaume d'Ockham, l'idée n'anticipe plus l'expérience et n'existe plus *a priori* dans l'esprit. Elle se présente alors comme un produit de la connaissance de la réalité sensible. L'artiste devient un inventeur et sa figure prend une tout autre tournure : dans les prix-faits apparaît la mention « *fait de la main de l'artiste* ». Erwin Panofsky voit dans la théorie de l'art de la Renaissance « *le premier pas vers la reconnaissance de ce que nous désignons d'habitude par le "Génie"* »²⁸⁵. Bien que ne relevant pas encore de la psychologie individualiste, la création artistique n'est plus attachée au monde des Idées. Cette nouvelle approche instaure une distance entre l'œuvre et l'artiste, l'objet et le sujet – dans la lignée de la perspective – et contribue à la construction de deux mondes distincts qui se renforcent mutuellement. Franck Greiner²⁸⁶ montre que le roman d'amour à l'époque baroque s'attache à mettre en scène des formes de conciliations entre les règles de la vie collective et les intérêts affectifs de l'individu. Les auteurs privilégient l'articulation entre une vision holiste de la société et l'affirmation d'un individualisme nouveau qui n'est pas celui que l'on connaît aujourd'hui. Dans une étude sur la subjectivité²⁸⁷, Jocelyn Benoist conteste que Descartes

²⁸⁴ Jacques de Voragine, *La Légende dorée (Legenda aurea, vers 1261-1266)*, trad. sous la dir. d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2004.

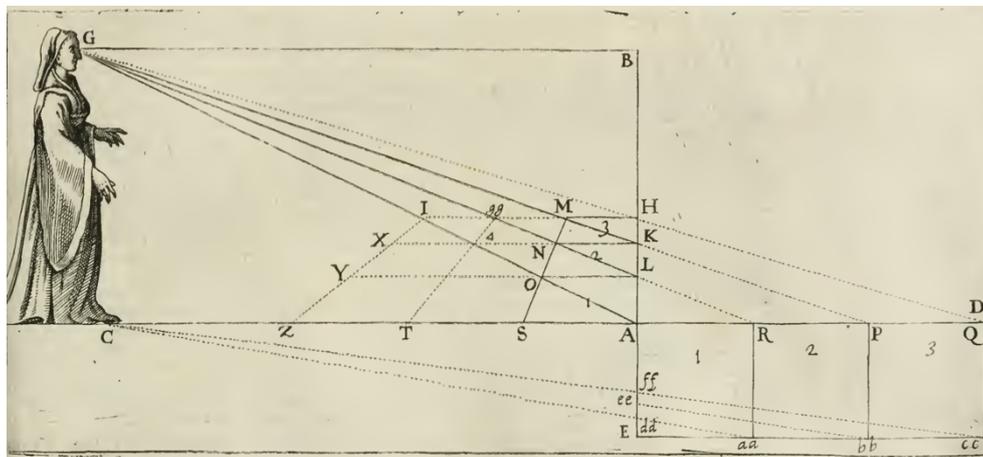
²⁸⁵ Erwin Panofsky, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*. Paris, Éditions Gallimard, 1989, p. 87.

²⁸⁶ Franck Greiner, *Les amours romanesques de la fin des guerres de religion au temps de l'Astree (1585-1628)*. Fictions narratives et représentations culturelles, Paris, Honoré champion, 2008.

²⁸⁷ Jocelyn Benoist, *Qu'est-ce qui est donné ?*, in *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.

soit l'inventeur du sujet comme il est souvent présenté. Cette notion qu'il déclare difficile à cerner, n'apparaîtrait qu'au XVIIIe siècle, dans l'œuvre de Baumgarten, puis dans celle de Kant. Il n'est pas rare, qu'au XIXe, en France, écrit-il, le terme de subjectivité soit imputé à Kant. C'est vraisemblablement l'empreinte du *cogito* de Descartes que l'on retrouve dans la « subjectivité », en tant qu'affirmation du « Je ».

Pierre Francastel associe la perspective à l'apparition d'un homme, « acteur efficace sur la scène du monde ». Ce nouvel ordonnancement joue un rôle indéniable sur la manière de concevoir l'individu. L'affirmation de l'être humain comme sujet, dans la géométrie euclidienne, le met à distance de son environnement et lui permet de distinguer les choses qui le composent. Celles-ci sont dissociées et organisées sur le plan mais leur agencement n'est pas visible. Ainsi chaque élément semble séparé et peut être recomposé à partir d'une vue d'ensemble.



Jacopo Barozzi dit Vignole, *Le Due Regole della prospettiva pratica* (1583)

Une nouvelle relation à la nature

Au Moyen Âge, l'homme ne se distinguait pas de la nature, il se situait dans le monde : il était nature dans la Nature. Le monde était considéré dans sa globalité à la façon d'un système régi par une seule logique. Dans ce cas, personne n'agit par soi-même, ne vit ni ne meurt indépendamment du destin

de l'espèce. Un individu ne peut se comprendre, ne peut vivre en dehors de l'humanité. Selon la distinction bien connue, l'Univers était un tout ordonné et équilibré, un macrocosme, alors que l'homme était microcosme, ou résumé de la création. Dieu est universel que l'on retrouve en tous points de la réalité. Tout est dans tout. La substance, principe essentiel, se retrouve dans tout et fonde l'identité de chaque être et de chaque chose bien qu'elle s'en distingue fondamentalement par nature. Cette distinction qui recouvre celle entre sacré et profane recouvre celle entre le corps et l'esprit.

Le destin de l'homme est lié à celui du cosmos. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim écrivait au début du XVI^e siècle que « l'âme du monde est pleine d'une vie unique qui pénètre toutes les choses, les unissant, les reliant entre elles de façon à en faire les éléments constitutifs de la machine du monde. [...] Lorsque l'on fait vibrer un quelconque élément constitutif du monde, les autres éléments entrent aussi en vibration comme s'ils avaient reçu, à leur tour, l'impulsion première »²⁸⁸. Cette correspondance, ce rythme commun – en raison du partage d'une substance universelle – fait que la matière peut être manipulée, transformée, si l'on parvient à agir sur cet élément primordial. Astrologie et alchimie reposent sur ce principe. Ces disciplines insistent sur l'harmonie entre macrocosme et microcosme et sur la présence, au sein de chaque homme et de toute chose, d'une part d'universel, élément stable et ordonné.

Toutes les choses créées partagent un principe essentiel qui fut invoqué pour sauver la réalité de l'universel et qui apparaît avec Guillaume d'Ockam comme une simple fiction : « La prétendue “chose universelle” est une en nombre, puisqu'elle ne se multiplie pas. Or une chose une en nombre, de quelque manière qu'on la prenne, ne peut être réellement dans plusieurs choses séparées »²⁸⁹. Le lien fondamental à l'origine de l'unité du monde n'est plus.

Une réorganisation du politique

Avec la Renaissance, ce monde clos (Koyré) se lézarde et se morcelle. Et il s'agira, pour les siècles à venir, de trouver une manière de penser la totalité

²⁸⁸ Henri Cornille Agrippa von Nettesheim, *Les Trois livres de la philosophie occulte ou magie*. Tome 1, La Magie céleste, Berg international, 1992, p. 214 et 220.

²⁸⁹ Cité par Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham le singulier*, Minuit, 1989, p. 45.

et d'affirmer une nouvelle cohérence. Le corps va servir à imager le principe de relation qui réunit le Christ et les croyants, le roi et ses sujets.

Ernst Kantorowicz montre comment s'opère dès le Xe siècle la séparation du roi en deux corps, l'un temporel, l'autre éternel : « Nous devons reconnaître dans le roi une personne géminée, dont l'une descend de la nature, l'autre de la grâce, il est un Christus, un Dieu-homme »²⁹⁰. La séparation de l'Église et de l'État, au XIIe siècle, va prendre place dans le vocabulaire. L'expression *corps mystique* qui désignait l'hostie consacrée acquiert une dimension sociologique, sécularisée, et évoque l'Église institutionnelle « en tant que corps structuré de la société chrétienne et de l'administration cléricale »²⁹¹. Kantorowicz ajoute que « les doctrines de la structure organique et corporative de la société commencent à envahir les théories politiques de l'Occident et à façonner d'une façon décisive la pensée politique ». Il rapporte les propos de Lucas de Penna qui constatait qu'« un mariage moral et politique est contracté entre le Prince et la *respublica*. De plus, tout comme un mariage spirituel et divin est contracté entre l'Eglise et son prélat, un mariage temporel et terrestre est contracté entre le Prince et l'État. [...] Et tout comme les hommes sont unis spirituellement dans le corps spirituel dont la tête est le Christ [...] ainsi, les hommes sont unis moralement et politiquement dans la *respublica*, qui est un corps dont la tête est le Prince »²⁹².

A propos d'un décret de Philippe IV de 1296, Ernst Kantorowicz revenait sur ce phénomène d'unification et écrivait : « La partie qui ne s'harmonise pas avec l'ensemble auquel elle appartient est dépravée, le membre qui refuse de soutenir son propre corps est inutile et quasi paralytique ; qu'il soit laïc ou ecclésiastique, noble ou de basse naissance, quiconque refuse de venir à l'aide de sa tête et de son corps, c'est-à-dire du seigneur roi et du royaume de France, et enfin de lui-même, prouve qu'il n'est qu'une partie désobéissante et un membre quasi inutile et paralytique »²⁹³.

²⁹⁰ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 54.

²⁹¹ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*.

²⁹² Lucas de Penna, cité par E. Kantorowicz, p. 160-161.

²⁹³ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, p. 189.

Une question de temps ?

Au milieu du XIII^e siècle, à la faveur de la redécouverte d'Aristote, le concept d'*aevum* apparaît, proche de l'*aion* grec, une durée infinie en mouvement. Pour Thomas d'Aquin ²⁹⁴, c'est un éternel présent parce que sans commencement ni fin, le temps des âmes, des anges, des bienheureux et ceux qui y accèdent par la contemplation de Dieu. Dieu se trouve dans l'éternité et le temps proprement dit est l'espace matériel et celui du corps de l'homme. Ainsi, certains êtres jouissent-ils d'une continuité temporelle. Cet *aevum*, espace métaphysique habité par les essences universelles, permet au corps du roi de se faire corps de l'État, en doublant l'autorité de la figure concrète du roi associée à son corps matériel de celle qui se perpétue bien au-delà de sa vie mondaine, le corps de l'*aevum*. C'est en fait à travers ce deuxième corps que la communauté politique tout entière est représentée dans la durée, par-delà les corps physiques qui se succèdent.

François Saint-Bonnet pense que « grâce à cette notion d'*aevum*, le monde terrestre pouvait se penser immortel, comme les genres et des espèces, mais aussi il devenait possible de conceptualiser la continuité des corps politiques. Entre le temps immobile et le temps mortel, jaillit un temps qui dure et qui n'est pas fini pour autant »²⁹⁵. Il importe donc « que l'*aevum* se rapproche de l'*aeternitas*, que la corruptibilité relative des corps politiques laisse place à l'incorruptibilité absolue de Dieu, que la continuité qui est soumise au temps soit une forme d'immobilisme pour en limiter les effets dévastateurs »²⁹⁶. L'*aevum* est le temps des lois que la science élabore pour expliquer le réel. Il est la troisième dimension du tableau, celle qui met en relation le point de vue et le point de fuite comme dans un dialogue entre la posture scientifique et l'ordre du monde. Voir en perspective, c'est s'assurer de porter sur le monde un regard qui privilégie la cohérence et l'organisation, un regard qui fait que chaque chose s'inscrive dans un système qui a l'espace comme support. Les

²⁹⁴ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Question 10. L'éternité de Dieu, Editions Eslaria, format eBook.

²⁹⁵ François Saint-Bonnet, Remarques sur les arguments historiques dans les débats constitutionnels français (XVI^e -XVIII^e siècles), *Droits* 2003/2, n° 38, pp. 135-146, p.136.

²⁹⁶ François Saint-Bonnet, p. 137.

choses et les êtres ne sont pas des étants éparpillés, ils coexistent au sein d'un monde intelligible parce que créé avec intelligence. Plutôt que d'analyser la manière dont chaque chose se relie aux autres, toutes les choses sont rapportées à un temps que Thomas d'Aquin qualifiait d'infini parce que, selon cette belle formule, « il n'a pas épuisé le temps ». Il s'agit donc de s'intéresser aux « créatures », qui ne sont pas si éloignés de la permanence de l'être, ou de les percevoir depuis un état de permanence qui, comme une métaphysique, fait écho à leur réalité physique. Thomas d'Aquin déclarait que « c'est ce qu'on voit dans les corps célestes, dont l'être substantiel est immuable, mais qui concilient cette immutabilité avec le changement local. De même, les anges ont un être immuable et à la fois sont mobiles selon l'élection, du moins du fait de leur nature, et aussi variables dans leurs pensées, leurs affections et les rapports qu'ils entretiennent, à leur manière, avec différents lieux. C'est pourquoi ces étants sont mesurés par l'*aevum*, intermédiaire entre l'éternité et le temps »²⁹⁷. S'ancrer dans l'*aevum*, c'est « appréhender l'uniformité en ce qui est complètement étranger au mouvement, c'est saisir la raison d'éternité »²⁹⁸.

Hubert Damisch rappelle que la perspective est associée à l'avènement des géométries descriptive et projective. Celles-ci « mettaient en place un dispositif de visibilité où le sujet qui sera celui de la science moderne avait sa place assignée au départ (à l'origine) du système sous l'espèce d'un point »²⁹⁹. Damisch se demande si la disjonction entre le point de vue et le point dit « du sujet » n'entraîne pas la disparition de toute connotation phénoménologique. Rappelons que pour Louis Marin « l'espace géométrique, pour se constituer, consacre “la mort” de l'espace existentiel »³⁰⁰. Mais cette extraction du sensible apparaît comme une garantie de situer le regard à l'échelle de l'unité de temps et d'espace. Thomas d'Aquin, qui considérait la perspective comme « une science supérieure » associée à la géométrie, s'exprimait ainsi à propos du temps : « La vraie raison de l'unité du temps, c'est l'unité du mouvement premier, mouvement qui, étant le plus simple de tous, mesure tous les autres, comme il est dit dans la *Métaphysique* d'Aristote »³⁰¹. Il convient donc de se situer au plus près de

²⁹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question X.

²⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question X.

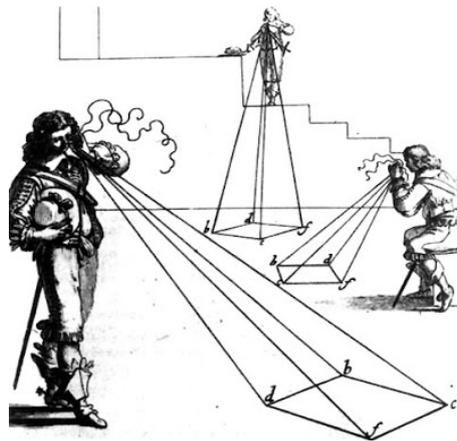
²⁹⁹ Hubert Damisch, *L'Origine de la perspective*, p. 439.

³⁰⁰ Louis Marin, *De la représentation*. Recueil établi par D. Arasse, A. Cantillon, G. Careri, D. Cohn, P.-A. Fabre et F. Marin, Gallimard-Le Seuil, 1994, p.11.

³⁰¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question X, art. 6.

ce mouvement premier pour s'extraire de l'agitation du quotidien et avoir une « vraie » vision des choses puisque la création, le monde des substances, est plus vrai que l'existence. En considérant les êtres et les choses du point de vue de leur substance on les abstrait du temps et de l'espace. Thomas d'Aquin affirmait que les universaux sont partout et toujours parce qu'ils font abstraction de l'espace et du temps »³⁰². Il ajoutait, à propos de la nature des anges³⁰³ que « l'acte d'intellection ne pouvant être l'acte d'un corps ni d'une vertu corporelle, car tout corps est déterminé dans le temps et dans l'espace, nous devons nécessairement affirmer que la perfection de l'univers requiert l'existence de créatures incorporelles ». C'est la raison pour laquelle l'*aevum* est important. Il permet de voir le monde débarrassé de ses turbulences et d'en comprendre toute l'intelligence.

Comme nous allons le voir, la perspective dit une manière de concevoir le monde et va apparaître chez certains auteurs comme une façon de le percevoir par-delà sa complexité, de lever le voile ou de le rendre visible tel qu'il est réellement, si l'homme avait la capacité de se situer au point de fuite.



Abraham Bosse, *Manière universelle de Mr Desargues, pour pratiquer la perspective par petit-pied, comme le geometral*, Paris, Pierre Des-Hayes, 1648 (plate 2). Collection Centre Canadien d'Architecture/ Canadian Centre for Architecture, Montréal. Photograph by Eduardo Ralickas.

³⁰² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question 6 La vérité, Art. 7 : L'éternité de la vérité.

³⁰³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question 50, art. 1.



“Les quantités et les distances sont concordables différences”
 Jean Pèlerin dit le Viator : *Articuli Perspectiva*, 1521³⁰⁴

Des grandes figures de la perspective

La perspective ne se réduit pas à son invention. Elle va se présenter comme une architecture propre à structurer la pensée selon trois axes principaux : L’importance donnée à l’individu et la naissance du sujet ; la distinction homme/nature – sacré/profane ; le principe d’unité qui permet d’établir une cohérence a posteriori, en remplacement d’un monde clos et systémique. Des chercheurs comme Descartes, Leibniz, Kant et ses successeurs que sont Cassirer et Panofsky vont s’attacher à la renouveler, à en modifier les termes pour que globalement elle puisse continuer à charpenter l’idée que l’on se fait de l’individu, du social, du politique et de la nature.

³⁰⁴ Volume consultable à <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1050945/f53.item>

Descartes et l'anamorphose

Pour Descartes, les individus semblent autonomes, repliés sur leur moi, caractérisés par une volonté et une sensation d'eux-mêmes qui subsiste même après avoir douté de tout. Souvenons-nous qu'au début des *Méditations*, Descartes conclut que « cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit »³⁰⁵. Cette affirmation et son corollaire « *cogito, ergo sum* », voire ses corollaires « *ego ambulo, ergo sum* » et « *dubito, ergo sum* » est au cœur d'une réception de Descartes, philosophe de l'individualisme et de la subjectivité sans corps. L'homme se distingue des animaux par son âme qui ne saurait disparaître à sa mort. Il est un véritable atome, séparé des autres. Dans la *Lettre à Elisabeth*, 1645, Descartes s'exprime ainsi : « Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier [...] »³⁰⁶.

Comme Galilée, Descartes travaille à la mathématisation de la compréhension du monde. Il attache une très grande importance à la géométrie. Ainsi écrivait-il que la matière n'est pas reconnaissable à sa consistance, sa couleur ou son poids, ni parce qu'elle peut être perçue : elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur³⁰⁷. Le monde n'est que matière et le vide en est absent. Ainsi, tout est en contact et à l'unité de l'esprit correspond une unité du réel.

³⁰⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, p. 38.

³⁰⁶ Descartes, *Lettre à Elisabeth*, § 6, https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_avec_Élisabeth_-_Descartes_à_Élisabeth_-_Egmond,_15_septembre_1645

³⁰⁷ *Principes de la philosophie*, II, §4

Les corps sont comme des mécaniques à l'instar de la nature et leur fonctionnement relève des lois de la nature. Mais la question reste posée de savoir « Comment l'âme et le corps ont-ils un effet l'un sur l'autre ? »³⁰⁸. La réponse tient dans une minuscule glande située au centre du cerveau et qui « n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande forte petite » et dont « les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande »³⁰⁹. Cette glande est le lieu où sont assemblées les images produites par les deux globes oculaires et par les sensations des organes du corps. Elle est le siège de l'âme qui s'immisce dans le corps par l'intermédiaire des systèmes nerveux et sanguin. Elle investit ainsi tout le corps et joue un rôle dans de nombreuses fonctions dont la réminiscence, l'imagination et les mouvements du corps. Pour Descartes, « *le mouvement selon la vérité [...] est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres* »³¹⁰. Cette notion de mouvement s'étend aux postures, aux gestes mais aussi à tout ce qui circule dans le corps et à toutes les actions induites par les impressions des êtres et des choses qui composent l'environnement.

Le corps est continuellement en mouvement et la relation entre l'âme et le corps est incessante : « il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir outre cela des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme. » L'être humain peut être le lieu de conflits entre ces deux mouvements mais Descartes engage le « Je » à faire preuve de volonté : Dekany rappelle que « l'âme doit acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. Non pour cela que l'âme utilise son pouvoir à supprimer (ou à faire reculer du moins à l'arrière-plan) ses passions, mais pour les mettre, au contraire, au service des objectifs proprement humains. La base physique, corporelle de cela est assurée par le fait que “encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines

³⁰⁸ *Passions de l'âme*, art. 34.

³⁰⁹ *Passions de l'âme*, art. 31.

³¹⁰ *Principe de la philosophie*, II, §25

passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents" (*Traité des passions de l'âme*, I, art. 4, 1649) »³¹¹.

Dans *Le Monde ou Traité de la Lumière*, Descartes développe une conception du mouvement fondée sur la circulation d'atomes. La lumière est corpusculaire ; elle est faite de petits grains qui se meuvent et produisent des effets sur la matière, rendant étincelantes les choses et permettant aux individus de les voir. Dès le premier chapitre « De la différence qui est entre nos sentiments et les choses qui les produisent »³¹², Descartes met en garde le lecteur contre cette idée couramment admise : ce n'est pas la matière des objets qui active la pensée. Les choses en soi ne sont pas le reflet de la réalité extérieure. Ce sont les mouvements des objets qui déplacent des atomes qui vont venir influencer sur les autres objets et les personnes. Il écrit : « Je considère une infinité de mouvements qui durent perpétuellement dans le monde. [...] Il y en a aussi en tous les autres corps (que la flamme), encore que leurs actions ne soient pas si violentes, et qu'à cause de leur petitesse, elles ne puissent être aperçues par aucun de nos sens »³¹³. Ce qui le conduit à affirmer « que tant s'en faut que toutes les choses qui sont autour de nous puissent être senties, qu'au contraire ce sont celles qui y sont le plus ordinairement, qui le peuvent être le moins, et celles qui y sont toujours ne le peuvent être jamais. » Ainsi, nous ne sentons pas la chaleur de notre corps, peu notre poids ou celui de nos vêtements « Car il est certain que nous ne saurions sentir aucun corps s'il n'est cause de quelques changements dans les organes de nos sens, c'est-à-dire s'il ne remue en quelques façon les petites parties de la matière dont ces organes sont composés »³¹⁴. Comme le feraient un chatouillement ou la douleur que provoquerait une blessure.

Jean-Marc Gabaude montre que le monde est homogène et que la matière reste la même, malgré la diversité de ses propriétés. C'est par là qu'il peut affirmer que chez Descartes « Coïncident unicité de la matière, unicité de la nature ou du monde et unicité de l'étendue et de l'espace. Au fond l'*unitotalité* indéfinie qu'est la matière forme comme une substance unique en tant qu'englobante – ou comme un corps unique – qui paraît infini à l'esprit

³¹¹ Andras Dekány, Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions, *Le Portique*, 9 | 2002, § 22, mis en ligne le 08 mars 2005. <http://leportique.revues.org/178>

³¹² René Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, 1664, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5534491g.r=.langEN>

³¹³ René Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, p. 19-20.

³¹⁴ René Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, p. 44.

humain »³¹⁵. Les composants de ce corps sont en perpétuel mouvement et nouent des relations qui les modifient. Ainsi cet ensemble est continuellement en train de se recomposer. Et comme le rappelle Merab Mamardachvili, « La ‘physique’ est une démonstration de la manière dont les corps se positionnent les uns par rapport aux autres, afin qu’ils puissent agir réciproquement les uns sur les autres dans le mouvement »³¹⁶. Mamardachvili voit dans la philosophie de Descartes « un monde toujours neuf, qu’il s’y trouve toujours une place pour moi et qu’en me matérialisant comme une volonté incarnée, je participe à sa création continuée »³¹⁷. Un monde *toujours en cours et toujours en suspens*, un processus de création *continuée*. Ce qui fait dire à Mamardachvili « que la sensation de durée n’est chez Descartes rien d’autre que le fait de dégager une dimension ontologique où la durée n’est pas celle de notre vie psychologique réelle. Notre vie psychologique réelle est une succession d’instantanés de notre persistance dans une durée où les objets disposés en ordre se reproduisent les uns les autres et durent ; ou bien elle est une succession de périodes, de phases de notre présence dans le monde réel où ont lieu la dissolution, la décomposition »³¹⁸. L’homme n’est que mouvement : « Dans le monde, il n’est pas d’objet “homme” mais seulement une matière métaphysique faite de mouvement »³¹⁹.

Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes définit ce qu’est le temps pour lui : « De ces qualités ou attributs, il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes et d’autres qui sont dans notre pensée ; ainsi par exemple le temps, que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être le nombre du mouvement, n’est rien qu’une certaine façon dont nous pensons cette durée [...] afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui sont les jours et les années et la nommons temps, après l’avoir ainsi comparée ; bien qu’en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien hors de la véritable durée des choses, qu’une façon de penser »³²⁰.

³¹⁵ Jean-Marc Gabaude, *L’étendue et l’espace chez Descartes*,

http://web.ics.purdue.edu/~smith132/French_Philosophy/Sp97/sp97_Leten.pdf

³¹⁶ Merab Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, Arles, Actes sud, 1997, p. 333.

³¹⁷ Merab Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, p. 139.

³¹⁸ Merab Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, p.233.

³¹⁹ Merab Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, p. 200.

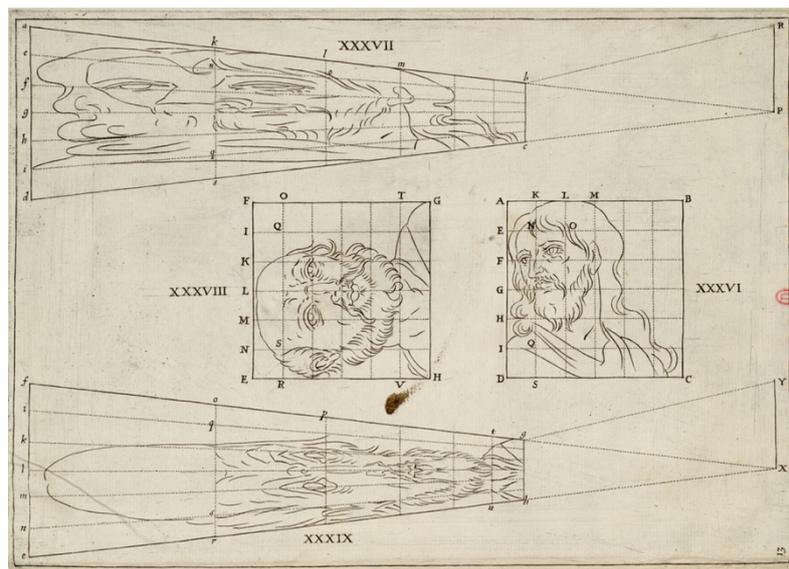
³²⁰ René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Première partie, § 57. Qu’il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, et d’autres qui dépendent de notre pensée.

L'architecture du monde telle que Descartes l'a élaboré semble assez bien s'inscrire dans une construction perspectiviste de la relation au monde : un être humain distinct de la nature, une volonté de l'esprit qui pose l'être humain en tant que sujet capable de domestiquer sa nature propre et une mécanique des passions qui anime l'ensemble. Descartes reconnaît l'efficacité de cette architecture et dit clairement, dans le *Discours de la méthode*, s'en inspirer pour organiser sa pensée : « Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales, qu'ils mettent seule vers le jour, et, ombrageant les autres, ne les font paroître qu'autant qu'on les peut voir en la regardant ; ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avois en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevois de la lumière ; puis, à son occasion, d'y ajouter quelque chose du soleil et des étoiles fixes, à cause qu'elle en procède presque toute; des cieux, à cause qu'ils la transmettent; des planètes, des comètes et de la terre, à cause qu'elles la font réfléchir; et en particulier de tous les corps qui sont sur la terre, à cause qu'ils sont ou colorés, ou transparents, ou lumineux ; et enfin de l'homme, à cause qu'il en est le spectateur »³²¹.

Pour Lyle Massey, il pourrait être tentant de dresser une analogie entre la perspective et la relation entre les *res cogitans* et les *res extensa* de Descartes. Le sujet de Descartes, à travers l'assurance qu'il a de soi, semble s'accorder assez bien avec ce sujet à partir duquel le peintre construit l'espace. Ces deux sujets paraissent géométriquement et spatialement situés dans une relation rationnelle avec le monde. Mais en raison du rejet par Descartes de la vue comme moyen d'accès à la connaissance, Lyle Massey montre que ce rapprochement est trop rapide. Pour Descartes, le monde, la matière sont organisés et rationnels mais cet ordre ne peut être découvert par les sens qui sont souvent en désaccord avec l'esprit. De plus la perspective ne permet pas

³²¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, (partie V). Dans *La Dioptrique*, il écrivait, « Suivant les règles de la perspective, [les tailles douces] représentent souvent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles, et des carrés par des losanges, et ainsi de toutes les autres figures ; en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne pas lui ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent et non point comment elles ont en soi leur ressemblance ». Les classiques des sciences sociales, p. 31-32. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

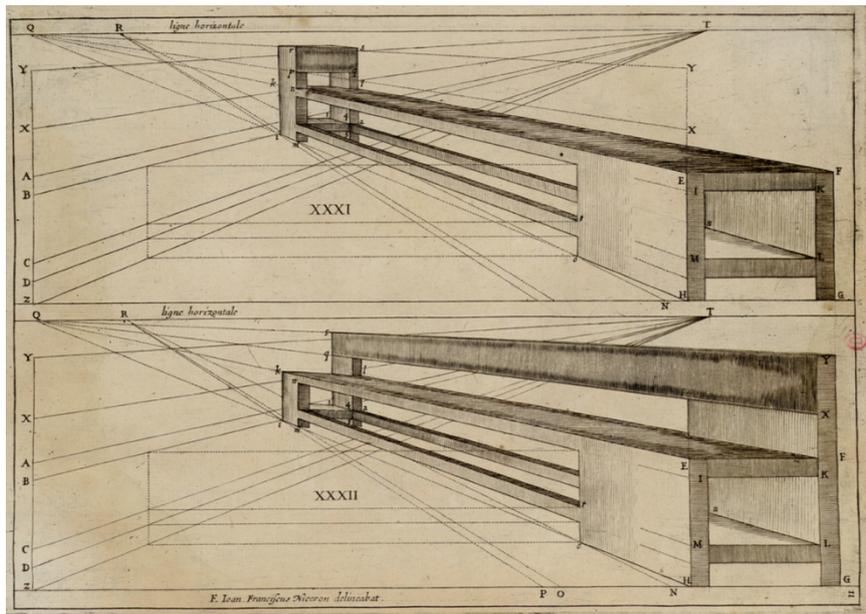
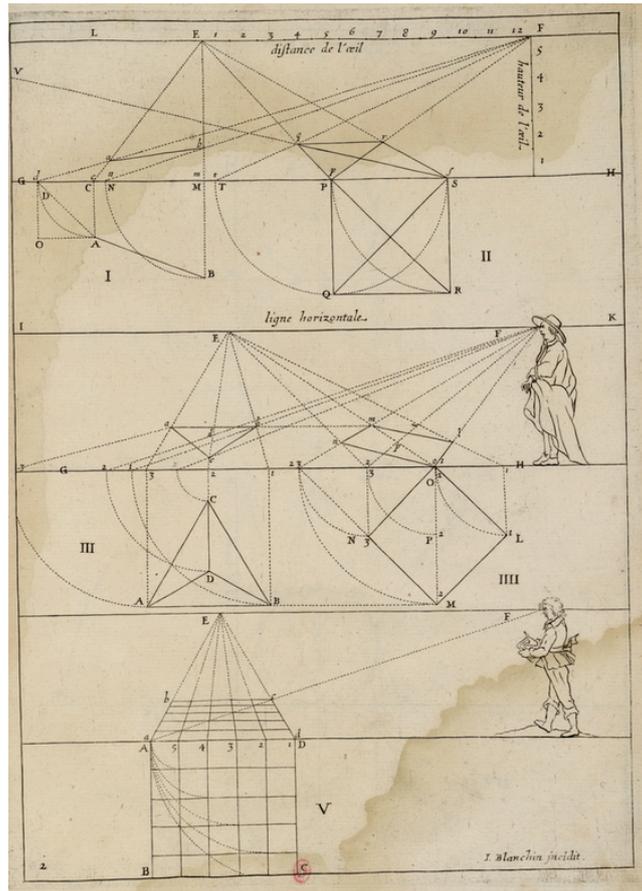
de représenter les multiples possibilités d'extension de la matière. La relation de l'esprit au monde ne peut être réduite à une opposition figée sujet/objet. Elle dépend plutôt, comme le montre Karsten Harries, de la compréhension d'un troisième point de vue qu'elle nomme « angelic eye » ou « angelic I »³²². Angélique parce désincarné et objectif dans le sens où il n'est pas limité par ses sens ni par l'organisation spatiale de la perspective. Descartes rejette la perspective naturelle du côté du corps car elle est spatiale et liée à la vue. Mais comme le remarque Jurgis Baltrusaitis, la pensée de Descartes n'est pas opposée à la géométrie perspective. Ces auteurs, en prenant en compte ces diverses analyses de la pensée de Descartes, vont établir un rapprochement avec *la perspective curieuse*³²³ qu'est l'anamorphose. C'est une technique de projection que l'on peut obtenir à partir d'un miroir concave, convexe ou conique ou à l'aide de la mathématique pour transformer l'image, l'étirer afin qu'elle disparaisse (Dürer parlait de perspective secrète) et ne soit visible que rétablie à l'aide d'un miroir cylindrique ou conique. Cette technique était connue de Descartes qui avait échangé à ce propos avec Jean-François Niceron, qui contribua, vers 1640, à populariser ce mode de représentation qu'il associait aux automates.



Jean-François Niceron, *La perspective curieuse*, planche 13

³²² Karsten Harries, *Descartes, Perspective, and the Angelic Eye*, *Yale French Studies*, No. 49, Science, Language, and the Perspective Mind: Studies in Literature and Thought from Campanella to Bayle, 1973, pp. 28-42.

³²³ Jean-François Niceron, *La perspective curieuse ou magie artificielle des effets merveilleux*, Paris, Pierre Billaine, 1638.



Jean-François Niceron, La perspective curieuse, planches 2 et 11

La seule « image vraie » est donnée par la mathématique et en cela, elle se distingue de la pure perception, de la pure sensation. Lyle Massey rappelle les titres des deux premières propositions du second livre de Niceron dans lequel il s'attache à présenter la méthode de la perspective curieuse : « Faire une chaire en Perspective si difforme, qu'estant veüe hors de son poinct, elle n'en ait nulle apparence » et « Donner la méthode de décrire toutes sortes de figures, images, & tableaux en la même façon que les chaires de la précédente proposition, *c'est-à-dire, qui semblent confuses en apparence, & d'un certain point represent parfaitement un objet proposé* »³²⁴. L'anamorphose instaure une distance entre l'objet et le regardeur afin que celui-ci puisse organiser la confusion du réel générée par l'absence de vide entre les choses. Elle impose un point de vue unique, abstrait et figé. Le sujet et l'objet se rejoignent pourtant dans cette construction bien que le point de vue soit dé-spatialisé dans le sens où il glisse de ce qui est montré à ce qu'il faut savoir voir. Catherine Chevalley déclarait que l'article qu'elle a publié avait pour objet « de montrer que la déformation perspective possède en dernière instance une valeur profondément rationaliste, et que l'on peut y figurer, point par point, le parcours des *Méditations* cartésiennes, là où le scepticisme est, justement, pleinement dépassé »³²⁵. L'anamorphose rejette la connaissance sensible en montrant qu'elle ne permet pas d'atteindre l'ordre du monde. Elle porte au pinacle la rationalité car elle seule est capable de déjouer les pièges tendus par la réalité des corps matériels.

Cette manière de distinguer avec une telle simplicité la perception de la cognition semble aussi reposer sur la précarité du monde que Thibaut Gress met en évidence³²⁶. Cette précarité permet à l'indéniable consistance de Dieu et de l'esprit de ne pas rencontrer une réalité adverse avec laquelle il n'y aurait de relation que conflictuelle. Là, le monde est mouvant, incertain et c'est le Cogito, prolongement de dieu et de la création continuée, qui en est le pivot. Ainsi la certitude ne peut émerger que d'un point si ténu que seules les mathématiques peuvent l'exprimer et le symboliser. L'espace est homogène, continu et infini. Il doit être conçu et ne peut être expérimenté avec l'évidence que suppose la perspective naturelle en figurant un corps localisé.

³²⁴ Lyle Massey, Anamorphosis through Descartes or Perspective Gone Awry, *Renaissance Quarterly* 50.4, December, 1997, 1148-1189, p. 1178. Nous soulignons cette opposition entre la perception « naïve » et la démarche scientifique initiée par le doute.

³²⁵ Catherine Chevalley de Buzon, Rationalité de l'anamorphose, *XVII^e Siècle*, n° 124, juillet-septembre 1979, 289-296, p. 290.

³²⁶ Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde*. Essai sur les ontologies cartésiennes, Editions du CNRS, 2012.

Leibniz et le baroque

Leibniz se démarque du cartésianisme sur la question de la propagation du mouvement et de Newton à propos d'une distinction fondamentale et récurrente entre l'absoluité et le relativisme de l'espace et du temps.

Gilles Deleuze montre comment le système de Leibniz se structure selon un schéma vertical composé de deux étages. « En haut, les êtres individuels et les formes vraies ou forces primitives ; en bas, les masses et les formes dérivatives, figures et structures »³²⁷. Dans la partie haute, Dieu fait exister le monde et les corps, en bas, mettent en actions les intentions traduites par les âmes. « C'est par rapport au monde que l'univers matériel peut être dit expressif, autant que les âmes : les unes expriment en actualisant, l'autre, en réalisant »³²⁸. Mais, ces deux étages ne peuvent être tenus pour deux mondes distincts : « il n'y a qu'un seul et même monde, exprimé d'une part par les âmes qui l'actualisent, d'autre part par les corps qui le réalisent, et qui n'existe pas lui-même hors de ces exprimants »³²⁹.

Le socle du système de Leibniz est le principe de raison suffisante (Dieu fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien) et l'harmonie préétablie qui en découle : « Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre »³³⁰.

L'espace et le temps de Leibniz sont relatifs : « le temps est l'ordonnement des existences non simultanées [et] l'espace est l'ordonnement des coexistences, ou l'ordonnement de l'existence de ce qui est simultané »³³¹. Dans *Réfutation de Spinoza*, il précise que « l'espace et le temps sont les ordres des choses, et non les choses »³³². L'espace et le temps sont relationnels, c'est-à-dire qu'ils découlent de la relation et de l'ordre des événements et des choses. L'espace n'est pas absolu et les corps n'occupent pas une place dans l'espace. Il importe de distinguer l'étendue –

³²⁷ Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 179.

³²⁸ Gilles Deleuze, p. 142.

³²⁹ Gilles Deleuze, p. 161.

³³⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie, Œuvres*, La Bibliothèque digitale, § 53.

³³¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Lettre à l'Abbé Conti*, 6 décembre 1715, In André Robinet (ed) *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, PUF, 1957, p. 42.

³³² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Réfutation inédite de Spinoza*, Edité, traduit et introduit par A. Foucher de Careil, Paris, 1854. Réédition, Œuvres, La Bibliothèque digitale.

la place qu'occupe un corps – de l'espace et la durée du temps. L'étendue et la durée sont des attributs des choses alors que l'espace et le temps sont des fictions de l'esprit : « On peut même démontrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions »³³³.

Selon Leibniz, le mouvement et la diversité des corps ne relèvent pas d'une géométrie basée sur les intervalles. Pour comprendre ces phénomènes, il importe de revenir aux formes essentielles, aux substances et aux relations qu'elles entretiennent : Comme le rappelle Jean-François Pradeau³³⁴, la distance n'est pas hors des choses mais dans les corps, voire depuis les corps.

Deleuze, dans son cours sur Leibniz du 24 avril 1980³³⁵, commente cette affirmation de Leibniz la « perception consciente dérive des petites perceptions » et ajoute que « c'est une totalisation très spéciale, ce n'est pas une totalisation par additions ». Pour alimenter sa réflexion, il rappelle cette phrase extraite des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* : « La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient aperceptible par une petite addition ou augmentation »³³⁶. Deleuze conclut que ces petites perceptions, comparables à des gouttes d'eau, contribuent à opérer une *singularisation* : « C'est lorsque la série des petites gouttes d'eau perçues s'approche ou entre dans le voisinage d'un point singulier, d'un point remarquable que la perception devient consciente »³³⁷. C'est ainsi que l'on peut comprendre la relation entre la diversité des individus et la société : comment l'unité de Dieu permet ces actes de singularisation, comment la monade garantit l'unité et comment le monde peut ainsi être un « assemblage de choses contingentes ».

³³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, Discours de la métaphysique, Edition en ligne, § 12, <http://www.maat.it/livello2/Leibniz-Discours%20de%20Métaphysique.html>

³³⁴ Jean-François Pradeau, Des conceptions de l'espace. *Espaces Temps*, 62-63, 1996. Penser/figurer. L'espace comme langage dans les sciences sociales, 50-58, p. 56.

³³⁵ Gilles Deleuze, Leibniz, cours Vincennes, 24 avril 1980. <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=54&groupe=Leibniz&langue=1>

³³⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ernest Flammarion, 1921, 91.

³³⁷ Gilles Deleuze, Les cours de Gilles Deleuze, Leibniz, Cours Vincennes, 29 avril 1980. <https://www.webdeleuze.com/groupes/3>

Leibniz expose clairement sa conception du point de vue dans la *Monadologie* : « Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade »³³⁸. Et c'est, selon lui, « le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut »³³⁹. Le dynamisme métaphysique de Leibniz repose sur le jeu des forces dérivatives : les unités formelles que sont les monades varient infinitésimalement l'une de l'autre en raison des vicissitudes de l'existence matérielle. Ainsi chaque substance représente « exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue » mais toutes ces perspectives se rapportent à un seul univers. Complexité toujours changeante, nécessairement changeante car toutes les choses sont interdépendantes et chacune d'entre elles « expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers »³⁴⁰. Les sens subissent les effets de cet enchevêtrement et la perception ne peut échapper à quelques confusions, « car, comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nôtre reçoit l'impression de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier ; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions qui est tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer vient de l'assemblage des répercussions des vagues innumérables »³⁴¹. La science, dont les disciplines sont autant de points de vue sur la réalité, permet de dépasser cette confusion et d'accéder graduellement au point de fuite qui n'est autre que le monde vu depuis Dieu, depuis sa raison : c'est depuis cet absolu que le monde paraît ordonné. La science a besoin de principes métaphysiques pour voir le monde et inversement la métaphysique a besoin de l'expérience du réel pour accéder à la substance.

Le monde de Leibniz a largement influencé l'art baroque qui en reprend l'architecture générale et cherche ainsi à réduire la diversité à l'unité, seule

³³⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie*, § 57.

³³⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie*, § 58.

³⁴⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie*, § 56.

³⁴¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de la métaphysique*, § 33.

garante du rôle de dieu. Le baroque est l'image d'un nouveau modèle. La vision baroque du monde va développer une notion de la totalité, en quelque sorte fermée mais dont l'organisation intérieure va privilégier la relation et la construction en système. En effet chacun des éléments du réel s'inscrit effectivement dans une totalité mais ces éléments vont s'organiser, s'articuler les uns avec les autres.

Ainsi, l'église comme édifice va devenir le centre de la cité, parfois du quartier, à partir duquel va se construire l'ensemble du tissu urbain. L'extension de la ville devient géométriquement déterminée et va tendre à la systématisation dans laquelle le bâtiment va perdre de son individualité plastique. La mise en scène propre à l'esprit baroque va conduire à organiser les espaces et les édifices afin de rendre plus convaincant leur rôle dans la transformation de la culture et de la société. La façade baroque n'est jamais isolée de l'ensemble urbain, qu'il s'agisse des autres façades, des rues ou des places monumentales.



Retable majeure de l'église saint Martin de Tours de Hauteville-Gondon (Savoie)

Dans la construction même de l'église, les différents éléments vont être organisés en système. Les espaces de l'édifice sont placés en interrelation. Ils se répondent en fonction des qualités dont ils sont investis.

On assiste, au XVIIe, à un grand mouvement de reconstruction marqué par quatre grands principes : l'isolement du bâtiment du reste du monde et la matérialisation de la distinction entre profane et sacré ; le jeu avec la lumière par les ouvertures, les dorures ; rassembler tous les paroissiens dans le même espace ; s'élever et accroître par la décoration le sentiment d'élévation pour s'approcher des saints et des anges.

Le retable est l'image même de cette nouvelle conception du monde. Il ne s'agit pas d'une accumulation mais d'un projet de catéchèse qui est élaboré selon une construction rigoureuse. Si bien que comme l'écrit Bernard Teyssède en présentation de l'ouvrage de Heinrich Wofflin *Renaissance et baroque*, « le baroque part de la synthèse : seul importe l'effet global, qui doit frapper au premier regard ; c'est au point que chaque détail, isolément, perd tout sens »³⁴². Seul le sens général va permettre de déterminer les significations particulières. Le lien entre le ciel et la terre est signifié par les colonnes et le cheminement depuis l'entrée de l'édifice jusqu'à Dieu qui se trouve représenté au sommet de cette œuvre sculptée. La figuration de Dieu dans l'art n'apparaît que vers le Xe siècle. Au cours des dix premiers siècles, le christianisme s'est diffusé et fut vécu sans images de Dieu. Celles du Christ en tenaient lieu. Jésus-Christ symbolisait alors l'existence de Dieu : « Qui m'a vu a vu le Père ». C'est au XIIIe siècle que la nécessité d'une représentation anthropomorphe de Dieu prit réellement naissance. Le sentiment de l'éloignement de Dieu que nous avons constaté est contemporain d'une nouvelle attitude vis-à-vis de sa représentation artistique. Au XVIIe siècle, la multiplication de ces figurations est là pour signifier la réelle présence de Dieu dans l'église ou la chapelle. Les anges marquent le lien entre l'esprit et la matière parce qu'ils sont incorporels mais, malgré tout, inscrits dans les limites de l'espace et du temps. Ils apparaissent comme la preuve de l'esthétisme de l'Absolu ; ils entretiennent la beauté de la création divine et font que l'œuvre de Dieu est une véritable œuvre d'art. François de Sales les pense très nombreux lors de la célébration de la messe. Ils sont là où demeure le sacré et l'illuminent. Les saints, parfois appelés « les colonnes de l'église », apparaissent aussi comme des personnages intermédiaires. Une grande importance est donnée au tabernacle, œuvre très souvent richement sculptée qui est à certaines heures de la journée illuminée du soleil pénétrant par l'une des ouvertures de l'édifice. Ce meuble renferme les hosties consacrées et

³⁴² Bernard Teyssède, Présentation, in Heinrich Wofflin, *Renaissance et baroque*, Le Livre de poche, 1961, 1989, p. 10.

l'église est ainsi un lieu sacré parce que le Christ est réellement présent. L'émotion que procure la vision du retable participe à la compréhension de ce qui est en jeu. L'individu peut ainsi s'immerger dans une image du monde et ainsi s'intégrer dans le réel. Nous ne sommes plus dans un monde purement géométrique. En pénétrant dans l'église, les corps changent de monde et font l'expérience du sacré, dans leur intimité et collectivement.

Le cardinal de Bérulle³⁴³ insiste sur l'essentielle différence de nature entre Dieu et l'homme. Dieu n'est pas compréhensible par l'homme car « cet objet incréé est si distant et élevé par-dessus tout être créé ». La « bassesse du monde » ne peut atteindre la « grandeur de Dieu ». Dieu est le Principe dont dépendent toutes les créatures quelles que soient leurs qualités. Dieu est tout à la fois Unité, Pluralité et Société. Il est Un parce que Principe essentiel, Pluralité parce qu'infini et Société parce que cet infini dans la diversité est Un. Ces principes servent de modes d'organisation du monde dont la complexité doit être rapportée à l'unité de la société.

Les moines capucins sont de redoutables prédicateurs qui parviennent à convertir les habitants des villages reculés et n'hésitent pas pour émouvoir à déployer des mises en scènes qui laissent entrevoir la présence du divin et du surnaturel. Le Père Charles de Genève décrit en 1653 les aménagements dont est l'objet l'église Saint Augustin pour la célébration des Quarante Heures de Thonon. La nef « fut tendue d'une haute et riche tapisserie à liste de drap d'or et d'argent et velours violet d'un côté [...] Le cœur de l'église fut restraint et comme transformé en une petite chapelle d'invention non moins belle que dévote. L'ordonnance de l'architecture flattoit l'œil des regardans d'une agréable prospective [perspective], l'attirant dès l'entrée par la suite du raccourcissement des colonnes qui régnoient tout à l'entour jusqu'au point principal destiné pour placer la custode du très Saint Sacrement »³⁴⁴. La perspective ici a bien pour objectif de rassembler les individus pour les relier et n'en faire qu'un seul corps dans une union à Dieu. François de Sales pensait que les spectateurs, les auditeurs étaient engloutis par le beau, ce qui est « désirable, aymable et chérissable ». Mais, l'une des grandes facultés du

³⁴³ Pierre de Bérulle, *Œuvres*, Par les soins du R.P. François Bourgoing, 2e éd., Paris, Séb. Huré et F. Léonard, 1657, p. 177.

³⁴⁴ Charles de Genève, R.P., *Les trophées sacrés ou Missions des Capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse Romande et la Vallée d'Aoste à la fin du XVIe et au XVIIe siècle*, Publié par F. Tisserand, Mémoires et documents de la Société d'Histoire de la Suisse Romande, 3e série, T XII, 3 vol., 1976. Edition originale, 1653.

beau était, pour lui, ce « qu'il fait que toutes choses soyent ramassées et serrées, rassemblants les dispersées [...] étant non seulement la souveraine unité, mais souverainement unissant »³⁴⁵. Pour reprendre les termes de Deleuze, « ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation. C'est l'idée même de la perspective baroque »³⁴⁶. Cela nous amène à penser au rôle qui sera conféré au rituel dans des théories laïcisées sans pourtant qu'elles aient renoncé à cette architecture.

La séparation des deux mondes est consommée, mais le divin détermine l'existence du naturel. Par l'observation du naturel, l'homme se plonge dans l'admiration de la création divine. Piero Camporesi retrace cet « atroce désir de savoir ». « Le corps, écrit-il, retrouvé à la Renaissance, fut emprisonné dans une dimension religieuse par la culture de la Contre-Réforme qui fit de l'anatomie un instrument subtil, servant la redécouverte de Dieu »³⁴⁷. Dieu incompréhensible est malgré tout perceptible à travers l'observation de son œuvre. Cette observation de la nature est possible parce que, lors de la création, l'homme s'est vu crédité des qualités qui font de lui un être intermédiaire.

Mais il est des perspectives trompeuses. La nature est-elle toute entière à l'image du monde divin. Il semble difficile d'en douter mais la perception est parfois incertaine. Ainsi est-il impérieux de savoir reconnaître, l'ordre, le vrai des ordres apparents qui ne sont que des appels au désordre. Certaines perspectives seraient-elles fausses ?

Le Révérend Père Pierre Le Brun, prêtre de l'Oratoire, écrit : « Il y a un Dieu Auteur de toutes choses, qui a créé deux sortes d'êtres ; des corps et des esprits. Les corps forment par leur assemblage le monde visible ; et Dieu leur a prescrit des loix qu'ils suivent inviolablement par une nécessité naturelle et aveugle. Car ils ne sont capables d'aucune connaissance et d'aucune volonté. Les esprits agissent avec connaissance, avec réflexion, avec liberté. Ils ne peuvent être contraints, ils ne sont point entraînés par aucune nécessité naturelle ; mais ils ont reçu de Dieu la puissance de produire eux-mêmes

³⁴⁵ François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, vol. 1, p. 23.

³⁴⁶ Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 27.

³⁴⁷ Piero Camporesi, *L'Officine des sens. Une anthropologie baroque*, Paris, Hachette, 1989, p. 72.

certaines actes, dont ils sont les maîtres »³⁴⁸. Les esprits évoqués ici sont les âmes humaines, les anges et les démons. Si les anges restent soumis à Dieu, les démons, eux, se révoltent. Pierre Le Brun maintient Dieu comme absolu et responsable du mouvement « qui produit la variété que nous remarquons dans le monde ». Les corps sont mis en mouvement par Dieu selon « une manière régulière, simple, digne de sa sagesse infinie, et qui soit à la portée de notre esprit »³⁴⁹.

Dieu est responsable des lois de la nature que l'homme peut discerner et nous assistons à une reconnaissance de la physique en tant que mode d'observation des effets des lois divines. Pour Pierre Le Brun, « Rien de plus simple et de plus accommodé à la portée de notre esprit, que de voir l'action de Dieu déterminée par de telles causes ; et rien de plus varié, de plus étendu, et de plus beau que tout ce qui en résulte ; car ce sont ces loix, selon lesquelles tous les mouvements sont communiqués, qui font cet admirable mécanisme du monde, à qui l'on a donné le nom de nature »³⁵⁰.

Malebranche, dont il faut rappeler la proximité avec Leibniz et la fidélité à la méthode de Descartes, met en évidence une apparente contradiction : Dieu est bon et tout-puissant et pourtant la nature produit des désordres. Est-il alors permis aux hommes de transformer la nature pour la rendre plus parfaite et, dans ce cas, qu'en est-il de leur relation à Dieu ? Dieu aurait pu mieux répartir les pluies sur la surface de la terre, par exemple, mais cela lui aurait demandé de modifier les lois de la nature, que Malebranche résume par la communication des mouvements. Un monde parfait aurait nécessairement été plus complexe et, en ce sens, contraire à la sagesse de Dieu qui se caractérise par la simplicité.

Pour Malebranche, le monde concret, matériel, n'est pas à prendre tel quel : « Il ne paraît pas clairement que Dieu veuille positivement qu'on souffre cette incommodité particulière » et affirme qu'il est permis aux hommes de modifier la nature « non seulement lorsque ses effets peuvent leur donner la mort mais même lorsqu'ils les incommode ou qu'ils leur déplaisent »³⁵¹. L'ordre de la nature n'est pas celui de l'homme qui doit se soumettre à l'Ordre

³⁴⁸ Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas*, Paris, G. Desprez et P.G. Carelier, 1ère éd. 1702, 1750, p. 135

³⁴⁹ Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, p. 137-138.

³⁵⁰ Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses* p. 138.

³⁵¹ Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, Vrin, 1966, p. 27 et 26.

de Dieu. Cet ordre appartient au monde des représentations et des valeurs et non à celui de la nature. L'homme respecte cet ordre par l'amour de Dieu et de la perfection. L'idée de l'ordre que l'homme doit avoir est la même que celle de Dieu. Et en ce sens le monde est parfait dans sa totalité, en tant que concept, loi générale et cette perfection n'est nullement remise en cause par les imperfections de détail que l'on peut observer dans la réalité.

La nature est-elle tout entière le reflet de Dieu ? Le Révérend Père Le Brun s'attache à distinguer l'objet de superstitions, démoniaque, de l'intervention surnaturelle des anges. L'observation des lois de la nature se révèle être un instrument de la recherche de Dieu mais elle nécessite une grande rigueur afin de bien faire le partage entre ce qui est de Dieu et ce qui est du démon.

L'exemple le plus fameux que le R.P. Le Brun utilise pour distinguer ce qui relève de la physique de ce qui est vécu comme une intervention du surnaturel et qu'il qualifie de superstition est l'usage de la baguette. Selon sa définition, « On entend communément par la Baguette une petite branche fourchue, qui tenue des deux mains tourne sur l'eau, sur les métaux et sur plusieurs autres choses qu'on veut découvrir »³⁵². Les débats sur la baguette sont nombreux. Le Père Le Brun s'est intéressé à la baguette dès 1689 à la demande du Cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, intrigué par l'usage répandu de cette technique dans son diocèse. Un fait divers va accroître l'intérêt porté à cette pratique. Le cinq juillet 1692, vers dix heures du soir, un vendeur de vin et sa femme furent égorgés à Lyon dans une cave ; et leur argent volé dans la boutique qui leur servait de chambre. Un spécialiste de la baguette, originaire de Saint-Vérand en Dauphiné, fut envoyé par le Procureur du Roi sur les lieux du crime. Là, celui-ci ressentit une étrange sensation, son corps se mit à trembler et guidé par la baguette, il se lance sur les traces des assassins et retrouve l'un d'eux.

Comment interpréter cette réussite ? Un médecin propose une explication d'ordre biologique : la baguette serait sensible aux corpuscules sortis du corps avec la transpiration. Ces corpuscules sont identifiables parce que chimiquement transformés par l'acte criminel et différents de ceux laissés par de simples passants. Le R.P. Le Brun se livre à une série d'expériences et de contre-expériences plutôt défavorables à la baguette et il opte pour l'intervention « des esprits intelligents et libres qui abusent ceux qui sont trop

³⁵² Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, p. 318.

crédules »³⁵³. Deux types d'explication du phénomène s'affrontent : l'une biologique, l'autre théologique. Pierre Le Brun ne peut reconnaître de pouvoir miraculeux à la baguette parce qu'elle contredit la constance des lois divines de la nature. Elle participe du démon parce que tout ce qu'elle produit est « désordre du mensonge ». Mensonge qui ne peut être imputé au sourcier, comme l'ont montré les expérimentations, mais mensonge du diable. Pierre Le Brun pose un certain nombre de définitions pour aider à faire la distinction entre nature et surnature. Effet naturel : « tout ce qui est donc produit par les lois de la mécanique du monde ». Effet surnaturel : « est appelé effet surnaturel effet qui ne dépend point de la mécanique du monde. On l'appelle aussi miracle ». Superstition : « on appelle superstition, ce qui met du dérèglement dans le culte qui est dû à Dieu [...] un culte qui n'est pas dans l'ordre »³⁵⁴. Le diabolique est désordre. Et le censeur de rajouter en marge : « Cette idée bien entendue ne fait aucun tort au culte des Saints ». Précaution importante en cette époque où les Réformés qualifiaient le culte des saints de superstition et d'idolâtrie.

Il importe donc de bien marquer la frontière qui sépare les deux niveaux de l'univers : sacré et profane. Le sacré est manifestement hors du monde mais, malgré tout, présent sur terre dans les lieux consacrés. Il s'agit dès lors de penser une forme d'articulation qui donne toute sa dimension aux intermédiaires et instaure l'élévation comme modèle de comportement. L'art et l'architecture sont investis d'un rôle social important. Ils s'opposent aux désordres de la nature mais prennent pour modèle la mécanique du monde. Les œuvres servent à représenter l'ordre divin. L'architecture est pensée en lien avec l'urbanisme, comme un projet totalisant. Il s'agit bien de rendre visible la perfection de l'abstraction à travers l'articulation harmonieuse des espaces et des édifices au sein d'un système fermé dans lequel sont déjà inscrites les modalités d'extension. Ces œuvres devaient aussi former l'imaginaire des habitants des villes et des paroissiens par le biais de la vision des images et le parcours des espaces. On assiste à une volonté de transfigurer les sens qui appartiennent au monde des corps afin de les extraire de leur réalité bien imparfaite. Cette imperfection est représentée dans les vanités, ces natures mortes dont les fruits les plus éclatants portent toujours la trace de leur corruption.

³⁵³ Jacques Beaudé, *Contribution à l'histoire de l'idée de nature. L'Histoire critique des pratiques superstitieuses du R.P. Le Brun (1661-1729)*, Thèse dactylographiée, 1969, p. 53.

³⁵⁴ Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, p. 138-141.

Kant et le sujet transcendantal

En 1755, Kant publie *Histoire universelle et théorie du ciel ou essai sur la conception et l'origine mécanique de l'ensemble de l'Univers selon les principes de Newton*. Son intérêt de jeunesse – certains parlent de passion – pour l'œuvre de Newton va jouer un rôle déterminant dans la manière dont il va construire sa philosophie. Afin de mieux comprendre la position de Kant, rappelons certains des points importants de l'approche de Newton. Il se situe dans la continuité de Galilée. La question est de savoir comment concevoir un corps en repos dans un environnement en mouvement et par là même un corps en mouvement dans un environnement en mouvement. Autrement dit et pour reprendre deux exemples élaborés par Galilée³⁵⁵, comment se fait-il qu'une pierre jetée du haut du mat d'un navire tombe au pied de ce mat, quelle que soit la vitesse de ce navire ? De la même façon pourquoi lorsqu'un cavalier laisse tomber une balle à terre celle-ci suit le mouvement du cavalier ? À travers ces deux tentatives de compréhension, il importe de résoudre le problème que pose la rotation de la terre. En effet, si on laisse tomber à l'aplomb une pierre sur une mappemonde en rotation, posée devant soi, elle tombera en un autre lieu que celui qu'elle surplombait au début de sa chute alors que si on laisse tomber une pierre du haut d'une tour, elle tombe au pied de l'édifice bien que la terre tourne. La conclusion à laquelle arrive Galilée est qu'un corps en mouvement imprègne ce mouvement aux corps qu'il transporte : le bateau et son mat à la pierre, le cavalier à la balle et la terre à la tour et à la pierre de la même manière. De sorte que le mouvement de la terre ne provoque pas de désordre.

Newton introduit les notions d'absolu et de relatif qu'il applique au temps, à l'espace et au mouvement. « Ainsi les mouvements entiers et absolus ne peuvent se déterminer qu'en les considérant dans un lieu immobile : et c'est pourquoi j'ai rapporté ci-dessus les mouvements absolus à un lieu immobile, et les mouvements relatifs à un lieu mobile. Il n'y a de lieux immobiles que ceux qui conservent à l'infini dans tous les sens leurs situations respectives ; et ce sont ces lieux qui constituent l'espace que j'appelle immobile »³⁵⁶. Le terme d'infini est à comprendre ici dans ces implications spatiales et

³⁵⁵ Cités par Françoise Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein*. Espace et relativité, Paris, PUF, 1984, p. 59-62

³⁵⁶ Cité par Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris Gallimard, 1973, p. 201-202.

temporelles. Le mouvement d'un navire sur la surface de la terre est relatif par rapport à son support considéré dans un espace absolu mais absolu par rapport à l'espace absolu : « L'espace absolu, sans relation aux choses externes, demeure toujours similaire et immobile [...] L'espace relatif est cette partie ou dimension mobile de l'espace, laquelle tombe sous nos sens par la relation aux corps, et que le vulgaire confond avec l'espace immobile »³⁵⁷.

Cette distinction entre absolu (« *absolu, universel qui préside à l'ordre des choses* ») et relatif est fondamentale car elle permet d'ordonner le réel à partir d'un lieu infini qui représente Dieu. Lors des échanges épistolaires entre Newton et le Révérend Bentley, futur évêque de Worcester, Newton est amené à prendre position : « À votre seconde question je réponds que les mouvements que les planètes ont maintenant ne pouvaient pas résulter d'une cause naturelle seulement, mais leur ont été imprimées par un Agent intelligent »³⁵⁸. C'est-à-dire que Dieu se situe à l'extérieur du monde et qu'il entretient, comme par une action continuelle, son fonctionnement. Newton donne ainsi naissance à la dynamique et insiste sur les forces dont la cause modifie le mouvement : « un corps isolé, sur lequel aucune force n'agit, reste au repos ou garde la même vitesse rectiligne uniforme »³⁵⁹.

Ajoutons que les notions d'inertie et de gravitation introduites par Newton permettent de comprendre l'univers comme un tout cohérent que les mouvements des parties ne mettent pas en péril. Mais comme le déclare Richard Bentley, « la matière du chaos ne pourrait jamais former des masses aussi divisées et différentes que les étoiles et les planètes du monde actuel »³⁶⁰ et, sans l'attention continuelle de Dieu, rien n'empêcherait le désordre des mouvements et les télescopages qu'une telle complexité pourrait provoquer.

Pour conférer une unité à la multiplicité des expériences que vit l'individu, Kant introduit le *sujet transcendantal*. – « Transcendantal » désigne chez Kant ce qui fournit les conditions a priori d'une connaissance en général, ce qui permet d'unifier et de connaître les données de l'expérience : « Je nomme

³⁵⁷ Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, cité par Françoise Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein*, p. 96

³⁵⁸ Cité par Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, p. 223.

³⁵⁹ Actuellement, Etienne Klein distingue ces deux types de temps que sont le temps du devenir, c'est-à-dire le cours du temps, et la flèche du temps. « Le cours du temps assure la continuité du monde – il empêche le monde de disparaître – tandis que la flèche du temps y produit des histoires dont l'épilogue n'est pas identique au commencement ». In *Faut-il distinguer cours du temps et flèche du temps ?* Retranscription d'une conférence, p.9. http://irfu.cea.fr/Phocea/file.php?file=Seminaires/893/t893_1.pdf

³⁶⁰ Cité par Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, p. 225.

transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant que celui-ci doit être possible *a priori* »³⁶¹. Il apparaît clairement que le transcendantal s'oppose à l'empirique. Il ne s'agit pas de faire l'expérience du monde. La connaissance ne se rapporte pas aux choses en soi mais aux représentations *a priori* des choses. Kant va préférer le terme critique à celui de transcendantal pour dire la capacité qu'a la raison d'étendre ses connaissances indépendamment de toute expérience, c'est-à-dire *a priori*, en se méfiant de l'apparence empirique. La connaissance sensible, parce qu'elle consiste à recevoir passivement les impressions, est trompeuse. Seule la connaissance intellectuelle, symbolique, conceptuelle permet d'accéder à la pensée pure. Ce que Kant appelle le sujet transcendantal, n'est pas une chose existante ou une « substance » mais c'est une fonctionnalité supérieure de l'esprit humain. Elle offre la capacité de synthétiser des informations, des représentations très diverses sans jamais se départir d'une unité et d'une permanence essentielles. Ainsi en est-il de la géométrie qui « prend pour fondement l'intuition pure de l'espace, [de l'arithmétique qui] forme elle-même ses concepts de nombre par l'addition successive des unités dans le temps, [et de la mécanique qui] ne peut former ses concepts de mouvement qu'à l'aide de la représentation du temps »³⁶². L'espace et le temps ne sont que de simples intuitions. Et, « si l'on fait abstraction des intuitions empiriques des corps et de leurs modifications (mouvement), on élimine tout l'élément empirique, c'est-à-dire ce qui appartient à la sensation, il reste encore l'espace et le temps, qui sont par conséquent des intuitions pures, servant aux autres de fondement *a priori*, et qui, par suite, ne peuvent jamais être éliminées ; et précisément parce que ces notions sont de pures intuitions *a priori*, elles prouvent par là qu'elles sont de simples formes de notre sensibilité, qui doivent précéder toute intuition empirique, c'est-à-dire la perception d'objets réels »³⁶³. Kant ajoute que « cette faculté d'intuition [que certains traduisent par percevoir] *a priori* ne concerne pas la matière du phénomène, c'est-à-dire ce qui est sensation en lui, car c'est là l'élément empirique, mais seulement sa forme, l'espace et le temps »³⁶⁴. Les catégories, comme les concepts, sont objectivement et universellement vrais. Ce n'est pas le monde qui nous informe de ce qu'il est

³⁶¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1787, Paris, Flammarion, 2006, p. 110.

³⁶² Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, 1783, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, §10, p. 45.

³⁶³ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 10, p. 45.

³⁶⁴ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 11, p. 46.

mais la raison qui possède la capacité d'appliquer ses représentations à la réalité.

Kant propose de chercher les conditions de l'objectivité dans le « sujet transcendantal », c'est-à-dire dans un sujet qui élabore une connaissance *a priori* des objets. Dans les quatre premières lignes de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, il pose le sujet : « Posséder le *Je* dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une *personne* ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses* comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise »³⁶⁵. Le sujet transcendantal est un ensemble de trois facultés : celle de connaître l'universel en s'appuyant sur des principes *a priori* ; celle de juger, c'est-à-dire de penser le particulier sous l'universel qui favorise l'intersubjectivité ; l'usage pratique de la raison qui fonde la volonté et la capacité pour le sujet de se penser comme un objet et de réfréner les impulsions sensibles. Ces facultés permettent de synthétiser des informations, des représentations très diverses dans le droit fil d'une unité et d'une permanence fondamentales. Kant recommandait de ne « pas appeler transcendantale (en faisant par-là référence à la possibilité de la connaissance ou à son usage *a priori*) toute connaissance *a priori*, mais uniquement celle par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles exclusivement *a priori* »³⁶⁶.

Pour Goldman, c'est « la forme universelle et apriorique commune à tous les individus (l'intuition pure de l'espace et du temps, les catégories de l'entendement, l'impératif catégorique) et le jugement esthétique, en partie formel et en partie matériel, mais en tout cas de nature purement subjective »³⁶⁷ qui permet aux hommes de constituer une communauté. Chaque personne a une perception particulière d'un environnement et c'est l'expérience telle que l'entend Kant qui permet à chacun de rapporter sa

³⁶⁵ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. 1798, I, §1. Trad. Foucault, Vrin, 1984, p. 17.

³⁶⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 147.

³⁶⁷ Lucien Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Editions Gallimard, 1967, p. 302.

connaissance partielle à celle de tous les hommes : « les parties ne peuvent être comprises qu'à partir du tout qui les enveloppe »³⁶⁸. Encore une fois la diversité est réduite à l'unité et le changement à la continuité. « Ce qui les sépare, c'est la matière sensible, différente d'individu à individu (sensations, tendances, intérêts égoïstes) »³⁶⁹. La finalité interne leur permet de se relier : elle appartient à l'existence des choses qui sont que les parties s'additionnent en un tout. Elle assure une permanence des phénomènes qui, par-delà les changements et les accidents, restent toujours identifiables au même. Rappelons que pour Kant « Toutes les substances en tant qu'elles peuvent être perçues dans l'espace comme simultanées, entretiennent une relation d'action réciproque universelle ». Cela lui permet d'affirmer : « Ainsi je puis appliquer ma perception d'abord à la Lune et ensuite à la Terre, ou tout aussi bien inversement d'abord à la Terre, puis à la Lune, et parce que les perceptions de ces objets peuvent se suivre réciproquement, je dis qu'ils existent simultanément »³⁷⁰. Vincent Descombes affirmait que « si on veut concevoir un tout selon la catégorie kantienne, il faut se le représenter à la fois comme plusieurs choses, ou plusieurs étapes d'un développement, ou plusieurs aspects, *et* compter la pluralité de ces choses comme une seule chose, la suite de ces étapes comme un seul procès, la diversité de ces aspects comme une seule détermination »³⁷¹. Il ajoutait que « la catégorie de *Gemeinschaft* est définie par Kant de façon à pouvoir rendre compte d'un système de coexistence au sens de la mécanique newtonienne. Le système solaire est une “communauté” dans la mesure où le mouvement de chaque planète est commandé par les interactions gravitationnelles au sein du système. Mais cette catégorie ne permet pas de caractériser la dépendance réciproque des parties d'un système organisé. Pour qu'il y ait organisme, la coordination des existences ne suffit pas, il faut aussi cette intégration hiérarchique des fonctions que Kant tente de penser sous le nom de “finalité interne” ».

La pensée de Kant est restée une pensée du Je qui ne pratique qu'artificiellement le nous. Le collectif demeure un jeu interindividuel autour du partage d'une raison transcendante que celle-ci prenne la forme d'intuitions, de catégories, de symboles, de représentations ou de langages.

³⁶⁸ Lucien Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, p. 76.

³⁶⁹ Lucien Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, p. 302.

³⁷⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 272.

³⁷¹ Vincent Descombes, Les individus collectifs, *Revue du MAUSS* 2001/2, n°18, 305-337, p. 326.

La perception est toujours particulière mais le sens commun permet la communication entre les personnes. Ainsi l'environnement se met à exister collectivement si chacun fait l'effort de s'abstraire de sa présence sensible au monde.

Lucien Goldman qui s'était attaché à la compréhension de la création culturelle, phénomène à la fois individuel et social et qu'il considérait comme le fruit de la personnalité du créateur et du groupe social, publie en 1945, *la Communauté humaine et l'univers chez Kant* (édité en français sous le titre *Introduction à la philosophie de Kant*). Il montre comment « pour Kant, l'homme est un être raisonnable et, puisque la raison implique l'universalité de la communauté, un être tout au moins en partie 'social' »³⁷².

Kant ne semble pas se résoudre à l'éparpillement du collectif. Pour lui, le goût est « la faculté de juger de ce qui rend universellement communicable, sans la médiation d'un concept, le sentiment que nous procure une représentation donnée »³⁷³. Cela nécessite que la constitution de son jugement s'appuie sur une capacité commune à tous les humains individuellement – celle de penser en adoptant un point de vue universel – et « propre au genre humain en tant que communauté "socialement organisée" ». Il s'agit de prendre appui sur d'autres avis afin d'éliminer la part de subjectivité qui « exercerait sur le jugement une influence néfaste ». Nous voyons bien là que Kant se réfère à un absolu qui, seul, est garant d'un avis collectivement construit. Victor Basch³⁷⁴ était critique car, selon lui, la position de Kant ne consiste pas à définir le jugement esthétique comme une manière de sympathiser avec d'autres, de se mettre à leur place. Il s'agit plutôt de réfléchir son jugement de goût sur la base de l'exigence que ce que je ressens puisse être ressenti par d'autres. Cette position est fondée sur la raison et non sur le partage des émotions.

Stephen R. Palmquist³⁷⁵ s'est attaché à démontrer l'importance de la perspective dans la pensée de Kant qui a amorcé un tournant copernicien, comme il le déclarait lui-même : « Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement se régler d'après les objets ; mais toutes

³⁷² Lucien Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, p. 301.

³⁷³ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 40, Le goût est une sorte de "sensus communis", Paris, Éditions Gallimard, 1985, p. 244-247.

³⁷⁴ Victor Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Whitefish, Montana, États-Unis d'Amérique, Kessinger Publishing, 2010 [1896].

³⁷⁵ Stephen R. Palmquist, *Kant's system of perspectives. an architectonic interpretation of the Critical philosophy*, Lanham, University Press of America, 1993.

les tentatives pour arrêter sur eux a priori par concepts quelque chose par quoi notre connaissance eût été élargie ne parvenaient à rien en partant de ce présupposé. Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes de métaphysiques, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance – ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité revendiquée d'une connaissance de ces objets a priori qui doit établir quelque chose sur des objets avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme avec les premières idées de Copernic, lequel, comme il ne se sortait pas bien de l'explication des mouvements célestes en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, tenta de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur et en laissant au contraire les astres immobiles »³⁷⁶. Selon Palmquist, il suffit de transposer le soleil dans les objets, la terre dans les sujets et le mouvement dans la source de la connaissance pour prendre conscience de la révolution opérée par Kant pour voir que ce changement traduit le passage d'une perspective empirique à une perspective transcendantale. La perspective est transcendantale parce que la connaissance arrive toujours et seulement de l'extérieur du système. L'ordre du monde lui est extérieur.

Palmquist insiste sur ce partage entre sujet et objet. Selon lui, « Kant's transcendental perspective in system, is concerned not with particular objects but with - objects in general. When an empirical act of knowing is viewed from the transcendental perspective, it is therefore described in terms not of specific facts, but of a knowing subject – representing – to itself an unknown thing in the form of a – representation. This unknown thing, Kant argues, cannot be represented as it is in itself, because its original representation must stand in some relation to the person perceiving it; that is, a thing in general, regarded from the transcendental perspective, must become an object of experience in order for it to be known by a subject »³⁷⁷.

Nous avons là, de Copernic à Kant, différents aménagements d'un même modèle théorique fondé sur la mise à distance du réel et une logique de résolution de la diversité à l'unité qui passe par la distinction sujet/objet, la soumission de l'extérieur de soi à la raison, la construction spatio-temporelle

³⁷⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 77-78.

³⁷⁷ Stephen R. Palmquist, *Kant's System of Perspectives. An Architectonic Interpretation of the Critical Philosophy, Part 2 The Epistemological Underspinning's of Kant's System*. Ch. 6, § 2. <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/ksp1/>

qui en découle. Et cette logique va se propager dans les sciences humaines et sociales au cours du XXe siècle.

Cassirer et Panofsky ou l'actualisation de la perspective

Ernst Cassirer et Erwin Panofsky, ont travaillé à la propagation, au cours du XXe siècle, de la révolution copernicienne engagée par Kant.

Georges Didi-Huberman évoque « le ton kantien »³⁷⁸ donné à l'histoire de l'art qui s'engage dans une critique des modes de production de la connaissance et dans la recherche de principes universels. Cassirer et Panofsky, vont s'attacher à défendre la voie symbolique à travers l'étude de ses manifestations. Ernst Cassirer s'est aussi intéressé à Nicolas De Cues « découvreur d'un univers où chaque observateur se trouve au centre de la totalité et seul peut lui donner figure »³⁷⁹, à Descartes à qui il a consacré sa thèse de doctorat et à Leibniz. Dans « La phénoménologie de la connaissance »³⁸⁰, Cassirer se réfère à Leibniz et à sa manière de relier la « logique des choses » à la « logique des signes » et le présente comme étant « à la source de la logique symbolique moderne ». Le problème tel que Leibniz l'a posé se retrouve chez Kant et les néo-kantiens.

Cassirer s'interroge sur la relation entre l'esprit et le monde en constatant que la réalité est toujours changeante et qu'il importe de poser quelque chose de durable et d'invariant. Il construit sa théorie sur la médiation symbolique et invente la notion de forme symbolique – le langage, le mythe, la connaissance et l'art – qu'il définit comme « toute énergie de l'esprit par laquelle une signification spirituelle est attachée à un signe sensible concret et intimement appropriée à ce signe »³⁸¹. L'esprit, grâce à cette activité symbolique, unifie les expériences et confère une permanence à la relation au monde et, tel qu'il l'écrit, en 1921, dans *Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit*, « L'image cesse ainsi d'être quelque chose qui est simplement reçu de l'extérieur et devient quelque chose de figuré depuis

³⁷⁸ Georges Didi-Huberman, *Devant l'image*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 113.

³⁷⁹ Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, traduit par Pierre Quillet, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 27.

³⁸⁰ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, p. 60

³⁸¹ Ernst Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921-22. Cité par P. Quillet, *Ernst Cassirer*, Paris, Ellipses, 2001, p.13.

l'intérieur dans lequel règne un principe fondamental de création libre »³⁸². Ces formes symboliques permettent à l'homme de « s'arracher au monde »³⁸³ et, grâce aux symboles, d'établir une relation signifiante, à l'échelle de « l'univers des personnes », partageable pour tous les alter ego : « Le langage devient ainsi un des moyens fondamentaux de l'esprit, grâce auquel s'accomplit le progrès qui nous fait passer du monde des simples sensations à celui de l'intuition et des représentations »³⁸⁴. Et par la traduction, le langage est universel. Ainsi, le partage entre le subjectif et l'objectif est bien établi et il est constamment renoué par la voie symbolique.

Cette fonction symbolique fondamentale est inhérente à l'activité symbolique de l'esprit humain. La pensée relationnelle est *subordonnée* à la pensée symbolique. Le symbole n'existe pas dans le monde physique mais la pensée « doit se rendre sensible et corporelle » : le symbole signifie dans le monde de l'esprit et se manifeste en réalité ce qui conduit Cassirer à affirmer que « l'analyse du réel ramène à l'analyse des idées, l'analyse des idées à celle des signes »³⁸⁵. La pensée n'a pas pour objet la réalité, elle institue un système de signes significatifs qui se substituent aux objets. L'objectivité n'est pas donnée par la substance mais par la fonction : ce n'est donc pas l'existence des choses dans l'espace et dans le temps mais l'invariance des concepts, « les constantes universelles [la vitesse de la lumière, par exemple] de toute description du devenir physique »³⁸⁶ qui nous assure de l'objectivité du monde.

Le processus de la pensée reprend le cheminement qui a permis à l'homme de passer de la mimique aux formes symboliques et transite par les espaces de l'intuition, de la représentation et celui de la signification. Dans la plus pure tradition kantienne, l'intuition sert à « donner une *représentation* concrète aux enchaînements universels de relations (que les mathématiques) construisent dans la pensée pure »³⁸⁷. Elle est instrument de travail.

La perception est du côté de l'objet. La connaissance n'est pas réductible à une description ou à un enregistrement des données sensibles : elle n'est pas

³⁸² Ernst Cassirer, *Trois Essais sur le symbolique*, Œuvres VI, Paris, Editions du Cerf, 1997, p. 13.

³⁸³ Ernst Cassirer, *Logiques des sciences de la culture*, Paris, Editions du Cerf, 1991, p.103.

³⁸⁴ Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, T1 Le Langage, p. 29.

³⁸⁵ Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, T.III *La Phénoménologie de la connaissance*, Paris, Minuit, 1972, p. 60.

³⁸⁶ Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, p. 521.

³⁸⁷ Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, p. 402.

déduite de la réception des données du monde : « Tout notre savoir, si achevé qu'il puisse être en lui-même, ne nous livre jamais les objets en personne, mais seulement des signes de ces objets et de leurs relations mutuelles »³⁸⁸. Il s'agit de substituer à la réalité toujours changeante, aux sensations incommensurables des concepts et des lois stables et partagées. La permanence n'est plus celle du monde extérieur mais elle se trouve dans l'idéalisation de la matérialité.

Cassirer va, sous l'influence des travaux de Heisenberg et de Bohr en mécanique quantique, remettre en question la dualité sujet/objet pour tenter une articulation du réel et de l'idéal. La raison n'est plus donnée, elle est à construire et l'expérience devient le lieu de la possible variabilité du concept. Ainsi, l'homme peut « construire son propre univers, un univers symbolique qui le rend capable de comprendre et d'interpréter, d'articuler et d'organiser, de synthétiser et d'universaliser son expérience »³⁸⁹.

Erwin Panofsky aborde de front la perspective qu'il qualifie de forme symbolique en référence à Cassirer. Il fonde l'iconologie, « cette branche de l'histoire de l'art qui se rapporte au sujet ou à la signification des œuvres d'art par opposition à leur forme »³⁹⁰. Si Cassirer s'intéressait à l'activité de l'esprit à travers la langue, l'art, la religion et la science, Panofsky a jeté son dévolu sur les produits de cette activité de symbolisation et plus spécifiquement sur la signification mise en œuvre dans l'art.

Georges Didi-Huberman³⁹¹ montre ce que l'approche de Panofsky doit à l'unité synthétique de la *Critique de la raison pure* qui se réalise en trois temps. Rappelons ce passage de l'ouvrage de Kant : « Le premier élément qui doit nous être donné en vue de la connaissance de tous les objets *a priori* c'est le *divers* de l'intuition pure ; la *synthèse* de ce divers par l'imagination constitue le deuxième, mais elle ne fournit encore aucune connaissance. Les concepts, qui donnent de *l'unité* à cette synthèse pure et consistent exclusivement dans la représentation de cette nécessaire unité synthétique, forment le troisième élément requis pour la connaissance d'un objet qui se

³⁸⁸ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*. Éléments pour une théorie du concept, Paris, Les Éditions de Minuit, IIe partie, ch. VI, 1977, p. 352 et sv.

³⁸⁹ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Editions de minuit, 1975, p. 307.

³⁹⁰ Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie*. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

³⁹¹ Georges Didi-Huberman, *Devant l'image*. p. 160.

présente et reposent sur l'entendement »³⁹². Ainsi, « la synthèse pure, représentée d'une manière générale, donne le concept pur de l'entendement ». Didi-Huberman présente de manière concise les trois niveaux de l'interprétation des œuvres d'art que Panofsky avait détaillé dans un article de 1932, intitulé "Problème de la description des œuvres d'art"³⁹³ : « il nous faisait passer du "sens phénomène" au "sens-signification", puis au "sens de l'essence" » et en déduit qu'« il en irait ainsi de la connaissance de l'art comme de toute connaissance : elle procéderait de l'intuition à l'image, et surtout de l'image au concept »³⁹⁴. Ainsi selon Georges Didi-Huberman, Cassirer et Panofsky partagent une même volonté de faire des formes symboliques le lieu du passage du concept à l'image. Il ajoute que le « schématisme des concepts purs de l'entendement », « opération mystérieuse et souveraine, en un sens déjà magique pour Kant lui-même » permet seul aux formes symboliques « que les ordres de réalité les plus hétérogènes se découvraient un dessin et un dessein commun... sous le haut sceptre du concept »³⁹⁵.

Rappelons, que « Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes »³⁹⁶. C'est ce recours à une théorie transcendantale (« sans aucun élément empirique ») qui permet effectivement de faire se rejoindre les concepts purs de l'entendement avec la physicalité des phénomènes. Kant précise ce qu'il entend par schème dans ces quelques lignes du même chapitre. « En fait, nos concepts sensibles purs ne reposent pas sur des images des objets, mais sur des schèmes. Pour le concept d'un triangle en général, nulle image ne lui serait jamais adéquate. En effet, elle n'atteindrait pas l'universalité du concept, qui fait que celui-ci vaut pour tous les triangles, rectangles, à angles obliques, etc. mais elle serait toujours limitée simplement à une partie de cette sphère. Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée, et signifie une règle de la synthèse de l'imagination par rapport à des figures pures dans l'espace »³⁹⁷. La notion de

³⁹² Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, p. 162.

³⁹³ Cf. l'avant-propos de Bernard Teyssède, Erwin Panofsky, *L'œuvre d'art et ses significations*. Gallimard, 1969, p. 12-14.

³⁹⁴ Georges Didi-Huberman, *Devant l'image*. p. 160 et 161.

³⁹⁵ Georges Didi-Huberman, *Devant l'image*. p. 162.

³⁹⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, p. 226.

³⁹⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, p. 226.

forme symbolique joue tout à fait ce rôle qui consiste à rassembler la diversité dans l'unité et ainsi assurer une permanence et une intersubjectivité nécessaire à la vie sociale.

L'iconologie s'écarte de l'universalité présupposée par Kant de l'accessibilité universelle au beau et à l'œuvre d'art et de la communicabilité du jugement de goût. L'œuvre d'art est le produit d'un contexte et ne signifie que dans ce contexte. Ainsi, Panofsky s'éloigne de Kant et de la notion de génie, fondée sur l'originalité et la personnalité de l'artiste, en affirmant que l'artiste et sa production sont déterminés par un milieu, une époque, une culture.

Mais la perspective l'intéresse car elle apparaît comme une analogie de la philosophie kantienne dans le sens où l'une et l'autre cherchent à comprendre comment celui qui perçoit détermine ce qui est perçu. Ainsi s'appuyant sur Kant et sa critique de la « chose en soi » puis sur Aloïs Riegl, il affirme que « Nous pensons avoir ainsi montré que l'intuition artistique, pas plus que l'entendement connaissant ne renvoie à "une chose en soi", mais qu'au contraire elle peut être assurée, comme l'entendement, de la validité de ses résultats, dans la mesure où précisément c'est elle-même qui détermine les lois de son univers, ce qui signifie en général qu'elle n'a d'autres objets que ceux qui tout d'abord ont été constitués par elle »³⁹⁸. Il ajoute en note, en se référant à Kant : « De même que l'entendement "fait que le monde des sens n'est ni un objet de l'expérience ni non plus une nature" (Kant, *Prolégomènes*, §38), de même, pourrions-nous dire, la conscience de l'artiste fait que le monde des sens n'est ni l'objet de la représentation artistique, ni "un monde des formes" »³⁹⁹. Ainsi, la perspective telle que l'a conçue Alberti (vision monoculaire, œil immobile situé en un point déterminé en face de l'objet, abstraction des déformations latérales et verticales du champ visuel) devient, sous la plume de Panofsky, une métaphore néo-kantienne de la perception : la forme symbolique s'interpose entre le percevant et le perçu et départage le sujet de l'espace des choses, la subjectivité et l'objectivité.

Cassirer et Panofsky se rencontrent autour de la perspective. *Individu et cosmos* prolonge *La perspective comme forme symbolique* dans le sens où tous les deux s'intéressent à ce que Cassirer résume en ces termes : « Comment la nouvelle vie universelle vers laquelle la Renaissance se fraye

³⁹⁸ Erwin Panofsky, Michel-Ange et Dürer, in *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Paris, Gallimard, 1984, p. 152.

³⁹⁹ Erwin Panofsky, Michel-Ange et Dürer, p. 260.

une voie conduit-elle à l'exigence d'un nouvel univers de la *pensée* ? Comment cette vie s'y reflète-elle et s'y retrouve-t-elle toute entière ? »⁴⁰⁰. En mettant en avant cette communauté d'intérêt, Maud Hagelstein rapproche dans un article les travaux de Cassirer, Panofsky et d'Aby Warburg, et déclare que « l'un des enjeux philosophiques et scientifiques de l'époque était, selon Cassirer, de remplacer "l'espace-agrégat par l'espace-système" et "l'espace-substrat par l'espace-fonction". L'espace devient alors une structure ordinale, une "architecture linéaire idéale" obéissant au principe universel "d'homogénéité" »⁴⁰¹.

Cassirer s'intéresse de près à la physique et connaît bien la théorie de la relativité d'Einstein. En 1921, il publie *La théorie de la relativité d'Einstein. Eléments d'une théorie de la connaissance*⁴⁰² et bénéficie d'une lecture bienveillante d'Einstein lui-même. Il comprend bien que l'attachement de Kant à l'espace et au temps de Newton ne plus être de mise. Il entreprend donc de « rajeunir » la théorie de Kant en montrant que les fondements de la philosophie critique restent d'actualité et s'apparentent à la théorie de la relativité mais en prenant en compte les changements intervenus en physique : les concepts de la physique sont des constructions théoriques et perdent leur dimension concrète ; ils ne sont plus, à proprement parler, des concepts de choses. Cassirer estime que la philosophie kantienne et la physique d'Einstein sont proches. Ces deux théories considèrent l'espace et le temps comme des formes qui permettent de faire l'expérience – des œuvres, par exemple – sans établir une relation réellement concrète car ce ne sont plus des objets, ni même des substances. Il se range du côté de ceux qui renoncent à l'absoluité des choses tout en affirmant que « cela n'implique nullement à vrai dire que l'on renonce désormais à l'objectivité de la connaissance en soi »⁴⁰³ car les lois sont permanentes et la relationnalité renvoie à l'universel : « Le "bleu" ne peut signifier absolument rien d'autre qu'une relation avec un œil qui voit »⁴⁰⁴. Le nombre quasi infini des possibilités de voir le bleu ne signifie pas que ce bleu n'est vrai que pour celui qui le voit, enfermé qu'il

⁴⁰⁰ Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 12.

⁴⁰¹ Maud Hagelstein, La rationalité dans l'histoire, in Feron, Olivier (ed) *Figuras da racionalidade. Neokantismo e fenomenologia*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2, 2011, 227 et sv.

⁴⁰² Ernst Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein. Eléments d'une théorie de la connaissance*, Paris, Editions du Cerf, 2000.

⁴⁰³ Ernst Cassirer, *Théorie de la relativité d'Einstein*, p. 68.

⁴⁰⁴ Ernst Cassirer, *Théorie de la relativité d'Einstein*, p. 69.

serait dans son système. L'objectivité scientifique peut être atteinte « grâce à la coordination réciproque des résultats de *tous* les systèmes possibles »⁴⁰⁵. Cette objectivité se démarque de celle qui pouvait être atteinte par une connaissance approfondie d'un système ou par la multiplication des observations et des mesures de systèmes « aussi nombreux soient-ils » (voir la sociologie de Durkheim, par exemple). C'est le recours au concept qui permet d'atteindre une unité synthétique (sous forme d'équations ou d'images) : « L'espace et le temps ne signifient tous les deux qu'une loi constante de l'esprit, un schéma de la connexion au moyen duquel tout ce qui relève de la perception sensible entre dans des relations déterminées de coexistence et de succession »⁴⁰⁶. Ainsi, comme l'affirme Cassirer dans sa volonté de faire se rejoindre la philosophie critique et la théorie de la relativité, « l'ordre spatial du monde des corps ne nous est jamais donné en tant que tel de manière immédiate et sensible, mais il est le résultat d'une construction intellectuelle qui prend comme point de départ des lois empiriques déterminées du phénomène, et qui tente de s'élever à partir de celles-ci vers des lois toujours plus générales, sur lesquelles en définitive doit se fonder ce que nous appelons l'unité de l'expérience en tant qu'unité spatio-temporelle »⁴⁰⁷.

Pour Panofsky, le temps ne peut être qu'historique et relié à un espace historique : ensemble ils constituent une unité de sens, unité stylistique pour l'historien d'art mais aussi unité culturelle pour l'anthropologue. Ainsi, le monde est constitué d'unités de sens qui ont une réalité diachronique, lignagère et d'unités de sens qui coexistent dans la synchronie et peuvent s'interpénétrer. Pour reprendre l'exemple de Panofsky, un peintre toscan se réfugiant dans une île déserte continuera à faire de l'art toscan. S'il s'installe à Bruges, son art va subir l'influence de cet autre contexte culturel. Ces unités spatio-temporelles que sont des ateliers, des écoles ou, ce que nous appellerions aujourd'hui, des communautés de pratiques, fonctionnent comme des systèmes de références locaux. Cela ne va pas sans poser un problème de taille à Panofsky : s'il y a temps historique, il doit nécessairement être « un monde homogène et constamment ordonné ». Pour sortir de cette impasse, Panofsky sépare ces deux temps en un ordre local fondé sur des rapports signifiants et des systèmes de références (qui

⁴⁰⁵ Ernst Cassirer, *Théorie de la relativité d'Einstein*, p. 73.

⁴⁰⁶ Ernst Cassirer, *Théorie de la relativité d'Einstein*, p. 94.

⁴⁰⁷ Ernst Cassirer, *Théorie de la relativité d'Einstein*, p. 96.

symbolisent une appartenance commune) et un ordre absolu construit a posteriori en vertu d'une « continuité temporelle des phénomènes artistiques »⁴⁰⁸ à portée anthropologique. En référence à la physique d'Einstein, il pose la notion de « cosmos de culture », une structure spatio-temporelle (une date, un lieu) qui lui permet d'organiser la diversité, « le chaos » des événements à partir d'un « cadre de référence » et d'introduire la relativité dans le domaine culturel. Et si les sciences de la nature s'extraitent de la temporalité, Panofsky tient à affirmer que l'objectif des sciences de la culture est de « “rendre la vie” au passé » et d'insuffler une dynamique aux documents témoins d'une époque en réintroduisant ce passé dans le présent en rétablissant les influences et les lignes d'évolutions qui les relient au sein d'un cosmos de culture. Ainsi retrouvons nous la distinction entre la flèche du temps et le cours du temps.

Cassirer tient à partager la réflexion que Simmel a développé à propos de la tragédie de la culture, et plus exactement la tension entre l'esprit qui se développe par ses relations avec l'extérieur et l'âme qui ne se renforce que par un « repli toujours plus profond en soi-même »⁴⁰⁹. Il cite un passage assez long de l'ouvrage de Simmel extrait de *Philosophie de la culture* : Simmel relie l'apparition du « Je » à un regard porté sur soi et à la constitution de soi comme un espace unifié autour d'un centre, clos et « se suffisant à lui-même ». Il distingue ce « Je » autonome des contenus, des savoirs qui lui sont « donnés, à partir d'un quelconque au dehors, spatial, temporel, idéal »⁴¹⁰. Ainsi la tension entre l'intériorité et l'extérieur lui apparaît comme *la tragédie de la culture*. Cassirer prend dès lors position pour affirmer que la séparation entre je et tu, entre je et le monde n'est pas donnée : elle « constitue le point d'aboutissement et non le point de départ de la vie spirituelle »⁴¹¹. Et qu'entre eux deux, se situe l'œuvre chaque fois réinventée dans la relation, l'œuvre qui empêche le « je » de disparaître dans un nous ou de se replier sur lui-même. L'œuvre, et plus largement le langage, est ce par quoi la dynamique sociale contribue à conserver des individus à la fois autonomes et reliés. Cette activité symbolique façonne un milieu culturel commun par un conditionnement mutuel des individus et concourt à la construction d'un monde des objets.

⁴⁰⁸ Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, p. 232.

⁴⁰⁹ Georg Simmel, *Logique des sciences de la culture*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 198.

⁴¹⁰ Georg Simmel, *Logique des sciences de la culture*, p. 198.

⁴¹¹ Georg Simmel, *Logique des sciences de la culture*, p. 200.

Le mot transformation est inventé, dit-on, au milieu du XVII^e siècle, par Girard Desargues (1591-1661). Ces travaux portaient sur la perspective et la géométrie projective et il s'est attaché à théoriser, pour en simplifier l'usage, les pratiques déjà courantes de perspectives dans la peinture, l'architecture... Il publie un premier texte en 1636 dans lequel il remarque que des droites parallèles deviennent en général concourantes par perspectives et réciproquement des droites concourantes peuvent devenir parallèles par perspectives. Comme le note Rudolf Bkouche⁴¹², cette remarque sera le point de départ de son *Brouillon project d'une atteinte aux événements des rencontres du cône avec le plan*, édité en 1639. Pour Desargues, cônes et cylindres ont les mêmes propriétés dès lors qu'on peut les étudier « par une seule et mesme énonciation, construction et préparation ou pour dire mieux par un seul et mesme discours et sous de mesmes paroles »⁴¹³. Ou, comme le dit Bkouche, il s'agit de démontrer qu'une certaine figure se déduit d'une autre figure par une transformation définie pour affirmer que les propriétés de l'une induisent des propriétés de l'autre. La « seule et même énonciation » est justifiée par la possibilité de transformer une figure en une autre. Cette transformation se fait en « introduisant un point fictif sur chaque droite, le point à l'infini, pour que droites parallèles et droites concourantes soient de même nature ». Ainsi les points à l'infini sont représentés sur la surface plane à distance finie.

Cette construction mathématique espère ainsi établir une relation entre l'un et le multiple. Du côté de nos disciplines, Simmel (qu'évoque Panofsky) déclara vouloir « faire de la sociologie une science indépendante, et qui consiste à abstraire la forme de l'association des états concrets, des intérêts, des sentiments qui en sont le contenu » ; il précisait que « quoique la réciprocité d'action, l'union, l'opposition des hommes n'apparaissent jamais que comme la forme de quelque contenu concret, ce n'est cependant qu'en isolant cette forme par l'abstraction, qu'on pourra constituer une science de la société »⁴¹⁴.

⁴¹² Rudolf Bkouche, *La démonstration : du réalisme au formalisme*, <http://casemath.free.fr/divers/tribune/demonstr.pdf>

⁴¹³ René Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, Vrin, 1981, cité par Bkouche, *La démonstration : du réalisme au formalisme*.

⁴¹⁴ Georg Simmel, Comment les formes sociales se maintiennent, *L'année sociologique*, Première année, 1896-97, 71-109, p. 108.

André Mary dans la recension qu'il fait des *Trois essais sur le symbolique* de Cassirer reconnaissait que « le projet même de la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer aide à comprendre cette genèse de la problématique transcendantale du symbolique qui nous mène de l'étude durkheimienne des formes primitives de classification et des catégories de la pensée religieuse jusqu'à ce "transcendantalisme sans sujet" auquel Paul Ricœur a pu assimiler le structuralisme de Claude Lévi-Strauss »⁴¹⁵. La référence masquée ou non de Lévi-Strauss et plus largement du structuralisme à la philosophie de Kant est assez répandue. Ces quelques lignes de Claude Lévi-Strauss lui-même nous montrent à quel point le structuralisme porte en lui l'ombre de Kant : « si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés, il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valable pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez profondément l'analyse »⁴¹⁶. D'ailleurs Roger Bastide ne s'y était pas trompé lorsqu'il discernait dans l'œuvre de Lévi-Strauss l'ombre de la *Critique de la raison pure*. Il ajoutait cependant « mais tandis que Kant essaie de trouver les catégories de la raison, catégories vides et inconscientes elles aussi, à travers l'analyse des diverses sciences occidentales, ce qui fait qu'il ne peut atteindre que *notre* 'subjectivité', M. Lévi-Strauss essaie de trouver les structures fondamentales de l'esprit humain, dans ce qu'il a d'universel, à travers l'analyse des données, apparemment chaotiques, de l'ethnographie »⁴¹⁷. Mais le kantisme de Lévi-Strauss n'est que partiel en raison de sa conception du sujet qui a perdu de son transcendantalisme⁴¹⁸ et son corps. Sur ce dernier point, je ne peux que recommander l'article de Muriel van Vliet⁴¹⁹. L'auteure

⁴¹⁵ André Mary, Ernst Cassirer. *Trois essais sur le symbolique*. In Œuvres, VI, Paris, Éditions du Cerf, 1997, *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, Vol. 108-1, pp. 59-60, p. 60.

⁴¹⁶ Claude Lévi-Strauss, Histoire et Ethnologie, *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, 54/3-4, p. 365.

⁴¹⁷ Roger Bastide, Sociologie et psychologie, in Georges Gurvitch, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1958, T.1, p. 76-77.

⁴¹⁸ Voir Ricœur et voir la brève discussion de Claude Lévi-Strauss dans *Le cru et le cuit*, Mythologiques*, Paris, Librairie Plon, 1964, p. 19.

⁴¹⁹ Muriel van Vliet, Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss, *Appareil* [En ligne], mis en ligne le 07 octobre 2014. URL : <http://appareil.revues.org/2074>

pointe la proximité entre Lévi-Strauss et Panofsky à travers leur volonté de privilégier le mythe sur le rite et la raison sur la corporéité ; elle les distingue tous deux du couple Cassirer-Warburg ou encore de Severi et Houseman⁴²⁰ qui privilégient le rituel, le mouvement et le partage du sensible. La recherche des invariants anthropologiques – au sens des Lumières – conduit nécessairement à privilégier les constructions symboliques (les mythes, la parenté, l'art...) dans le sens où elles sont placées à l'interface entre l'unité de l'absolu et la diversité de l'expérience sensible et permettent de résoudre cette dualité. Mais Claude Lévi-Strauss développe à ce propos un pessimisme qui lui fait pointer du doigt le divorce entre une pensée abstraite à l'œuvre dans la démarche scientifique et « les données sensibles, qui n'ont plus pour nous de significations générales en dehors de celles, restreintes et rudimentaires qu'elles nous fournissent sur l'état de notre organisme »⁴²¹. Toute la question est celle du lieu de l'exercice de l'anthropologie ou plus concrètement, celle du lieu de la réalité du social. L'intérêt pour le langage qu'a connu l'anthropologie, comme la philosophie et plus largement les sciences humaines et sociales, n'est pas anodin.

L'approche de Panofsky, comme celle de Cassirer sont encore ouvertement revendiquées par des ethnologues : par exemple Olivia Kindl qui, se rapprochant de sa conclusion, affirme que « Le concept de forme symbolique – surtout au sens où le développe Panofsky pour l'art – nous apprend donc à nous interroger sur la manière dont les personnes qui les ont élaborées, en fonction de leur expérience et de leur environnement social, les regardent et les manipulent. Dans quel sens faut-il les voir et quel sens ont ces objets et ces images dans le contexte global des représentations du monde qui circulent et se développent au fil des interactions sociales ? »⁴²². D'autres, utilisent un vocabulaire étonnamment proche de ces auteurs. Ainsi Gérald Berthoud entame son article par ces quelques lignes : « Penser dans une perspective anthropologique, c'est-à-dire du point de vue d'une comparaison fondamentale, l'être humain, la société et la culture dans toute leur extension

⁴²⁰ Michael Houseman et Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir, Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

⁴²¹ Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris, Editions du Seuil, 2011, p. 56.

⁴²² Olivia Kindl, Le Concept de « forme symbolique » : un outil d'analyse pour l'anthropologie de l'art ?, in *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA / musée du quai Branly (« Les actes »), 2009. URL : <http://actesbranly.revues.org/78>

spatiale et temporelle suppose nécessairement d'avoir une vue aussi claire que possible sur ce qu'il est convenu d'appeler la modernité, ou plus justement la modernité occidentale »⁴²³.

Sans discuter ces deux articles, il est intéressant de s'arrêter sur ce parallèle entre les disciplines autour de la perspective qui rend effectivement possible la comparaison par transformation.

Pour conclure cette deuxième partie

La révolution copernicienne a marqué le passage d'un modèle géocentrique, (Ptolémée), au modèle héliocentrique défendu par Nicolas Copernic, et perfectionné par Johannes Kepler, Galilée et Newton.

Thomas Kuhn voyait dans le *De Revolutionibus* de Copernic un ouvrage à la fois conservateur et radical, écrit dans la tradition des traités de cosmologie mais dénonçant le « monstre » façonné par l'accumulation des observations ptoléméennes, fausses pour la plupart. Il ajoutait que cet ouvrage ne portait pas en lui les termes d'une révolution mais qu'il en avait été le déclencheur. Cela le conduisit à formuler cette proposition qui va fonder sa recherche : « il nous faut aussi comprendre comment la solution, par un savant, d'un problème apparemment mineur, strictement technique, peut éventuellement transformer l'attitude des hommes vis-à-vis des principaux problèmes de la vie quotidienne »⁴²⁴.

Et c'est le cours de l'histoire qui en est tout chamboulé, jusqu'à Einstein et le structuralisme, et même plus encore avec l'approche herméneutique – dont il faudrait établir le parallèle avec l'anamorphose tant la recherche du « bon » point de vue semble l'animer. Le XVII^e siècle, cependant, marque une étape importante dans le développement de cette révolution. Les disciplines scientifiques, artistiques et la théologie se rencontrent pour élaborer les bases d'une pensée nouvelle qui va se poursuivre par un renouvellement constant des concepts, des méthodes et des techniques. Comme le fait remarquer

⁴²³ Gérard Berthoud, La comparaison anthropologique : ébauche de la méthode, *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLV-138 | 2007. <http://ress.revues.org/194>

⁴²⁴ Thomas Samuel Kuhn, *La révolution copernicienne*, Paris, Flammarion, 2016, ebook.

Kuhn, « les éléments de cette pensée nouvelle ne sont pas dus à Copernic lui-même ; sa propre conception de l'univers était plus proche de celle d'Aristote que de celle de Newton. Mais les problèmes nouveaux et les suggestions qui sortirent de sa découverte furent les jalons les plus remarquables dans le développement du nouvel univers que cette innovation avait suscité. La création d'un besoin et l'aide apportée à sa solution sont les contributions à l'histoire qui constituent la révolution copernicienne »⁴²⁵.

Même si la perspective a une influence bien actuelle, n'oublions pas que la rupture avec les concepts abstraits, véritables absolus de la pensée, va s'organiser dès la fin de la première moitié du XIX^e siècle ouvrant la voie à un éloignement d'une pensée de l'idéal issue de la Renaissance. La nostalgie de la Grande Révolution est encore bien présente et alimente le débat politique : en 1848, le caractère social et fraternel de la Deuxième République se situe dans cette volonté de maintenir le lien avec l'héritage de 1789, malgré la révolution industrielle. La position de Gustave Courbet s'inscrit bien dans cette recherche qui vise à rompre avec les anciennes catégories, qu'elles soient esthétiques, sociales ou politiques. Courbet lutte contre *l'idéal*, la beauté dans sa forme conceptuelle, et revendique le droit à la beauté rencontrée au cours de l'expérience naturelle. Victor-Richard de Laprade⁴²⁶, homme de lettres, membre de l'Académie française, député du Rhône, regrette que le réalisme s'impose dans tous les domaines de la société. Il voit dans cet abandon de l'idéal l'émergence d'un monde désenchanté. La primauté donnée à la description de ce qui est extérieur à l'homme, qu'il retrouve dans la peinture, mais aussi dans la littérature et la musique, est, pour lui, une manière de négliger l'esprit : « C'est cette exubérance des images dans le style, de la description matérielle dans le récit, de la décoration dans le drame, cette invasion de la médecine et de la chimie dans l'étude de mœurs, cette habitude de mettre toujours en relief sur le premier plan ce qui est de la chair et de la nature, et de laisser dans l'ombre, d'indiquer à peine ou d'omettre absolument ce qui est de l'âme, c'est cette omission, cette négation de l'invisible, du surnaturel en littérature que nous nommons le *réalisme* »⁴²⁷. Courbet, Flaubert, Baudelaire vont défendre l'idée d'un monde devenu horizontal, auquel on accède directement, sans détour par les concepts et la

⁴²⁵ Thomas Samuel Kuhn, *La révolution copernicienne*, ch. 7 Le nouvel univers.

⁴²⁶ Victor-Richard de Laprade, *Le Sentiment de la nature chez les modernes*. Paris, Didier et Cie, 1870.

⁴²⁷ Victor-Richard de Laprade, *Le Sentiment de la nature chez les modernes*, p. 500.

raison transcendante. Ils s'empresstent de penser une nouvelle conception de l'histoire humaine, libérée de tous liens avec l'infini. De la même manière, l'espace du tableau est aussi celui du spectateur. Paul Ardenne voit dans le travail de Courbet et des réalistes la naissance de l'art contextuel : « L'art doit être *hic et nunc*, corrélé aux choses de tous les jours, en relation étroite avec, précisément, le “contexte” »⁴²⁸. *Contexte* signifie pour Paul Ardenne « l'ensemble des circonstances dans lesquels s'insère un fait » et, selon lui, l'art peut être dit « contextuel » lorsque les créations « s'ancrent dans les circonstances et se révèlent soucieuses de “tisser avec”⁴²⁹ la réalité »⁴³⁰.

Le rôle de Charles Baudelaire fut important dans ce renouvellement de la pensée. Dans son texte, *L'Art romantique*, il revient sur les paroles que l'un de ses amis peintres lui avait confiées : « Un de mes amis me disait un jour qu'étant fort petit, il assistait à la toilette de son père, et qu'alors il contemplait, avec une stupeur mêlée de délices, les muscles des bras, les dégradations de couleurs de la peau nuancée de rose et de jaune, et le réseau bleuâtre des veines. Le tableau de la vie extérieure le pénétrait déjà de respect et s'emparait de son cerveau »⁴³¹. Et il ajoute : « Déjà, la forme l'obsédait et le possédait ». Mais, avec la notion de modernité, Baudelaire va plus loin. En s'attaquant à la figure de l'idéal, il affirme le mouvement et une quasi-décomposition du réel qui se fait et se défait constamment : « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent [...] Cet élément transitoire, fugitif, dont les métamorphoses sont si fréquentes, vous n'avez pas le droit de le mépriser ou de vous en passer. En le supprimant, vous tombez forcément dans le vide d'une beauté abstraite et indéfinissable, comme celle de l'unique femme avant le premier péché »⁴³². La réalité n'est plus stabilisée par un niveau d'abstraction supérieur. Elle est désubstantialisée, offerte aux remaniements et aux effets de l'action humaine. Baudelaire engage les artistes à faire l'expérience du réel, d'un geste, d'un regard, d'un sourire plutôt que de « raisonner *a priori* », à partir d'une tradition. L'homme moderne est pour lui « ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers

⁴²⁸ Paul Ardenne, Art et politique : ce que change l'art 'contextuel', in : *L'Art même*, n° 14, s. d. [<http://www.cfwb.be/lartmeme/no014/pages/page1.htm>].

⁴²⁹ Paul Ardenne met en avant l'étymologie du terme *contexte* : « *C'est l'assemblage, du bas latin contextus, de contextere, “tisser avec”* » (in : *Un art contextuel*).

⁴³⁰ Paul Ardenne, *Un art contextuel. Création artistique en milieu urbain, en situation, d'intervention, de participation*. Paris, Éditions Flammarion, 2002, p. 17.

⁴³¹ Charles Baudelaire, L'artiste, homme du monde, homme des foules et enfant, *L'Art romantique, Œuvres complètes*, chapitre III. Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1885, p. 63.

⁴³² Charles Baudelaire, La modernité, in : *L'Art romantique, Œuvres complètes*, chapitre III, § 4. Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1885, p. 69.

le grand désert d'hommes, [qui] a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur, un but plus général, autre que le plaisir fugitif de la circonstance. Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité ; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire »⁴³³.

Ces questions vont être développées par les impressionnistes et par tous les représentants des courants successifs qui vont jouer avec cette nouvelle possibilité qui leur est offerte de composer de nouveaux arrangements de la réalité. En musique, Claude Debussy rencontre la musique javanaise lors de l'Exposition universelle de 1889. Cette musique va lui permettre de développer dans ses œuvres une autre conception du temps : « il brise la flèche du temps pour la remplacer par un schéma de type circulaire »⁴³⁴ et défait tout ce qui peut rappeler un axe du défilement du temps. Le temps émerge de la matière musicale, mouvante. Debussy laisse le temps à ces sonorités de résonner sans cadences : ainsi, cette matière sonore prolifère sans qu'une direction ne lui soit assignée. Comme si elle avançait d'elle-même en se cherchant. Vladimir Jankélévitch⁴³⁵ a étudié le mouvement dans l'œuvre de Debussy : « Ce vain mouvement ne progresse ni n'avance ; il piétine, le prestissimo ; aucun effort intentionnel ou préférentiel, aucun tropisme différentiel ne le dirige dans un sens déterminé ». Ce mouvement est quasi statique, à la fois cinétique et statique.

Encore une fois, cette avancée va servir de point d'appui à de nombreux compositeurs, parmi lesquels Stravinsky, avec ses collages musicaux et ses montages de type cinématographique, Messiaen, Dutilleul et, dans un autre genre, Steve Reich, Philip Glass. Mais il faut aussi compter avec cet entremêlement des arts : les découvertes de Courbet, Baudelaire et Debussy vont véritablement ouvrir une voie pour l'art du XXe siècle. Selon Pierre Boulez, « le temps de Debussy est aussi celui de Cézanne et de Mallarmé ». Cette recherche esthétique de l'éphémère a des implications sur le temps, l'espace, la matière et l'être humain. Elle va, au-delà du domaine de l'art, modifier l'ordonnement du monde. Le mouvement et la relation vont être au cœur de cette transformation.

⁴³³ Charles Baudelaire, *La modernité*, p. 68.

⁴³⁴ Patrick Revol, *Conception orientale du temps dans la musique occidentale du XXe siècle*. Paris, Éditions L'Harmattan, 2007, p. 21.

⁴³⁵ Vladimir Jankélévitch, *De la musique au silence. Debussy et le mystère de l'instant*. Paris, Éditions Plon, 1976, tome 2, p. 127.

VERS UNE SORTIE DE LA PERSPECTIVE ?

Pour sortir de la perspective, il faut envisager, sous un jour nouveau, la relation de l'homme au monde. C'est-à-dire renoncer à un homme générique et s'intéresser à la relation que chacun entretient avec autrui comme la mise en continuité d'un mouvement et d'une pensée. Toute la complexité de cette relation tient dans son éparpillement contenu par la capacité qu'ont les individus à travailler continuellement à leur proximité par-delà leur dispersion et leurs histoires.

La perspective est sujette à caution dès lors que l'être humain n'est plus isolé, contraint par un statut spécifique qui le distingue irrémédiablement de ce qui l'entoure.

Friedrich Nietzsche et Alfred North Whitehead ont œuvré au rétablissement de l'homme dans la nature et ont mis en évidence le cours du monde. Ce travail a été, chez l'un et l'autre, porté par un intérêt pour les recherches les plus récentes dans les sciences du vivant, de la matière et de l'homme. L'un et l'autre ont souhaité élaborer une pensée qui permette de rendre compte du procès du monde. Rien ni personne n'est exclu de ce mouvement primordial qui rassemble et sépare continuellement ce qui était dispersé et qui au-delà de la raison fait qu'il y a une réalité qui rassemble les choses et les êtres. Mais, comme nous allons le voir, ce profond changement induit une pensée différente du monde qui n'est plus donné, fondé sur des absolus et sur l'existence en soi des objets et des sujets. Gibson, pour sa part, va accorder toute son importance à la perception en l'associant au mouvement et à l'émergence réciproque de l'individu et de son environnement en développant une approche écologique.

Il semble important de rappeler que Nietzsche et Whitehead naissent au milieu du XIXe siècle alors que les voyages en train se développent. L'accélération du mouvement et l'animation de l'image ont modifié le regard porté sur le monde. Des inventions telles que le train ou le cinéma ont bouleversé l'existence et produisent des effets sur la science.

« Voyager en chemin de fer ne fatigue pas ; c'est un plaisir, un agrément... on se sent rouler avec une douceur inconcevable, ou plutôt on ne se sent pas rouler. On voit fuir devant soi les arbres, les maisons, les villages... tout cela passe ! passe... bien plus vite que dans une lanterne magique... et tout cela est véritable, vous n'êtes point le jouet de l'optique !... Le chemin de fer est la véritable lanterne magique de la nature ». J'emprunte cette référence à Clément Chéroux⁴³⁶ car elle montre bien le lien qui est fait entre ces deux inventions qui ont permis de mettre en mouvement le monde autour de soi et de faire surgir une nouvelle réalité. Mais ces inventions ont aussi posé la question de soi et de l'injonction qui lui est faite de repenser sa capacité à appréhender le réel. Les dadaïstes et les surréalistes vont s'attacher à triturer les images et le langage qui masquaient derrière un conformisme d'usage l'incertitude à laquelle se prête cette relation. Le chemin n'est plus tracé d'avance. Le sujet, individu-héros, n'est plus l'agent d'une rationalité qui le précède.

Clément Chéroux prend soin de préciser qu'il s'attache à l'étude d'un regard *depuis* le train et pas d'un regard *sur* le train et tente de mesurer les effets de la vitesse sur la vision. Les réactions au spectacle imposé par le train lui font dire que « les structures volent en éclats, les objets se télescopent, les formes se fragmentent, se combinent selon mille manières, puis se décomposent jusqu'à la dissolution complète dans l'abstraction »⁴³⁷. Les premiers voyageurs ne semblent pas visuellement prêts à percevoir le paysage en défilement. Ce n'est que progressivement que la vue se forme et « après les années 1860, le regard semble s'accoutumer, ou s'éduquer »⁴³⁸. Ce changement préfigure l'impressionnisme dont nous savons quel rôle le train a pu jouer dans la naissance de cette peinture. Il rappelle la position d'Henri Vincenot à propos de Corot dont la peinture devient tout autre lorsqu'il prit

⁴³⁶ Paul de Kock, "Les chemins de fer", La grande ville. Nouveaux tableaux de Paris comique, critique et philosophique, t. I, Paris, 1842, p. 188. Cité par Clément Chéroux, Vues du train. Vision et mobilité au XIXe siècle. *Etudes photographiques*, 1, nov. 1996, p. 73-88.

⁴³⁷ Clément Chéroux, Vues du train, p. 73.

⁴³⁸ Clément Chéroux, Vues du train, p. 73.

le train : il ne peignit plus de points de vue pittoresques mais « des portions de campagne saisies par un promeneur qui avance »⁴³⁹.

Jonathan Crary défend l'idée qu'un changement de la vision est intervenu au début du XIXe siècle et a eu des répercussions sur l'identité même du sujet. C'est alors que, selon lui, apparaît « un observateur ambulant façonné par la convergence de nouvelles technologies, de nouveaux espaces urbains et de nouvelles fonctions économiques et symboliques des images et des produits : des formes d'éclairage artificiel, un nouvel usage des miroirs, une architecture de verre et d'acier, des voies ferrées, des musées, des jardins, la photographie, la mode, la foule »⁴⁴⁰. La vision a, vers 1820-1830, « partie liée avec l'éphémère, autrement dit avec de nouvelles temporalités, de nouvelles vitesses, de nouvelles expériences du flux et du vieillissement, une nouvelle densité et une nouvelle sédimentation de la structure de la mémoire visuelle »⁴⁴¹. Ces changements n'épargnent pas l'observateur qui « échappe aux relations fixes entre le dedans et le dehors présumés par la chambre noire et investit un terrain ouvert où la distinction entre sensations intérieures et signes extérieurs se brouille irrévocablement »⁴⁴².

Le mouvement va coloniser la littérature et des romanciers comme Proust ou Joyce vont véritablement tourner la page du roman tel que Flaubert l'avait inventé. Avec Flaubert, Balzac, Eliot, Tolstoï, le texte est construit autour de personnages dont l'esprit se distingue de la nature et qui nous offrent un point de vue sur le monde. Proust et Joyce jouent avec le flux, la vie qui va, un flot d'enchaînements de faits et d'associations d'idées⁴⁴³. Comme l'écrivait Arnold Hauser, cette littérature est marquée par « la simultanéité du contenu du conscient, l'immanence du passé dans le présent, l'écoulement constant et simultané des différentes périodes du temps, la fluidité non cristallisée de

⁴³⁹ Cité par Clément Chéroux, *Vues du train*, p. 74.

⁴⁴⁰ Jonathan Crary, *L'art de l'observateur, Vision et modernité*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, p. 45.

⁴⁴¹ Jonathan Crary, *L'art de l'observateur*, p. 46.

⁴⁴² Jonathan Crary, *L'art de l'observateur*, p. 50.

⁴⁴³ Marcel Proust écrivait ces lignes magnifiques : « Tout ce qui nous semble impérissable tend à la destruction ; une situation mondaine, tout comme autre chose, n'est pas créée une fois pour toutes mais aussi bien que la puissance d'un empire, se reconstruit à chaque instant par une sorte de création perpétuellement continue, ce qui explique les anomalies apparentes de l'histoire mondaine ou politique au cours d'un demi-siècle. La création du monde n'a pas eu lieu au début, elle a lieu tous les jours. » *Albertine disparue, A la recherche du temps perdu*, Paris, Éditions Gallimard, Quarto, 1999, p. 2109.

l'expérience intérieure, le courant illimité du temps dans lequel l'âme est entraînée, la relativité de l'espace et du temps, c'est-à-dire l'impossibilité de différencier et définir le milieu dans lequel évolue l'âme »⁴⁴⁴. Hauser y voit là l'influence du cinéma, art dont « les frontières entre l'espace et le temps sont fluides. [...] L'espace perd sa qualité statique, sa passivité sereine, et devient dynamique ; en quelque sorte, il paraît prendre naissance sous nos yeux. Il est fluide, illimité, inachevé, un élément doué de sa propre histoire, son propre plan et processus de développement. [...] Le temps perd à la fois sa continuité ininterrompue et sa direction irréversible »⁴⁴⁵.

Penser par-delà la perspective

Friedrich Nietzsche et le vivant

Nietzsche est sans doute celui qui a le plus d'influence aujourd'hui. Il se démarque de l'approche philosophique et théologique dominante, développe un « platonisme inversé », se distingue de Descartes pour qui l'unité est déjà donnée et le sujet un point de départ, et critique Kant à propos de la connaissance a priori. Il prend le corps comme lieu d'une unité toujours en train de se faire et de se refaire et s'inspire des travaux de biologistes. C'est l'ambition de repenser la subjectivité et d'abolir les anciennes transcendances métaphysiques qui a conduit Nietzsche à ne plus « s'occuper de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles » comme le déclare Barbara Stiegler⁴⁴⁶. Il s'intéresse à la théorie cellulaire de Rudolf Virchow et il a une connaissance précoce du darwinisme à travers les enseignements de Friedrich Lange.

Nietzsche développe l'idée d'un « rythme vivant » du monde qu'il exprimera à travers la volonté de puissance. Cette conception d'un rythme du monde s'oppose à la notion de substance (ce qu'il y a de permanent dans le monde,

⁴⁴⁴ Arnold Hauser, *Histoire sociale de l'art et de la littérature*. Paris, Le Sycomore, 1982 pour l'édition française, p. 215.

⁴⁴⁵ Arnold Hauser, *Histoire sociale de l'art et de la littérature*, p. 216.

⁴⁴⁶ Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, p. 15.

les êtres et les choses), au principe de causalité et au mythe créationniste. « Quelque chose d'absolument nouveau ne cesse de se produire »⁴⁴⁷. Il explore le corps vivant comme une unité qui ne s'accomplit jamais. Il met en évidence « Le caractère constamment transitoire et fluctuant du sujet »⁴⁴⁸. Le "Je" n'est qu'une construction de la pensée, une « fiction régulatrice ». Cette conception processuelle du vivant pourrait s'accorder avec celle de Darwin. Mais ce dernier reste associé à une conception cartésienne : l'individu est déjà donné et le vivant existe en soi. Tout n'est alors qu'affaire d'adaptation, d'amélioration et de perfectionnement. Ce n'est pas le cas chez Nietzsche : le corps vivant ne s'effectue que dans la relation qu'il entretient avec son environnement et ce qu'il en éprouve. « La vie n'est pas l'adaptation des conditions internes aux conditions externes mais volonté de puissance qui *partant de l'intérieur* se soumet et s'incorpore toujours plus d'extérieur »⁴⁴⁹. Nietzsche écrivait que tout corps devait être « Volonté de puissance incarnée » c'est à dire qu'il « voudra croître, s'étendre, accaparer, dominer, non pas par moralité ou immoralité mais parce qu'il vit et que la vie est volonté de puissance »⁴⁵⁰.

Barbara Stiegler⁴⁵¹ revient sur l'hommage que le paléontologue états-unien Stephen Jay Gould a rendu à Nietzsche et à la position que ce dernier entretenait vis-à-vis de Darwin. Gould souhaitait rapprocher les sciences⁴⁵² et s'est intéressé à Nietzsche pour dépasser l'évolutionnisme de Darwin qu'il jugeait figé en raison de l'atomisation des individus et de son refus de prendre en compte la dimension historique des adaptations. Gould défend l'idée que les organismes ne restent pas neutres face à leur environnement. Il travaillait à une théorie qui « présente l'évolution comme une interaction de l'extérieur et de l'intérieur, interaction de l'environnement et des lois structurelles qui régissent la génétique et l'architecture du développement »⁴⁵³. L'idée est que les contraintes structurelles, qui se sont façonnées de manières souvent aléatoires au cours du passé, ne présentent pas un front uni dans les relations

⁴⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, IX, 64.

⁴⁴⁸ *Fragments posthumes*, 1885 40[42] tome 11, p. 650.

⁴⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, XII, 7-9.

⁴⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 1982, § 259.

⁴⁵¹ Barbara Stiegler, L'hommage de Stephen Jay Gould à l'évolutionnisme de Nietzsche, *Dialogue*, 54, 2015, 409-453.

⁴⁵² Stephen Jay Gould, *Le Renard et le Hérisson : comment combler le fossé entre la science et les humanités ?* Paris, Editions du Seuil, 2005.

⁴⁵³ Stephen Jay Gould, *Un hérisson dans la tempête*. Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1994, p. 52.

entre organisme et environnement qui présentent elles aussi des contraintes. Pour Nietzsche, la réalité est un rapport de forces et comporte une dimension conflictuelle, « *une mer de force en elle-même tempétueuse, fluante et refluyente, éternellement changeante* »⁴⁵⁴ : elle est imprévisible. Il ne sépare pas le sujet et l'objet, l'acteur de l'acte, l'acte de ce qu'il produit. Il forge la notion de « volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un pathos est le fait le plus élémentaire, d'où ne fera que résulter un devenir, un “agir sur”... »⁴⁵⁵.

Pierre Montebello donne raison à Müller-Lauter qui déclarait que « “La volonté de puissance est la multiplicité des forces dont le monde relationnel est la lutte” »⁴⁵⁶. Pour étayer cette conception foisonnante du monde, il cite un extrait des *Fragments posthumes* de Nietzsche qui voyait « une force partout présente, un et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de forces, s'accumulant sur un point si elles diminuent sur un autre ; une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer (...) »⁴⁵⁷. Chaos, hasard et nécessité caractérisent un monde de relations incessamment en déséquilibre. La volonté de puissance est comme un point d'où émerge le mouvement. Le monde est un éternel mouvement. Et l'organisme interprète continuellement ce qui l'environne, au nom de cette volonté de puissance. Elle « présuppose un perpétuel interpréter »⁴⁵⁸. La raison est qu'on ne trouve pas, dans tout le domaine de la vie, de volonté de puissance sans interprétation qui « délimite, détermine des degrés, des disparités et des orientations de puissances »⁴⁵⁹. Ainsi, Montebello rapproche l'interprétation de la volonté de puissance : « Interpréter est le double de la volonté de puissance, l'expression de sa loi intime, de sa nature relationnelle. Interpréter désigne donc la mise en relation de différences, à la fois leur résonance affective et leur procès de différenciation, les effets de domination et la direction de puissance. Toutes les valeurs sont des interprétations, des configurations de sens, à savoir

⁴⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. XIV, 14-79.

⁴⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. XIV, 14-79.

⁴⁵⁶ Wolfga Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Editions Allia, 1998, 47. Cité par Pierre Montebello, *La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001, p. 31.

⁴⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, XI, 38-22.

⁴⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, XII, 2 (148)

⁴⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, XII, 2 (148)

l'attribution aux choses et la projection hors de soi de ce qui est éprouvé du sein de la relation dissymétrique et dynamologique fondamentale »⁴⁶⁰.

L'interprétation, dans sa signification herméneutique, définit habituellement un processus par lequel du sens, inapparent jusqu'alors, est produit. C'est mettre en question le texte que l'on interprète. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dans son livre *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, préconisait un certain nombre de règles parmi lesquelles : « Une des choses essentielles lorsqu'on interprète est d'être capable de faire abstraction de sa propre conviction pour épouser celle de l'écrivain »⁴⁶¹ et ainsi se ranger à son point de vue. Nietzsche prend le contre-pied : pour lui, l'interprétation est création. Le musicien ne se contente pas de mettre en sons une partition, il en fait l'expérience ; il en produit une lecture originale.

Il n'y a pas d'interprète dans le sens où le sujet, pour Nietzsche, n'a pas de centre et ne se comporte pas comme un centre. Il est un corps vivant c'est-à-dire « une énorme réunion d'êtres vivants », une « splendide cohésion de vies les plus multiples », une « énorme synthèse d'êtres vivants et d'intellects », un « système subtil de relations et de transmissions ». Le corps vivant interprète non comme un ego mais comme une pluralité d'organes articulés entre eux. Ainsi, « la sphère d'un sujet est continuellement croissante ou décroissante. Le centre du système se déplace continuellement »⁴⁶². Nietzsche désubstantialise le sujet. Il ne lui reconnaît aucune identité pérenne mais il en fait malgré tout un absolu – relatif, puisque localisé – qui construit son monde. Pour se débarrasser du « je », Nietzsche propose un « quelque chose pense » mais, pour éviter de retomber dans l'ornière d'une pensée perspectiviste, il revient sans délai sur cette affirmation pour préciser que « "ce quelque chose pense" affirme déjà trop ; ce quelque chose contient déjà une interprétation du processus et n'appartient pas au processus lui-même »⁴⁶³.

De la même manière, les représentations ne lui paraissent pas motiver les relations au monde des individus. Selon lui, les représentations viennent a posteriori comme une façon de comprendre certaines de nos actions qui pour l'essentiel restent sans mobile apparent pour la conscience. Le processus physiologique est très largement inconnu par l'individu qui, en cela, ne peut

⁴⁶⁰ Pierre Montebello, *La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001, p. 115.

⁴⁶¹ Friedrich D.E. Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, 1805. Paris, Le Cerf, 1987, p. 12.

⁴⁶² Karl Jaspers, 1950. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Éditions Gallimard, Tel, 1978, p. 302.

⁴⁶³ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 17

pas se déclarer comme l'unique auteur de ces actions. Si l'intention servait à originer l'action, à lui donner une signification par ce qui l'avait déclenché, selon cette théorie physique qui veut que tout mouvement soit le fait d'une impulsion, Nietzsche ne la considère plus que comme un signe qui ne signifie plus grand chose : « n'en serions-nous pas arrivés à un point où nous devons nécessairement nous résoudre à renverser et à déplacer encore une fois les valeurs, grâce à une nouvelle réflexion sur nous-mêmes et à un nouvel approfondissement sur l'homme ? Ne serions-nous pas au seuil d'une nouvelle époque qu'il conviendrait de qualifier, négativement d'abord, d'*extra-morale* ? Aujourd'hui où tout au moins nous autres, les immoralistes, nous en venons à soupçonner que la valeur essentielle d'une action réside justement dans ce qu'elle a de *non intentionnel* et que son intention toute entière, ce qu'on peut en voir, en savoir, en connaître par la conscience, appartient encore à sa surface, à son épiderme, lequel, comme tout épiderme, révèle quelque chose mais *dissimule* encore plus ? »⁴⁶⁴.

Le corps vivant se sent lui-même ; il n'est jamais affecté par l'autre ; il ne sent l'autre qu'en sentant ce que l'autre lui fait. Dans le paragraphe intitulé *Qui est-ce donc que le prochain ?*⁴⁶⁵, il évoque ainsi cette altérité fondamentale, que nous pourrions dire, si l'anachronisme ne nous guettait pas, toute phénoménologique, voire inspirée de la théorie de l'esprit : « Que comprenons-nous donc de notre prochain, sinon ces frontières, je veux dire ce qui lui permet en quelque sorte de s'inscrire et de s'imprimer sur nous et en nous ? Nous ne comprenons rien de lui, sinon les *modifications* qu'il provoque *en nous*, — la connaissance que nous avons de lui ressemble à une *forme* creuse. Nous lui prêtons les sentiments que ses actions suscitent en nous et nous lui attribuons ainsi une fausse positivité inversée. Nous lui donnons forme à partir de notre connaissance de nous-même afin d'en faire un satellite de notre propre système ». Mais la volonté de puissance est de l'ordre de la sensibilité et engage à percevoir le vivant dans sa capacité à affecter et à être affecté.

Cette « affirmation active et jouissante de soi » (Deleuze) est tempérée par la conscience qui s'apparente à un nous, à la façon d'une pluralité d'organes articulés. Elle désigne, selon Nietzsche, un « réseau de relations d'homme à homme ». « Il me semble, écrivait-il, que la finesse et la force de la

⁴⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §32.

⁴⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Aurore*, § 118.

conscience sont toujours liées à la *capacité de communication* d'un homme (ou d'un animal), et que la capacité de communication est liée à son tour au besoin de communication [...] »⁴⁶⁶ et supposait que « la conscience en général ne s'est développée que sous la pression du besoin de communication »⁴⁶⁷. La conscience est liée au développement du langage et de la vie en société. En lui attribuant cette origine Nietzsche ne fait pas de la conscience ce qui appartient à l'individu en tant que tel. La conscience n'est pas le propre de "l'existence individuelle de l'homme". Mais elle en est une condition. Elle est une connaissance collective : « Il est essentiel que l'on ne se méprenne pas sur le rôle de la "conscience" : c'est notre relation avec le "monde extérieur" qui l'a développée... On tient habituellement la conscience même pour un sensorium global, pour une instance suprême : cependant elle n'est qu'un moyen de la communicabilité »⁴⁶⁸.

La question des apparences est importante car elle permet de comprendre la manière dont Nietzsche pense la réalité. Il n'oppose pas l'apparence « à la "réalité", au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire "monde-vrai". Un nom précis pour cette réalité serait "la volonté de puissance", ainsi désignée d'après sa structure interne et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide »⁴⁶⁹. L'apparence est, pour lui, « la véritable et l'unique réalité des choses — ce à quoi seulement s'appliquent tous les prédicats existants et qui dans une certaine mesure ne saurait être mieux défini que par l'ensemble des prédicats, c'est-à-dire aussi par les prédicats contraires. » Ainsi l'apparence ne se présente pas comme une qualité ou une émanation de la réalité qui serait alors pensée comme un sujet ou une essence. Il n'y a pas deux mondes. Vue de l'intérieur de la matière agissante, la réalité est volonté de puissance. Vue de l'extérieur, elle est apparence, « L'apparence, c'est pour moi, cela même qui agit et qui vit »⁴⁷⁰.

Nietzsche envisage le monde sur le mode de la relation, voire de l'action. La volonté de puissance engage à penser le temps non sur le principe de la durée d'un dispositif mais sur le déploiement, l'émergence du vivant au pluriel.

⁴⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §354.

⁴⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §354.

⁴⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, XIII, 11-145

⁴⁶⁹ Friedrich Nietzsche, Contre le mot "phénomènes", in *Fragments posthumes*, XI, 40[53]

⁴⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 54

Ainsi le monde se constitue indéfiniment à travers l'engagement d'une infinité de points de vue. Les points de vue ne sont pas extraits de leur environnement mais bien prenant part à des tensions et des jeux de forces dont l'accomplissement est toujours fragile et incertain. Qu'en est-il de la perspective ? Nietzsche s'exprime à plusieurs reprises sur ce sujet. Ainsi, dans *Le Gai Savoir*, il s'interroge sur le caractère perspectiviste de l'existence dont il ne semble pas pouvoir échapper. « Savoir jusqu'où s'étend le caractère perspectiviste de l'existence ou même si elle a encore un autre caractère, si une existence sans interprétation, sans "sens" ne devient pas justement un "non-sens", si, d'autre part toute existence n'est pas essentiellement une existence *interprétante* – voilà, qui ne peut être tranché comme il est juste, même par l'analyse et l'examen de soi les plus acharnés et les plus minutieusement consciencieux de l'intellect : puisqu'en menant cette analyse l'intellect ne peut éviter de se voir lui-même sous ses formes perspectivistes, et *seulement* en elles. Nous ne pouvons contourner notre angle du regard : c'est une curiosité désespérée que de vouloir savoir quelles autres espèces d'intellects et de perspectives il *pourrait* y avoir [...]. Mais je pense que du moins nous sommes loin, aujourd'hui, de la présomption ridicule consistant à décréter depuis notre angle que l'on ne *peut légitimement* avoir de perspective qu'à partir de cet angle-là. Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, "infini" : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il *renferme en lui des interprétations infinies* »⁴⁷¹. Nietzsche ne peut concevoir la perspective sur le modèle de ses prédécesseurs : les extrémités des lignes, des cônes n'ont pas la stabilité nécessaire à ce type de construction géométrique. La perspective va même à l'encontre de la vie et de la nature qui, pour Nietzsche ne peut être réduite à un paysage bien organisé. Romain Sarnel voit le perspectivisme comme « le système » de la pensée de Nietzsche : « Les perspectives sont aussi des trajectoires. Le monde de Nietzsche est un monde de trajectoires. Sartre disait que l'être humain est un "projet", pour Nietzsche il est un trajet. Le trajet est une transformation du réel, mais en même temps il est une transformation de soi. C'est en transformant que l'on se transforme. C'est en créant que l'on se crée. Le perspectivisme de Nietzsche est une philosophie de l'action. C'est l'action qui ouvre des perspectives »⁴⁷².

⁴⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 374

⁴⁷² Guy Darol, Entretien avec Romain Sarnel, *Le Salon littéraire*, décembre 2013, <http://salon-litteraire.com/fr/interviews/content/1856281-romain-sarnel-reinitialise-nietzsche-iii>

Mais Nietzsche ne s'affranchit pas complètement de la notion de perspective au sens classique. Tout d'abord parce que la perspective s'entend comme un point de vue d'un être humain rendu particulier par un appareil sensoriel, une culture, l'histoire, la langue, la classe, ou le genre. L'abeille ou l'oiseau ont des points de vue différents. Mais si nous percevions à la manière soit d'un oiseau ou d'une abeille ou encore d'une plante et, « si tel d'entre nous voyait ceci rouge, tel autre bleu, qu'un troisième ne le perçût que par l'ouïe, personne ne parlerait plus alors de cette régularité de la nature, mais on ne prétendrait plus faire autre chose qu'une représentation subjective au plus haut degré »⁴⁷³. Mais comme l'interprétation n'est pas l'affaire d'un sujet, le monde ne peut être envisagé comme un enchevêtrement de perspectives individuelles. La perspective lui apparaît aussi comme une manière d'organiser les perceptions et les sensations. Nietzsche écrivait que les formes et les concepts, qui sont à la base de ce qui est dit des choses perçues, sont rendues possibles par le simple fait de négliger l'individuel et le réel et de les imposer à la nature comme des catégories qui lui sont étrangères. L'homme construit, sépare, rassemble, hiérarchise, les impressions qui constituent le flux de sa volonté de puissance et produit ainsi des généralisations qui s'éloignent nécessairement de l'infinité des existences possibles. « Seul l'oubli de ce monde primitif des métaphores, seul le durcissement, la congélation du fleuve d'images qui sort en bouillonnant de l'imagination créatrice de l'homme, seule la croyance invincible que ce soleil, cette fenêtre, cette table sont des vérités en soi, en un mot, seul le fait que l'homme oublie qu'il est un sujet, un sujet créateur et artiste, laisse à sa vie quelque tranquillité, quelque sécurité et quelque cohérence »⁴⁷⁴. L'activité de rationalisation est pour Nietzsche comme un rêve qui à force de se répéter devient comme la réalité : à force de reproduire les mêmes postures dans des situations qui peuvent paraître semblables, collectivement, au fil des générations, elles apparaissent comme les causes d'un effet et perdent leur caractère illusoire pour devenir des vérités et des lois. Mais ce monde de lois est dû « uniquement à la rigueur mathématique et à l'incorruptibilité des représentations de temps et d'espace »⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Friedrich Nietzsche, 1873. *Vérité et mensonge au sens extra moral*, Doyle Kim, 2014. iBooks, Edition Dupleix, <https://itun.es/fr/UmdP4.1>

⁴⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra moral*.

⁴⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra moral*.

Les perspectives sont la science, l'art, des interprétations, des reconfigurations, des déformations : « L'art est justement ce qui souligne les lignes principales, garde les traits décisifs, élimine beaucoup de choses »⁴⁷⁶. Et fidèlement à l'approche de Nietzsche, l'art est plus intéressant que la science car il est plus proche de la perspective de la vie, plus attaché aux apparences parce que sensible aux excitations et aux stimulations et le plus éloigné de l'assujettissement à la vérité.

Nietzsche s'est opposé à l'idée de nature humaine et en faisant mourir Dieu, il s'attaque au sujet. Ainsi le monde, pour l'homme, n'a pas d'origine, ni celle d'une intelligence suprême, ni celle d'une nature déterminante, ni celle d'un sujet intentionnel. Michel Foucault a montré toute l'importance de l'histoire dans la posture de Nietzsche qui fait que le sujet est « à chaque instant fondé et refondé par l'histoire »⁴⁷⁷. Ici, l'histoire ne repose pas sur un temps orienté, qui se déroule dans le sens de l'accomplissement d'un projet. Elle est émiettée, comme le temps sans but, et s'apparente aux tâtonnements de l'archéologie et aux bifurcations de la généalogie.

Pour conclure ce paragraphe, je ne peux céder à la tentation de reprendre ces quelques lignes que Nietzsche avait intitulé *Pourquoi nous ne sommes point des idéalistes*. « Autrefois les philosophes avaient peur des sens : avons-nous — peut-être trop désappris cette peur ? Aujourd'hui, nous sommes, tous autant que nous sommes, sensualistes, nous, hommes du présent et de l'avenir en philosophie, *non pas* pour ce qui est de la théorie mais pour ce qui est de la *praxis*, de la pratique... Les premiers croyaient au contraire être attirés par leurs sens en dehors de *leur* monde, du froid royaume des "idées", vers une dangereuse île méridionale : où, c'est ce dont ils avaient peur, leurs vertus de philosophes fondraient comme neige au soleil. "De la cire dans les oreilles", ce fut presque autrefois une condition de philosopher »⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragment posthumes*, X, 26-424

⁴⁷⁷ Roberto Nigro, Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique, *Rue Descartes* 2012/3, n° 75, p. 60-71, p.70.

⁴⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 372

Alfred North Whitehead : la nature en procès

Alfred North Whitehead est connu pour avoir entrepris l'élaboration d'une philosophie qui prend appui sur la théorie de la relativité d'Einstein, théorie qu'il critiqua et dont il proposa une alternative. Cet intérêt pour la mise en place d'un système philosophique en adéquation avec la physique était partagé par Ernst Cassirer et Henri Bergson, que Whitehead cite avec déférence.

Ce théoricien, à la fois mathématicien, logicien et philosophe, s'est intéressé à de nombreux problèmes tels les mathématiques, la géométrie non euclidienne, la relativité et la gravitation ou encore la « nature primordiale de Dieu ». Il élabore une philosophie du processus où toutes les choses se font relationnellement et en constant renouvellement, particulièrement Dieu et le monde. En introduction de *Procès et réalité*, Whitehead qualifie sa philosophie de spéculative dans le sens où elle est, pour lui, « la tentative pour former un système d'idées générales qui soit nécessaire, logique, cohérent et en fonction duquel tous les éléments de notre expérience puissent être interprétés »⁴⁷⁹.

La lecture d'Alfred North Whitehead a été popularisée en France par Gilles Deleuze qui reconnaît dans *Procès et Réalité* l'« un des plus grands livres de la philosophie moderne »⁴⁸⁰. Deleuze, qui plonge ses racines chez Spinoza et Leibniz, reconnaît en Whitehead une posture qui ne fait pas du sujet et de sa conscience le fondement de l'expérience du monde. Ces deux auteurs se sont attachés à comprendre la relation au monde comme une forme d'aboutissement de la réalité considérée comme procès. Leurs théories présentent des similitudes, particulièrement dans l'affirmation d'une métaphysique, de l'individuation et de l'événement.

John B. Cobb Jr retrouve dans la pensée de Whitehead un intérêt pour un « glissement de la raison vers l'attention aux particularités et aux origines des choses »⁴⁸¹ qui conduit, contre la compartimentation des savoirs, à une recomposition de la conception du monde et à « la reconstruction des différentes disciplines mais aussi une nouvelle conception de l'organisation

⁴⁷⁹ Alfred North Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 45.

⁴⁸⁰ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, 364

⁴⁸¹ John B. Cobb Jr, Alfred North Whitehead, in Isabelle Stengers (éd) *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994, p. 32.

de la connaissance dans sa totalité »⁴⁸². La division du monde entre la matière et l'esprit « dénature la réalité » car rien n'est ainsi réellement séparé. Whitehead a défendu une nature où toutes les choses et les êtres sont interconnectées. Tout est en interrelation : l'individu n'est pas enfermé dans sa conscience, l'espèce humaine dans sa nature ou dans des cultures. L'être humain est de la nature, entretient une relation sensible avec ce qu'il côtoie, élabore des actions et des pensées qui contribuent à renouveler la perception qu'il a de son environnement.

Pour prendre la mesure de ce changement, rappelons rapidement quelques notions qui caractérisent le principe de relativité. Einstein inscrit ses travaux dans la continuité de ceux de Poincaré, de Lorentz et même ceux de Galilée et de Newton, partiellement relativistes. Avec sa théorie générale de la relativité, il renonce à l'espace et au temps comme fond fixe et absolu. L'espace est aussi dynamique que la matière : il bouge et il change de forme. Il privilégie l'idée d'un continuum d'espace-temps à quatre dimensions (trois d'espace et une de temps). Ce changement est important car selon les théories de Galilée puis de Newton qui posent l'existence d'un référentiel absolu, « mesurer la distance qui sépare deux événements simultanés exige que l'on adopte le point de vue d'un observateur immobile assistant au spectacle du Monde », comme l'écrivait Françoise Balibar⁴⁸³. D'où l'importance donnée à la perspective qui se fonde sur ce seul positionnement qui permet d'appréhender simultanément les événements du monde : temps absolu, espace absolu et point de fuite vont de pair et se reflètent dans le point de vue. Avec la théorie de la relativité d'Einstein, la simultanéité n'est plus absolue, elle est relative et dépend de la position de l'observateur. Mais comme le faisait remarquer Arnold Sommerfeld, les recherches sur la relativité masquent un intérêt pour l'absolu qu'Einstein trouvera dans la vitesse de la lumière.

Pour Einstein, l'espace-temps ne préexiste pas aux objets et n'est que le produit des relations entre ces objets : « l'espace désigne une qualité topologique du monde des objets matériels »⁴⁸⁴.

Whitehead mène une réflexion comparable à celle d'Einstein sur la relativité

⁴⁸² John B. Cobb Jr, Alfred North Whitehead, p. 32.

⁴⁸³ Françoise Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité*. Paris, PUF, 1984, p. 108.

⁴⁸⁴ Françoise Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein*, p. 105

et s'engage dans l'élaboration d'une métaphysique idoine. Yutaka Tanaka note bien que « This principle plays the central role not only in his physics, but also in his metaphysics. The physical principle of relativity is generalized to the metaphysical one. The more we understand his metaphysics, the more we comprehend his physics »⁴⁸⁵.

Whitehead se positionne avec force contre ce qu'il appelle « bifurquer » ou diviser la nature entre le réel et l'apparent, la substance et les attributs, entre « la nature appréhendée par la conscience et la nature qui est la cause de cette conscience »⁴⁸⁶. Ainsi, pour lui, les qualités de la nature ne peuvent être distinguées selon l'opposition nature et sujet percevant : « la lueur rouge du crépuscule est autant une partie de la nature que les molécules ou les ondes électriques par lesquelles les hommes de science expliqueraient le phénomène »⁴⁸⁷. La nature, avec laquelle nous entretenons une relation sensible, nous est « comme un complexe d'événements qui passent »⁴⁸⁸. Elle est un système de relations ou plus justement d'entités qui n'existent pas par elles-mêmes mais toujours en relation ; elle est l'activité en procès. Ainsi Whitehead reconnaît que « dans l'ensemble, l'histoire de la philosophie étaye l'accusation bergsonienne selon laquelle l'intellect humain “spatialise l'univers”, c'est-à-dire tend à en ignorer la fluence et à l'analyser au moyen de catégories statiques »⁴⁸⁹.

Il développe, selon ses termes, une philosophie de l'organisme qui prend le contre-pied de l'approche de Kant. Le monde n'émerge plus des facultés du sujet mais c'est le sujet qui émerge du monde.

Cette philosophie de l'organisme repose sur deux conceptions de la notion d'organisme : un sens microscopique par lequel Whitehead entend « la constitution formelle d'une occasion actuelle, considérée comme un procès de réalisation d'une unité individuelle d'expérience »⁴⁹⁰ et un sens macroscopique qui signifie « un être donné du monde actuel, considéré comme le fait têtue qui à la fois limite l'occasion actuelle et lui permet de se manifester »⁴⁹¹. L'« occasion actuelle » évoqué par Whitehead équivaut à

⁴⁸⁵ Yutaka Tanaka, Einstein and Whitehead. The Comparison between Einstein's and Whitehead's Theories of Relativity, reprinted from *Historia Scientiarum* 32, 1987.

http://pweb.cc.sophia.ac.jp/process/society/tanaka_4_0.htm

⁴⁸⁶ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 54

⁴⁸⁷ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 52.

⁴⁸⁸ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 162.

⁴⁸⁹ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 342.

⁴⁹⁰ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 225

⁴⁹¹ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 225

l'expression "entité actuelle" et implique la situation spatio-temporelle d'un procès d'intrication de l'esprit et de la matière, du sujet et de l'objet. Les occasions actuelles, au pluriel, se succèdent continuellement et sont « des gouttes d'expérience, complexes et interdépendantes »⁴⁹². Autrement dit, « Une occasion est un sujet sous le rapport de son activité spéciale s'attachant à un objet ; et toute chose est un objet du fait qu'elle provoque une certaine activité spéciale au sein d'un sujet »⁴⁹³.

Whitehead distingue deux sortes de procès qui s'appliquent aux entités actuelles considérées comme des procès organiques (macroscopiques et microscopiques) qui se poursuivent de phase en phase : la *conscrescence* « inhérente à la constitution d'un existant particulier »⁴⁹⁴ et la *transition* « par laquelle le procès dépérit dès lors que l'existant particulier trouve son plein accomplissement et, du même coup, érige cet existant en élément original en vue de la constitution d'autres existants particuliers que fait naître la répétition du procès »⁴⁹⁵. Whitehead précise que « le procès macroscopique est la transition qui conduit d'une actualisation acquise à une actualisation en voie d'acquisition ; en regard, le procès microscopique [celui désigné par le terme de *conscrescence*] convertit des conditions qui sont simplement réelles en actualisation déterminée. Le premier procès effectue la transition de l'"actuel" au "simplement réel" ; le second, la croissance du réel à l'actuel. [...] Le futur est simplement réel, sans être actuel ; le passé, lui, est un nexus d'actualisations. [...] Le premier procès fournit les conditions qui régissent effectivement l'acquisition, tandis que le second fournit les fins réellement acquises »⁴⁹⁶.

Les organismes sont constitués de très nombreux « centres de vie » qui innoveront constamment et engagent leurs relations à l'environnement dans des voies toujours nouvelles. Mais globalement, les organismes qui sont de « véritables sociétés vivantes » tiennent compte de leur histoire et conservent une certaine permanence dans leurs comportements. La vie organisée oriente les innovations potentielles vers une certaine trajectoire et canalise le principe d'originalité propre à la vie. « La communauté des choses actuelles est un organisme, mais ce n'est pas un organisme statique »⁴⁹⁷. Les entités actuelles

⁴⁹² Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 68-69

⁴⁹³ Alfred N. Whitehead, *Aventures d'Idées*, Les éditions du Cerf, 1993, p. 231 [1933].

⁴⁹⁴ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 343

⁴⁹⁵ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 343

⁴⁹⁶ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 349.

⁴⁹⁷ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 349.

sont perpétuellement inachevées car elles ne sont pas enfermées sur elles-mêmes : le procès microscopique est intriqué dans le procès macroscopique et ils se poursuivent ensemble.

Whitehead met en avant la notion d'événement qui lui sert à définir ce qui à la fois passe et existe tout au long d'une certaine durée. « I give the name "event" to a spatio-temporal happening. An event does not in any way imply rapid change: the endurance of a block of marble is an event. Nature presents itself to us as essentially a becoming, and any limited portion of nature which preserves most completely such concreteness as attaches to nature itself is also a becoming and what I call an event. By this I do not mean a bare portion of space-time. Such a concept is a further abstraction. I mean a part of the becomingness of nature, coloured with all the hues of its content. Thus nature is a becomingness of events in terms of space and time. Thus space and time are abstractions from this structure »⁴⁹⁸.

Ce sont des persistances comme le sont des pyramides, des arbres, des rivières qui sont en procès et de fait en relation avec leur environnement. Mais Whitehead lève toute ambiguïté quant à leur existence autonome et déclare qu' « un événement isolé n'est pas un événement, parce que chaque événement est un facteur d'un tout plus large et signifie ce tout. Il ne peut y avoir nul temps en dehors de l'espace ; et nul espace en dehors du temps ; et ni espace ni temps en dehors du passage des événements de la nature »⁴⁹⁹. La nature n'est surtout pas un agrégat de sujets et d'objets indépendants ; elle est relationnelle : « Chaque événement recouvre par son extension d'autres événements, et chaque événement est recouvert par l'extension d'autres événements »⁵⁰⁰. La nature passe et poursuit ainsi toujours son mouvement. Nous quittons bien la physique de Newton et ses universaux qu'étaient le temps et l'espace. Pour Whitehead, le temps et l'espace sont des abstractions tirées des événements. « Il y a un temps parce qu'il y a des choses qui arrivent et hors des choses qui arrivent il n'y a rien »⁵⁰¹. L'espace est une relation entre les événements.

La notion d'événement rend compte d'un monde en procès. C'est le procès qui produit le temps parce qu'il produit une succession d'événements.

⁴⁹⁸ Alfred N. Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge University Press, 1922, p. 21.

⁴⁹⁹ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 141

⁵⁰⁰ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 77

⁵⁰¹ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 82

Comme ces événements sont spatialisés, le temps et l'espace ne sont pas distincts, il y a un espace-temps dans lequel tout se tient. « Ce que nous discernons est le caractère d'un lieu à travers une période de temps : c'est ce que j'entends par événement »⁵⁰². De la même manière, la conscience sensible et la pensée sont habitées par ce passage, alors que « si la matière est envisagée comme substance dans l'espace, l'espace dans lequel elle se trouve a très peu de chose à voir avec l'espace de notre expérience »⁵⁰³. Les actes humains sont inséparables de la nature et la relation que l'individu entretient avec le reste de la nature est du même ordre que la relation que les individus entretiennent les uns avec les autres. Les événements de la matière, même à l'échelle atomique, sont subjectifs au moment où ils se produisent et deviennent objectifs seulement lorsqu'ils sont des occasions pour d'autres événements et sont disponibles pour alimenter le procès. Xavier Verley montre que si la subjectivité reste présente dans la théorie de Whitehead, elle ne conduit pas au sujet qui se trouve au cœur des approches de Kant et de Husserl. Ce sujet-là n'a rien de transcendantal et l'expérience qui accompagne nécessairement l'existence du sujet n'a chez Whitehead rien de comparable avec celle à laquelle Descartes, Kant et Husserl ont recours et qui n'a d'autres fonctions que de « lier et mettre en forme la diversité des perceptions » et ne « semble être que la périphérie d'un centre »⁵⁰⁴.

En revanche, en raison du rejet de la distinction entre le sujet et ses attributs, toute entité actuelle est « à la fois le sujet qui fait l'expérience et le *superject* de ses expériences », c'est-à-dire un sujet projeté au-delà de lui-même. « Elle est sujet-*superject*, et aucun de ces termes ne doit un seul instant être perdu de vue »⁵⁰⁵. Comme le rappelle Whitehead après ces quelques lignes, « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » ce qui revient à dire que le sujet ne fait jamais deux fois la même expérience et qu'il n'agit pas à partir de sa position et de la conscience qu'il en a : il est en constant devenir.

La perception s'apparente à un événement car elle n'est pas assimilable à l'esprit qui perçoit. Elle est ce qui dans la nature, est « ce à partir de quoi l'esprit perçoit, l'événement percevant ». Cobb rappelle que pour Whitehead, « nous sommes des êtres qui sentons et la manière dont nous sentons est

⁵⁰² Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 72

⁵⁰³ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 47

⁵⁰⁴ Xavier Verley, Whitehead et la subjectivité, *Les Études philosophiques* 2002/4, 63, 511-525, p. 512.

⁵⁰⁵ Alfred North Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 83

importante. Elle donne forme à la manière dont nous agissons et dont nous pensons, ce qui réagit en retour sur la manière dont nous sentons »⁵⁰⁶. L'expérience individuelle va de l'objectivité vers la subjectivité c'est-à-dire du monde extérieur vers la subjectivité car l'individu a le souci de concilier le monde réel avec le monde de l'expérience quotidienne. Le rapport au réel, autrement dit, toutes nos relations physiques, se fait sur la base du sentir : « un “sentir physique simple”, éprouvé en un sujet unique, et un sentir dont le donné initial est une autre entité actuelle unique »⁵⁰⁷. Ce travail est “personnel” dans le sens où le résultat est bien le fruit d'une rencontre. Ainsi, « compte non tenu des inhibitions ou additions, des affaiblissements ou des intensifications dus à l'histoire de sa production, la forme subjective d'un sentir physique est la réactivation de la forme subjective du sentir ressenti. Ainsi la cause transmet son sentir afin qu'il soit reproduit comme son bien propre par le nouveau sujet, tout en étant inséparable de la cause »⁵⁰⁸. La perception enveloppe l'appréhension de l'événement et la reconnaissance des facteurs de son caractère. Whitehead distingue deux modes de perception : la perception sur le mode de l'immédiateté de présentation qui est : « la perception qui se borne à sauver du flou au moyen d'un sensible, une région spatiale contemporaine, relativement à la forme dans l'espace et à la perspective que lui impose le sujet percevant »⁵⁰⁹ et la perception sur le mode de la causalité efficiente qui est « la perception du monde fixé du passé, en tant que constitué par ses tonalités affectives, et rendu efficient par ses tonalités du sentir »⁵¹⁰. Les deux modes de perception se complètent et s'informent : la connaissance informe le sentir qui oriente l'information. La répétition ou reconnaissance joue un rôle important car elle permet de fixer des significations, de les mémoriser et d'opérer des abstractions même si ce ne sont pas les événements qui sont comparés parce que chaque événement est unique et incomparable en raison même du flux : « Tandis que vous marchez, vous levez soudain les yeux et dites “tiens c'est l'obélisque”. Autrement dit, vous le reconnaissez. Vous ne pouvez reconnaître un événement : car quand il est passé, il est passé. Vous pouvez observer un autre événement de caractère analogue mais la tranche actuelle de vie de la nature est inséparable de son occurrence unique. Cependant un caractère d'un événement peut être

⁵⁰⁶ John B. Cobb Jr, Alfred North Whitehead. p. 53.

⁵⁰⁷ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 378.

⁵⁰⁸ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 379.

⁵⁰⁹ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 214.

⁵¹⁰ Alfred N. Whitehead, *Procès et Réalité*, p. 213.

reconnu »⁵¹¹. Cette question de l'articulation de la permanence et du flux est importante pour Whitehead car elle pourrait permettre de penser à la fois la processualité qui n'est pas toujours perceptible, comme si la perception s'ingéniait à rendre le monde permanent. Alfred North Whitehead insiste sur ce point : « Les idéaux se forment autour de ces deux notions de permanence et de flux. Dans le flux inévitable, quelque chose demeure ; dans la permanence la plus accablante, s'échappe un élément qui devient flux. On ne peut se saisir de la permanence qu'à partir du flux et le moment qui passe ne trouve d'intensité adéquate qu'à se soumettre à la permanence. Ceux qui veulent dissocier ces deux éléments ne parviendront jamais à interpréter les faits les plus évidents. Les quatre figures symboliques de la chapelle des Médicis à Florence - les chefs-d'œuvre de la statuaire de Michel-Ange, le Jour, la Nuit, le Crépuscule et l'Aurore - manifestent les éléments éternels dans le passage effectif. Les figures demeurent là, en repos, dans la suite récurrente, manifestant éternellement les choses dans leur essence. La réalisation de l'artiste n'est pas seulement parfaite parce qu'elle illustre ce qui est atemporel en tant qu'abstraction. Elle fait bien davantage : elle implante l'éternel dans ce qui, par essence est éphémère. Le moment parfait ne s'évanouit pas dans l'écoulement du temps. Le temps a donc perdu son caractère de "perpétuel dépérir" ; il devient "l'image mobile de l'éternité" »⁵¹².

La question du temps a pris un tour nouveau au début du XXe siècle avec les travaux de Poincaré, de Lorentz, de Minkowski et la théorie de la relativité d'Einstein. Le changement est tel que certains philosophes tentent de concevoir des théories qui intègrent cette nouvelle pensée du monde. Henri Bergson⁵¹³ et Alfred N. Whitehead⁵¹⁴ s'en saisissent pour mettre en avant la « croissance perpétuelle du monde », la fluence de toutes choses et critiquer les approches qui se fondent sur des catégories statiques. Whitehead et Bergson ont en commun leur proximité avec William James tout comme George Herbert Mead⁵¹⁵ et ces théories portent l'empreinte de l'approche pragmatiste du processus et de l'expérience de James.

⁵¹¹ Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature*, p. 165.

⁵¹² Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 520-521.

⁵¹³ Henri Bergson, *Durée et simultanéité*. A propos de la théorie d'Einstein, 1922.

⁵¹⁴ Alfred N. Whitehead, *The Principe of Relativity*.

⁵¹⁵ *La philosophie du temps de G.H. Mead en perspective(s)*. Textes rassemblés et traduits par Michèle Leclerc-Olive et Cécile Soudan Introduction de M. Leclerc-Olive, Paris, Editions de l'EHESS, 2011.

Whitehead privilégie la préhension sur la perception et ainsi délaisse le sujet pour situer l'entité actuelle en dehors d'elle-même et penser un soi qui se projette, est en devenir. Cet aller au-delà de soi est cependant orienté. La relation aux alentours s'établit dans une tension entre la mémoire et la perception immédiate. L'expérience actuelle est façonnée par le recours aux expériences passées, par une interprétation de ces expériences – ce qui laisse la place à de fausses interprétations : « l'organe vivant de l'expérience est le corps vivant dans sa totalité [...]. La vérité est que le cerveau est en continuité avec le corps, et le corps en continuité avec le reste du monde naturel »⁵¹⁶. L'esprit de collaboration qui anime le procès fait que rien ni personne n'est isolé. L'« attachement » pour l'objet « fait entrer aussitôt l'objet, à titre de composant, dans l'expérience du sujet, avec une tonalité affective qui, tirée de l'objet, est dirigée vers lui. Avec cette interprétation, la relation sujet/objet est bien la structure fondamentale de l'expérience »⁵¹⁷. Ainsi, tout est réellement société ou, pour reprendre le vocabulaire de Whitehead, *nexus*. Comme l'écrivait Didier Debaïse, « la nature elle-même n'est plus qu'une idée collective, tout comme l'ordre de la nature chez Whitehead est la composition d'une multiplicité d'ordres enchevêtrés, reliés les uns aux autres et formant une unité-multiple, ordre de la multiplicité des ordres »⁵¹⁸. Les sociétés, véritables complexes d'existences, sont constituées des préhensions mutuelles qui contribuent à former des ordres partagés. Pour Whitehead, « le terme "ordre" s'applique à l'évidence aux relations entretenues par de nombreuses entités actuelles, qui, par-là, forment une société »⁵¹⁹. Et il s'empresse d'ajouter « qu'une société n'est pas un isolat »⁵²⁰. Elle est inscrite dans un ensemble plus vaste, dans un milieu, qui nécessairement influe sur son devenir. Et qu'il y a du désordre parce que les lois ne sont pas suivies et que la reproduction génère des accidents qui progressivement conduisent à d'autres ordres.

Le terme « préhension » permet d'éviter le morcellement de la nature, présente un monde « unisubstantiel » et permet « d'exprimer l'activité par laquelle une entité actuelle effectue, pour son propre compte, sa concrétion

⁵¹⁶ Alfred N. Whitehead, *Aventures d'idées*, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 230 in Verley, Whitehead et la subjectivité, p. 293.

⁵¹⁷ Alfred N. Whitehead, *Aventures d'idées*, p. 517.

⁵¹⁸ Didier Debaïse, Vie et sociétés, *Revue philosophique*, 1/2006, 21-34, p. 27.

⁵¹⁹ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 168

⁵²⁰ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 170.

d'autres choses »⁵²¹. Whitehead se réfère à Descartes et au *cogito* ainsi qu'aux idées de Locke pour placer l'individuation sur le mode de l'incorporation. Il n'est pas ici question de perception. L'actualisation individuelle repose sur faire sien l'extérieur. « Un tel mode d'activité est appelé une "préhension". Une préhension implique donc trois facteurs : l'*occasion d'expérience* dont la préhension constitue une partie de l'activité ; le *datum* dont la convenance provoque la naissance de cette préhension : ce *datum* est l'objet préhendé ; enfin, *la forme subjective*, qui est la tonalité affective déterminant l'efficacité de cette préhension dans cette occasion d'expérience »⁵²².

Xavier Verley tire les conséquences de la logique mise en place par Whitehead qui pense le monde comme un « champ cosmologique » et montre que « Whitehead s'éloigne d'une conception que l'on pourrait qualifier d'*égologique*, qui est au fondement de toute perspective transcendantale, et il adopte une conception *topologique* qui implique, premièrement, le sujet en relation de voisinage avec le corps, les choses et le monde, et, deuxièmement, l'objet comme relation de connexité entre un ensemble ouvert d'entités. Dès lors, le territoire de l'expérience n'est plus limité à ce que la raison circonscrit en fonction des formes, concepts et principes *a priori* de l'entendement »⁵²³. Il ne s'agit plus de ramener la diversité à l'unité et de définir le cadre de l'expérience. Seuls les forces en jeu constituent un champ d'attractivité. Verley rappelle utilement qu'« au lieu d'être la *condition* ultime de l'expérience le sujet en devient l'*occasion* ».

Whitehead assigne à la philosophie de l'organisme le but « d'exprimer une cosmologie cohérente fondée sur les notions de "système" et de "procès", "d'avancée créatrice dans la nouveauté", de "*res vera*" (au sens cartésien), de fait têtus", d'"unité individuelle de l'expérience", de "sentir", du "temps comme périr perpétuel", de "persistance comme recreation", de "projet", d'"universaux comme forme de définité", de "particularités – c'est-à-dire de *res verae* – comme agents ultimes des faits têtus" »⁵²⁴. A la différence de Descartes et de Locke, Whitehead s'emploie à tisser « ces notions en un système cohérent de cosmologie » et à la différence de Newton, il distingue bien « ce qui est potentialité "réelle" [de] ce qui est fait actuel » et s'éloigne

⁵²¹ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 116.

⁵²² Alfred N. Whitehead, *Aventures d'idées*, p. 231.

⁵²³ Xavier Verley, *Whitehead et la subjectivité*, p. 515.

⁵²⁴ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 225.

des habitudes prises à ne considérer que les objets persistants et en cela, il suit les avancées de la science physique. Cette cosmologie n'était pas possible tant que le réel était considéré comme une substance, que la perception n'était que l'affaire des sens et ne permettait pas d'accéder aux objets ou encore que le monde objectif, à l'image de Kant, n'était accessible que par l'expérience subjective. Whitehead s'emploie, à travers la cosmologie, à réconcilier le monde réel avec le monde de l'expérience quotidienne. Cosmologie qui doit intégrer l'atomisme aussi bien que la continuité, « la causalité, la mémoire, la perception, [les] formes qualitatives et quantitatives de l'énergie, ainsi que l'étendue » et ajoute-il, les « caractères vibratoires ultimes des organismes et l'élément "potentiel" de la nature »⁵²⁵.

C'est la rupture avec la physique de Newton et la philosophie de Kant qui permet à Whitehead de parler de cosmologie. Certes Kant avait proposé une cosmologie rationnelle qui désignait le travail qu'effectue la raison pour unifier « l'ensemble de tous les phénomènes ». Le monde de Newton et de Kant n'est pas entièrement accessible et ne prend forme qu'à travers le sujet transcendantal. C'est Einstein, avec la théorie de la relativité, qui parvient à décrire un univers homogène qui fait perdre à l'être humain sa place privilégiée. Mais ce monde reste statique. La cosmologie, avec Whitehead, rassemble dans un devenir commun de la nature, les individus et les objets et l'unité se fait dans le mouvement.

Comme l'écrit Isabelle Stengers, Whitehead va réaliser « le réagencement le plus audacieux que le perspectivisme leibnizien ait jamais subi. L'occasion actuelle va prendre la place de la monade afin de substituer à l'individu la problématique de l'individuation, à la continuité l'actualisation événementielle »⁵²⁶. Elle cite un passage de *Modes of Thought* : la perspective est « l'abstraction morte du simple fait séparé de l'importance vivante des choses senties. La vérité concrète est la variation de l'intérêt ; l'abstraction est l'univers en perspective »⁵²⁷. Whitehead ne peut pas s'appuyer sur la perspective car le monde est trop diffus et trop créatif pour adopter un seul point de vue : les perspectives sont multiples parce qu'elles proviennent de tous les organismes et se redéfinissent constamment. Ce ne sont que les préhensions qui leur permettent de s'unir occasionnellement sans qu'il soit

⁵²⁵ Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, p. 382.

⁵²⁶ Isabelle Stengers, Faire converger les points de vue ? In Benoit Timmermans, ed. *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006, p. 162.

⁵²⁷ Isabelle Stengers, Faire converger les points de vue ?, p. 163.

possible d'affirmer que le monde actuel soit ordonné ou chaotique et qu'il y ait un ordre final.

La perspective dans la pensée de Whitehead désigne donc autre chose que ce que nous avons entendu jusque-là. Egwin Shahan écrivait, « The word “perspective” is sometime used in *Process and Reality* in connection with the experience of an actual entity, but this word is not to be taken in a spatio-temporal sense. It does not refer to a spatio-temporal perspective upon the world, and it does not mean that experience occurs under the limitation of such a perspective. The word “perspective” is rather a process-analysis concept, related to the broad view of experience. It is to be understood in terms of subjective aim »⁵²⁸. Ross montre que la perspective de Whitehead est étroitement associée à la question de l'expérience comme venue à l'existence. Elle est à inscrire dans la mise en crise de l'objet matériel et de « l'observateur panoramique » qu'évoque Luca Gaeta⁵²⁹ pour le distinguer du « sujet perspectif » qui, lui, se situe dans un monde dépourvu de points de repères absolus.

Dès les toutes premières lignes de *The principle of relativity with applications to physical science*, il mentionne que « The present work is an exposition of an alternative rendering of the theory of relativity. It takes its rise from that ‘awakening from dogmatic slumber’ – to use Kant’s phrase – which we owe to Einstein and Minkowski. But it is not an attempt to expound either Einstein’s earlier or his later theory »⁵³⁰. Il reconnaît avoir été critique vis-à-vis d'Einstein et de Minkowski et leur être cependant redevable de la manière dont ils ont assimilé le temps et l'espace. Il s'applique à montrer que changer de système temps modifie la signification du temps, que changer de système d'espace modifie aussi la signification de l'espace et des points dans l'espace : il ne s'agit pas de penser un corps dans le temps d'un espace ni dans l'espace d'un temps. Cette remarque le conduit à déclarer que « in applying this doctrine to measurements in space and time, I have maintained that the

⁵²⁸ Egwin Shahan, *Whitehead Theory of Experience*. New York: King’s Crown Press, 1959, p. 58. Cité par Stephen David Ross, *Perspective in Whitehead’s Metaphysics*, Albany, State University of New York, 1983, p. 21-22.

⁵²⁹ Luca Gaeta, La géométrie des événements : relativité et perception dans la période épistémologique de Whitehead. In Benoit Timmermans (ed), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006, p. 89.

⁵³⁰ Alfred North Whitehead, *The principle of relativity with applications to physical science*, Cambridge, at the University Press, 1922, p. v.

things whose qualities match are events. In other words, I maintained that it is events that are congruent, and that spatial congruence and temporal congruence are merely special instances of this fundamental congruence. In conformity with this doctrine I also maintain that space and time are merely the exhibition of relations between events »⁵³¹. La notion d'événement lui permet de donner corps à la notion d'instantanéité – la diffusion instantanée et simultanée des événements de l'univers – qui ne rend pas compte du passage du temps. L'événement implique ce passage. Mais, selon lui, l'espace-temps, qui dépend de la relation entre deux objets permanents, est difficile à penser. C'est la raison pour laquelle, la notion de permanence ne peut être fondamentale et qu'il propose de dire que l'espace-temps apparaît de la relation entre objets en devenir plutôt qu'entre événements. Il cherche à lever les incompatibilités avec l'uniformité de l'espace-temps qu'il défend contre la position d'Einstein en faveur de son hétérogénéité. N'oublions pas que pour Whitehead il est important de maintenir l'idée que « Nature is a continuum of events so that any two events are both parts of some larger event »⁵³² et que « an event which arises from its spatio-temporal relationships to other events »⁵³³. Certains⁵³⁴ affirment que rien ne permet de donner raison à l'un plutôt qu'à l'autre de ces deux chercheurs que sont Whitehead et Einstein. Les différences sont d'ordre philosophique quoique la distinction semble résider dans la référence de Whitehead à l'organisme qui fait que son approche n'est pas seulement physique. De plus, Whitehead fait de Dieu un principe du cosmos en mouvement. Il n'est pas le monde, mais il oriente chaque entité vers le devenir. Dieu est à l'origine du passage du temps. Il préhende conceptuellement les objets éternels et accompagne, harmonise le cours du procès. Il fait que toutes choses et la totalité conservent une certaine constance par-delà les créations inhérentes au processus.

La plus grande différence entre Whitehead et Einstein, selon Howe⁵³⁵, tient dans la nature du flux. Chez Whitehead, le monde s'écoule dans les personnes et les personnes refluent dans le monde alors que pour Nietzsche ce sont seulement les personnes qui s'écoulent dans le monde.

Ces deux philosophies sont profondément marquées par la processualité. Le

⁵³¹ *The principle of relativity with applications to physical science*, p. 58.

⁵³² *The principle of relativity with applications to physical science*, p. 67.

⁵³³ *The principle of relativity with applications to physical science*, p. 68.

⁵³⁴ Voir, par exemple, de Yutaka Tanaka, *Einstein and Whitehead*.

⁵³⁵ Thomas Howe, *Faithful to the Earth. Nietzsche and Whitehead on God and the Meaning of Human Life*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

monde est en constant devenir et le sujet – ou ce qu’il en reste – est en cours d’individuation. Cette mise en mouvement a des répercussions dans la manière d’organiser la pensée de la relation et du changement. Elle permet d’aller au-delà d’une simple interaction ou intersubjectivité entre deux éléments stables. Elle impose de penser le mouvement de ces « entités » relativement les unes aux autres mais aussi leurs propres mouvements internes, échos et résonances respectifs. Car en effet, ni l’individu ni l’environnement ne peut prétendre être premier et influencer sur le devenir de l’autre puisqu’ils s’entremêlent et n’ont qu’une influence conjointe sur ce qui leur succède. Ainsi, le vivant, les rapports interne-externe, la complexité, l’événement et l’expérience portent en eux la processualité, un nouveau mode de relation à la nature, la “cosmologisation” (au sens de Whitehead) du monde ou sa constitution en champ.

Leur influence a été telle que les travaux de nombreux chercheurs en portent la marque. Des théories, des œuvres ou de simples comportements dans les sciences, dans les arts et dans la vie quotidienne s’inscrivent dans cette filiation. Mais ces manières de faire et de penser ont donné lieu à des pratiques si nombreuses et toutefois mâtinées de références anciennes qu’il ne serait pas facile d’en suivre la trace. Et, parce que Nietzsche et Whitehead se sont appuyés sur les recherches avancées de leur époque, leur pensée s’est déployée, jusqu’à aujourd’hui, en lien avec d’autres disciplines (voir par exemple les liens entre Nietzsche et Ernst Mach qui influença aussi bien les inventeurs de la mécanique quantique que de la psychanalyse⁵³⁶).

Gibson et la perception

James J. Gibson a développé tout au long de sa carrière de psychologue expérimental une *Approche écologique de la perception visuelle*⁵³⁷. Il cite dans ce texte de synthèse de ses recherches Ernst Mach, Ludwig Wittgenstein,

⁵³⁶ Voir aussi Naddem Hussain, Reading Nietzsche through Ernst Mach. In *Nietzsche and Science*, edited by Gregory Moore and Thomas H. Brobjer, 111-29. Aldershot: Ashgate, 2004 ; Pietro Gori, Nietzsche, Mach y la metafísica del yo, *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, 99-112

⁵³⁷ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, Bellevaux, Editions Dehors, 2014. Voir aussi *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966. *Reasons for Realism: Selected essays of James J. Gibson*, E. Reed & R. Jones (eds.). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1982.

William James, Kurt Lewin et sa proximité avec Whitehead est clairement apparente⁵³⁸. Il fait état, dans son autobiographie⁵³⁹ de sa riche expérience, dès l'enfance, de la perception depuis un train, de sa passion pour le théâtre amateur, « réussir un rôle au théâtre, exprimer un personnage »⁵⁴⁰ et de son travail avec les « Images en mouvement » dans le cadre d'une collaboration avec l'US air force, à partir de 1941. Est-ce que ces rencontres ont pesé sur sa volonté de penser la perception en corrélation avec l'action et de l'aborder à partir d'un individu en mouvement, circulant dans un environnement ? L'image arrêtée, telle la peinture ou la photographie lui apparaissent dès lors comme des exceptions et des situations « artificielles ». Il s'intéresse à l'image en mouvement, celle dont « l'arrangement n'est pas arrêté, figé dans le temps : sa structure subit des changements, des perturbations, ou des transformations »⁵⁴¹. Comme le rappelle très à propos Olivier Putois⁵⁴², Gibson s'oppose à David Marr, l'un des initiateurs des neurosciences computationnelles⁵⁴³. Il ancre résolument l'individu dans le monde et conçoit la perception sans représentation. La relation est directe et aucune traduction n'est nécessaire à l'appréhension des réalités physiques. Gibson écrivait, « Percevoir, c'est être en contact avec le monde, faire l'expérience des choses plutôt que d'avoir des expériences »⁵⁴⁴ tout en précisant que cette expérience n'est pas intérieure et que la perception est « conscience (awareness) de quelque chose dans l'environnement, dans l'observateur ou dans les deux à la fois »⁵⁴⁵. Cependant, l'accès au monde, par la vision, n'est pas direct, comme il peut l'être par le toucher ou le goûter : l'information est extraite de la lumière ambiante. Dans la même logique qui vise à préserver un équilibre entre l'individu et le monde, il s'oppose à la notion de stimuli – « nous ne

⁵³⁸ Voir Javier Montserrat, Alfred N. Whitehead on Process Philosophy. Cosmos and Kenosis of Divinity and Theology, *Pensamiento*, 2008, vol. 64, n°242, 815-845.

⁵³⁹ *Approche écologique de la perception visuelle*, 467-492.

⁵⁴⁰ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 468.

⁵⁴¹ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 435.

⁵⁴² Olivier Putois, Introduction à l'édition française, in *Approche écologique de la perception visuelle*, 11-28.

⁵⁴³ David Marr, *Vision*, The MIT Press, 1982. Marr, marqué par les théories du traitement de l'information, de la cybernétique et de l'intelligence artificielle, s'est attaché à comprendre la relation entre un individu et un monde extérieur sur le modèle des reconstructions de scènes : une matrice d'intensités lumineuses est captée par la rétine et donne lieu à une première représentation objective d'une scène qui va être analysée et aboutir à une construction symbolique, un deuxième niveau de représentation. L'objectif est de construire une représentation symbolique efficace du monde à partir d'une ou plusieurs images provoquées par les stimuli extérieurs.

⁵⁴⁴ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 365.

⁵⁴⁵ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 239.

percevons pas les stimuli »⁵⁴⁶ – à celle d’information – « l’environnement ne communique pas avec les observateurs qui l’habitent. Pourquoi le monde devrait-il nous parler ? »⁵⁴⁷ – et aux sensations – « les perceptions ne sont pas fondées sur des sensations »⁵⁴⁸.

Claude Romano qualifie l’approche de Gibson de réalisme direct dans le sens où il ne fait appel à aucun intermédiaire (*sense data*, phénomènes, représentation, image rétinienne...) et voit dans cette démarche une révolution anti-copernicienne, « c’est-à-dire une révolution qui renverse la révolution copernicienne accomplie par Kant et déjà largement préfigurée par Descartes, révolution dont le cognitivisme contemporain, en substituant le cerveau à l’égo cartésien ou au sujet transcendantal kantien, est à maints égards l’héritier »⁵⁴⁹. La perception n’est pas une computation mais une compétence associée à la mobilité dans un environnement diversifié et changeant : « Durant la locomotion, on vient toujours d’un endroit tout en allant vers un autre »⁵⁵⁰. Ainsi percevoir est un acte, un acte d’attention, corollaire de l’action, pas une réponse ni un réflexe. Gibson distingue un organe perceptif d’un système perceptif : « Un système a des organes, alors qu’un sens a des récepteurs. Un système peut s’orienter, explorer, rechercher, s’ajuster, optimiser, résonner, extraire, parvenir à un équilibre, alors qu’un sens ne le peut pas »⁵⁵¹.

Gibson développe une approche écologique qui relie l’individu et son environnement en réfutant l’idée de perspective artificielle. « L’ancienne idée selon laquelle chaque observateur se tient au centre de son monde privé et qu’en conséquence chaque environnement est unique trouve son principal soutien dans une conception restreinte de l’optique et une théorie erronée de la perception visuelle »⁵⁵². L’approche écologique de la perception visuelle qu’il a développée lui a permis de partir « de l’arrangement en écoulement de l’observateur, qui se déplace d’une échappée à une autre, tourne autour d’un objet qui l’intéresse et peut s’approcher de lui pour l’examiner, extrayant ainsi

⁵⁴⁶ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 115.

⁵⁴⁷ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 125.

⁵⁴⁸ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 177.

⁵⁴⁹ Claude Romano, Postface à l’édition française, in James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 496.

⁵⁵⁰ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 350.

⁵⁵¹ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 372.

⁵⁵² James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 99.

les invariants sous-jacents à la structure perspective changeante et voyant les connexions entre les surfaces cachées et celles qui ne le sont pas »⁵⁵³. Gibson relativise ainsi l'importance donnée à la fixité du point de vue dans la vision, à la vision picturale de la profondeur. Pour lui, le point d'observation est mouvant et met en avant une vision ambulatoire – marcher à travers la campagne – plus à même de rendre compte de la « vraie vie » qu'une vision ambiante – regarder le paysage autour de soi. Et il s'est attaché à « rendre compte de la manière dont les observateurs s'orientent, trouvent leur chemin, et apprennent à connaître les lieux de l'environnement »⁵⁵⁴ et sa théorie est une alternative à la perspective.

Comme nous l'avons vu, l'observation se rapporte au mouvement et à la locomotion. Cependant, Gibson prend ses distances avec la physique introduite par Einstein en revenant à Newton lorsqu'il affirme qu'« en physique, le mouvement d'un observateur dans l'espace est "relatif" [...]. Ce point ne vaut pas pour l'écologie, et la locomotion d'un observateur dans l'environnement est absolue. L'environnement est simplement ce par rapport à quoi la locomotion se déroule »⁵⁵⁵. Cela signifie que la diversité des points de vue n'est pas à chercher dans la diversité des individus mais dans leurs actes. C'est le parcours qui va permettre de rendre compte de la structure perspective en écoulement : « la différence de perspective entre le début et la fin d'un changement optique est spécifique de la différence de position entre le début et la fin du déplacement locomoteur. Davantage, le déroulement du flux optique est spécifique de l'itinéraire du chemin de locomotion à travers l'environnement »⁵⁵⁶. La perspective est ainsi toujours changeante et s'apparente à un flux qui spécifie le parcours de l'observateur, « qui fait des choses avec ses mains et ses pieds », sans pour autant avoir d'effet sur le terrain qui lui ne change jamais. C'est bien la mobilité de l'observateur qui produit des arrangements chaque fois différents de l'environnement. Gibson affirme ainsi que « le monde *n'est pas* vu en perspective »⁵⁵⁷ mais par des chemins d'observations, des trajets : « le milieu n'est pas composé de points mais de chemins »⁵⁵⁸. Dans la perspective artificielle, le point d'observation semble inoccupé tellement il pourrait être occupé par tout autre. Gibson

⁵⁵³ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 449.

⁵⁵⁴ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 313.

⁵⁵⁵ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 142.

⁵⁵⁶ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 142.

⁵⁵⁷ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 306.

⁵⁵⁸ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 306.

admet cette dimension publique du point d'observation mais défend l'idée que l'information optique amène l'observateur à prendre conscience de lui-même : cette information n'est pas partageable car elle est liée à une place dans l'environnement qui lui est propre.

La vision a généralement pour objet privilégié l'œil. Gibson rappelle pourtant que « chaque œil est positionné dans une tête, à son tour positionné sur un tronc, situé sur des jambes qui maintiennent la posture du tronc, de la tête et des yeux par rapport à la surface de soutien : la vision est un système perceptif intégral et non un canal sensoriel. [...] Les capacités perceptives de l'organisme ne résident pas dans des parties anatomiques discrètes du corps, mais dans des systèmes dotés de fonctions emboîtées »⁵⁵⁹. Et il insiste sur le rôle du mouvement. Ainsi en est-il des mouvements saccadiques qui font que les yeux sautent d'une fixation à une autre. Mais il faut bien entendre qu'il n'y a jamais de fixation constante. L'œil est toujours en mouvement, en exploration : « la conclusion générale est sans doute qu'*une posture oculaire n'est rien d'autre qu'une suite de très petits mouvements* »⁵⁶⁰.

Cette incorporation de la perception conduit Gibson à avancer que chaque espèce et plus précisément chaque individu génèrent des flux d'information spécifiques autant de l'environnement que d'eux-mêmes sans pour cela qu'il soit question d'un dualisme observateur/environnement : les deux sources d'informations, intérieures et extérieures, s'épaulent sans que l'une puisse opérer sans l'autre.

Gibson privilégie trois types de mouvements qui correspondent à trois types de prélèvement de l'information : rotations de la tête par rapport au corps, mouvements des membres par rapport au corps et locomotion par rapport à l'environnement. Ces trois types, ensemble, forment ce qu'il appelle *kinesthésie visuelle* qui vient s'ajouter aux kinesthésie musculaire et articulaire, de la peau et de l'oreille interne. Ainsi « l'*ergoreception* accompagne l'*extéroréception* comme le revers d'une pièce accompagne son avers. La perception a deux pôles, subjectif et objectif, et de l'information est disponible pour spécifier chacun d'entre eux. Percevoir, c'est se co-percevoir »⁵⁶¹. Et nous comprenons bien comment cette intime promiscuité ne laisse pas la place à des opérateurs intermédiaires, des espaces de

⁵⁵⁹ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 318.

⁵⁶⁰ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 327.

⁵⁶¹ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 209.

traduction et de médiation. Le déplacement produit autant qu'il établit une cohérence entre un corps et son environnement sans qu'une intelligence, qu'une autorité intérieure soit nécessaire. La mise en adéquation est constante et s'appuie sur les forces et les fragilités de l'environnement et de son occupant au fur et à mesure de l'itinérance.

L'espace géométrique est une pure abstraction et ne se prête pas à une approche écologique de la perception. Gibson se démarque ainsi une nouvelle fois de la perspective et de la conception cartésienne de l'espace établie autour de trois points de coordonnées. Les corps ne sont pas dans l'espace comme il était admis. Gibson s'intéresse aux alentours de l'animal : « Dans ce livre, le terme environnement s'appliquera aux alentours des organismes capables de percevoir et de se comporter, c'est-à-dire les animaux »⁵⁶². Et il précisera plus loin dans son texte que « l'essence de l'environnement est d'*entourer* un individu »⁵⁶³. Il lui semble plus pertinent de parler de l'environnement en termes de milieu, de substances, et des surfaces qui les séparent. Milieu et surface sont des transpositions en termes écologiques de plan et espace géométriques. Le milieu lui permet de prendre en compte la lumière « qui se transmet, réverbère et rebondit » et de penser l'espace en termes de points d'observations virtuels et particuliers puis de lignes de locomotion⁵⁶⁴ qui résultent de la liaison de ces points par un observateur mobile. Le milieu dont tous les points se trouvent à la lumière ambiante est séparé des substances par des surfaces.

Les gestes s'apparient aux surfaces des substances qui sont plus ou moins rigides, comme les gaz non substantiels et les liquides semi-substantiels. Ce sont les surfaces qui absorbent ou renvoient la lumière et c'est là que selon Gibson l'essentiel a lieu : elles résistent, portent les individus, transmettent les vibrations et présentent des textures spécifiques. Substances et surfaces étayent un monde solide et à même de répondre dans la durée et la diversité aux attentions des individus.

La grande idée qui est accolée aux travaux de Gibson est celle d'affordance ou d'invite selon certaines traductions en français. Ce terme vient de l'anglais *to afford*, "être en mesure de", "avoir les moyens de faire quelque chose". Pour Gibson, « ce terme implique la complémentarité de l'animal et de

⁵⁶² James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 51.

⁵⁶³ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 98.

⁵⁶⁴ Pour une actualisation de cette position, voir Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes, Zones sensibles*, 2011.

l'environnement »⁵⁶⁵ et les affordances sont bien réelles dans le sens où elles sont des particularités du monde physique et ne sont pas à ranger dans le monde des phénomènes. Mais ces « faits de l'environnement » sont aussi des « faits du comportement » que rien ne peut disjoindre : le monde est à la fois physique et psychique, naturel et artificiel ou culturel. Les affordances « appellent » des gestes, des actes, des comportements mais ne changent pas au gré des besoins de l'observateur : elles sont immuables. « Un chemin invite à se déplacer à pied d'un lieu à un autre, entre les traits du terrain qui empêchent la locomotion, comme les obstacles, les barrières, les marges aquatiques et les rebords [d'une falaise, par exemple] »⁵⁶⁶. Mais l'observateur peut, comme le dit Gibson, percevoir ou ne pas percevoir l'invite, y être attentif ou non en fonction de son but. On ne perçoit pas les mêmes invites d'un fauteuil selon que l'on souhaite s'y asseoir ou monter dessus pour prendre de la hauteur. « Une invite n'est pas octroyée à un objet par le besoin d'un observateur qui accompagnerait la perception de cet objet : l'objet offre ce qu'il offre parce qu'il est ce qu'il est »⁵⁶⁷. Toutes les substances et toutes les surfaces présentent des affordances dont l'usage peut à la fois être positif et négatif. Par exemple un couteau peut servir à la fois à couper des aliments ou à tuer quelqu'un. L'affordance est objective mais prend une autre dimension avec l'usage ou la pratique qui relèvent le plus souvent d'apprentissages : « l'apprentissage des lieux – apprendre les invites des lieux et apprendre à distinguer parmi elles –, et de la manière de trouver sa voie »⁵⁶⁸.

Gibson aboutit en définitive à une théorie du prélèvement de l'information qu'il présente comme un acte continu et qui lui permet d'étudier « le recueil concomitant de la persistance et du changement dans le flux de stimulation doté d'une structure ». Gibson prend soin de se distinguer de la conception de l'information élaborée par Claude Shannon et refuse la dimension mécaniste de la transmission, et selon lui, il n'y a ni message, ni codage ni même d'émetteur et de récepteur : une seule approche écologique. Et d'insister pour dire que « Si la perception de l'environnement n'est pas fondée sur une séquence d'instantanés mais sur l'extraction d'invariants depuis un flux, il

⁵⁶⁵ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 211.

⁵⁶⁶ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 90.

⁵⁶⁷ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 227.

⁵⁶⁸ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 366.

n'est pas nécessaire d'avoir des idées au sujet de l'environnement pour le percevoir »⁵⁶⁹.

L'individu se prête à l'extraction des invariants relationnels du flux des stimulations produites par les objets et les événements réels. Ainsi la théorie du prélèvement requiert, selon Gibson, « que le système visuel soit capable de détecter à la fois la persistance et le changement – la persistance des lieux, des objets, et des substances, ainsi que tous les changements qu'ils subissent » et complète cette idée en ajoutant que « chaque chose du monde persiste sous certains aspects et change sous d'autres ; c'est donc le cas également pour l'observateur »⁵⁷⁰. Il n'est donc pas question de reconnaître des formes, des couleurs, l'espace, le temps, le mouvement mais de s'intéresser à l'écoulement des cours d'eau, à la chute des feuilles et à une représentation théâtrale ou à l'exécution d'une tâche. Gibson a recours à la notion d'événement qui « est tout changement d'une substance, d'un lieu ou d'un objet, qu'il soit chimique, mécanique ou biophysique. [...] Les événements caractérisent ce qui advient aux objets en général, ainsi ce que les objets animés font advenir »⁵⁷¹. Le terme événement concerne les changements dans la disposition des surfaces, les déformations et les dislocations. Ce n'est pas le temps comme opérateur du changement qui est en jeu mais bien les modifications et la persistance de la matière, la coexistence des parties de l'environnement telles qu'elles apparaissent à celui qui est attentif en même temps que les changements et les persistances en soi. Ainsi, selon la théorie de Gibson, « percevoir consiste à recueillir certaines dimensions d'invariance au sein d'un flux de stimuli en même temps que des paramètres définis de perturbation »⁵⁷².

« Le courant de l'expérience ne consiste pas en un présent et un passé linéaire qui s'éloigne progressivement » : il n'y a pas de frontière nette entre passé et futur. Gibson s'est demandé, sans trouver de réponse satisfaisante, si le présent dure un certain temps, à quel moment la perception s'arrête-t-elle pour laisser place à la remémoration. Pour lui, la perception est continue et sans fin et la théorie du prélèvement de l'information n'a pas « besoin de mémoire, qui expliquerait l'effet de l'expérience passée sur l'expérience présente ». Mais il reconnaît que la « perception s'élargit s'affine, se

⁵⁶⁹ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 451.

⁵⁷⁰ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 375.

⁵⁷¹ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 368.

⁵⁷² James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 379.

prolonge, s'enrichit et se complète à mesure que l'observateur explore l'environnement »⁵⁷³. La perception collabore avec « seulement une partie de ces processus mentaux »⁵⁷⁴ que sont la mémoire, et l'attente. La connaissance est une extension de la perception⁵⁷⁵ ; l'apprentissage, l'accompagnement, la verbalisation et le recours aux images sont des moyens d'élargir la perception. Pour Gibson, la perception est le nœud de la relation entre l'individu et son environnement et il s'alimente des autres processus mentaux pour poursuivre son chemin dans les meilleures conditions.

Tim Ingold⁵⁷⁶ met très finement en évidence une limite de la pensée de Gibson – que l'on retrouvera chez Berque et sa mésologie – en le faisant dialoguer avec Merleau Ponty. Ingold les place dans l'herbe. Ils regardent le ciel. Alors que Gibson voit le ciel, Merleau Ponty est devenu le ciel : l'un conserve l'ontologie comme support, pas l'autre qui s'immerge « dans le médium ». Et si Ingold reconnaît toute l'importance de Bergson, Whitehead, Gibson et Merleau Ponty ont eu dans son parcours, au cours d'un entretien, il s'appuie sur Merleau Ponty pour formuler une critique à l'intention de Gibson : « Merleau-Ponty en effet traite un problème que Gibson n'a pas vu. Le problème de Gibson est qu'il comprend bien la manière dont le percevant bouge, explore, l'environnement, obtenant toujours plus d'habiletés. Mais le monde que le percevant perçoit chez Gibson est plutôt statique : tout est disposé, *laid-out*, et tout est dessus. Or on avait besoin de faire un pas de côté pour voir comment ce monde, l'activité et le mouvement des gens, peuvent être une partie de cette réalité perceptive... De ne pas partir du postulat d'un monde déjà formé. De traiter la formation continue du monde, et c'est ce que faisait Merleau-Ponty. Par ailleurs, cela ne reposait pas sur une lecture exhaustive de Merleau-Ponty, du point de vue de son projet phénoménologique par exemple. C'était un usage localisé de Merleau-Ponty, lié au projet d'introduire dans une anthropologie du geste créateur une conception plus active de la réalité perceptive »⁵⁷⁷.

⁵⁷³ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 387.

⁵⁷⁴ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 387.

⁵⁷⁵ James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, p. 391.

⁵⁷⁶ Tim Ingold, *L'œil du cyclone : La perception visuelle et la météo*. In Paul-Louis Colon, *Ethnographier les sens*, Paris, Éditions Pétra, 2013, 21-42.

⁵⁷⁷ L'anthropologie entre les lignes. Entretien avec Tim Ingold, par Nicolas Auray et Sylvaine Bulle, *La vie des idées*, 13 mars 2014, <http://www.laviedesidees.fr/L-anthropologie-entre-les-lignes.html>

Le mouvement plutôt que le point de vue

Nous assistons depuis plusieurs décennies à une écologisation de la conception de l'individu et de sa relation à l'environnement. Un retour dans le monde semble indéniable, un retour au présent, toujours actualisé qui fait que le processus pose, sous un jour nouveau, la relation entre le fonctionnement de l'organisme et la réalité de son milieu. Tout organisme vivant cherche à établir une relation avec son environnement qui lui soit profitable et pour cela il organise ses alentours qui ont un effet sur lui. Il importe donc désormais de réfléchir en même temps l'organisme et son environnement et le processus par lequel l'un et l'autre parviennent à s'adapter.

Les exemples sont nombreux de réflexions et d'expérimentations qui s'inscrivent dans cette recherche qui se poursuit depuis la fin du XIXe siècle. Les systèmes ne sont pas clos et l'information circule comme l'a montré la cybernétique, projet transdisciplinaire auquel des anthropologues ont participé à l'initiative de Gregory Bateson⁵⁷⁸.

Arjun Appadurai se réfère aux sciences physiques pour étayer sa réflexion sur les flux. Il reconnaissait auprès de Judit Carrera et Josep Ramoneda⁵⁷⁹ l'emprunt de certains termes tels l'énergie, le flux, le mélange, l'hybridité, la combustibilité, l'explosion et souhaitait « trouver une nouvelle loi physique pour décrire les états liquide ou solide de la modernité : tout n'est pas solide, tout n'est pas liquide, tout n'est pas gazeux ; cela circule et se trouve en interaction ». Dans *Après le colonialisme*, il projette de penser les formes culturelles sur la base des théories pour les envisager « comme dépourvues de frontières, de structures ou de régularités euclidiennes »⁵⁸⁰. Selon lui, seules « les mathématiques pures (dans la théorie des ensembles, par exemple) et la biologie (dans le langage des classifications polythétiques) », voire la théorie du chaos, peuvent permettre d'échapper à une simple « métaphore mécanique », en évitant de se conformer à un modèle stable et

⁵⁷⁸ Voir Yves Winkin, *La nouvelle communication*, Paris, Le Seuil, 1981.

⁵⁷⁹ Judit Carrera et Josep Ramoneda, *Violence et colère à l'âge de la globalisation*. Entretien avec Arjun Appadurai, *Esprit*, mai 2007, 75-89.

⁵⁸⁰ Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 2001 pour la traduction française, p. 88.

en s'attachant à saisir les dynamiques des flux globaux disjonctifs et d'un monde devenu multiculturel⁵⁸¹.

Dans d'autres domaines, retenons ces quelques phrases que Lydia Harambourg écrivait à propos du travail d'Olivier Debré. « Cette saturation totale de l'espace à laquelle Debré est parvenu ces dernières années est indissociable de la couleur, immatérielle, semblable à un ruissellement. Ce qu'il appelle le *temps coulant* et qu'il cherche à saisir par le geste et la couleur, porteuse d'énergie, qu'il épand. La grandeur, la majesté de la Loire lui font retrouver cet épanouissement nécessaire de la couleur qui s'étale, qui coule à la façon du fleuve. *Laisser couler la couleur*, nous dit-il, *est le geste naturel qui rejoint celui de la Loire*. Debré parle de la *coulée de son art*. C'est du temps immobile qui glisse, tout s'en va comme le sable et l'eau, mais sa peinture les retient. D'où l'urgence à se nourrir d'une émotion vraie. Il reste tard sur le motif, jusqu'à la nuit, et dit aimer les heures du soir où la lumière est douce et intense. Il faut rattraper l'émotion intemporelle, la sensation première dans un espace devenu une forme, un tout et qui n'est autre que le miroir de notre perception. A son geste revient de faire la jonction de sa sensation et de la cristallisation de son émotion. Convaincu que *le paysage est le reflet de soi-même*, il précise sa pensée en soulignant *l'espèce d'imbrication entre une atmosphère mentale et une atmosphère réelle*. Sa nécessité de trouver une vérité, le reflet de quelque chose que l'on subit serait une définition possible de l'œuvre d'art : la présentation d'une vérité, d'une émotion »⁵⁸².

Retenons aussi ces quelques lignes très actuelles publiées, en 1960, par le compositeur André Boucourechliev qui ne sont pas sans rappeler l'écologisme inhérent à la mécanique quantique. « C'est aujourd'hui seulement que l'on peut mettre en parallèle les critères et les démarches de la musique et les autres domaines de la création humaine. L'abandon total des formes de pensée dualistes, la conception d'une relativité et d'une multiplicité des rapports structurels, le rejet des concepts hiérarchisés *a priori*, du certain au bénéfice du probable, du périodique au bénéfice du statistique, le dépassement des formes closes et immuables au bénéfice des structures mobiles et des formes ouvertes, tels sont schématiquement les éléments d'un nouvel inventaire conceptuel. Ils ne sont pas moins justifiables "de

⁵⁸¹ Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, p. 242.

⁵⁸² Lydia Harambourg, *Olivier Debré*, Editions Ides et Calendes, 1997, p. 96.

l'intérieur", dans l'évolution spécifique du langage musical. [...] Aujourd'hui, on ne compose plus avec des fréquences, des intensités, des spectres, mais avec des *évolutions* de spectres, d'intensités, de densité. La matière sonore est désormais insaisissable à *un instant donné*. Saisir tel "objet", voire tel rapport sonore, est impossible : seul son parcours temporel peut en rendre compte; matière et temps sont indissociables - ils sont, en fin de compte, identiques. [...] Le rite du concert traditionnel emprisonne cependant encore, dans une certaine mesure, sa liberté face à l'œuvre, l'immobilise face à une durée devenue aléatoire. Ne peut-on dès lors imaginer, comme l'ont fait les compositeurs cités tout au long de cet article, la diffusion d'un programme permanent où l'auditeur serait libre d'entrer et de sortir au moment de son choix, où il serait, d'autre part, libre de ses mouvements à l'intérieur d'un réseau stéréophonique, libre de choisir, d'articuler pour ainsi dire, son espace personnel dans celui, ouvert, de l'œuvre ? Temps et espace seront ainsi le privilège de l'auditeur. Les salles de concert ont été conçues pour des formes musicales et des modes de communication différents de ceux d'aujourd'hui et de demain. L'espace – nouvelle dimension musicale – est variable d'une œuvre à l'autre ; l'œuvre ne devrait-elle pas conditionner dès lors un espace architectural, lui aussi mobile, susceptible de s'y accorder ? »⁵⁸³.

Vouloir sortir de l'enfermement de la substance, du sujet, ou d'un système clos, anthropocentrique est au cœur de la pensée contemporaine. Cette réflexion emprunte de nombreuses voies qui contribuent à en dresser la physionomie. Parmi les questions soulevées, nous retrouvons le vivant (en référence à Nietzsche), la distinction intérieur/extérieur (Dilthey), l'événement (Whitehead), l'expérience (Dewey), le naturalisme et le réalisme et nous devons compter avec les apports des neurosciences.

Afin de mieux comprendre les enjeux d'une telle orientation dans le passage à une autre anthropologie, nous allons revenir sur un certain nombre de ces notions qui, nous l'espérons, nous permettront de mieux comprendre la relation comme processus et ce qu'elle induit dans la présence de chacune des parties prenantes.

⁵⁸³ André Boucourechliev, La musique électronique, *Esprit*, janvier 1960, 98-110, p. 99 et 102.

Le vivant

Nous avons vu que pour Whitehead les actions humaines font partie de la nature et que rien ne sépare les hommes de la nature ni les hommes entre eux. C'est là un véritable changement de paradigme qu'Ilia Prigogine et Isabelle Stengers ont désigné par l'expression « La nouvelle alliance » en référence à Jacques Monod. « L'ancienne alliance est rompue. L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard »⁵⁸⁴. La nouvelle alliance signifie que l'homme s'engage à nouveau à appartenir au monde. Ilia Prigogine et Isabelle Stengers définissent la nature comme « élan, élaboration continue des nouveautés, totalité se faisant dans un développement essentiellement ouvert, sans finalité prédéterminée »⁵⁸⁵.

A la fin du XVIIe, le Hollandais Antoine Van Leeuwenhoek fabrique un microscope rudimentaire mais suffisant pour lui donner accès au monde des micro-organismes – en miroir de la découverte de Copernic et Galilée. Cette nouvelle approche va donner naissance à la théorie cellulaire dont la généralisation, dans les années 1830, va confirmer *l'unité de composition* (Fagot-Largeault) du monde vivant : tous les organismes vivants sont constitués de cellules, atomes de vie. Si Buffon (1756) avait mis en évidence trois caractéristiques du vivant, traits généraux de toutes substances organisées (la nutrition, le développement et la reproduction), la biologie moléculaire, au début du XXe siècle, dans la lignée des travaux de Mendel donne accès à un autre niveau de complexité : celui de la génétique, des chromosomes et de l'ADN comme support chimique de l'information génétique. Erwin Schrödinger, qui a été l'un des acteurs principaux des débuts de la mécanique quantique, a ouvert la piste du code génétique. A partir des concepts de la thermodynamique et de la théorie de l'information, il définit le vivant comme être négentropique, qui crée de l'ordre au prix d'une dégradation de l'ordre environnant.

Jacques Ruffié a contribué à donner une nouvelle dimension à la notion d'espèce. Celle-ci était considérée comme une entité statique, en équilibre avec son environnement. Il développe la notion d'espèce dimensionnelle, « formées de populations, c'est-à-dire d'unités de reproduction variables dans

⁵⁸⁴ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, éditions du Seuil, 1970, pp. 224-225.

⁵⁸⁵ Ilia Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 107.

l'espace et dans le temps »⁵⁸⁶, inscrites dans des échanges permanents avec les populations voisines. Tous les groupes vivants sont ainsi caractérisés par un polymorphisme génétique qui est le fait des mutations variées qui se produisent ainsi régulièrement. Ce polymorphisme génétique est aussi lié aux fluctuations permanentes de l'environnement et des contraintes écologiques. « Ces fluctuations font qu'un groupe vivant n'est jamais en équilibre définitif avec son milieu : il doit perpétuellement mettre en jeu de nouvelles adaptations pour faire face aux variations qui l'assaillent [...]. Ces mécanismes se situent à tous les niveaux : celui de l'individu comme celui de la population »⁵⁸⁷. Mais toujours selon Jacques Ruffié, la plupart des groupes ne peuvent changer de niche écologique qu'à la suite de, ou parallèlement à un remaniement plus ou moins profond du génome. Mais lorsque les individus d'un groupe sont capables d'inventer et d'apprendre assez de comportements, « l'adaptation quitte le domaine de l'organique pour se situer dans le culturel »⁵⁸⁸. Et comme le rappelait Anne Fargot-Largeot, « Les vivants ne sont pas seulement des systèmes capables de conserver/reproduire des structures stables dans des conditions instables et de réguler/programmer leurs opérations. Ce sont aussi des êtres qui déploient une variété de formes et une créativité morphologique »⁵⁸⁹ d'une grande richesse.

Ce qui caractérise le vivant est sa grande complexité – même si la voie de la production de vivants artificiels (plantes, animaux transgéniques, cultures cellulaires...) est ouverte. Michel Morange⁵⁹⁰ se dit insatisfait de chacune des approches contemporaines du vivant et milite pour un croisement de principes explicatifs : des explications de type mécaniste, des explications de type darwinien et des explications de type physique non causal. Ce premier type, qui apparaît en biologie à la fin du XXe siècle, a permis d'expliquer les phénomènes se produisant au sein du vivant en termes de mécanismes moléculaires. Elle accorde aux liaisons dites faibles – interactions entre macromolécules – une place majeure. Et elle a bénéficié de l'essor de la génétique. Les explications de type darwinien s'opposent aux explications finalistes. Les caractéristiques du vivant n'existent que parce qu'elles remplissent une fonction ou un rôle : elles existent parce qu'elles ont été

⁵⁸⁶ Jacques Ruffié, *Le traité du vivant*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, p. 83.

⁵⁸⁷ Jacques Ruffié, *Le traité du vivant*, p. 185.

⁵⁸⁸ Jacques Ruffié, *Le traité du vivant*, p. 715.

⁵⁸⁹ Anne Fargot-Largeault, Le vivant, in Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, Tome 1, Paris, Editions Gallimard, 1995, p. 289.

⁵⁹⁰ Michel Morange, *Les secrets du vivant*. Contre la pensée unique en biologie, Paris, Éditions La Découverte, 2005.

transmises au cours des générations. Elles sont particulières et toujours relatives à un espace et à un temps et peuvent être remises en cause de manière permanente. Cette histoire évolutive est celle des contraintes physiques et mécanistes. Le troisième type d'explications est le fait des contributions des physiciens à la biologie. Il concerne les contraintes auxquelles un système doit obéir pour fonctionner comme il le fait, autant dans le domaine des forces physiques que des interactions moléculaires. Les physiciens ont apporté d'autres modalités de modélisation⁵⁹¹. Selon Michel Morange, l'explication des phénomènes vivants n'est pas celle d'un phénomène physique, ni des mécanismes moléculaires ni encore dans l'action de la sélection naturelle. « Elle ne pourra être, dans le meilleur des cas, que dans l'articulation de ces trois types d'explications »⁵⁹².

Dans l'introduction de l'ouvrage *Autopoiesis and cognition. The Realization of the Living*, Humberto Maturana rend compte des difficultés qu'il a rencontré pour définir le vivant. « Je pouvais énumérer des traits des systèmes vivants, tels que la reproduction, l'hérédité, l'irritabilité, la croissance, et ainsi de suite ; mais jusqu'où devait-on continuer la liste ? Comment pourrait-on savoir si elle était complète ? Afin de savoir quand la liste serait complète il me fallait savoir ce qu'était un organisme vivant, ce qui me ramenait à la même question qui avait motivé l'élaboration de la liste. Je pourrais parler de l'adaptation et de l'évolution, du développement et de la différenciation, et montrer comment tous ces phénomènes étaient interconnectés par le phénomène de la sélection naturelle ; mais la question "Quel est le trait invariant des systèmes vivants autour duquel la sélection naturelle opère ?" restait sans réponse. Chacune de ces tentatives me ramenait au point de départ »⁵⁹³. La réponse viendra avec la notion d'autopoïésis que ces deux auteurs vont élaborer pour rendre compte du vivant. « Un système autopoïétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine

⁵⁹¹ « Le temps que met le sang pour faire le tour de l'organisme, celui nécessaire à la formation de l'organisme adulte et la durée de vie sont tous trois proportionnels à la masse de l'organisme portée à la puissance $\frac{1}{4}$. Le fait que nos fidèles compagnons, chiens, chats, vivent moins que nous alors que les éléphants du zoo peuvent être plus que centaines n'est que l'expression de cette loi. » Michel Morange, *Les secrets du vivant*, p. 97.

⁵⁹² Michel Morange, *Les secrets du vivant*. p. 116.

⁵⁹³ Humberto Maturana, Introduction, in H. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesis and cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1980, xi-xxx, p. xiii.

topologique où il se réalise comme réseau. Il s'ensuit qu'une machine autopoïétique engendre et spécifie continuellement sa propre organisation. Elle accomplit ce processus incessant de remplacement de ses composants, parce qu'elle est continuellement soumise à des perturbations externes, et constamment forcée de compenser ces perturbations. Ainsi, une machine autopoïétique est un système ... à relations stables dont l'invariant fondamental est sa propre organisation (le réseau de relations qui la définit) »⁵⁹⁴.

Un système qui n'est pas autopoïétique est dit allopoïétique. Il est hétéronome dans la mesure où ses transformations nécessitent une cause extérieure. Par exemple une voiture, un cristal, une pierre, l'eau vive ne peuvent pas maintenir par eux-mêmes leur organisation. Leur stabilité n'est pas assurée de l'intérieur, rien en eux ne produit la conservation des éléments qui les composent.

Ainsi le vivant semble composer de lui-même une limite active entre l'organisme et son environnement. Mais, même si l'organisme vivant est cohérent, il ne peut s'autonomiser de son environnement. Il est vivant car il a la capacité de composer avec ce qui l'entoure pour créer un monde vécu.

L'intérieur, l'extérieur et la relation

L'internalisme a sous-tendu la majeure partie de la recherche en sciences sociales. Cette conception pose comme préalable une séparation entre expérience vécue interne et objectivité externe. Il s'agit alors de penser la manière dont s'articulent ces deux mondes.

La critique d'une science mentaliste et internaliste de l'esprit a été l'œuvre de philosophes tels que Peirce, Wittgenstein, Anscombe et plus près de nous Putnam, Davidson, Rorty ou, en France, Descombes. Elle se situe en grande partie dans le courant pragmatiste, accordant une part importante à l'action et à l'expérience du monde toujours renouvelée. L'interaction de l'être vivant et de son environnement fait partie du processus même de l'existence.

Rompant avec cette séparation individu-monde, la conception énaactive, défendue par exemple par Alva Noë dans son livre *Action in Perception*, entre

⁵⁹⁴ Humberto Maturana, Francisco J. Varela, *Autopoiesis and cognition*. p. 78-79.

pour une part dans ce débat car elle se présente comme une version de l'externalisme. "The perceptual world is not a subjective world. The perceptual world is not a world of effects produced in us – in our mind – by the actual world. But the perceptual world is the world for us" ⁵⁹⁵. L'espace de perception est espace d'action ; il ne se distingue plus d'un espace interne de représentation. Charles Lenay défend, dans la lignée de Varela, une position externaliste radicale. Selon lui, « l'activité cognitive et les contenus de l'expérience vécue sont à comprendre dans la dynamique sensorimotrice du couplage entre l'organisme et son environnement, et non pas comme computation de représentations internes » ⁵⁹⁶. Il met ici l'accent sur la différence majeure entre des approches sensorielles et actionnelles de la relation au monde dont il est l'un des acteurs et se différencie de celles, computationnelles, héritières de la séparation entre le corps et l'esprit. Il renonce ainsi au traitement des symboles selon des modalités logiques pour affirmer toute la puissance du corps et de l'action. Ainsi, il n'y aurait qu'un seul espace pour les objets et leur perception, le corps et ses actions qui se constituent comme un « group of transformation », c'est-à-dire « concretely realised by the activity of the subject » ⁵⁹⁷.

Depuis quelques décennies, le concept de relation acquiert une place de plus en plus importante dans les sciences, profitant 1/ d'une critique du nominalisme « qui accorde réalité aux individus et non aux relations, aux éléments et non aux ensembles » ⁵⁹⁸ ; 2/ d'une critique du dualisme qui a jeté le soupçon sur tout partage entre deux sortes de gens, de réalité ou de processus ⁵⁹⁹ et 3/ d'une critique de la substance qui accorde permanence aux choses (Latour). Ainsi, l'approche par les processus, qui privilégie les mouvements, les dynamiques, les relations, les connexions induit certains bouleversements dans les sciences sociales. Les catégories qui ont servi à penser le social et les rapports de l'homme à son environnement, ainsi que les

⁵⁹⁵ Alva Noe, *Action in perception*, The MIT Press, 2005, p. 156.

⁵⁹⁶ Charles Lenay, Enaction, Externalisme et Suppléance Perceptive, *Intellectica*, 2006/1, 43, 27-52, p. 27.

⁵⁹⁷ Charles Lenay, Pierre Steiner, Beyond the internalism/externalism debate: The constitution of the space of perception, *Consciousness and Cognition*, vol. 19-4, December 2010, 938–952.

⁵⁹⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil, 1983. Rappelons qu'Ockham ne reconnaît que le singulier. Il nie l'existence d'une substance d'espèce mais défend celle d'une substance individuelle.

⁵⁹⁹ Mary Douglas, Judgments on James Frazer. *Daedalus*, vol. 107, 1978, 151-164.

méthodes d'approche et d'analyse des problèmes sociaux et culturels méritent d'être interrogées à l'aune de ces apports théoriques.

Wilhelm Dilthey a joué un rôle important dans l'analyse de la relation entre intérieur et extérieur. Il est connu pour avoir distingué les sciences de l'esprit et celles de la nature. Il affirmait que l'être humain fait partie de la nature : « nous sommes nous-mêmes nature et la nature agit en nous, inconsciemment, à travers d'obscures pulsions »⁶⁰⁰. Mais il reconnaissait l'existence de deux réalités, celle du monde extérieur et celle du moi (corps compris). La distinction entre ces deux éléments naît dans le corps à partir de la conscience que l'individu a des sensations provoquées par la résistance du monde extérieur que rencontre l'impulsion de sa volonté : « C'est donc par l'impulsion et la résistance, ces deux aspects de tout processus tactile, que nous faisons la première expérience d'une différence entre un moi et quelque chose d'autre »⁶⁰¹. L'objet se présente ainsi à travers un complexe de sensations qui désigne en creux les contours de l'environnement. C'est en référence à Helmholtz⁶⁰² que Dilthey développe l'idée d'un flux de sensations qui permet d'élaborer une image des objets extérieurs. C'est plus exactement le réfléchissement du flux et ses variations qui permettent, sur le modèle du radar – dont l'effet est découvert en 1888 – de redessiner l'environnement. Ce mécanisme permet à Dilthey de poser les bases de la relation intérieur/extérieur et plus précisément de la compréhension : « Nous appelons compréhension (*Verstehen*) le processus par lequel nous connaissons un 'intérieur' à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens »⁶⁰³. L'extérieur est le lieu de la réalisation des faits et l'intérieur, le lieu où les faits deviennent vrais et conscients. La conscience agit dès lors comme un principe d'unification des objets, des personnes et des faits. Ce rôle primordial accordé à la conscience justifie selon Dilthey l'existence de sciences spécifiques à l'esprit. L'opposition des substances matérielles et des substances spirituelles (voir Aristote, Thomas d'Aquin) est remplacée par celle de monde extérieur/monde intérieur – celui qui nous est donné par les sens (sensation) / celui qui s'offre immédiatement à nous grâce à l'activité

⁶⁰⁰ Wilhelm Dilthey, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit. *Œuvres*, 3. Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 31.

⁶⁰¹ Wilhelm Dilthey, De la croyance à la réalité du monde extérieur. *Le monde de l'esprit*, Trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 109.

⁶⁰² Hermann von Helmholtz, *Optique physiologique*, Paris, V. Masson et fils, 1867.

⁶⁰³ Wilhelm Dilthey, De la croyance à la réalité du monde extérieur, p. 320.

interne. L'expérience vécue interne, parce qu'elle est spécifique, est « l'objet d'une science particulière d'expérience »⁶⁰⁴.

Ernst Mach, mathématicien et philosophe, a eu une influence sur le développement de la nouvelle physique, la psychanalyse et la phénoménologie. Il procède à une déconstruction des « objets » qui ne sont pas a priori et à une déconstruction des « sujets » qui fait qu'un moi ne peut être isolé et ne peut donc pas exister en tant que tel. Il a cherché à dépasser la dualité du physique et du psychique et déclarait qu'« Il n'y a pas de fossé entre le psychique et le physique – il n'y a pas de dedans et de dehors (...) le monde sensoriel appartient simultanément au monde physique et au monde psychique »⁶⁰⁵. Cette démarche le conduit à envisager ce rapprochement sensible avec la nature comme l'instauration d'un monde physique commun, monde commun de sensation. Ainsi il n'y a plus d'espace entre les individus ni entre eux collectivement et leur environnement physique : « Si on voit en (l'homme) une partie de la nature, si on considère le monde physique sensible et le monde des idées comme formant un tout inséparable [...]. Il s'agit seulement de mettre dans un accord de détail, plus serré qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les résultats de l'observation physique et de l'observation psychologique. [...] On ne peut plus penser à deux mondes qui seraient indépendants l'un de l'autre, ou ne seraient réunis entre eux que par un lien très lâche. La liaison de ces deux mondes par un troisième monde inconnu (!) n'a, d'ailleurs, absolument aucun sens comme explication »⁶⁰⁶.

Les objets de la psychologie et ceux de la physique ne se différencient pas du point de vue de leur nature : la sensation psychologique et l'atome physique ne sont pas des entités ontologiquement différentes mais deviennent l'un ou l'autre selon la perspective adoptée.

Ainsi la couleur est à la fois physique, physiologique et psychologique selon le point de vue que l'on adopte. Il n'y a qu'un seul phénomène, neutre. La différence est seulement méthodologique : objectivation et subjectivation. Virginie Palette cite cette définition de Bertrand Russell du « "Monisme neutre" » - en tant qu'opposé au monisme idéaliste et au monisme matérialiste

⁶⁰⁴ Wilhelm Dilthey, Introduction aux sciences de l'esprit, *Œuvres*, 1. Paris, Editions du Cerf, 1992, p. 161.

⁶⁰⁵ Ernst Mach, *L'analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, 1886, p. 278.

⁶⁰⁶ Ernst Mach, *La connaissance et l'erreur*. Trad. fr., Paris, Ernest Flammarion, 1908, p. 381-382.

–selon lequel les choses habituellement perçues comme mentales ou les choses habituellement perçues comme physiques ne diffèrent pas en raison de quelque propriété intrinsèque possédée par les unes ou par les autres, mais différent seulement en raison de l’agencement et du contexte »⁶⁰⁷.

Bernard Andrieu évoque Nietzsche et Schopenhauer et affirme qu’il n’y a pas d’arrière corps, un biologique qui puisse être avancé comme absolu. Il défend, en référence à Merleau Ponty, le renoncement à un externalisme linguistique qui opposerait la pensée à une matière informe et à un internalisme biologique qui se référerait à une mémoire patrimoniale. Il s’appuie sur la notion de monde corporel qui « n'est ni le monde ni le corps. Le corps a incorporé le monde par l'apprentissage au point de se mondainiser par *habitus* dans ses fonctions et ses modes d'action tactile. Le monde est corporéisé par l'action du corps qui le transforme en environnement technologique. Cet art plastique de soi rend le corps mondain et le monde corporel : l'identité mobile suppose que la matière corporelle n'est pas achevée ni achevable. Son indéfinition précipite la matière corporelle hors d'elle-même dans une constitution interactive par la détermination externe : l'externalisation de la matière corporelle est nécessaire pour sa constitution mais ne conclut pas un externalisme strict ; par externalisme strict, la matière corporelle n'aurait aucune disposition et recevrait toute sa structuration de son environnement »⁶⁰⁸. Certaines approches, en sciences humaines, se qualifient de « non classiques » et fondent leur analyse sur la plasticité et à la contextualisation qui permettent de penser en termes de connectivité. Cette « non-orthogonalité » induit le renoncement à certaines lois de la géométrie euclidienne, à la norme et admet une certaine incertitude dans les comportements humains.⁶⁰⁹ La relation de l’effectuation concomitante de l’intérieur et de l’extérieur, ne peut pas être résolue sans que la manifestation de l’extérieur à travers l’événement ni celle de l’expérience intérieure ne soient questionnées.

⁶⁰⁷ Bertrand Russel, *Theory of knowledge*, cité par Virginie Palette, Le monisme phénoménal entre positivisme et néokantisme : Mach et Natorp, *Philosophie* 2015/1, n° 124, 34-52, p. 45.

⁶⁰⁸ Bernard Andrieu, *Le monde corporel*. De la constitution interactive de soi, Lausanne, Éditions l’Age d’Homme, 2010, p. 68-69.

⁶⁰⁹ Voir Vladimir Ivanovitch Danilov et Ariane Lambert-Morgiliansky, La théorie non classique de la mesure, in Michel Bitbol, *Théorie quantique et sciences humaines*, Paris, CNRS Édition, 2009, 205-232.

L'événement

L'événement tout comme la bifurcation, que nous avons évoqué avec Whitehead, peut être compris comme une intervention extérieure et dénoter la relation entre l'intérieur et l'extérieur. Le mot événement apparaît vers la fin du XIXe siècle et reste attaché à la compréhension des changements politiques et sociaux⁶¹⁰. Largement repris par les médias et le secteur culturel qui est allé jusqu'à inventer l'univers professionnel de l'événementiel, l'événement pourrait être rapproché des sociétés qui pensent leur devenir et celui des individus sur le mode du changement. L'événement est alors ce qui va survenir dans l'histoire pour en modifier le cours.

Les tenants du structuralisme – de différentes disciplines – avaient tenté de renoncer à l'événement. Edgar Morin et Paul Ricoeur, aux côtés d'Emmanuel Leroy-Ladurie et de Pierre Nora, le réhabilitent et combattent le refoulement du temps et de l'histoire. Plus près de nous, François Dosse⁶¹¹ renouvelle la réflexion en insistant sur la capacité de l'événement à créer des discontinuités dans l'histoire et à supporter de multiples interprétations.

Selon Edgar Morin, la notion d'événement relève du temps alors que l'élément serait spatial parce qu'inscrit dans un système. Associant la permanence et la singularité, « le temps apparaît, pour Morin, non seulement comme indissolublement lié à l'espace comme l'avait démontré la théorie einsteinienne, mais comme lié indissolublement à l'avènement-événement du Monde »⁶¹². L'événement est relatif dans le sens où il n'y a pas de « pur événement » qui ne participerait pas d'un système. Il a la capacité de modifier un système lorsqu'il est produit d'une relation et est associé au devenir parce qu'il a à son actif « les constitutions d'unités ou organisations nouvelles, les associations, les mutations, et surtout les régressions et les progressions »⁶¹³. L'événement signifie l'aléa, la catastrophe, la crise et permet d'éviter à la fois l'idéalisme selon lequel le réel doit être rationnel et le matérialisme qui a imposé une logique de la matière.

⁶¹⁰ Pierre Nora, Le retour de l'événement, in Jacques Le Goff, Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, t. 1, *Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 210-228.

⁶¹¹ François Dosse, *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix*, Paris, PUF, 2010.

⁶¹² Morin Edgar. Le retour de l'événement. *Communications*, 18, 1972, 6-20, p. 7.

⁶¹³ Morin Edgar. Le retour de l'événement, p. 17.

Edgar Morin a développé une anthropologie pour laquelle « la nature singulière et évolutive du monde est inséparable de sa nature accidentelle et événementielle »⁶¹⁴. Collaborant avec les sciences du vivant, Morin est enclin à relier l'événement et la vie « qui s'est manifestée simultanément comme accident-événement d'une part, et comme système-structure d'autre part »⁶¹⁵. C'est cette complémentarité entre la lutte pour la permanence du système et l'impondérable de l'événement qui produit le changement et le mouvement. Et c'est bien dans le jeu intérieur/extérieur qu'émergent les phénomènes, dans ce rapport entre la détermination et l'indétermination. Morin situe ce rapport sur le plan des relations écologiques. Il traduit la réciprocité intérieur/extérieur par un lien indissoluble entre un organisme et un milieu instable : « La relation écologique entre l'organisation biotique, système ouvert, et le milieu qui englobe d'autres organisations biotiques, est une relation où événements et systèmes sont en interrelation permanente. La relation écologique est la relation fondamentale, où il y a connexion entre événement et système »⁶¹⁶. Cette approche mise sur le temps du devenir et du changement qui prend toute sa dimension avec l'espace de l'organisation et sur l'indéfectible lien entre un système et son environnement. Nous avons ainsi un processus qui prend la figure d'une lutte, marquée par l'entropie, entre la préservation de l'ordre et la tentation du désordre qui conduit à un continuel renouvellement et au changement perpétuel. L'évolution biologique profite des accidents catastrophiques que sont les mutations, pour créer (parfois) des systèmes plus complexes et plus riches. Les caractères de l'événement sont l'actualisation, l'improbabilité, la discontinuité, l'accidentalité. La stratégie du vivant est d'accentuer, d'amplifier le désordre pour y puiser le renouvellement de son ordre.

Ce n'est que le développement de nouvelles orientations scientifiques dans les années soixante qui a conduit à un « retour de l'événement ». Prenant conscience qu'« Une société qui évolue est une société qui se détruit pour se récupérer, et c'est une société donc, où se multiplient les événements »⁶¹⁷, Edgar Morin en appelle à une nouvelle science du devenir. Pour étayer ce projet, il cite von Foerster⁶¹⁸, l'un des pères de la cybernétique qui affirmait

⁶¹⁴ Morin Edgar. Le retour de l'événement, p. 7.

⁶¹⁵ Morin Edgar. Le retour de l'événement. p. 8.

⁶¹⁶ Morin Edgar. Le retour de l'événement. p. 11.

⁶¹⁷ Morin Edgar. Le retour de l'événement. p. 15.

⁶¹⁸ Heinz von Foerster, On self organizing-systems and their Environments, in Yovits, Cameron, *Self Organizing Systems*, Pergamon Press, New York, 1962

que l'ordre émergeait du bruit. Il évoque aussi Bateson et sa célèbre déclaration : « Tout ce qui n'est ni information, ni redondance, ni forme, ni contrainte, est bruit ; la seule source possible de nouveaux patterns »⁶¹⁹ et Henri Atlan, pionnier des théories de la complexité et de l'auto-organisation du vivant⁶²⁰. Une science du devenir aurait alors à explorer la nécessaire relation entre les phénomènes autogénérés (qui se développent selon une logique interne, déclenchent les événements qui assurent le développement) et les phénomènes hétéro-générés qui ont besoin d'incitations événementielles, accidentelles pour se développer.

Si l'on se réfère à Marshal Sahlins, « L'événement est une *relation* entre quelque chose qui se produit et une structure (ou des structures) : une transformation du phénomène-en-soi en une valeur chargée de sens, d'où découle son efficacité historique propre »⁶²¹. Souvenons-nous du *Capitaine Cook ou le dieu qui meurt*, chapitre dans lequel Marshall Sahlins nous raconte cet « enchaînement d'événements qui ne pouvaient pas plus être prévus qu'empêchés (W. Willis, 1782) » et comment Cook vénéré est devenu victime sacrificielle sur l'île d'Hawaii. Sahlins montre que pour saisir de quoi est fait l'événement, il faut revenir au rôle que chacun des protagonistes avait endossé au cours de la rencontre. Michèle Leclerc-Olive se réfère à George-Herbert Mead et à Anselm Strauss pour affirmer qu' « il faut penser ensemble le temps et les événements biographiques. C'est le couple (biographie, événements marquants) qui fait sens. On ne peut décrire le déroulement d'une vie en omettant de mentionner les tournants de l'existence et, à l'inverse, restituer un événement marquant requiert le plus souvent de l'inscrire dans la biographie prise dans sa globalité »⁶²². Mais l'événement apparaît plus comme un jalon qui permet de donner forme à des continuités qui sinon paraîtraient éparpillées. C'est donc moins l'irruption de l'extériorité et la possibilité de la connaître que la manière de l'absorber qui semble être importante. C'est l'un des rôles des récits patrimoniaux que de réduire les

⁶¹⁹ Gregory Bateson, Cybernetic Explanation, *The American Behavioral Scientist*, Vol. X, No, 8, April, 1967, 29-32.

⁶²⁰ Henri Atlan, Rôle positif du bruit en théorie de l'information appliquée à une définition de l'organisation biologique, *Ann. phys. Mol. et med.*, 1970, 1, p. 15-33

⁶²¹ Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1989, p. 11.

⁶²² Michèle Leclerc-Olive, L'armature narrative des biographies. *SPIRALE. Revue de Recherches en Éducation*. 1999, N° 24, 169-193, p.

ruptures pour tenter de retrouver des états équilibrés⁶²³. Mais n'est-ce pas aussi ériger des perspectives et situer le narrateur dans une quasi extériorité ou plutôt dans un entre deux – à la façon d'un échiquier dont toutes les cases ne sont pas occupées – qui permet un certain dynamisme favorable à la perpétuation du politique ?

L'événement se distingue de l'accident. L'accident est ce qui arrive aussi, mais d'une manière contingente ou fortuite, ce qui aurait pu ne pas se produire (Paul Virilio) : tandis que l'événement peut être parfois prédit à l'avance, attendu. L'événement ne se confond pas avec le « fait » historique qui a un sens plus large. Le fait est bien « ce qui advient » mais il est construction de l'esprit du savant, il désingularise l'événement, dans ce qu'il a d'unique, d'inattendu, de singulier, pour en faire l'expression superficielle de régularités, donc de répétitions, plus profondes.

Chez Arendt, Badiou, Deleuze et Ricœur, l'événement sert à penser la continuité et la discontinuité. Le monde est épars et l'événement a la capacité de créer des combinaisons nouvelles, et, en quelque sorte, de jeter à chaque fois les dés. Si l'événement modifie le monde, il est aussi capable de nous faire entrer dans un monde nouveau. Il introduit le sujet dans une compréhension nouvelle du monde, du temps, de soi et de l'expérience.

Pour Hannah Arendt, l'événement est naissance de quelque chose de nouveau. Elle parle de « natalité ». Mais Arendt dit bien que l'événement ne peut pas être expliqué par ce qui l'a précédé. Au contraire, c'est l'événement qui fait apparaître un nouveau cours de l'histoire, qui révèle une généalogie. Il permet de comprendre le passé : « L'événement éclaire son propre passé, mais il ne saurait en être déduit »⁶²⁴. Il ne s'inscrit pas dans une logique a priori mais révèle l'histoire a posteriori et en ce sens, il est doté « d'une véritable puissance d'ébranlement ».

La pensée d'Hannah Arendt est marquée par l'idée de subjectivation qui présente l'individu comme un processus qui ne parvient jamais à être lui-même ; il est toujours en devenir, dans la production différée de soi, dans

⁶²³ Denis Cercllet, Sentiment de rupture et continuité dans le récit patrimonial, in François Laplantine, Joseph Lévy, Jean-Baptiste Martin et Alexis Nouss, *Récit et connaissance*, PUL, MV, 89-97, 1998.

⁶²⁴ Hannah Arendt, Compréhension et politique, in *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 55.

l'obligation de faire avec et dans la relation aux autres. Dans ce « contexte », elle s'est donnée pour tâche de « penser l'événement », de « penser ce qui nous arrive ». Elle ne cesse de référer la pensée à l'expérience. La pensée naît des événements de l'expérience vécue. Mais pour Arendt, il n'y a pas d'extérieur. Le monde n'est pas la nature ou l'univers : il est un « artifice humain », un cadre permanent et, à ce titre, relève d'une science herméneutique, et non d'une science positive. Les objets et les œuvres confèrent au monde une durabilité et une objectivité et précèdent toujours la naissance de l'être humain : ils l'accueillent. Le monde est « ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous »⁶²⁵. Hannah Arendt écrivait : « Seul ce qui dure à travers les siècles peut finalement revendiquer d'être un objet culturel »⁶²⁶. Et comme elle pense qu'il n'est pas possible d'atteindre la matérialité de l'échange, dans un sens physique⁶²⁷, elle en est tenue à poser « entre tous » un « dépôt sacré », selon l'expression d'Etienne Tassin. Les œuvres d'art ont cette qualité d'être les plus durables des objets, « elles sont les plus mondaines des choses ». Et parce que, selon elle, ces œuvres n'ont aucune fonction, ne sont pas consommées comme de vulgaires produits ou utilisées comme des objets de la vie quotidienne, elles se situent entre l'idéal et les humains. C'est par le biais d'une mise à distance que l'art fait œuvre de culture. Mais cela ne vaut que si les flux ne relèvent que de la subjectivité et de la dispersion, que si les flux conduisaient la société à son entropisation, à sa désorganisation. Alors effectivement, il est nécessaire d'envisager un centre vers lequel toujours revenir pour maintenir un état d'organisation effectif. La pérennité repose sur la monstration, la mise en perspective de ce dépôt sacré qui assure la continuité, le lien.

Etienne Tassin, dans son travail d'exégèse de la pensée d'Hannah Arendt, note que rien n'arrive qu'à celui qui comprend ce qui arrive, qui l'a désiré et qui peut représenter ce qui arrive (l'accident) comme ce qui fait sens pour lui (l'événement). On devrait ainsi admettre qu'il n'arrive pas n'importe quoi à n'importe qui et qu'il appartient à cette personne, quelle qu'elle soit, de transformer l'accident en événement, ce qui arrive en sens. Et si l'événement

⁶²⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket Agora, 1983, p. 95

⁶²⁶ Hannah Arendt *La crise de la culture*, Editions Gallimard, 1989 [1972], p. 260.

⁶²⁷ Dans *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, elle écrivait : « L'arbre vu, l'arbre comme objet de ma conscience, n'a pas à être l'arbre "réel", il est assurément l'objet réel de ma conscience ». In *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000, p. 113.

ne provient pas de rien, il n'a pas d'auteur : il advient comme il pleut. Il serait, cependant, malvenu d'opposer l'événement – comme passivité – et l'action car ils sont étroitement associés dans la pensée d'Arendt. L'événement ne peut être que destiné à quelqu'un qui est en capacité de le faire signifier et de le faire agir. Ce quelqu'un se distingue dès lors de ce qu'il était pour devenir ce qu'il sera. Il y aurait deux manières de signifier cette destination : soit penser en termes de destinée et l'événement devait arriver ; soit l'accident peut faire sens. La première interprétation est religieuse ; la seconde philosophique. Ce qui arrive devient événement parce que quelqu'un se reconnaît lui-même comme en étant la « quasi cause » et ce qui arrive a été compris, désiré, représenté. C'est la présence des autres, l'espace public, dans la relation à l'événement, qui rend crédible et même effective l'existence du monde et de chacun d'entre nous.

Dans la pensée d'Arendt, le mot public prend une grande importance car il lui permet de disperser dans la dynamique du débat le sujet transcendantal. Le public signifie pour elle à la fois « ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible » et « le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement ». Cette notion lui permet d'affirmer une distance qui se joue entre le ni trop près et le ni trop loin : le public est ce qui se situe entre, un monde d'objets entre les individus, « comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle » écrivait-elle. Ce monde relie et sépare, rapproche mais tient aussi à distance et « nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres »⁶²⁸.

Etienne Tassin précisait que « l'analyse arendtienne nous invite à saisir l'espace public comme ce qui oppose un mouvement de divergence à une tendance à la convergence, un mouvement de diversion à une tendance à la conversion, un mouvement de diffusion à une tendance à la confusion, bref, un mouvement de *désunion* à une tendance à la communion »⁶²⁹.

Mais en même temps, Hannah Arendt insiste sur la communicabilité qui seule permet que la pluralité des expériences ne soit pas une totale dispersion. Ce sont les spectateurs qui font, entre eux, l'événement, et, en ce sens, l'événement est politique car il concourt à l'organisation de la société. « Lorsque survient un événement assez important pour éclairer son propre

⁶²⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, p. 89-92.

⁶²⁹ Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action publique*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1999, p. 514.

passé l'histoire (history) apparaît. Alors l'amas chaotique du passé se change en un récit (story) qui peut être raconté parce qu'il a un commencement et une fin. Ce qu'un tel événement nous révèle, c'est un commencement jusque-là enfoui dans le passé ; aux yeux de l'historien, cet événement ne peut apparaître que comme l'achèvement de ce commencement qu'il a porté au jour. C'est seulement lorsque surviendra un nouvel événement que cette "fin" se révélera à son tour comme un commencement pour les historiens à venir. »⁶³⁰

La notion de public, associée à la communication laisse transparaître une dynamique qui certes, chez Arendt, tient du débat public, de l'échange d'idées mais pourrait tout aussi bien se jouer à l'échelle des corps, tout au long d'un processus qui nécessite une continuelle actualisation des « récits ». Ainsi la culture ne serait plus un dépôt mais elle offrirait un prétexte à échanger et à œuvrer non pas à la culture mais à l'actualisation du monde. Edwin Hutchins s'est intéressé à la cognition distribuée dans le domaine de la navigation. Il a développé une réflexion très intéressante sur la culture et selon lui, « [...] culture is not any collection of things, whether tangible or abstract. Rather, it is a process. It is a human cognitive process that take place both inside and outside the minds of people. It is the process in which our everyday cultural practices are enacted. I am proposing an integrated view of human cognition in which a major component of culture is a cognitive process (it is also an energy process, but I am not dealing with that) and cognition is a cultural process »⁶³¹.

Paul Ricœur, dans *Temps et récit*, définit l'événement comme « ce qui a lieu », « trait commun aux événements physiques et historiques ». Il écrivait aussi que « l'événement c'est tout ce qui arrive : apparaître, disparaître, c'est arriver ; en ce sens, il arrive toujours quelque chose. Appelons cet événement, occurrence physique »⁶³².

Et selon lui, un événement est historique lorsque trois conditions sont remplies : 1/ ce sont des humains qui les produisent ou les subissent ; 2/ ces événements doivent être jugés suffisamment intéressants ou importants par

⁶³⁰ Hannah Arendt, Compréhension et politique, traduction française de *Understanding and Politics*, juil.-août 1953, *Esprit*, juin 1980, p. 75-76.

⁶³¹ Hutchins Edwin, *Cognition in the wild*, Cambridge (Massachusetts), London (England): The Massachusetts Institute of Technology Press, 1995, 354.

⁶³² Paul Ricœur, Le retour de l'Événement. *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 104, n°1. 1992, 29-35, p. 139.

les contemporains pour que les rapports qu'en font des témoins oculaires crédibles soient enregistrés ; 3/ le rôle du récit : la sélection, la mise en ordre, ou la mise en intrigue, qui introduit un premier décalage épistémique entre l'événement tel qu'il est survenu et l'événement tel qu'il est raconté, enregistré, communiqué.

Ricœur se réfère à Reinhart Koselleck et à ce qu'il appelle régimes d'historicité. Au cours des années 1970, Koselleck, qui fut l'élève de Heidegger, développe une réflexion sur une polarité entre espace d'expérience et horizon d'attente qui n'est pas sans rappeler la distinction d'Augustin entre le présent du passé qui est la mémoire et le présent du futur qui est l'attente. Le présent est tout en même temps le passé récent et le futur imminent. Reinhart Koselleck met en avant deux catégories historiques – le *champ d'expérience* qui est « le passé actuel dont les événements ont été intégrés et peuvent être remémorés »⁶³³ et l'*horizon d'attente* qui désigne la préoccupation pour le futur et qui tend « à ce-qui-n'est-pas-encore, à ce-qui-n'est-pas-du-champ-de-l'expérience, à ce-qui-n'est-encore-qu'aménageable »⁶³⁴. La réflexion de Koselleck porte sur la distance qui se creuse entre champ d'expérience et horizon d'attente. Le présent est un présent en mouvement qui progresse au gré d'une tension entre le réalisé et le réalisable. « L'espace d'expérience ne suffit jamais à déterminer un horizon d'attente ». Voilà pourquoi, pour Ricœur, l'événement qui surgit réunit les deux significations majeures du mot histoire : série des événements en train de se produire, et récit des événements par ceux qui, ne l'ayant pas vécue, la reconstruisent.

Selon Ricœur, il y a un lien anthropologique entre la narration et « le caractère temporel de l'expérience humaine ». « *Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif* »⁶³⁵. « Nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie raconter »⁶³⁶. Par la mise en intrigue de l'action et des acteurs, le récit sert de « médiateur entre l'événement et l'histoire ». Ricœur s'est attaché à substituer aux analyses structurales synchroniques un temps mobile et une approche diachronique s'exprimant par la voie narrative. A travers la narration et la

⁶³³ Reinhart Koselleck, *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'Ehess, 1990, p. 311.

⁶³⁴ Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, p. 311.

⁶³⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 105.

⁶³⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome 2, *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 58.

mise en intrigue, Ricœur parvient à donner sens au moindre événement de l'existence, jusqu'à pouvoir « transformer le hasard en destin ». Recherche de la concordance du récit contre la discordance des faits ce qui permet de se constituer comme sujet, reconnaître autrui, vivre avec les autres.

Ricœur et Arendt demeurent profondément attachés à une approche herméneutique qui les empêche d'accéder à l'extérieur du monde humain. Ce qui arrive n'est que la part humaine de l'événement. S'il y a un temps, il n'y a pas d'espace de la nature, ni l'existence d'un partenaire avec lequel faire monde. Le monde est tout simplement humain et l'espace est celui du politique.

Alain Badiou, en revanche, se démarque de la métaphysique et s'inspire des mathématiques contemporaines (théorie des ensembles, théorie des catégories) pour penser la vérité, l'événement, le sujet, la vérité et l'organisation de la diversité. Pierre Cassou-Noguès relève qu'« en interprétant les mathématiques comme une ontologie, A. Badiou retrouve cette problématique, qu'il résume très clairement en deux phrases : “Par un renversement de la question kantienne, il ne s'agissait plus de demander : ‘Comment la mathématique pure est-elle possible ?’ et de répondre : grâce au sujet transcendantal. Mais bien plutôt : la mathématique pure étant science de l'être, comment un sujet est-il possible ?” »⁶³⁷.

Contrairement à Kant pour qui la vérité se trouve dans le regard enthousiaste et désintéressé des spectateurs, la vérité de l'événement est, selon Badiou, celle de ses acteurs – ceux qui le font - et elle est chaque fois localisée. « Chaque vérité est à la fois singulière et universelle ».

Pour Badiou, il y a d'évidence des « vérités éternelles », qui bien qu'elles fassent irruption, doivent être activement créées et reconnues. Elles sont comme des fragments d'éternité qui ont lieu dans le présent et font événement. L'événement est dès lors un hasard qui peut être comme une chance ou produire du désordre selon la manière dont il va être accueilli. Une rencontre amoureuse, la déclaration d'une révolution politique, la création du Nouveau en art sont des événements, c'est-à-dire toujours le lieu d'un recommencement. L'événement apparaît comme le « point d'impossibilité du

⁶³⁷ Pierre Cassou-Noguès, « L'excès de l'état par rapport à la situation dans *L'être et l'événement* de A. Badiou », *Methodos* [En ligne], 6 | 2006, §33, mis en ligne le 03 mai 2006, <http://methodos.revues.org/548> ; DOI : 10.4000/methodos.548

discours sur l'être-en-tant-qu'être »⁶³⁸. L'événement n'appartient pas tout à fait au passé ni tout à fait au futur : il est entre les deux et permet de penser la discontinuité, le changement. Qu'est-ce qui fait que quelque chose de nouveau commence ? L'événement, un point qui met fin et ouvre sur une possibilité. Il n'est pas la conséquence des lois du monde dans le sens où il ne relève pas du principe de causalité : il est comme un hors-jeu ou un hors cadre qui par sa quasi présence tient une place déterminante. L'événement permet de faire tenir ensemble ce qui habituellement est séparé ; il produit une combinaison hasardeuse des choses et des êtres, de nouvelles formes, des rassemblements qui vont trouver leur sujet, le sujet de l'événement. Ce sujet ne préexiste pas mais il va accepter de se consacrer au déploiement de l'événement et va par son engagement – son militantisme dit Badiou – lui donner une dimension universelle et l'ériger en vérité.

Selon Badiou, l'être est dissémination pure, en retrait de son expérience immédiate du réel. L'événement est ce qui va venir à lui car il n'est pas à même de faire avec ce qui est. Pure rupture, l'événement interrompt le régime normal de la description et du savoir en introduisant une nouvelle subjectivité.

Gilles Deleuze a développé une philosophie de l'événement qui repose sur une conception du temps, le devenir, et l'articulation de l'actuel et du virtuel. Tout n'est pas donné et tout ce qui arrive est conditionné par le plan d'immanence, se réalise dans l'expérience, sans a priori : « *un corps se définit seulement par une longitude et une latitude [...]. Rien que des affects et des mouvements locaux, des vitesses différentielles* »⁶³⁹. Il n'y a pas d'événements métaphysiques qui forgeraient des destinées ; c'est la métaphysique qui doit être extraite de l'événement. « L'événement n'est pas ce qui arrive (l'accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend. [...] il est ce qui doit être compris, ce qui doit être voulu, ce qui doit être représenté dans ce qui arrive »⁶⁴⁰. L'événement repose sur l'effectuation, le moment présent où il « s'incarne dans un état de chose, un individu, une personne, celui qu'on désigne : voilà le moment est venu »⁶⁴¹. Il y a aussi le passé et le futur de l'événement qui font qu'il n'y a « pas d'autre présent que l'instant mobile qui le représente toujours dédoublé en passé

⁶³⁸ Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 212.

⁶³⁹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Capitalisme et schizophrénie 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 318.

⁶⁴⁰ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 175

⁶⁴¹ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 177.

futur »⁶⁴². L'ensemble du temps s'ordonne autour d'un événement qui le met en série et scande la vie d'un groupe résidentiel, professionnel, religieux.

L'événement est constitué de deux parts : celle où l'événement se réalise et s'accomplit « et de l'autre côté “la part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser” ». Il y a donc deux formes d'accomplissement : l'effectuation et la contre-effectuation.

La contre-effectuation, permet à l'événement de ne pas se confondre avec son inévitable effectuation. Ce n'est pas un simple geste. « L'événement pur s'emprisonne chaque fois à jamais dans son effectuation, la contre-effectuation le libère, toujours pour d'autres fois. » Deleuze nomme “contre-effectuation” d'un événement une manière de le vivre qui en esquive l'actualisation pour en sauver le caractère d'événement pur. Ainsi, l'acteur, le danseur, le mime doublent ce qui advient dans un contretemps qui permet de se tenir, comme en suspens, à la hauteur de l'événement et d'en garder la beauté.

Ces deux dimensions de l'événement renvoient à deux conceptions du temps : Chronos et Aïôn. Chronos est le temps de l'action des corps, le temps physique. Il permet la pluralité des temps ; Aïôn est le temps métaphysique, lieu des événements incorporels, vérité éternelle du temps. Le langage, comme domaine du sens, est rendu possible, nous dit Deleuze, parce qu'il est à cheval sur les deux temps (voir parole et langage, par exemple chez Saussure). Il est à la fois séparé des choses, des corps et de ceux qui parlent et possèdent cette propriété métaphysique qu'ont les sons de signifier. L'événement, parce qu'il agit dans ces deux domaines, est à la fois privé et collectif, individuel et universel, particulier et général. Il concerne chacun et tout le monde. Il y a événement parce qu'il y a effectuation dans le temps et dans l'espace. Mais l'événement ne peut pas se réduire à cela. Dans l'image-temps, Deleuze nous dit que ce qui arrive n'est plus crédible et ne nous concerne plus vraiment. Seul le cinéma peut nous « redonner croyance au monde »⁶⁴³ en reconstruisant notre relation sensible au monde, en spectacularisant l'événement pour le rendre à nouveau crédible parce que relevant à la fois de Chronos et d'Aïôn.

Dans *L'image mouvement*⁶⁴⁴, il distingue l'image-perception, l'image-action et l'image-affection. Imaginez, dit-il, un cow-boy filmé de face, qui regarde

⁶⁴² Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 177.

⁶⁴³ Gilles Deleuze, *Cinéma*, Tome 2, L'image-temps, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

⁶⁴⁴ Gilles Deleuze, *Cinéma*, Tome 1, L'image mouvement, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

l'horizon : c'est l'image-perception, celle des champs, contrechamps et panoramiques. Lorsque nous voyons ce qu'il voit, l'arrivée des Indiens à l'horizon : c'est l'image-action, celle du travelling. Et quand le cow-boy reçoit une flèche : c'est l'image-affection, celle du gros plan. Il insiste sur l'importance du montage, art de la composition. Une image n'est jamais seule et ce qui importe c'est la relation entre les images. Le cinéma ne rompt pas avec la narration mais l'image mouvement, qui repose sur le lien entre perception et action, peut être vidée lorsque le lien sensori-moteur est brisé⁶⁴⁵. La narration est une conséquence qui découle de façon indirecte, du mouvement et du temps. Si « un personnage réagit à une situation, alors il y aura une histoire ». Si ce schème sensori-moteur est rompu alors il n'y a plus que des devenirs.

Lev Manovich⁶⁴⁶ s'appuie sur cette philosophie du cinéma pour élaborer une théorie des nouveaux médias. Il défend l'idée que le montage temporel et narratif est supplanté par le montage spatial. Le montage temporel est fondé sur la succession de scènes qui n'ont pas été tournées au même moment alors que le montage spatial consiste à introduire plusieurs scènes dans une même image selon le principe de l'écran divisé. Avec la naissance des fenêtres en informatique, la construction de l'image prend une autre dimension. A l'époque de Giotto, les fresques racontaient, images après images des récits tels ceux de la Passion du Christ, de la vie de saint Antoine ou saint Sébastien. Chaque événement était séparé des autres par un cadre mais l'ensemble de ces événements prenaient place dans un même espace pictural. Léonard de Vinci s'était élevé contre cette manière de faire : selon lui, il fallait « situer le point de vue à l'endroit de l'œil de celui qui regarde la scène ». La perspective baroque naît de cette critique et consiste à mettre en évidence la manière dont la vérité apparaît au spectateur. Lev Manovich distingue la peinture de la Renaissance italienne qui repose sur la narration (les détails font référence à des textes ou à la mythologie) et la peinture hollandaise du XVIIe siècle qui est centrée sur la description (les détails sont distribués sur toute la surface de l'image). Il y a montage lorsque les relations entre des éléments hétérogènes produisent quelque chose à la différence du montage hollywoodien qui place le spectateur dans une situation idéale. Le montage au sens de Manovitch ne cherche pas à tromper le spectateur ni à lui faire vivre « comme s'il y était »

⁶⁴⁵ Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.

⁶⁴⁶ Lev Manovich, *Le langage des nouveaux médias*. MIT Press, 2001, Paris, Les Presses du réel, 2010.

une fiction réaliste. Il conteste l'illusionnisme unifiant pour permettre au spectateur de se confronter à une réalité chaotique et complexe.

Dans les années 90, des jeux vidéo ont utilisé plusieurs fenêtres pour présenter la même action selon différents points de vue. Le temps est spatialisé, distribué sur la surface de l'écran. Le montage spatial permet de ne rien oublier, de ne rien effacer. Il opère comme une accumulation de mémoire : il permet de superposer des événements, des images qui évoluent au fil de la narration. Il se différencie de l'écran cinématographique qui fonctionne comme l'enregistrement de la perception.

Jean-Luc Petit⁶⁴⁷ développe une approche de l'événement qui l'inscrit dans le faire ensemble. Il se réfère à Husserl et à Wittgenstein pour reconnaître que les événements sont construits, constitués ou fabriqués : « La donation de sens doit être repensée comme historiquement et socialement déterminée ». Mais cela pose le problème de la référence. Ne faut-il pas penser la constitution de l'événement social dans le tissu des interactions interpersonnelles quotidiennes ? Harold Garfinkel déclare que la descriptibilité est fondatrice de l'événement : n'existe que ce qui est dicible et communicable. La descriptibilité relève du phénomène conversationnel que constituent les interactions. La conversation est langage. L'événement n'est plus impersonnel et il est amalgamé aux actions et aux acteurs. L'événement est inscrit dans une chronologie individuelle : soit il sert de repère dans le déroulement d'une vie, soit il est associé à un événement qui concerne la personne. Roger Bastide notait qu'« il est clair que tout ce qui advient ne prend pas nécessairement la forme d'un événement. Il faut que ce qui advient puisse se détacher de la monotonie des choses qui passent et se couper d'elles. Il faut que ce qui advient nous frappe et nous touche »⁶⁴⁸. C'est parce que quelque chose nous affecte que nous reconnaissons l'événement.

Georges Perec s'élève contre l'événement. Son ouvrage, *L'infra-ordinaire*, débute par ces lignes : « Ce qui nous parle, me semble-t-il, c'est toujours l'événement, l'insolite, l'extra-ordinaire : cinq colonnes à la une, grosses manchettes. Les trains ne se mettent à exister que lorsqu'ils déraillent, (...).

⁶⁴⁷ Jean-Luc Petit, *L'événement en perspective*. Raisons pratiques : Épistémologie, sociologie, théorie sociale, N°2, Éditions de l'EHESS, Paris, 1991.

⁶⁴⁸ Roger Bastide, Événement, sociologie. In Universalis éducation [en ligne]. *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/evenement-sociologie/>

Il faut qu'il y ait derrière l'événement un scandale, une fissure, un danger, comme si la vie ne devait se révéler qu'à travers le spectaculaire, comme si le parlant, le significatif était toujours anormal »⁶⁴⁹. Il souhaite interroger l'habituel, « ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel, comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ? »⁶⁵⁰ Il préconise de faire l'anthropologie de nos propres sociétés, de prendre du recul vis-à-vis de nos conditionnements, de l'anesthésie qui nous empêche de voir ce qui nous entoure. « Ce qu'il s'agit d'interroger, c'est la brique, le béton, nos manières de table, nos ustensiles, nos outils, nos emplois du temps, nos rythmes. Interroger ce qui semble avoir cessé à jamais de nous étonner. [...] Décrivez votre rue. Décrivez-en une autre. Comparez. Faites l'inventaire de vos poches, de votre sac. Interrogez-vous sur la provenance, l'usage et le devenir de chacun des objets que vous retirez »⁶⁵¹.

L'expérience

Le terme expérience est ambivalent. Selon une conception réaliste, la réalité existe et s'impose à nous. La perception n'est que la saisie des informations qui proviennent de notre environnement. Les qualités sont dans la matière et le réel est une vérité que nous cherchons à atteindre. Faire l'expérience consiste alors à se rapprocher le plus possible du réel. L'expérience reste celle d'un extérieur et tend à l'objectivité. Selon une conception idéaliste, le réel n'est pas atteignable et nous ne pouvons que nous en faire des représentations. Celles-ci sont le plus souvent symboliques mais peuvent être aussi des images, des idées, la culture. L'avantage est que ces constructions sont partageables entre les êtres humains, transmissibles mais la réalité échappe à la perception et l'expérience reste intérieure tout en ayant une dimension sociale. Et, selon une conception relationnelle, l'expérience est la démarche qui consiste à porter une attention sensible à son environnement et se servir de ce matériau en liaison avec la mémoire pour comprendre et connaître. L'expérience est ici le fruit de cette rencontre et favorise l'existence conjointe de soi et de ce qui nous entoure, l'un et l'autre se construisant au fil de cette

⁶⁴⁹ Georges Perec, *L'infra-ordinaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 9-10.

⁶⁵⁰ Georges Perec, *L'infra-ordinaire*, p. 11.

⁶⁵¹ Georges Perec, *L'infra-ordinaire*. p. 12.

concertation. Pas d'idées, ni de réel, ni de soi qui ne soient soumis à l'expérience de la relation. Le terme expérience est donc sujet à une diversité d'interprétation selon que l'on considère la primauté de l'extérieur, celle de l'intérieur et l'équivalence exprimée par la relation.

N'oublions pas que le mot expérience renvoie à des pratiques et à une confrontation de soi avec le monde. Philippe Lacoue-Labarthe dans son ouvrage *La poésie comme expérience* écrivait : « Je renvoie ici à Roger Munier (réponse à une enquête sur l'expérience, *Mise en page*, n° 1, mai 1972) : "Il y a d'abord l'étymologie. 'Expérience' vient du latin *experiri*, éprouver. Le radical est *periri* que l'on retrouve dans *periculum*, péril, danger. La racine indo-européenne est -per à laquelle se rattachent l'idée de 'traversée' et, secondairement, celle d' 'épreuve'. En grec, les dérivés sont nombreux qui marquent la traversée, le passage : *peirô*, traverser ; *pera*, au-delà ; *peraô*, passer à travers : *perainô*, aller jusqu'au bout ; *peras*, terme, limite [...] Les confins entre un sens et l'autre sont imprécis. De même qu'en latin *periri*, tenter et *periculum*, qui veut d'abord dire épreuve, puis risque, danger. L'idée d'expérience comme traversée se sépare mal, au niveau étymologique et sémantique, de celle de risque. L' 'expérience' est au départ, et fondamentalement sans doute, une mise en danger »⁶⁵². J'ajouterai que la racine *peri* que l'on retrouve dans *périphérie* renvoie aux limites, aux bords. L'expérience est une activité des « faubourgs », de ces espaces qui ne sont ni dedans ni dehors et où les partages sont incertains. Où commence la mer et où finit le sable sur une plage ? Là où ils s'interpénètrent avant d'être l'un ou l'autre, au bord de la mer et au bord de la terre, sans être en pleine mer ou en pleine terre. Il y a expérience parce que les individus se portent à leurs bords (là où l'effet de l'extérieur se fait sentir et où l'intérieur pèse sur l'extérieur) et sont attentifs à ce qui les entoure sans fixer leur attention sur un point particulier. Des neurophysiologistes⁶⁵³ ont montré que l'utilisation d'objets peut conduire à une modification du schéma corporel et à l'assimilation de

⁶⁵² Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986-1997, p. 30.

⁶⁵³ Voir par exemple, Marc Jeannerod, De l'image du corps à l'image de soi, *Revue de neuropsychologie* 2010, vol. 2, 3, p. 185-194. Atsushi Iriki, Michio Tanaka, Yoshiaki Iwamura, Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurons, *Neuroreport* 7, 1996, 2325–2330. Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

l'outil dans le corps propre ou comme un prolongement du corps et, par exemple, une extension de la main. Les vibrations du râteau sont perçues comme si le sol affleurait les doigts de celui qui tient le manche tout comme un automobiliste peut rentrer les épaules alors qu'une voiture s'approche de la sienne.

Mikel Dufrenne, dans *Phénoménologie de l'expérience esthétique* s'intéresse à l'apparaître de l'œuvre d'art. L'objet est toujours déjà donné et la conscience toujours déjà présente et il y a une entente « sensible » entre la chose et ce qui le perçoit sur le modèle du sentant senti. Il propose de subordonner l'expérience à l'objet au lieu de subordonner l'objet à l'expérience : « l'œuvre d'art obtient la perception qu'elle sollicite et qu'elle mérite et qui s'accomplit dans la conscience docile du spectateur »⁶⁵⁴ : La part de l'artiste se situe dans la capacité à signifier de l'œuvre (vrai art). Il importe donc de préserver la perception des “impuretés” liée à l'air, aux odeurs et aux sentiments du regardeur. C'est ainsi que la perception esthétique fonde l'objet esthétique en se soumettant à lui dans une relation dialectique : elle l'achève plutôt qu'elle ne la crée. L'œuvre exige que le regardeur lui soit dévoué ; en se perdant en elle, il se découvre lui-même : je m'éveille à un certain aspect de l'humain que seule l'œuvre d'art peut susciter en moi.

John Dewey, porté par une réflexion sur le vivant, considère qu'« il y a constamment expérience, car l'interaction de l'être vivant et de son environnement fait partie du processus même de l'existence. Dans des conditions de résistance et de conflit, des aspects et des éléments du moi et du monde impliqués dans cette interaction enrichissent l'expérience d'émotions et d'idées, de sorte qu'une intention consciente émerge. Il arrive souvent, toutefois, que l'expérience vécue soit rudimentaire »⁶⁵⁵. L'individu est en interaction permanente avec son environnement. Ainsi pensées, actions, émotions sont constitutifs du soi et indiscernables au cours de l'expérience qu'un individu a de son environnement. La réalité est ainsi en devenir, en « transition-vers », en « changement-dans-la-direction-de » et ne

⁶⁵⁴ Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Tome 1 L'objet esthétique, Paris, PUF, 1953, p. 9.

⁶⁵⁵ John Dewey, *L'expérience esthétique*, 1934. Université de Pau/Éditions Farrago, 2005, p. 59. Voir aussi John Dewey, La réalité comme expérience, *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 9 | 2005, mis en ligne le 11 février 2008, <http://traces.revues.org/204>

demeure donc pas dans différents états. Il y a une continuité de l'enquête. Si Dewey reconnaît l'existence d'un monde naturel indépendant de l'organisme, il affirme que ce monde n'est « environnement que s'il entre directement et indirectement dans les fonctions vitales. L'organisme fait lui-même partie du vaste monde naturel et n'existe en tant qu'organisme que dans les connexions actives avec son environnement »⁶⁵⁶. Il y a « transaction »⁶⁵⁷ plutôt qu'interaction qui laisse présager une distinction entre l'organisme et l'environnement. Il n'y a pas d'esprit, de conscience qui s'interposent entre les deux. L'expérience les rassemble indéfectiblement et cette relation fondamentale les modifie continuellement et sans finalité. Mais comme le remarque Dewey, « À cause de la relation entre ce qui est fait et ce qui est éprouvé, il y a, sur le plan de la perception, un sentiment immédiat d'harmonie ou de discordance des éléments entre eux ; un sentiment de renforcement mutuel ou au contraire d'intrusion »⁶⁵⁸.

Influencé par Nietzsche et intéressé par les recherches en psychophysiologie de la perception, Konrad Fiedler⁶⁵⁹ développe une théorie de l'art comme pure sensibilité et fondée sur la vision libérée de tout savoir. Dans un texte de présentation de l'œuvre de Fiedler⁶⁶⁰, Danièle Cohn évoque les noms de Wilhelm Wundt, Hermann von Helmholtz, Johann Friedrich Herbart et de Johannes Müller dont il dit que le livre publié en 1826, *Sur les phénomènes visuels imaginaires, une recherche physiologique* a eu une grande importance sur Fiedler.

La relation à la réalité ne passe plus par un ensemble de significations. Il s'agit d'un retour à l'expérience première, physique, comme le préconisait Paul Valéry : « la méthode la plus sûre pour juger une peinture c'est de n'y rien reconnaître et de faire pas à pas la série d'inductions [...] pour s'élever de

⁶⁵⁶ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, p. 92.

⁶⁵⁷ John Dewey, *Expérience et éducation*, in *Démocratie et éducation. Suivi de Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 56.

⁶⁵⁸ John Dewey, *L'expérience esthétique*, p. 75.

⁶⁵⁹ Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions Rue d'Ulm, 2003, <http://books.openedition.org/editionsulm/896>

⁶⁶⁰ Danièle Cohn, *L'artiste, le réel et les formes : Konrad Fiedler et le projet d'une esthétique de la création*. Préface de Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*, sous la direction de Danièle Cohn Ileana Parvu. Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure.

métaphores en métaphores, de suppositions en suppositions à l'intelligence du sujet, parfois à la simple conscience du plaisir »⁶⁶¹.

Fiedler soutient « que le réel ne devient nôtre qu'en tant que résultat d'un processus dont nous sommes, avec nos sensations, perceptions, représentations et pensées, la scène. Et, puisqu'il y a un parallélisme des processus mentaux et corporels, on ne peut distinguer un résultat mental de son expression percevable par les sens : les résultats de l'esprit ne se développent en une forme déterminée que dans des configurations sensibles »⁶⁶². Le monde n'est pas donné, là devant l'observateur : « Tout le monde "hors de nous" provient d'un "en nous" ». De nombreux processus éphémères émergent et disparaissent et font ainsi que la réalité est constamment renouvelée et ne peut être fixée en des « formes stables et immuables ». Tout est toujours en mouvement, « dans lequel sensations, sentiments et représentations vont et viennent, surgissent et disparaissent, se forment et se dissolvent, c'est un jeu ininterrompu, qui ne se stabilise pas un instant, de transformations incessantes »⁶⁶³. Ainsi, pour Fiedler, la réalité n'a pas d'existence singulière. L'individu percevant élabore des formes de réalité qui ne reposent pas sur la distinction entre un extérieur et un intérieur. Mais intérieur et extérieur, sans distinction, contribuent ensemble à faire monde. L'individu n'est pas passif dans un monde qui lui préexiste, déjà donné ; il est actif, sent, perçoit, pense, « il quitte les hauteurs où il se tenait retranché du monde, mais il en acquiert une signification nouvelle, plus élevée encore. Il peut se dire avec fierté que sans lui, la présence de cette formidable manifestation de réalité ne serait même pas pensable. Et en même temps un véritable effroi le saisira à l'idée que l'existence d'une telle immensité repose sur sa frêle existence »⁶⁶⁴. Le corps et l'esprit ne sont plus distincts ; il n'y a qu'un seul processus corporel, à la fois physique et psychique. C'est l'activité corporelle, en grande partie perceptive, cognitive mais aussi gestuelle qui permet de rendre visible ce monde instable et évanescent. L'artiste, pour Konrad Fiedler, est celui qui a la capacité à rendre visible ce qu'il voit. Non pas qu'il sache donner forme à ce qu'il a vu mais il a cette capacité à faire en sorte que le monde perçu n'apparaisse pas fini : « Aussi longtemps que nous nous en remettons à la vue, le monde nous apparaît toujours fini, jamais infini.

⁶⁶¹ Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris, Éditions de la Nouvelle revue française, 2^e ed., 1919, p. 84.

⁶⁶² Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*. Introduction, §8.

⁶⁶³ Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*. Première partie, §9.

⁶⁶⁴ Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*. Chapitre II, §3.

Et cependant il existe un infini qui n'est pas celui de la pensée, et qui se révèle seulement comme un infini du monde visible. Seul l'artiste, et celui qui peut le suivre, sont devant cet infini. C'est l'aspiration – qui prend sa source dans la perception de l'œil – à mettre en forme les représentations reçues, à les clarifier et à les préciser, qui permet d'ouvrir cet infini. Et là le règne du visible est vraiment infini, car il se présente dans une activité qui n'est ni une tâche avec un terme ni un but à atteindre, mais une aspiration sans cesse renouvelée »⁶⁶⁵. L'artiste est celui qui se rapproche de la nature le plus possible. Il parvient à la rendre intelligible alors que ni les processus corporels, ni la nature ne le sont a priori. Il ne la présente pas comme elle pourrait l'être dans un miroir, en en saisissant les reflets ; il parvient à faire raisonner ensemble son aspiration, sa compréhension et la nature. Fiedler ajoute que « la tâche de l'art est de fondre du visible et de l'invisible, et que la valeur de la réalisation artistique dépend du degré de réussite dans la transformation d'un contenu et d'une forme en une unité nouvelle qui ne doit plus être seulement forme ni seulement contenu »⁶⁶⁶.

Cette pensée trouvera écho auprès de Aloïs Riegl ou Henrich Wölfflin voire même, au prix d'une interprétation particulière, d'Ernst Cassirer, et marquera l'œuvre de Marcel Duchamp et la théorisation d'Arthur Danto.

Paul Valéry, en 1937, espérait une esthétique qui serait non « une science de la beauté » mais une « esthésique » : « j'y mettrais tout ce qui se rapporte à l'étude des sensations » « voir par les yeux », et non plus « voir par l'intellect ». Il isole aussi le domaine de la Poïétique : « l'étude de l'invention et de la composition, le rôle du hasard, celui de la réflexion, celui de l'imitation ; celui de la culture et du milieu ; d'autre part, l'examen et l'analyse des techniques, procédés, instruments, matériaux, moyens et supports d'action. » Et déclare l'enchevêtrement de ces deux éléments constitutifs (production et perception) de l'expérience esthétique dans un contexte particulier. Cela revient à dire que la perception a besoin du savoir pour prendre sens mais aussi qu'il ne faut pas immédiatement noyer les sensations dans des idées générales. L'expérience esthétique est le fruit d'un tâtonnement par lequel les sensations et des connaissances vont se rencontrer vraisemblablement au tour d'un rythme. Cette possibilité revient à l'artiste qui dans son agir « vit dans l'intimité de son arbitraire et dans l'attente de sa

⁶⁶⁵ Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*. Chapitre 5, §21.

⁶⁶⁶ Konrad Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*. Chapitre VII, §3.

nécessité »⁶⁶⁷ et au regardeur, agissant lui aussi, qui veille à être attentif à, sensible à, réceptif.

Hans Robert Jauss, auteur d'une théorie de la réception, s'inspire de la théorie de la « poïétique » de Paul Valéry. Il définit une véritable herméneutique de « l'expérience littéraire » fondé sur l'intégrité du *sujet* esthétique. Il développe trois thèses à propos de l'expérience esthétique : 1. Le fondement de l'expérience esthétique se trouve dans la possibilité de jouissance que provoque l'art. 2. L'expérience esthétique offre la possibilité de renouveler sa perception du monde : activité productrice et réceptrice de la conscience et faculté d'intersubjectiver l'expérience subjective. 3. L'expérience esthétique assume la tâche « d'opposer à l'expérience étioyée et au langage asservi » une instance critique et de compenser la diversité des points de vue en présentant une image unique du monde. L'esthétique assure la fonction de critique du langage. La puissance créatrice de l'artiste transcende la frontière entre l'art et la réalité et « inclut le spectateur lui-même dans la constitution de l'objet esthétique ». Il accorde un rôle important à la *catharsis* comme fonction communicative de l'art.

Paul Ardenne, qui s'est attaché à étudier l'art contextuel, développe l'idée que l'art est expérience, expérience de quelque chose, marquée par la volonté de retrouver la réalité. Ou plus exactement, la capacité à éprouver une réalité toujours changeante. L'habiter, la vivre et ne plus créer de mondes symboliques. Au risque de ne plus distinguer ce qui caractérise l'art. Les artistes contextuels se sont attachés à investir une localité sur le mode ethnographique et ont défendu l'idée que l'œuvre pouvait émerger de cette expérience avec des habitants, une réalité locale. Cette démarche qui vise à rapprocher l'artiste de la société n'a pas été sans effet sur le statut de ces intervenants. Laurent Goumarre voit dans l'appel à l'expérience la disparition de l'artiste en tant que détenteur d'un savoir que le regardeur chercherait à déchiffrer. L'artiste rompt avec la figure de l'auteur et du demiurge. Cette absence entre une œuvre et un savoir déplace le processus de constitution de la signification dans le domaine des usages. Ces démarches ne sont pas sans rappeler les jeux de langage de Wittgenstein ou le maître ignorant de Rancière⁶⁶⁸. Ludwig Wittgenstein introduit une rupture avec l'idée que l'on

⁶⁶⁷ Paul Valéry, *Discours sur l'esthétique*, in Paul Valéry, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, p. 1309.

⁶⁶⁸ Jacques Rancière, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1987.

peut décrire ce que l'on voit vraiment. Selon lui, le langage ordinaire est physicaliste et la description des impressions prend la forme d'une description d'objets externes. Pourtant, on ne peut pas observer, ni photographier une impression : « prêter attention au sentiment veut dire le produire ou le modifier »⁶⁶⁹.

Monroe Beardsley & William K. Wimsatt⁶⁷⁰ questionnent le statut de l'artiste et s'élèvent contre la vision néo-Romantique selon laquelle un travail d'art signifie ce que l'artiste a voulu dire. Ils déjouent avant l'heure la théorie d'Alfred Gell. Selon eux les intentions des artistes ne jouent aucun rôle dans la description, l'interprétation et l'évaluation des œuvres. Beardsley ajoutait que « Anyone can make anything symbolize anything just by saying it does, for another sculptor could copy the same object and label it 'Spirit of Palm Beach, 1938' »⁶⁷¹. Les artistes sont nombreux à s'être prononcés contre la toute-puissance de l'artiste. Ainsi, Marcel Duchamp⁶⁷² insiste sur le rôle important que joue le spectateur dans la réalisation des œuvres d'art. Selon la formule célèbre, « ce sont les regardeurs qui font les tableaux ». Cette position est proche de celles défendues par John Dewey, Paul Valéry, Umberto Eco ou encore par Roland Barthes : les œuvres ne sont pas la preuve de l'existence d'un créateur qui en serait à l'origine et elles ne sont pas séparées du public. Richard Shusterman⁶⁷³ a bien montré que la relation à l'art est une expérience qui relève de la praxis et non de la poïesis. Les spectateurs sont devenus actifs, spect-acteurs (Augusto Boal), performeurs (Robert Filliou), émancipés (Jacques Rancière). Ils ne sont plus « passifs » et s'approchent de l'œuvre jusqu'à la pénétrer dans ce que certains appellent l'art immersif. Dans la perspective de l'effondrement du spectacle, « La situation est ainsi faite, disait Guy Debord, pour être vécue par ses constructeurs. Le rôle du "public", sinon passif du moins seulement figurant, doit y diminuer

⁶⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, *Le cahier brun*, in *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Éditions Gallimard, 1965, p. 174.

⁶⁷⁰ Monroe Beardsley & William K. Wimsatt, *The Intentional Fallacy*, *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 Jul. - Sep., 1946, pp. 468-488.

⁶⁷¹ Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1981, p. 18-19.

⁶⁷² Marcel Duchamp, *Le processus créatif*, Caen, L'Echoppe, 1987, 1957

⁶⁷³ Richard Shusterman, *L'art à l'état vif*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

toujours, tandis qu'augmentera la part de ceux qui ne peuvent être appelés des acteurs mais, dans un sens nouveau de ce terme, des "viveurs". »⁶⁷⁴

Marianne Massin évoque le travail d'Ann Veronica Janssens qu'elle trouve intéressant parce qu'il relie l'hyperesthésie, l'expérimentation et participation corporelle du spectateur. Il met, selon elle, « à l'épreuve le corps dans le vacillement des limites perceptives, dans l'immersion dans des espaces souvent déconcertants. »⁶⁷⁵ Elle ajoute qu'« avec ce type d'œuvre, on n'est plus devant un "objet" et ce qu'il est sensé proposer. On se trouve soi-même engagé dans ce processus d'expérimentation ; on l'est dans "une expérience personnelle", même si la présence d'autres personnes peut en modifier ou infléchir les conditions. (...) Enfin, il ne s'agit pas tant d'expérimenter quelque chose que d'explorer le sens de sa propre expérience, dit l'artiste. Le dispositif ne vise donc plus à focaliser l'attention sur quelque chose, mais à créer les conditions d'une *aisthesis* réfléchie. (...) on y fait "l'expérience de l'expérience" »⁶⁷⁶.

L'apport des neurosciences

En rendant public un nouveau continent, les neurosciences ont bouleversé l'idée commune d'un être au monde. Elles ont aussi permis de donner toute leur mesure à certaines théories des sciences humaines et sociales qui, dès les débuts du XXe siècle, s'étaient orientées vers le corps, l'action, le devenir et des formes du social faisant l'impasse sur l'habituelle distinction individu/société. Le rapport intérieur/extérieur a effectivement été enrichi, si ce n'est renouvelé, par les travaux sur les phénomènes neurophysiologiques de l'action, de la perception et de la relation à autrui, humain ou non-humain.

Les neurosciences sont composées de nombreuses orientations théoriques et j'ai fait le choix de privilégier trois auteurs qui, sans qu'ils aient adopté une position commune, partagent certaines orientations. Leurs proximités et leurs différences permettent d'instaurer un dialogue fructueux. Le mode de présentation reste ethnographique dans le sens où il s'agit ici de présenter des

⁶⁷⁴ Guy Debord, *Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale* (1957). Réédité in Guy Debord, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, 309-328.

⁶⁷⁵ Marianne Massin, *Expérience esthétique et art contemporain*, Presses universitaires de Rennes, collection Aesthetica, 2014, p. 98.

⁶⁷⁶ Marianne Massin, *Expérience esthétique et art contemporain*, p. 99.

manières de faire et de penser. J'ai retenu Antonio Damasio qui privilégie une approche en termes d'équilibre, Alain Berthoz qui donne toute son importance au mouvement et à l'acte et Francisco Varela qui a mis en évidence l'énaction. Ils ont tous les trois rencontré une forte audience et ont su porter leur influence au-delà des cercles restreints des spécialistes. Leurs théories ont contribué à développer des réflexions transdisciplinaires en étant reprises autant par des scientifiques que par des artistes.

Antonio Damasio a une conception de l'organisme qui le conduit à affirmer qu'il est une unité indissociablement intégrée du corps et du cerveau (le système nerveux) qui agit pour sa survie. Pour rester en vie, un être vivant a besoin de conserver une température stable, et de maintenir des seuils de composants chimiques et de nutriments. Ceux-ci doivent être en quantité suffisante pour maintenir un niveau d'énergie compatible avec la mise en action : répondre à la faim, au changement hormonal, à la douleur. En un mot, il importe de maintenir l'harmonie de l'économie interne de la vie. Les réactions seront régulatrices et viseront à incorporer des nutriments, rechercher un partenaire sexuel, etc. Mais cet organisme doit aussi répondre à des sollicitations extérieures, objets, situations de l'environnement. Par exemple, la vue d'un serpent peut générer un comportement qui s'apparente à la préservation de soi : lui courir après lorsque l'on est en passe de mourir de faim, ou prendre la fuite si l'on craint d'être mordu. L'être humain ne se contente pas de répondre à des stimuli, il est aussi acteur de son devenir et choisit les solutions qui lui seront les plus profitables.

Aux côtés des besoins, des motivations et des comportements associés à la douleur et au plaisir, les émotions jouent un rôle très important car elles attirent, en quelque sorte, l'attention de l'organisme et l'amènent à réagir de manière à se préserver et à essayer de rester en vie. Elles lui permettent de se comporter de telles façons qu'il puisse tirer avantage d'une situation. En reprenant l'exemple du serpent afin qu'il nous permette de prolonger ce raisonnement dans la perspective des sciences sociales, on pourrait imaginer qu'une personne fasse de la chasse aux serpents une activité rémunérée et son comportement irait, on peut l'imaginer, dans le sens du développement d'une acuité du regard et de l'oreille. Même si cette activité s'inscrit dans un système de relations sociales : entre chasser pour se nourrir et chasser pour obtenir l'argent nécessaire à l'achat de denrées alimentaires, il n'y a qu'une chaîne de partenaires et cela ne va pas à l'encontre de la théorie de Damasio.

Pour mieux comprendre cette conception, il faut nécessairement ajouter que toutes ces réactions « se produisent au sein d'un organisme, d'un corps limité par une frontière, à l'intérieur de laquelle la vie va son cours »⁶⁷⁷. L'expression même de régulation homéostatique laisse entendre que le déroulement de cette activité physiologique se déroule en circuit fermé : « Si l'on veut comprendre les organismes vivants, [...] il y a pour cela un excellent moyen : c'est de voir ce qui les délimite, ce qui sépare ce qui est *dedans* de ce qui est *dehors* »⁶⁷⁸.

L'environnement imprime sa marque sur l'organisme par l'intermédiaire des sens qui fonctionnent comme des récepteurs sensoriels tournés vers l'extérieur : stimulation de la rétine dans l'œil et de la cochlée dans l'oreille, terminaisons nerveuses, goût et odorat. C'est à partir de ce travail de réception (car l'organisme n'est pas un réceptacle inerte) que le corps construit ses propres informations. Pour Damasio, le monde existe en soi, indépendamment de l'être humain et les interventions qui proviennent de l'environnement conservent leur extériorité. L'intérieur et l'extérieur fonctionnent comme la juxtaposition de deux mondes qui fonctionnent selon leurs propres mécanismes et leurs propres règles. Cependant, il ne faut pas les penser comme autonomes : l'organisme est continuellement reconstruit, au fur et à mesure des sollicitations venant de l'extérieur. Le maintien d'une logique interne du corps amène Damasio à travailler sur la manière dont l'organisme va mettre en œuvre les actions nécessaires au bon équilibre. Quelle est la dynamique qui permet un équilibre constant malgré les perturbations extérieures ? Le premier des points de cette construction est sans doute celui qui permet de penser l'adéquation de l'intérieur vis-à-vis de l'extérieur malgré la discontinuité entre ces deux mondes. Damasio affirme ainsi : « pour assurer la survie du corps du mieux possible, je suggère que la nature a trouvé par hasard une solution extrêmement efficace : *représenter le monde extérieur par le biais des modifications que celui-ci provoque dans le corps proprement dit*, c'est-à-dire représenter l'environnement en modifiant les représentations fondamentales du corps chaque fois que prend place une interaction entre l'organisme et l'environnement »⁶⁷⁹. Pour que cela

⁶⁷⁷ Antonio R. Damasio, *Spinoza avait raison*. Joie et tristesse, le Cerveau des émotions, Paris, Editions Odile Jacob, 2005, p. 43.

⁶⁷⁸ Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*. Corps, émotions, conscience, Paris, Editions Odile Jacob, 1999, p. 178

⁶⁷⁹ Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*. La raison des émotions, Paris, Editions Odile Jacob, 1995, p. 289.

fonctionne, « il est nécessaire, pour Damasio, que le cerveau soit doté, dès la naissance, d'un vaste répertoire de représentations potentielles innées dévolues à la régulation de l'organisme »⁶⁸⁰ et que les représentations qu'il a de l'extérieur soient actualisées au fil des interactions. Cela nous amène à préciser que le corps n'est pas que soumis aux aléas de son environnement ; il est aussi actif et l'organisme favorise les interactions nécessaires à la survie et le corps fournit au cerveau un « contenu »⁶⁸¹. Le corps et le cerveau participent activement à l'interaction avec l'environnement. Sans le corps, le cerveau n'est rien. Les nombreux capteurs sensoriels et les différents modes de perception collaborent avec les émotions pour réguler la vie de l'organisme. Selon Damasio, le corps est un système sensoriel ou plutôt *somatosensoriel* : les viscères se manifestent et informent le cerveau de leur état et des changements dans l'environnement chimique des cellules du corps tout entier ; « la division musculo-squelettique transmet au système nerveux l'état des muscles qui réunissent les parties mobiles du squelette, à savoir les os. [...] Le système vestibulaire, qui trace la carte des coordonnées du corps dans l'espace, complète l'information selon cette division. Le système somatosensoriel transmet le *toucher fin*. Ses signaux décrivent les altérations que subissent les senseurs spécialisés de la peau lorsque nous entrons en contact avec un objet et explorons sa texture, sa forme, son poids, sa température, et ainsi de suite »⁶⁸². Réciproquement, le cerveau réalise l'intégration d'activités séparées et agit sur l'ensemble du corps par le biais du système nerveux.

Lorsque l'organisme est soumis à une pression de son environnement ou lorsqu'il agit, c'est le corps dans son ensemble qui est concerné. Les diverses composantes de l'organisme se trouvent successivement ou de manière continue dans des configurations spécifiques que Damasio nomme « états du corps » ou « états du fonctionnement mental ». La synchronisation va alors jouer un rôle important dans la cohérence de ce processus. Elle repose sur le recueil et le traitement d'information par le cerveau. « En première approximation, la fonction globale du cerveau est d'être bien informé de ce qui se passe dans le reste du corps, et en son sein propre, ainsi que dans l'environnement entourant l'organisme [...]. Ces informations sont utilisées pour élaborer des sorties motrices aussi bien que les images mentales qui sont

⁶⁸⁰ Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, p. 157.

⁶⁸¹ Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, p. 285.

⁶⁸² Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*. p. 200-201.

à la base de nos pensées »⁶⁸³. A la vue d'un objet, à l'observation ou à l'écoute d'une scène, notre organisme subit des transformations qui vont donner lieu à la création d'images mentales (et non à « des reflets spéculaires de l'objet »). Celles-ci sont encartées dans des structures neurales et vont être stockées sous la forme de « représentations potentielles », à l'état inactif, un peu à l'image d'une collection de pièces d'un jeu de construction. Nos souvenirs existent à l'état latent et lorsqu'une image mentale est rappelée, ce sont les données sensorielles, motrices et émotionnelles qui sont récupérées. Ce rappel concerne l'ensemble des réactions qu'avait eu l'organisme lors de la perturbation. Mais nous ne retrouvons pas l'original ni n'obtenons une reproduction exactement fidèle à l'original. Il s'agit d'une interprétation, d'une reconstruction approximative qui résulte de la mise en cohérence de plusieurs représentations potentielles : « La reconstitution de tante Margot ne dépend donc pas d'une seule formule cachée. En tant que personne complète, elle ne figure nullement en un seul site de votre cerveau. Elle est distribuée dans l'ensemble de celui-ci, sous la forme de nombreuses représentations potentielles, chacune correspondant à telle ou telle caractéristique. Et lorsque vous évoquez le souvenir de la tante Margot ; et que ses attributs font leur apparition dans divers cortex fondamentaux (visuels, auditifs, etc.) sous la forme de diverses représentations topographiques, elle n'est donc présente que par le biais d'images séparées, et seulement pendant la fenêtre temporelle durant laquelle vous pensez à elle »⁶⁸⁴.

Ces mécanismes qui concernent la mémoire sont importants car pour Damasio, ils sont aussi à la base neurale du moi qui serait « constituée par le continuel rappel en activité d'au moins deux séries de représentations. L'une de ces deux séries comprend des représentations d'événements cruciaux de l'histoire de l'individu. Grâce à eux, la notion de son identité peut être reconstruite de façon répétée, par des activations partielles de cartes sensorielles topographiquement organisées. La série de représentations potentielles décrivant l'histoire de l'individu comprend un grand nombre de faits classés par catégories, qui définissent sa personne : ce qu'il fait, quelles personnes et quelles choses il aime, quelles sortes d'objets il utilise, quelles sortes de lieux il fréquente, quelles sortes d'action il fait le plus souvent »⁶⁸⁵. La dernière de ces deux séries de représentations s'exerce à l'intérieur. Le rappel à soi concerne ici le corps de l'individu et sa constante

⁶⁸³ Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*, p. 124 et 129.

⁶⁸⁴ Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, p. 140.

⁶⁸⁵ Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, p. 300.

présence : « L'ensemble des représentations du corps constitue le fondement d'un "concept" du moi, tout comme l'ensemble des représentations portant sur la forme, la dimension, la couleur, la texture et le goût peut constituer le fondement du concept d'orange »⁶⁸⁶. Cette expérience du corps pour lui-même s'est constituée autant dans le cadre de l'évolution que dans celui de l'accumulation d'expériences. Elle est à l'origine du "concept fondamental" du moi à partir duquel les expériences sont organisées. Le moi est donc continuellement reconstruit et le présent devient inexorablement du passé.

Le sentiment de soi, car il ne s'agit pas d'un soi constitué et immuable, repose sur le proto-Soi, biologique et inconscient : « *Le proto-Soi est une collection cohérente de configurations neuronales qui, instant après instant, cartographient l'état de la structure physique de l'organisme dans ses nombreuses dimensions* »⁶⁸⁷. Ce *proto-Soi* permet le développement du sentiment de soi qui est le *Soi-central*, sans cesse recréé et d'une *conscience-noyau*, qui est celle de l'ici et maintenant. Ce qui n'est pas le cas du *Soi-autobiographique* qui désigne les manières d'être uniques qui caractérisent une personne, son identité qui va de pair avec la *conscience-étendue* qui dote l'organisme d'un sentiment élaboré de soi, inscrit entre un passé et un futur, et qui conduit à la *conscience morale*. Ces trois niveaux de conscience – connaissance immédiate que possède un organisme de soi et de ce qui l'environne – caractérisent trois degrés dans la voie de la complexité : le sentiment de soi à l'instant, le sentiment de soi dans des situations complexes alliant la mémoire et la projection de soi dans le futur et le sentiment de soi dans des situations qui relèvent traditionnellement de la culture et de la société. Cette distinction amène à penser que le sentiment de soi à l'instant se différencie de ce même soi lorsqu'il éprouve une souffrance plutôt qu'une douleur ou qu'il tente de comprendre le comportement d'autrui ou lorsqu'il éprouve un sentiment collectif. Ce fractionnement de l'individu en un Soi naturel et un soi culturel recouvre un partage entre des mécanismes adaptatifs liés au programme génétique et d'autres qui relèvent de l'expérience et de l'éducation. La conscience permettrait de faire le lien entre l'homéostasie et l'imagination, entre la « machinerie biologique » et la pensée. Mais tout le savoir reste centré sur le devenir de l'individu, comme une défense de soi contre les bouleversements ou les variations excessives.

Cela nous conduit à aborder la question de la stabilité. Elle concerne tous les soi car ils ont en commun « un individu unique, délimité, dont les

⁶⁸⁶ Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, p. 301.

⁶⁸⁷ Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*, p. 201.

changements à travers le temps se font très en douceur, mais qui, d'une manière ou d'une autre, semble rester le même »⁶⁸⁸. Damasio attache de l'importance à la pérennité de l'individu car, selon lui, l'organisme est en équilibre fragile, toujours en recomposition, dans un changement continu d'état, soumis à un remplacement régulier de ses composants. Et pourtant, il doit rester le même, affirmer une personnalité, être fidèle à une identité.

Qu'en est-il du social ? Tout comme la culture, il semble être inscrit dans un espace extérieur aux individus. Nous pourrions nous satisfaire d'une comparabilité biologique des individus qui les conduirait à former des images comparables parce qu'issues de cerveaux et de corps comparables : « nous sommes si biologiquement semblables les uns les autres que nous construisons des structures neurales semblables de la même chose. On ne devrait donc pas s'étonner que des images semblables sortent de ces structures neurales semblables »⁶⁸⁹. Mais l'expérience que nous faisons d'une situation, d'un objet ne reflète que « notre propre perspective personnelle » et nous ne pouvons avoir accès à l'expérience d'autrui : « le cerveau est un système créatif qui ne se contente pas de refléter l'environnement autour de lui (comme le ferait un procédé artificiel de traitement de l'information) : chaque cerveau construit des cartes du même environnement en fonction de ses propres paramètres et de sa structure interne, créant ainsi un monde unique pour l'ensemble des cerveaux conçus sur le même modèle »⁶⁹⁰.

L'individu qui transparaît à travers la théorie de Damasio est prudent, son organisme s'affaire à préserver un état d'équilibre à l'intérieur de ses propres limites. Celui que nous pouvons faire émerger de la lecture de Berthoz est plus turbulent. En perpétuelle action, le cerveau est un émulateur de réalité. Une telle approche n'a pu prendre forme que lorsqu'Alain Berthoz s'est démarqué d'une pensée théorique marquée par le paradigme stimuli-réponses et par la cybernétique pour adopter un point de vue holistique. Cette nouvelle neurobiologie porte alors sur des « mouvements naturels », qui impliquent des groupes de muscles et de membres lorsqu'ils travaillent ensemble (synergie) et délaisse les situations de laboratoire trop empreintes de réductionnisme. Elle s'affranchit de la notion de représentation au profit d'une théorie fondée sur la notion d'acte ou d'action : « Le but n'est pas de « retrouver le corps », d'en faire une annexe importante mais secondaire de la raison. Le but est bien

⁶⁸⁸ Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*, p. 177.

⁶⁸⁹ Antonio R. Damasio, *Spinoza avait raison*, p. 209.

⁶⁹⁰ Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*, p. 409.

de renverser le propos et de partir du corps agissant. [...] L'acte ou le geste ne se réduisent pas à des muscles. Pour moi, l'action n'est pas la motricité : l'action et le geste sont projets, intentions, émotions, souvenirs pour prédire le futur, espoirs qui prennent dans les succès passés et les échecs le désir des engagements futurs. L'action et le geste sont à la fois le temps présent et le temps passé, projection dans le futur de l'instant, délibérations, décisions »⁶⁹¹. Plus que le corps en acte, le corps est action ; il est tout entier orienté vers la construction de son devenir. Par exemple, lors d'une saccade, ce déplacement très rapide de l'œil, le cerveau s'est mis dans la situation vers laquelle se dirige le mouvement. Il marque son emprise sur son environnement et n'est pas, comme il est plus coutumier de l'entendre, surpris et en panne, à la recherche des informations qui lui permettraient de s'en sortir. Il adopte « le point de vue qu'il aura sur le monde visuel avant même de faire le mouvement »⁶⁹². La conception que propose Alain Berthoz est celle « d'un cerveau qui est une partie du monde, qui en a *internalisé* les propriétés et en *émule* certaines mais les réfère à ses propres buts, qui façonne la réalité extérieure en y projetant ses préperceptions, ses désirs, ses intentions. Il simplifie le monde en fonction de ses choix, il ne perçoit que ce qu'il veut percevoir »⁶⁹³.

Cette attention portée à l'action génère une étude des mouvements et des gestes qui fait apparaître l'existence « des modèles internes des propriétés mécaniques et dynamiques des membres et des lois de la physique newtonienne »⁶⁹⁴, qui laissent penser à l'existence d'un double. Les mécanismes neuronaux de contrôle des trajectoires et des efforts nécessaires pour l'accomplissement des gestes se fondent sur les expériences accumulées par un double virtuel. C'est en ce sens que le cerveau émule, qu'il cherche à se placer dans un bon rapport avec la réalité en anticipant les contraintes qu'il aura à surmonter. Ainsi, nous devons être à même d'escalader les marches d'un escalier sans avoir à mesurer leur hauteur, attraper ou éviter un objet que l'on nous lance... mais nous pouvons nous tromper et c'est là l'un des moteurs du rire : frapper du pied dans un ballon trop dur, saisir la poignée d'une valise d'un pas léger et s'effondrer parce qu'elle est trop lourde.

⁶⁹¹ Antonio R. Damasio, *Spinoza avait raison*, p. 169.

⁶⁹² Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997, p. 225.

⁶⁹³ Alain Berthoz, *La décision*, Paris, Editions Odile Jacob, 2003, p. 344-45.

⁶⁹⁴ Alain Berthoz, *La décision*, p. 143

Alain Berthoz défend l'idée que nous avons deux corps : le corps physique et le corps mental⁶⁹⁵. Le corps mental est une sorte de double mental du corps aussi appelé "modèle interne" ou "schéma corporel". Dans *Le Sens du mouvement*, il précise cette notion, qui permet d'associer perception, action et mémoire. Et rappelle la notion de "schèmes" par laquelle Richard A. Schmidt a désigné des structures de mouvements stockées par le cerveau : « Ces schèmes ne sont pas des éléments sensoriels ou moteurs, mais des relations mémorisées — des "liens topologiques" diraient les mathématiciens — entre plusieurs composantes sensorielles ou motrices de l'action (comme la position des membres, l'état d'une cible dans l'espace, etc.) »⁶⁹⁶. Les noyaux vestibulaires réalisent un traitement égocentrique des mouvements du corps alors que l'hippocampe procède à un référencement allocentrique des mouvements du corps à l'espace. Ce deuxième type de traitement sensoriel s'apparente à une « mémorisation d'événements comportementaux ou perceptifs indépendants mais simultanés, que Rolls appelle "un épisode", c'est donc une mémoire de configuration d'événements et de la séquence temporelle dans laquelle sont apparus ces événements »⁶⁹⁷. Cela amène à penser la spatialité, la temporalité et la motricité associées au schéma corporel qui ne peut être réduit à la seule simulation interne des muscles ou des parties du corps. Il est aussi, et peut-être surtout, un corps en mouvement qui enregistre de manière cohérente les informations qui se rapportent à un même épisode. L'expérience d'une situation est certes fragmentée en différentes parties du corps mais elle est emmagasinée comme une action homogène. Pour bien saisir toute la complexité de cette procédure, citons Alain Berthoz : « un épisode n'est pas fait uniquement d'images, de sons et d'odeurs. L'hippocampe ne participe pas seulement à la mémoire des combinaisons d'informations sensorielles et à la détection de l'apparition de signaux sensoriels nouveaux, différents de ceux qui ont été mémorisés. Il participe aussi à la mémoire et à l'identification de combinaisons, nous dirons de "configurations", entre des perceptions et des actions, et c'est en cela qu'il joue sans doute un rôle important dans l'organisation des séquences d'actions comme, par exemple, une série de saccades ou peut-être l'apprentissage de la façon de lacer un soulier ou de mettre une cravate ! »⁶⁹⁸. Et cela n'est pas tout car, si Alain Berthoz attache une grande importance à cette notion de double

⁶⁹⁵ Alain Berthoz, *La décision*, p. 169.

⁶⁹⁶ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 24.

⁶⁹⁷ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 141.

⁶⁹⁸ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 141.

c'est parce l'action émerge d'un dialogue entre le corps et son double. De là, des pistes pour comprendre la délibération et la décision comme de véritables actions qui reposent sur la capacité qu'a le cerveau d'émuler.

La perception est aussi une action. Non pas parce que ce serait un type d'actions particulières mais parce qu'elle est "de l'action". Ce n'est pas une représentation, une construction interne imposée par la réalité extérieure ; elle est « une action simulée et projetée sur le monde »⁶⁹⁹. Nous nous trouvons bien là devant le renversement de perspective que nous évoquions plus haut : ce n'est pas le monde qui met en mouvement l'être humain, qui le stimule mais c'est bien l'être humain qui construit son rapport au monde selon ce qu'il choisit de privilégier. « Nous disons qu'il n'y a pas de frontières entre sensation et motricité parce que l'action est déjà dans la perception. [...] En fait, *la région d'intérêt vers laquelle s'oriente le regard est spécifiée d'avance par une intention d'action, qui ne manque jamais d'accompagner ce regard* »⁷⁰⁰. Ce qui conduit à développer "une théorie de la perception en actes".

L'émotion s'avère d'une très grande importance dans ce processus : elle permet « d'anticiper le futur, de construire un contexte, de rappeler les souvenirs, d'impliquer le corps sensible »⁷⁰¹. Certes, elle est un mouvement, une simulation d'une action comme peut l'être la perception, mais, me semble-t-il, il y a plus : l'émotion joue un rôle dans la mise en cohérence, dans l'unification des multiples décisions prises localement, en divers endroits pour que toutes aillent dans le sens d'une action finale. Elle joue aussi un rôle dans la « précatégorisation des stimuli qui orientent l'examen cognitif » et dans la sélection des objets qui prendront part au processus : en distinguant ceux qui seront retenus de ceux qui seront délaissés. Elle serait un "filtre perceptif". Elle est, de ce fait, un des éléments de la décision.

Que sont alors les sens ? Question en apparence sibylline mais qui paraît importante à plus d'un titre. Tout d'abord parce que Alain Berthoz inverse « le sens dans lequel on étudie les sens », pour reprendre sa formule. Selon lui, « il faut partir du but que poursuit l'organisme et comprendre comment le cerveau va interroger les capteurs en réglant la sensibilité, en combinant les messages, en préspecifiant des valeurs estimées, en fonction d'une

⁶⁹⁹ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 147.

⁷⁰⁰ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Odile Jacob, 2006, p. 56.

⁷⁰¹ Alain Berthoz, *La décision*, p. 307.

simulation interne des conséquences attendues de l'action »⁷⁰². Ensuite, parce qu'il ajoute aux cinq sens traditionnels les capteurs vestibulaires, les propriocepteurs de la peau, des muscles, des tendons, des articulations. Et pour finir, il propose que les sens soient rapprochés des fonctions perceptives : « Ainsi, au sens du goût et de l'odorat, du toucher et de la vision, de l'audition, il faut ajouter, comme d'ailleurs le fait la langue commune, celui du mouvement, de l'espace, de l'équilibre, de l'effort, du soi, de la décision, de la responsabilité, de l'initiative, etc. Le sens est ainsi restitué comme une direction qui accompagne le sujet vers un but et qui est déterminé par lui »⁷⁰³.

Nombreux sont les capteurs qui mesurent constamment nos positions, nos mouvements, nos sensations et qui nous permettent de savoir où nous en sommes, aussi bien du point de vue égocentrique qu'allocentrique. Mais cela nécessite, comme nous l'avons vu, une coopération des différents instruments de la perception. Cette multitude sous-jacente doit être articulée avec, sinon orientée vers, une cohérence manifeste du corps. Car la perception n'est pas une représentation, « c'est une action simulée et projetée sur le monde »⁷⁰⁴. L'action est facilitée soit parce qu'il y a proximité entre les cartes sensorielles et des cartes motrices, soit parce que ces cartes partagent les mêmes neurones (ainsi en est-il des trois cartes sensorielles : visuelle, de l'espace sonore et des parties du corps). Il ne s'agit pas de cartes telles qu'on les dessine en géographie, où chaque chose est à sa place. Ces cartes sont constituées, reconstituées et redéfinies au fil des perceptions et des actions. Ce processus repose sur la plasticité des mécanismes physiologiques et ne peut être contraint dans les limites d'une topographie figée.

La décision est ce qui vraisemblablement pose avec le plus d'acuité la question de la cohérence. Comment parvenir à accomplir une action, à faire un choix lorsque des informations constituées sur plusieurs registres peuvent paraître en concurrence ? Tout d'abord qu'entend-on par décision ? « *un acte* par lequel le cerveau, confronté à plusieurs solutions pour identifier un objet, guider une action, ou résoudre un problème, *tranche* et opte pour une solution plutôt qu'une autre. La décision est jugement [...]. La décision se trouve à tous les niveaux des processus liant perception et action »⁷⁰⁵. Mais elle est aussi inhibition, c'est-à-dire relégation des informations qui n'auraient pas un

⁷⁰² Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 287.

⁷⁰³ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 287.

⁷⁰⁴ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 147.

⁷⁰⁵ Alain Berthoz, *La décision*, p. 104-105.

rôle constructif dans le bon déroulement de l'action, dans l'accomplissement du mouvement vers un but. Alain Berthoz émet l'hypothèse que « la décision pourrait être prise par un processus de type "tout ou rien" ; lorsqu'une population de neurones deviendrait statistiquement dominante, elle entraînerait tous les autres à répondre de la même façon. Le caractère « catastrophique » et non linéaire de ce mécanisme est séduisant car il rend compte de l'aspect soudain et quasi discret de l'apparition d'un percept »⁷⁰⁶. Dans ce cas, il n'y aurait pas "d'autorité de décision" mais « un *équilibre dynamique* constitué de processus type "le vainqueur rafle la mise" (*winner takes all*) »⁷⁰⁷. C'est la convergence d'informations qui relèvent de la mémoire, des émotions, des informations proprioceptives... qui vont produire une certaine cohérence – contextuelle - et faire basculer la décision dans un sens.

Alain Berthoz écrivait que « Prendre une décision c'est, littéralement, faire un geste de capture orienté vers un but dans l'espace »⁷⁰⁸. Inscire la décision dans l'espace à la manière d'un geste appliqué à la réalisation d'une action nous amène à poser la question des référentiels. Sur quoi repose la navigation dans l'environnement ? Est-ce qu'elle dépend d'un référencement à soi (egocentrique) ou est-ce qu'elle use de référentiels extérieurs, selon une démarche allocentrique qui semble propre aux primates et aux humains ? Le mouvement est une manière d'orienter un faisceau d'actions telles que la perception, les émotions, la décision. Il s'appuie sur des référentiels qui lui servent d'ancrage. Positionner les doigts d'une main pour prendre un objet, positionner le corps pour déplacer une charge ou décrire un itinéraire pour orienter une personne perdue nécessitent de prendre des points d'appui. Il n'y a donc pas d'espace absolu mais une multitude de référentiels choisis en fonction des tâches à accomplir et, en vertu, d'un couplage des espaces sensoriels et moteurs. Cependant Alain Berthoz remarque qu'« il existe donc une période critique pour la motricité, environ dix jours après la naissance, pendant laquelle le système nerveux a besoin de la gravité comme référence pour organiser la coordination des mouvements »⁷⁰⁹.

Cette multiplication des référentiels, au gré des actions, est à comprendre comme l'un des effets d'une conception de l'activité mentale en termes de flux projectif. Dans *Phénoménologie et physiologie de la perception*, Alain

⁷⁰⁶ Alain Berthoz, *La décision*, p. 224.

⁷⁰⁷ Alain Berthoz, *La décision*, p. 300.

⁷⁰⁸ Alain Berthoz, *La décision*, p. 316.

⁷⁰⁹ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 112.

Berthoz et Jean-Luc Petit écrivent que « l'ordre dans lequel s'enchaînent ces phases du flux d'expériences n'est pas simplement l'ordre de succession causale des événements, mais l'ordre de la durée vécue dans lequel chaque phase antécédente projette sur la suivante des "prédictions" (plus proprement dites des *protentions*) qui lui imposent une forme »⁷¹⁰. Cet "épanchement" s'accompagne de la production d'engrammes de l'expérience, d'une mémoire. Ce que l'on désigne d'un terme recouvre une propriété complexe qui est à la fois « déclarative, implicite, de travail, épisodique, procédurale, à court terme, à long terme, iconique, topographique, spatiale, sémantique, lexicale, motrice, etc. »⁷¹¹. La mémoire joue un rôle important de prédiction et d'anticipation et facilite ainsi le déroulement des actions. Elle est donc, à l'image de l'émotion, une compétence qui sert le déroulement de l'action. Elle se retrouve à tous les niveaux de fonctionnement du corps et l'on peut parler de mémoire du mouvement, des déplacements, de configuration d'événements, de déroulement de séquence temporelle. Son utilité dans la réalisation des actions est visible lorsque le cerveau fait du "remplissage" et comble les fins de phrases des interlocuteurs, les parties de décors absents, des séquences cachées d'action ... Un événement, une personne, une situation peuvent être identifiés à partir seulement de quelques indices : une sonorité, un parfum, un toucher ... Berthoz évoque Shepard qui « propose l'idée d'une résonance entre un répertoire de représentations internes (pré-perceptions) et les indices, même incomplets, de l'environnement » pour déclarer qu'« un résonateur peut réagir à un signal très légèrement différent de celui auquel il est accordé pourvu qu'il ait une certaine relation – par exemple une harmonique – avec la fréquence de l'accord. C'est par cette capacité de faire résonner des systèmes internes par des stimuli proches des stimuli normaux que Shepard explique certaines propriétés de remplissage perceptuel, c'est-à-dire la capacité qu'a le cerveau de continuer à voir le monde extérieur même si tous les signaux nécessaires ne sont pas présents »⁷¹². Véritable mémoire dynamique dans le sens où elle permet de mettre en relation les informations issues des capteurs sensoriels et les commandes motrices ou seulement motiver les commandes motrices sans qu'il soit fait appel aux produits de l'activité sensorielle, elle est aussi « un modèle de réactualisation dynamique ». En effet, toute cette mémoire constitue des cartes internes constamment réactualisées par l'expérience. Le mouvement concerne autant

⁷¹⁰ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, p. 127-128.

⁷¹¹ Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 125.

⁷¹² Alain Berthoz, *Le sens du mouvement*, p. 143.

le corps dans sa relation à l'environnement que dans le fonctionnement de ses composants.

L'implication du corps dans l'action et la relation à l'environnement sont telles que Berthoz s'intéresse aux prolongements du schéma corporel. Le corps se greffe à l'instrument, à l'outil. Nous pouvons éprouver dans notre propre corps les sensations produites par l'usage de l'objet : les vibrations de la colonne d'air dans un instrument de musique, la roue de la voiture qui bute contre la pierre d'un trottoir, le grattement de la pointe d'un stylo sur le papier... Dans *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Alain Berthoz et Jean-Luc Petit font le lien entre cette capacité d'assimiler, temporairement, des objets comme partie du corps propre et les outils comme « extensions non kinesthésiques » de Husserl⁷¹³. Le corps propre ne s'impose donc pas d'emblée ; il est constitué par les sensations qu'éprouvent les organes qui le composent. Peut-être est-ce la conception du corps de l'autre comme un objet qui nous assure de l'unité de notre propre corps ? pourtant l'unité de notre corps est une illusion, entretenue non pas par un aperçu de soi mais par un engagement de chaque instant dans un acte intentionnel.

La question est posée de savoir si « le Je et le Soi ne seraient [...] que des successions instantanées de flux de co-occurrences »⁷¹⁴ car, effectivement, ils apparaissent bien comme constamment en train de se réaliser et non comme fondée sur une identité durable. Gérard Jorland, dans *L'Empathie*, soulève le même problème : « Nous n'avons pas de représentation *a priori* de nous-mêmes, nous n'avons pas de conscience de soi donnée, nous ne sommes, à l'origine, comme toute chose, qu'une multiplicité de sensations, diverses d'ailleurs et pas toujours concordantes. Comment parvenons-nous à prendre conscience de nous-mêmes comme unité ? »⁷¹⁵. La réponse que Gérard Jorland donne est toute entière comprise dans l'*Einführung* que Theodor Lipps présente dans son *Esthétique*. Cette notion, proche de celle que nous nommons empathie, est « objectivation de soi ». L'individu fait l'expérience de lui-même en éprouvant un sentiment esthétique. Il se relie à autrui sans pour autant en partager les émotions.

Alain Berthoz et Jean-Luc Petit y voient là la base de l'intersubjectivité : « Elle consisterait, pour un sujet, à reconnaître l'autre comme ayant lui aussi, à partir du déploiement de ses kinesthéses, définies comme nous l'avons fait,

⁷¹³ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, p. 212.

⁷¹⁴ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, p. 206.

⁷¹⁵ Gérard Jorland, *L'empathie, histoire d'un concept*. In Alain Berthoz & Gérard Jorland (ed) *L'empathie*. Paris, Odile Jacob, 2005. 19-49, p. 36.

*ce pouvoir de constituer le monde comme il le fait lui-même. Si bien qu'on pourrait fonder la relation avec autrui non sur l'empathie en général, mais sur l'empathie précisément avec les actions d'autrui. [...] L'empathie serait donc l'acte de la reconnaissance d'autrui comme capable de (ce qui implique : libre de ne pas vouloir) constituer avec nous un monde commun »*⁷¹⁶.

Nous reviendrons sur cette notion d'empathie car elle semble devoir jouer un rôle important dans la dimension sociale de l'existence humaine. Notons cependant, pour conclure sur la théorie de Berthoz, que la conception du temps mis en œuvre correspond à une réalité où rien n'est définitivement stable et tout est pétri par l'expérience. Le corps est ainsi toujours au présent. « Plus simplement : connaître n'est rien d'autre que déterminer *la forme du temps*. Avoir une expérience, éprouver quelque chose, percevoir un objet est une sorte de manipulation du temps. Le temps est associé au sujet en tant que dimension subjective, mode d'existence de l'organisme connaissant : il est le cadre dans lequel il y a de la connaissance pour nous. Le temps, c'est ce qui fait que nous ne pouvons connaître que des événements successifs. Et l'espace, ce qui fait que nous ne pouvons connaître que des choses les unes en dehors des autres et de divers points de vue. Newton disait que *le temps, c'est la succession et l'espace, la situation »*⁷¹⁷.

Le temps est donc subjectif et correspond au déroulement de la constitution de l'environnement par le mouvement.

L'origine du questionnement porté par Humberto R. Maturana et Francesco J. Varela est quelque peu différente. Maturana cherchait à définir le vivant en essayant d'énumérer ses caractéristiques, sans succès. L'élément qui lui est apparu le plus pertinent est la capacité que les organismes vivants ont de se produire eux-mêmes. Ainsi, avec Varela, ils ont développé la notion d'autopoièse, du grec *autos* (soi) et *poiein* (produire). Cette notion va bien au-delà de la reproduction de ces organismes : elle leur permet de présenter les organismes vivants comme des processus qui se génèrent eux-mêmes continuellement. Elle traite de l'organisation du système et de la capacité à la maintenir invariante malgré la dynamique du processus.

⁷¹⁶ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, p. 243.

⁷¹⁷ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, p. 103.

L'autopoïèse a été définie par Maturana et Varela⁷¹⁸ et repris par Varela : « *Un système autopoïétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau* ». Une machine autopoïétique est un système homéostatique qui repose sur un invariant fondamental, le réseau des relations qui lui est propre et qui caractérise sa propre organisation.

Varela⁷¹⁹ et Maturana⁷²⁰ reconnaissent quatre conséquences de l'organisation autopoïétique des systèmes (ou machines) : ils sont autonomes [« tous leurs changements sont subordonnés au maintien de leur propre organisation »], ils ont une individualité [« en maintenant invariante leur organisation, elles conservent une identité indépendante qui entre en interaction avec un observateur »], ils sont des unités [« leurs frontières sont spécifiées par le fonctionnement de leur processus d'autoproduction »] et ils sont clos et n'ont ni entrées, ni sorties [« des événements extérieurs peuvent les perturber, et [ils] peuvent subir des transformations structurales internes, afin de compenser ces perturbations » mais rien ne peut s'ajouter ou se retrancher pour modifier l'organisation]. Maturana avait établi un parallèle avec le pilotage d'un avion : « Prenez par exemple ce qui se passe au cours d'un vol aux instruments : le pilote ne voit pas le monde extérieur ; il se contente de modifier les commandes de l'avion en fonction des indications du tableau de bord. Cependant lorsque le pilote descend de l'avion, sa femme et ses amis l'embrassent avec joie et lui disent : "Quel bel atterrissage vous avez fait, nous étions si inquiets en raison du brouillard." Et le pilote, étonné, de répondre : "Que voulez-vous dire ? Je n'ai ni volé, ni atterri : j'ai simplement manipulé certaines relations internes de l'avion afin d'obtenir une séquence particulière d'indications sur un ensemble d'instruments." Tout ce qui a eu lieu à l'intérieur de l'avion était déterminé par la structure de l'avion ; et le pilote ne faisait que compenser les perturbations en transformant les états dynamiques de l'avion, indépendamment de la nature de l'environnement qui produisait les perturbations. Cependant, du point de vue de l'observateur

⁷¹⁸ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*. The realization of the living, D. Reidel Publishing company, 1980, p. 78-79. Et Francisco Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Paris, Le Seuil pour l'édition française, 1989, p. 45.

⁷¹⁹ Francisco Varela, *Autonomie et connaissance*, p. 46-47.

⁷²⁰ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*, p. 81-82.

extérieur, la dynamique interne de l'avion ne peut produire un vol que si la structure de l'avion est adéquate à celle de l'environnement. Sans quoi, l'avion ne vole pas, même si sa dynamique d'états internes est indistinguable de celle qu'on observe au cours d'un vol »⁷²¹.

Varela met l'accent sur l'unité et l'identité de l'organisme : il doit pouvoir exister en tant que tel et être à même de s'autoproduire. Rien ne doit se mélanger avec l'extérieur. Ainsi, « la clef de la compréhension de la phénoménologie biologique est la compréhension de l'organisation individuelle »⁷²², et plus précisément des relations entre processus – qu'il faut distinguer des relations entre les propriétés des composants. Cela est important car il peut y avoir différents niveaux d'organisations autopoïétiques. L'organisme se caractérise par la mise en relation, dans ses propres limites, de différents processus ; les sociétés humaines sont d'autres formes d'organismes autopoïétiques. Elles sont des couplages d'unités qui sont elles-mêmes autopoïétiques dans le sens où chaque organisme est alors conçu comme un processus en relation à d'autres.

La notion de clôture opérationnelle va avoir une place importante car elle pose les limites de l'autopoïèse. Elle surgit de l'enchaînement circulaire de différents processus qui constituent un maillage cohérent. La circularité compte pour beaucoup car elle garantit le travail que peut effectuer un organisme sur lui-même. Il se constitue dans l'espace, constitue un espace et se distingue de ses alentours. Le lien entre la distinction et la clôture opérationnelle produit les conditions d'une stabilité dynamique (et en ce sens, le recours à la cybernétique maintient cet organisme dans une physique classique). Cette unité spécifie un domaine phénoménal, un domaine de comportement autonome et distinct. Le système nerveux est un système vivant biologique, opérationnellement clos comme peuvent l'être les systèmes humains et sociaux. L'organisme vivant ainsi distingué est à la recherche constante de sa stabilité. D'une manière proche de celle de Damasio, Maturana et Varela pensent l'organisme comme un système homéostatique. Mais que cette recherche continue d'équilibre ne laisse pas penser que l'organisme soit immobile : il est pris dans un flux continu d'expériences et dans un processus en devenir. Il est donc continûment en changement sans pourtant être déterminé par les termes d'un programme prédéfini. Maturana insistait pour dire que « Living systems are units of

⁷²¹ Francisco Varela, *Autonomie et connaissance*, p. 157.

⁷²² Francisco Varela, *Autonomie et connaissance*, p. 75.

interactions; they exist in an ambience. From a purely biological point of view they cannot be understood independently of that part of the ambience with which they interact: the niche; nor can the niche be defined independently of the living system that specifies it »⁷²³. Cette étroite relation va être désignée par l'expression "couplage structurel". Il n'est donc pas question d'un organisme totalement isolé – l'autonomie se signifie pas isolement – car il se trouve pris dans son environnement. Varela⁷²⁴ fait appel à Richard Lewontin qui situe l'environnement et l'organisme comme deux auteurs d'une co-construction : « il n'y a pas d'organisme sans environnement, il n'y a pas d'environnement sans organisme »⁷²⁵. Cet environnement a un effet sur l'organisme : il lui fait subir des déformations. Même si ce sont deux mondes qui ne se mélangent pas et qui conservent leur intégrité, ils sont en contact continu et l'environnement exerce des pressions sur le corps qui amène l'organisme à se défendre des déséquilibres que celles-ci pourraient occasionner. Ainsi en est-il de l'homéostasie. Mais ce couplage structurel n'occasionne pas seulement une attitude que nous pourrions dire défensive. C'est de cette rencontre qu'émerge le monde. La perception et l'action se trouvent pris dans ce couplage structurel et ainsi, la perception ne peut pas être l'activité d'une projection du monde sur l'organisme. La perception « consiste en une action guidée perceptivement ». La cognition est une action incarnée ; « les processus sensoriels et moteurs, la perception et l'action sont fondamentalement inséparables dans la cognition vécue »⁷²⁶. C'est cette incorporation, mais aussi cette situation de l'action qui permettent de faire émerger le monde de l'expérience. Ces systèmes ne représentent pas le monde car « le monde dont nous avons connaissance n'est pas prédonné mais édicté par l'histoire du couplage structurel qui nous lie à notre milieu »⁷²⁷. Le monde n'est pas un donné vis-à-vis duquel l'organisme n'aurait d'autres issues que de s'adapter ; l'inverse n'est pas envisageable non plus : l'organisme et le monde ne se confondent pas. Tout n'est pas matière, tout n'est pas esprit. Varela choisit d'aller vers une voie moyenne qui se fonde sur « une codétermination dialectique entre deux pôles qui sont à la fois distincts et

⁷²³ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*, p. 9.

⁷²⁴ Francisco Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

⁷²⁵ Richard Lewontin, *La triple hélice. Les gènes, l'organisme, l'environnement*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

⁷²⁶ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 234.

⁷²⁷ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 234.

inséparables, à savoir l'animal et son environnement »⁷²⁸. Cette dynamique est à entendre dans le sens d'une "énaction". A la question « Qu'est-ce que la cognition ? » Varela répond « L'énaction : une histoire de couplage structurel qui fait émerger un monde »⁷²⁹. C'est ainsi qu'il en va du processus cognitif : une avancée constitutive du monde. La cognition « est toujours dirigée vers quelque chose qui manque : d'une part, il y a toujours un pas suivant pour le système dans son action perceptivement guidée ; et, d'autre part, les actions du système sont toujours dirigées vers des *situations* qui sont encore à se concrétiser. La cognition, au sens d'action incarnée pose donc tout à la fois des problèmes en même temps qu'elle spécifie les chemins qui doivent être tracés ou frayés pour qu'ils soient résolus »⁷³⁰. Cette manière d'envisager son être au monde est basé sur l'herméneutique : « il est interprétatif au sens d'une constitution de l'être » ; le monde, celui qui sait et ce qui est su surgissent de cette rencontre, de cette action constitutive. Ainsi, par exemple, il n'est plus question de savoir qui de la poule et de l'œuf est premier puisqu'ils se définissent l'un l'autre et qu'ils sont corrélatifs⁷³¹. Cet abandon d'une vision réductionniste va de pair avec une conception processuelle du vivant. Autrement dit, « le comportement du système dans son ensemble ressemble donc bien plus à une conversation dans un café qu'à une chaîne de commande »⁷³²; le comportement de A ne détermine pas celui de B mais ces organismes couplés se guident l'un l'autre. Le cerveau lui-même est un système coopératif qui ne se trouve pas dans l'obligation d'obéir à une unité centrale de traitement. L'esprit apparaît « sous les traits d'un ensemble non unifié, hétérogène de réseaux de processus »⁷³³. Varela élimine de ce processus les représentations parce qu'elles sont le signe d'une préexistence du monde et les symboles au profit de schémas complexes d'activité entre éléments d'un système réticulaire. L'organisme a son propre mode de fonctionnement, sans correspondance avec les éléments de son environnement mais tout orienté vers l'accomplissement d'une réalité toujours émergente. Les couleurs ne sont pas localisables dans un monde prédonné mais elles émergent, en tant que composantes d'un monde perçu, du couplage structurel. La question de l'expérience est alors centrale car elle

⁷²⁸ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 274.

⁷²⁹ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 280.

⁷³⁰ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 279.

⁷³¹ Francisco Varela, *Connaître les sciences cognitives, tendances et perspectives*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 104.

⁷³² Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 143.

⁷³³ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 155.

permet bien de situer la signification du monde dans un “travail” et non dans une projection de l’esprit.

Dans la logique de cette approche, « L'apprentissage n'est pas un processus d'accumulation des représentations de l'environnement ; c'est un processus continu de transformation du comportement par le changement continu en capacité du système nerveux pour le synthétiser »⁷³⁴. L’individu se constitue à travers différents couplages et se trouve pris dans un processus qui le modifie constamment même si c’est dans une recherche permanente d’équilibre. Qu’en est-il de la mémoire ? Et bien, logiquement, « ce qu’un observateur appelle “rappel” et “mémoire” ne peuvent pas être un processus par lequel l'organisme confronte chaque nouvelle expérience avec une représentation stockée de la niche avant de prendre une décision, mais l'expression d'un système modifié capable de synthétiser un nouveau comportement concernant son état d'activité actuel »⁷³⁵. Cette autre citation nous apporte quelques précisions : « Le rappel ne dépend pas de la conservation indéfinie d'un invariable structural qui représente une entité (une idée, une image, ou un symbole), mais de la capacité fonctionnelle du système de créer, quand certaines conditions récurrentes sont réunies, un comportement qui satisfait les demandes récurrentes ou que l'observateur classerait en tant que réenaction d’un précédent »⁷³⁶. La mémoire est bien placée sur le registre de l’émergence et de l’énaction. L’organisme se comporte au présent et toujours d’une manière prédictive même lorsqu’il s’agit du traitement du passé. Passé, présent, futur sont des catégories qui n’appartiennent qu’à un observateur extérieur : le fonctionnement des systèmes en continu devient sans établir de distinctions entre les temps. Avec Maturana, nous pouvons dire « que chaque interaction interne nous change parce qu'elle modifie notre état interne, changeant notre posture ou perspective (comme état fonctionnel) à partir de laquelle nous entamons une nouvelle interaction. Comme de nouvelles relations sont nécessairement créées dans chaque interaction et, incarnées dans de nouveaux états d'activité, nous interagissons avec eux dans un processus qui se répète comme une transformation historique et illimitée »⁷³⁷.

Qu’en est-il de soi ? Il est introuvable en tant que tel et ne semble pas nécessaire à la cognition. Pourtant, nous avons bien le sentiment de faire

⁷³⁴ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*, p. 45.

⁷³⁵ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*, p. 36.

⁷³⁶ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*, p. 45.

⁷³⁷ Humberto R. Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and cognition*, p. 39.

l'expérience d'un monde vécu et même de soi. Je vois, je touche, je suis en colère. Quel est donc ce *je* ? quel est donc ce point de vue à partir duquel notre cognition se dirige vers un monde phénoménal ? L'expérience est fragmentée sans que l'on ait le sentiment d'un émiettement, d'une dispersion et sans que le soi puisse être assimilé au flux de l'expérience. Pour résumer ce dilemme et en reprenant certains termes de Varela, 1/ « on pense, on sent et on agit constamment comme si l'on avait un soi à protéger et à préserver » et 2/ « s'il n'y a pas de soi dans l'expérience, pourquoi pensons-nous qu'il en existe un ? »⁷³⁸. Que faire de cette différence qu'il peut y avoir entre l'affirmation des sciences cognitives selon laquelle il n'y a pas de soi et l'expérience humaine qui semble ne pas pouvoir se passer de fondement. Varela conduit la réflexion dans deux directions : la première, par ordre chronologique, est exprimée dans un article coécrit avec M. R. Anspach, « le système immunitaire : un “soi” cognitif autonome »⁷³⁹. Dans ce texte, les auteurs considèrent « le système immunitaire non plus comme un dispositif défensif destiné à faire face aux événements extérieurs, mais comme un système d'auto-affirmation, établissant une identité moléculaire au moyen du maintien de niveaux de circulation des molécules dans le réseau distribué entier »⁷⁴⁰. Autrement dit, le système immunitaire ne discrimine pas le soi du non soi et il est à comprendre comme un système cognitif qui, dans son état global de traitement de l'hétérogénéité maintient un niveau pertinent de définition du soi dans un jeu de perturbation-régulation. Le soi n'est donc pas défini une fois pour toutes mais il relève d'un processus, d'un réseau en activité continue. Tout comme Marvin Minsky, Varela parle d'une « société de l'esprit » composée de millions d'unités diversifiées. Ainsi l'organisme ne se définit pas à partir de ses composants. Ce sont les connexions, les interactions entre les composants, au cours d'une activité continue fondée sur l'autonomie du système, qui établissent une identité. Dans l'ouvrage *L'inscription corporelle de l'esprit*, Varela explore, à travers l'étude d'un courant du bouddhisme indien, une « voie moyenne ». Il fait le lien avec la méthode de l'attention/vigilance exposée dans le Madhyamika car elle permet de faire l'expérience de l'« absence de fondement » (*sunyata*) et peut-être mise en correspondance avec l'émergence codépendante. En rapprochant l'individu

⁷³⁸ Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind*, p. 101 et 102.

⁷³⁹ Mark R. Anspach, Francisco Varela, Le système immunitaire : un “soi” cognitif autonome, In Daniel Andler (ed.) *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Essais, 1992, 489-509.

⁷⁴⁰ Mark R. Anspach, Francisco Varela, Le système immunitaire, p. 501.

de son expérience ordinaire, cette pratique de méditation amène l'individu à "lâcher prise", à prendre conscience de l'artificialité de la volition issue d'un moi. Il ne s'agit pas pour autant de renoncer à l'action mais d'être pleinement présent au monde, et de saisir, à travers une démarche « plus sensible, plus responsable et plus consciente » que l'organisme n'est pas constitué d'un corps et d'un esprit séparés, d'un moi tout puissant mais qu'il donne forme à son environnement en même temps qu'il est façonné par lui.

Naturalisme et perspectivisme

Les questions que nous venons d'aborder (le vivant, la relation par-delà la distinction intérieur/extérieur, l'événement, l'expérience et l'apport des neurosciences) sous entendent toutes une certaine approche du naturalisme. Comment penser la nature et la culture, l'individuel et le social ? Souvenons-nous que Durkheim fonde sa théorie sur ce système d'oppositions (parmi lesquelles le sacré et le profane) afin de justifier l'opposition du réel et de l'idéal. Mais le chemin que nous avons emprunté outrepassé ces distinctions en suivant la voie ouverte par Norbert Elias, Edgar Morin, pour ne citer qu'eux. Les débats sont aujourd'hui d'une grande richesse et font appel à de nouvelles métaphysiques, aux études postcoloniales et à la décolonialité, à un renouveau de l'anthropologie pour penser l'écologisation.

Philippe Descola a inauguré une réflexion salutaire dans *Par-delà la nature et la culture*. Il présente un système d'ontologies⁷⁴¹ qui l'amène à distinguer quatre conceptions du monde : l'animisme, l'analogisme, le totémisme et le naturalisme. Le naturalisme, « définissable par une continuité de la physicalité des entités du monde et une discontinuité de leurs intériorités »⁷⁴² est, sans conteste, caractéristique de l'ontologie moderne qui repose sur la subjectivité, la conscience et plus près de nous, la théorie de l'esprit. Descola reconnaît que la distinction nature culture ne peut plus être posée de manière aussi fondamentale qu'elle a pu l'être en d'autres temps. Il procède donc à une reconfiguration du naturalisme, estompe certaines des discontinuités parmi lesquelles celles entre l'humanité et le reste du monde, le non accès des

⁷⁴¹ Voir Erwan Dianteill, *Ontologie et anthropologie : Dix ans de controverse* (Brésil, France, États-Unis), *Revue européenne de Sciences sociales*, 2015-2, 53-2.

⁷⁴² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 242.

animaux à la culture et les droits de la nature⁷⁴³. A propos de la toute puissante subjectivité, il revient sur les approches qui réduisent sa portée et remettent en question l'existence d'un esprit autonome. Ainsi, écrit-il à propos de la notion d'*embodiment* développé par Varela, Thompson et Rosch⁷⁴⁴, « le point de référence du sujet n'est plus un dispositif autonome traitant des informations issues d'un monde indépendants des percepts, mais l'ensemble de ses mécanismes sensori-moteurs, modulés en permanence par les événements survenant dans un environnement dont il n'est pas séparé et qui lui fournit l'occasion de telle ou telle sorte d'interaction »⁷⁴⁵. La position de James J. Gibson qui repose sur des affordances ou appel à une gestualité qu'un individu compose dans sa relation avec un objet en fonction de ses compétences lui paraît encore plus « radicale » car elle « débouche sur une élimination totale de l'esprit comme siège supposé des fonctions mentales supérieures »⁷⁴⁶. Une telle révision de la perception a indéniablement des effets sur l'autonomie du sujet aussi bien en ce qui concerne sa rationalité que sa relation à l'environnement qui s'écologise. Cette intrication du corps et de l'environnement qui caractérise aussi des auteurs comme Tim Ingold, Augustin Berque ou Isaac Joseph, paraît, selon Descola, « jeter à bas tout l'édifice du naturalisme : l'esprit n'est plus un réquisit de l'action et de la pensée humaines, les cultures ne se présentent plus comme des blocs substantifs et bien différenciés de représentations et de conduites normatives en attente d'inculcation individuelle, les animaux peuvent être élevés à la

⁷⁴³ A la faveur de la question de la réintroduction des animaux dans les sciences sociales, Dominique Guillo montre bien que les dualismes sur lequel serait fondée l'opposition homme/ Animal est récent. Il était admis, au XIXe siècle, que de l'animal à l'homme il y avait un continuum et que si des différences pouvaient être mises en avant, en aucun cas elles n'étaient à l'origine de ruptures et d'opposition. Notons qu'une telle pensée se retrouve chez les théologiens du XVIIe siècle qui insistent sur la position instable de l'être humain qui peut « tomber » et devenir comme un animal en raison de ses comportements ou d'handicaps. Mais il peut aussi, par la pratique de la religion, se hisser vers l'humanité ou plus haut encore, aux côtés des saints et des anges. Dominique Guillo inscrit la rupture entre l'homme et l'animal, entre la culture et la nature dans le XXe siècle. Ces distinctions émergent dès lors qu'il importe de reconstruire l'unité de l'espèce humaine et d'en faire un espace potentiel de compréhension et de partage de significations. En ce sens, il faudrait vraisemblablement faire remonter l'initiative d'un tel projet – profondément politique – au tout début du XIXe siècle avec la Société des observateurs de l'homme et le tournant linguistique opéré par Schleiermacher. Mais il ne faut pas oublier que ce renouveau de la pensée a connu une éclipse tout le long du XIXe et n'a été véritablement redécouvert qu'au milieu du XXe.

⁷⁴⁴ Francisco Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*.

⁷⁴⁵ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 259.

⁷⁴⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 260.

dignité de sujets parce qu'ils sont, tout comme nous, des organismes dont les facultés sensori-motrices leur offrent la possibilité d'une prise signifiante sur le monde ; bref, l'intériorité distinctive disparaît complètement au profit d'une harmonieuse continuité des physicalités »⁷⁴⁷. Descola sort du modèle kantien lorsqu'il renonce à considérer la pensée comme un système de représentations permettant d'accéder au réel, mais il y entre à nouveau lorsqu'il reconnaît ce niveau de la perception où la pensée constitue le réel sur lequel elle agit. Il déclare cependant que le sujet n'a pas disparu pour autant et qu'il reste une certaine intériorité à l'individu, encore inaccessible aux techniques modernes d'observations des mécanismes neuraux.

L'animisme est l'ontologie où toutes les intériorités sont comparables : les existants se différencient seulement par leur corps qui impliquent des modes de vie particuliers. Les différentes formes de corps sont le reflet de caractéristiques biologiques et induisent des capacités propres. Ainsi les uns et les autres marqueront des préférences pour des environnements distincts. Et si, selon « l'animisme standard », les non-humains voient les humains comme des humains et se considèrent eux-mêmes comme des humains, la différenciation ne peut passer que par des manières de faire différenciées. Descola analyse le travail de Viveiros de Castro et voit dans le système décrit par ce dernier une variante de l'animisme qui repose sur « une inversion croisée des points de vue »⁷⁴⁸. Viveiros de Castro s'est élevé contre cette « classification » dressée par Descola. Pour lui, le perspectivisme n'est pas une sous-catégorie de l'animisme. L'ontologie amérindienne apparaît comme une machine de guerre contre l'ontologie occidentale ou plus modestement, un instrument de la décolonisation de l'anthropologie⁷⁴⁹.

Eduardo Viveiros de Castro⁷⁵⁰ s'attache à reconsidérer le structuralisme de Claude Lévi-Strauss à partir d'une lecture de Deleuze, de Leibniz, de Nietzsche et de Whitehead. Dans le cadre de ses travaux, il met en parallèle la pensée moderne qui, selon lui, est multiculturelle (une nature unique et une diversité de cultures) et la pensée amérindienne qu'il qualifie de multinaturalisme (une unité de l'esprit et une diversité des corps). Cette

⁷⁴⁷ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 262.

⁷⁴⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 199.

⁷⁴⁹ Voir à ce propos, Bruno Latour, 2009, *Perspectivism : "Type" or "Bomb"?*, *Anthropology today*, 25, p. 1-2

⁷⁵⁰ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses universitaires de France, 2009, p. 19.

diversité des corps conduit à une multiplication des points de vue et s'oriente vers un perspectivisme généralisé qui rend compte d'une équivalence entre les différents regards portés par les animaux, les humains et les choses. Ainsi, le point de vue des animaux, des objets, des légumes, des événements climatiques sur les hommes peut être envisagé avec la même pertinence que celui des hommes sur les animaux, les objets et les événements. Viveiros de Castro précise que « Esse “*ver como*” se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno »⁷⁵¹. Les existants se donnent à voir à travers leur corps et perçoivent depuis cette origine. Si les représentations ont très bien permis d'articuler l'unité du monde avec la diversité des cultures, Viveiros de Castro prend bien soin de prendre ses distances et de préciser que « Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo* »⁷⁵². Occuper un espace-temps est « une potentialité ontologique »⁷⁵³ et correspond à avoir un corps et permet de faire valoir un point de vue et une perspective propre : le corps « é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas »⁷⁵⁴. Cependant, le travail sur le corps (peintures corporelles, décorations, régimes alimentaires...), permet de changer de conscience et de devenir autre ; inversement, l'usage de psychotropes modifie la conscience et permet ainsi de changer de corps et donc de point de vue.

Viveiros de Castro présente ce modèle comme l'opposé du naturalisme occidental : « O espírito é o grande diferenciador ocidental: é o que nos

⁷⁵¹ Eduardo Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, *Mana*, 2(2) : 115-144, 1996, p. 117. “*Voir comme*” renvoie littéralement à la perception et pas analogiquement aux concepts, bien que, dans quelques cas, l'accent soit plutôt mis dans l'aspect catégoriel que sensoriel du phénomène.

⁷⁵² Eduardo Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, p. 128. *Une perspective n'est pas une représentation car les représentations sont des propriétés de l'esprit, le point de vue est dans le corps.*

⁷⁵³ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 23.

⁷⁵⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, p. 128. *Le corps est un ensemble d'affects et de façons d'être qui constituent un habitus. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a un plan intermédiaire qui est le corps comme faisceau d'affections et de capacités et c'est l'origine des perspectives.*

sobrepõe aos animais e à matéria em geral, o que nos singulariza diante de nossos semelhantes, o que distingue as culturas. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os corpos materiais. Em contrapartida, os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia »⁷⁵⁵.

La cosmologie élaborée par Viveiros de Castro pour rendre compte de la pensée des amérindiens et interroger l'anthropologie a quelques ressemblances avec le modèle développé par Whitehead. Si Whitehead se défendait d'aller vers un perspectivisme généralisé en raison de son refus de voir le sujet demeurer "solide", certains de ses commentateurs ont sauté le pas et Stephen David Ross⁷⁵⁶, que nous avons déjà évoqué, parlait de principe de perspective à propos de la métaphysique de Whitehead. Et il semble que Viveiros de Castro ait été encouragé par la lecture leibnizienne que Deleuze a fait de Whitehead en défendant cette théorie d'une perspective généralisée à tous les partenaires non humains d'une relation avec les humains. Il faut ajouter, dans cette relation à Whitehead, que Viveiros de Castro⁷⁵⁷ a actualisé l'« ouverture à l'autre » chère à Lévi-Strauss avec l'expression « prédation ontologique » : le soi est en devenir et il se construit aux dépens des autres, à travers l'incorporation⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ Eduardo Viveiros de Castro, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, p. 129. *L'esprit est le grand différenciateur occidental : c'est ce qui nous place au-dessus des animaux et de la matière en général, ce qui nous singularise face à nos semblables, ce qui distingue les cultures. Le corps, au contraire, est le grand intégrateur : il nous connecte au reste des vivants, tous unis par un substrat universel (ou ADN, chimie du carbone, etc.) qui à son tour, renvoie à la nature fondamentale de tous les corps matériels. En revanche, les Amérindiens postulent une continuité métaphysique et une discontinuité physique entre les êtres du cosmos, la première conduisant à l'animisme, la seconde au perspectivisme : l'esprit (qui n'est pas ici une substance immatérielle, mais une forme réflexive) est ce qui intègre ; le corps (qui n'est pas substance matérielle, mais affection active) est ce qui différencie.*

⁷⁵⁶ Stephen David Ross, *Perspective in Whitehead's Metaphysics*, Albany, State University of New York, 1983.

⁷⁵⁷ Eduardo Viveiros de Castro, Le Marbre et le Myrte : De l'Inconstance de l'âme sauvage. In A. Monod Becquelin, A. Molinié, D. Dehouve, *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1993, 365-431.

⁷⁵⁸ Voir aussi Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*.

Dans un souci comparable de « donner la parole » aux non humains et plus particulièrement aux œuvres d'art, Alfred Gell promeut la notion d'agentivité qu'il disperse vers tous les humains et non humains. Il se libère ainsi de l'esthétique et peut penser la relation à l'œuvre d'art en adoptant à la fois le point de vue de l'œuvre elle-même et celui du regardeur. L'anthropologie de l'art n'est dès lors « pas l'étude des principes esthétiques de telle ou telle culture ; elle étudie la manière dont on fait appel aux principes esthétiques (ou ce qui y ressemble) dans le cadre d'interactions sociales »⁷⁵⁹. Le choix qu'il fait, dans sa volonté d'ancrer sa théorie dans les neurosciences en se référant à Sperber, Boyer ou Dennett, le conduit à adopter une conception particulière des sciences cognitives que l'on appelle la théorie de l'esprit⁷⁶⁰. Si autrui est bien auteur de comportements prévisibles et compréhensibles comme le sont des représentations : ces états mentaux ne sont pas directement observables. Pour Gell, « Les jugements esthétiques ne sont rien d'autre que des actes mentaux internes ; à l'inverse, les objets d'art sont produits et circulent dans l'espace physique et social »⁷⁶¹. Cette multiplication des intentions si ce n'est des subjectivités donne vie à une certaine forme de société fondée sur le dialogue entre des perspectives dispersées.

Le lieu de l'universel contre le réalisme

Isabelle Thomas Fogiel publie, en 2015, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*. Elle fait le constat que la philosophie de ces dernières décennies est dispersée mais que la grande majorité des voies explorées sont rangées sous les deux intitulés que sont la philosophie continentale et la philosophie analytique⁷⁶².

⁷⁵⁹ Alfred Gell, *L'art et ses agents*. Une théorie anthropologique, Bruxelles, Les presses du réel, 2009, p. 4.

⁷⁶⁰ Voir Marc Bloch, Une nouvelle théorie de l'art. A propos d'*Art and Agency* d'Alfred Gell, *Terrain*, n° 32, 1999, pp. 119-128.

⁷⁶¹ Alfred Gell, *L'art et ses agents*. p. 3.

⁷⁶² Michael Dummett a défini la philosophie analytique ainsi : « Ce qui distingue la philosophie analytique en ses divers aspects d'autres courants philosophiques, c'est en premier lieu la conviction qu'une analyse philosophique du langage peut conduire à une explication philosophique de la pensée et, en second lieu, la conviction que c'est là la seule façon de parvenir à une explication globale »⁷⁶². Cette école s'est attachée à traiter des questions philosophiques traditionnelles en analysant les manières de les penser et surtout d'en parler car la pensée et le langage sont les seuls moyens d'accéder aux choses.

Comme d'autres depuis Merleau Ponty et le second Wittgenstein, elle cherche une voie qui permette d'échapper au face-à-face entre l'homme et le monde et remet en cause le recours au naturalisme comme moyen d'en sortir. En revanche, elle prône l'universel comme « pluralisation perspective ». La perspective, introduite avec la distinction et la représentation, lui paraît métaphoriser la philosophie de Descartes au Wittgenstein du *Tractacus*. A travers cet ouvrage, elle se donne « pour but d'établir, d'asseoir, de vérifier, tout au long de son parcours, deux hypothèses »⁷⁶³ : la sortie hors du dispositif de la perspective et une certaine entente au sein du réalisme.

Plus qu'une simple technique picturale, la perspective est devenue cette opération constitutive de l'esprit moderne, qui thématise le point référentiel par lequel le monde peut être vu de manière objective. Nous sommes face au monde et le maîtrisons du regard ; la relation entre le sujet voyant et l'objet vu est une relation d'extériorité (les deux entités sont indépendantes et constituées avant leur mise en relation) et de confrontation. En un mot, l'invention de la perspective a non seulement modelé notre relation à l'espace mais aussi façonné notre pensée de la relation à tout autre (espace, chose, autrui). Comment suis-je au monde ? Sur le mode du face-à-face – face à l'espace, face à l'objet, face à autrui. Le dispositif de la perspective, générateur d'une conception ordonnée de l'objet, a permis la transformation du monde en représentation⁷⁶⁴.

Pour Isabelle Thomas Fogiel, Nietzsche ne fait que pousser à bout le sujet de Descartes en l'individualisant. Ainsi, selon elle, il réfute l'existence d'un sujet universel. Il faut attendre Merleau Ponty et le second Wittgenstein pour sortir du dispositif et plus particulièrement de « l'ère de la représentation ». Elle montre que la phénoménologie et la philosophie analytique ont revendiqué le réalisme comme contre-modèle de la perspective de la même manière que la nouvelle métaphysique. Ainsi, la phénoménologie (Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jocelyn Benoist, Claude Romano, Nathalie Depraz,

La philosophie continentale est une expression forgée par les tenants de la philosophie analytique et désigne la tradition philosophique qui va de l'idéalisme allemand au post-modernisme en passant par la phénoménologie et l'herméneutique. Cette branche de la philosophie est proche des sciences humaines et sociales, prend en compte le contexte interprétatif et l'histoire, et privilégie toujours des approches qualitatives. En revanche la philosophie analytique se range de façon privilégiée du côté de la logique et des sciences de la nature.

⁷⁶³ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine, Paris, Editions du Seuil, 2015, p. 14.

⁷⁶⁴ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 16.

Marc Richir...) est caractérisée par le « retour aux choses mêmes » en opposition à l'idéalisme transcendantal de Kant qui ira jusqu'au rejet de l'idéalisme husserlien ou ce que Thomas-Fogiel qualifie de « passage à un type de réalisme qui se veut le symétrique inverse de l'idéalisme transcendantal »⁷⁶⁵, ou encore de « renversement ou [de] débordement de l'intentionnalité husserlienne et [de] rejet corrélatif de son idéalisme transcendantal »⁷⁶⁶. Le donné « arrive » au sujet qui en est « interloqué » (Marion), à celui à qui cela arrive sans qu'il le cherche, à celui qui le subit. Les choses existent en dehors du sujet qui ne peut que les décrire ou décrire l'effet qu'elles produisent sur lui. Ainsi, Thomas-Fogiel montre que la philosophie revient sur la révolution copernicienne et œuvre au renversement de la structure kantienne selon laquelle c'est le sujet qui construit le phénomène.

Le réel et les choses existent et s'imposent à l'individu, immergé dans le monde, comme vérité, « à un récepteur qui la reflète sans l'anticiper, ni la constituer, ni la modifier (révolution anti-copernicienne) »⁷⁶⁷.

Isabelle Thomas-Fogiel voit dans cette importance donnée à la chose même un moyen de sortir de la perspective et de l'ère de la représentation. Cette philosophie apparaît comme un « contre modèle », « comme suppression de l'Ego transcendantal (sujet-limite du monde) et inversion du sens de la corrélation, [qui] semble n'avoir d'autre issue possible que de tout faire reposer sur la “chose” (le donné) et requiert donc, quasi logiquement, la construction d'un nouveau réalisme (nouveau en ce qu'il ne s'agit plus du réalisme ancien où la “chose-monde” est là devant soi, mais d'un phénomène qui ne relève pas nécessairement de la seule perception) »⁷⁶⁸. Elle constate, à la suite de ce modèle, : « 1) que le réalisme proposé est bel et bien un contre-modèle de la perspective, 2) que ce contre-modèle passe par une inversion de la relation à l'altérité et 3) que cette conception de la relation fait apparaître un reste : son impossibilité à penser l'action réciproque normalement comprise dans le terme d'intersubjectivité »⁷⁶⁹. Les êtres humains ne sont plus face au monde et si le “sujet” est immergé, une distance réflexive subsiste, qui fait qu'il n'est pas tout entier du monde et que celui-ci est sujet à descriptions et à dévoilements.

⁷⁶⁵ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 39.

⁷⁶⁶ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 38.

⁷⁶⁷ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 48.

⁷⁶⁸ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 111.

⁷⁶⁹ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 117.

Elle distingue, au sein de la philosophie analytique, le réalisme naturaliste souvent associé aux neurosciences (voir John Searle) du réalisme ordinaire issu de la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein et d'Austin (Hilary Putnam, Sandra Laugier, Stanley Cavell, Vincent Descombes, Jacques Bouveresse, Cora Diamond...) et plutôt orientée vers le langage et l'esprit. Le réalisme n'est donc pas, pour la majeure partie des auteurs, une question. Il s'agit plutôt d'imaginer des manières de s'affirmer réalistes.

Ces approches ont tendance à évacuer le rapport à la vérité en contextualisant les significations dans la tradition ouverte par Wittgenstein avec les jeux de langage. Comme le rappelle Thomas-Fogiel en citant Mickael Dummett la philosophie se rapproche de l'anthropologie en menant l'enquête sur les usages du langage voire les usagers d'un langage en particulier : « le contextualisme pragmatique, en ramenant le sens à l'usage et l'usage aux circonstances, risque de devenir l'étude de telle ou telle communauté de langage, assumant ainsi son identification avec toutes les sciences humaines qui relèvent les multiples us et coutumes de notre planète (portrait de Wittgenstein en ethnologue contextualiste) »⁷⁷⁰. La difficulté que rencontre ce type d'approches tient dans ce qui est entendu par un "réel" « qui se définit comme sensible ou expérience perceptuelle, mais aussi comme donné en général (mathématiques, social, etc.) et comme langage ou pratiques ordinaires, comme coutumes ou institutions ponctuelles, puis, in fine, comme pensée – tout se passant comme si se dire "réaliste" ne nécessitait pas de définition de ce que l'on entend par réel ou en admettait une multiplicité, contradictoires entre elles »⁷⁷¹.

Etienne Bimbenet reconnaît, lui aussi, cet élan pour le naturalisme et déclare que « chez les uns ou les autres, qu'ils soient phénoménologues, philosophes du langage ordinaire, métaphysiciens analytiques ou réalistes spéculatifs, le réel est ce qui commande l'abandon des prérogatives rationnelles et critiques du sujet connaissant. C'est comme si, pour renier le surplomb métaphysique qui était celui du spectateur dans le perspectivisme classique, le sujet n'avait plus qu'à se confondre avec l'objet et à se soumettre corps et âme à son autorité ; c'est comme si la philosophie rêvait aujourd'hui, sur un mode "pré-critique", d'un monde dans lequel les mots se confondraient avec les choses »⁷⁷².

⁷⁷⁰ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 145.

⁷⁷¹ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 145.

⁷⁷² Etienne Bimbenet, L'inépuisable réalité, *La Vie des idées*, 3 décembre 2015.

<http://www.laviedesidees.fr/L-inepuisable-realite.html>

Isabelle Thomas-Fogiel fait émerger de sa discussion des textes, deux positions : « le point de vue de nulle part » et « l'ici de notre situation ». Le transcendantalisme du sujet spectateur et l'immanentisme du sujet immergé dans le monde ne lui semblent pas si différents car il n'y a pas d'au-delà du langage comme le clamait Wittgenstein et donc pas d'ancrage possible pour une vérité absolue. Dire quelque chose revient à le voir ou à le montrer et ne renvoie ni à autre chose ni à une intériorité particulière. Le monde est langage et percevoir ne relève pas du registre des sensations. Isabelle Thomas-Fogiel reproche au réalisme de poser un monde immuable : « Nos pratiques sont et elles suffisent ». Etre réaliste, selon elle, « ne consiste en rien d'autre qu'à refuser toute position philosophique ou théorétique et continuer à agir comme nous l'avons toujours fait, en montrant inlassablement à qui voudrait se détourner des rails de nos pratiques comment il doit y revenir »⁷⁷³. Ce modèle proposé par la philosophie analytique échoue à être un contre-modèle de la perspective au même titre que celui de la nouvelle phénoménologie.

Wittgenstein s'est bien employé à sortir de la perspective en renonçant au monde et au sujet – qu'il remplace par un nous sans altérité – tout autant qu'à la distinction intériorité extériorité. Les attaques contre la perspective ont essentiellement porté sur le sujet en tant que faiseur de mondes distants. Soit la relation est supprimée parce que le sujet est noyé dans le réel, soit elle est inversée, dans le cas de la phénoménologie, parce que les choses décident du monde en se donnant à la conscience. Il reste cependant pour la philosophie analytique comme pour la phénoménologie un point de résistance, ici le donné des événements du réel et de leurs surgissements, là le langage ordinaire et ses usages par un nous.

Pour sortir de cette impasse, elle propose une autre voie en allant vers la métaphysique ou plus exactement « le renouveau de la métaphysique » caractérisée par un retour vers Aristote et la philosophie médiévale et des auteurs qui partagent un même intérêt pour le dépassement de « l'aporie d'un sujet hors du monde/face au monde » tel Alfred North Whitehead⁷⁷⁴. Avec Claudine Tiercelin, elle revendique une relationnalité qui ne refuse pas l'action au sujet mais supprime la chose en soi pour réellement atteindre le réel même si, pour elle, une certaine forme d'idéalisme demeure : « Nous serions tentés de dire que, dans *Le Ciment des choses*, la relation est, en fait, déterminée comme une relation d'action réciproque ou, à tout le moins,

⁷⁷³ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 211.

⁷⁷⁴ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 304.

comme une relation d'échange, de va-et-vient entre la connaissance et le fait à expliquer, ainsi que le montre la théorie de l'abduction, dont Tiercelin, avec Peirce, fait le prototype de l'enquête en physique »⁷⁷⁵. Pour poursuivre dans son examen des possibles voies de dépassement de la perspective, elle s'oriente vers le « réalisme spéculatif » qui « se manifeste d'abord, et quasi essentiellement, par un refus, qui confère sa véritable structuration au mouvement. Il s'agit de rejeter la philosophie depuis Kant, à l'exception des maîtres directs que sont Gilles Deleuze, Alain Badiou, François Laruelle et Bruno Latour »⁷⁷⁶ ou encore Quentin Meillassoux, en France. Thomas-Fogiel rappelle que « l'homme est chose parmi les choses ». Les deux relations (chose/chose et homme/chose) ne sont pas des contraires absolus et ne s'excluent donc pas »⁷⁷⁷. Mais, une nouvelle fois, cette voie lui semble inappropriée en raison de son engagement dans un réalisme radical. La question reste « comment penser à la fois la corrélation des choses dans le monde et la corrélation de ces choses à une parole qui les dit »⁷⁷⁸ autrement que sur le mode du face-à-face, à partir d'un sujet objectif et sans s'appuyer sur les principes d'identité et de causalité. Le projet est ambitieux.

Pour Etienne Bimbenet, le projet d'Isabelle Thomas-Fogiel consiste en « deux types de modélisation alternative. Une modélisation « topologique » tout d'abord, héritée de Merleau-Ponty et Dufrenne, et visant à rééquilibrer la relation du sujet à l'objet en pariant sur les différentes figures de "l'interrelation" qui sont à l'honneur chez ces deux phénoménologues (réversibilité, entrelacement, empiètement, chiasme, action réciproque...). Et par ailleurs une modélisation de type "communicationnel", faisant fond sur le pouvoir de "pluralisation perspective" et "d'infinetisation du fini" du sujet parlant : parler, c'est quitter son point-de-vue et élargir celui-ci en le faisant communiquer avec d'autres points de vue possibles sur la même chose, c'est transgresser le fini en direction d'une universalité présumée. Quel que soit le modèle envisagé, dans les deux cas s'explore la possibilité d'échapper au "face-à-face" métaphysique du sujet et de l'objet, sans pour autant inféoder le sujet à l'objet et perdre l'incompressible distance nécessaire à toute entreprise rationnelle »⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 336 et Claudine Tiercelin, *Le ciment des choses, Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, 2011.

⁷⁷⁶ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 348-349.

⁷⁷⁷ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 356.

⁷⁷⁸ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 373.

⁷⁷⁹ Etienne Bimbenet, *L'inépuisable réalité*.

Ses références à Merleau Ponty et à Dufrenne et son intérêt pour l'art la conduisent à poser une forme de relation qui constitue l'un et l'autre des partenaires. « Je deviens l'œuvre en participant à sa tonalité affective. Mais, réciproquement, je dois, pour la recevoir, me mettre dans une certaine disposition – littéralement m'y convertir, au sens de me tourner vers elle »⁷⁸⁰. En ce sens, l'œuvre n'est achevée que dans et par mon regard de sujet qui accepte de se mettre dans une certaine disposition. Nous retrouvons Dufrenne et son idée selon laquelle l'œuvre est en attente, de la part du spectateur, de sa consécration et de son achèvement. Dufrenne, qui s'empressait d'énumérer ce que l'œuvre apporte au spectateur faisant ainsi de la relation esthétique une véritable réciprocité. L'expérience esthétique contribue à la « fabrication » réciproque de l'œuvre et du spectateur, en les faisant exister en lien avec la constitution du public. Isabelle Thomas-Fogiel apporte des précisions à la manière dont elle perçoit ce processus : « Par l'ouverture à l'œuvre, je dépasse la clôture de ma propre subjectivité, puisque je n'étais pas dans l'allégresse avant d'écouter Mozart. En ce sens, l'œuvre me fait dépasser mes propres limites. Mais, réciproquement, l'œuvre s'illimite aussi en moi, en ce que par ma participation je la consacre comme susceptible de partage et d'universalité ; je l'extraie ainsi du monde des choses matérielles ou des expressions purement privées, pour la porter dans l'univers du "nous" ; je la fais donc entrer dans le monde de l'art »⁷⁸¹. La perception devient un des lieux majeurs de la relation pensée comme échange de points de vue, adoption du point de vue d'autrui, comme être ou comme chose.

Isabelle Thomas-Fogiel défend l'idée d'un inachèvement et d'une absence de point limite. Ainsi, selon elle, « il n'y a aucune nécessité à définir l'ontologie comme l'étude des choses (ce qu'il y a) et de la relation des choses entre elles, [...]. Rien n'interdit à une ontologie d'être l'étude des choses comme relations »⁷⁸². Le mot « visée », ou plutôt son accomplissement « comme mise en action du processus d'infinetisation », dit bien l'intention, la recherche, la prétention à la vérité jamais atteignable en soi mais suffisamment impérieuse pour engager l'individu dans un processus. Il s'agit

⁷⁸⁰ Isabelle Thomas Fogiel, « *Inachever* » : mot cherchant contexte, en vue de signification, et plus si affinités. Conférence prononcée au colloque du Cicada : « l'Inachever », janvier 2012. <http://www.isabellethomasfogiel.com/2012/01/inachever-mot-cherchant-contexte-en-vue.html>

⁷⁸¹ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 390.

⁷⁸² Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 417.

donc « d'envisager le plus de points de vue possibles, de parcourir, d'intégrer, d'englober d'autres positions. La vérité d'une position peut, dès lors, se juger à sa capacité d'englobement, à son degré d'universalité, à sa plus ou moins grande propension à agréger d'autres places, à figurer d'autres lieux »⁷⁸³.

Ce processus induit une pluralisation des points de vue : l'individu est sommé d'abandonner sa position et de sortir de lui-même, de s'ouvrir à la diversité.

« La pluralisation perspective consiste donc à intégrer les autres points de vue possibles, à aller au-delà du mien sans pour autant l'abandonner. Cette pluralisation perspective suppose la visée préalable d'une totalisation, même si elle n'est pas toujours concrètement remplie »⁷⁸⁴. Ainsi, le réel n'est pas donné par avance, le monde est le produit d'une recherche, d'une relation. Nous retrouvons-là un modèle proche de celui élaboré par Whitehead, bien qu'il ne prétende pas être une cosmologie.

Pour conclure cette troisième partie

Au cours de ce chapitre nous avons exploré un certain nombre de voies qui contribuent à échafauder une échappatoire à la perspective. Bien que nous ayons toujours cherché à privilégier la discussion, nous avons choisi d'aborder, de manière privilégiée, les approches qui optent pour le mouvement plutôt que pour le point de vue ou qui cherchent à renouveler la question du point de vue. Ainsi, Nietzsche, Whitehead et Gibson ont en commun d'avoir tenté de sortir de la perspective en mettant leur modèle en mouvement.

Nietzsche ne sépare pas le sujet de l'objet, l'acteur de l'acte, l'acte de ce qu'il produit. Il développe une approche écologique de la relation individu environnement et, en ce sens, il critique Darwin qui est resté trop attaché à Descartes et à sa conception des êtres et des choses comme des atomes séparés les uns des autres. La sélection naturelle ne peut pas être pour Nietzsche une adaptation mécanique aux relations extérieures : cela va à l'encontre de la volonté de puissance. Il pense avec la sélection naturelle, et

⁷⁸³ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 438.

⁷⁸⁴ Isabelle Thomas Fogiel, *Le lieu de l'universel*, p. 404.

la continuité du vivant, sur le modèle d'un rapport de forces, d'une relation conflictuelle entre des conditions intérieures et extérieures⁷⁸⁵. La relation est aussi trajectoire, mouvement incessant qui contribue autant à modifier le réel, que modification de soi. Ainsi la perspective vacille car il n'est plus question d'un point de vue figé sur l'environnement mais Nietzsche conserve l'idée d'un point de vue lié à un appareil sensoriel, une culture, une histoire, une langue, l'appartenance à une classe, ou à un genre.

Alfred North Whitehead rejette catégoriquement la « bifurcation » entre le réel et l'apparent, la substance et les attributs, entre les hommes et le monde. Pour lui tout est relié au sein d'un processus général, organisation des événements, véritable organisme d'où émerge le sujet. Le monde est continuellement fluctuant tout en reposant sur la permanence produite par la répétition et la reconnaissance. Whitehead élabore une véritable cosmologie. Il abandonne le sujet pour promouvoir une topologie. Le monde n'est plus constitué de formes, de concepts et de principes : Seules les forces en jeu constituent un champ d'attractivité. La connectivité des choses et des êtres en un continuum est au cœur de la processualité.

Gibson développe une approche écologique qui relie l'individu et son environnement en réfutant l'idée de perspective artificielle. Selon lui, le point d'observation est mouvant et il met ainsi en avant une vision ambulatoire. L'observation n'est pas gratuite et elle s'apparente à ce que Dewey désigne par le terme enquête ou à cette démarche que Bitbol appelle la recherche. Les observateurs s'orientent, trouvent leur chemin, et apprennent à connaître leurs alentours. Gibson parle d'affordances, des prises qui suggèrent des usages et qui sont bien réelles dans le sens où elles sont des particularités du monde physique et ne sont pas à ranger dans le monde des phénomènes.

Ces trois réflexions ont en commun de se départir d'un monde définitivement donné par la création et s'intéressent au processus afin de rendre compte du mouvement et du changement. Henri Bergson, qui s'est attaché à comprendre l'expérience vécue du temps insécable, s'en est pris à la métaphysique qui, selon lui, « fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent »⁷⁸⁶. C'est avec la volonté de

⁷⁸⁵ Gilbert Merlio, « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rgi.revues.org/327> ; DOI : 10.4000/rgi.327

⁷⁸⁶ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, 1960, p. 8.

rapprocher la métaphysique, et les sciences de l'esprit, de la physique qu'il va défendre une science de l'expérience, véritable métaphysique positive fondée sur la prise en compte de « la durée réelle » : « Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas, qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée. Ceci fut le point de départ d'une série de réflexions qui m'amènèrent, de degré en degré, à rejeter presque tout ce que j'avais accepté jusqu'alors, et à changer complètement de point de vue »⁷⁸⁷.

Nous avons abordé un certain nombre de thèmes qui se situent à la crête du questionnement et qui sont, tour à tour, d'un côté ou de l'autre selon la manière dont ils traités. Mais nous voulons voir dans le vivant, un processus intégratif, dans la relation, une manière de dépasser la distinction intérieur/extérieur, dans l'événement et l'expérience, un moyen de prêter attention au faire avec et à l'établissement d'un public, dans certaines tendances des neurosciences, une façon de privilégier le mouvement sur le point de vue et travers les débats qui concernent le naturalisme et le réalisme, aborder le déséquilibre que ces deux approches provoquent et qui, si elles ne maintiennent pas la perspective, ne font que la renverser.

Georges Simondon a pris le parti de s'intéresser à l'instabilité du monde et aux états éloignés de l'équilibre qui caractérisent les phénomènes physiques, biologiques et psychosociaux. Pour lui, « la véritable philosophie première n'est pas celle du sujet, ni celle de l'objet, ni celle d'un Dieu ou d'une Nature recherchés selon un principe de transcendance ou d'immanence, mais celle d'un réel antérieur à l'individuation, d'un réel qui ne peut être cherché dans l'objet objectivé ni dans le sujet subjectivé, mais à la limite entre l'individu et ce qui reste hors de lui, selon une médiation suspendue entre transcendance et immanence »⁷⁸⁸. Le monde n'est pas le produit d'une création ; il est le fruit d'une individuation. C'est-à-dire un processus qui présuppose une réalité préindividuelle – que l'on peut rapprocher du vivant – et une succession de

⁷⁸⁷ Henri Bergson, *Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Rose- Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, avant-propos par Henri Gouhier, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 766.

⁷⁸⁸ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2005, p. 268-69.

phases. « Pour penser l'individuation, écrivait-il, il faut considérer l'être non pas comme substance, ou matière, ou forme, mais comme système tendu, sursaturé, au-dessus du niveau de l'unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être pensé au moyen du tiers exclus »⁷⁸⁹. L'individu est insaisissable, relatif, infini et illimité et se réalise continument, au cours d'une succession de phases qui n'épuise pas le potentiel que porte en lui le préindividuel qu'il appelle tour à tour Nature et Apeiron (en référence aux Physiologues ioniens) : ainsi « la Nature n'est pas le contraire de l'Homme, mais la première phase de l'être ». L'individuation fait émerger le couple individu-milieu ce qui signifie que l'individu et le milieu, comme les individus, ne sont pas en interaction mais bien associés par le préindividuel. Le milieu n'est pas un « environnement » qui entourerait l'individu. Le milieu est partenaire de l'individuation.

Toute la difficulté, lorsque l'on souhaite intégrer le temps et le changement, est de passer d'une pensée du repos – qui ne pense le mouvement que comme le résultat d'une impulsion – à une pensée du processus – qui conçoit le repos comme une phase du mouvement. Rappelons-nous de cette fameuse citation de Newton : « Le mouvement vrai d'un corps ne peut être produit ni changé que par les forces imprimées à ce corps même, au lieu que son mouvement relatif peut être produit et changé sans qu'il éprouve l'action d'aucune force ». La tentation est grande de poser une potentialité que l'on nomme ici Vivant, Volonté de puissance, principe vital, ou encore Nature. Nous l'avons vu au cours de ce chapitre, lorsque certains auteurs vont faire reposer le processus sur cet « apeiron » pour en déduire l'expérience, l'événement, le mouvement, ou composer avec une métaphysique qui permet d'imaginer un double stable garant d'une unité par-delà le changement, pour évoquer l'expérience et l'événement.

La question est réellement délicate car si effectivement les notions de vivant et de volonté de puissance permettent de se rapporter à la matière agissante, elles ont tendance à opposer le vivant à l'inerte qui dans notre univers n'a d'inerte que le nom. Il y a un mouvement incessant dans la matière, à l'échelle des atomes, que les sciences sociales ne peuvent pas ignorer. Mais ce mouvement est à interpréter sur le mode de la *métabole*, du changement et du rythme, plutôt que sur celui de la *kinesis*, et du déplacement physique et

⁷⁸⁹ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, p. 25.

spatial. Vraisemblablement, ce mouvement gagnerait à être généralisé à l'ensemble du monde, comme une de ces qualités premières. Ainsi le mouvement serait continuellement entretenu par la diversité des forces, des positions, des agencements. Il importe dès lors d'abandonner le réalisme physique qui pose par hypothèse que la nature possède une réalité indépendante de tout observateur. Il s'agit de penser que le monde n'est pas le réceptacle de ce qui le compose mais un champ, une cosmologie, un procédé de relations autopoïétiques. Dès lors, nous ne pouvons plus attribuer nos perceptions à une seule cause et concevoir une réalité indépendante qui remplirait ce rôle. Nous devons cesser de penser une réalité qui serait pleinement indépendante de nos moyens de l'observer et qui n'aurait pas d'effet sur nous qui l'observons. Et si notre espèce venait à disparaître, gageons que cela aurait un effet sur le monde et sa recomposition en un nouveau champ.

Ces différents points montrent l'importance qu'il y a désormais à redéfinir les relations que l'homme entretient avec son environnement et il apparaît que cette question ne peut plus être formulée à partir de la distinction sujet/objet. Le problème doit être à nouveau posé en d'autres termes et plus vraisemblablement en suivant une autre logique. De nombreuses tentatives sont à l'œuvre qui se distinguent par des nuances qui, souvent les rendent incompatibles.

Nicolas Bourriaud, qui a été chargé d'assurer le commissariat de la Biennale de Taipei 2014, a abordé l'art comme un ensemble de pratiques à penser au sein d'une société relationnelle, et comme lieu d'un enchevêtrement entre l'humain et le non-humain. Dans un ensemble de notes, il évoque le réalisme spéculatif, « une pensée holiste selon laquelle êtres humains et animaux, plantes ou objets, doivent se voir traités sur un pied d'égalité »⁷⁹⁰, né d'une critique de l'anthropocentrisme animée par Bruno Latour qui défend « un parlement des choses », Lévi Bryant et « sa démocratie des objets » ou encore Graham Harman et sa « philosophie orientée-objet ». Quentin Meillassoux⁷⁹¹, leader du réalisme spéculatif en France, s'intéresse à l'existence d'un monde

⁷⁹⁰ Nicolas Bourriaud, *Coactivités*. Notes pour "The Great Acceleration", Biennale de Taipei, 2014, Note 4.
<http://www.taipeibiennial2014.org/index.php/en/tb2014?phpMyAdmin=ef6946252cea3105a72033fb2f279321>

⁷⁹¹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

qui ne serait l'objet d'aucune médiation humaine, d'aucune conscience et valable dans l'absolu. Il critique ce qu'il nomme le corrélationalisme avec lequel, depuis Kant, on admet que l'on ne peut pas connaître la chose en soi. Nicolas Bourriaud y voit là un retour à la substance (bien exprimé par Bruno Latour dans *Anthropologie des modes d'existence*) et un déni de la relation. Il cite Levi Bryant : « This essay attempts to think an object for-itself that isn't an object for the gaze of a subject, representation, or a cultural discourse. [...] The claim that all objects equally exist is the claim that no object can be treated as constructed by another object. In short, no object such as the subject or culture is the ground of all others »⁷⁹².

Bourriaud aborde aussi dans ses notes la question de l'animisme et fait référence à une exposition organisée par Anselm Franke à Berne, Anvers, Vienne, Berlin et New York qui se réclamait de Félix Guattari pour traiter du sujet de *l'animation*. Bourriaud n'est pas loin de voir dans ce projet l'extension d'un « processus colonial par essence ». Selon lui, « Affubler un objet de propriétés humaines, ou faire parler un animal, voilà qui plaide pour la légitimité d'une extension du domaine de l'humain... L'art contemporain oscille sans cesse entre la *réification* (la transformation du vivant en chose) et la *prosopopée* (une figure du discours consistant à prêter une voix à une chose). Le rapport entre le vivant et l'inerte semble constituer aujourd'hui la principale tension de la culture contemporaine, et l'intelligence artificielle en occupe le centre, tel un arbitre [...]. L'animisme est unidirectionnel, se contentant de prêter une âme à l'inanimé ; à l'inverse l'art contemporain emprunte toutes les directions du vivant »⁷⁹³.

Au cours du chapitre suivant, nous allons essayer, en tirant les leçons des chapitres précédents, de sortir de la perspective.

⁷⁹² Levi Bryant, *The Democracy of objects*, Open Humanities Press, 2011, p. 19.

⁷⁹³ Nicolas Bourriaud, *Coactivités*, Note 5.

OUT OF PERSPECTIVE*

Introduction

Lorsque l'on vit dans un monde unitaire et permanent, il est possible de se satisfaire des manières collectivement admises de se rapporter à la réalité. Mais le monde se désubstantialise et comporte une part d'inédit, d'inouï, comme nous pouvons nous en rendre compte quotidiennement, qui provoque un renouvellement constant des arrangements entre les personnes et avec les objets, les humains et les non-humains. Lorsqu'il en est ainsi, nous nous trouvons dans ce que certains appellent un monde incertain⁷⁹⁴, les actions sont perpétuellement soumises à une négociation entre les acteurs et avec une réalité toujours prenante, si ce n'est "sur-prenante".

La perspective est bien une modalité coutumière de faire avec la réalité, de l'organiser et de la comprendre. C'est une manière dont nous faisons l'expérience au cours d'actions partagées et rien, sinon peu de choses, nous en détournent. Cependant, les arts contemporains ont essayé de s'affranchir des constructions hiérarchiques et consonantes. Plus de point de fuite dans la peinture, plus de tonique et de dominante dans la musique atonale, plus de danseur étoile. Pascal Roland⁷⁹⁵ montre comment les chorégraphes ont, au

⁷⁹⁴ Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.

⁷⁹⁵ Pascal Roland, Une cosmogonie ritualisée dans la danse contemporaine, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XCII, 1992, 121-141.

* J'ai rassemblé dans cette partie des articles publiés. Ils ont été rédigés dans un double objectif : prendre part à un échange en affirmant une position et me situer dans la continuité de ma réflexion. Certaines citations se retrouvent dans plusieurs articles : il m'a semblé important de les rappeler pour étayer l'argumentation mais, une fois ces textes rassemblés, la redondance peut surprendre le lecteur. Que ces auteurs souvent présents puissent apparaître comme des pierres angulaires de mon travail.

XXe siècle, abandonné le centre figuré par le danseur étoile, véritable astre solaire, en même temps que la physique newtonienne pour s'inspirer de la relativité d'Einstein. Cela a pour conséquences d'ouvrir la scène à tous types de corps, qui diffèrent par leur physionomie, leur âge, leur absence ou non d'handicaps, de « dégenrer les rôles » et de traiter le mouvement à l'échelle du plateau, en abandonnant le centre comme point de fixation et en multipliant les espaces et les temporalités. La scène est détranscendentalisée et l'action se déroule sur un plan d'immanence comparable à un champ de relations.

Edmont Couchot montre comment l'image aujourd'hui est le produit d'une matrice mathématique. Ses processus de fabrication ne sont plus physiques mais computationnels. Cela lui confère « une qualité particulière, son contrôle morphogénétique ne se fait plus au niveau du plan – comme en peinture ou en photographie –, ni au niveau de la ligne – comme dans la télévision où le plan de l'image est découpé en lignes – mais au niveau du point ».⁷⁹⁶

Les musiques aléatoires⁷⁹⁷ ou encore l'influence des musiques concrètes, électroniques ou électro-acoustiques ont donné toute leur importance aux sons. Luigi Russolo écrivait, en 1913 : « aujourd'hui, l'art musical recherche les amalgames de sons les plus dissonants, les plus étranges et les plus stridents. Nous nous approchons ainsi du son-bruit »⁷⁹⁸ en montrant bien comment la vie quotidienne, l'industrie, l'agitation des villes outrepassent « ces hôpitaux des sons anémiés » que sont les salles de concert. John Cage est l'un de ceux qui a théorisé cet effondrement de l'opposition entre la musique et le quotidien en affirmant que pour écouter de la musique il lui suffisait d'ouvrir sa fenêtre et écouter les sons de la rue. Mais comment écoute-t-on les sons de la rue ? Est-ce que l'écoute d'un morceau de Boogie Woogie⁷⁹⁹ ou de *Different trains* de Steve Reich (1988), ne nous amène pas à musicaliser les bruits des trains ? Il ne s'agit pas de ne plus organiser ses expériences mais il importe d'être plus attentifs à la manière dont nous les organisons et de ce que nous inspirent ces modes d'organisation. Ainsi, comme nous l'avons déjà évoqué, il est moins question de s'arrêter sur les éléments qui composent un arrangement que de porter son attention aux

⁷⁹⁶ Edmond Couchot, *La Technologie dans l'art. De la photographie à la réalité virtuelle*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1998, p. 135.

⁷⁹⁷ Par exemple, *Klavierstück XI* de Karlheinz Stockhausen, composé en 1956.

⁷⁹⁸ Luigi Russolo, *L'art des bruits*. Manifeste futuriste 1913, Paris, Éditions Allia, 2003, p. 12.

⁷⁹⁹ Par exemple *Honky Tonk Train Blues* de Meade Lux Lewis, Paramount records, 1927.

mouvements, aux flux. Elizabeth West Marvin⁸⁰⁰ montrait de son côté combien le rythme devient important dans les musiques atonales. Mais pas n'importe quel rythme : en lien avec l'abandon de la mélodie et des harmonies, le rythme devient irrégulier car il n'est plus porté par la métrique. Dans ces arts contemporains, l'artiste s'ingénie en permanence à dérouter l'auditeur-regardeur qui cherche en permanence à relier ce qu'il entend et ce qu'il voit, à ce qu'il connaît déjà. Ce jeu entre les artistes et le public a indéniablement contribué à modifier le rapport à la réalité. Elle reste à découvrir. Les artistes ont développé une relation en décalage avec la réalité – qui les rend de plus en plus attrayants dans les laboratoires de recherche – en obligeant le spectateur à une attention renouvelée s'il souhaite reprendre place. Christiane Chauviré⁸⁰¹ prête au pianiste Charles Rosen une attention auditive particulièrement critique et note qu' « en refusant toute signification fixée par avance pour se concentrer sur les notes mêmes, c'est aussi notre vie affective profonde, notre rapport à des émotions que l'on croyait bien définies, et ainsi aux autres et au monde qui s'en trouvent subtilement, et de façon *étrange et imprévisible*, modifiés ».

La tentation est grande de défaire ce nœud d'où émerge le monde et, selon une méthode habituelle, de réduire la complexité à la simplicité apparente d'éléments épars faisant système. Il suffirait d'exposer séparément les modifications qu'ont subi le sujet et l'environnement pour parvenir à une telle configuration. Il suffirait de parler du corps et des changements dont il a été l'objet mais cela ne consisterait, finalement, qu'à déplacer le sujet pour en faire un être corporel plutôt que rationnel. Cela nous éloignerait de notre projet dans lequel les acteurs du processus n'existent plus pour eux-mêmes, en eux-mêmes. Comment alors échapper à une quelconque transcendance, un point fixe, qui facilite la transformation⁸⁰² et l'établissement d'une relation ? Pour contourner ce travers, évitons de poser un point de départ, un lieu d'origine et pensons en termes de flux et de mouvements ou encore d'actes et de gestes ou, comme nous l'avons quelque fois esquissé, en termes de

⁸⁰⁰ Elizabeth West Marvin, *The Perception of Rhythm in Non-Tonal Music: Rhythmic Contours in the Music of Edgard Varèse*, *Music Theory Spectrum*, Vol. 13, n° 1, Spring, 1991, pp. 61-78.

⁸⁰¹ In Christiane Chauviré, Théo Bélaud, « L'esthétique » de Wittgenstein, le classicisme, la modernité et la constellation éclatée : Hanslick, Schönberg, Mann, Rosen. Entretien, *Revue de métaphysique et de morale*, 2016, n° 92-4, 519-546, p. 546.

⁸⁰² Dans le sens de Girard Desargues dont les travaux portaient, au XVII^e siècle, sur la perspective et la géométrie projective. Il s'est attaché à théoriser, pour en simplifier l'usage, les pratiques déjà courantes de perspective dans la peinture, l'architecture...

chorégraphie. Le terme chorégraphie a un avantage : son étymologie permet de se référer au grec *chôra*, ultime strophe du chant entonné par le chœur dans la tragédie. Ainsi chorégraphie peut signifier dernière empreinte, ultime trace. Cela correspondrait bien à cette idée, développée par des physiciens, que nous sommes au bord d'un monde en train de se faire. Marc Lachièze-Rey, par exemple, reconnaît que beaucoup de distinctions établies pour concevoir un monde cohérent ne sont plus pertinentes, que les concepts doivent être remodelés sinon remplacés et espère – même si cela reste à confirmer comme il tient à le préciser – en la concrétisation d'une description de « l'évolution de l'univers sans singularité finale ou initiale »⁸⁰³. Et plus couramment, chorégraphie renvoie aux mouvements organisés des corps et à la création d'une œuvre, un espace-temps, que nous pourrions dire « gesticulée » en référence à Marcel Jousse.

Gérard Olivier a développé une théorie très stimulante de la gestualité de la connaissance qui repose sur cette affirmation : « connaître ce n'est pas représenter, connaître c'est répéter »⁸⁰⁴. Il n'y a pas de substitut de l'objet, du mot ou de la posture. Il n'y a que des gestes. Un mouvement cérébral crée des « ravines synaptiques » qui vont être renforcées par la répétition. Pas de sujet, pas d'objet mais juste un mouvement qui connecte l'intérieur et l'extérieur, les activations sensorielles proprioceptives et les activations sensorielles extéroceptives. La connaissance de « soi » est inséparable de la connaissance du « non-soi ». « La connaissance, selon Olivier, est le mariage du “soi” et du “non-soi” célébré par le geste »⁸⁰⁵ et elle consiste à synchroniser le comportement aux mouvements de ce qui est alentour. En référence à Marc Jeannerod, Olivier « remplace » l'objet en soi, extérieur, par les gestes, ou plus justement « la capacité d'évoquer indirectement cet objet sous la forme d'un contexte sensoriel, à la fois extéroceptif et intéroceptif, accompagnant le déroulement intériorisé d'un geste exécuté en présence de l'objet »⁸⁰⁶. Ainsi, l'individu s'adapte gestuellement à la situation présente tout en procédant à la modulation permanente de l'auto-organisation cognitive par l'activité sensori-motrice. Les différents sens et particulièrement la vue et le toucher sont étroitement associés : perception et action sont interdépendants. « Le point essentiel, nous dit Gérard Olivier, est que la sélection opérée par

⁸⁰³ Marc Lachièze-Rey, *Au-delà de l'espace et du temps*. La nouvelle physique, Paris, Éditions Le Pommier, 2008, p. 389.

⁸⁰⁴ Gérard Olivier, *La cognition gestuelle*. Ou de l'écho à l'égo, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2012, p. 27.

⁸⁰⁵ Gérard Olivier, *La cognition gestuelle*. p. 44.

⁸⁰⁶ Gérard Olivier, *La cognition gestuelle*. p. 63-64.

l'attention introvertie est conçue comme une activité distincte et antérieure à la préparation du geste visant l'objet du monde »⁸⁰⁷. Le comportement est au cœur de l'existence d'un milieu et la répétition assure l'engramme moteur des gestes (trace biologique de la mémoire). La simulation des gestes et la manipulation des objets vont permettre que l'action devienne perception : « autrement dit, la perception est une action qui se répète » et qui modifie chaque fois l'engramme. Le monde ne préexiste pas à l'expérience car celle-ci l'actualise constamment par un jeu d'ajustements qui mobilise le corps, nécessairement en mouvement. Certes le monde serait sans nous, mais la relation ne nous laisse, ni lui, ni nous, indemnes et oblige une pensée de la complexité.

Edgar Morin a fondé son anthropologie sur la complexité en prenant ses distances avec le réductionnisme habituel, fondé sur une approche transcendantale de la connaissance. C'est la démarche qui est complexe parce qu'au lieu de séparer et de toujours rechercher la simplicité dans des arrangements élémentaires, qui ne sont souvent simples qu'en apparence, cette méthode va s'attacher à penser les modes d'association et ce qu'ils produisent que l'on ne saurait trouver dans la seule analyse des parties, même si elle vise la totalité. Cela revient à concevoir l'unité dans le divers et le divers dans l'unité et à privilégier les relations plutôt que les objets.

La complexité s'appuie sur la non-linéarité (quand le lien entre les causes et les effets produit des changements abrupts, inattendus et souvent imprévisibles), l'émergence (quand le tout est plus que la somme des parties) et l'évolution (le temps est irréversible et le processus renouvelle constamment les systèmes). Ici, pas de point de fuite ni de centre : la réalité apparaît comme ce qui est tissé ensemble (complexus) et renvoie aux théories de l'organisation et de l'auto-organisation qu'Edgar Morin range sous l'intitulé d'« auto-éco-organisation », « car une auto-organisation est une organisation qui travaille, qui a besoin de se nourrir, de prendre dans le milieu extérieur non seulement de l'énergie, mais aussi de l'organisation »⁸⁰⁸.

⁸⁰⁷ Gérard Olivier, *La cognition gestuelle*, p. 103.

⁸⁰⁸ Edgar Morin, *Computo, ergo sum, Chimères*, p. 3. http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/08chi06.pdf Il est intéressant de se reporter à l'ouvrage d'Alain Berthoz, *La simplicité* (Paris, Éditions Odile Jacob, 2009) dans lequel il montre comment le cerveau résout la complexité en tenant compte de l'expérience passée et en anticipant l'avenir.

Edgar Morin a défendu une anthropologie qui prolonge la volonté affichée par Marcel Mauss de penser ensemble les dimensions biologique, psychologique et sociale des individus en lien avec le contexte. Cela l'amène à vouloir « ouvrir l'anthropologie ». Le colloque *L'unité de l'homme : invariants biologiques et universaux culturels*⁸⁰⁹ en est un bel exemple. De nombreux spécialistes couvrent un large éventail de disciplines qui vont de la bio-physique à l'anthropologie, des sciences de la matière, du vivant à celles de l'homme et de la société. Il s'agissait alors d'aborder l'humain à travers les relations et les rétroactions entre l'individu, la société et la réalité biologique. Ce renouvellement, auquel s'est consacré Edgar Morin, s'inscrit dans les changements qui ont profondément modifié l'exercice de la science dès le début du XXe siècle. Ainsi, il faut compter avec la révolution quantique, la cybernétique et la théorie des systèmes, le développement des sciences du vivant et la nouvelle alliance prônée par Prigogine. Ces avancées ont contribué à désubstantialiser les êtres et les choses et à les animer. Cette mise en mouvement est fondée sur la relation en tant que principe organisateur, supplantant l'éparpillement des éléments. Elle est aussi fondée sur la reconnaissance des logiques chaotiques qui parviennent à des états d'équilibre en raison de boucles auto-génératrices et récursives. Ce nouveau paradigme est aussi largement redevable de la mécanique quantique et aux questions telles que la dualité onde-particule, la non-séparabilité ou encore le rôle de la mesure dans l'irréversibilité des phénomènes. La réalité est désormais fluide et dynamique, instable et agissante et définitivement complexe.

Michael Houseman développe une approche du rituel inspirée des travaux de Gregory Bateson mais aussi de ce contexte scientifique. Ainsi, il présente la performance rituelle comme un *enactment* des relations particulières générées par la situation et il reconnaît que « The interactive coordination such performances imply, the affective qualities and bodily attitudes they afford, the perceptual irregularities and unusual modes of expression they call for, their ostensibly mandatory nature as well as their observable, pragmatic outcomes, all attest to the fact that more than mere play-acting is

⁸⁰⁹ Centre international d'études bioanthropologiques et d'anthropologie fondamentale, Abbaye de Royaumont, 1972. Voir Edgar Morin, Massimo Piatelli-Palmarini, *L'unité de l'homme*, 3 vol., Paris, Éditions du Seuil, 1974. La réflexion a été reprise en 2003 : voir Claudine Friedberg, « Unité et identité de l'Homme » : nouveaux regards, *Natures Sciences Sociétés*, 4/2004 (Vol. 12), p. 434-438.

involved »⁸¹⁰. Et c'est bien le comportement, l'action des participants, *hic et nunc*, plutôt que leurs intentions et leurs motivations a priori, qui entrent dans la composition de la situation. Le rituel, pour Houseman « is one of what must surely be several basic organisational poles or attractors governing the perception and patterning of embodied social action »⁸¹¹.

Edgar Morin insiste pour dire que la complexité engage à la compréhension. Expliquer consiste à traiter les êtres et les choses comme des objets alors que comprendre l'être humain, « c'est comprendre sa subjectivité, ses passions, ses sentiments etc. Autrement dit, complexifier, c'est humaniser les sciences »⁸¹². A travers la complexité, c'est une nouvelle approche qui est défendue, à contresens des idées qui étaient communément admises. Morin s'en prenait à la prééminence de la raison qui, de fait, exclut « tout ce qui est irrationnalisable, c'est-à-dire l'aléa, le désordre, la contradiction afin d'enfermer les structures du réel à l'intérieur d'une structure d'idées cohérentes, théorie ou idéologie »⁸¹³. La raison n'est qu'une manière, partielle, d'aborder la réalité. Il importe d'instaurer un dialogue plus sensible avec l'univers, et « pas seulement lui arracher ce qui peut être clairement déterminé, avec précision et exactitude, comme le furent les lois de la nature, mais aussi d'entrer dans le jeu du clair/obscur qui est celui de la complexité. [...] La science est un art, parce qu'elle est une stratégie de connaissance »⁸¹⁴.

Henri Bergson posait l'esprit et la matière comme deux réalités distinctes mais il cherchait à atténuer ce dualisme en posant la perception, et l'implication de la mémoire, comme possibilité de leur réunion. « Le cerveau serait un instrument d'action, et non de représentation »⁸¹⁵. C'est à travers une telle affirmation que Bergson place le corps humain à la limite mouvante entre le passé et l'avenir. Le corps est au centre de la relation, entretenue par l'action, entre les choses et soi. Il en recueille les mouvements et les transmet.

⁸¹⁰ Michael Houseman, Relationality, in *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.), Leiden: Brill academic Publisher, 2006, 413-428, p. 417.

⁸¹¹ Michael Houseman, Relationality, op. cit, p. 426.

⁸¹² Edgar Morin, À propos de la complexité exposé fait au conseil scientifique du CNRS le 14/01/2002 <http://www.cnrs.fr/comitenational/cs/exposes/Morin.pdf>

⁸¹³ Edgar Morin, Le défi de la complexité, *Chimères*, n° 5-6, 1988, p. 15. http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/05chi05.pdf

⁸¹⁴ Edgar Morin, Le défi de la complexité, *Chimères*, p. 15.

⁸¹⁵ Henri Bergson, *Matière et mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris, PUF, 60e édition, 1959 p. 78.

Perception et mémoire sont dévolues à l'action, toujours tournées vers l'avenir : « la mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit, nous la percevons en elle »⁸¹⁶. Bergson affirme que la relation au monde passe par le temps, plutôt que par l'espace, même s'il a bien connaissance des travaux de Hermann Minkowski et d'Albert Einstein qui ont consisté à relier espace et temps. Mais il lui importe de placer la motricité au centre du processus qui maintient ensemble, dans un état de tension l'esprit et la matière.

La plasticité est un concept en cours de construction. Marc-Williams Debono défend cette idée que la plasticité est désormais une qualité de la matière, du vivant, du sujet social, de l'esprit. Il évoque même une métaplasticité qui se trouve dans les dynamiques qui englobent ces différentes interfaces d'un système global. Sans doute faut-il voir dans la plasticité l'expression d'une désubstantialisation du monde tel que Ernst Mach l'évoquait à propos des nouvelles orientations de la physique et de la psychanalyse naissantes à la fin du XIXe siècle. L'esprit comme la matière n'ont plus de noyau pour asseoir une identité. Ainsi écrivait-il, « l'apparente stabilité du Moi réside principalement dans la continuité, dans la lenteur avec laquelle il se transforme »⁸¹⁷. La plasticité tient une place importante en neurophysiologie : le cerveau peut se recomposer afin de conserver sa capacité d'entrelacement avec l'environnement. Debono affirme, « there is no dualism between the phenomenal access to experience and the properties of the object belonging to that experience, but rather convergence of information »⁸¹⁸. Merleau Ponty avait beaucoup insisté sur la nécessité de renoncer aux dualismes et défendait l'idée de chair-monde, sans distance, profondément unissante, qui annule la distinction entre l'esprit et la matière. « La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du "dedans" et du "dehors", le contact en épaisseur de soi avec soi – l'absolu du "sensible", c'est cette explosion, *i.e.* comportant retour »⁸¹⁹.

⁸¹⁶ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 76.

⁸¹⁷ Ernst Mach, *L'analyse des sensations. Le rapport du physique et du psychique*. Trad. fr., Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1996 (1886), p. 9

⁸¹⁸ Marc-Williams Debono, From Perception to Consciousness: An epistemic Vision of Evolutionary Process, *Leonardo*, vol.37, n°3, 2004, 243-248, p. 247.

⁸¹⁹ Maurice Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, Notes de travail, novembre 1960, p. 315-16.

Bernard Andrieu actualise cette idée de monde corporel qu'il présente comme un corps écologique qui s'est fait monde en l'internalisant alors que le monde s'est transformé en environnement par l'action du corps. Le corps s'est « mondainisé » alors que le monde s'est « corporéisé »⁸²⁰. Roger Bartra défend lui aussi le renoncement à « the categorical separation between the internal neuronal space and the external cultural circuits. To that end, in my interpretation, cognitive processes would have to be thought of as if they were a Klein bottle, where the inside is also the outside »⁸²¹. Mais il conserve l'idée que l'extérieur procure un environnement symbolique aux cerveaux humains. Comme nous le voyons là, nombreux sont ceux qui désormais plaident pour une écologisation de la relation individu environnement. Mais les voix qu'ils empruntent pour y accéder divergent parfois. La position que nous retiendrons ici est bien portée par l'entrelacs et une manière tout à fait spécifique que le corps et la matière environnante ont de s'épouser et de travailler conjointement et réciproquement à l'existence de l'un et de l'autre dans un monde qui émerge de cette relation. Il semble difficile de faire l'impasse sur la spécificité de la sensorialité humaine, des fréquences du corps et les effets qu'elles produisent nécessairement sur la matière environnante. Pour Werner Heisenberg, la séparation des hommes et du monde est historique et le dialogue entre la nature et l'homme relève désormais de la science. Il écrivait que « la science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme »⁸²². Il ne s'agit plus de chercher à connaître les atomes et leur mouvement « en soi », objectivement, indépendamment de l'observation : « si bien que la division conventionnelle du monde entre sujet et objet, en monde intérieur et en monde extérieur, en corps et en âme ne peut plus s'appliquer et soulève des difficultés »⁸²³. Nous quittons les modèles d'inspiration scénographique et perspectiviste pour

⁸²⁰ Bernard Andrieu, *Le monde corporel*. De la constitution interactive du soi, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010, p. 95.

⁸²¹ Roger Bartra, *Anthropology of the Brain*. Consciousness, Culture and Free Will, Cambridge University Press, 2014, p. 20.

⁸²² Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 34.

⁸²³ Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, p. 29.

privilégier l'émergence⁸²⁴, la transduction⁸²⁵ et l'auto-organisation.

Toute la difficulté est de tenir tout en même temps, l'enchevêtrement de l'individu et de l'environnement à travers le processus, la chorégraphie, sans succomber à la tentation de produire une loi générale qui stabiliserait à nouveau ce qui a été péniblement mis en mouvement. Il importe donc d'être attentif à la manière dont s'organisent les relations et à ce qui en émerge. La difficulté est aussi d'être à l'écoute d'une multitude de situations et de diverses disciplines qui, d'une façon assez homogène, mettent en œuvre un réalisme relationnel qui produit un monde évanescent et plus difficilement observable. L'anthropologie s'est longtemps reposée sur la permanence des sociétés, des cultures et des comportements : le changement était considéré comme une anomalie. Il faut bien admettre que la réalité de nos recherches est toute inversée et qu'il nous faut apprendre à penser le mouvement souvent fugace et imperceptible. Il nous faut aussi admettre que l'anthropologie est une activité physique qui repose sur le corps du chercheur et sa capacité à se laisser travailler par les situations, les ambiances et les gestes⁸²⁶. Le travail de terrain requiert indéniablement une sensibilité toute cognitive qui aurait tout à gagner d'une bonne appréhension des modifications qu'entraîne la plasticité de notre organisme au contact de son environnement. Car il faut bien avoir conscience qu'une réflexion théorique n'est possible que si le chercheur se laisse aller à l'agir, l'expérimenter, accepte d'en sortir changé et de conserver la trace de ce cheminement.

⁸²⁴ Voir Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, tome 6, La vie et l'artifice : visages de l'émergence, Paris, Le Plessis-Robinson, La Découverte et Les Empêcheurs de penser en rond, 1997.

⁸²⁵ Voir Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005. Et cette définition : « Nous entendons par transduction une opération physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante », p. 32.

⁸²⁶ A propos du corps du chercheur, voir Arnaud Halloy, Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique, in Joël Noret et Pierre Petit (dir.), *Corps, Performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Editions Publibook, 2006, p.87-115. Bernard Andrieu (dir.), *Le corps du chercheur. Une méthodologie immersive*, Presses universitaires de Nancy, 2011.

De la restitution à l'altération⁸²⁷

L'expérience de recherche a longtemps été marquée par une certaine distance entre observateurs et observés. Claude Lévi-Strauss pronostiquait la fin de l'anthropologie parce que les autres se mélangeraient aux Européens. Cet écart semble reposer sur une contradiction digne d'Aristote que l'on pourrait traduire par « des cultures différentes ne sont pas vraies simultanément ». Cette distinction a généré un rapport de domination des observateurs sur les observés. Dans cette contribution, nous souhaitons envisager la restitution comme le symptôme d'une certaine conception de l'anthropologie, dissymétrique en raison de la prééminence de la démarche scientifique. Ce rapport de domination est remis en cause par les « observés » eux-mêmes qui souhaitent établir des modalités coopératives de recherche. L'anthropologue peut lui aussi participer à la réduction de la distance en accordant toute son importance à la praxis et à l'inscription de l'individu dans son environnement. Nous aurons recours à certaines réflexions issues des sciences humaines et sociales ainsi que des neurosciences pour envisager la relation de l'un à l'autre comme un processus réciproque d'altération qui rend la restitution soit caduque soit continuellement à l'œuvre dans la relation.

La restitution comme symptôme d'une contradiction

La question de la restitution s'est posée à plusieurs reprises, entre autres lors de la parution en 1951 de l'ouvrage de Laurence Wylie, *Un village du Vaucluse*. Wylie avait fait parvenir un abrégé en français de son travail à certains des habitants de Peyrane. Il écrivait dans la préface de la seconde édition aux États-Unis : « Les habitants de Peyrane avaient entendu que le livre comprenait des détails intimes, mais aussi longtemps que les faits seraient enregistrés dans un langage incompris de leurs voisins, les Peyranais ne seront pas concernés »⁸²⁸. Il note que les habitants lui ont réservé un accueil cordial mais qu'en revanche, la critique vient des touristes et des

⁸²⁷ Publié dans Caroline Dayer, Marie-Noëlle Schurmans, Maryvonne Charmillot, *La restitution des savoirs. Un impensé des sciences sociales ?*, Paris L'Harmattan, 2014.

⁸²⁸ Laurence Wylie, *Village in the Vaucluse. An account of life in a french village*. New-York-Evanston-London: Harper Colophon Books, second edition, 1951, réed. 1964, p. viii.

vacanciers, d'origine urbaine, qui n'ont pas retrouvé dans ces pages la vision qu'ils ont de Peyrane : « un refuge idyllique pour artistes et intellectuels ». Cette question s'est aussi posée lors de la publication du livre d'Edgar Morin, *La métamorphose de Plozévet*⁸²⁹. Comme le montre très bien le film d'Ariel Nathan *Retour à Plozévet*⁸³⁰, les habitants de cette commune ne conservent pas tous un agréable souvenir de cette rencontre. Quarante ans après, en 2002, la délégation régionale Bretagne-Pays de Loire du CNRS a organisé les Premières Rencontres régionales « Sciences et Citoyens » consacrées à la restitution. Les organisateurs de cette manifestation espéraient, en lien avec d'anciens chercheurs, lever des malentendus toujours persistants avec la population locale.

Françoise Zonabend a publié un article en 1994 dans lequel elle aborde la question de la restitution en connaissance de cause : le livre qu'elle a publié avec Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud et Yvonne Verdier, *Une campagne voisine* a été très mal reçu à Minot et son ouvrage *La Presqu'île au nucléaire* a suscité « des réactions violentes de rejet » à La Hague. Son approche de la restitution est pleinement attachée à une certaine conception de la discipline. Dans cet article de 1994, Zonabend présente le travail de l'ethnologue en trois temps : 1) La rencontre observateur/observé qui est bien plus qu'un face à face. Il s'agit d'une rencontre, de la constitution d'un lien affectif ; 2) La prise de distance. Le chercheur quitte le terrain pour procéder à l'analyse et rédiger son texte. Là, « l'ethnologue est sommé de dire la vérité »⁸³¹. Pour défendre cette idée, Zonabend cite un passage d'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss dans lequel il évoquait le type d'objectivité auquel prétend l'anthropologue : il s'agit « d'atteindre à une formulation valide, non seulement pour un observateur honnête et objectif, mais pour tous les observateurs possibles »⁸³² ; 3) Le troisième temps évoqué par Zonabend se déroule alors que le savoir est constitué (« mis en texte ou en image ») : « Il s'agit alors de le donner à voir ou à lire, en un autre terme, de le restituer »⁸³³. La restitution lui apparaît comme « un contrôle a posteriori de l'enquête », faisant « partie du contrat implicite qui lie l'observateur et l'observé »⁸³⁴.

⁸²⁹ Edgar Morin, *La métamorphose de Plozévet*. Paris, Fayard, 1965.

⁸³⁰ Ariel Nathan, *Retour à Plozévet*. Vidéo couleur, 52 min, Rennes, Vivement Lundi, 2000.

⁸³¹ Françoise Zonabend, De l'objet et de sa restitution en anthropologie. *Gradhiva*, 1994, 16, 3-14, p. 9.

⁸³² Françoise Zonabend, De l'objet et de sa restitution en anthropologie, p. 4.

⁸³³ Françoise Zonabend, De l'objet et de sa restitution en anthropologie, p. 9.

⁸³⁴ Françoise Zonabend, De l'objet et de sa restitution en anthropologie, p. 9.

Lorsque Emmanuel Kant travaille la notion de sens commun, il fait appel à la sympathie d'une manière qui n'est pas sans rappeler la position de Lévi-Strauss lorsqu'il fait du regard de l'ethnologue un universel non situé, libéré de la relativité des points de vue. La deuxième des trois maximes qui conditionnent, selon Kant, la faculté d'émettre un jugement en se référant à tous est la suivante : « penser en se mettant à la place de tout autre être humain ». Kant explicite cette phrase par la suivante : Elle est la condition qui rend possible la réflexion « sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres) »⁸³⁵. Mais il faut aussi se référer à la troisième maxime, celle de la pensée conséquente, « penser toujours en accord avec soi-même ». Kant mais aussi Zonabend échappent à la contradiction (celle entre les jugements de goût pour Kant et celle entre esprits scientifique et non scientifique pour Zonabend) par la raison.

Ce système d'opposition n'a pas échappé aux critiques. Louis Dumont fustigeait, il y a près de trente ans, la distinction observateur/observé. Il reconnaissait une certaine responsabilité au « nominalisme, qui accorde réalité aux individus et non aux relations, aux éléments et non aux ensembles »⁸³⁶ dans l'absolutisation des sujets (individus, communautés, nations, etc.) et la relégation de la relation dans un espace tiers. A l'encontre de cette partition, il reprenait cette phrase de Mary Douglas : « les oppositions binaires sont une procédure analytique, mais leur utilité ne garantit pas que l'existant (en anglais existence) se divise de la sorte. Nous devons être soupçonneux vis-à-vis de quiconque déclare qu'il y a deux sortes de gens, ou deux sortes de réalité ou de processus »⁸³⁷. Dans le même ordre d'idée, les critiques furent précoces qui fustigeaient ce que certains ont appelé « le grand partage »⁸³⁸ ou le classement des sociétés humaines et de leurs

⁸³⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Éditions Gallimard, Folio Essais, 1985, p. 246, (1790).

⁸³⁶ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil, 1983, p. 22.

⁸³⁷ Mary Douglas, Judgments on James Frazer. *Daedalus*, vol. 107, 1978, 151-164, p. 161.

⁸³⁸ Voir Jack Goody, *La raison graphique*. Paris, Éditions de Minuit, 1978. Bruno Latour, Comment redistribuer le grand partage ? *Revue de synthèse*, vol. 14, n°110. 1983, 203-236. Gérard Lenclud, Le grand partage ou la tentation ethnologique. In G. Althabe, D. Fabre & G. Lenclud (ed.) *Vers une ethnologie du présent*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1992, 9-37.

caractéristiques en deux catégories parmi lesquelles nous et eux en tant qu'Autre.

Plaidoyers pour une relation de terrain non dissymétrique

Il semble désormais que le travail de terrain ne puisse plus être pensé comme « un mouvement pour surmonter cette extériorité, un voyage qui amènera [l'ethnologue] dans ce monde dont il produira une connaissance de l'intérieur »⁸³⁹. La distinction entre l'ethnologue et ses interlocuteurs s'estompe et il devient possible de parler de « coproduction de sens » ou de « principe fort de coconstruction collective dans la production des savoirs »⁸⁴⁰. Marc Abélès insiste, pour sa part, sur la nécessité d'établir un contrat, même informel car, « ce qui importe, c'est le processus tel qu'il se déploie, avec sa temporalité singulière, et, par-dessus tout, me semble-t-il les éléments d'intelligibilité qu'il produit »⁸⁴¹. Comme nous avons essayé de l'approcher, le point de vue de l'ethnologue est étroitement associé à celui de son « interlocuteur » et le processus que celui-ci connaît est aussi vécu par autrui. Autrui peut aussi être dans une démarche de recherche. Nous connaissons tous des exemples qui montrent que les résultats de la recherche en anthropologie nourrissent d'autres usages qu'académiques : Alban Bensa décrit comment les Kanaks utilisent à leurs fins les écrits des ethnologues⁸⁴². Il est intéressant de noter le rôle mémoriel que jouent les textes de Roger Bastide dans les *terreros* de candomble au Brésil. La relation n'est pas seulement orientée de l'observateur vers l'observé ; elle est au moins à double sens car les observés ont aussi la capacité de mener leur enquête à l'encontre de l'ethnologue⁸⁴³.

⁸³⁹ Élisabeth Cunin et Valeria A. Hernandez, De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie. *Journal des anthropologues*, 2007, 110-111, <http://jda.revues.org/899>

⁸⁴⁰ Pascale Jamouille, Approche clinique et posture ethnologique. *Pensée plurielle*, 2004, 2, n° 8, 31-37. URL : www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2004-2-page-31.htm.

⁸⁴¹ Marc Abélès, Le terrain et le sous-terrain. p. 42.

⁸⁴² Alban Bensa, *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris, Survival International, 1995.

⁸⁴³ Ghislaine Gallenga, L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique. *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009. <http://jda.revues.org/319>

Il est temps, pour certains, qu'un dialogue entre la recherche scientifique et les connaissances autochtones s'impose. L'adoption, au Canada, en 1998, des principes PCAP (propriété, contrôle, accès et possession) fut un grand pas dans le processus d'autodétermination appliquée à la recherche. Certes, de telles revendications accentuent la distinction entre des nous et des eux (le nous pouvant émerger de toutes parts) car elles mettent en évidence la collectivisation des cultures et des savoirs. Elles conduisent cependant à la négociation qui obère la distinction entre observateurs et observés. Généralement, elles engagent à un traitement non dissymétrique de la contradiction. Cette situation pourrait être le nouveau moteur de la recherche : non plus recueillir des matériaux mais négocier la participation mutuelle à un processus de compréhension et à la résolution partagée d'un questionnement.

Dans son ouvrage *Decolonizing methodologies*, Linda Tuhiwai Smith fait l'inventaire des modalités que pourrait prendre une recherche libérée de la distinction observateurs/observés. Toutes les réflexions sur la recherche des Maoris mettent l'accent sur le partage des sujets de recherche et la composition d'équipes mixtes. Certains des auteurs évoqués par Smith insistent sur la nécessité de négocier avec soin le programme de recherche qui s'avère être un processus politique et recommandent de construire une problématique avant que la recherche ne soit entreprise.

Contre le concept d'individu et de propriété individuelle, les peuples autochtones mettent en avant le droit collectif de la propriété intellectuelle et culturelle. Ainsi, une personne ne peut décider d'elle-même de participer à une enquête. Plusieurs déclarations de peuples autochtones appellent les gouvernements et les États « à développer les politiques et les pratiques qui reconnaissent les peuples autochtones comme les gardiens de leurs savoirs coutumiers et leur droit de protéger et de contrôler la diffusion de cette connaissance et leur rappellent que les peuples autochtones ont le droit de créer de nouvelles connaissances basées sur leurs traditions culturelles »⁸⁴⁴. Tous ces protocoles de recherche impliquent une approche égalitaire. Je cite Smith, « Le terme respect est uniformément employé par les peuples autochtones pour souligner la signifiante de nos relations et de notre humanité. Par le respect, la place de chacun et de tous dans l'univers est maintenue en équilibre et en harmonie. Le respect est un principe réciproque,

⁸⁴⁴ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*. Research and indogenous people, London-New-York, Zed Books Ltd, Dunedin: University of Otago Press, 1999, 8^e ed. 2005, p. 119.

partagé, constamment échangé qui est exprimé par tous les aspects de la conduite sociale »⁸⁴⁵.

Les trois conseils de la recherche du Canada se sont réunis pour énoncer les termes de leur politique en matière d'*Éthique de la recherche avec des êtres humains* : « L'objet de la Politique est d'énoncer des principes pour guider, sur le plan de l'éthique, l'élaboration, la réalisation et le processus d'évaluation des projets de recherche avec des êtres humains »⁸⁴⁶. Leurs conclusions vont dans le même sens : respect pour les personnes participant à un programme de recherche ; justice en refusant d'exclure quiconque d'un projet ; accessibilité aux résultats de la recherche. Le chapitre 9 de ce document est exclusivement consacré à « la recherche visant les premières nations, les Inuits ou les Métis du Canada ». Une très grande importance est donnée à l'élaboration conjointe de la recherche, pendant tout le processus pour mettre fin à la production extérieure de connaissances et aux malentendus qui ont pu émerger de cette situation. Ainsi, l'article 9.15 de ce texte enjoint les chercheurs à associer les « Aînés et autres détenteurs du savoir afin qu'ils participent à l'élaboration et à l'exécution du projet de recherche ainsi qu'à l'interprétation des résultats, dans le contexte des normes culturelles et des connaissances traditionnelles »⁸⁴⁷. Et dans le cas où la recherche serait de type émergent, le projet « se transforme alors souvent en un processus de collaboration négocié entre les participants et le chercheur, ce qui oblige à consacrer initialement un temps considérable uniquement à déterminer précisément l'objet de la recherche »⁸⁴⁸.

De l'optique à l'haptique : vers une attention aux corps

La mise à distance des observés par les observateurs a souvent été exprimée en termes de regard. Elle aurait favorisé un éloignement et une objectivation propices à l'observation et à la compréhension d'autrui. Désormais, la perception est relationnelle et s'appuie sur la proximité des corps. Herman

⁸⁴⁵ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 120.

⁸⁴⁶ Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Décembre, p. 15, www.ger.ethique.gc.ca

⁸⁴⁷ *Énoncé de politique des trois Conseils*, p. 142.

⁸⁴⁸ *Énoncé de politique des trois Conseils*, p. 155.

Parret mène une réflexion qui a pour ambition de déconstruire et détrôner une approche platonicienne de l'espace, bien implantée dans les sciences et la vie quotidienne. Selon Parret, « l'espace et la mise-en-espace sont l'affaire de la *vision*, de l'œil, rétinale ou mentale, l'affaire de la pure opticalité, passive, réceptive, transparente et objectivante »⁸⁴⁹. Cette conception repose sur l'idée d'un monde créé, qui préexiste à l'expérience que chacun des groupes humains a pu établir. Une bonne partie de l'anthropologie et des sciences sociales se sont situées dans ce rapport au monde.

A cette approche, Parret oppose l'hapticalité, notion travaillée par Gilles Deleuze qui se réfère au terme *haptisch* créé par Aloïs Riegl au début du XX^e siècle à partir du grec *haptain*, toucher : « On parlera d'haptique, écrivait Deleuze, chaque fois qu'il n'y aura plus subordination étroite dans un sens ou dans l'autre, ni subordination relâchée ou connexion virtuelle mais quand la vue elle-même découvrira en soi une fonction de toucher qui lui est propre, et n'appartient qu'à elle-même, distincte de sa fonction optique »⁸⁵⁰. Nous nous rapprochons ainsi de Maurice Merleau Ponty et de ses successeurs parmi lesquels Alva Noé⁸⁵¹ qui considère que le rapport que l'homme entretient avec son environnement passe par le corps en acte et la palpation. Cette activité exploratoire opère à travers une succession de contacts visuels, auditifs, olfactifs, gustatifs, gestuels et kinesthésiques.

L'hapticalité entraîne une étroite proximité. Parret rappelle, en référence à Deleuze, que le peintre doit « être trop proche », « en intime fusion », « il doit se fondre avec le flux de son objet », état qu'il ne peut atteindre que par « la mise entre parenthèses de toute *dimension narrative* puisque la narrativité installe une structure dialogique »⁸⁵². Critiquant « le tout interprétation », Richard Shusterman s'élève contre les théories selon lesquelles il n'y aurait de médiation avec le réel que langagière. Il relève que la compréhension peut passer par des signes modestes du corps et pas seulement par des interprétations⁸⁵³. Cet engagement à aller vers une prise en compte des

⁸⁴⁹ Herman Parret, Spatialiser haptiquement : de Deleuze à Riegl, et de Riegl à Herder. *Actes Sémiotiques* [en ligne], §8. Prépublications, 2008 - 2009 : Sémiotique de l'espace. Espace et signification. <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2570>

⁸⁵⁰ Gilles Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation*. Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 146.

⁸⁵¹ Alva Noé, *Action in perception*. Cambridge, London: The MIT Press, 2005.

⁸⁵² Herman Parret, Spatialiser haptiquement, § 9.

⁸⁵³ Voir Richard Shusterman, *Sous l'interprétation*. Paris, L'Eclat, Coll. Tiré à part, 1994, p. 75.

modalités de la relation à autrui passe par un renouvellement de la démarche de recherche.

L'empathie est souvent évoquée⁸⁵⁴ pour signifier un rapprochement méthodologique avec le terrain et/ou une relation privilégiée avec les personnes rencontrées. La perspective annoncée est de parvenir à partager le point de vue des autres, voire « la capacité d'entrer en résonance (et en "raisonnance") avec autrui afin de comprendre ce qu'il éprouve »⁸⁵⁵. Laurence Nicolas⁸⁵⁶ défend, à travers l'empathie, « une forme de connaissance intuitive, notion à laquelle se réfère d'ailleurs le terme allemand *empfindung*, se basant sur une appréhension immédiate et sensible du réel ». Gérard Jorland revient sur l'histoire du concept d'empathie, et conclut que l'empathie a « la structure d'une relation d'équivalence » et fonde ainsi l'intersubjectivité. Reprenant l'expression de René Thom « Le chat est la souris », Gérard Jorland affirme que « seule l'empathie permet à l'un d'anticiper le comportement de l'autre et donc de l'atteindre ou de l'esquiver »⁸⁵⁷. Alain Berthoz⁸⁵⁸ distingue sympathie et empathie : « L'idée centrale de notre théorie est que la sympathie n'exige pas de changement de perspective. C'est un mécanisme de contagion émotionnelle. L'empathie exige un processus complexe qui permet à la fois de se mettre à la place d'autrui en changeant de perspective, et de rester de son point de vue. Elle permet aussi à la fois d'éprouver les émotions d'autrui et de les inhiber ». De son côté, Nicolas Georgieff insiste sur la réciprocité de l'empathie : « La théorie de l'empathie définit un processus par lequel l'activité psychique de l'un est modifiée, transformée, ou influencée par celle de l'autre, parce qu'elle est conduite à reproduire partiellement, pour la partager, celle d'autrui »⁸⁵⁹.

⁸⁵⁴ Voir le numéro 114-115, de 2008, du *Journal des anthropologues* qui lui est consacré.

⁸⁵⁵ Audrey Bottineau, L'empathie pour comprendre le métier de chorégraphe. *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115, 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, § 2. Consulté le 23 août 2011. <http://jda.revues.org/303>

⁸⁵⁶ Laurence Nicolas, L'empathie, aporie ou doute méthodologique ? *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, § 8. <http://jda.revues.org/316>

⁸⁵⁷ Gérard Jorland, L'empathie, histoire d'un concept. In A. Berthoz & G. Jorland (ed.) *L'empathie* (pp. 19-49). Paris, Odile Jacob, 2005, p. 48.

⁸⁵⁸ Alain Berthoz, Physiologie de la perception et de l'action. *L'Annuaire du Collège de France*, 2008-2009, 109, 371-403, § 20. Consulté le 23 août 2011. <http://annuaire-cdf.revues.org/358?lang=en>

⁸⁵⁹ Nicolas Georgieff, L'empathie aujourd'hui : au croisement des neurosciences, de la psychopathologie et de la psychanalyse. *La psychiatrie de l'enfant*, 2, vol. 51, 2008, 357-393, p. 386.

Empathie et activité coopérative

L'empathie relèverait moins de la contagion des émotions que d'un travail réciproque, une activité coopérative et co-créative parce qu'elle requiert une mutuelle adaptation et une synchronie des corps des observateurs et des observés. Pensée de cette manière, l'empathie nous rapproche de la position d'Albert Piette qui développe une vision interactionniste du terrain. Cette pratique est présentée comme un processus de socialisation réfléchi : « le *fieldwork* constitue un processus d'apprentissage pour l'observateur et l'observé qui ressemble à toute interaction conversationnelle »⁸⁶⁰. Il s'agit pour le chercheur de « prendre le rôle de l'autre » à la façon d'un comédien afin de comprendre, par l'analyse de ses propres kinesthésies, le sens qu'autrui donne à ses actes.

Varela, Thompson et Rosch ont développé une théorie de l'action incarnée : « Par le mot *incarné*, nous voulons souligner deux points : tout d'abord, la cognition dépend des types d'expériences qui découlent du fait d'avoir un corps doté de diverses capacités sensori-motrices ; en second lieu, ces capacités individuelles sensorimotrices s'inscrivent elles-mêmes dans un contexte biologique, psychologique et culturel plus large. En recourant au terme *action*, nous souhaitons souligner une fois de plus que les processus sensoriels et moteurs, la perception et l'action sont fondamentalement inséparables dans la cognition vécue »⁸⁶¹. L'individu est partie prenante de son environnement. Dans la lignée des travaux sur les neurones miroirs, Andrew N. Meltzoff tablait sur un « appariement transmodal entre les actes des autres qui sont vus et les actes produits par soi-même »⁸⁶². Le soi ne se constitue pas de la séparation et de sa différenciation progressive d'avec autrui mais « naît et perdure au sein d'une expérience psychique

⁸⁶⁰ Albert Piette, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Paris, Métailié, 1996, p. 69.

⁸⁶¹ Francisco J. Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993, p. 234.

⁸⁶² Andrew N. Meltzoff, La théorie du "like me", précurseur de la compréhension sociale chez le bébé : imitation, intention et intersubjectivité. In J. Nadel & J. Decety (ed) *Imiter pour découvrir l'humain* (pp. 33-57). Psychologie, neurologie, robotique et philosophie de l'esprit. Paris, PUF, 2002, p. 35.

nécessairement et constamment partagée, dans une copensée et coconscience originaires »⁸⁶³.

L'être humain établit une relation avec autrui non pas avec des représentations ou une pensée explicite : « je ne comprends pas les gestes d'autrui par un acte d'interprétation intellectuelle. [...] C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des "choses" »⁸⁶⁴. Il est important de rappeler que l'individu communique avant tout avec « un sujet parlant » sur un mode particulier qui met en œuvre un certain style d'être, « une modulation synchronique de sa propre existence, une transformation de son être »⁸⁶⁵. Merleau Ponty ajoute, « tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien »⁸⁶⁶. La notion de résonance s'est imposée pour tenter de saisir ce qui se déroule à l'échelle interindividuelle. Elle implique une très grande proximité, si ce n'est le partage des mêmes réseaux cérébraux par l'action, la perception et l'exécution des tâches. Ce lien entre perception et action – que l'on désigne par l'expression *résonance motrice* – a été renforcé par l'équipe de Giacomo Rizzolatti à l'université de Parme à l'occasion de la découverte des neurones miroirs.

Ce corps en acte conduit à penser le social sur le mode de Bruno Latour⁸⁶⁷ : le social ne se réalise qu'à travers des connexions entre individus. Il ne préexiste pas à l'expérience mutuelle des corps. Des réflexions comparables ont fait de l'espace et du temps des produits de l'action collective. Michel Lussault considère que « l'espace n'est pas une simple étendue matérielle support des pratiques, ce que l'expression "agir sur" dénote et connote, mais une *ressource sociale* hybride et complexe mobilisée et ainsi transformée dans, par et pour l'action »⁸⁶⁸. Étienne Klein, physicien, tient à peu près le même discours à propos du temps : s'il est « de nature relationnelle, alors nous ne pouvons plus dire que nous évoluons *dans* le temps. Le temps n'est

⁸⁶³ Nicolas Georgieff, *L'empathie aujourd'hui*, p. 368.

⁸⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel 1981, p. 216.

⁸⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. p. 214.

⁸⁶⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. p. 215.

⁸⁶⁷ Bruno Latour, *Changer la société, refaire de la sociologie*. Paris, La Découverte pour la traduction française, 2006.

⁸⁶⁸ Michel Lussault, *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 181.

plus que le reflet d'une dynamique liée aux phénomènes »⁸⁶⁹. Dans ce sens, la restitution est à comprendre comme un effet de la dynamique sociale : elle n'est ni un temps particulier de la recherche, ni le compte rendu de la rencontre de deux espaces, provoquée par l'enquête mais elle est à l'œuvre, continuellement, comme une altération des personnes provoquée par les connexions interindividuelles.

Se laisser travailler par le terrain

Ma rencontre avec Maguy Marin, chorégraphe qui joue un rôle déterminant dans la création contemporaine depuis le début des années 80, s'est faite sur le partage d'un questionnement que nous avons déjà éprouvé au cours de rencontres professionnelles. Elle et les danseurs ont accepté que je suive le travail de création d'un spectacle intitulé *ha ! ha !*⁸⁷⁰ qu'ils allaient entamer. Maguy Marin mature ses intuitions à partir de lectures et de rencontres avec des chercheurs de différentes disciplines et elle était intéressée par ce regard et les échanges qu'il pourrait provoquer. Ses pièces traitent de la difficulté d'être ensemble et de construire une communauté. Elle travaille avec les danseurs pour que le spectacle apparaisse comme une nécessité qui se réalise chaque soir comme si c'était la première et l'unique fois. Par son écriture, le recours à la combinatoire, elle amène les danseurs à être toujours à la limite d'eux-mêmes sans pour autant qu'ils puissent se réfugier dans un personnage. Le geste, l'acte est bien là, en train de se faire instant après instant.

Pour ma part, je ne cherchais pas à prendre cet espace de travail comme un objet ni même à le considérer comme un contexte qui me permettrait d'observer la mise en œuvre de techniques, de savoir-faire ou la construction d'une performance. Je cherchais avant tout à me laisser gagner par le processus de recherche d'un mouvement chorégraphique. J'écrivais à l'époque (décembre 2005) : « Construction d'un monde commun, d'un espace-temps qui émerge au fur et à mesure de l'action, au fil des

⁸⁶⁹ Etienne Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*. Paris, Éditions Flammarion, 2007, p. 39.

⁸⁷⁰ Ce spectacle de Maguy Marin a été créé au Centre chorégraphique national à Rillieux-la-Pape le 6 avril 2006, avec Ulises Alvarez, Teresa Cunha, Jordi Gali, Cathy Polo, Jeanne Valauri, Vania Vanneau et Vincent Weber.

http://www.numeridanse.tv/?option=com_mediacenter&Itemid=7&task=show_public&mediaRef=MEDIA110118151839208

déplacements, des rencontres, des intentions, des corps, des regards qui nourrissent le mouvement. [...] Le corps est musical et dès les premiers jours du travail de création, les danseurs se sont retrouvés avec Maguy devant des instruments de percussion à battre un rythme ensemble, alternativement, successivement. A travers ces exercices, ils se synchronisent et construisent ce mouvement d'ensemble dans la toujours plus grande proximité de leurs individualités ».

Et parce que ce spectacle contaminait les spectateurs et provoquait parfois des réactions violentes, je me suis fondu dans le public pour ressentir la dissonance cognitive que Leon Festinger ⁸⁷¹ évoquait lorsque le comportement ou la situation vécue par un individu sont en conflit avec ses connaissances ou ses convictions et tenter de la comprendre en discutant avec des spectateurs.

A la fin de ce compagnonnage, il n'y a pas eu de restitution mais une poursuite de notre réflexion commune à travers des rencontres régulières, des échanges autour de textes⁸⁷² et de spectacles, deux conférences à deux voix avec Maguy Marin⁸⁷³ et Françoise Leck puis la création d'une formation universitaire (troisième année de licence professionnelle) pour danseurs, mêlant différentes disciplines du spectacle vivant et l'anthropologie à la fois comme modalité d'enquête et discours à propos du corps.

Mon cheminement, fait de collaborations étroites à travers les disciplines où se mêlent sans distinctions fondamentales travail théorique et expériences de terrain m'a amené en 2012 à Beyrouth. Dans la même perspective, je souhaitais faire l'expérience de synchronisations des corps en dehors d'un espace artistique. Mon intention était d'observer les comportements des piétons aux heures d'affluences en étudiant plus particulièrement les interactions, les trajectoires de marche, l'évitement de collisions, voire la propagation de vagues de vitesse. J'avais oublié que les Libanais marchent peu et que les trottoirs, lorsqu'ils existent, sont encombrés de voitures. Certes,

⁸⁷¹ Leon Festinger, Cognitive dissonance. *Scientific American*, 207, 1962, 93–99.

⁸⁷² Denis Cercllet, Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps. In Alain Berthoz et Bernard Andrieu (ed) *Le corps en acte. Centenaire Maurice Merleau Ponty*. Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2011, pp. 171-185.

⁸⁷³ Maguy Marin, Denis Cercllet, *Donner corps à l'insaisissable*. Avignon, Arts vivants en Vaucluse, 2009. <http://www.artsvivantsenvaucluse.fr/medias/files/Publications/donnercorpsainsaisissable.pdf>

j'aurais pu me rabattre sur les stratégies adoptées pour contourner, éviter les obstacles mais j'ai préféré reporter mon attention sur les piétons lorsqu'ils traversent la rue.

Préoccupé par ce questionnement et une préparation théorique qui engage à une attitude réflexive sur son propre comportement physique, j'ai été amené à traverser la rue. Premier moment de surprise. Si je m'arrête au bord de la rue, le flux de voitures est ininterrompu et aucun n'espace ne se dégage suffisamment pour permettre un usage alterné de la voie. Les seules voitures qui stoppent devant moi sont les taxis car, selon eux, tout indique dans mon comportement que je les attends. Dans un deuxième temps, j'aperçois des personnes autour de moi qui s'engagent dans la rue et atteignent sans encombre la rive opposée. Je les observe et de manière non consciente, leurs mouvements m'habitent puis, peu à peu, me mettent en état de traverser. Il s'agit de passer de l'opticalité à l'hapticalité et d'émuler les gestes et les rythmes d'autrui dont le corps devient comme un prolongement de soi-même. Une telle mise en résonance motrice correspond à une modification du schéma corporel qui se trouve à la base de la perception du corps dans l'espace. Il nous permet d'éprouver des sensations qui résultent de postures, de gestes qui se déroulent au-delà du corps propre.

A Beyrouth, il n'y a pas de séparation forte entre deux types d'espaces ou d'usagers. Les piétons se comportent comme des automobilistes et s'insèrent dans les flux. Cet espace urbain ressemble à une conversation où chacun peut s'immiscer dans le tour de parole. Plutôt que de s'affronter sur des positions, ils vont saisir leurs trajectoires et se synchroniser. La rue est ainsi un espace continu de négociation. Les accidents arrivent lorsqu'un piéton hésite, s'arrête ou recule car ces arrêts ou ces retraits brisent une manière d'être ensemble. Les ralentissements de la marche en pleine rue ou les traversées qui s'éternisent provoquent l'impatience des chauffeurs qui se mettent à klaxonner. Parfois certains automobilistes font signe au piéton pour lui laisser le passage. Nicolas Puig qui travaille au Caire a remarqué que « Dans le domaine de la circulation par exemple, on constate une présence importante de petits gestes, pacificateurs ou non, à visée fonctionnelle mais aussi sociable (remerciements, excuses), de mimiques, de coups de klaxons, formant le langage de micro-coopérations substituant à l'image d'une rivalité sauvage entre anonymes celle, plus nuancée, d'une multiplicité de contacts (pas

toujours pacifiques et coopératifs, il est vrai) entre les usagers de la route »⁸⁷⁴. Il s'agit bien là d'une palpation constante de l'environnement.

La recherche de l'altération

Ces deux cas n'exemplifient pas la recherche en sciences sociales mais ils permettent de poser certaines limites à la restitution. En effet comment restituer le travail de recherche à ces passants dont j'ai été « très proche » sans pour autant faire leur connaissance. Ces deux cas permettent de plaider pour une relation observateurs/observés et sa réciproque perçues comme un processus continu d'altération permettant à l'un et à l'autre de prendre part à la recherche. Les chauffeurs libanais avaient bien conscience que j'étais étranger et, en me voyant traverser, ils faisaient l'apprentissage d'un autre type de comportement et élargissaient ainsi leurs compétences.

Boyan Manchev considère que l'altération « est tout autre chose que la *mimesis*, elle n'a rien à voir avec une re-présentation passive ou ré-active. Le geste altérant n'imité ni ne copie aucun objet »⁸⁷⁵. C'est un travail du corps qui permet à l'individu d'élargir ses propres compétences en effectuant un détour par autrui en lui-même. La matière du corps est le lieu de l'altération : elle se modifie au rythme de la constante actualisation de soi. Il s'agit de plonger dans la dynamique sociale. La notion d'altération repose à la fois sur l'idée que l'individu est toujours changeant, altérable et qu'il y a une continuité fondamentale entre les individus : ils sont à la fois indivisibles et en indivision, toujours en capacité de se connecter, directement ou par le biais de leur environnement. L'altération contredit la constitution d'un sujet par lui-même – un moi souverain – autant que l'opposition radicale avec un Autre, fut-il d'une autre culture ou d'un autre monde possible. La notion d'altération voisine avec le principe d'individuation⁸⁷⁶, ou le processus matériel de subjectivation⁸⁷⁷ et les théories de la cognition incarnée (Varela)

⁸⁷⁴ Nicolas Puig, La civilisation des mœurs orientales. De quelques civilités en usage dans Le Caire contemporain. *a contrario*, Vol. 4, 1, 2006, 71-89, p. 74

⁸⁷⁵ Boyan Manchev, *L'altération du monde. Pour une esthétique radicale*. Paris, Nouvelles Editions Lignes, 2009, p. 48.

⁸⁷⁶ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Préface de Georges Garelli. Grenoble, Jérôme Million, 2005.

⁸⁷⁷ Boyan Manchev, *L'altération du monde*.

ou du corps en acte (Merleau Ponty, Berthoz). Elle s'apparente à l'idée que Norbert Elias se fait de la relation individu/société que Roger Chartier évoquait en ces termes : « ce sont les dépendances réciproques – ce qui ne veut pas dire égalitaires ou équilibrées - qui construisent les sujets eux-mêmes. Ceux-ci n'existent pas avant ou en dehors des relations qui les font être ce qu'ils sont, à chaque moment du jeu social »⁸⁷⁸.

La connaissance n'est pas une tâche solitaire qui consiste seulement à interpréter ou à simuler les actions des autres mais elle émerge de l'inscription de soi – aussi comme étranger – dans un processus local. Comme le déclarait Simondon, « l'individu n'est pas un être mais un acte »⁸⁷⁹ et rappelons avec lui que « l'acte n'est ni matière ni forme, il est devenir en train de devenir, il est l'être dans la mesure où cet être est, en devenant »⁸⁸⁰, c'est-à-dire profondément relationnel. En référence à l'haptique et à la transduction (Simondon), la contradiction entre l'observateur et l'observé se résout sans perdre ce que chacun a de singulier et sans faire appel à un principe extérieur. Il semble suffire que l'un et l'autre acceptent de partager la réflexion et soient attentifs à la relation. L'intérêt pour les neurosciences permet de développer une acuité perceptive. Ce mode d'approche peut nous permettre d'accéder à un niveau de réalité que l'on pourrait qualifier de *à grains fins* en opposition à la réalité *à gros grains* dans laquelle nous avons l'habitude de travailler. Ce qui nous intéresse alors, ce ne sont plus des individus et des objets qui interagissent dans un espace et un temps circonscrits mais ce que nous pouvons saisir des échanges permanents et des circulations d'informations localisés et de leur capacité altérante. Le terme restitution, exprimé en termes de retour, renvoie bien souvent à une logique de la séparation qui traverse les approches par la seule raison ; entendre la restitution comme une altération permet de prendre en compte les dynamiques sociales, parmi lesquelles le processus de recherche, à travers leur dimension sensible.

⁸⁷⁸ Roger Chartier, Avant-propos. Conscience de soi et lien social. In Norbert Elias, *La société des individus*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1991, pp. 7-29, p. 15.

⁸⁷⁹ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 191.

⁸⁸⁰ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 334.

Arts sous influences et subversions, pour une conscience élargie⁸⁸¹

Afin de resituer, voire de contextualiser cette conception du moi qui se fonde sur l'altération, nous allons nous intéresser brièvement à certains travaux qui portent sur des usages de psychotropes. Ces substances ont permis à certains artistes en recherche d'expérimenter des états où le soi et l'environnement se mêlent. Ces travaux sont nombreux et peuvent être rangés en trois catégories, sinon quatre.

Celles tout d'abord qui mettent l'accent sur la substance et sa capacité de modifier la perception. La substance agit sur les sens en amplifiant les sons, les couleurs, ou encore en déstructurant les formes. Elle permet un "dépaysement perceptif", voire la découverte quasi ethnographique d'autres univers qui échapperaient habituellement aux structures de nos sens et qu'une acuité accrue de la perception nous dévoilerait.

Des études s'intéressent aux états modifiés voire altérés de la conscience⁸⁸² dans le sens où ils permettent à l'individu de s'inscrire dans un rapport autre à soi et à son environnement. Nous pouvons, il me semble, évoquer, à ce titre, la notion de déterritorialisation de Deleuze et Guattari. L'expérience des psychotropes nous amènerait à nous déterritorialiser c'est-à-dire à nous décoller de nos habitudes, de notre manière habituelle d'exister dans un environnement. Elle permettrait de renouveler la relation au monde car comme le disaient Deleuze et Guattari, la déterritorialisation est toujours suivie d'une nouvelle territorialisation.

D'autres travaux confèrent à la société un rôle déterminant. La plupart d'entre eux portent sur des sociétés holistes où l'usage de psychotropes est ritualisé. Ainsi pour Claude Lévi-Strauss « les hallucinogènes ne recèlent pas un message naturel [...] ; ce sont des déclencheurs et des amplificateurs d'un discours latent que chaque culture tient en réserve »⁸⁸³. Parmi ces études, nous

⁸⁸¹ Texte rédigé à l'occasion de l'exposition *Sous influences, arts plastiques et psychotropes*, 18 avril 2013 / la maison rouge – fondation antoine de galbert, Paris.
http://www.laboratoireespacecerveau.eu/fileadmin/user_upload/user_upload/station_09_ok.pdf

⁸⁸² L'expression « états modifiés de la conscience » permet de désigner les états mentaux qui se distinguent de l'état de veille ordinaire. La liste de ces états est longue : hypnotiques, sophroniques, hypnagogiques, voire érotiques, la transe, les rêves, la méditation, la relaxation, certains états mystiques, l'ébriété ou encore certaines expériences artistiques...

⁸⁸³ Claude Lévi-Strauss, *Les champignons dans la culture, Anthropologie structurale deux*, Paris, Librairie Plon, 1973, 263-279, p. 274.

comptons celles qui déplorent l'absence de ritualisation des pratiques dans les sociétés individualisées. D'autres encore présentent le problème d'une manière plus complexe : aucun psychotrope ne provoque chez tous les mêmes effets. Ainsi, les états de la conscience ne doivent pas être réifiés et renvoyés à un être générique et les situations ne sont pas toutes comparables : les rituels peuvent être profanes ou sacrés. Toutes ces variations produisent des situations chaque fois originales. Julien Bonhomme développe l'idée qu'il n'y aurait pas de déterminisme : ni de la forme rituelle, ni de la substance chimique, ni du psychisme individuel et qu'il est nécessaire de penser ces trois points de manière combinée. La manière dont se déroule le rituel lui semble important : « Par ses sifflements incantatoires et ses chants, l'*ayahwasquero* péruvien guide l'expérience de ses patients, évitant terreur et nausée, dirigeant le rythme des visions par le rythme de sa musique. La présence d'un tel guide est souvent déterminante pour le bon déroulement de l'expérience car il sert de garant culturel de la réalité par le sujet déstabilisé »⁸⁸⁴.

La lecture du catalogue de cette exposition et des textes de Thomas de Quincey, de Baudelaire, d'Aldous Huxley, d'Henri Michaux permet, me semble-t-il, de penser l'expérience des psychotropes par des artistes comme une recherche qui va plus loin que la seule volonté de parcourir des paysages nouveaux.

Ce qui frappe tout d'abord c'est la dimension collective de la démarche : utilisation commune, selon les époques, d'un vocabulaire, voire d'une esthétique ; partage de la même volonté de rompre avec les idéaux et d'expérimenter un être en devenir que l'expérience des psychotropes favorise. Cette démarche marque une volonté de subversion, de rupture avec le monde classique et l'affirmation d'un nouveau rapport au monde.

Béatrice Laurent voit dans les textes de Thomas de Quincey l'influence de Johann Fichte et fait le parallèle entre l'itinérance de de Quincey, ses errances, son voyage intérieur et la conception du moi comme processus interminable élaborée par Fichte. Selon elle, « De Quincey l'errant peut finalement se trouver – non pas comme un homme fini, mais comme une création sans cesse renouvelée, affirmant par sa plasticité sa vie, sa liberté et sa modernité ».⁸⁸⁵

⁸⁸⁴ Julien Bonhomme, A propos des usages rituels des psychotropes hallucinogènes, *Ethnopsy*, n°2, numéro spécial Drogues et remèdes, 2001, 171-190. <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00801525/document>

⁸⁸⁵ Béatrice Laurent, Ailleurs intérieurs : l'errance chez Thomas De Quincey, in *Errance(s), Actes du colloque du CEREAP*, sous la direction de Dominique Berthet, Paris : L'Harmattan, 2007, 117-131.

Chez de Quincey, Huxley, Michaux, la raison laisse la place aux perceptions et aux sensations. Huxley écrivait, « le percept avait englouti le concept » et « nous ne pouvons-nous passer davantage, si nous devons demeurer sains d'esprit, de la perception directe - et moins elle sera systématique, mieux cela vaudra - des mondes intérieur et extérieur dans lesquels nous a plongés la naissance »⁸⁸⁶. Le laudanum, la mescaline les intéressent parce qu'ils permettent de rompre avec une pensée des catégories établies, des idéaux de la pensée classique. Anne Brun déclare : « À lire Michaux, il apparaît que cette langue rêvée correspond à une langue du corps, à un court-circuitage de la distinction entre le corps et le code »⁸⁸⁷.

Mais ces substances sont aussi intéressantes car elles contribuent à une dissolution du moi, « une vaporisation du moi » écrivait Baudelaire⁸⁸⁸. Le moi ne constitue plus le point d'ancrage de l'individu mais il est fluctuant et ne se réalise qu'au gré des errances : « Moi-même, j'étais torrent, j'étais noyé, j'étais navigation » déclarait Michaux⁸⁸⁹. L'individu est réuni, raison et émotions entremêlées, conscient, inconscient et subconscient travaillant ensemble à une liaison avec l'environnement. Ou pour le dire avec les mots de Jean-Jacques Lebel (1967) cités dans le catalogue de l'exposition : « JE SUIS ENTIÈREMENT ici dans le Grand Mélange en train de participer au perpétuel mouvement des ondes, des cellules ». C'est en permettant à leur organisme d'être complètement corps que ces artistes inaugurent, me semble-t-il, une nouvelle manière d'être humain, en devenir. Ne peut-on voir là une tentative de mettre fin à la distinction Homme – Monde ? Miguel Egaña, en référence à Nietzsche, écrivait à ce propos : « Cette perte n'est pas un deuil, elle signifie le retour de l'immanence perdue, la fusion avec la terre »⁸⁹⁰.

Dans un ouvrage consacré au processus psychique, Joël Bernat analyse les dires de Freud à propos de l'écriture de *L'interprétation des rêves* : « Mon travail m'a été entièrement dicté par l'inconscient suivant la célèbre phrase

<http://www.victorianweb.org/previctorian/dequincey/laurent.html>

⁸⁸⁶ Aldous Huxley, *Les portes de la perception*, Editions du Rocher, 1954, rééd. Paris, Union générale d'Éditions, 1977, p. 49 et 68.

⁸⁸⁷ Anne Brun, Hallucinatoire et processus créateur : de l'œuvre d'H. Michaux aux enfants psychotiques. *L'Esprit du temps*, *Champ psy*, Illusion, vision, hallucination, 2, n° 46, 2007, 127-146.

⁸⁸⁸ Charles Baudelaire, Mon cœur mis à nu, *Journaux intimes*, 1887, rééd. Arvensa Editions, 2012.

⁸⁸⁹ Henri Michaux, *Misérable Miracle*, 1956, rééd. Paris, Poésie/Gallimard, 1991.

⁸⁹⁰ Miguel Egaña, Notes pour une narco-esthétique, in *Sous influences. Artistes et psychotropes*, La Maison Rouge – Fondation Antoine de Galbert, Paris, Fage éditions, 2013, p. 15.

d'Itzig, le cavalier du dimanche : “Où vas-tu donc, Itzig ?” – “Moi, je n’en sais rien. Interroge mon cheval !” »⁸⁹¹. Afin de développer son argument, Bernat rappelle ces mots de Heinrich von Kleist : « *“l'idée vient en parlant”* : “ce n'est pas *nous* qui savons, c'est avant tout une certaine *disposition* de notre être qui sait” »⁸⁹². Ce que Anne Brun qui travaille sur les effets des hallucinogènes sur la création formule en ces termes : « Tout se passe comme si le corps était la pensée et la pensée un corps »⁸⁹³.

N'est-ce pas cette recherche que les artistes mènent publiquement depuis le début du XIXe siècle qui intéresse aujourd'hui les scientifiques et plus largement nos sociétés contemporaines en transformation ?

⁸⁹¹ Joël Bernat, *Le processus psychique et la théorie freudienne*, Paris : L'Harmattan, 1996, <http://www.psychanalyse.lu/articles/BernatProcessusPsychique.htm#fnB28>

⁸⁹² Heinrich von Kleist, *Essai sur l'élaboration progressive des idées pendant le discours*, Paris, Editions Allia, 2016.

⁸⁹³ Anne Brun, *Hallucinatoire et processus créateur*.

Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps ?⁸⁹⁴

C'est en tant qu'anthropologue que j'ai abordé cette question. Cela signifie une pratique de terrain, un travail d'enquête, d'observations, d'imprégnation dans nos sociétés contemporaines occidentales. Mon travail de recherche passe par un intérêt pour les gestes, les pratiques du quotidien et pour les œuvres artistiques et scientifiques. Je m'attache à faire émerger de cette participation réflexive à la vie sociale et de l'analyse de travaux artistiques et scientifiques une certaine manière de penser le monde. Je dis certaine car bien loin de moi l'idée de partir à la recherche d'une clé d'interprétation générale : de nombreux courants théoriques coexistent dans chaque discipline et la diversité est de mise. Mais l'on aperçoit, lors d'une lecture diagonale que favorise le "regard éloigné", des apparentements, quelques similarités qui semblent participer d'une même quête, du partage d'un même paradigme.

La volonté de comprendre les phénomènes collectifs m'a conduit à m'approcher du cours d'Alain Berthoz ou du travail d'épistémologie d'Etienne Klein sur le temps, pour tenter de rendre intelligible une intuition : les corps sont inséparables et participent d'une dynamique qui réunit leur intérieur et l'extérieur.

L'organisme est au monde, il est vivant et partage le mouvement avec d'autres corps : ce point de vue change l'ordonnement classique, géométrique du monde et nous fait entrer dans une nouvelle configuration. Il ne suffit plus d'envisager les relations entre des organismes existant en soi ni même se déplaçant dans un espace donné. Il nous faut parvenir à penser la complexité, c'est-à-dire sortir d'un système de pensée qui tend à disjoindre ce qui doit être associé pour penser le mouvement, le changement, les effets de réciprocité. Le temps joue là un rôle important car il est inséparable du mouvement, du changement comme s'il n'y avait qu'un temps de la praxis toujours inachevée.

Au cours de cette intervention, nous allons voir comment, dans cette perspective, la physique peut nous aider à lire Merleau-Ponty car n'oublions pas que la mécanique quantique l'a influencé. Ainsi, dans *La structure du comportement*, il marque son intérêt pour des systèmes qui se présentent

⁸⁹⁴ Ce chapitre a été publié dans Alain Berthoz et Bernard Andrieu (eds), *Le corps en acte*. Centenaire Maurice Merleau-Ponty, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2010, pp. 171-185.

comme des organismes dont « les unités élémentaires constituantes se trouvent presque résorbées »⁸⁹⁵. Il voit dans cette nouvelle physique une manière de dépasser la distinction sujet-objet et matière à rapprochements entre la perception et la physique. Il s'inspire encore de la physique quantique et critique le principe de causalité pour faire de l'acausalité un principe positif.

L'usage que je vais faire, au cours de cette intervention, de certaines théories et hypothèses n'a pas pour ambition de dire la réalité. En empruntant cette voie, je cherche plutôt à dégager une certaine conception contemporaine de la réalité et à trouver les mots et les raisonnements qui pourraient me permettre de communiquer ce que je ne sais souvent dire qu'avec les mains. Plus de cinquante ans après la rédaction des ouvrages *La structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*, le projet reste ouvert et les avancées en matière de recherche donnent à l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty un caractère prémonitoire.

Le projet de Merleau-Ponty tient en peu de mots : le système moi-autrui-le monde. Il s'agit, ici, de penser à partir du corps. « Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement »⁸⁹⁶. L'inséparabilité de ces trois termes "moi-autrui-le-monde" se réalise grâce à l'expérience, la perception et la conscience. « Etre une conscience ou plutôt être une expérience, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux »⁸⁹⁷. Ce système fonctionne comme une totalité. Le monde social est tout aussi important que le monde naturel et ils sont tous deux comme des « champs permanents ou dimensions d'existence »⁸⁹⁸. Ce système est processuel, toujours en train de se réaliser : je cite Merleau-Ponty : « Nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée. Nous avons l'expérience d'un « Je », non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une

⁸⁹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, 1942, Paris, PUF, 1977, note 2 p. 154. Voir aussi les pages 156, 167, 169.

⁸⁹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, Paris, Gallimard, coll. Tel 1981, p. 97.

⁸⁹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 113.

⁸⁹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

unité présomptive à l'horizon de l'expérience »⁸⁹⁹. « Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même »⁹⁰⁰. L'approche de Maurice Merleau-Ponty me semble se caractériser par la quasi désubstantialisation des composants du système et la parfaite adhésion de chacun d'entre-eux en un mouvement constitutif et producteur de temps.

Le temps n'est pas pour Merleau-Ponty la seule conscience d'une succession. Ce « n'est pas une substance fluente »⁹⁰¹. Le temps n'est donc pas un processus réel, indépendant de la présence de l'individu. Il naît de ma présence au monde dans le sens où « Avoir un corps, c'est avoir un présent »⁹⁰². C'est être inscrit dans un environnement par un processus perceptif qui donne à l'individu « un champ de présence » à la fois spatial (ici-là-bas) et temporel (passé-présent-futur). L'individu est à l'espace et au temps et l'expérience est temporalisée. Maurice Merleau-Ponty écrivait dans *Phénoménologie de la perception*, « Le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur, je l'effectue, je suis déjà au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but », « je suis moi-même le temps, un temps qui “demeure” et ne “s'écoule” ni ne “change” »⁹⁰³ et « nous sommes le surgissement du temps »⁹⁰⁴. Comme le corps se réalise, le temps se fait. Il se fait du futur vers un nouveau présent et l'ancien présent glisse vers le passé. Le temps se fait par projection vers l'avenir sans pour autant que l'avenir soit postérieur au passé. En référence à Heidegger, Merleau-Ponty pense que « La temporalité se temporalise comme avenir-qui-va-au-passé-en-venant-au-présent »⁹⁰⁵ ; « le temps [est] comme poussée indivise »⁹⁰⁶ qui, à partir de la naissance, se confirme dans chaque présent. Ce processus que désigne le temps joue un rôle central car la structure temporelle de l'expérience réalise le passage d'un monde naturel à un monde culturel, d'un temps naturel à un temps historique.

Autrement dit, « Rien n'existe, tout se temporalise »⁹⁰⁷. L'expérience se déroule toujours au présent parce que le corps, bien qu'il soit « à-venir », selon l'expression de Heidegger, n'existe que maintenant. C'est se situer dans

⁸⁹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 254.

⁹⁰⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 491.

⁹⁰¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 470.

⁹⁰² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 93.

⁹⁰³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

⁹⁰⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 489.

⁹⁰⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

⁹⁰⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 484.

⁹⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 383.

une réalité privilégiée d'où disparaissent progressivement les anciens présents et les présents éventuels.

Cette empreinte de la conception de Heidegger se retrouve en histoire à travers ce que l'on appelle le présentisme. Au cours des années 1970, en Allemagne, Reinhart Koselleck, qui fut l'élève de Heidegger, développe une réflexion sur une polarité entre espace d'expérience et horizon d'attente qui n'est pas sans rappeler la distinction d'Augustin entre le présent du passé qui est la mémoire et le présent du futur qui est l'attente. Le présent est tout en même temps le passé récent et le futur imminent.

Reinhart Koselleck met en avant deux catégories historiques – le *champ d'expérience* qui est « le passé actuel dont les événements ont été intégrés et peuvent être remémorés »⁹⁰⁸ et l'*horizon d'attente* qui désigne la préoccupation pour le futur et qui tend « à ce-qui-n'est-pas-encore, à ce-qui-n'est-pas-du-champ-de-l'expérience, à ce-qui-n'est-encore-qu'aménageable »⁹⁰⁹. Sa réflexion porte sur la distance qui se creuse entre champ d'expérience et horizon d'attente. Le présent de Koselleck est un présent en mouvement qui progresse au gré d'une tension entre le réalisé et le réalisable. Nous retrouvons aussi cet intérêt pour le présent chez certains physiciens dont l'approche est caractérisée par la volonté de concilier relativité et physique quantique et par l'idée que le futur n'existe pas encore.

Pour mémoire, la théorie de la relativité restreinte d'Einstein, mathématisée par Minkowski, se caractérise par un espace-temps à quatre dimensions, privé de tout flux temporel. Les différents temps, passé, présent et futur, coexistent au sein d'un bloc-univers de la même façon que coexistent différents espaces. L'expression bloc-univers désigne un continuum espace-temps donné en bloc, par opposition à un espace qui serait donné à l'instant particulier qu'est le présent. Ainsi passé, présent, futur ou est, nord, ouest et sud ne sont que des indications d'orientation. Einstein s'est employé à décrire un monde objectif, d'où l'homme est exclu. Certains disent donc que le passage du temps est une pure illusion. Le passé, le présent et l'avenir ont toujours été là, reliés indistinctement dans une réalité intemporelle, de sorte que l'univers n'a pas d'histoire à proprement parler. Le temps ne s'écoule plus. Il est là immobile, comme une ligne droite s'étendant à l'infini. Il n'y a pas de temps mais nous avons la sensation qu'il y en a un parce qu'il nous manque la

⁹⁰⁸ Reinhart Koselleck, *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Editions de l'Ehess, 1990, p. 311.

⁹⁰⁹ Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, p. 311.

possibilité d'avoir une vue d'ensemble qui nous permettrait de saisir d'un seul regard le monde déployé.

Bergson s'était élevé contre ce monde peuplé de physiciens imaginaires. Selon lui, le seul temps réel est le temps vécu parce qu'espace et temps ne s'amalgament que si le système est mis en mouvement par la pensée. Inséré que nous sommes dans le monde par le corps et l'esprit, le temps est pour nous l'action même, une continuité d'invention et de création. Mais comme il le rappelle avec Eddington, auteur de *L'univers en expansion*, et dans la logique du bloc-univers de la relativité restreinte, « les événements n'arrivent pas ; ils sont là et nous les rencontrons sur notre passage »⁹¹⁰.

Murray Gell-Mann et James Hartle⁹¹¹ ont travaillé sur la manière dont le monde nous apparaît en défendant une interprétation contemporaine de la mécanique quantique. Ils proposent de faire émerger des lois quantiques le domaine quasi classique de notre expérience quotidienne. Ils partent de la relativité restreinte et de l'espace de Minkowski, où tous les objets en trois dimensions sont des tranches de lignes-univers en quatre dimensions qui s'étendent du passé au futur. Le mouvement d'un objet est un déplacement sur la ligne-univers. Selon James Hartle⁹¹² le passage du temps n'est pas une illusion. Il est le produit de notre subjectivité, de notre activité cognitive caractérisée par l'irréversibilité de notre mémoire. Ainsi passé, présent et futur ne sont pas des propriétés de l'espace-temps à quatre dimensions mais celles de la catégorie de systèmes qu'il appelle des Systèmes de recueil et d'utilisation d'informations (IGUS)⁹¹³ que sont aussi les humains.

Sa recherche prend en compte les effets de la décohérence, véritable intrication avec l'environnement. La décohérence cherche à faire émerger le classique du quantique et ainsi à résoudre la coupure entre les deux. Elle correspond, en quelque sorte, à la réduction de la fonction d'onde ou à la

⁹¹⁰ Henri Bergson, *Durée et simultanéité*. A propos de la théorie d'Einstein, 1922, Paris Gallimard, 1968, p. 166.

⁹¹¹ Murray Gell-Mann, James Hartle, Classical equations for quantum systems, *Physical Review*, 1993, D47, 3345-3382, <http://arxiv.org/abs/gr-qc/9210010v1>

⁹¹² Voir, de James Hartle, Quantum Pasts and the Utility of History, *Phys.Scripta*, 1998, T76, 67, <http://arxiv.org/abs/gr-qc/0403001>; The Physics of Now, *American Journal of Physics*, vol. 73, n° 2, 2005, 101-109, <http://arxiv.org/abs/gr-qc/0403001>; Quantum Physics and Human Language, *J.Phys.*, 2007, A40, 3101-3121

⁹¹³ C'est une classe spécifique de sous-ensembles de l'univers « assez large pour inclure les représentants simples des espèces biologiques qui ont évolué naturellement et les robots mécaniques qui ont été construits artificiellement. Elle inclut les êtres humains individuellement et collectivement comme membres des groupes, des cultures, et des civilisations. », James Hartle, *The Physics of Now*, 2005, p. 101.

réduction du vecteur d'état qui décrit un système. Un système quantique donne lieu à la superposition de plusieurs états et la mesure ou la décohérence privilégient l'un de ces états pour le rendre présent. Cela repose sur deux points : un système quantique ne peut pas être considéré comme isolé et ce sont des interactions avec un instrument de mesure ou plus simplement avec l'environnement qui provoquent la disparition rapide des états superposés. La décohérence se distingue de la réduction de la fonction d'onde dans le sens où elle ne nécessite pas de mesure : elle peut avoir lieu en l'absence d'observateurs. Ainsi, selon Serge Haroche, « l'environnement mesure en permanence l'état des systèmes macroscopiques et les force à choisir entre les états possibles éliminant toutes les superpositions bizarres »⁹¹⁴. Très vite, le célèbre chat de Schrödinger, qui est “vivant” *et* “mort”, devient “vivant” *ou* “mort”.

Ces deux physiciens dressent un paysage constitué d'histoires de l'univers, à grain fin, c'est-à-dire relatant des séquences temporelles d'événements à l'échelle des particules. Ces histoires à grain fin sont constituées en ensembles : par exemple A, B, C. Notre accès à ces histoires à partir d'un grain plus gros se résume à une histoire décohérée, manifestant un comportement presque classique : et là, seul subsiste A ou B ou C. Le chat est soit mort, soit vivant. Ce regard classique respecterait les principes quantiques fondamentaux.

L'être humain est équipé d'un appareil de mesure qui lui permet de « ne suivre que certaines choses à certains moments et à un certain niveau de détails seulement »⁹¹⁵. La dimension qui nous est familière correspond à un gros grain. Pour maintenir les grandeurs de ce grain, celles-ci doivent être suivies à des intervalles de temps qui ne soient pas trop rapprochés de sorte que les histoires à gros grain puissent décohérer. Ainsi, seules certaines de ces histoires à grain fin sont retenues ; les autres, restées à l'état d'éventualités, sont éliminées. Notre point de vue sur le monde fait de nous les témoins d'une seule histoire parmi d'autres potentielles.

L'IGUS a une attention consciente sur le présent et parce que les flèches psychologique et thermodynamique du temps sont reliées, il se déplace le

⁹¹⁴ Serge Haroche, Jean-Michel Raimond & Michel Brune, Le chat de Schrödinger se prête à l'expérience - Voir en direct le passage du monde quantique au monde classique, *La Recherche*, 1997, 301 (Septembre), 50-55, p. 53.

⁹¹⁵ Murray Gell-Mann, *Le quark et le jaguar*. Voyage au cœur du simple et du complexe, Paris, Albin Michel, 1995 pour la trad. fr., p. 168.

long d'une ligne univers ou chacune de ses positions est un présent. Ces présents successifs, conscients, correspondent à un flux d'informations déduits d'une expérience du présent et d'une mémoire du passé. L'IGUS ne se rappelle pas le futur parce qu'il n'en reçoit pas d'informations. Son attachement à une ligne univers, particulière, ne le prédispose pas à engager une réelle relation à autrui et à être acteur de son développement. Michel Bitbol⁹¹⁶ regrette que cette théorie ne soit pas participative. Avec la théorie de la relativité et celles qui en sont issues, le sujet n'est au mieux qu'un témoin qui éprouve son propre déplacement dans l'espace-temps.

Avshalom C. Elitzur et Shahar Dolev défendent une physique du temps et du devenir qui accordent une grande importance à l'intrication des corps à leur environnement. Ils tentent de dépasser, sur la base d'au moins deux critiques, le modèle de bloc univers, que l'on peut comparer à une substance, un support : 1/ il n'y a pas de maintenant objectif ce qui fait que chaque personne est supposée être une série de personnes existant momentanément à des instants successifs d'une ligne-univers. 2/ les événements futurs, présents, et passés ont la même réalité présente et ne sont pas modifiables par l'action présente.

Elitzur et Dolev ouvrent une autre voie, la théorie des dynamiques de l'espace-temps, qui leur permet de conserver certaines des caractéristiques de la théorie de la relativité tout en accordant une place centrale au "maintenant". Le mouvement apparent du temps est pour eux réel. Ils postulent que l'espace-temps n'est pas clos et qu'il pousse dans le futur à la manière d'une plante. Maintenant ne se déplace pas sur une certaine dimension préexistante mais la crée. "Maintenant" serait comme une façade de l'espace-temps derrière laquelle s'accumuleraient les événements passés. De l'autre côté, celui du futur, il n'y a pas d'événement donc plus ou pas encore d'espace-temps. "Maintenant" est la lisière du temps.

Ce point de vue permet de rompre, d'une certaine façon, avec le bloc univers absolu et rejoint la position de certains cosmologistes pour lesquels l'espace comme le temps ne sont pas des réceptacles vides dans lequel les mondes matériel et humain peuvent être placés. L'indéterminisme qu'introduit la mécanique quantique et l'abandon du déterminisme des conditions initiales comme le big bang entraînent une asymétrie du temps. La moindre modification de la trajectoire d'une particule provoque une perturbation en

⁹¹⁶ Michel Bitbol, *Mécanique quantique*. Une introduction philosophique, Paris, Champs, Flammarion, 1996.

cascade qu'un renversement du temps ne parviendrait pas à corriger pour revenir à l'état initial. Comme Prigogine et Stengers l'affirmaient : « la domination de la flèche du temps trouve son sens dans la dynamique des corrélations créées par les collisions »⁹¹⁷.

Dans un article de 2005, Elitzur et Dolev se demandent si la différence même entre le futur et le passé ne tient pas à la fonction d'onde qui est la somme de beaucoup de résultats potentiels, alors que la mesure provoque la réalisation d'un seul d'entre eux, les autres disparaissant⁹¹⁸. Cette fonction d'onde évoluerait à l'extérieur de l'espace-temps et son "effondrement" en raison de l'interaction avec d'autres fonctions d'onde, créerait non seulement les événements mais également l'espace-temps dans lequel ils sont situés l'un par rapport à l'autre. Les mesures quantiques mutuelles des corps macroscopiques se déroulent pendant l'état qui précède l'espace-temps⁹¹⁹.

L'espace-temps évoluant dynamiquement, le changement est fondamental ; l'interaction entre les corps s'effectue sur le mode ondulatoire en dehors de l'espace-temps et au fur et à mesure que "maintenant" progresse, un nouvel espace-temps se forme autour des faits créés par cette interaction. Il n'y a pas d'espace ni de temps en l'absence d'événements et pas d'événements sans relations.

Cette théorie me semble concilier les points de vue phénoménologique et physique sur le temps. Le déroulement du temps n'est pas qu'un phénomène ou cognitif ou physique. Il émerge d'une co-évolution. Les corps contribuent à la création de l'espace-temps. C'est bien dans la réalité, pendant le devenir, que « *l'interaction précède l'espace, le temps, la position et le moment* ». Ainsi, la relation devient primordiale car elle est le moment au cours duquel la réalité est générée. Elle est chaque fois renouvelée. Cela nous amène à attacher de l'importance, comme le faisait Merleau-Ponty, à l'intrication du corps avec son environnement. La position d'Elitzur et de Dolev est stimulante car elle attire notre attention sur le fait que ce qui nous est réel se réalise au contact de nos corps et de la matière environnante : est-ce en raison

⁹¹⁷ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion, 1998, p. 184.

⁹¹⁸ Avshalom C. Elitzur et Shahar Dolev, Quantum Phenomena within a New Theory of Time, in Elitzur A., Dolev S., Kolenda N. (eds) *Quo vadis Quantum Mechanics?* The Frontiers Collection, Springer Berlin Heidelberg, 2005, 325-350, p. 21.

⁹¹⁹ Avshalom C. Elitzur et Shahar Dolev, "Becoming as a Bridge Between Quantum Mechanics and Relativity", in R. Buccheri et al. (eds.), *Endophysics, Time, Quantum and the Subjective*, 589-606, World Scientific Publishing Co, 2005, p. 602.

de la capacité des systèmes vivants à contrôler des processus à l'échelle moléculaire⁹²⁰ ?

Les systèmes vivants, du point de vue de la thermodynamique, sont des systèmes ouverts qui nous imposent d'abandonner le dualisme concernant l'organisme et l'environnement. La dynamique du vivant déborde les limites et ce n'est que lorsque l'analyse des processus ne cherche pas ou ne rencontre pas de mouvements ou d'états que les dualismes émergent.

Dans les disciplines du vivant cette question de la relation à l'environnement a acquis un rôle majeur dans la définition des processus. Kupiec et Sonigo rappellent qu'en biologie moléculaire, « l'ontogenèse n'est plus produite par un mouvement unidirectionnel d'assemblage allant de la molécule vers l'organisme, reflétant les déterminations génétiques, [...]. Elle n'est pas la réalisation d'un programme génétique mais un processus ouvert au cours duquel s'élabore un individu parmi toutes les possibilités »⁹²¹. Richard Lewontin, de son côté, défend l'idée d'une triple hélice. Cette formule lui permet de critiquer les tenants du « tout génétique » et d'affirmer son attachement à l'introduction de l'environnement dans le couple gènes-organisme : « les gènes deviennent des causes de l'environnement par l'intermédiaire des organismes »⁹²². L'idée de co-évolution est au centre de sa réflexion. Pour lui, elle est « presque toujours topologiquement continue. De petits changements dans l'environnement mènent à de petits changements dans l'organisme qui, à leur tour, mènent à de petits changements dans l'environnement »⁹²³. Les organismes construisent leur propre environnement et les environnements n'existent pas sans les organismes.

Mais cette présence au monde n'est pas que biologique, ni seulement sensible. Elle repose sur une relation constructive de l'homme à son environnement qui repose aussi sur la perception et la cognition. Richard Lewontin disait bien que « L'environnement d'un être vivant n'est pas seulement un ensemble de problèmes indépendants et préexistants auxquels les êtres vivants doivent

⁹²⁰ Shahr Dolev, Avshalom C. Elitzur, *Biology and Thermodynamics: Seemingly-Opposite Phenomena in Search of a Unified Paradigm*, *The Einstein Quarterly: Journal of Biology and Medicine*, 15, 1998, 24-33.

⁹²¹ Jean-Jacques Kupiec, Pierre Sonigo, *Ni Dieu ni gène*. Pour une autre théorie de l'hérédité, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 82-83.

⁹²² Richard Lewontin, *La triple hélice*. Les gènes, l'organisme, l'environnement, Paris, Éditions du Seuil pour la trad. fr., 2003, p. 119.

⁹²³ Richard Lewontin, *La triple hélice*. p. 145.

trouver des solutions. Les êtres vivants ne font pas que résoudre les problèmes, ils commencent d'abord par les créer. » L'être humain construit son rapport au monde selon ce qu'il choisit de privilégier. Ainsi Alain Berthoz nous disait qu'il n'y a pas de frontières entre sensation et motricité parce que l'action est déjà dans la perception : « l'action et le geste sont projets, intentions, émotions, souvenirs pour prédire le futur, espoirs qui prennent dans les succès passés et les échecs le désir des engagements futurs »⁹²⁴. Ce qui le conduit à développer « une théorie de la perception en actes » libérée d'une détermination par des stimuli.

Gell-Mann rappelait qu'un temps est nécessaire entre chaque mesure pour garantir une continuité des grandeurs de la réalité que l'on perçoit. Peut-on faire le lien avec les travaux coordonnés par Rufin VanRullen sur l'attention qui influence les processus de perception ? Cette équipe de chercheurs a mis en évidence un faisceau attentionnel unique qui fonctionne à la manière d'un stroboscope⁹²⁵ qui, rappelons-le, rend apparemment fixe un objet en réalité animé. Ce faisceau émet à la période de sept impulsions par seconde. Prigogine et Stengers affirment aussi que la mesure quantique implique une observation discontinue car c'est notre mode d'observation et de description qui est responsable de l'irréversibilité et de la probabilité. Misra et Sudarshan⁹²⁶ ont démontré que le fait d'observer continuellement si un atome excité quitte la région d'espace qu'il occupe, l'empêche de la quitter effectivement en raison même de l'observation qui lui assigne une position. La continuité de l'observation anéantirait le mouvement.

Dans la perspective que nous avons adoptée, la mesure mériterait d'être rapprochée de la décision car elle permettrait ainsi de comprendre comment l'action peut s'inscrire dans un processus qui concerne à la fois la cognition et l'émotion d'un individu, sa relation à autrui et l'intrication au monde sous une forme collective. Pour avancer dans cette réflexion, le travail d'Alain

⁹²⁴ Alain Berthoz, *La décision*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 169.

⁹²⁵ Voir à ce propos, Rufin VanRullen, Simon J. Thorpe, Perception, décision et attention visuelles : Ce que les potentiels évoqués nous apprennent sur le fonctionnement du système visuel, in Renault B (ed) *L'imagerie fonctionnelle électrique et magnétique : ses applications en sciences cognitives*, Paris, Hermes, 2004, 95-121 et Rufin VanRullen, Thomas Carlson, Patrick Cavanagh, The blinking spotlight of attention, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104(49), 2007, 19204-19209.

⁹²⁶ Baidyanath Misra, George Sudarshan, The Zeno's Paradox in Quantum Theory, *Journal of Mathematical Physics*, 18(4), 1977, 756-763.

Berthoz sur la décision mériterait d'être analysé en profondeur mais l'espace qui nous est imparti ne permet qu'une approche rapide. Retenons cependant que la décision est une propriété fondamentale du système nerveux qui n'est effective qu'au regard d'un corps en mouvement, agissant et percevant : c'est à l'articulation de ces dimensions du corps vivant que le cerveau, en tant qu'émulateur d'action, contribue à la constitution d'un enchevêtrement avec l'environnement. L'émulation est une création interne, une invention ; « elle transforme le monde "de façon magique" pour que le monde ressemble à ce qu'il est possible au cerveau de concevoir ou d'accepter »⁹²⁷. Ainsi le monde ne s'impose pas à nous mais ce que nous percevons relève d'une décision. Décider, c'est choisir ce que nous voulons percevoir, c'est construire une unité perceptive, c'est classer selon un répertoire d'actions possibles. La décision prend sa source dans l'action : elle « est construite en fonction des actions possibles pour une espèce donnée dans un contexte donné »⁹²⁸. Cette relation de l'homme à un contexte passe par une continuelle relation à autrui et ne peut être isolée de sa dimension collective, particulière ici et là, à l'échelle de l'espèce humaine.

Pour Alain Berthoz, « La décision dans le cerveau n'est pas seulement un mécanisme excitateur ; c'est le résultat d'une compétition entre des mécanismes excitateurs de sélection et des cascades de mécanismes de désinhibition »⁹²⁹. Le caractère "catastrophique" et non linéaire du processus de décision pourrait être rapproché de celui de "l'effondrement" de la simultanéité des états quantiques. Dans les deux cas, le processus fait émerger une possibilité parmi d'autres, selon une logique probabiliste, et cette "décision" participerait d'une actualisation à la fois de soi et de l'environnement : l'un et l'autre étant continuellement en cours de réalisation. Ce n'est pas l'individu qui a seul la maîtrise de la production de la réalité mais parce que l'individu et l'environnement sont deux systèmes quantiques, la mesure maintiendrait leur corrélation. La perception pourrait être alors pensée sur le mode de la résonance : l'effet stroboscopique reviendrait à ajuster les fréquences de l'observateur et de l'observé. Rappelons cette phrase de

⁹²⁷ Alain Berthoz, *La décision*, p. 96.

⁹²⁸ Alain Berthoz, *La décision*, p. 121.

⁹²⁹ Alain Berthoz, Journée organisée par F. Wolf, *L'action : délibérer, décider, accomplir* avec Alain Berthoz (Collège de France/CNRS), Jacob Capek (univ. Charles, Prague), Mickaël Cozic (ENS), Paul Egré (CNRS - Institut Jean Nicod), Ruwen Ogien (CNRS) et Francis Wolff (ENS) 17 février, ENS Paris, 2007, audio mp3
<http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1199>

Merleau-Ponty : mon corps « est un objet *sensible* à tous les autres, qui résonne pour tous les sons, vibre par toutes les couleurs »⁹³⁰. La mesure n'est pas pensable en dehors d'une expérience qui peut révéler des degrés d'engagement divers. Le processus de décision peut donner la primauté à l'expérience et ainsi aller jusqu'à simuler l'action d'autrui, ressentir les contractions musculaires et articulaires des gestes que pourraient effectuer autrui. Mais il peut aussi s'en tenir à appliquer des automatismes acquis au cours d'expériences précédentes.

Il n'y a pas pour l'homme de rapport individuel à la nature : tout rapport humain à la nature est un rapport social. Franck Fischbach⁹³¹, dans le cadre d'une analyse de la relation entre vie naturelle et vie historique chez Marx, écrivait que : « l'unité de l'homme et de la nature n'est effective que comme vie sociale », et se réalise à travers des « “rapports pratiques” que nouent entre eux des êtres vivants, [...] êtres qui s'affectent mutuellement dans et par l'activité même qu'ils déploient collectivement en vue de satisfaire leurs besoins essentiels et vitaux. » Dès la naissance, l'individu prend la mesure de son environnement tant naturel que social et parce qu'il est absorbé au sein d'un monde humain particulier, il va progressivement se constituer des modèles du corps, de son corps et des différents états du corps. J'insiste sur la particularité de la situation sociale de l'individu car elle permet vraisemblablement de comprendre la diversité des manières de faire inventées par l'homme ici, là-bas, à diverses époques. Celles-ci consisteraient à privilégier des états parmi d'autres et ainsi à faire émerger des mondes divers.

Penser la société sur le registre du corps nécessite de jeter un autre regard sur les interactions humaines et de ne plus les considérer à partir d'un entre-deux, d'un espace objectif comme le sont le langage, la culture et les représentations. Les mouvements des corps, les gestes qui deviennent synchronisés comme des danses à l'échelle d'un collectif, sont importants comme le sont les clignements, clignements, contractures musculaires et tout ce qui fait que l'on peut parler d'un registre expressif en dehors du langage. En ce qui concerne le langage, nous avons développé un fétichisme autour de

⁹³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 273. Voir aussi Patrick Crispini, Sons et couleurs, *Terrain* [En ligne], 53 | septembre 2009, mis en ligne le 15 septembre 2013, consulté le 30 juillet 2017. URL : <http://terrain.revues.org/13768> ; DOI : 10.4000/terrain.13768

⁹³¹ Franck Fischbach, L'activité humaine. Vie naturelle et vie historique chez Marx, *Kairos*, 23, 2004, “Penser la vie”, 29-55, p. 50.

la signification qui en a masqué sa dimension corporelle. La signification conceptuelle des mots, nous disait Merleau-Ponty, « se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole »⁹³². Il écrivait : « Quand je dis que j'ai devant moi une tache rouge, le sens du mot tâche est fourni par des expériences antérieures au cours desquelles j'ai appris à l'employer »⁹³³. L'analyse du langage ne peut être isolée d'une analyse de l'ensemble de la situation. L'organisation du lieu, l'atmosphère, les postures des corps, les mimiques et les regards, en bref, une situation dans laquelle le mot est une action, un geste et une sonorité originaux. C'est la succession d'expériences qui permet de faire des rapprochements et d'étendre, de généraliser vers ce que l'on peut appeler des significations. L'explicitation du sens d'un mot vient se surajouter à ces expériences et doit être comprise comme une expérience supplémentaire utile à l'enrichissement de la capacité d'interprétation. Merleau-Ponty insistait sur le fait qu'il n'y a pas de sensation ni de perception sans relation avec d'autres sensations et perceptions ou avec les sensations et perceptions des autres.

Le soi, même, n'est vraisemblablement qu'une construction qui émerge de la relation à autrui dans le monde. Une succession de mesures qui attribue à un organisme une existence particulière, par-delà son immersion dans le monde et en vertu de son appartenance primordiale à une chair d'espèce. Elle acquiert une conscience qui est une véritable science commune, partagée avec les partenaires des expériences et partageables avec l'ensemble des partenaires à venir. Et c'est ce mouvement social qui entretient notre capacité à entrer en relation – car n'oublions pas que nous sommes continuellement au présent.

Je le répète, c'est bien en tant qu'anthropologue que j'ai mené cette enquête. L'historien Marcel Detienne disait que le comparatisme consiste d'abord à poser une question.

Dans la logique de cette phrase de Merleau-Ponty, « il n'y a pas de lieu du temps »⁹³⁴, je me suis engagé dans la voie que défend Alain Berthoz et j'ai suivi l'une des hypothèses ouvertes par Etienne Klein : « Si le temps est de nature relationnelle, alors nous ne pouvons plus dire que nous évoluons *dans* le temps. Le temps n'est plus que le reflet d'une dynamique liée aux

⁹³² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 209.

⁹³³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 21.

⁹³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 484.

phénomènes »⁹³⁵. En vertu du lien indéfectible entre les corps et leur environnement, ce temps n'est pas spécifique aux mouvements d'un être humain. Il émane de cet ensemble moi-autrui-le-monde qui sans cesse se modifie. C'est vraisemblablement le rythme de nos mesures et de leurs réalisations qui nous confère et qui confère à notre environnement un caractère, en réalité, changeant.

⁹³⁵ Etienne Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Editions Flammarion, 2007, p. 39

Marcel Jousse : à la croisée de l'anthropologie et des neurosciences, le rythme des corps⁹³⁶

Longtemps les sciences sociales se sont intéressées à l'individu comme à un atome. La société est dès lors un jeu d'assemblage et de distinction. Mais c'est oublier la part d'indivision, le lien continu qui les relie et qui interroge la distinction société/individu⁹³⁷. La société peut être comprise comme un mouvement global et pourtant localisé qui se perpétue parce que les individus se réalisent eux-mêmes, ensemble dans un flux ininterrompu.

Voici quarante ans que paraissent, à titre posthume, trois textes de Marcel Jousse sous l'intitulé *L'Anthropologie du geste*. Cet intérêt pour le corps était novateur et l'œuvre mérite aujourd'hui d'être relue. Je me propose de mettre en relation la lecture que j'ai faite de la pensée de Marcel Jousse avec une ethnographie de certains travaux actuels en neuroscience. Il me semble utile de faire ces liens à la fois pour actualiser une démarche que je rapprocherais volontiers de celle de Maurice Merleau Ponty et insister sur l'importance du rôle que peut jouer l'œuvre de Jousse dans le renouvellement des sciences humaines et sociales.

L'anthropologie de Jousse est fondamentalement dynamique. Elle prend le contre-pied du discours anthropologique ambiant de son époque en s'appuyant sur les avancées scientifiques d'autres disciplines telles la psychiatrie, la médecine, la phonétique et la dialectologie. Marcel Jousse change délibérément de paradigme et, s'intéressant à l'étude de l'homme corporé et des modalités physiques et biologiques du social, il inscrit pleinement les sciences humaines et sociales dans le domaine des sciences du vivant.

Le modèle développé par Marcel Jousse repose sur la présence de l'homme dans le cosmos qui est « ordre et ordonnance », imbrication ou complexus

⁹³⁶ Chapitre publié dans *Parcours anthropologiques* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2014, <http://pa.revues.org/310>. Repris sous le titre : Au cœur de la relation moi-autrui-le monde, le geste, dans *Rhuthmos*, 15 mars 2015 [en ligne]. <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1508>

⁹³⁷ Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Librairie Arthème Fayard pour la trad. fr., 1991.

d'interactions. Nous pouvons dire que l'homme est situé, aussi bien à l'échelle globale que locale, du cosmos ou du pays. Être paysan c'est être informé par son pays. Cet homme est inséparable de son environnement sauf à courir le risque d'être « dépayssé », dépayssé, « algébrosé », porté à pratiquer un langage désincarné.

C'est l'homme, l'Anthropos, qui confère à ce système global sa dimension anthropique parce qu'il se comporte comme révélateur, « vivant résonateur ». Homme qui, lui-même, ignore « ce qui va être sa substance »⁹³⁸, qui n'a pas de soi proprement dit : il ne prend conscience de lui-même qu'à travers les interactions. Il est, par nature, moteur, motricité. Et il est perçu, « mimé comme un geste qui lui est propre »⁹³⁹, saisi d'une manière si particulière que cela équivaut à le nommer. Ainsi, Jousse déclare : « De l'anthropologie statique, nous entrons dans l'anthropologie dynamique. A un géométrique alignement de squelettes se substitue la richesse d'êtres vivants »⁹⁴⁰.

Ce modèle est fondamentalement relationnel, indéfini. « Les corps attirent les corps ». Rien ne les sépare et les phénomènes de résonance vont les inscrire à la fois dans l'absorption d'autrui – rendue possible par la non-connaissance de soi – et la restitution. Il y a diffusion d'énergie selon une logique vibratoire, une mécanique ondulatoire, une dynamique interactionnelle.

L'être humain saisit le monde extérieur et l'incorpore – « l'intussusceptionne » – pour coïncider avec les actions qui proviennent de son environnement. Et, par un effet du vivant, quasi physique, l'être humain va gestualiser ce qui lui a été infligé. C'est le *Mimisme* qui « est la tendance instinctive que seul possède l'anthropos à “rejouer” les gestes du réel qui se sont “joués” devant lui. Cette grande force contraignante, nous l'avons dès que nous nous éveillons à la vie »⁹⁴¹. Entre le « Jeu », comme impression et le « Rejeu » comme expression, il n'y a pas qu'un seul transfert d'énergie. Certes l'Agent Agissant l'Agit mais l'être humain « intellige » les interactions du réel. Il a la capacité de composer, décomposer, recomposer les actions et les gestes dans un « rejeu » de ce qui s'est joué en lui. Il n'y a pas d'intelligence ni de connaissance, ni même de mémoire sans cette gestualisation, qu'elle soit de tout le corps (corporage) ou des mains (manuelage) ou encore de l'appareil laryngo-buccal (langage). « On ne

⁹³⁸ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, Paris, Tel Gallimard, 1974, p. 526, note 5.

⁹³⁹ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 52.

⁹⁴⁰ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 721, note 2

⁹⁴¹ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 691, note 14.

comprend vraiment que ce que l'on rejoue »⁹⁴² ; il n'y a pas de connaissance du réel hors de ce qui se passe en nous.

La mécanique humaine « est, elle aussi, une mécanique ondulatoire. Elle se joue par ondes, par vagues, par phases rythmiques d'interaction »⁹⁴³. Certes Jousse prend soin de définir le rythme comme « le retour d'un même phénomène anthropologique à des intervalles biologiquement équivalents »⁹⁴⁴ mais il précise bien que cette scansion n'est jamais mathématiquement métrique. Nous percevons de manière rythmée, par vagues successives. Nous sommes rythmés et rythmisants. Sur le plan biologique, il y a le rythme des organes, celui du pas, ou du balancement des mains. Et nous rythmisons parce que nous successivons selon le rythme d'un flux musculaire. Nous ne morcelons pas : « Le Rythmisme va nécessairement distribuer et successiver vitalement le Mimisme »⁹⁴⁵. Le temps n'est pas fait d'instant et le mouvement est continu. Et si nous avons l'impression de distinguer les mots, les poses successives d'un geste, c'est ou bien par facilité ou par algébrosie.

Jousse a introduit le corps en anthropologie. Non pas un corps objet, dont nous pourrions nous distinguer. Le corps de Jousse est un corps vivant, qui se balance, qui ondule rythmiquement sur la base de compétences telles le mimisme et l'intussusception. La vie humaine repose sur tout un ensemble de gestes corporels, manuels, oculaires, auriculaires, laryngo-bucaux, gustatifs, olfactifs et tactiles. Ce corps, loin de se réduire au squelette, est un « instrument souple qui va suivre toute la fluidité du réel. Instrument qui va pouvoir rejouer le monde tout entier »⁹⁴⁶.

Cette perspective est « révolutionnaire » dans le sens où elle réconcilie le corps et la pensée, où elle replace l'individu *dans* le monde, fait communiquer l'intérieur et l'extérieur et se porte à l'écoute des sensations, des émotions et des perceptions. Tout se tient et vibre d'une même totalité.

L'Anthropologie de Jousse fait écho à certains travaux qui relèvent d'autres disciplines telles la philosophie ou les neurosciences. Je vais aborder certaines

⁹⁴² Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 962.

⁹⁴³ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 149.

⁹⁴⁴ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 146.

⁹⁴⁵ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 53.

⁹⁴⁶ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 57.

de ces approches qui traitent du corps, de la résonance, de la synchronisation et du rythme. Nous parviendrons, je l'espère à reconnaître une configuration relativement proche de celle de Jousse. Il ne s'agit pas d'actualiser la pensée de Jousse mais plutôt de revenir à la fois sur l'actualité de l'édifice qu'il a construit et le situer dans ce que l'on pourrait reconnaître comme une filiation théorique.

Au cœur de la relation moi-autrui-le monde, le geste

La question du corps revêt aujourd'hui une importance d'autant plus grande qu'elle fut tenue à l'écart. Autrefois lieu du débordement, de la transgression de la norme, de l'animalité, le corps retrouve désormais une place centrale, à tel point sans doute qu'il phagocyte l'esprit.

Richard Shusterman s'élève contre les théories selon lesquelles il n'y aurait de médiation avec le réel que langagière. Critiquant le tout interprétation, il relève que la compréhension peut passer par des signes modestes et pas seulement par des interprétations : « une réaction particulière, un frémissement, un petit geste, peuvent suffire à indiquer que l'on a compris »⁹⁴⁷. Il s'adresse aux philosophes et leur déclare : « Si nous ne comprenons pas cela, nous autres philosophes, c'est parce que pour les têtes parlantes et désincarnées que nous sommes, la seule forme d'expérience que nous reconnaissons et légitimions est de nature linguistique : penser, parler, écrire. Mais ni le langage, qui contribue à nous former, ni nous-mêmes ne pourrions survivre sans l'arrière-plan inexprimé d'expérience et de compréhension préreflexives et non linguistiques qui en constitue la condition »⁹⁴⁸.

Poursuivant son cheminement vers une meilleure intégration du corps en philosophie, Richard Shusterman développe ce qu'il appelle la soma-esthétique. Le corps de Shusterman n'est pas seulement le corps objet, physique (j'ai un corps), c'est aussi le corps de « Je suis corps » et le corps-esprit, le body-mind de John Dewey. Il reconnaît que le corps est le medium fondamental de notre relation au monde : il est au cœur de la perception, de

⁹⁴⁷ Richard Shusterman, *Sous l'interprétation*, Paris, Editions de l'Eclat. Coll. Tiré à part, 1994, p. 75.

⁹⁴⁸ Richard Shusterman, *Sous l'interprétation*, p. 67-68.

l'action et de la pensée. Dans le cadre de son approche pluridisciplinaire, il utilise le terme *soma* pour désigner le nœud où s'intègre le corps, l'esprit, la cognition, le social, le politique et la dimension esthétique propre à la vie quotidienne. « Soma sensoriel et sensible plutôt que simple cadavre mécanique »⁹⁴⁹. Le soma c'est tout à la fois des os, des connexions neuronales, des habitudes, des comportements, des statuts et des fonctions sociales. Le champ de la soma-esthétique est « l'étude critique et la culture méliorative de notre expérience et de notre usage du corps vivant en tant que site d'appréciation sensorielle et de façonnement créateur de soi »⁹⁵⁰. Le terme esthétique dit l'importance que Shusterman attache à la fois à la perception, à l'appréciation d'autres que soi et à la stylisation de soi. Il pense la soma-esthétique comme une discipline car elle vise autant à comprendre la place que prend le corps-esprit dans le monde spatio-temporel qu'à aiguïser les compétences perceptives dans la perspective d'améliorer l'expérience. Shusterman se réfère à une intelligence somatique qui, bien que partiellement « spontanée, non réfléchie, [...] n'en demeure pas moins fondée sur des compétences acquises qui expriment une intelligence alors même qu'il n'y a pas de réflexion conceptuelle et de délibération »⁹⁵¹.

Maurice Merleau-Ponty a marqué de son empreinte ce champ de recherche par sa manière de penser le monde comme une totalité signifiante pour l'homme en acte. Il met en évidence l'inséparabilité de ces trois termes "moi-autrui-le-monde" qui se réalise comme un système grâce à l'expérience, la perception et la conscience humaine. « Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement »⁹⁵². L'être humain n'établit pas une relation avec autrui avec des représentations ou une pensée explicite : « je ne comprends pas les gestes d'autrui par un acte d'interprétation intellectuelle. [...] C'est par mon corps que je comprends

⁹⁴⁹ Richard Shusterman, *Penser en corps*. Eduquer les sciences humaines : un appel pour la soma-esthétique, in Barbara Formis (ed.), *Penser en corps*. Soma-esthétique, art et philosophie, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 45.

⁹⁵⁰ Richard Shusterman, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, Traduction de N. Vieillescazes. Paris, Editions de l'Éclat. Coll. Tiré à part, 2007, p. 11.

⁹⁵¹ Juliette Soulez, *Du Pluralisme au Méliorisme, de L'expérience au Corps* : Richard Shusterman, *Tale(s) Magazine*, no. 5, p. 8. http://www.tales-magazine.fr/light-online-mag/polygon#article204_item109.

⁹⁵² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, rééd. coll. Tel 1981, p. 97.

autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des "choses" »⁹⁵³. Cet individu communique avant tout avec « un sujet parlant » sur un mode particulier qui met en œuvre un certain style d'être, « une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être »⁹⁵⁴. Selon Merleau-Ponty, « Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien »⁹⁵⁵.

L'organisme est inséré dans une situation particulière, selon une configuration particulière, et dans des conditions écologiquement situées. Selon Francisco Varela, « Le cerveau existe dans un corps, le corps existe dans le monde, et l'organisme agit, bouge, chasse, se reproduit, rêve, imagine. Et c'est de cette activité permanente qu'émergent le sens de son monde et les choses »⁹⁵⁶. Pour rendre compte de cette approche, on parle de cognition incarnée, ou encore d'énaction un néologisme introduit par Varela. Ainsi, cette citation de l'ouvrage qu'il a publié avec Thompson et Rosch : « Par le mot *incarné*, nous voulons souligner deux points : tout d'abord, la cognition dépend des types d'expériences qui découlent du fait d'avoir un corps doté de diverses capacités sensori-motrices ; en second lieu, ces capacités individuelles sensorimotrices s'inscrivent elles-mêmes dans un contexte biologique, psychologique et culturel plus large. En recourant au terme *action*, nous souhaitons souligner une fois de plus que les processus sensoriels et moteurs, la perception et l'action sont fondamentalement inséparables dans la cognition vécue »⁹⁵⁷.

Les approches classiques reposent sur un modèle selon lequel le système sensoriel informe le système cognitif et le système moteur effectue la décision du système cognitif. Alors que dans le cadre des théories fondées sur l'incarnation, le comportement humain et son attachement à l'environnement relève d'un lien indéfectible entre le système sensorimoteur, la cognition et les émotions.

Les auteurs sont devenus nombreux à défendre le principe d'une coévolution des organismes et de l'environnement, tablant sur un échange incessant entre

⁹⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 216.

⁹⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 214

⁹⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 215.

⁹⁵⁶ Hervé Kempf, Entretien avec Francisco Varela, *La Recherche*, 308, avril 1998, pp.109-112, p. 109.

⁹⁵⁷ Francisco J. Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993, p. 234.

les processus internes des organismes et le monde extérieur. Bernard Andrieu, qui explore de nombreuses approches du corps, parle de « monde corporel » : « le monde corporel n'est ni le monde ni le corps. Le corps a incorporé le monde par l'apprentissage au point de se mondainiser par habitus dans ses fonctions et ses modes d'action tactile. [...] Cet art plastique de soi rend le corps mondain et le monde corporel »⁹⁵⁸.

Pour accentuer cette proximité entre l'être humain et son environnement, Alain Berthoz s'affranchit de la notion de représentation au profit d'une théorie fondée sur la notion d'acte ou d'action. « Le but n'est pas de “retrouver le corps”, d'en faire une annexe importante mais secondaire de la raison. Le but est bien de renverser le propos et de partir du corps agissant. [...] L'acte ou le geste ne se réduisent pas à des muscles. Pour moi, l'action n'est pas la motricité : l'action et le geste sont projets, intentions, émotions, souvenirs. » Le cerveau humain « est une partie du monde, qui en a *internalisé* les propriétés et en *émule* certaines mais les réfère à ses propres buts »⁹⁵⁹.

Rudolfo Llinas apporte une contribution intéressante qui permet d'approfondir cette idée et d'organiser la relation entre soi et le monde autour du mouvement et du geste : « La génération centrale du mouvement et la génération de la pensée sont profondément connexes ; elles sont en fait différentes parties du même processus. De mon point de vue, [...] la pensée est l'intériorisation du mouvement »⁹⁶⁰. Le langage devient geste et se libère de son référencement à l'esprit et à l'abstraction conceptuelle. Nombreux sont les auteurs qui associent la naissance du langage aux gestes de la vie quotidienne et à une communication par le toucher. Le langage serait « un genre spécial de motilité orale » (Gallagher). Selon Andrew N. Meltzoff, « un acte humain n'est pas simplement un vecteur de mouvement ou une partie isolée du corps, mais plutôt une transformation finalisée d'un organe »⁹⁶¹.

Shaun Gallagher s'appuie sur les travaux du psychologue David McNeill qui a montré que les gestes que nous employons quand nous parlons sont

⁹⁵⁸ Bernard Andrieu, *Le monde corporel de la constitution interactive de soi*. Lausanne, L'Age d'Homme, 2010, p. 68.

⁹⁵⁹ Alain Berthoz, *La décision*, Paris, Editions Odile Jacob, 2003, p. 169.

⁹⁶⁰ Rodolfo R. Llinas, *I of the vortex*. From neurons to self, Cambridge-London, MIT Press, 2001, p. 5.

⁹⁶¹ Andrew N. Meltzoff, La théorie du “like me”, précurseur de la compréhension sociale chez le bébé : imitation, intention et intersubjectivité, In Jacqueline Nadel et Jean Decety (ed) *Imiter pour découvrir l'humain*. Psychologie, neurologie, robotique et philosophie de l'esprit. Paris, PUF, 2002, pp. 33-57, p. 52.

synchronisés avec précision avec le discours. Cela laisse penser que les gestes et la parole forment ensemble un système simple et intégré. « Les gestes sont des mouvements qui se produisent seulement pendant la parole ; ils sont synchronisés avec les unités linguistiques, sont parallèles dans les fonctions sémantiques et pragmatiques aux unités linguistiques synchronisées ; ils remplissent des fonctions du texte comme la parole »⁹⁶².

Si nous revenons à l'affirmation de Llinas, « ce que nous appelons pensée est l'intériorisation du mouvement, au cours de l'évolution »⁹⁶³, les gestes peuvent apparaître comme autant de signes de la construction spatiale de la pensée et du discours. Comme si le corps effectuait un parcours, sur le mode de l'escalade, pour enchaîner, relier les arguments du récit éparpillés en différents espaces du cerveau. Le mouvement du corps indique ces déplacements cognitifs et surtout l'engagement de tout le corps dans cette opération de composition du discours.

Le rapport entre langage et gestes ne relève pas seulement d'un mode de synchronisation interne. L'un et l'autre servent à établir et à entretenir des liens avec autrui. Le geste et le langage semblent avoir une lointaine fonction sociale que certains rapprochent du toilettage et de l'épouillage. Pour Michael Corballis « Le toilettage est certainement une forme sociale de communication ; il implique une certaine capacité d'adopter la perspective mentale d'autres et peut même être considéré comme un exemple d'altruisme réciproque [...]. Dumbarton pointe l'importance, dans la société humaine, du bavardage, qu'il considère comme une forme de toilettage »⁹⁶⁴. Ce lien entre l'environnement pensé sur le mode du geste a aussi été abordé par Maurice Merleau-Ponty. Ainsi, dans *Le visible et l'invisible*, il affirme que « la vision est palpation par le regard »⁹⁶⁵ ; « le regard [...] enveloppe, palpe, épouse les choses visibles. [...] tout mouvement de mes yeux – bien plus, tout déplacement de mon corps – a sa place dans le même univers visible que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile »⁹⁶⁶. Poursuivant dans la même voie, Alva Noé

⁹⁶² David McNeill, *Hand and Mind. What Gestures Reveal About Thought*, University Chicago Press, 1992, cité par Shaun Gallagher, *How the body shapes the mind*, Oxford, New-York, Oxford University Press, 2005, p. 118-119.

⁹⁶³ Rodolfo R. Llinas, *I of the vortex*. p. 35.

⁹⁶⁴ Michael C. Corballis, *From hand to mouth. The Origins of Language*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 209.

⁹⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, rééd. coll. Tel, 2006, p. 173.

⁹⁶⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 175.

considère que la vision est comme le toucher, c'est un mouvement, une exploration de l'environnement. « Comme le contact, la vision est active »⁹⁶⁷. Il nous dit que notre perception n'est pas immédiate, que nous déplaçons les yeux comme nous déplacerions les doigts en aveugle pour identifier une forme, une matière. La perception est soumise à une certaine forme d'habileté comme le toucher.

De nombreux auteurs insistent sur la dimension innée de l'intérêt pour autrui, de l'échange et du partage. Des travaux sur les nouveaux-nés mettent en évidence la précocité des échanges avec la mère et les proches. D'autres montrent que ces nouveaux nés se désintéressent rapidement des objets à moins que ceux-ci n'aient la capacité de répliquer et d'instaurer un échange en montrant une certaine qualité de mouvement. Le nouveau-né semble immédiatement communiquant et à même de s'insérer dans un autre processus que lui-même. Nicolas Georgieff évoque une « pulsion ou mouvement de partage »⁹⁶⁸ et présente le cerveau comme un organe social, de groupe. Andrew N. Meltzoff table sur un « appariement transmodal entre les actes des autres qui sont vus et les actes produits par soi-même. Ce ne sont pas les caractéristiques statiques des adultes — leurs yeux, leurs cheveux, etc. — qui sont spéciales pour les bébés ; mais la façon dont le corps de l'adulte bouge et ses relations avec soi »⁹⁶⁹.

Les phénomènes de résonance

La notion de résonance s'est imposée pour tenter de saisir plus précisément les modalités de l'individuation. Cette résonance implique une très grande proximité, si ce n'est le partage des mêmes réseaux cérébraux par l'action, la perception et l'exécution des tâches. Selon Jean Decety, « La correspondance entre action observée et réalisée peut être métaphoriquement décrite en termes de résonance. Cette résonance chez l'observateur ne produit pas nécessairement un mouvement ou une action mais pourrait servir à d'autres fonctions comme activer, à un niveau infra-conscient, l'expérience subjective

⁹⁶⁷ Alva Noé, *Action in perception*, Cambridge, London, The MIT Press, 2005, p. 73.

⁹⁶⁸ Nicolas Georgieff, Théorie de l'esprit et psychopathologie, *La Psychiatrie de l'enfant*, 48, 2, 2005, pp. 341-371, §24. www.cairn.info/revue-la-psychiatrie-de-l-enfant-2005-2-page-341.htm

⁹⁶⁹ Andrew N. Meltzoff, La théorie du "like me", p. 35.

(avec sa valence affective et émotionnelle) qui serait associée à la génération de l'action perçue »⁹⁷⁰.

Ce lien entre perception et action – que l'on désigne par l'expression *résonance motrice* – a été renforcé avec la découverte des neurones miroirs par l'équipe de Giacomo Rizzolatti⁹⁷¹ à l'université de Parme. Ces neurones, situés dans le cortex prémoteur, entrent en activité chez une personne lorsqu'elle effectue une action, l'observe chez autrui et l'imagine. Ils ne codent pas de mouvements particuliers mais des actes moteurs c'est-à-dire des actes intentionnels et orientés vers un but. Les gestes, agis ou imaginés, activent ce que Marc Jeannerod⁹⁷² (1994) appelle une imagerie motrice qui relie perception du mouvement et préparation à l'action. Ainsi, Filippo Fimiani déclarait que « les gestes, ainsi que les mouvements d'objets agis et dits, en tant qu'actes signifiants, déclenchent automatiquement des réactions imitatives posturales et corporelles, viscérales et motrices, finalement empathiques, et pas seulement visuelles »⁹⁷³.

Ce domaine des résonances recouvre plusieurs types de relations aux contours pas toujours très clairs parmi lesquels figurent la contagion émotionnelle, la sympathie, l'empathie ou encore la théorie de la simulation.

L'imitation est un phénomène bien étudié et certains la considèrent comme une matrice comprenant les autres formes de résonance. Marc Jeannerod mettait en évidence que l'imitation est un couplage de la perception et de l'action. Arnaud Revel et Jacqueline Nadel⁹⁷⁴ la considèrent comme innée et la définissent en quatre points : elle requiert la présence d'un partenaire, l'attention partagée, la synchronisation du tempo et l'alternance des rôles entre l'imitateur et l'imité. Ils constatent que l'imitation change l'état d'esprit de chacun des partenaires. Et ils insistent sur la synchronisation et le turn-taking (ou changement de rôle) ainsi que sur la capacité des individus à produire et à reconnaître un rythme.

⁹⁷⁰ Jean Decety, « Naturaliser l'empathie », *L'Encéphale*, vol. 28, n°1, 2002, 9-20, p. 12.

⁹⁷¹ Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, traduit de l'italien par M. Raiola. Paris, Ed. Odile Jacob, 2008.

⁹⁷² Marc Jeannerod, The representing brain. Neural correlates of motor intention and imagery, *Behavioral and Brain Sciences*, 17, 1994, 187-245.

⁹⁷³ Filippo Fimiani, Simulations incorporées et tropismes empathiques. Notes sur la neuro-esthétique, *Images Revues* [En ligne], 6, 2009, p. 5 <http://imagesrevues.revues.org/426>

⁹⁷⁴ Arnaud Revel, Jacqueline Nadel, How to build an imitator, In Chrystopher L. Nehaniv and Kerstin Dautenhan (ed) *Imitation and Social Learning in Robots, Humans and Animals: Behavioural, Social and Communicative Dimensions*, Cambridge University Press, 2007, 279-300.

Meltzoff montre comment l'imitation « devient importante pour l'intersubjectivité, parce que c'est la première opportunité pour les bébés d'établir un lien entre le monde visible des autres et leurs propres états internes »⁹⁷⁵. L'imitation ne consiste pas à reproduire fidèlement les gestes mais plutôt à répliquer un schème ou un programme d'action en vue d'obtenir un certain résultat. Le but est manifestement la coordination sociale, attirer l'attention, confirmer la présence d'un partenaire, explorer et partager le comportement d'autrui. Effectivement, si l'on se place du point de vue du corps, la manière qui semble la plus facile pour que le récepteur comprenne ce que signifie ce qui lui est dit ou montré est qu'il associe d'une façon ou d'une autre sa propre production de l'événement moteur à la réception sensorielle de l'événement moteur d'autrui.

La sympathie et l'empathie jouissent d'un statut tout à fait particulier. Et la définition de ces notions est disputée. Frédérique de Vignemont et Tania Singer⁹⁷⁶ remarquent qu'il existe presque autant de définitions de l'empathie que de chercheurs qui travaillent sur le sujet.

Le débat actuel autour du concept d'empathie est fortement marqué par le terme *Einfühlung* ("ressenti de l'intérieur") créée par Robert Vischer (1873) et développée par Theodor Lipps (1903-04) qui place la résonance sensorielle au cœur du lien empathique, défini comme un phénomène fondamentalement corporel. Gérard Jorland revient sur l'histoire du concept d'empathie, et conclut que l'empathie a « la structure d'une relation d'équivalence » et fonde ainsi l'intersubjectivité. Reprenant l'expression de René Thom « Le chat est la souris » Gérard Jorland affirme que « seule l'empathie permet à l'un d'anticiper le comportement de l'autre et donc de l'atteindre ou de l'esquiver »⁹⁷⁷.

Alain Berthoz distingue l'empathie de la sympathie et de la théorie de l'esprit. Dans un article récent, il définit avec Bérengère Thirioux ces deux termes en référence à l'espace : « Dans l'empathie, nous nous projetons dans l'autre (nous adoptons l'autre perspective) tandis que dans la sympathie nous tendons à localiser l'autre dans nous-mêmes »⁹⁷⁸. Et ils ajoutent qu'il y a concordance

⁹⁷⁵ Andrew N. Meltzoff, La théorie du "like me", p. 52.

⁹⁷⁶ Frédérique de Vignemont, Tania Singer, The empathic brain: how, when and why?, *TRENDS in Cognitive Sciences*, Vol.10, No.10, Available online 1 September 2006.

⁹⁷⁷ Gérard Jorland, L'empathie, histoire d'un concept, in Alain Berthoz, Gérard Jorland, (ed) *L'empathie*. Paris, Odile Jacob, 2004, 19-49, p. 48

⁹⁷⁸ Alain Berthoz, Bérengère Thirioux, A spatial and perspective change theory of the difference between sympathy and empathy, *Paragrana*, 19/1, 2010, 32-61, p. 34.

temporelle et que celle-ci « peut refléter un phénomène de résonance motrice, montrant que le comportement moteur d'un individu se synchronise avec le comportement de l'individu observé »⁹⁷⁹.

Nicolas Georgieff travaille sur l'empathie en associant les réflexions menées dans le cadre des neurosciences, de la psychopathologie et de la psychanalyse. Pour lui, l'empathie correspond à l'identification à autrui parce qu'elle repose bien sur le partage de représentations ou d'expériences mais elle nécessite aussi un mécanisme de distinction de l'un et l'autre : elle pose « la problématique du même et de l'autre, du semblable et du différent, de l'ipséité et de l'altérité »⁹⁸⁰. L'empathie est caractérisée par l'importance du phénomène de réciprocité : « L'individu cherche à se faire connaître et reconnaître de l'autre autant qu'à le connaître. Cette double nature de l'empathie semble bien à l'origine de la réciprocité des conduites »⁹⁸¹. Un point important que soulève Nicolas Georgieff est l'effet que produit l'empathie sur l'un et l'autre : « La théorie de l'empathie définit un processus par lequel l'activité psychique de l'un est modifiée, transformée, ou influencée par celle de l'autre, parce qu'elle est conduite à reproduire partiellement, pour la partager, celle d'autrui »⁹⁸².

Dans le cadre de cette approche interactive – collaborative, devrais-je même dire –, Nicolas Georgieff affirme que le soi ne se constitue pas de la séparation et de sa différenciation progressive d'avec autrui mais « naît et perdure au sein d'une expérience psychique nécessairement et constamment partagée, dans une copensée et coconscience originaires »⁹⁸³. Il est catégorique : « La subjectivité est intersubjectivité par essence, la "co-conscience" est et reste la condition de la conscience de soi »⁹⁸⁴.

Des chercheurs comme Marc Jeannerod, Jean Decety ou encore Giacomo Rizzolatti ont mis en évidence l'importance de la simulation de l'action en ce qui concerne la préparation de l'action, l'observation d'autrui en train d'agir, l'imagination d'une action. La théorie de la simulation est récente et

⁹⁷⁹ Alain Berthoz, Bérangère Thirioux, A spatial and perspective change theory, p. 54

⁹⁸⁰ Nicolas Georgieff, L'empathie aujourd'hui : au croisement des neurosciences, de la psychopathologie et de la psychanalyse, *La psychiatrie de l'enfant*, 2, vol. 51, 2008, 357-393, p. 375.

⁹⁸¹ Nicolas Georgieff, L'empathie aujourd'hui, p. 382.

⁹⁸² Nicolas Georgieff, L'empathie aujourd'hui, p. 386.

⁹⁸³ Nicolas Georgieff, L'empathie aujourd'hui, p. 369.

⁹⁸⁴ Nicolas Georgieff, L'empathie aujourd'hui, p. 369.

privilégie une approche par le corps plutôt que par des théories abstraites (théorie de l'esprit, par exemple). Gunther Knoblich et Natalie Sebanz⁹⁸⁵ travaillent sur la compréhension par l'action simulée. Celle-ci repose sur une conception de l'action humaine fondée sur des pratiques, des procédures, des savoir-faire plutôt que sur la donation de sens à l'action des autres. Ainsi, les buts et les intentions se révèlent immédiatement. L'action partagée est une modalité de la compréhension de l'action d'autrui. Joëlle Proust décrit la simulation comme un engagement dans une situation plutôt que comme un processus liant deux individus séparés. Ainsi, elle affirme que « L'expérience acquise par la simulation ne porte ni sur soi ni sur autrui, mais sur des situations réelles et contrefactuelles et sur leurs combinaisons. Elle a valeur de connaissance parce qu'elle donne accès à des cas de raisonnement pratique que le sujet seul n'aurait pas rencontrés. »⁹⁸⁶.

Le rythme des corps

Toutes ces formes d'action partagées intègrent des phénomènes de synchronisation entre des individus qui sont au cœur de la fabrication de mondes communs⁹⁸⁷.

La synchronisation se retrouve à différents niveaux de l'univers que ce soit dans les domaines de la matière, des systèmes naturels, du vivant et du social. Ici, la synchronisation est de l'ordre de l'appariement des processus et de l'organisation des rythmes qu'ils soient respiratoires, musculaires ou neuronaux. Natalie Sebanz et ses collègues⁹⁸⁸ déclaraient que les formes d'actions conjointes reviennent à incorporer le temps des actions des autres. Elle montrait que cette activité est plus simple que de se maintenir en état de désynchronisation. Olivier Oullier⁹⁸⁹ a étudié des situations de syncopation et a aussi montré que se maintenir à contretemps nécessite un investissement

⁹⁸⁵ Günther Knoblich, & Natalie Sebanz, The social nature of perception and action, *Current Directions in Psychological Science*, 15, 2006, 99-104.

⁹⁸⁶ Joëlle Proust, Pour une théorie "motrice" de la simulation, In Jean Decety (ed) Cerveau, perception et action. *Psychologie française*, déc. 2000, T. 45 – 4, 295-306, p. 304.

⁹⁸⁷ Cf. chapitre précédent, Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps ?

⁹⁸⁸ Natalie Sebanz, Harold Bekkering, Günther Knoblich, Joint action: bodies and minds moving together, *TRENDS in Cognitive Sciences*, Vol.10, no.2 February 2006, 70-76.

⁹⁸⁹ Olivier Oullier, J. A. Scott Kelso, Alan P. Kirman, Social Neuroeconomics : A dynamical systems perspective, *Revue d'économie politique*, n°1, vol. 118, 2008, 51-62.

énergétique plus important et une plus grande attention à la préparation et au contrôle du mouvement.

Rudolpho Llinas considère le mouvement volontaire comme une suite de tremblements : le geste serait réalisé de manière discontinue dans le temps et les opérations d'un tel système se produiraient ainsi à intervalles discrets. Le rythme du tremblement physiologique du muscle existe, inchangé dans sa périodicité de 8 à 12 hertz, indépendamment de la vitesse du mouvement et des contraintes imposées au muscle. Llinas se réfère à la prosodie non pas comme ce qui s'ajouterait au message mais comme ce qui correspondrait à la gestualisation d'un état interne. C'est une expression extérieure d'une abstraction centralement produite qui signifie quelque chose. « Pour nous, sourire, rire, froncer ou lever ses sourcils sont des formes de prosodie, par lesquelles nous communiquons un état interne et momentané, d'une manière reconnaissable et compréhensible à quelqu'un d'autre »⁹⁹⁰.

Comme nous l'avons vu tout au long de cet exposé, la compréhension et la connaissance d'autrui ou d'une situation repose sur des mécanismes de résonance qui ne peuvent être séparés de leur dimension rythmique. Le rythme est omniprésent aux niveaux perceptif, neuronal aussi bien que musculaire. Mais deux phénomènes partageant le même rythme ou la même fréquence ne font plus qu'un. Pour que nous puissions les distinguer, il importe donc que les rythmes soient produits et perçus en léger décalage. Le rythme est l'une des dimensions de notre participation au mouvement de notre environnement. Ainsi, nous avons tous pris conscience, à un moment ou à un autre, de notre capacité à nous synchroniser avec le tempo d'une musique ou à celui des applaudissements à la fin d'une représentation, avec celui d'un ou une artiste ou encore avec celui de la personne avec laquelle nous marchons, nous discutons, nous mangeons, etc.

Pour approcher un peu plus ces mécanismes, nous devons nous poser la question de ce qu'est le rythme. Les chercheurs sont nombreux à s'être confrontés à ce concept fuyant. Lefebvre⁹⁹¹ le situe dans le vécu, le charnel, le corps. Maldiney dit que « le rythme est dans les remous de l'eau, non dans

⁹⁹⁰ Rodolfo R. Llinas, *I of the vortex*. p. 229-230.

⁹⁹¹ Henri Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

le cours du fleuve »⁹⁹² et Meschonnic que « le rythme est une actualisation du sujet, de sa temporalité »⁹⁹³. Pour Paul Valéry, le rythme est une « relation particulièrement simple entre le percevoir et le produire », entre le potentiel et l'actuel⁹⁹⁴.

Emile Benveniste a fait un important travail d'exégèse du terme rythme. Il précise que pour Démocrite, *ρυθμος* « est toujours “forme”, en entendant par-là la forme distinctive, l'arrangement caractéristique des parties dans un tout »⁹⁹⁵ et que pour Aristote, « les relations fondamentales entre les corps s'établissent par leur différences mutuelles »⁹⁹⁶. Selon Benveniste, « la formation en – (θ)μος [...] indique, non l'accomplissement de la notion, mais la modalité particulière de son accomplissement, telle qu'elle se présente aux yeux »⁹⁹⁷. Il insiste pour dire qu'une “forme” n'est jamais fixe, réalisée, posée en quelque sorte comme un objet. Il distinguait ce *ρυθμος*, associé à ce qui est mouvant et fluide au *ρυθμος* de Platon qui est arrangement harmonieux des attitudes corporelles combiné avec un mètre, c'est-à-dire en temps alterné (rapide et lent, par exemple). Mais le travail pointilleux de Pierre Sauvanet est venu ébranler cette distinction trop franche. Ces deux conceptions cohabitent avec intelligence et donnent ensemble une manière intéressante d'appréhender le rythme. « C'est précisément, selon Pierre Sauvanet, cette polysémie originelle du mot, cette polyvalence originelle de la chose, qui constituent l'enjeu du rythme comme concept possible : entre forme et flux, continu et discontinu, espace et temps, entre perception et création, sujet et objet, *agi* et *subi* »⁹⁹⁸. Jean-Jacques Wunenburger met en évidence les nouvelles dimensions du rythme qui n'est pas que pure naturalité et qui possède une épaisseur, une densité, une hétérogénéité consubstantielle. Il affirme très utilement que « notre corps est moins un lieu où s'expriment des rythmes, que ce par *quoi* et en *quoi* nous connaissons les rythmes, au sens où

⁹⁹² Henri Maldiney, *L'esthétique des rythmes*, In *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, 147-172, p. 158.

⁹⁹³ Henri Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 87.

⁹⁹⁴ Paul Valéry, *Cahiers*, tome 1, Paris, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1973, p. 1336.

⁹⁹⁵ Emile Benveniste, La notion de “rythme” dans son expression linguistique. In *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Editions Gallimard, vol 1, 1961, 327-335, p. 330.

⁹⁹⁶ Emile Benveniste, La notion de “rythme”, p. 328.

⁹⁹⁷ Emile Benveniste, La notion de “rythme”, p. 332.

⁹⁹⁸ Pierre Sauvanet et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Rythmes et Philosophie*, Paris, Editions Kimé, 1996, p. 31.

le redoublement cognitif implique que nous soyons précisément co-acteur de la rythmicité. La rythmicité obéit donc, malgré ses apparences macro-physiques, à la même épistémologie que la microphysique contemporaine, celle de la non-séparabilité du sujet et de l'objet »⁹⁹⁹.

Conclusion

Le mouvement n'est pas un flux éthéré. Il faut compter avec la matière, qu'elle soit, selon les expressions des physiciens, à gros grains ou à grains fins. La distinction est avant tout une question de regard et de distance. Sans doute le plus difficile est de s'entendre sur la manière d'envisager cette texture. L'envisage-t-on dans les termes d'une transformation « *quasi statique* » ? Ce qui revient à privilégier l'état d'équilibre. Mais nous pouvons préférer privilégier le mouvement. L'état d'équilibre n'est dès lors que transitoire. C'est « la loi d'alternance » entre mouvement et équilibre (Jullien, 1985) qui prévaut et rythme le cours du procès. La réalité va se faisant c'est-à-dire qu'elle est fondamentalement dynamique et ne peut être envisagée que de manière spatiotemporelle. Cette seconde conception me semble plus appropriée aux caractères d'un système vivant qui démontre dès ses premiers instants une capacité à entrer en relation et chercher la reconnaissance. Le présent et le maintenant ne seraient pas des états privilégiés mais de simples points de repère comme le suggère Wittgenstein. Cette approche aurait aussi l'avantage de concilier forme et rythme comme les deux dimensions des divers processus qui nous environnent. « La forme n'est pas, elle existe. [...] La forme est le rythme du matériau, qui accède par là à une existence inédite »¹⁰⁰⁰. « Le rythme c'est une forme en formation »¹⁰⁰¹. Pascal Michon affirme, dans le prolongement de la sociologie de Norbert Elias, que nous ne saisissons que « des "êtres" toujours en individuation ». Nous avons accès, selon lui, « ni [à] des *ensembles* d'atomes indépendants juxtaposés, ni [à] des *tissus* de chaînes d'interactions plus ou moins plissés, ni même [à] des *configurations* en déformation permanente [...] mais [à] des *rythmes* (au sens de formes descriptibles de réalités mouvantes) »¹⁰⁰².

⁹⁹⁹ Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Les Rythmes. Lectures et théories*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 242.

¹⁰⁰⁰ Henri Maldiney, *L'esthétique des rythmes*, p. 163.

¹⁰⁰¹ Pierre Sauvanet, *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, Paris, PUF, 1999, p. 47.

¹⁰⁰² Pascal Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005, p. 243.

Marcel Jousse, à travers le rythme et l'imitation, avait renoué avec un monde de nature systémique dans lequel la relation prend le dessus sur la distinction des éléments de l'ensemble. Il rompait ainsi avec le nominalisme métaphysique de Guillaume d'Ockham et inaugurait, avant l'heure, le développement de la pensée complexe dont Edgar Morin s'est fait le héraut dans le domaine des sciences humaines et sociales. Cette approche est intéressante car elle relie les hommes en un système résonant et les relie à leur environnement. Non seulement, l'être humain n'est plus un atome isolé, nostalgique d'une communauté perdue mais il renoue aussi avec la nature après en avoir été longuement séparé. Une telle pensée oblige à revoir les modalités de la relation. Jousse avait mis en place un système fondé sur la plasticité de l'être humain, capable d'absorber les vibrations du monde et de les rejouer en leur accordant collectivement une signification sociale. Le corps est au cœur de ce dispositif parce qu'il est ouvert à la fois à la rythmique du cosmos et aux rythmes de l'exercice du social. Et parce qu'il est continuellement en cours d'individuation, l'individu contribue autant au façonnement d'autrui que de lui-même. Jousse disait bien à propos que l'individu ignore « ce qui va être sa substance » : il n'y a pas de soi préalable mais un continuel mouvement, qui, par les modulations introduites par la diversité des corps et des expériences, contribue à complexifier le monde.

Qu'est-ce que le Beau ? ou : est-il nécessaire d'avoir un point d'ancrage pour fonder le jugement esthétique ?¹⁰⁰³

La notion de beau apparaît dans l'*Hippias Majeur* pour la première fois au cours du premier siècle de notre ère. Dans ce texte, Platon met Socrate aux prises avec Hippias d'Elis autour de la question « Qu'est-ce que le Beau ? » qui n'est pas « trouver beau ». Si une casserole peut être dite belle, et si une femme et une cavale peuvent l'être aussi, qu'est-ce que la beauté et qu'est-ce que ces éléments doivent avoir en commun pour être rangée dans une même catégorie ? L'utilité, le plaisir, le bien ?

La Grèce ancienne distinguait l'intelligible du sensible. Le Beau était le seul lieu de rencontre de ces deux mondes : le Beau permet de passer du divers, du pluriel, du phénoménal du sensible au concept de la pensée. Le Beau, en soi, était aussi considéré comme un idéal dont l'artiste devait se rapprocher : l'art comme *mimèsis* prétend imiter la nature intelligible et s'adresse à la perception : Pour Platon, il est trompeur.

Devant la difficulté que rencontrent Socrate et Hippias pour définir le Beau, Platon conclut l'*Hippias majeure* par ces derniers mots : « les belles choses sont difficiles » ?

Jean Lacoste¹⁰⁰⁴, dans l'introduction de son ouvrage *Qu'est-ce que le beau ?*, reconnaît que « l'affaire est entendue : l'Idée du beau, l'idée qu'il pourrait y avoir une norme permanente et universelle de la beauté, sur laquelle se fonderait le jugement esthétique et qui guiderait l'artiste dans sa création, ne peut plus avoir cours ». Mais parallèlement, il regrette l'absence de « quelque terme de référence », de valeurs sur lesquelles puisse se fonder le jugement esthétique.

La question du beau reste très attachée à la prééminence de l'esprit sur le corps, de la rationalité sur la sensibilité, de l'unité de l'absolu sur la diversité des phénomènes. Elle joue un rôle comparable à celui qui est imparti au vrai, au juste, au bon dans la construction de l'unité d'une société. La pensée occidentale s'est caractérisée par une recherche de la stabilité : le monde est divers mais cette diversité est contenue par l'unité de l'âme puis par celle de

¹⁰⁰³ Article publié dans *Le sensible et la parole des enfants. Bilan des recherches*. La Louvière, CDWEJ, 2015.

¹⁰⁰⁴ Jean Lacoste, *Qu'est-ce que le beau ?*, Paris, Bordas, 2003, p. 5.

la pensée. Cela a eu pour effet de nous séparer de la nature et d'organiser la vie sociale autour de l'Etat, de l'unification du droit et des langues. La fonction du beau est comparable : organiser la diversité des perceptions et des goûts autour d'une valeur intangible.

Cette architecture est graduellement remise en question dès le XVIIIe siècle, fortement critiquée au XIXe, plus ou moins abandonnée au XXe mais elle est toujours présente comme si la pensée d'un monde diffus était irrecevable.

Articuler le sensible et la raison

Alexandre G. Baumgarten pose les bases modernes de l'esthétique dans son ouvrage *Æsthetica* « l'esthétique [...] est la science de la connaissance sensible »¹⁰⁰⁵. Cette science repose sur les « facultés inférieures » de l'esprit et en cela elle se distingue de la logique, sciences des « facultés supérieures ». Ces facultés inférieures sont celles qui relèvent du corps (dans son opposition à l'esprit) et qui donnent accès à l'indistinct, au confus et à l'opaque¹⁰⁰⁶ : la connaissance sensible est « l'ensemble des représentations qui se situent en deçà de toute distinction substantielle »¹⁰⁰⁷. Et cette science est une discipline dans le sens où elle vise l'amélioration de ces facultés inférieures afin de les empêcher de nuire aux facultés supérieures. Baumgarten développe une approche que l'on pourrait qualifier de phénoménologique en cela qu'il place l'esthétique du côté de la perception.

Louis-Sébastien Mercier, un des chroniqueurs de la Révolution, s'étonne du succès populaire du salon royal de peinture de 1787. Tous les genres sont représentés et « pêle-mêle arrangés ». Mercier remarque que « les spectateurs ne sont pas plus bigarrés que les objets qu'ils contemplent » ; ils vont « par instinct au tableau le plus frappant, le plus vrai ». La relativité du bon goût émerge de la mise en relation d'avis très différents.

¹⁰⁰⁵ Alexandre G. Baumgarten, *Esthétique, précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la métaphysique*. Paris, Les Éditions de l'Herne, 1988, p. 121.

¹⁰⁰⁶ Nelson Goodman énoncera plus tardivement une série de symptômes aptes à favoriser l'expérience esthétique, parmi lesquels la densité syntaxique, la densité sémantique et la saturation syntaxique. A la différence des théories scientifiques, les œuvres ne se laissent pas interpréter clairement. Goodman N., *Langages de l'art*. Paris, Jacqueline Chambon, 1990, p. 295.

¹⁰⁰⁷ Alexandre G. Baumgarten, *Esthétique*, p. 127.

Kant, à travers la *Critique de la faculté de juger*¹⁰⁰⁸, semble préoccupé par l'incommunicabilité qui proviendrait d'une diversification de la société de son époque. Pour Jean-François Uzel, « la question philosophique de la relativité du goût découle directement de la question sociologique de l'hétérogénéité du public »¹⁰⁰⁹. Il en appelle à Francis Haskell qui remarquait que « pour la première fois, il fut donné au grand public, et non plus seulement au cercle très restreint des riches et des puissants, de contempler la production artistique courante [...] Il en résulta inmanquablement pour l'artiste un élargissement sans précédent de son audience ; le phénomène fort controversé du *goût bourgeois* commença à faire sérieusement sentir ses effets, et la critique d'art apparut »¹⁰¹⁰. Uzel, en se référant à la critique de la Critique que profère Bourdieu dans *La Distinction*, présente Kant comme un représentant d'un goût bourgeois qu'il cherche à légitimer. En était-il ainsi ? Ce qui paraît tout à fait plausible est que toute la philosophie de Kant contribue à reconnaître la part individuelle du jugement mais l'enferme dans le recours à une universalisation du point de vue « propre au genre humain en tant que communauté “socialement organisée” ». Il s'agit de prendre appui sur d'autres avis afin d'éliminer la part de subjectivité qui « exercerait sur le jugement une influence néfaste ». Pour Kant, « le jugement de goût se fonde sur un concept (d'un fondement en général de la finalité subjective de la nature pour la faculté de juger), à partir duquel néanmoins rien, eu égard à l'objet, ne peut être reconnu et prouvé, parce qu'il est en soi indéterminable et impropre à la connaissance ; mais ce jugement obtient de par ce même concept une valeur pour tous (jugement qui est certes singulier en chacun et qui accompagne immédiatement l'intuition), parce que son fondement de détermination réside peut-être dans le concept de ce qui peut être regardé comme le substrat suprasensible de l'humanité »¹⁰¹¹. Kant reconnaît que son mode de résolution repose sur un usage contradictoire du terme concept qui est à la fois *déterminé* et *indéterminé* mais qui est vrai dans un cas comme dans l'autre parce qu'il n'y a pas de principe objectif du goût.

¹⁰⁰⁸ Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1790, Paris, Editions Gallimard, 1985, « Le goût est une sorte de 'sensus communis' », pp. 244-247.

¹⁰⁰⁹ Jean-Philippe Uzel, Kant et la socialité du goût. *Sociologie et sociétés*, 361, 2004, 13–25, §5. DOI:10.7202/009580ar

¹⁰¹⁰ Francis Haskell, *L'Art et la société* (1968), in D. Vander Gucht (dir.), *Art et société*, Bruxelles, Éditions Les Éperonniers, 1989, p. 15-35. Cité par Jean-François Uzel, Kant et la socialité du goût, §4.

¹⁰¹¹ Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, pp. 300-301.

Critique de l'unité : le beau en question

Gustave Courbet, l'une des principales figures de l'avant-garde du milieu du XIXe, se place en rupture vis-à-vis des institutions, des valeurs et plus largement d'une esthétique jusqu'à donner une dimension éminemment politique à ce geste. Il défend un réalisme qui ne se contente plus d'une image de la réalité. Courbet cherche à faire exister la réalité pour tous et dans tous ses états. Proudhon prend sa défense dans un ouvrage qu'il publie en 1865 pour conférer à l'art un rôle dans l'avènement du socialisme. Selon lui, l'esthétique est « la faculté que l'homme a en propre d'apercevoir ou découvrir le beau et le laid, l'agréable et le disgracieux, le sublime et le trivial, en sa personne et dans les choses, et de se faire de cette perception un nouveau moyen de jouissance, un raffinement de volupté »¹⁰¹². En s'appuyant sur l'étymologie, l'Idéal d'un objet a trait « à la pureté et à la généralité de son essence, en dehors de toute réalisation, variété et accidents empiriques »¹⁰¹³. Cette définition lui permet de montrer que l'idéal n'existe pas et qu'aucune catégorie ne peut être présentée par la peinture dans toute sa diversité : « c'est une pure conception de l'esprit qu'il ne peut exprimer physiquement »¹⁰¹⁴. Ainsi il peut en appeler à l'abandon de la rhétorique pour se rapprocher de la matière des corps et refuser de se référer à « des types conçus a priori » pour privilégier « les données que fournissent incessamment l'expérience et l'observation philosophique »¹⁰¹⁵.

Au cours de la première moitié du XXe siècle, l'art est bousculé par le regard que portent des artistes et des collectionneurs sur les objets anthropologiques, l'art brut. Charles Ratton¹⁰¹⁶ symbolise assez bien cette promiscuité. Il fréquente à la fois Tristan Tzara, Paul Eluard, André Breton, organise une exposition consacrée aux bronzes et aux ivoires du royaume de Bénin, montre dans sa galerie les masques et ivoires esquimaux et de la Côte Nord-Ouest de l'Amérique, travaille avec Bernard Dubuffet. Les artistes à cette époque

¹⁰¹² Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris, Librairie internationale A. Lacroix et Cie Éditeurs, 1865, p. 17.

¹⁰¹³ Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 33-34.

¹⁰¹⁴ Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 36.

¹⁰¹⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 199.

¹⁰¹⁶ Charles Ratton. *L'invention des arts "primitifs"*, exposition au musée du quai Branly, 2013.

souhaitent se défaire de l'art en partant à la recherche de nouvelles formes, de sources très diverses d'inspiration et en essayant d'échapper aux normes de la pensée occidentale. Pensons à Picasso, Braque, Gauguin, Man Ray...

Aujourd'hui, le débat ne s'organise plus autour des mêmes termes. Quoique. Je dis bien quoique car la volonté d'universaliser la beauté reste présente¹⁰¹⁷. L'exposition *Les magiciens de la terre*, organisée par Jean-Hubert Martin pendant l'été 1989 à Paris, visait à présenter des œuvres d'art contemporain du monde entier. Martin s'est associé à des ethnologues pour parcourir le monde, découvrir des artistes et sélectionner leurs travaux pour les présenter au public.

L'idée portée par Martin est que quel que soit son origine, « l'œuvre d'art ne peut se réduire à la seule sensation rétinienne. Elle possède une aura qui déclenche ces phénomènes mentaux »¹⁰¹⁸. Nous devons à Walter Benjamin¹⁰¹⁹ cette notion d'« aura » qui confère à l'œuvre d'art, son unicité, son authenticité, sa présence « ici et maintenant » ou, en d'autres termes, son caractère sacré. L'aura est ce qui permet à Martin d'associer l'authenticité de l'art, l'universalisme de la création et de l'œuvre et ainsi de sortir du « grand partage » Occident/primitifs, désintéressement/usages, artiste/coutume. Elle lui permet de penser la place des œuvres dans la mondialisation. Selon Annie Cohen Solal, « On est passé d'un art mondial, à la Malraux, avec d'un côté la modernité occidentale, et de l'autre l'ethnographie, à un art global : un art contemporain où chacun est mis sur le même plan »¹⁰²⁰. Ce projet reste fidèle, malgré tout, à une conception universaliste héritée de la philosophie des Lumières.

En 2000, une grande exposition a été organisée en Avignon : La beauté ? L'objectif de Jean de Loisy, commissaire de cette exposition, semble avoir été de renouer avec un absolu pour réguler la profusion d'œuvres et fonder la question du jugement esthétique. Les œuvres exposées renouent avec une définition plus académique de l'art : « la beauté est un des effets secondaires

¹⁰¹⁷ David Deutsch, physicien, soutient que la beauté est objective et qu'elle relève plus du monde physique que de l'expérience humaine. Elle est absolue, comme la vérité scientifique et pourrait-être un problème résolu par le progrès scientifique. Voir Kristin Lynn Sainani, Q&A David Deutsch, *Nature*, 526, S16, 8 oct. 2015, doi:10.1038/526S16a

¹⁰¹⁸ Jean-Hubert Martin et Benjamin Buchloh, Entretien, *Les Cahiers du musée national d'art moderne*, Centre Georges Pompidou, 28, été 1989, 8.

¹⁰¹⁹ Walter Benjamin, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (1939), traduit par Frédéric Joly, préface d'Antoine de Baecque, Paris, Payot, 2013.

¹⁰²⁰ Annie Cohen Solal, *Le Monde.fr*, 29 mars 2014.

de l'œuvre »¹⁰²¹ et « n'est pas du côté du métier, du savoir-faire »¹⁰²². Certains, aujourd'hui semblent vouloir poser des limites, établir des critères aptes à définir les choses et ainsi revenir sur le XXe siècle qui s'est construit à travers l'exploration au-delà des règles et des canons. Il leur importe de dégager les permanences d'une beauté transcendante, universelle et atemporelle.

La 11^e Biennale de Lyon avait pour titre *Une terrible beauté est née*, extrait d'un poème de William B. Yeats. Cette exposition prend en compte la multiplication des flux et des expériences. Elle tournait le dos aux Lumières et aux discours hégémoniques : « Ainsi la pratique de la connexion accélérée transforme tout hasard en signification, tout peut désormais faire sens a priori : la polysémie est généralisée, l'isotopie est assurée dans n'importe quelle condition, tout est potentiellement équivalent. »¹⁰²³. Alors que la beauté idéaliste est supposée rassembler et apaiser, élever au-dessus des contingences de ce monde, et susciter de sereines contemplations, elle est, à la 11^e Biennale de Lyon « terrible » parce qu'elle ramène sur le même plan l'art et la vie.

L'expérience : une manière de renouer avec le monde

Monroe Beardsley et William K. Wimsatt¹⁰²⁴, dans un article intitulé *The Intentional Fallacy*, s'élèvent contre la vision néo-Romantique selon laquelle un travail d'art signifie ce que l'artiste a voulu signifier. Selon eux les intentions des artistes ne jouent aucun rôle dans la description, l'interprétation et l'évaluation des œuvres. Marcel Duchamp, en introduisant le coefficient d'art et le regardeur dans *Le processus créatif*, a bien montré que l'œuvre échappe à son auteur. Il ne peut plus s'agir de retrouver l'intention de l'artiste ni même comme nous venons de le voir, les catégories a priori de la pensée. Tout se trouve désormais dans l'expérience.

¹⁰²¹ Catherine Francblin, Interview de Jean de Loisy, *artpress*, 258, juin 2000, 50-54, 52.

¹⁰²² Catherine Francblin, Interview de Jean de Loisy, p. 50.

¹⁰²³ Thierry Raspail, *La Biennale de Lyon, Une terrible beauté est née*, Biennale de Lyon, Les Presses du réel, 2011, T2, 13.

¹⁰²⁴ William Kurtz Wimsatt and Monroe C. Beardsley, *The Intentional Fallacy*, *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3, Jul. - Sept. 1946, 468-488.

Jean-Marie Schaeffer défend l'idée que la conception de l'art qui a dominé ces derniers siècles a été élaborée dans le cadre du romantisme. Cette époque étant terminée, il engage à fixer un nouvel horizon pour une esthétique "naturalisée" qu'il qualifie d'anthropologique : « l'être humain n'a pas de fondement transcendantal : il n'a qu'une généalogie et une histoire. Et il n'a pas non plus le statut d'un "sujet ex-sistant", c'est-à-dire d'un étant qui s'arracherait à l'immanence intramondaine : il se définit par des aptitudes, des structures mentales, des règles sociales, etc., qui se sont cristallisées au cours de sa généalogie culturelle et qui s'appuient sur une filiation biologique qui le relie aux autres organismes biologiques de la planète »¹⁰²⁵. Schaeffer en appelle à une « anthropologie de la relation esthétique » qui échappe au culturalisme et rétablit la continuité de la culture et de la biologie de l'homme.

John Dewey, comme nous l'avons vu¹⁰²⁶, défend une expérience éminemment organique et confère une spécificité à la relation, la transaction et la négociation qui relève du vivant. L'expérience est dès lors un processus de l'existence. Ainsi la culture renvoie à la relation entre la nature vécue et soi. L'esthétique s'avère être un processus « unificateur » dans le sens où l'art permet « de frayer un passage à travers les distinctions conventionnelles jusqu'aux éléments sous-jacents qui sont communs au monde vécu, tout en développant l'individualité comme manière de voir et d'exprimer ses éléments, de même il revient à l'art de faire concorder les différences au sein de la personne individuelle, de supprimer l'atomisation et les conflits entre les éléments qui la composent, et de tirer parti de leurs oppositions pour construire une personnalité riche »¹⁰²⁷.

Ainsi pensées, actions, émotions sont constituants du soi et indiscernables au cours de l'expérience qu'un individu a de son environnement. Mais cette relation n'est pas neutre : « À cause de la relation entre ce qui est fait et ce qui est éprouvé, il y a, sur le plan de la perception, un sentiment immédiat d'harmonie ou de discordance des éléments entre eux ; un sentiment de renforcement mutuel ou au contraire d'intrusion »¹⁰²⁸. Pour Richard

¹⁰²⁵ Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 10. Voir aussi Jean-Marie Schaeffer, *L'expérience esthétique*, Paris, Éditions Gallimard, 2015.

¹⁰²⁶ John Dewey, *L'expérience esthétique*.

¹⁰²⁷ John Dewey, *L'expérience esthétique*, p. 292.

¹⁰²⁸ John Dewey, *L'expérience esthétique*, p. 75.

Shusterman¹⁰²⁹ qui s'inscrit dans la lignée de Dewey, l'art « n'est ni la collection d'objets, ni la critique, mais l'expérience ». L'art n'est donc pas fondamentalement distinct de la vie et de la réalité de chacun et il n'a pas pour fonction première de fabriquer des objets. Les œuvres ne sont pas la preuve de l'existence d'un créateur qui en serait à l'origine et elles ne sont pas séparées du public. Richard Shusterman montre bien que la relation à l'art est une expérience qui engage à la praxis et non à la poïesis. Il publiait en France en 1999, *La fin de l'expérience esthétique* et mettait en place une philosophie incarnée, focalisée plus explicitement sur le corps comme « site » permettant de mieux vivre et de mieux agir. Et revenons à Edwin Hutchins¹⁰³⁰ qui présente la culture comme un processus plutôt que comme « une collection de choses, réelles ou abstraites ». Elle est, pour lui, à travers les pratiques, un processus cognitif humain qui relie l'intérieur et l'extérieur des personnes.

La rupture avec l'esthétique

Nous assistons ces dernières années à un retour de l'*Aesthesis*, terme d'origine grec qui signifie perception par les sens, le sensible, l'écoute, la vue et le discernement ou encore les odeurs. La signification de ce terme dans la Grèce ancienne n'était pas attachée à l'art. C'est seulement au XVIII^e siècle, comme nous l'avons vu, que « aesthesis » devient « esthétique » et fut défini dans le sens de beau et sublime¹⁰³¹. Cette distinction nous permet d'insister sur le fait que l'esthétique s'inscrit dans un rapport au monde et dans l'action. C'est en focalisant son attention sur un objet, une personne, un acte, une situation que nous sommes à même d'en appeler au beau.

Il s'agit de concevoir la perception comme une action. Selon Alain Berthoz et Jean-Luc Petit¹⁰³², l'action est déjà dans la perception et la frontière entre sensation et motricité tend à disparaître : « la région d'intérêt vers laquelle s'oriente le regard est spécifiée d'avance par une intention d'action, qui ne manque jamais d'accompagner ce regard. » La perception est en acte. Des recherches développées depuis la fin des années 70 montrent que la

¹⁰²⁹ Richard Shusterman, *L'art à l'état vif*. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire, Les Éditions de Minuit, 1991.

¹⁰³⁰ Edwin Hutchins, *Cognition in the wild*, Cambridge (Massachusetts), London (England): The Massachusetts Institute of Technology Press, 1995.

¹⁰³¹ Voir Walter Mignolo, de l'atelier sur l'esthétique décoloniale, Duke University, may 2011

¹⁰³² Alain Berthoz et Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2006, p. 56.

perception des comportements d'autrui permet de reconnaître et de comprendre, voire de déduire ses intentions et ses émotions.

Robert Filliou¹⁰³³ déclarait que la lecture est aussi une performance. J'interpréteraï cette formule dans le sens où cette performance du lecteur – mais aussi du spectateur, de l'auditeur, du visiteur – serait une activité coopérative et co-créative des participants parce qu'elle requiert une mutuelle adaptation et une synchronie des corps. Le rythme serait au cœur de la rencontre esthétique et l'œuvre le produit d'une synchronisation toujours renouvelée qui associe de manière éphémère l'artiste et le regardeur. C'est un processus qui repose sur le mouvement : de fait, la forme est fluide. Le détour par l'art permet de vivre des expériences qui valent apprentissage de la perception de notre environnement. Les œuvres sont faites de gestes donc de mouvements, de rythmes et sont vécues comme telles.

L'expérience produit des totalités irréductibles. Elle ne se limite pas à l'interaction entre l'un et l'autre des termes de la relation ; elle génère quelque chose de plus qui a trait à l'organisation des différents éléments en présence. Il ne s'agit pas de penser comme le faisait Bossuet que la beauté est le résultat de la perception par l'esprit d'une harmonie, d'un ordre absolu qui serait extérieur à l'observateur. Elle s'apparente plutôt au plaisir généré lors d'une expérience : lorsque cette expérience nous permet de prendre une conscience positive de nous-mêmes en même temps qu'une conscience positive de notre environnement. Le beau est comme le résultat d'une rencontre heureuse et inespérée. Inespérée car elle tient à peu de choses tant elle repose sur un grand nombre de paramètres physiques, biologiques, psychologiques et sociaux dont la combinaison est aléatoire. Elle est tout sauf unité.

Georg Simmel¹⁰³⁴ affirmait que “ la culture, c'est le chemin qui va de l'unité close à l'unité déployée, en passant par le déploiement de la multiplicité. ”. Michel Makarius aborde les choses à partir de la jouissance en tant que plaisir esthétique : « *ce processus par lequel un sujet reconnaît un autre sujet*. On peut – on doit – encore affiner les termes de cette proposition en disant que la jouissance est ce processus par lequel *un sujet se reconnaît dans l'autre*

¹⁰³³ Robert Filliou, *Enseigner et apprendre*, Paris Bruxelles, Archives Lebeer Hossmann, 1998.

¹⁰³⁴ Georg Simmel, Le concept et la tragédie de la culture. 1911. In *La tragédie de la culture et autres essais*, Rivages, 1988, p. 180.

comme sujet ou encore que l'autre vous reconnaît comme sujet. Bref, que la jouissance est une subjectivité partagée et la conscience de ce partage »¹⁰³⁵.

Si le beau peut être pensé comme le symptôme d'une prise de distance d'avec le monde et une tentative de repliement vers l'absolu de l'âme, sa critique signifie un retour vers le monde, la nature et une anthropologisation des comportements. Nos manières de vivre sont humaines, historiques et conjoncturelles. Michel de Certeau¹⁰³⁶ se faisait l'artisan d'un tel changement et inscrivait la culture dans la praxis et la définissait à partir de trois caractéristiques : « 1. Faire quelque chose avec quelque chose ; 2. Faire quelque chose avec quelqu'un ; 3. Changer la réalité quotidienne et modifier le style de vie, jusqu'à risquer l'existence même ».

Le but de l'art n'est plus d'arracher l'homme du monde pour le hisser vers le beau et le sublime. Il s'agit désormais pour les artistes de travailler au sein de la cité pour interroger nos manières de faire. Les arts sont des lieux du politique et servent autant les conservatismes que de ressources au changement, à rassembler qu'à distinguer.

L'expérience esthétique en quelques mots

Questionner le beau conduit nécessairement, à un moment ou à un autre, à interroger les mécanismes de l'expérience esthétique. En effet, dès que les catégories perdent de leur substance, il faut parvenir à apercevoir et à comprendre ce qu'elles servaient à évoquer et ce qu'elles masquaient. Est-ce l'œuvre qui génère chez le regardeur des sensations, des émotions qui lui permettent de mobiliser voire d'acquérir des connaissances ? Est-ce le regardeur qui prend l'œuvre comme prétexte et, en tant que participant d'une dynamique sociale, y projette des connaissances sur un mode sensible ? Ceux, chercheurs, scientifiques, artistes, qui travaillent sur ces questions optent désormais plus favorablement pour une responsabilité partagée. L'expérience esthétique repose sur la mise en relation d'un individu et d'un autrui, qu'il

¹⁰³⁵ Michel Makarius, *Au plaisir des œuvres, L'art est-il une connaissance ?* Le Monde éditions, 1993, p. 32.

¹⁰³⁶ Michel de Certeau M., *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1974, p. 218.

s'agisse d'une personne, d'un objet, d'une œuvre ou d'une performance à laquelle s'ajoute un effet de contextualisation qui permet à l'individu de construire une relation chaque fois spécifique avec son environnement.

Les formidables avancées permises par l'imagerie médicale ont largement contribué à redéfinir les problématiques de la recherche. Les neurosciences, la physique mais aussi la psychologie, la philosophie et certaines approches des sciences sociales nous permettent d'envisager autrement nos manières d'être dans le monde.

Notre environnement subit de perpétuels changements et nous devons être capables, malgré tout, de le rendre intelligible. Nous comprendrons bien que nous ne pouvons pas compter sur des images invariables mémorisées à l'avance, qui très vite ne correspondraient plus à ce qui existe autour de nous. Au contraire, nous devons être aptes à saisir aussi bien le nouveau et l'inattendu que le caractère individuel, quoique socialement vécu, de nos expériences passées. L'information n'est donc pas déterminée à l'avance, ni celle que nous mobilisons dans notre environnement, ni celle que nous reconstituons à partir de nos expériences passées. Le cerveau élabore des scénarios, des schémas d'activité qui valent pour cette situation présente et qui permettent à l'individu d'avoir l'impression de vivre normalement.

Interroger les mécanismes de l'expérience esthétique est une tâche complexe. Prenons une femme, un homme qui, pour des raisons multiples, se trouvent en possession d'un billet pour assister à un spectacle ou visiter une exposition. Il faudrait connaître les raisons qui les ont conduits à en faire l'acquisition, à accepter ce cadeau, à se trouver dans l'obligation de s'y rendre. Sont-ils avides de découvertes, déjà ennuyés ? Se sont-ils préalablement renseignés ? Auront-ils quelqu'un à qui en parler ? Pourront-ils tirer une forme quelconque de reconnaissance pour avoir vécu une telle expérience ?

Ils arrivent sur le lieu : dans quel état sont-ils ? Les conditions de circulation, les délais très courts pour effectuer le trajet sont-ils la cause d'un agacement tenace ? Sont-ils encore ailleurs, au travail, parmi des proches, encore occupés par des négociations délicates, lorsqu'ils regagnent leur siège ou se dirigent vers les premières œuvres ? Sont-ils suffisamment présents pour effectuer les premiers pas, appréhender les premières images, les premiers sons ? Sont-ils suffisamment accueillants pour sympathiser avec ce nouvel

environnement et s'associer à ces actions ou aux traces laissées par le travail de la matière ? Sont-ils prêts à participer au spectacle ?

L'affaire est complexe, je le répète, car, les individus ne sont pas des entités mais des processus et manipulent une multitude d'indices ; les objets, les œuvres, les performances, et plus largement les situations, peuvent se présenter selon une infinité d'états possibles. Et c'est bien la successivité de la mise en relation qui produit des situations particulières. Une manière de percevoir ici et maintenant fera émerger certains indices plutôt que d'autres pourtant potentiellement mobilisables à un autre moment ou par quelqu'un d'autre. Et ne cherchons pas à simplifier en réduisant la rencontre d'un individu avec une œuvre car cette rencontre repose effectivement sur une succession de brèves actions qui permettent à l'un et à l'autre de se présenter différemment et de s'associer de plus en plus étroitement. Chacune de ces brèves actions est le résultat d'un processus qui associe continuellement ce que l'individu et l'œuvre peuvent partager *hic et nunc*. Ce processus peut conduire à la compréhension, c'est-à-dire à un état relationnel satisfaisant, et à l'existence d'une œuvre pour nous. Mais il peut aussi être insatisfaisant et ne donner au mieux rien de présentable et au pire un dénigrement de soi et/ou de la situation.

Comme nous pouvons l'envisager maintenant, l'attente joue un rôle primordial. L'individu, parce qu'il est vivant, établit, sans répit, une relation sensorielle, cognitive avec son environnement. Il le fait dans une certaine perspective et s'attend à ce que la situation se mette en place logiquement. Ce n'est pas toujours le cas. Dans l'art aujourd'hui, les artistes veillent à mettre le visiteur, le spectateur, dans une situation d'inconfort pour l'obliger à prendre du recul, à percevoir du dehors ses manières de faire. Ainsi l'accomplissement du geste est pris à défaut et oblige, pour poursuivre, à un retour à soi et à une reconfiguration de la situation.

La mémoire joue un rôle important car elle sert à établir des états d'équilibre qui permettent de reconnaître et de se reconnaître. Il ne s'agit pas de considérer la mémoire comme un stock d'expériences passées. C'est une compétence qui permet de réactiver d'innombrables traces inanimées et fragmentaires. Elle est une reconstruction imaginative déclenchée par l'élection de certaines prises, dans le sens de ce que nous pouvons saisir et rapporter à des actions. Elle est élaborée à partir de réactions passées ou

d'expériences actuelles voire espérées. Ainsi, il est illusoire d'arguer une trop grande fidélité entre des situations comparables : chacune d'entre elles est originale et non reproductible à l'identique. Les actes de reconnaissance et de remémoration reposent sur une certaine activité motrice. Nous arrivons à percevoir et à appréhender le monde physique en l'explorant avec nos mains, nos yeux et avec les mouvements de notre corps. Les actes moteurs participent à l'établissement d'un contexte et d'une présence immédiate avec l'environnement. Ce phénomène est émergent et asymétrique. Il ne peut pas être réduit à des similitudes entre la dynamique de l'œuvre et l'activité perceptive du spectateur. La relation quasi osmotique qui peut être ainsi générée repose sur des actions perceptives constamment renouvelées : celles relatives au cinq sens, toucher, regarder, sentir, écouter, goûter et celles liées à l'analyse de notre positionnement, l'équilibre qui nous informe de notre relation à l'espace, la kinesthésie qui nous sert à situer nos parties du corps et le rôle qu'elles jouent dans l'accomplissement du mouvement. A ces sens, il faut ajouter la perception de la durée et celle du rythme. Le rythme est inhérent à l'action humaine qui n'est pas continue mais palpitante, qui n'est pas isolée mais toujours à la recherche d'un point extérieur de retour sur soi. Partager des rythmes avec son environnement est au cœur de la relation. Nous pouvons alors parler de synchronisation entre des systèmes oscillants parce que toujours changeants. Nos comportements et l'environnement s'influencent mutuellement et ont tendances à s'enchevêtrer.

Cela nous conduit à penser les œuvres comme des enregistrements de gestes ou un amalgame de traces qui peuvent servir à reconstituer des gestes. Lorsque nous les observons, c'est comme si nous en faisons l'archéologie, comme si frénétiquement nous cherchions à les intégrer à notre environnement signifiant. Nous pouvons être sensible à l'harmonie, à des formes déjà connues ou à des expériences nouvelles, déstabilisantes ou ludiques.

Les différents attributs dont nous nous saisissons dans une scène visuelle ne sont pas perçus exactement en même temps. Par exemple, la couleur est appréhendée avant l'orientation des lignes, et elle-même avant le mouvement... Prêter attention à des objets, des œuvres ou des performances génère une activité neuronale qui prend la forme d'une assemblée : certains neurones vont travailler sur la couleur, d'autres sur le mouvement, d'autres encore à l'orientation des lignes et des contours. C'est encore une fois la synchronisation de ces différentes assemblées de neurones qui va nous

permettre de prendre conscience d'un objet ou d'une action. Et c'est la succession de ces phénomènes de synchronisation qui nous permet de distinguer des objets, des personnes et nous évite de vivre dans des amalgames de formes et de couleurs. Ces objets et ces personnes prennent différemment place dans l'espace parce que nous les positionnons successivement.

Pourquoi disons-nous d'une œuvre qu'elle est belle ? C'est vraisemblablement parce que certains de ces phénomènes de synchronisation nous permettent de nous faire une idée positive de nous-même. Pris dans un véritable champ de forces – dont les implications sont sociales, politiques, économiques... et idiosyncrasiques –, nous avons ainsi trouvé un équilibre favorable jusqu'à nous associer à cet environnement. Nous sommes parvenus à organiser nos sensations d'une manière telle qu'elles nous inspirent une forme de jouissance. Nous la qualifions d'esthétique parce qu'elle renvoie à une relation pleine et entière.

Et nous comprenons là toute l'importance que l'éducation artistique peut avoir dans le parcours d'un enfant. Dans un monde changeant, l'expérience esthétique relève de l'enquête, de celle que nous menons dans des territoires incertains car elle offre la possibilité d'une rencontre heureuse et inespérée.

L'art et les compétences du citoyen à l'époque de l'hyperréalisme¹⁰³⁷

Les opérations sont aujourd'hui nombreuses de partenariat, de coopération, de participation et de médiation qui rapprochent des artistes et des personnes aussi différentes que des enfants, des patients, des détenus ou encore des habitants. Nombreux sont ceux qui ont l'intuition que ces actions sont favorables à l'amélioration des conditions d'exercice de la citoyenneté, voire plus simplement de la participation à l'activité sociale. Mais il est encore difficile de se prononcer sur ce qui se construit dans le cadre de ces rapprochements. En revanche l'évaluation est une procédure qui repose sur la définition de jalons qui permettent seuls de prendre la mesure des parcours effectués. Loin de moi la prétention de définir de tels outils mais peut-être pourrions-nous essayer de comprendre ce qui fait la singularité du savoir-faire de l'artiste qui travaille avec le public.

Cette intervention prend appui sur une ethnographie des sciences qui permettrait de porter un certain éclairage sur l'acquisition de compétences à travers l'action concertée avec des artistes. Pour essayer de répondre à votre attente, je me suis intéressé aux travaux que vous avez conduits au cours de ces dernières années (Jean-Paul Filiod, Alain Kerlan...) et je les ai croisés avec le questionnement que je mène sur la place de l'art et des artistes dans la fabrication du social. J'ai construit cette intervention à partir de trois points : 1/ l'hyperréalisme comme symptôme d'un "nouveau" rapport au réel, si ce n'est même d'une "nouvelle" conception du réel ; 2/ les compétences du citoyen et 3/ ce que l'art permet du point de vue de l'expérience.

L'hyperréalisme

L'hyperréalisme me paraît bien rendre compte des changements qui ont eu lieu dans la relation que nous entretenons avec notre environnement. Le terme hyperréalisme désigne un courant artistique formé aux États-Unis à la fin des années 1960 qui, à première vue, consiste à reproduire des images – quasi-

¹⁰³⁷ Publié dans cARTable d'Europe - approche du concept d'évaluation en éducation artistique à partir de résidences d'artistes à l'école, La Louvière (Belgique), Enfances, art et langages, Fédération Wallonie-Bruxelles pour l'enfance et la jeunesse, 2013.

photographies – de la réalité. Mais il apparaît, à l'analyse de ces œuvres qu'il s'agit bien d'une reconstruction de l'image dans la perspective de mettre en avant ce qui dans la réalité sert la perception et la sensation. Ainsi, en regardant ces peintures ou ces dessins, voire ces sculptures, le spectateur a bien le sentiment de vivre une expérience qui se veut assez proche, sinon augmentée, de celle que l'on peut éprouver dans la réalité. L'hyperréalisme s'appuie sur les nouvelles techniques de grossissement de la vision que sont le zoom ou la macro pour renforcer les effets de l'action perceptive sur l'individu. Dans un autre domaine, prenons pour exemple le travail de Frank Castorf au théâtre de la Volksbühne de Berlin : dans certaines situations, il filme les comédiens en gros plan et diffuse l'image sur un écran installé au-dessus de l'espace de jeu. Ainsi, le spectateur perçoit, en même temps, l'image de la situation dans son ensemble et les traits du visage de certains comédiens. La compréhension de la scène en est ainsi accrue sinon facilitée. Dans ce sens, il est utile de se reporter au réalisme et à Gustave Courbet qui rappelle le sont contemporains de l'invention de la photographie (Niepce, 1826 - Talbot, 1841). Cette recherche qui conduit à de nouvelles formes artistiques – et documentaires – marque une étape dans la volonté d'échapper au formalisme et tente de rendre compte de la relation de l'homme au monde au plus près de sa réalité vécue. L'œuvre de Marcel Duchamp est à ce titre exemplaire. Thierry Davila note l'influence d'Henri Poincaré ou encore de Etienne-Jules Marey : Duchamp doute de la précision de la perception. Celle-ci opère à un niveau trop général pour permettre de saisir les infimes variations du réel. La position de Courbet s'inscrit dans ce tournant, initiée par la révolution de 1789 puis celle de 1848, qui vise à rompre avec les anciennes catégories qu'elles soient esthétiques, sociales ou politiques. Gustave Courbet, affirme en 1861, « Le fond du réalisme, c'est la négation de l'idéal ». Ou comme le déclarait Victor-Richard de Laprade¹⁰³⁸ : « Oui, l'art réaliste est l'appendice nécessaire de la philosophie athée, de la science qui n'admet rien au-delà et au-dessus de la matière. L'univers sans Dieu, l'homme sans immortalité, la nature sans surnaturel, c'est l'art sans idéal ». Ce courant lui paraît être une négation de l'âme, de l'invisible et par là du divin et du sacré au profit de la matérialité des corps, des techniques et des sciences. De fait, Courbet ramène tout au premier plan et se défait de la ligne de partage entre le quotidien et l'art. Il s'agit là de penser une nouvelle conception de l'espace sans ancrage avec l'infini comme c'était le cas avec l'art baroque.

¹⁰³⁸ Victor-Richard de Laprade, *Le sentiment de la nature chez les modernes*, Paris, Didier et Cie, 1870.

Le lointain ne se résout que par le déplacement, le mouvement et ainsi l'espace du tableau est aussi celui du spectateur.

L'hyperréalisme va plus loin dans la même exigence de rétablir le lien sensible et cognitif avec le monde environnant. La technique permet d'amplifier la perception. L'environnement n'est accessible que par une acuité de la perception, un effort que l'individu doit effectuer sur lui-même ou par un artifice qui lui permet de préserver toute l'intensité de l'expérience « naturelle » lors de la confrontation avec l'œuvre d'art, l'artifice. Jean-Olivier Hucleux s'est attaché, avec une patience et une méticulosité quasi surhumaines, à dresser le portrait d'un certain nombre de personnages. Point par point, à la mine de plomb, sans gommer pour ne pas salir le papier, il compose l'image d'une personne à la manière d'un dégradé de lumière, jouant avec toutes les densités qui vont du blanc au noir. Ainsi, Jean-Olivier Hucleux stimulait le corps du spectateur pour l'aider à reconstruire une image pleine de vie, à l'échelle du modèle, qui s'extirpe de cet objet statique qu'est le dessin. Il l'exprimait ainsi : « Ce qui m'intéresse c'est de peindre comme les anciens, c'est-à-dire transmuier l'objet et lui donner vie. Donner vie sur la planéité, ce n'est pas rien parce qu'il faut être toujours en dehors de l'anecdote. C'est le secret de la peinture pour moi. Quand on donne vie à ce que l'on fait, une vie qui vit de sa propre substance, tout ce qui est anecdotique est alors évacué »¹⁰³⁹.

Cette manière de construire une œuvre ne paraît pas étrangère à la logique numérique qui permet de composer des formes en mouvement, a priori toujours renouvelable, à partir d'une pixellisation de la réalité non pas comme éparpillement « par petits bouts, façon Puzzle » mais engagement dans un processus de perception à l'échelle du « *picture element* », à grains fins. Libérée de toute détermination intérieure, rapportée à ces composants les plus petits que nous percevons, la réalité devient changeante, toute entière sensible aux moindres mouvements, malléable et matière à toutes formes de constructions. La réalité devient assujettie à l'action de percevoir : comme le déclarait Duchamp, ce sont désormais « les regardeurs qui font les tableaux ». L'œuvre – comme la réalité – est ouverte (Eco) et elle demande à l'interprète de revenir à lui et à ses sensations, à ses connaissances, à son imagination. Il importe donc, pour chacun, de bien savoir observer, interpréter, traduire mais aussi de se comporter de manières suffisamment claires – ou ambiguës - pour

¹⁰³⁹ Jean-Olivier Hucleux, la prospection à l'infini. Entretien avec Elisabeth Couturier, *Art absolument*, n°36, juillet/août 2010. <http://media.artabsolument.com/pdf/article/36410.pdf>

être perçu et compris selon ses ambitions communicationnelles¹⁰⁴⁰.

La réalité n'est telle qu'en vertu des capacités du spectateur, de l'auditeur : c'est l'individu – encore le plus petit indivisible – qui est l'opérateur principal de la construction de sa réalité. Mais l'individu est aussi celui qui partage, en indivision, des styles et des manières de faire qui lui permettent d'être continuellement avec d'autres dans un monde – des successions de mondes – plutôt qu'un autre et qui ne vaut jamais pour lui seulement. Le nouveau-né semble immédiatement communicant et à même de s'insérer dans un autre processus que lui-même. Nicolas Geogieff évoque une « pulsion de partage » et présente le cerveau comme un organe social, de groupe. Ainsi, « nous ressentirions instinctivement les mêmes forces et de fait, nous partagerions, par sympathie, les mêmes battements produits intérieurement et l'“intonation” de l'activité musculaire. Ainsi, nos corps seraient instinctivement reliés dans l'effectuation d'actions coordonnées vers des buts partagés »¹⁰⁴¹.

Désubstantialisation et fragmentation

L'abandon de l'idéal (la forme précède l'expérience) et la perte de substance – ce qui maintient l'identité d'un corps – introduisent un monde individualisé, pixellisé, atomisé et ainsi toujours changeant parce que soumis à de continues recompositions.

Nicolas Bourriaud appelle “post-production” cette nouvelle forme de culture de l'usage ou de l'activité. La réalité telle qu'elle existe pour nous est le produit d'un arrangement particulier à l'image du Djaing, du Vjaing ou de l'art du collage ou encore du travail de Duchamp avec les objets.

Ainsi décomposé, devenu « transitoire, fugitif, contingent », le monde est instable dans le sens où ce sont les phénomènes liés aux mouvements, aux déplacements, aux migrations et aux flux qui retiennent l'attention. La coïncidence groupe social, culture, territoire n'est plus effective. L'environnement social et matériel est toujours changeant et ne relève que difficilement d'une connaissance durable. L'hétérogénéité des populations,

¹⁰⁴⁰ Il est intéressant de voir comment les partitions de musique contemporaine se distinguent de celles de la musique classique et laissent une place à l'interprète : par exemple, celles de Karlheinz Stockhausen, Krzysztof Penderecki, André Boucourechliev...

¹⁰⁴¹ Colwyn Trevarthen, Musicality and the intrinsic motive pulse: evidence from human psychobiology and infant communication. In Rhythms, Musical Narrative, and the Origins of Human Communication. *Musicae Scientiae*, Special Issue, 1999–2000, 157–213, p.158.

l'opacité relative de chacune des relations, la superficialité et la fugacité des échanges induisent un renforcement des compétences de l'enquête à travers laquelle nous construisons notre relation à l'environnement continuellement. Notons que pour John Dewey, « l'enquête est la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation en un tout unifié »¹⁰⁴². La coexistence d'une grande diversité d'usagers sur un même territoire induit une attention conjointe et des formes régulières d'ajustement ou de conflits. Cette dynamique oblige le citoyen, l'habitant, le public à une attention diffuse afin d'analyser des situations qui ne sont pas unifiées ou focalisées, qu'il y ait ou non coprésence physique des interactants. Isaac Joseph s'est intéressé aux interactions non focalisées et les définit, en lien avec Erwin Goffman, comme étant « des interactions dans la mesure où elles satisfont à une condition pour ainsi dire structurelle : elles mettent en rapport des dispositions sensorielles (la vue, l'audition, l'odorat, le toucher) et un langage corporel fait de mouvements, de gestes et d'attitudes. Ce rapport d'observabilité qui s'instaure dans la moindre coprésence est non seulement public mais publicisant »¹⁰⁴³. Cette dernière qualité est importante car elle ouvre sur la fonction sociale de ce mode de relations. Et pour reprendre les termes de Norbert Elias : chaque individu « vit constamment dans un rapport de dépendance fonctionnelle avec d'autres individus »¹⁰⁴⁴. Ainsi les êtres humains sont toujours inscrits dans un processus d'individuation : ils sont en devenir et se redéfinissent en relation avec leur environnement. La culture n'est dès lors plus « une collection de choses, réelles ou abstraites. En revanche, c'est un processus. C'est un processus cognitif humain qui prend place à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'esprit des personnes. C'est le processus dans lequel nos pratiques culturelles journalières sont énoncées. [...] La culture est un processus »¹⁰⁴⁵. Bruno Latour¹⁰⁴⁶ va dans ce sens lorsqu'il privilégie le social comme mouvement qui ne se réalise que lors des connexions. Et l'on peut rapporter l'espace et le

¹⁰⁴² John Dewey, *Logique, la théorie de l'enquête*, trad. G. Deledalle, Paris, Presse universitaire de France, 1967, p. 169.

¹⁰⁴³ Isaac Joseph, *La ville sans qualités*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, p. 120.

¹⁰⁴⁴ Norbert Elias, *La société des individus*, 1939, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1991 pour la traduction française, p. 52.

¹⁰⁴⁵ Edwin Hutchins, *Cognition in the wild*, Cambridge (Massachusetts), London (England): The Massachusetts Institute of Technology Press, 1995, p. 354.

¹⁰⁴⁶ Bruno Latour, *Changer la société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte pour la traduction française, 2006., p. 232.

temps à une même manière de voir : « L'espace n'est pas une simple étendue matérielle support des pratiques, ce que l'expression "agir sur" dénote et connote, mais une *ressource sociale* hybride et complexe mobilisée et ainsi transformée dans, par et pour l'action »¹⁰⁴⁷ ; « Si le temps est de nature relationnelle, alors nous ne pouvons plus dire que nous évoluons *dans* le temps. Le temps n'est plus que le reflet d'une dynamique liée aux phénomènes »¹⁰⁴⁸.

Les compétences du citoyen

Vers 1560, Pieter Brueghel signe une toile qu'il intitule *La chute d'Icare*. Lorsque nous sommes face à cette peinture, nous retrouvons, assez fidèlement représentés, les personnages d'un passage qu'Ovide a consacré à la fuite de Dédale et Icare : « Un pêcheur prenant des poissons à l'aide d'un roseau tremblant, un berger appuyé sur son bâton, un laboureur penché sur sa charrue »¹⁰⁴⁹. Mais les deux œuvres se distinguent : Ovide ajoutait que lorsque les personnages virent passer Dédale et Icare, « [ils] restèrent interdits et prirent pour des dieux ces êtres ». Rien de tel sur la toile de Brueghel qui a choisi de peindre une scène paisible que la chute d'Icare ne parvient pas à troubler. Seules deux petites jambes, dans un coin du tableau, apparaissent hors de l'eau pour signifier le naufrage d'Icare.

À Bruxelles, ville où habitait vraisemblablement Brueghel l'Ancien vers 1560, les Protestants se révoltent contre l'application des décrets du concile de Trente et mettent à bas tous les signes d'idolâtrie. C'est en 1568 que débute la révolte des Pays-Bas ou guerre de Quatre-Vingts Ans contre la monarchie espagnole. Les Protestants affirment le désenchantement du monde et l'impossibilité d'une proximité avec Dieu : la relation doit passer par la médiation du Christ. En revanche, les Catholiques revendiquent des lieux, des situations où le divin peut se manifester sur terre. Bruegel, en prétextant une fable, met en opposition deux conceptions de la destinée humaine : celle qui dépend du travail ici-bas et l'autre qui repose sur les œuvres et les sacrements

¹⁰⁴⁷ Michel Lussault, *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 181.

¹⁰⁴⁸ Etienne Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Éditions Flammarion, 2007, p. 39.

¹⁰⁴⁹ Ovide, *Les Métamorphoses*, livre VIII, "Le Minotaure et Dédale", 8, 215.
<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/metam/Met08/M-08-152-259.htm>

dans le but de se rapprocher de Dieu. Cette mise en parallèle ne prend sens que si le regardeur est en mesure d'élaborer une telle interprétation. Bruegel, à travers cette peinture, s'adresse à un public qui, comme lui, subit les tensions du contexte politique et nous pouvons émettre l'hypothèse que les spectateurs d'alors percevaient clairement les mécanismes de construction de cette image. Mais pour qui n'est pas informé, la chute d'Icare apparaît comme un véritable événement car il y a disjonction entre la sérénité de la scène champêtre et le drame de cette noyade.

William James déclarait que « Pour que l'attention se porte sur un objet et le perçoive intégralement il ne suffit pas qu'il soit présent aux sens, il faut encore qu'il soit présent à l'imagination »¹⁰⁵⁰. De nombreux auteurs l'ont suivi dans cette voie et l'ont parfois augmenté de la pensée de Maurice Merleau Ponty ou plus récemment de celle de Marc Jeannerod en donnant corps à la perception et en la rangeant du côté des actions. Ainsi pouvoir penser s'apparente à un savoir-faire : et selon Alain Berthoz, « l'attention n'est pas seulement un mécanisme de filtrage sélectif, d'amplification, c'est une véritable fonction cognitive et motrice ancrée dans l'action et qui participe, de plein droit pourrait-on dire, à l'élaboration des décisions concernant l'action »¹⁰⁵¹.

Alva Noé considère que la vision est comme le toucher, c'est un mouvement, une exploration de l'environnement. « Comme le contact, la vision est active ». Sa conception de la relation que nous entretenons avec la peinture, par exemple, est comparable avec celle nous entretenons avec le monde et passe par le faire : « Ce ne sont pas les images *comme* objets de perception, qui peuvent nous en apprendre sur la perception ; en revanche, c'est la *fabrication des images* – c'est-à-dire, la construction habile des images – qui peuvent illuminer l'expérience, ou plutôt faire *émerger (enacting)* l'expérience. La fabrication des images, comme l'expérience elle-même, est une activité. C'est immédiatement une activité du regard attentive au monde, et une activité de réflexion sur *ce que vous voyez et ce que vous devez faire pour voir* »¹⁰⁵². Israel Rosenfield¹⁰⁵³ s'inscrit dans le même type d'approches lorsqu'il affirme que « tous les actes de reconnaissance et de remémoration nécessitent une certaine activité motrice. Nous arrivons à percevoir et à

¹⁰⁵⁰ Cité par Alain Berthoz, Alain Berthoz, *Physiologie de la perception et de l'action, L'annuaire du Collège de France*, 2008, p. 393.

¹⁰⁵¹ Alain Berthoz, *Physiologie de la perception et de l'action*, p. 402.

¹⁰⁵² Alva Noé, *Action in perception*, Cambridge (Massachusetts), London (England), The MIT Press, 2005, p. 178.

¹⁰⁵³ Israel Rosenfield, *L'invention de la mémoire*, Paris, Flammarion, 1994, p. 90.

appréhender le monde physique en l’explorant avec nos mains, nos yeux et les mouvements de notre corps ; les souvenirs et les reconnaissances dont le monde est l’objet sont intimement reliés à ces mouvements mêmes que nous effectuons pour l’explorer. Les actes moteurs participent à l’établissement d’un contexte et d’un contact immédiat avec l’environnement ». Marc Jeannerod avait mis l’accent sur la notion de répertoire moteur : avoir fait permet de mieux comprendre ce que l’on observe et plusieurs travaux ont montré que, par exemple les spectateurs d’une chorégraphie ont une réception plus active lorsqu’ils ont eux-mêmes pratiqué ce style de danse. Anne Decoret-Ahiha est parti de ce constat neurophysiologique pour organiser, avant les spectacles, des séances d’échauffement du spectateur à la Maison de la danse de Lyon. Tout cela parce corps et esprit sont désormais réconciliés et l’acte ou le geste ne se réduisent pas à un travail musculaire. Pour Alain Berthoz, « l’action n’est pas la motricité : l’action et le geste sont projets, intentions, émotions, souvenirs »¹⁰⁵⁴. Les processus sensoriels et moteurs, la perception et l’action sont fondamentalement inséparables dans la cognition vécue.

Le but de l’art n’est plus de faire du beau

Souvenons-nous des premières pages de cet article : comment les réalistes se sont attachés à lutter contre les idéaux pour inscrire l’art dans la société et la matière des corps. De ce point de vue, le beau tel qu’Immanuel Kant le définissait (« Le beau est ce qui est représenté sans concepts comme l’objet d’une satisfaction universelle », c’est-à-dire « indépendante de tout intérêt »¹⁰⁵⁵) ne semble plus être la préoccupation principale des artistes actuels et la figure de l’artiste telle qu’elle s’est propagée à l’époque romantique n’est plus tout à fait d’actualité. Les artistes sont désormais des acteurs de la vie sociale et politique : ils travaillent à pointer les routines, les pensées paresseuses, les injustices, les incohérences. Ils sont tels des chercheurs et des scientifiques, portés par un questionnement, une problématique. Mais, à la différence de la science, l’art joue avec l’incertain, l’inépuisable interprétation, l’ambiguïté.

¹⁰⁵⁴ Alain Berthoz, *La décision*, p. 169.

¹⁰⁵⁵ Titre du § 6 de la *Critique de la faculté de juger*, Paris, Éditions Gallimard, Folio Essais, 1985, p. 139.

L'idée de beauté impose l'existence d'un sens commun esthétique et, de fait, une certaine stabilité sociale : comment imaginer aujourd'hui que les participants à un processus social local acceptent d' « universaliser » leurs perceptions et partagent les informations nécessaires à une interprétation commune des œuvres? Certainement peu nombreux seraient ceux qui soutiendraient une telle affirmation. Yves Michaud met en parallèle « une extrême différenciation sociale » et « une extrême différenciation des jeux de langages et des appréciations esthétiques »¹⁰⁵⁶. Selon lui, l'art est entré dans l'espace public de la discussion : ainsi, « la valeur esthétique n'est pas plus absolue que les critères au nom desquels on la discerne : elle vaut ce que valent les critères qui permettent la communication entre ceux qui partagent le jeu de langage et l'esthétique localisée en question »¹⁰⁵⁷. C'est la fin de l'autonomie de l'art et de sa dimension transcendantale. Est-ce pour autant la fin de l'expérience esthétique ? John Dewey cherchait à « retrouver la continuité entre l'expérience esthétique et les processus ordinaires de la vie » sans qu'il s'agisse pour lui de banaliser les arts. Mais dans une perspective pragmatiste, les compétences acquises à travers la pratique des arts, comme artistes amateurs ou comme spectateurs devaient servir la vie ordinaire.

Cette relation entre l'art et la vie ordinaire passe par le faire. L'œuvre d'art désigne un ensemble de gestes qui constituent progressivement un espace-temps. Celui-ci est construit par l'artiste dans sa relation avec un spectateur, ici et maintenant ou délégué par l'entremise d'un objet ou d'un dispositif et, dans ce cas, c'est le spectateur qui le reconstituera au cours de son observation. Dans les deux cas, l'œuvre se comporte comme une fiction. Picasso déclarait : « Nous savons tous que l'art n'est pas la vérité. L'art est un mensonge qui nous fait réaliser la vérité, tout au moins celle qu'il nous est donné de comprendre. L'artiste doit savoir comment parvenir à convaincre les autres de la véracité de son mensonge »¹⁰⁵⁸. Mais elle n'est pas fiction parce qu'elle se distinguerait du réel, confinée qu'elle serait dans l'espace de l'imaginaire ; elle est fiction parce qu'elle est fabriquée : elle est un artifice. Le spectateur fait l'expérience de l'œuvre dans une situation qui n'est pas toujours « originale » mais qui n'est pas totalement étrangère non plus à celle qui a prévalu lors de sa composition. C'est en ce sens que l'on peut parler de performance à la fois pour le geste de l'artiste et pour celui du spectateur. Et

¹⁰⁵⁶ Yves Michaud, *Critères esthétiques et jugement de goût*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1999, p. 77.

¹⁰⁵⁷ Yves Michaud, *Critères esthétiques...*, p. 83.

¹⁰⁵⁸ Pablo Picasso, *Propos sur l'art*, Paris, Éditions Gallimard, 1998, p.17.

nous pouvons parler de contagion motrice pour désigner quelle manière de faire relie l'artiste à ses spectateurs. Cette action conjointe – bien que souvent différée – ne consiste pas dans l'imitation ou la reproduction des mouvements d'autrui. Chaque situation est une réalité particulière qui naît (qui émerge diraient certains) de la participation d'individus à ce que je serais tenté d'appeler une chorégraphie sociale. Ces interactions permettent à des personnes de faire l'expérience d'univers différents des leurs.

Prenons l'exemple d'un match de tennis : qu'en fait le spectateur ? Reste-t-il en dehors du jeu, à l'image d'un arbitre ? Alors il suit le trajet de la balle et s'exclame lorsqu'elle marque le point. A-t-il développé le savoir-faire d'un critique ? Et dans ce cas, il commente le jeu selon des modalités spécifiques. Ou bien parvient-il à sentir l'effort musculaire des joueurs ? Les torsions infligées à la balle ? A éprouver les connexions synaptiques et musculaires nécessaires pour maintenir sa présence dans le jeu ? En d'autres mots, quelles compétences cherche-t-on à développer lorsque l'on travaille avec un artiste à l'école ? S'agit-il de prendre place dans le monde des arts en tant que spectateur, critique, peut-être même pour devenir artiste ? Ou bien l'objectif est-il, dans un contexte fortement différencié, de se familiariser avec la diversité des jeux de langages, des styles qui fait notre quotidien ? Dès lors, il n'est pas souhaitable de rester extérieur aux œuvres mais il faut chercher à les vivre, en faisant tout pour se laisser animer par ce qu'elles proposent.

Le monde des arts permet un tel laisser-aller à soi et à autrui car l'artiste est plutôt bienveillant. Jan Świdziński mettait l'accent, dans la perspective d'un art contextuel, sur la relation avec autrui comme véritable objectif de la création artistique : « ce qui compte c'est ce contact momentané, cette solidarité et cette bienveillance réciproque en ce lieu et en ce moment-là, à l'égard de ces gens, telle est devenue notre activité artistique, notre performance dans le monde »¹⁰⁵⁹.

L'art nous permet d'expérimenter des fictions, aussi réelles que les possibilités – les probabilités – que peut générer notre existence. Et cela reste un jeu. Il nous permet de le faire dans un espace qui n'est pas encore contaminé par la performance et dont l'activité est gratuite. Peut-être pourrions-nous imaginer qu'il ne serait pas évaluable dans un tel contexte ?

¹⁰⁵⁹ Jerzy Świdziński J., *L'art et son contexte. Au fait qu'est-ce que l'art ?*, Québec, Inter Editeur, 2005, p. 139.

La parole comme geste ou l'expression du vivant¹⁰⁶⁰

Les paroles sont comme des gestes et produisent des espaces narratifs

Certains neurophysiologistes montrent que gestes et langages pourraient partager le même substrat neuronal (Meguerditchian¹⁰⁶¹, Pulwermüller¹⁰⁶²). Ils repèrent le lien entre la main et la bouche qui, n'étant plus inhibé, apparaît dans la corrélation de leurs mouvements. David McNeill¹⁰⁶³ a recours à l'expression matériau-support pour montrer que la signification ne peut se passer d'une incorporation et qu'elle émerge d'une expérience matérielle ou d'une énonciation concrète. Ce concept implique que le geste soit une dimension de la signification et non une représentation. Le geste comme la parole contribuent à la constitution d'un espace sémantique qui rassemble les partenaires d'une interlocution. La signification est énoncée, de part et d'autre, au gré des plis, des gonflements, des crispations des corps, des sons et des événements qui sont l'accomplissement de cet espace.

Artaud¹⁰⁶⁴ défendait une position très proche dans la quatrième de ses *Lettres sur le langage*. « Que l'on en revienne si peu que ce soit aux sources respiratoires, plastiques, active du langage, que l'on rattache les mots aux mouvements physiques qui leur ont donné naissance, et que le côté logique et discursif de la parole disparaisse sous son côté physique et affectif, c'est-à-dire que les mots, au lieu d'être pris uniquement pour ce qu'ils veulent dire grammaticalement parlant soient entendus sous leur angle sonore, soient perçus comme des mouvements, et que ces mouvements eux-mêmes s'assimilent à d'autres mouvements directs et simples comme nous en avons dans toutes les circonstances de la vie et comme sur la scène les acteurs n'en

¹⁰⁶⁰ Publication acceptée par *Etudes théâtrales*, Centre d'études théâtrales de l'Université Catholique de Louvain, Faculté de Philosophie, arts et lettres. A paraître janvier 2018.

¹⁰⁶¹ Adrien Meguerditchian, Hélène Cochet, Catherine Wallez, & Jacques Vauclair, Communication, latéralité et cerveau chez les primates humains et non humains : vers une origine gestuelle et multimodale du langage ?, in *Revue Primatologie*, 5, 2013.

¹⁰⁶² Freidemann Pulwermüller, Luciano Fadiga, Active perception: sensorimotor circuits as a cortical basis for language, *Nature Reviews Neuroscience*, n° 11, 351-360, 2010, May.

¹⁰⁶³ David McNeill, *Hand and Mind*. What Gestures Reveal About Thought. The University of Chicago Press, 1992.

¹⁰⁶⁴ Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p.185-186.

ont pas assez, et voici que le langage de la littérature se recompose, devient vivant ».

En neurophysiologie, la perception est action : écouter au lieu d'entendre, regarder au lieu de voir. Nous reconnaissons là l'approche d'Alain Berthoz¹⁰⁶⁵ mais aussi ce que la théorie des neurones miroirs a clairement énoncé : les systèmes moteurs, par exemple des gestes phonatoires, sont en jeu dans la compréhension de la parole. Comprendre est une action qui n'est pas disjointe de celle de parler.

Pour bien montrer que la communication est une action concertée, Joel Krueger¹⁰⁶⁶ a forgé l'expression "we-space". Il désigne ainsi une action spatiale dont le corps est le centre, une forme de négociation corporelle continue qui se déroule dans la perspective d'un ajustement mutuel des actions et de l'intention. Le « we-space » est comme le point focal où s'entremêlent les actions. En d'autres termes, les gestes constituent progressivement un espace narratif partagé.

Cet espace qui englobe tout à la fois la scène et la salle ou plus exactement les corps des artistes et ceux des spectateurs ne peut fonctionner que si l'attention des uns et des autres permet le partage d'un mouvement. Il s'agit dès lors de faire sortir le spectateur de lui-même, lui faire prendre conscience de son corps et l'amener à se situer au bord de lui-même pour éprouver la sensorialité de la relation. L'expression être au bord de soi signifie être plus attaché à son devenir qu'à son être, s'attacher à la relation en tant que co-acteur du mouvement. Pour parvenir à cela, les artistes gagnent aussi le bord d'eux-mêmes, s'exposent, voire se surexposent pour entraîner le spectateur dans leurs gestes.

En focalisant l'attention sur le corps d'Isabelle Huppert, Claude Régy ne cherche-t-il pas un effet comparable dans *4.48 Psychose* de Sarah Kane ? « Il s'agit de travailler sur tout ce qu'un corps émet qui n'est pas forcément visible et qui ne passe pas forcément par l'échange direct. »¹⁰⁶⁷. Ainsi, ce sont les poings serrés, les bras tendus, le corps qui se libère de la parole, le quasi statisme d'Isabelle Huppert qui submergent le spectateur jusqu'à l'entraîner

¹⁰⁶⁵ Alain Berthoz *La vicariance. Le cerveau créateur de mondes*, Paris, Odile Jacob, 2013.

¹⁰⁶⁶ Joel Krueger, Extended cognition and the space of social interaction, in *Consciousness and Cognition*, vol. 20, n°3, 2011, sept., 643-657.

¹⁰⁶⁷ Claude Régy, *L'Etat d'incertitude*, Paris, Les Solitaires intempestifs, 2002.

dans un rythme particulier. Le corps se donne à voir en une multitude d'événements et de prétexte à la dispersion de l'attention.

Christoph Marthaler surexploite la frontalité au point d'en faire une sur-frontalité dissoute par l'apparition de « figures *extra-narratives* »¹⁰⁶⁸. En dispersant l'action, en multipliant les intervenants, Marthaler attire l'attention sur le mouvement des corps et recherche la vision périphérique qui impliquerait, selon André Helbo « une sensibilité accrue aux mouvements et nous permettrait de saisir plus finement notre environnement »¹⁰⁶⁹. Helbo, Bouko et Verlinden revendiquent l'approche processuelle parce qu'elle permet de saisir la dynamique observateur-observé au-delà du voir et du faire et d'accéder au « faire-voir de la performativité ». Car il s'agit bien de cela : amener le spectateur à éprouver différemment son corps, à se rapprocher ainsi de l'expressivité du mouvement des corps. Pour André Helbo « le spectateur est invité à interroger les sensations de son corps pour donner une cohérence au monde perçu. [...] Tel un corps dans un liquide, le participant est plongé dans un espace qui l'entoure. En plaçant le corps du spectateur au cœur du processus immersif, ces environnements invitent celui-ci à une conscience intensifiée de ses perceptions corporelles. »¹⁰⁷⁰

Franck Castorf, avec par exemple *Le Maître et Marguerite*, travaille spécialement sur l'expérience du spectateur qu'il met au centre de la création. Il a introduit la vidéo *live* dans ses mises en scène, avec la complicité de Jan Speckenbach, qui circule caméra à l'épaule et capte les actions. Le travail des caméras montre ce qui échappe aux regards, il multiplie les points de vue en ne distinguant pas le statut des différentes présences ; il permet des cadrages rapprochés sur des parties des corps. Ainsi le champ de vision des spectateurs est amplifié, plus profond et plus complexe. Le travail de la caméra provoque une relation d'immédiateté entre acteurs et spectateurs et accentue l'effet de co-présence. L'acteur est pris dans un mouvement et ce mouvement a vocation à contaminer les corps des spectateurs-performeurs.

¹⁰⁶⁸ Lely Daryoush, « L'opéra ou l'émancipation du corps. Quelques remarques sur les mises en scène d'opéra de la dernière décennie, in *Nouvelle revue d'esthétique*, vol. 2 n° 12, 2013, 121-132, p.125.

¹⁰⁶⁹ André Helbo, Catherine Bouko, Elodie Verlinden, Théâtre et spectacle vivant. Mutations contemporaines, in *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, n° 255, 2011, 85-101, p. 96.

¹⁰⁷⁰ André Helbo, Théâtre et spectacle, p. 99 et 94.

Les uns et les autres se trouvent pris dans un champ sensoriel

La notion de champ devint centrale lorsque les physiciens prirent conscience que certaines des phénomènes naturels n'étaient pas attachées aux objets matériels, proprement dit, mais étaient définis en tout point de l'espace. On parle de champ lorsque l'on ne s'attache pas à penser à partir d'un pôle attractif, mais lorsque l'on s'intéresse aux phénomènes de résonance, aux mouvements et aux oscillations, lorsque l'on perçoit les situations comme instables, soumises à la propagation d'informations. Parler de champ dans le domaine du théâtre revient à minorer la signification pour s'attacher à saisir la circulation des forces, des intensités et des affects. William James proposait « de considérer le flux plus primitif de la vie sensible comme la véritable forme de la réalité. »¹⁰⁷¹

Selon Phillip B. Zarrilli¹⁰⁷², « jouer est éaction. Une des significations du mot jeu est 'processus de changement ou altération' ». C'est un processus constant qui repose sur la perception, les sensations, la mémoire et l'imagination. Il définit l'acteur par sa présence dans un champ sensoriel provoqué par la performance et les stimuli offerts par le champ d'expérience et insiste¹⁰⁷³ sur le fait que la signification émerge de l'engagement énergétique immédiat de l'acteur dans l'acte de la performance et de l'expérience du spectateur de cette performance.

Dans *Homme sans but* de Arne Lygre, Claude Régy élabore un dispositif dont le principe est « une proximité renforcée des acteurs et du public. Un grossissement des acteurs dans un espace que la lumière rend non-fini »¹⁰⁷⁴. La lumière est fluide, « d'une mobilité absolue, qui préserve notre mobilité d'esprit. On ne fige pas l'imaginaire, ni dans une manière d'interpréter le texte, ni dans une façon d'installer une suite d'images construites, opaques,

¹⁰⁷¹ William James, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Préface de David Lapoujade, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Stéphan Galetic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2007, p. 188.

¹⁰⁷² Phillip B. Zarrilli, Jerri Daboo, Rebecca Loukes, *Acting. Psychophysical Phenomenon and Process*, Palgrave Macmillan, 2013, p.9.

¹⁰⁷³ Phillip B. Zarrilli, An Enactive Approach to Understanding Acting, *Theatre Journal*, Vol. 59, No. 4, Performance and Cognition (Dec., 2007), pp. 635-647

¹⁰⁷⁴ David Sanson, Entretien avec Claude Régy. *theatre-contemporain.net*. Consulté le 10 mai 2014. <http://www.theatre-contemporain.net/spectacles/Homme-Sans-But/entretiens/>

qui enrayeraient l'infinie mobilité de l'imagination. » La lumière accentue les variations, complexifie et démultiplie l'espace de la perception.

Dans la perspective ouverte par Kurt Lewin, il est question de champ lorsque l'on pose comme principe la notion d'interdépendance. Ainsi le groupe est défini non pas à partir du principe de similitude entre les membres, mais sur la base d'une dynamique : l'événement social est le résultat de la coexistence de différents systèmes oscillants qui se connectent, se synchronisent et parviennent à faire émerger des états collectifs.

Cet intérêt pour des corps que nous pourrions dire couplés pose la question de l'observation. Regarder les contractions, voire les crispations des muscles du visage et de toutes les parties du corps, les mouvements des yeux et la densité du regard, suivre les variations d'amplitude, la tonalité, le tempo, les harmoniques de la voix sont autant de signes qui, en lien avec les composants d'une situation, signifient l'action de l'individu. C'est vraisemblablement dans ce sens qu'il faut comprendre la position de Kurt Lewin lorsqu'il affirme que « l'objet réel de l'étude est la constellation de forces »¹⁰⁷⁵. Il importe de saisir à la fois les plus petites manifestations de chacun des corps vivants tout en essayant de saisir l'ensemble et ce que chacune des actions contribue à construire. Cette dynamique est éphémère et ne dure que le temps de la synchronisation de mouvements qui peuvent redevenir épars. A chaque instant, le spectateur peut s'évader, se replier sur lui-même, sourd aux injonctions de l'action, ou se manifester, au péril de l'espace social et du processus spectaculaire.

Conclusion

Pour conclure, je dirais que l'individualisme, le sujet, la raison, le corps sont des concepts qui ont une histoire et ne sont pas figés en tant que données de la création du monde.

N'assiste-t-on pas à un changement d'importance sur certaines scènes contemporaines qui passe par trois points ? La dissolution du moi et de son autonomie, le retour au monde si l'on reconnaît que l'homme occidental s'en était échappé pour adopter une position transcendante et, troisième point, la

¹⁰⁷⁵ Kurt Lewin, *Psychologie dynamique*. Les relations humaines, Paris, PUF, 1959.

relationnalité, l'existence par le mouvement de chacun dans un champ. Ainsi le corps des acteurs comme celui des spectateurs parviennent-ils, dans certaines situations, à partager un espace sensoriel, espace d'action et, ainsi, espace de signification.

L'usage du terme scénographie est apparu pour signifier la prise de distance avec le singulier de la perspective : le spectacle n'est plus seulement mis en scène pour les quelques places du centre de la salle. Le décor s'humanise et n'est plus un cadre pour l'action, il est de l'action. Mais l'idée que le travail de la mise en scène contribue à la compréhension de l'action depuis différents points de vue est encore présent dans la scénographie qui multiplie les perspectives. Ce qui semble se jouer, à travers cette recherche sur les corps qui vise l'immersion des spectateurs, est la "cosmologisation" de l'espace théâtral (scène-salle). La constitution de cet espace en un champ amène à l'envisager comme un ensemble de relations constitutif de l'espace-temps et à ne plus s'attacher aux objets et aux êtres en particulier. Le spectateur est absorbé par le déroulement de l'action et devient lui aussi acteur de ce qui se construit. Emile Durkheim écrivait en 1894 que « si les seuls points de repère qui sont donnés sont eux-mêmes variables, s'ils sont perpétuellement divers par rapport à eux-mêmes, toute commune mesure fait défaut et nous n'avons aucun moyen de distinguer dans nos impressions ce qui dépend du dehors, et ce qui leur vient de nous. »¹⁰⁷⁶. Cette connivence entre soi et son environnement, à l'échelle d'une salle, relève d'un engagement cognitif dans l'action et révèle un individu positif à l'instar de « l'individualisme excessif » qui se décline selon Nicole Aubert « en termes de trop plein : trop plein de sollicitations, de désirs, de jouissance, d'intensité »¹⁰⁷⁷. Un individu que l'on peut aussi bien imaginer, à d'autres moments, en retrait, rapporté à lui-même et adoptant un regard éloigné.

Le théâtre et la littérature ont vraisemblablement été et sont des espaces d'expérimentation en dialogue avec les sciences du vivant. Il est un corps nouveau qui se dessine dans les arts, dans les sciences et dans nos usages quotidiens. Le plus difficile est sans doute d'entrevoir, transversalement à des domaines que nous avons appris à distinguer, des ressemblances qui nous aident à appréhender une réalité originale.

¹⁰⁷⁶ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1937, p. 44.

¹⁰⁷⁷ Nicole Aubert, L'intensité de soi, in Nicole Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Editions Érès, 2006, p. 86.

Le jeu : approche anthropologique¹⁰⁷⁸

Un intérêt modéré

Pendant longtemps, les anthropologues ont évoqué ensemble les jeux et les sports sans les prendre véritablement au sérieux. Quelques paragraphes ou quelques pages suffisaient à rendre compte de pratiques ludiques jamais très éloignées du religieux et de la célébration de qualités guerrières. L'objectif était de rendre compte de la diversité culturelle à l'époque où le monde était pensé comme une mosaïque de cultures originales.

A la fin du XIXe siècle et au début du XXe, les ethnologues glissent dans le compte rendu et l'analyse de leur terrain quelques mots sur les pratiques ludiques. Ainsi s'intéressent-ils au jeu de l'élan chez les Dakotas – que les Pawnees connaissent sous le nom de jeu du bison –, aux jeux de dés chez les Zunis, aux jeux de cartes en Chine, tout comme aux jeux de glisse sur l'eau en Polynésie, aux combats d'athlètes en Algérie et aux Canaries, aux escrimeurs et tireurs à l'arc en Afrique du nord et à tous ces jeux qui permettent à des individus, des villages, des classes (les célibataires contre les hommes mariés, par exemple), des clans, des groupes totémiques de s'affronter dans un cadre traditionnel.

Edward Burnett Tylor, anthropologue britannique bien connu pour avoir posé le premier la définition du terme culture, publie, en 1879, *The History of Games*¹⁰⁷⁹. Dans cet ouvrage, il développe une démarche à la fois comparative et évolutive grâce à laquelle il cherche à comprendre comment se modifient au fil du temps les jeux de balles, en particulier ceux de crosse et de paume.

¹⁰⁷⁸ Intervention lors du colloque international, Art, médiation, jeu, créativité et soin, janvier 2017, Centre de recherche en psychopathologie et psychologie clinique, Université Lumière-Lyon 2. Ce texte reprend certains passages de l'article Anthropologie, paru dans Bernard Andrieu (dir.), *Vocabulaire international de philosophie du sport*. Tome 1. Les origines. Paris, L'Harmattan, 2015, 309-317.

¹⁰⁷⁹ Edward Burnett Tylor, *The History of Games*, In *Popular Science Monthly*, vol. 15, June 1879.

A partir de 1900, Stewart Culin¹⁰⁸⁰, au cours de nombreuses missions parmi les sociétés indiennes d'Amérique du nord, effectue une ethnographie méticuleuse (voir ses photographies et ses dessins). Il publie en 1907 le résultat de cette monumentale enquête qui porte sur les jeux qu'ils soient d'adresse ou de chance. Il remarque que les différentes manifestations d'un jeu subissent l'influence de l'environnement et des matériaux disponibles et ne remettent que rarement en cause la structure du jeu ou son vocabulaire. Ces jeux ont en commun de faire référence à la mythologie et à des combats où le démiurge, le premier homme, un héros s'opposent à un ennemi par la ruse, l'adresse et la magie.

Raymond Firth¹⁰⁸¹ publie, en 1931, *A Dart Match in Tokopia: A Study in Sociology of Primitive Sport*. Firth détaille avec précision le terrain, les règles, le vocabulaire, les invocations, les gestes et les techniques d'un jeu de javelots. Cette étude lui permet de mettre en relation cette pratique avec les autres aspects de l'organisation sociale, l'économie, l'esthétique, les faits religieux ou encore les émotions.

En 1937, Paul-Emile Victor publie un article sur les jeux de ficelle¹⁰⁸² ou *cat's cradle* chez les Eskimo d'Angmagssali, de la côte est du Groenland dont il a relevé les figures.

A cette époque paraît l'ouvrage de Johan Huizinga, *Homo Ludens*. Essai sur la fonction sociale du jeu. Huizinga définit le jeu comme « une action ou une activité volontaire, accomplie dans certaines limites fixées de temps et de lieu, suivant une règle librement consentie mais complètement impérieuse, pourvue d'une fin en soi, accompagnée d'un sentiment de tension et de joie, et d'une conscience d'«être autrement» que dans la «vie courante» »¹⁰⁸³. L'opposition du jeu à ce qu'il n'est pas est repris par Roger Caillois qui poursuit avec *Les jeux et les hommes*¹⁰⁸⁴ sa pensée entamée avec *L'homme et le sacré* et la question des interdits. Cette opposition entre sacré et profane sera reprise par Durkheim dans des termes voisins : « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles

¹⁰⁸⁰ Stewart Culin, *Games of the North American Indians*. Bureau of American Anthropology, 1907, <https://archive.org/details/gamesofnorthamer00culirich>

¹⁰⁸¹ Raymond Firth, *A Dart Match in Tokopia: A Study in Sociology of Primitive Sport*. *Oceania*, 1, 1931, 64–96.

¹⁰⁸² *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, t. XXIX, 1937, 387-395.

¹⁰⁸³ Johan Huizinga, *Homo Ludens*. Essai sur la fonction sociale du jeu. Paris, Gallimard, 1951 pour la traduction française, rééd. coll. Tel, 1988, p. 58.

¹⁰⁸⁴ Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*. Paris, Éditions Gallimard, 1957.

auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières »¹⁰⁸⁵. Alors que dans un premier article de 1897¹⁰⁸⁶, Durkheim écrivait, « Les choses sacrées, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation ; il y entre toute sorte d'états collectifs, de traditions et d'émotions communes, de sentiments qui se rapportent à des objets d'intérêt général, etc., et tous ces éléments sont combinés d'après les lois propres de la mentalité sociale. Les choses profanes, au contraire, ce sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience ».

Jacques Henriot va contester la distinction entre jeu et réalité en affirmant la transposition métaphorique, même si « tout procès métaphorique n'est pas jeu »¹⁰⁸⁷. Selon lui¹⁰⁸⁸, « le jeu prend modèle sur une réalité qui à son tour, pour mieux se faire comprendre, le prend pour modèle et parle son langage ».

En 1959, John Roberts, Malcolm Arth et Robert Bush publiaient *Games in Culture*¹⁰⁸⁹ et plaçaient leur recherche dans la perspective de la construction d'une théorie anthropologique. Ces auteurs différenciaient les jeux de stratégie, de chance et d'habileté physique et envisageaient qu'ils puissent avoir une influence dans l'apprentissage, par les enfants, du fonctionnement des systèmes sociaux, des croyances religieuses et des conditions environnementales.

Le jeu, véritable mise en scène des enjeux d'une société

Des anthropologues ont montré comment des sociétés se servent des jeux pour tenter de palier les effets de la colonisation. Ou comment les jeux peuvent être envisagés comme le lieu de négociations de nouvelles dynamiques sociales. Ainsi, Robin Fox¹⁰⁹⁰, en 1961, publiait une étude sur la

¹⁰⁸⁵ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 56.

¹⁰⁸⁶ De la définition des phénomènes religieux, *L'Année sociologique*, 1897-1898. En ligne : classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_2/phenomene_religieux.rtf

¹⁰⁸⁷ Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, José Corti, 1989, p. 295.

¹⁰⁸⁸ Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, p.61.

¹⁰⁸⁹ John M. Roberts, Malcolm J. Arth, Robert R. Bush, *Games in Culture*. *American Anthropologist*, 61, 1959, 597-605.

¹⁰⁹⁰ Robin Fox, *Pueblo Baseball: A New Use for Old Witchcraft*. *Journal of American Folklore*, 74, 1961, 9-16.

pratique du baseball chez les Pueblos. Cette compétition a été introduite dans une société qui s'ingéniait à contenir les conflits mais les rencontres de baseball produisaient de la violence lorsque ces affrontements se déroulaient au sein d'un même village et non entre villages. Fox montre que les femmes renouent avec d'anciennes pratiques de sorcellerie pour soutenir les joueurs. L'adoption de nouvelles formes de sport donne ici l'occasion à de vieilles rivalités latentes de s'exprimer dans un espace protégé et peut permettre des reconfigurations de l'organisation sociale.

Des chercheurs ont abordé la manière dont des sports occidentaux sont aménagés au sein de sociétés colonisées. Il faut noter l'excellent film de Jerry W. Leach, ethnologue et Gary Kildea, réalisateur, *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism* (1975). Les auteurs montrent comment la pratique du cricket en Papouasie Nouvelle Guinée échappe au modèle britannique et se présente comme une réponse au colonialisme et une affirmation de l'identité locale. L'originalité de cette étude est de montrer que, hors de la distinction entre jeu primitif et jeu occidental, il y avait la place pour des adaptations sophistiquées qui contribuent à l'affirmation de la localité.

Arjun Appadurai, ethnologue d'origine indienne, développe une théorie des flux. Il recommande à ses lecteurs de « penser la configuration des formes culturelles de notre époque comme fondamentalement fractale, c'est-à-dire comme dépourvues de frontières, de structures ou de régularités euclidiennes »¹⁰⁹¹. Selon lui, les territoires ethniques et culturels sont constitués sur la base de nouvelles dynamiques initiées par les forces à la fois centrifuges et centripètes de la mondialisation. Ainsi nous assistons à des phénomènes de créolisation culturelle et à l'émergence d'identités complexes, recomposées au sein des tensions exercées par les logiques en présence. Appadurai s'attache à analyser comment le cricket s'est indigénisé et décolonisé par la force des expériences collectives qui font que le cricket n'est pas seulement pratiqué mais qu'il est lu, entendu, vu et commenté.

Sébastien Darbon¹⁰⁹² fait remarquer que les Anglais expatriés ne souhaitaient pas le partage de leur sport et que souvent ils le pratiquaient entre eux. L'adoption par les colonisés, sur un mode ethnique et/ou religieux, s'est faite

¹⁰⁹¹ Arjun Appadurai A. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 2001, p. 85.

¹⁰⁹² Sébastien Darbon, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon : De l'histoire événementielle à l'anthropologie*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2008.

de haute lutte comme un moyen d'accéder aux classes supérieures voire de les battre sur un stade. Cette adoption n'est pas nécessairement rendue possible par une affinité avec des pratiques qui préexisteraient dans la société d'accueil.

Norbert Elias et Eric Dunning ont mis en parallèle sport et politique en montrant comment l'apparition des jeux de balle en Angleterre au XVIII^e siècle accompagne l'émergence du régime parlementaire. La pacification des classes supérieures va de pair avec la sportification des jeux traditionnels et la parlementarisation des luttes entre partis. « Un sport est une forme organisée de tension de groupe » écrivaient-ils¹⁰⁹³ en mettant en évidence que le sport ne repose que sur « l'équilibre des tensions » non pas au sein d'une même équipe mais bien à l'échelle de l'espace complet du jeu. Le sport est, selon ces auteurs, une continuelle reconfiguration des situations de jeu : « de petits groupes d'êtres humains vivants qui modifient leurs relations dans une constante interdépendance »¹⁰⁹⁴. Les conflits et les tensions rythment dès lors la dynamique ainsi que cela se passe dans un parlement ou plus largement dans un monde globalisé. Il ne s'agit plus de penser à l'échelle de chacune des nations et ce sont les relations qui s'imposent comme véritable réalité.

Christian Duverger¹⁰⁹⁵ a étudié un jeu de balle pratiqué par les Aztèques à l'époque de la colonisation. Ce jeu spectaculaire symbolise la course du soleil et la balle en latex reproduit, au fil des rebonds, le mouvement de l'astre qui doit être périodiquement relancé pour échapper à l'entropie. L'énergie est au cœur de la cosmogonie aztèque. C'est un stock qui ne cesse de s'épuiser. Il faut le nourrir du sang du sacrifice. Au cours de ce rituel, le joueur s'échauffe, se met en transe, s'épuise jusqu'à l'inconscience. Il va alors être sacrifié pour que le soleil puisse poursuivre sa course. Tout laisse penser qu'à travers ce jeu, il s'agit de mettre en scène, de ritualiser une déperdition d'énergie, une destruction votive seule à même d'assurer la continuité du mouvement.

Paul Yonnet¹⁰⁹⁶, dans le cadre de ses travaux sur les joggers et les marathoniens d'aujourd'hui émet l'hypothèse d'un passage d'une société du

¹⁰⁹³ Norbert Elias, Eric Dunning *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*. Paris, Fayard, 1994, p. 218.

¹⁰⁹⁴ Norbert Elias, Eric Dunning *Sport et civilisation*. p. 262.

¹⁰⁹⁵ Christian Duverger, *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*. Paris, Éditions du Seuil, 1979.

¹⁰⁹⁶ Paul Yonnet, Joggers et marathoniens. Demain, les survivants ?, *Le Débat*, 2, n° 19, 1982, p. 77-95.

sprint et de la croissance à une société de la durée et de l'état stationnaire dans lequel l'économie énergétique est primordiale. La maximalisation du geste entraîne une recherche sur l'équilibre des fonctions biologiques même à haut rendement. La diminution des "frottements" au cours de l'action, le jeu avec la flexibilité et l'amortissement pour assurer un meilleur couplage avec l'environnement permettent une plus grande durabilité de l'effort. Ainsi l'énergie dépensée diminue.

Erwing Goffman affirmait que les jeux consistent en « une matrice d'événements possibles, une distribution de rôles à travers le jeu desquels les événements se déroulent, constituant ensemble un champ pour l'action dramatique fatidique, un plan d'existence, une machine à signifier, un monde par lui-même, différent de tous les autres excepté de ceux que le même jeu peut produire en d'autres occasions. »¹⁰⁹⁷ Il ajoutait « Les jeux, alors, sont des activités construisant le monde » et suggérait que les « activités sérieuses ont cette qualité aussi ». Notons cependant avec Edward Norbeck¹⁰⁹⁸ que certaines sociétés n'ont pas de mot pour dire le jeu (play) et ne distinguent pas le travail du jeu.

L'attitude ludique propice à la créativité

Gregory Bateson¹⁰⁹⁹ pensait que « l'étiquette du *jeu* ne circonscrit ni ne définit les actes qui constitueraient le jeu ; le terme de jeu ne s'applique qu'à certaines prémisses élémentaires d'un échange. Pour parler plus simplement, "jeu" n'est pas le nom d'un acte, ou d'une action : c'est le nom d'un cadre où se situe l'action ». Ainsi est défini un territoire qui peut être ouvert par un seul clignement d'œil, un claquement des doigts, une trace laissée par le glissement du talon sur le sol ou par des procédures plus lourdes telles que

¹⁰⁹⁷ Erwing Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, Inc., 1961, 26-27. "A matrix of possible events and a cast of roles through whose enactment the events occur constitute together a field for fateful dramatic action, a plane of being, an engine of meaning, a world in itself, different from all other worlds except the ones generated when the same game is played at other times. (...) Games, then, are world-building activities. I want to suggest that serious activities have this quality too".

¹⁰⁹⁸ Edward Norbeck, *The anthropological study of human play, Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies: Vol. 60 No 3*, William Marsh Rice University, 1974.

<https://scholarship.rice.edu/handle/1911/63156>

¹⁰⁹⁹ Gregory Bateson, *La nature et la pensée*, 1979, Éditions du Seuil, 1984.

l'installation de figurines, le coup d'envoi par un arbitre... Mais il importe qu'un contour soit dessiné pour établir une certaine quiétude. Cette limite est protectrice et permet aux joueurs d'être en confiance. Lilian Thuram, le joueur de football, déclarait : « La confiance est indispensable pour mieux réussir les choses. Si un attaquant perd la confiance cela devient difficile non seulement pour lui mais pour toute l'équipe »¹¹⁰⁰.

Johan Huizinga¹¹⁰¹ voyait dans « la séparation locale de l'action par rapport à la vie courante » un des traits primordiaux du jeu : « le jeu s'accomplit dans ce cadre où les règles sont valables ». Les règles ont aussi pour mission de « sécuriser » le jeu et de préserver les joueurs des débordements.

N'est-ce pas ce cadre qui permet la transposition que soutient Henriot. « Quand on met en avant l'idée de Jeu, on pense à ce changement de plan, à cette transposition, qui n'affecte pas seulement les choses telles que les voit le joueur, mais le joueur lui-même tel qu'il se voit »¹¹⁰². Ainsi, « c'est le joueur qui, par la pensée, se déplace, change de position par rapport au monde qui l'entoure et à lui-même, adopte un point de vue différent du point de vue habituel, met les choses en perspective – se “métaphorise” en quelque sorte »¹¹⁰³.

Faut-il rappeler que selon Jacques Henriot¹¹⁰⁴, « ce qui définit le jeu n'est pas le simple fait que la situation présente en elle-même une structure aléatoire : c'est le fait que le sujet qui s'y engage assume sa responsabilité en allant au-devant d'un avenir dont il n'est pas parvenu à supprimer le plus grand nombre possible d'aléas ». Ainsi le joueur accepte de se mettre dans une situation hasardeuse en faisant le pari d'en sortir sans succomber aux périls qu'ils pourraient rencontrer. Les règles sont vraisemblablement là pour éviter la dispersion et donner une forme élégante, *fair play*, à la rencontre. C'est à ce prix que les joueurs peuvent se mettre dans une position instable et en appeler à la mètis qui a vocation à prévoir l'imprévisible. Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant¹¹⁰⁵ écrivaient : « Engagée dans le devenir, confrontée avec des

¹¹⁰⁰ Splendeurs et misères du football. Entretien avec Lilian Thuram. 2^e partie. *Les périphériques vous parlent*, n°13, printemps 2000, p.42.

¹¹⁰¹ Jean Huizinga, *Homo ludens*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p. 44-45.

¹¹⁰² Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, José Corti, 1989 p. 257.

¹¹⁰³ Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer, op.cit.*, p. 264.

¹¹⁰⁴ Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer, op.cit.*, p. 244.

¹¹⁰⁵ Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, Éditions Flammarion, 1974, p. 32.

situations ambiguës et inédites dont l'issue est toujours suspendue, l'intelligence rusée (...) doit, pour se rendre insaisissable et pour dominer des réalités fluides et mouvantes, se montrer toujours plus ondoyante et polymorphe que ces dernières ». Le joueur est amené à être créatif, à expérimenter des manières de faire qui ne lui sont pas habituelles. Lilian Thuram pense que les spectateurs ne voient pas toujours dans un match l'inventivité de ce qui se joue réellement, « en termes de combinaison, en termes de beauté des gestes, en termes de recherche, en termes de souffle, en termes de danse »¹¹⁰⁶.

Gregory Bateson¹¹⁰⁷ voyait une grande ressemblance entre le processus de la thérapie et le phénomène du jeu mais il insistait pour dire qu'il n'y avait pas de changement thérapeutique tant que les règles n'étaient pas discutées. Peut-on y voir là l'affirmation d'un « contrat ludique »¹¹⁰⁸ ?

Prendre ainsi la mesure du cadre conduit à prendre l'initiative. En référence à Goffman, Isaac Joseph écrivait « Jouer ce n'est donc pas appliquer une règle, c'est *faire* un mouvement ou *prendre* une initiative. Il s'agit donc bien d'une activité ou d'une séquence d'action et c'est ce qui la rend "prenante". "Une activité prenante fonctionne comme une limite qui encercle les participants et condamne toutes les issues vers nombre d'autres univers de sens et d'action. Sans cette barrière, les participants seraient immobilisés par la profusion des bases d'action" »¹¹⁰⁹. Mais cet espace laisse toute la place à l'imprévu, l'inconnu et le hasard sous toutes ses formes. Pour Henriot, « Jouer c'est toujours *décider* dans *l'incertain* »¹¹¹⁰. C'est ainsi qu'il affirmait que « Le propre de tout jeu est de s'élaborer, de se poursuivre, d'aller jusqu'à son point d'achèvement dans un climat de constante incertitude »¹¹¹¹. « Jouer c'est faire »¹¹¹² disait Winnicot, et Moyles écrivait, « Jouer est une approche de l'action, non une forme d'activité »¹¹¹³.

¹¹⁰⁶ Lilian Thuram, *Overflow*, film documentaire réalisé par Federica Bertelli et Corinne Maury, *Les Périphériques vous parlent*, n°11, Hiver 1998.

¹¹⁰⁷ Gregory Bateson, Une théorie du jeu et du fantasme, In *Vers une écologie de l'esprit 1*, Editions du Seuil pour la traduction française, 1977, p. 222.

¹¹⁰⁸ Colas Duflo, *Jouer et philosopher*, PUF, p. 220.

¹¹⁰⁹ Isaac Joseph, *Erwing Goffman et la microsociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 84.

¹¹¹⁰ Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer*, *op.cit.*, p. 239.

¹¹¹¹ Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer*, *op.cit.*, p. 336.

¹¹¹² Donald Woods Winnicot, *Jeu et réalité*. L'espace potentiel, Paris, Editions Gallimard, 1975, p. 59.

¹¹¹³ Janet R. Moyles, *Just playing? The Role and Status of Play in Early Childhood Education*. Philadelphia, Open University Press, 1989, p.31. « For the main characteristic of play whether of child or adult is not its content but its mode. Play is an approach to

Jouer induit une posture particulière

Au théâtre, les acteurs jouent aussi. Jean-Pierre Ryngaert¹¹¹⁴ insiste sur la nécessaire sinon indispensable disponibilité sensorielle et motrice de l'acteur. Il doit être présent dans la situation pour en jouer au mieux. Selon lui, « La capacité de jeu d'un acteur (et d'un quidam) se mesure à son aptitude à prendre en compte le mouvement en train de se faire, à assumer totalement sa présence réelle à chaque instant de la représentation, sans mémoire apparente de ce qui s'est passé auparavant, et sans anticipation visible de ce qui se produira l'instant d'après. Elle se fonde sur la disponibilité et sur un potentiel de réaction à toute modification, même légère, de la situation ».

Mihaly Csikszentmihalyi and Stith Bennett¹¹¹⁵ définissent le jeu comme une réalité volontairement structurée sans exigences référentielles et s'intéressent à son corollaire, l'absence de conscience de soi. Ils affirment que « l'expérience de jeu est invoquée lorsque nos actions "résonnent" avec l'environnement ; quand le retour procure suffisamment de possibilités pour un flux ininterrompu d'actions. Jouer est expérimenté lorsqu'il est impossible pour un acteur de distinguer ses propres projets des possibilités déterminées par la situation. » Ils se demandent comment cela est possible que le soi disparaisse ainsi de la négociation avec l'environnement. Dans la vie quotidienne un tel engagement dans la réalité serait impossible. Mais dans le jeu, selon eux, « le conflit théorique traditionnel entre l'individu et la société (ou le monisme et le dualisme) » est sans objet. L'aspect essentiel de l'expérience de jeu est que la conscience émerge du flot de l'action. Ainsi, chaque situation de jeu est unique et imprévisible. Il ne s'agit pas simplement d'appliquer des gestes appris qui seraient à l'œuvre comme des habitudes¹¹¹⁶. Il faut apprendre à défaire les automatismes et se défaire de sa mémoire des enchaînements.

action, not a form of activity. If one accepts play as process, it is obvious that a satisfactory definition will be elusive ».

¹¹¹⁴ Jean-Pierre Ryngaert, *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, 2006, Vol. 7, n°2, 249.

¹¹¹⁵ Mihaly Csikszentmihalyi and Stith Bennett, *An Exploratory Model of Play*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 73, n° 1, Feb., 1971, 45-58.

¹¹¹⁶ Voir Loïc Waquant, *Corps et âme. Carnet ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2002.

Francisco Varela est à l'origine de l'usage du terme *to enact* qui signifie également jouer un rôle, incarner un personnage. Il désignait par-là, sur le mode d'un couplage structurel, la relation de l'individu au monde. Ainsi, « la cognition, loin d'être la représentation d'un monde pré donné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde »¹¹¹⁷. Ce processus de co-émergence du « moi » et du « monde » est particulier dans le jeu et le sport car l'enchaînement des actes est hypothétique. Le changement continu de l'environnement et de soi qui tient autant à l'action des autres joueurs que de sa propre volonté de surprendre (voire même de se surprendre), oblige à se situer au présent. Il s'agit d'être au plus près, sinon devancer l'action en train de se dérouler tout en conservant à fleur de peau sa capacité à se mobiliser tout entier pour rester dans le jeu. Tout est dans l'attention ou plus exactement dans ce processus cognitif par lequel des informations sensorielles sont retenues et privilégiées pour la perception dans l'action. Deleuze disait que le présent de l'acteur est « le plus étroit, le plus resserré, le plus instantané, le plus ponctuel, point sur une ligne droite qui ne cesse de diviser la ligne et de se diviser lui-même en passé-futur »¹¹¹⁸. Ce présent est à l'image de l'écart entre ce que l'on désigne traditionnellement par les termes intérieur et extérieur qui est ici réduit si ce n'est anéanti.

Donald Winnicott situait le jeu ni à l'intérieur, ni à l'extérieur et a développé le concept d'espace potentiel entre la mère et le bébé devenu espace potentiel entre l'individu et son environnement. Winnicott écrivait que « Nous expérimentons la vie dans l'aire des phénomènes transitionnels, dans l'entrelacs excitant de la subjectivité et de l'observation objective ainsi que dans l'aire intermédiaire qui se situe entre la réalité intérieure de l'individu et la réalité partagée du monde qui est extérieure »¹¹¹⁹. Et c'est dans cet espace que, selon lui, se situe l'expérience culturelle dont l'apprentissage s'effectue dans le jeu.

Le joueur n'adopte pas un point de vue sur le jeu et ne se situe pas dans une perspective, et ne procède pas à une hiérarchisation du temps et de l'espace. Sinon, l'écoulement du temps qui va du passé vers le futur et le positionnement des objets et des personnes dans l'espace seraient stables et

¹¹¹⁷ Francisco J. Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 35.

¹¹¹⁸ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 176.

¹¹¹⁹ Donald Woods Winnicott, *Jeu et réalité*. op. cit., p. 90.

logiques, conformes à une géométrie sans vécu. Pour Gebauer et Wulf, « le sujet est une partie d'un tout, d'un vaste réseau relationnel. (...) Au lieu de considérer le jeu depuis la perspective de l'individu, on peut adopter la perspective inverse. Le jeu est un medium ; il intègre l'individu dans un monde généré par mimésis »¹¹²⁰.

Dans le jeu, il ne peut s'agir de distinguer, de séparer. L'important ici est de faire corps avec la situation et de jouer avec la constellation des forces en présence. Et l'on pourrait dire qu'il importe au joueur de se situer au bord de lui-même pour éprouver la sensorialité de la relation, être plus attaché à son devenir qu'à son être.

Pierre Cassou-Noguez souhaite réactualiser la cosmologie de Whitehead en faisant l'économie de la conscience. Pour y parvenir, il tente de situer la subjectivité dans le champ de l'expérience, « ou à ses limites — sur son bord ». Il faudrait, écrit-il « que s'interrompe ce morcellement intérieur, que la vie corporelle se rassemble en un seul mouvement. »¹¹²¹. Rappelons-nous le « je suis corps » de Merleau Ponty.

La notion de *Kinästhesie* que Husserl définissait comme « l'unité d'une réceptivité et d'une spontanéité, repérables à l'intuition réflexive »¹¹²² est une conscience du mouvement, du flux du corps et de l'expérience physique. Elle joue un rôle important dans la capacité du joueur à être dans le jeu et à se laisser aller au jeu.

Clifford Geertz a étudié le combat de coqs à Bali comme « une histoire que les Balinais se racontent à eux-mêmes » à propos de leur système d'obligations et de dépendance réciproque. Selon lui, le combat de coqs est comparable à une tragédie de Shakespeare car l'une et l'autre de ces œuvres permettent aux individus de prendre conscience de leur tempérament et de l'état d'esprit de leur société. Geertz écrivait, « nous allons voir Macbeth afin d'apprendre ce que ressent un homme du jour où il a gagné un royaume et perdu son âme, les Balinais, eux, vont demander au combat de coqs ce qu'un homme, ordinairement posé, réservé, absorbé en lui-même par quasi obsession, espèce de monde moral à soi seul et pour soi seul, peut ressentir

¹¹²⁰ Gunter Gebauer et Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes*. Les fondements mimétiques de l'action sociale. Edition Economica, Anthropos, pour l'édition française, 2004, p.183.

¹¹²¹ Pierre Cassou-Noguès, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, Paris, PUF, coll. Métaphysiques, 2010, p.11.

¹¹²² In *Chose et espace. Leçons de 1907*. Cité par Mocan Raluca, Conscience corporelle et apprentissage. Approche phénoménologique de l'expérience du performeur, *Staps*, 4 n°98, 2012, p. 39-48.

quand, attaqué, martyrisé, défié, insulté et porté par tout cela aux dernières extrémités de la folie, il atteint au triomphe complet ou se trouve complètement jeté à bas. »¹¹²³ Ce qui se déroule dans ces arènes a une véritable portée « car c'est en apparence seulement que des coqs se battent ici, en réalité ce sont des hommes »¹¹²⁴. Cela est d'autant plus crédible que Geertz prend soin de dire au lecteur que les balinais perçoivent le jeu sur un mode plus kinesthésique que visuel, « agitant membres, tête, torse pour mimer par gestes les manœuvres des coqs »¹¹²⁵. Les gestes du jeu ne peuvent pas être séparés des corps des participants et de la situation de présentation.

Les jeux valent aussi pour les spectateurs

Si les jeux permettent de mettre en scène les enjeux d'une société, ils valent aussi pour les spectateurs.

Selon Alain Berthoz, l'action est déjà dans la perception et la frontière entre sensation et motricité tend à disparaître : « *la région d'intérêt vers laquelle s'oriente le regard est spécifiée d'avance par une intention d'action, qui ne manque jamais d'accompagner ce regard* »¹¹²⁶. La perception est en acte. Des recherches développées depuis la fin des années 70 montrent que la perception des comportements d'autrui permet de reconnaître et de comprendre, voire de déduire ses intentions et ses émotions.

Ce lien entre perception et action – que l'on désigne par l'expression *résonance motrice* – est devenu célèbre depuis les travaux de l'équipe de Giacomo Rizzolatti¹¹²⁷ à l'université de Parme. Ces chercheurs ont mis en évidence les neurones miroirs qui ont la faculté d'entrer en activité chez une personne lorsqu'elle effectue une action, l'observe chez autrui et l'imagine. Ces neurones, situés dans le cortex prémoteur, ne codent pas de mouvements particuliers mais des actes moteurs c'est-à-dire des actes intentionnels et orientés vers un but. Chaque personne possède un répertoire moteur construit au fil des expériences et qui se développe en lien avec sa musculature, son

¹¹²³ Clifford Geertz, Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais, *in Bali. Interprétation d'une culture*, p. 211.

¹¹²⁴ Clifford Geertz, Jeu d'enfer, p. 171.

¹¹²⁵ Clifford Geertz, Jeu d'enfer, p.213.

¹¹²⁶ Alain Berthoz et Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2006, p. 56.

¹¹²⁷ Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, traduit de l'italien par M. Raiola. Paris, Éditions Odile Jacob, 2008.

squelette et ses capacités motrices. L'observation est une forme d'implication à la première personne. Elle permet d'avoir une expérience immédiate d'un geste, par exemple, comme si nous l'exécutions nous-même et nous en comprenions ainsi la signification. L'hypothèse est que nous faisons l'apprentissage du social en internalisant la gestualité. Ce sont les contractions musculaires et les connexions synaptiques qui font que telle action peut être dite avoir une signification plutôt qu'une autre. Nous vivons chacune des postures, des actions parce que nous en faisons l'expérience dans un espace social et qu'en même temps nous en sommes les acteurs. Selon l'idée que défendait Vygotsky (1978) les concepts prennent leur origine dans l'interaction sociale, et sont ultérieurement transformés en concepts maîtrisés individuellement. L'objectif de l'action s'inscrit alors non dans le registre de l'action sur la matière physique, mais dans celui de l'action sociale.

Dans le domaine de la danse, Beatriz Calvo-Merino¹¹²⁸ et ses collaborateurs ont montré que l'appréciation d'une pièce dansée dépend en partie des aptitudes acquises par le spectateur. Cette équipe a montré des extraits vidéo de pièces de ballet classique et de capoeira à des spécialistes de danse classique, de capoeira et à des non-experts. Le degré de résonance motrice était beaucoup plus important chez les individus ayant une expérience en danse et d'une danse particulière car les mouvements perçus appartenaient à leur répertoire moteur. Selon ces chercheurs, ces expériences ne font que confirmer le rôle décisif de la connaissance motrice pour la compréhension des actes d'autrui. Les expériences faites à partir de l'observation de vidéos, de photos et d'images virtuelles montrent que ces mécanismes sont à l'œuvre dans tous les cas. Il importe cependant que les gestes soient en cohérence avec les contraintes biologiques du corps.

La mise en scène, la publicisation et la participation de spectateurs confèrent aux jeux un rôle dans l'élaboration d'une cognition sociale. Isaac Joseph s'est intéressé aux interactions non focalisées qui « satisfont à une condition pour ainsi dire structurelle : elles mettent en rapport des dispositions sensorielles (la vue, l'audition, l'odorat, le toucher) et un langage corporel fait de mouvements, de gestes et d'attitudes. Ce rapport d'observabilité qui

¹¹²⁸ Beatriz Calvo-Merino, Daniel E. Glaser, Julie Grèzes, Richard E. Passingham, Patrick Haggard, Action Observation and Acquired Motor Skills: An fMRI Study with Expert Dancers in *Revue Cerebral Cortex*, 2005, august, 15, 1214-1249.

s'instaure dans la moindre coprésence est non seulement public mais publicisant »¹¹²⁹.

En raison du dialogue constant entre les perceptions de l'environnement et de soi-même, Gebauer et Wulf affirment, à propos des jeux et des rituels, que « le double aspect du corps qui consiste à réunir ensemble agir social et savoir corporel et à les exprimer de nouveau dans l'agir social, est essentiel à la constitution de la société. Parce que nous avons un corps, qui crée un aspect intérieur et extérieur, nous avons une société »¹¹³⁰.

¹¹²⁹ Isaac Joseph, *La ville sans qualités*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, p. 120.

¹¹³⁰ Gunter Gebauer et Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes*. Les fondements mimétiques de l'action sociale. Edition Economica, Anthropos, pour l'édition française, 2004, p.248.

Les nouveaux modes de médiation¹¹³¹

Des années 80, je conserve le souvenir de la distinction entre une anthropologie de la ville (la ville comme objet) et une anthropologie dans la ville (la ville comme milieu). Se revendiquer de l'une ou l'autre de ces approches en disait long sur son engagement politique. Ceux qui s'immergeaient dans la ville prenaient aussi leur distance avec des postures plus académiques et frayaient volontiers avec des aménageurs et des acteurs de la ville. C'est alors que, tel un organisme vivant ou un système complexe, la ville prend le dessus sur les distinctions nature culture et devient un produit des interactions entre la nature, fut-elle humaine, et la société. Que l'écologie soit qualifiée d'urbaine ou de systémique, c'est la relation à l'environnement qui cristallise l'analyse du processus de modifications réciproques de l'homme et de la nature.

Il faudrait désormais parler d'une anthropologie avec la nature qui ne soit plus séparée des hommes mais qui ne soit pas absorbée par eux. Une anthropologie avec la nature fondée sur la rencontre entre les hommes-entre-eux et la matière physique. Le mot ville sert alors à désigner un champ de forces orienté par des pratiques et qui entremêle et façonne à la fois des environnements et des individus. Il ne désigne pas un artifice mais une véritable cosmologie. L'intérieur et l'extérieur, l'objectif et le subjectif, le naturel et le culturel, le brut et le construit, le social, ne sont pas séparés d'avance et se forment, s'informent mutuellement. La ville devient dès lors, « sensible » (Frias), « diffuse » (Secchi), « fractale » (Batty & Longley, Frankhauser) et renvoie à un espace fluide, quasiment liquide, toujours en recomposition, qui flue et se mélange, parfois se cristallise, se solidifie et flue à nouveau. Elle n'est pas comme cela d'elle-même et nous pourrions dire la même chose des individus qui la font en s'adonnant à leurs pratiques.

L'expérience physique urbaine est éminemment sensorielle. L'attention et la perception jouent un rôle indéniable dans la fabrique de la matière/manière des corps et de la ville. James Gibson, et son écologisation de la perception

¹¹³¹ In Brigitte Bariol-Mathais (dir.), *Vers un urbanisme collaboratif*, Fédération nationale des agences d'urbanismes, Paris, Éditions Gallimard, 2017, 78-81.

qui a marqué différentes approches de la ville, depuis les années 70, pensait l'observateur à partir de ses déplacements, de son « écoulement ». Il proposait de s'intéresser à la vision ambulatoire, celle de la marche et plus largement de l'action. D'autres ont abordé la perception sur un mode haptique (Merleau Ponty, Deleuze, Parett, Noé), à partir du corps en acte et comme si l'individu palpait son environnement du regard et de tous les sens. Cette activité exploratoire opère à travers une succession de contacts visuels, auditifs, olfactifs, gustatifs, tactiles tout en s'appuyant sur les informations vestibulaires et kinesthésiques. Elle se constitue autant sur la mémoire des expériences socialement vécues des espace-temps que sur des horizons d'attente, qui relèvent du politique et tendent vers la cohésion ou la distinction. Cette activité se constitue aussi en se saisissant de prises, d'affordances et cristallise ainsi la matière et les ambiances dans le droit fil de la réalisation de l'action. Alain Berthoz est à l'origine du néologisme de « perçaction » pour dire combien la perception est déjà action et sert à établir une correspondance entre tout ce qui est en jeu au cours de la friction de l'individu et ce qui l'entoure.

Pour entrer dans cette logique, il faut prendre la mesure de la plasticité du moi et de la matière, de leur processualité partagée qui laisse penser que nous ne sommes pas dans un monde qui précède l'expérience humaine ni face à un individu qui s'est forgé une personnalité pérenne. Pensons plutôt que nous sommes au bord d'un monde toujours en train de se faire au gré des mouvements, des pratiques mais aussi des modalités de la physique et de la biologie. Le monde résulte d'une infinité de connexions. Et il existe pour nous, parce que, sans en avoir l'air, nous contribuons à le faire d'une certaine façon plutôt que d'une autre et, ici ou là, d'une façon parmi d'autres. Il n'y a donc pas d'homogénéité du monde, ni même d'histoire universelle. Mais un continuel échange, une confrontation qui est comme une garantie du processus, de l'échange et de la discussion. Si nous sommes bien au bord d'un monde en devenir, le champ d'expérience n'est pas le moteur de l'évolution comme ne l'est pas l'horizon d'attente car ni l'un ni l'autre n'ont la capacité d'exister en dehors du seul présent qui compte. S'il y a horizon d'attente et champ d'expérience c'est bien parce qu'il nous faut penser ces rapports de forces qui n'adoptent pas toujours la même orientation. Hannah Arendt pensait l'espace public comme ce qui nous tient ensemble et pourtant à distance afin d'éviter que les individus ne s'effondrent les uns sur les autres ou ne se dispersent. Et comme il y a des utopies, des futurs déterminants, il y

a des manières de s'attacher au passé et de faire comme si le renoncement au changement était possible. C'est à travers de tels ancrages, dans une extériorité qui n'en est pas une, que nous pensons les temps et les espaces, autrui ou la nature, et que nous nous maintenons dans un équilibre que nous pensons constructif. Mais si nous sommes bien au bord d'un monde qui se constitue, ces extériorités ne sont que des fictions car le processus ne peut être que dans un ici et maintenant, vivant et toujours changeant.

Dans cette vision des choses, il n'y a pas de place pour la géométrie car elle existe pour elle-même, et s'affranchit du vécu. Avec la géométrie, les composants d'une figure existent d'abord, contenus dans un espace pour une certaine durée. Ce qui les relie leur est postérieur et extérieur, comme dans un entre-deux, et n'a pas d'effets sur eux. Si, pendant longtemps, le social a été pensé pour relier des individus donnés comme séparés, ses instruments de prédilection étaient le langage, la pensée, des croyances et divers modes d'organisation. Mais, en rupture avec cette conception, émerge l'idée contemporaine selon laquelle corps, activité et société sont associés dans une dynamique complexe. Le social est dès lors considéré comme un champ de pratiques incarnées, matériellement entrelacées avec l'environnement et porté par des savoir-faire partagés.

La prépondérance accordée aux corps, aux expériences corporelles plutôt qu'aux savoirs – et à la raison – reflète bien le rôle primordial dévolu au faire. « Faire » est le nœud d'une dynamique relationnelle qui relie les individus entre eux et les relie à leur environnement. Les pratiques sont des formes d'action qui sont tout à la fois pratiques et théoriques ; elles sont observables et internalisées par la pensée, tout comme elles sont à la fois intimes et profondément sociales. Leur apprentissage est participatif dans le sens où la mise en œuvre des pratiques est dépendante d'un partage par le faire, par l'observation ou par l'imagination si ce n'est d'un mélange des trois. C'est au cours de ces participations que des individus expérimentent des contractions musculaires et des connexions synaptiques qu'ils pourront rejouer au cours de situations. Ce sont des arrangements sociaux et les modalités de l'engagement qui font la pertinence des gestes.

Pris séparément un geste ne dit rien et ne fait rien : c'est bien un engagement du corps qui en fait sa pertinence et son efficacité. Ainsi, s'adonner à des pratiques ne consiste pas à respecter des règles. Certes, les règles facilitent

une pensée de la stabilité de la dynamique sociale. Mais les règles, aussi précises soient-elles, restent hors-jeu et n'ont pas la plasticité que leur assurerait leur continuelle actualisation, *hic et nunc*, pour les adapter à la situation. Et comme l'affirmait Wittgenstein, les règles existent en arrière-plan. Seuls les individus activement engagés dans une situation sont à même de modifier leurs activités pour, tout à la fois, suivre une règle et demeurer partie prenante de l'échange avec leur environnement humain et non humain. L'observation des règles se réfère toujours à. Ce n'est pas la règle que nous respectons mais ce qu'elle dit de la relation à. Elle oblige de fait l'individu à inventer sa présence pour maintenir un certain cap dans un environnement changeant.

Le partage d'activité, pensé sur le mode de la connectique, c'est-à-dire celui des connexions physiques et de la circulation de l'information, induit de se conformer à une certaine homéostasie, à la recherche d'un état d'équilibre, de rythmes propices aux synchronisations. Nous comprenons bien que des trapézistes ne puissent pas suivre aveuglément des règles et qu'ils doivent développer une attention particulière à leurs partenaires de voltige tout en s'obligeant à certaines règles. Si la comparaison avec les activités ordinaires peut paraître exagérée, il faut bien admettre que l'effectuation de nos actions requiert une attention particulière et il ne fallait pas attendre Bergson pour rire de ce que provoquent les inattentions dont nous sommes parfois les spectateurs. C'est là toute la force du jeu qui permet de concilier inventivité et partage, en raison du jeu qui instaure une certaine tolérance entre les pièces d'un assemblage et qui seule évite que le mécanisme ne se grippe. Chaque situation est une réalité particulière qui naît de la participation d'individus à ce que je serais tenté d'appeler une chorégraphie sociale, une contagion motrice qui ne consiste pas dans l'imitation ou la reproduction des mouvements d'autrui : chaque situation est une œuvre, un espace-temps original orchestré par tous les actants, humains et non-humains.

S'il y a si peu d'espace entre les individus et si ceux-ci sont si proches de leur environnement comment peut-on parler de médiation ?

A partir des années quatre-vingt, la médiation s'est immiscée dans de nombreux domaines, à partir des réflexions sur le règlement des conflits et les relations avec les visiteurs de musée. Il s'agissait alors, par la médiation, de renouer les fils et de remettre en perspective les différents acteurs de la société. Longtemps associée à la mise en péril du lien social, la médiation a

servi à combler les écarts d'interprétation et d'usage qui pouvaient être sources de conflits et favoriser la dispersion sociale. Le langage et la connaissance ont été placés au cœur de ces démarches. Il importait, en caricaturant à peine, de partager le vrai savoir, le juste regard et les bonnes manières. Jean Davallon notait que la médiation renvoie à une extériorité comparable au point de fuite dans la peinture, point sur lequel s'appuie le peintre pour organiser et mettre en ordre son œuvre. Mais, très rapidement, les points de vue se sont multipliés et le langage, encore une fois, a été mobilisé pour envisager la médiation sur le mode de la traduction.

Une telle pensée de la médiation sous-entend une séparation suffisamment importante des individus entre eux et avec leur environnement pour autoriser un espace intermédiaire propice à une négociation objectivée.

Mais comme nous l'avons esquissé, cet espace s'est notablement réduit jusqu'à ce que certains parlent d'inséparation (Quessada) ou pour le moins d'écologisation. Cela revient à penser en termes d'immersion, d'expérience sensorielle avec le médium.

L'expérience, comme le soutenait John Dewey, est une forme de relation inhérente à l'existence puisque les individus ne sont pas clos sur eux-mêmes et dépendent de l'enquête. Ni les corps, ni l'environnement ne sont pensés comme des existants autonomes : l'environnement produit des effets sur des individus qui ont contribué à sa production. La relation révèle une réciprocity d'où la situation émerge. Elle n'est pas inter-. Elle n'a pas pour fonction de relier. Elle permet d'exister. Si l'individu est créateur de ville, pour reprendre l'intitulé des 36^e rencontres nationales des agences d'urbanismes (2015), il est difficile de faire du corps et de ce qui constitue l'environnement, des objets intermédiaires. Les corps et la ville sont des médias de la relation, qui varient au gré des usages et des aménagements. Ils sont constamment variables et font que la relation, produite par le mouvement, le cheminement, est ambulatoire et est continuellement renouvelée.

Hannah Arendt insistait très justement sur la dimension publique de cette relation : c'est bien « la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes »¹¹³². Mais l'effet de cette présence peut s'estomper lorsqu'une trop grande importance est accordée à soi, à ses « émotions subjectives » et à ses « sentiments privés ». Cet accaparement de la relation

¹¹³² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1961, Calmann-Lévy, 1983, p. 90.

provoquerait le déclin de l'espace public. La ville perdrait dès lors de sa réalité parce qu'elle n'existerait plus que pour soi et qu'à travers des usages personnels.

Quel serait le tiers qui permettrait que la relation ne soit pas immédiate, voire fusionnelle ? C'est là qu'interviennent de nouveaux modes de médiations. Ils auraient pour fonction de déterritorialiser dans le sens que Deleuze et Guattari donnaient à ce mot, c'est-à-dire une remise en question des pratiques dominantes, voire de ses propres pratiques. Ce recul critique, cette interrogation des manières de faire conduisent inévitablement à des reterritorialisations.

Les nouveaux modes de médiation sont à l'image de la ritournelle (Deleuze et Guattari), qui, par l'exécution d'un rythme, engage l'individu dans d'autres modalités relationnelles. Les nouveaux modes de médiation que nous évoquons recouvrent tout ce qui permet de confronter des publics à d'autres manières de faire et de leur permettre d'expérimenter d'autres relations sensibles et cognitives. Ils permettent d'accorder une place centrale aux corps, au faire, à la perception et à l'attention.

Les nouveaux modes de médiations posent des cadres sécurisants pour que de telles situations puissent se dérouler sereinement et permettent d'expérimenter d'autres sois et d'autres environnements en explorant de nouvelles voies ou en travaillant d'anciennes traces mnésiques.

Dans le sport, au cours de l'entraînement, l'athlète est amené à porter un regard éloigné sur son corps pour mieux le construire et pour mieux établir une forme d'entente (tout à la fois sensible, cognitive, physique) avec l'environnement. L'entraîneur est comme le regard d'autrui, le miroir, la chronophotographie, le cinéma ou l'analyse d'images numériques et permet de travailler sur soi. Eugenio Barba évoquait, pour sa part, le « corps fictif », artificiel du comédien, élaboré pour répondre aux lois physiques de la fiction théâtrale.

De la même façon, les nouveaux modes de médiation sont à inscrire dans une recherche de l'amélioration des conditions de la vie en société et d'une rencontre toujours inachevée entre les sensations et la matérialité qui fait le réel et qui le fait chaque fois d'une certaine façon plutôt que d'une autre.

CONCLUSION

Ce parcours arrive à sa fin. Tout au long de ce travail, je me suis attaché à questionner la position « classique » du chercheur, formée par la perspective, afin d'envisager des manières d'en sortir et expérimenter une autre approche. L'objectif était de trouver comment placer l'individu dans le monde, le relier à ses congénères et à son environnement. Ainsi, il n'est plus entouré mais est pris dans un ensemble de relations constitutives du monde. Il importait aussi de pouvoir faire avec le temps ou plus précisément avec le changement. Il fallait pour cela abandonner toute velléité de permanence, rôle jusque-là assuré par la substance, la raison, les catégories (par exemple, de temps et d'espace), et mettre en évidence la continuité, toujours entretenue par les relations, entre les individus et avec le milieu. Cela signifie que le monde est continuellement en train de se faire – et j'aime assez cette image selon laquelle nous serions au bord d'un monde continué par l'activité.

Plus rien ni personne n'est durablement et il importe d'observer comment cela se fait. Ainsi nous avons un continuum non homogène et toujours changeant puisque chacun des termes se constitue dans la relation et contribue à ce que d'autres se constituent, qu'ils soient humains ou non-humains. Nous avons affaire à un phénomène de transduction, à une propagation de proche en proche.

Christophe Bonneuil s'intéresse à ce qu'implique le passage à l'anthropocène, voire à l'écocène. Il déclare que « While modernity had promised to emancipate society from nature's determinism, the Anthropocene proclaims the inescapable immersion of human destiny in the great natural cycles of the Earth, and the meeting of the temporalities of short-term human history and long-term Earth history that had been viewed as separated for the

last two centuries. This reading argues for the impossibility of continuing to separate ‘nature’ and ‘society’. It shakes the whole architecture of our modern knowledge system and our higher education because of the latter’s big divide between the ‘two cultures’ of (anti-social) natural sciences and (anti-natural) social sciences and humanities »¹¹³³. Nigel Halcomb Clark et Yasmin Gunaratnam affirment, quant à eux, que la géologisation du social entraîne nécessairement de renoncer à l’idée que « the earth and its forces serve as a stable ground for the social worlds constructed upon it »¹¹³⁴. Cette approche n’est pas éloignée de celle que Augustin Berque a patiemment élaborée et qu’il a nommé la *mésologie* ou études des milieux et des relations que les sociétés entretiennent avec leur environnement. Berque explore la notion de « *chôra* » développé par Platon dans le *Timée* – que les platoniciens ne vont pas retenir – et affirme que nous ne sommes plus dans un monde d’objets : « comme nous venons de le pressentir en contrastant la *chôra* et le *topos* aristotélicien, celle-ci n’a rien à voir avec le positionnement neutre d’un objet possédant sa propre identité indépendamment du lieu où il se trouve. [...] La *chôra* est donc essentiellement non-moderne. Point essentiellement archaïque ou originelle (à notre origine) ; mais originaire (au fond de notre être), et grosse d’un paradigme relationnel périssant le dualisme moderne »¹¹³⁵. Le passage de *topos* à *chôra* dénote l’abandon d’un environnement physique autonome pour une relation sensible, d’une discontinuité matérielle pour un monde sans séparation.

Nous avons parcouru les raisons d’une profonde remise en cause de la perspective qui scelle la relation entre les humains et leur milieu et qui, par là même pose la question de la réalité et de l’enquête. Que devient le « terrain » lorsque les individus entretiennent une telle proximité avec le monde ? La perspective avait « cet avantage » d’organiser la relation en hiérarchisant les temporalités, les spatialités et les matières. Elle avait aussi « l’avantage », en rapportant tout à la raison et à des systèmes de représentations, d’autoriser la comparaison et légitimer les différences.

¹¹³³ Christophe Bonneuil, The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene, Hamilton C, Gemenne F. & Bonneuil C., dir., *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, Londres, Routledge, 2015, 15-31, p. 24.

¹¹³⁴ Nigel Halcomb Clark et Yasmin Gunaratnam, Earthing the Anthropos: from ‘socializing the Anthropocene’ to geologizing the social, *European Journal of Social Theory*, 20, 1, 146-163, p. 159.

¹¹³⁵ Augustin Berque, *Écoumène*. Introduction à l’étude des milieux humains, Paris, Éditions Belin, 2000, p. 25.

En écho aux premières pages de ce texte, revenons à Malinowski : « Observer, c'est choisir, c'est classer, c'est isoler en fonction de la théorie. Élaborer une théorie, c'est résumer la pertinence de l'observation passée et attendre confirmation ou infirmation empirique des problèmes posés par la théorie »¹¹³⁶. Cela implique que « l'expérience et les principes doivent donc être l'objet d'une perpétuelle hybridation »¹¹³⁷ afin que « tout principe théorique doit pouvoir se traduire en méthode d'observation et, qu'inversement, en observant, il faut respecter fidèlement les directives de l'analyse conceptuelle »¹¹³⁸. Malinowski laisse entendre que l'accès à la réalité est nécessairement construit et qu'il ne peut exister « de description qui soit vierge de théorie »¹¹³⁹.

Nous devons à Mondher Khilani d'avoir relevé l'ambiguïté du discours de Lévi-Strauss qui affirmait à la fois la neutralité théorique du « recueil de données » et l'implication du chercheur dans son objet de recherche. Kilani attirait l'attention sur cet extrait d'*Anthropologie structurale* : « Au niveau de l'observation, la règle principale – on pourrait même dire la seule – est que tous les faits doivent être exactement observés et décrits, sans permettre aux préjugés théoriques d'altérer leur nature et leur importance »¹¹⁴⁰ et enchainait avec la définition du « fait social total » qui, pour Lévi-Strauss, « ne signifie pas seulement que tout ce qui est observé fait partie de l'observation ; mais aussi, et surtout, que dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, l'observateur est lui-même une partie de son observation »¹¹⁴¹. Il rappelait que « quand Lévi-Strauss affirme également que “les faits doivent être étudiés en eux-mêmes”, il postule une conception de la réalité extérieure à l'observateur, qui ne rend pas compte de la tension qui doit caractériser, comme il l'avance lui-même dans un autre texte, l'appréhension “totale” des phénomènes sociaux, c'est-à-dire à la fois du “dehors” comme une “chose” et du “dedans” comme une “subjectivité” »¹¹⁴². En concevant la culture comme

¹¹³⁶ Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Éditions François Maspéro, 1968, p. 16.

¹¹³⁷ Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, p. 16.

¹¹³⁸ Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, p. 18.

¹¹³⁹ Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, p. 12.

¹¹⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 307. Cité par Mondher Kilani, *L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie. Réseaux*, vol. 5, n°27, 1987. Questions de méthode. 39-78, p. 55

¹¹⁴¹ Claude Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, In *Anthropologie et sociologie*, Paris, PUF, 1950, XXVII. Cité par Mondher Kilani, *L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie*, p. 55.

¹¹⁴² Mondher Kilani, *L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie*, p. 55.

une interprétation du monde, et l'ethnologie comme l'étude des cultures dans leur diversité, l'expérience de terrain est nécessairement soumise à la distinction entre dedans et dehors, ici et ailleurs. Elle devient délocalisation et cherche à adopter le point de vue d'autrui, si ce n'est celui de l'Autre¹¹⁴³. James Clifford notait bien que la dimension dialogique et situationnelle de l'enquête est souvent masquée et insistait pour dire la nécessité « de concevoir l'ethnographie non comme l'expérience et l'interprétation d'une "autre" réalité circonscrite, mais plutôt comme une négociation constructive impliquant au minimum deux sujets conscients, politiquement significatifs »¹¹⁴⁴. Il s'engage ainsi en faveur des paradigmes discursifs du dialogue et de la polyphonie. Le passage d'un modèle à l'autre nécessite de dépasser certaines évidences.

Paul Feyerabend s'est attaché à montrer comment Galilée, qui a organisé la transition entre le géostatisme de Ptolémée et la conception de Copernic, est parvenu à briser les évidences en défendant des idées apparemment absurdes et en ayant ainsi recours à la contre-induction. Selon Feyerabend, « les faits contiennent des composantes idéologiques, des conceptions plus anciennes qu'on a perdues de vue ou qui n'ont peut-être même jamais été formulées de façon explicite. De telles composantes sont hautement suspectes. Premièrement, en raison de leur ancienneté et de leur origine obscure : nous ignorons pourquoi et comment elles ont été introduites pour la première fois ; deuxièmement, parce que leur nature même les protège, et les a toujours protégées, d'un examen critique. Par conséquent, au cas où il y a contradiction entre une théorie nouvelle intéressante et une série de faits solidement établis, la meilleure procédure est de ne pas abandonner la théorie, mais de s'en servir pour découvrir les principes cachés responsables de la contradiction. La contre-induction est une partie essentielle d'un tel processus de découverte »¹¹⁴⁵. Les faits ne sont donc plus des données et ne sont plus seulement accessibles par l'observation mais les concepts ne sont pas non plus tout puissants. Les catégories de l'entendement ne sont plus des garanties des jugements synthétiques a priori. Ainsi ni l'empirisme, ni le subjectivisme

¹¹⁴³ Augé Marc. Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique. *L'Homme*, 1987, T. 27, n°103, 7-26; doi : 10.3406/hom.1987.368854

¹¹⁴⁴ James Clifford, *Malaise dans la culture*. L'ethnographie, la littérature et l'art du XXe siècle, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, p. 48.

¹¹⁴⁵ Paul Karl Feyerabend, *Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 81.

de Kant ne parviennent à nous assurer de mener une enquête bienveillante qui permettrait d'accéder aux modalités de la relation.

Michel Bitbol défend l'idée qu'aucun « premier commencement n'est tenable » car tout est intriqué. Alors, il faut apprendre à faire sans se reposer sur les catégories telles que “extérieur”, “intérieur”, “objectuel”, “sensoriel”, “physique” ou “social” : « La distinction tranchante entre ce qui, relevant des réalités sociales, est susceptible d'être socialement construit, et ce qui, relevant des réalités naturelles, ne peut *absolument* pas être socialement construit, s'estompe. Elle est remplacée par une distinction entre ceux des éléments de notre système d'objets avec lesquels nous parvenons à nous comporter comme s'ils étaient donnés d'avance, et ceux d'entre eux qui sont trop manifestement le produit de notre activité pour que nous le puissions. [...] Cette dernière distinction est à la fois plus mobile et plus nuancée que la précédente. Elle est plus mobile parce qu'elle est entièrement dépendante d'un processus inachevé d'extraction des foyers de convergence inter-subjective et inter-culturelle, à partir d'une réalité multiforme où l'objectif et le subjectif, le naturel et le culturel, le brut et le construit, le non-social et le social, ne sont pas séparés d'avance. Elle est aussi plus nuancée parce qu'elle n'implique pas qu'il n'y ait absolument rien qui relève de notre activité dans les objets avec lesquels nous nous comportons à un moment donné comme s'ils en étaient indépendants, ni à l'inverse que les objets que nous tenons pour socialement construits soient affranchis de toute contrainte débordant la sphère sociale »¹¹⁴⁶.

Une théorie scientifique est une façon de se comporter et elle n'est pas principalement une mise en ordre d'un ensemble de données. Les théories que nous défendons ont une influence sur les manières dont nous agissons ; elles tendent à modeler notre expérience et à produire des faits qui sont l'expression conceptuelle de notre expérience. Ainsi, peut-être, parviendrons-nous à nous garantir de ne pas retomber dans un monde d'objets ou dans des catégories conceptuelles qui ont la fâcheuse tendance de figer les dynamiques.

Cette indétermination fondamentale est aujourd'hui largement partagée même si sa mise en œuvre n'est pas si facile. La place de l'anthropologue devrait s'en trouver, sinon bouleversée, pour le moins modifiée car il ne s'agit plus de chercher à adopter ou à partager un point de vue. Tim Ingold distingue

¹¹⁴⁶ Michel Bitbol, La réalité est-elle donnée ou construite ? À propos d'un argument de Searle. In Ivahn Smadja (ed.), *Réalisme et théories physiques*, *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 45, 2008, 39-62, p. 60-61.

l'anthropologie et l'ethnographie en se référant à sa conception de l'habiter. « Ce qui distingue véritablement l'anthropologie, c'est qu'elle n'est absolument pas une étude *de* l'homme, mais une étude *avec* l'homme. Les anthropologues travaillent et étudient *avec* les hommes. Immergés avec eux dans un environnement d'activités communes, ils apprennent à voir les choses (à les entendre ou à les toucher) à la manière dont le font leurs enseignants et leurs compagnons. Étudier l'anthropologie nous offre donc bien plus qu'une connaissance *sur* le monde – sur les hommes et leurs sociétés. Elle a plutôt tendance à éduquer notre *perception* du monde, et elle ouvre nos yeux et nos esprits à d'autres possibilités d'être »¹¹⁴⁷. Ainsi, nous n'allons pas de l'ethnographie vers l'anthropologie par une opération de généralisation, voire même d'idéalisation. Mais nous ajustons sans cesse les informations produites par notre fréquentation de divers mondes pour essayer d'être au plus près de notre questionnement, d'en faire l'expérience et de nous altérer. Nécessairement, pour éviter de tomber dans le solipsisme le plus académique, il importe de « faire avec » et de « se laisser travailler » par toutes les relations que nous entretenons à travers notre démarche de recherche. L'objectif est principalement d'essayer d'atteindre une vision à la première personne, en abandonnant l'épaule de l'autre et ce désir inaccessible de partager son point de vue. C'est en entrant dans la chorégraphie que nous pouvons nous former, prendre une forme locale en jouant sur notre plasticité corporelle, c'est-à-dire sensible et cognitive, si le pléonasme nous est pardonné.

Pensons au travail d'Arnaud Halloy qui s'est rapproché de son objet d'étude – le culte de Xangô, à Recife, au Brésil – jusqu'à sa complète immersion. Je dis complète mais ce n'est pas tout à fait juste car Arnaud Halloy conserve tout au long du rituel qui va jusqu'à la transe, la conscience d'être là en tant qu'anthropologue. Il appuie sa démarche sur l'introspection qu'il ne conçoit, comme l'écriture, que sur la base du « soi comme un autre » de l'empathie. Il se réfère à Robert Salomon pour « envisager les émotions “non pas comme des sentiments [feelings] mais comme des interprétations” »¹¹⁴⁸ qui surgissent de la relation à autrui et des phénomènes de résonance motrice. Ainsi, pour continuer d'être lui-même comme l'auteur d'un récit à venir, il s'attache à

¹¹⁴⁷ Tim Ingold, *L'anthropologie n'est pas l'ethnographie. Marcher avec les dragons*, Éditions Zones sensibles, 2013, 307-331, p. 322.

¹¹⁴⁸ Arnaud Halloy, « Un anthropologue en transe », du corps comme outil d'investigation ethnographique. In Joël Noiret et Pierre Petit (ed), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Éditions Publibook, 2006, 87-115, p. 91.

mémoriser ses sensations et à préserver une certaine distance en adoptant une attitude réflexive. Mais l'on sent bien, à lire le récit de cette expérience de corps, combien Arnaud Halloy s'est laissé prendre par les forces en présence pour participer pleinement du champ que constitue dès lors l'espace du rituel. Son corps est ouvert et se relie à ce milieu où se mêlent les esprits, les humains, les animaux sacrifiés et les objets. C'est cette capacité à conserver les traces de son abandon qui fait l'anthropologue – et non l'ethnographe car la réalité vécue n'est plus circonscrite et étrangère. C'est aussi la reviviscence de cette expérience et les aléas d'une mémoire qui font le texte.

Souvenons-nous de la position d'Israël Rosenfield que l'on retrouve aussi chez Damasio : la mémoire est une compétence qui consiste à remanier des souvenirs pour les rendre opérationnels dans la relation au monde. Elle est « un système dynamique »¹¹⁴⁹. Larry R. Squire et Eric R. Kandel adoptent la même position que Rosenfield lorsqu'ils écrivent qu'« il n'existe pas de centre délimité de la mémoire où les souvenirs seraient stockés de façon permanente »¹¹⁵⁰. Ils distinguent la mémoire déclarative de la mémoire non déclarative. La mémoire déclarative concerne ce que nous avons conscience de nous rappeler, les informations sur les lieux, les objets et les personnes. La mémoire non déclarative a trait en revanche à ce dont nous ne sommes pas conscients : les habitudes et les habiletés physiques, cognitives qui font que nous agissons sans toujours nous en apercevoir. Ces deux types de mémoire ne sont pas opposés et les traces mnésiques sur lesquelles elles reposent « sont enchâssées dans les systèmes sensoriels et moteurs qui traitent initialement l'information » et étroitement dépendantes de la réalisation de nos actions. Se souvenir, c'est à la fois être à même de construire un agencement qui prend vie pour un individu avec la remémoration des états émotionnels, musculaires qui lui sont associés. L'usage de ces deux mémoires est simultanée. Partageant le même paradigme, Patrick Hämmerle et Michael Hermann rappellent la position de Pfeifer et Bongard : « “Where is memory?” is the wrong question because memory isn't a thing. What is called memory is about change of behavior in brain, body and environment »¹¹⁵¹. Pour les spécialistes des réseaux neuronaux, la mémoire est dans le poids des connexions synaptiques qui se modifie sans cesse, selon la succession des événements et les

¹¹⁴⁹ Israël Rosenfield, *L'invention de la mémoire*, Paris, Éditions Flammarion, 1994, p. 87.

¹¹⁵⁰ Larry Squire et Eric Kandel, *La mémoire. De l'esprit au molécules*, Paris, Éditions Flammarion, 2005, p. 134.

¹¹⁵¹ Patrick Hämmerle et Michael Hermann, Where is memory?, Seminar Paper, *Embodied Models of Learning, Development and Memory*, University of Zurich, Institut für Informatik, AILab, mai/juin 2005, p. 15.

circonstances. Cela signifie que nous devons cesser de regarder la mémoire comme quelque chose de statique qui est manœuvré par des processus ; la mémoire est un processus. Pour toutes ces raisons, nous ne pouvons que présumer que toutes les informations vécues par l'anthropologue se « mélangent » pour donner un texte où rien ne permettrait de distinguer théorie et pratique, savoirs académiques et sensations kinesthésiques.

Bien évidemment, « l'écriture anthropologique *n'est pas* un art de la description »¹¹⁵² car il n'y a pas de réalité qui tiendrait la pose suffisamment longtemps. L'écriture n'est pas non plus, comme le suggère Tim Ingold, une « anthropographie » car elle ne se réduit pas à l'expérience humaine d'un milieu. L'écriture est plutôt comme la « notation » libre d'une chorégraphie. L'écriture est cette activité du corps qui « rejoue », dirait Jousse, ce que nous sommes capable d'inventer ou de rendre-compte à partir de ce que nous avons vécu sans que l'écriture en soit la représentation. Elle est bien l'invention d'une réalité qui se fait progressivement dans un dialogue entre ceux dont nous nous souvenons et ceux que nous imaginons, comme l'assemblée de celles de nos expériences qui prennent corps ensemble.

Vouloir sortir de la perspective n'est pas si incongru car cette tentative me semble largement partagée. Mais il faudrait aller plus loin dans l'analyse de situations concrètes et mieux comprendre l'intrication des matières, celle entre les corps humains et avec les corps non-humains – les animaux mais aussi la matière des objets qui est animée et peut interférer avec son environnement. Certes, la tâche n'est pas facile car « ce qu'on appelle les pratiques ou les comportements “observables” n'est en définitive qu'une accumulation ou une agrégation de gestes socialisés, d'autant plus profus que, en regard d'autres espèces, *Homo sapiens* est naturellement bien équipé pour les exécuter avec célérité (Walker 2009), y compris lorsqu'il parvient ainsi à communiquer avec des étrangers dont il ne parle pas la langue »¹¹⁵³. Mais ne

¹¹⁵² Tim Ingold, *L'anthropologie n'est pas l'ethnographie*, p. 328. Voir aussi Robert Emerson, *Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethnométhodologiques et interactionnistes*, In Daniel Cefai (ed), *L'enquête de terrain*. Paris, Éditions la Découverte, 2003, 399-424. Emerson revient sur l'idée souvent partagée selon laquelle le travail de terrain consiste à « capturer la perspective des acteurs ».

¹¹⁵³ Joël Candau, Charles Gaucher et Arnaud Halloy, *Présentation : gestes et cultures, un état des lieux*, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 36, n°3, 2012, 9-26, p. 13.

<http://id.erudit.org/iderudit/1014163ar>

s'agit-il pas d'atteindre ainsi un autre niveau d'observation qui nous permette de saisir les modalités d'intrication des corps ?

Pour donner corps à cette approche qui repose sur le « travail » qui consiste à faire avec son environnement, il reste à développer des projets de recherche focalisés sur le « faire ensemble », et les modalités de la transduction. Il importe dès lors, au cours d'une deuxième phase de recherche, de pénétrer dans la matière sociale comme ce fut le cas en médecine avec l'invention de la radiographie et plus récemment de l'imagerie à résonance magnétique.

Ce qui apparaît de cette première phase de recherche est l'importance de la « circulation » entre l'intérieur et l'extérieur qui pourrait rendre caduque cette distinction et qui pose la question de l'intention et de l'agentivité. Peut-on encore résonner en termes de sujet ? mais peut-on pour autant se passer de cette construction ? Étienne Tassin défend le concept de subjectivation qu'il faut entendre comme un devenir sans aboutissement : « La radicale nouveauté conceptuelle de l'idée de subjectivation par rapport à l'entente classique de la notion de sujet est de souligner que là où il y a subjectivation, il n'y a pas de sujet — chose, moi ou vassal — ni à l'origine du processus, ni à son terme. Loin d'y aboutir, la subjectivation définit un étrange “devenir sujet” incessamment différé, un devenir sujet inaccompli plutôt que son accomplissement, ou encore le devenir (non-)sujet dans la production toujours différée de soi, dans la différence réitérée de soi à soi. Non pas un devenir soi mais le devenir d'un soi différant sans cesse de soi, ne coïncidant jamais avec soi ni avec un “soi”. Bref, l'idée de subjectivation est celle de la production d'un écart à soi, d'une désidentification, d'une sortie hors de soi, plutôt que celle d'un advenir du soi, d'une appropriation de soi, d'un recueillement de soi identifiant un être à ce qu'il est supposé être ou à ce qu'on exige de lui qu'il soit »¹¹⁵⁴. Michel Agier¹¹⁵⁵, qui s'est intéressé aux conditions de l'irruption d'un sujet, propose une « anthropologie de l'émergence du sujet en situation » en mettant l'accent sur un rapport de simultanéité au lieu, aux autres et au pouvoir.

¹¹⁵⁴ Étienne Tassin, Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière, *Tumultes* 2014/2, n° 43, p. 157-173, p. 158. DOI 10.3917/tumu.043.0157

¹¹⁵⁵ Michel Agier, Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie, *L'Homme* 2012/3 (n°203 - 204), p. 51-75.

Le social est une dynamique de type cosmologique qui repose sur le mouvement des corps et des gestes d'attraction, de différenciation, voire de répulsion. Ralph Stacey pensait que, « it is in this conflictual negotiation with each other that the further evolution of social objects emerges through the amplification of small differences in understanding and misunderstanding. In other words, the global patterns of the general are continually emerging and evolving in the many, many particular, local interactions between people. This is the human form of self organisation / emergence »¹¹⁵⁶.

Si la notion d'expérience demeure intéressante elle doit, dès lors, être prise avec précaution : il ne peut s'agir d'une expérience de quelqu'un ou de quelque chose car il ne peut y avoir d'être ou de chose inerte et *ob-jet*, ayant une existence en soi. L'expérience relève plutôt de l'enquête et de cette relation continue qui renvoie au touchant/touché analysé par Husserl et Merleau Ponty : « *il n'y a pas seulement rapport à-sens-unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher est ici répandu dans le corps, que le corps est "chose sentante", "sujet-objet" »*¹¹⁵⁷. Chez Husserl, l'expérience du touchant-touché, permet au corps de se rapporter à lui-même comme s'il se réfléchissait¹¹⁵⁸. Cette expérience n'est, ni pure intériorité, ni pure extériorité. La sensation de contact « présente » la chose explorée en même temps qu'elle révèle le corps, et le rend possible. Cependant, pour Husserl, ce qui vaut pour l'effet tactile ne peut être reporté sur la vision : il refusait l'idée d'un voyant-vu¹¹⁵⁹ parce qu'il distinguait les kinesthésies, propre au corps, de la perception oculaire. Merleau Ponty s'est inspiré de ce passage de *Ideen II* (Ideas) et va l'ouvrir à la perception visuelle à travers la palpation du regard. Comme nous pourrions l'ouvrir à l'action en transposant ce couple de termes en saisi/saisissant.

L'événement devient le symptôme d'un mode de relation dans le sens où il signifie pour certaines personnes (quelque en soit le nombre) un moyen d'affirmer des modalités de la relation ou ses remises en cause. Il est

¹¹⁵⁶ Ralph Stacey, Social Selves and the Notion of the 'Group-as-a-whole', *Group*, 29, 2005. <http://uhra.herts.ac.uk/bitstream/handle/2299/545/100922.pdf?sequence=1>

¹¹⁵⁷ Maurice Merleau Ponty, Le philosophe et son ombre, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 211.

¹¹⁵⁸ Husserl, In *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p 81.

¹¹⁵⁹ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology ad to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, §37, p. 155 [148], Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1989.

intéressant dans la démarche d'enquête car il peut permettre d'instaurer une posture réflexive et en quelque sorte de révéler les modalités de la relation. Ainsi, certains entretiens menés à Beyrouth, en Suisse alémanique et à Lyon ont permis de montrer que lors de la traversé des rues en ville, la proximité de chez soi et la connaissance des parcours accentuent la prise de risques et de libertés avec les normes et les règlements. Les piétons agissent comme si l'éloignement de leur quotidien produisait de l'événement et de la réflexivité, voire une prise de conscience d'une capacité à agir intentionnellement.

Les projets de recherche que nous mettons sur pieds visent à interroger les modalités de la soma-esthétique, les « entrelacs » polysensoriels¹¹⁶⁰ – en rappelant que le mot « esthétique » vient du verbe grec « *aisthanesthai* » qui signifie « *sentir, percevoir* » –, en s'attachant à prêter « more systematic attention to the body's crucial roles in aesthetic perception and experience »¹¹⁶¹. Le modèle qui émerge de ces prémices laisse entrevoir toute la place que l'on peut accorder aux sociotransmetteurs¹¹⁶² dont le corps humain est le plus parfait exemple¹¹⁶³. Pouvons-nous dire que la relation que le corps entretient avec ce qui l'entoure est symbiotique ? Elle est indéniablement à l'origine de la création d'une ambiance qui favorise un potentiel d'action spécifique à la situation et devient acte, c'est-à-dire « qui place l'action dans son contexte, intentionnel, social, culturel, etc. »¹¹⁶⁴. Nous ne pouvons pas dire que ce que les êtres humains ont en commun leur est extérieur – un patrimoine, la nature, une langue – car il est difficile de concilier partage et actualisation. Ce qu'il importe de placer dans un en-commun est notre humanité qui nous garantit la capacité de pouvoir faire ensemble. En effet, comme le retrace très justement Joël Candau, nous partageons une « architecture neuro-anatomique puissante et plastique, qui

¹¹⁶⁰ Michel Bernard, *De la création chorégraphique*, Paris, Centre National de la Danse, collections recherche, 2001.

¹¹⁶¹ Richard Shusterman, Somaesthetics: A Disciplinary Proposal, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 57, No. 3. (Summer, 1999), pp. 299-313, p. 310.

¹¹⁶² Joël Candau, Les processus de la mémoire partagée, *Revue Pour*, 181, Mémoires partagées, mémoire vivante, 2004, p. 118-123. « J'ai proposé d'appeler "sociotransmetteurs" toutes les choses meublant le monde – les objets tangibles ou intangibles, les êtres animés (leurs comportements et leurs productions) – qui permettent d'établir une chaîne causale cognitive entre au moins deux esprits-cerveaux ».

¹¹⁶³ Joël Candau, Intersensorialité humaine et cognition sociale, *Communications* 2010/1 (n° 86), p. 25-36. DOI 10.3917/commu.086.0025

¹¹⁶⁴ Joël Candau et Arnaud Halloy, Autour du geste : Entretien avec le Professeur Alain Berthoz (Collège de France), *Anthropologie et Sociétés* 363 (2012): 27–56, p. 37. DOI : 10.7202/1014164ar

permet l'expression de notre aptitude à la culture d'une manière inégalée par les autres espèces, ou encore l'identité première d'habitant de la planète, ne devant qu'au hasard notre appartenance à un territoire et, par ailleurs, toujours capables de nous affranchir de ce qui n'est jamais un enracinement *stricto sensu*, comme le montre notre qualité de "super-coopérateurs" »¹¹⁶⁵. Nous serons attentifs à ce que Anne-Marie Losonczy, reconnaît de l'expérience de terrain et désigne par l'expression « co-savoir relationnel », élaboré au fil des paroles échangées, des gestes partagés, des choses vues ensemble. C'est, selon elle, « un compromis négocié entre un savoir externe et un savoir interne, créant une relation affectée d'une forte composante émotionnelle entre observateurs et observés »¹¹⁶⁶. Elle précise que ce co-savoir est « toujours en construction et en partie imprévisible », soumis aux malentendus et aux tentatives d'ajustement de la communication vocale, gestuelle, visuelle et qu'il participe d'un apprentissage par imprégnation.

Nos travaux porteront sur le faire avec et le faire ensemble dans la relation aux œuvres d'arts plastiques et de la performance, le sport et, plus prosaïquement, la marche, le travail, en prêtant une attention particulière aux modalités de la perception, au mouvement et aux gestes, aux phénomènes d'aménagement et d'organisation spatio-temporels, de synchronisation, aux cheminements et par là, aux rythmes¹¹⁶⁷, à la « musicalité » et aux vibrations¹¹⁶⁸. Tim Ingold déclarait que « We perceive, in short, not from a fixed point but along what Gibson calls a 'path of observation', a continuous itinerary of movement [...]. But if perception is thus a function of movement, then what we perceive must, at least in part, depend on how we move »¹¹⁶⁹. Nous veillerons à étudier des séquences de corps en activité afin de comprendre comment les manières de saisir, de se saisir (de) contribuent à la production du monde. Et, pour cela, nous aurons l'usage de caméras

¹¹⁶⁵ Joël Candau, Mémoires partagées ?, In Jean-Loïc Le Quellec, *L'anthropologie pour tous*, Saint-Benoist-sur-Mer, Traces, 2017, p. 79.

¹¹⁶⁶ Anne-Marie Losonczy, De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique. In Christian Ghasarian (ed) *De l'ethnographie à la l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, 91-102, p. 95.

¹¹⁶⁷ Guillaume Dumas, Julien Laroche et Alexandre Lehmann, Your Body, my Body, our Coupling Moves our Bodies, *Frontiers in Human Neuroscience*, December 2014 | Volume 8 | Article 1004, 1-5.

¹¹⁶⁸ Voir par exemple, Patrick Crispini, Sons et couleurs, *Terrain* [En ligne], 53 | septembre 2009, mis en ligne le 15 septembre 2013, consulté le 30 juillet 2017.

<http://terrain.revues.org/13768> ; DOI : 10.4000/terrain.13768

¹¹⁶⁹ Tim Ingold, *Being Alive*, p. 46.

embarquées : le mouvement apparent de la scène filmée est principalement produit par le mouvement de la caméra et il peut être analysée à partir d'une recomposition du mouvement du corps porteur de la caméra. Le cheminement de la caméra équivaut à un enregistrement des traces du flux de la déambulation et permet d'accéder, à la première personne, à la manière dont il est construit, actes après actes. Ces techniques sont maintenant largement documentées¹¹⁷⁰ – même si les méthodes d'analyse doivent encore être précisées afin de rompre avec « l'attitude de spectateur » qui engage le chercheur à parler à propos de. Les entretiens d'explicitation¹¹⁷¹ ont permis d'accéder au déroulement d'un processus à la première personne en donnant le primat à l'action et à la mémoire d'évocation, voire d'analyse des kinesthésies. Le chercheur doit pouvoir, à force de visionner les scènes, incorporer la gestualité et élaborer des hypothèses quant aux motivations à l'œuvre dans le déplacement. Ces hypothèses peuvent servir à mener un entretien mais aussi à élaborer des vignettes qui, selon la méthode des scénarios¹¹⁷², permettent de proposer, au cours de l'entretien, de courtes descriptions de situations sociales réelles.

Gardons à l'esprit l'intérêt pour l'étude du mouvement des corps qui s'est fait jour à la fin du XIXe siècle. De nouvelles inventions ont alors rendu possible la capture¹¹⁷³ de l'anatomie du mouvement. Eadweard Muybridge¹¹⁷⁴ et

¹¹⁷⁰ Voir, par exemple, Sarah Pink, Mobilising Visual Ethnography: Making Routes, Making Place and Making Images [27 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9(3), Art. 36, 2008. Albert Piette, Ethnographie de l'action. L'observation des détails, Paris, Métailié, 1996. Tempéré par l'intérêt pour les existences singulières et une anthropologie de la séparation : Albert Piette, De la relation à l'existence : sciences sociales ou sciences humaines, *Revue du MAUSS* 2016/1 (n° 47), p. 257-286.

¹¹⁷¹ Pierre Vermersch, Maryse Maurel, *Pratiques de l'entretien d'explicitation*. Paris, E. S. F., 1997.

¹¹⁷² Voir Maria Poulou et Brahm Norwich, The role of vignettes in the research of emotional and behaviour difficulties, *Emotional and Behaviour difficulties*, 6, 1, 2001, 50-62.

¹¹⁷³ Gunnar Johansson, Visual perception of biological motion and a model for its analysis. *Perception and Psychophysics*, 14, 1973, 201-211. Voir aussi Reinhard Klette, Garry Tee, Understanding Human Motion: A Historic Review, in Rosenhahn B., Klette R., Metaxas D. (eds) *Human Motion*. Understanding, Modelling, Capture, and Animation, Springer, Dordrecht, 2008, 1-22.

¹¹⁷⁴ Jacob Davis Babcock Stillman & Eadweard Muybridge, *The Horse in Motion: As shown by instantaneous photography with a study on animal mechanics*, Boston, Osgood and Co, 1892.

Étienne-Jules Marey¹¹⁷⁵ ont mené des recherches sur le mouvement animal et humain en réalisant, le plus souvent en laboratoire ou en atelier, des séquences de photographies d'objets en mouvement pendant de courts déplacements. Cette méthode a permis de présenter graphiquement et d'analyser des enregistrements de la marche, du saut humains et du vol des oiseaux. Pour atteindre le « niveau de réalité » en jeu dans l'approche que nous voulons développer, nous aurons recours à des techniques d'enquête associant de nouveaux instruments numériques¹¹⁷⁶.

À la suite des rencontres avec Alain Berthoz, Zoï Kapoula et ceux qui travaillent avec un oculomètre (ou eye tracker), j'ai ressenti le besoin d'analyser la perception *in vivo* et d'intégrer à cette démarche les bases de la méthode anthropologique. C'est la rencontre avec Marylise Cottet, au sein de mon nouveau laboratoire¹¹⁷⁷, qui utilise depuis déjà plusieurs années cet outil qui m'a permis d'orienter mes recherches vers une approche à la première personne. Pour élucider cette question difficile, j'ai réuni des collègues de l'université Saint-Joseph à Beyrouth, de l'Institut français du Proche Orient, de l'université de Québec à Montréal et de Lyon et nous menons une enquête sur le déplacement à pieds dans les rues de Beyrouth¹¹⁷⁸.

Nous avons eu recours à un oculomètre de la marque SMI dont nous avons équipé les participants à l'expérience. Cet appareil est semblable à une paire de lunettes, équipée d'une caméra qui filme, à la première personne, le champ de vision de l'individu qui le porte, et de capteurs de mouvement des pupilles. La superposition de ces deux enregistrements (le paysage et l'itinéraire pupillaire) nous informe sur la manière dont l'espace est parcouru. Un matériel comparable a déjà été utilisé par Emmanuel Grimaud et Marylise Cottet dans des perspectives bien différentes. Emmanuel Grimaud interroge très utilement cette technique. Les images recueillies ne renvoient pas exactement au point de vue de la personne équipée d'un eye tracker ou d'une caméra : « Une question reste en effet bien souvent en suspens : *de qui ou de*

¹¹⁷⁵ Étienne-Jules Marey, *Animal Mechanism: A treatise on terrestrial and aerial locomotion*, New York, Appleton and Co, 1879.

<http://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/resultats/?cote=extcdf005&do=pdf>

¹¹⁷⁶ Voir Fabien Granjon et Christophe Magis, Critique et humanités numériques, *Variations* [En ligne], 19 | 2016, mis en ligne le 06 avril 2016, consulté le 27 août 2016. URL : <http://variations.revues.org/748> ; DOI : 10.4000/variations.748

¹¹⁷⁷ Environnement, ville, société – UMR 5600. Équipe Corps, travail, territoire.

¹¹⁷⁸ Liliane Barakat, Rita Zaarour, Annie Tome-Tabet (USJ), Thierry Boissière (IFPO), Mouloud Boukala (UQAM) et Bianca Botéa (Lyon 2).

quoi l'oculomètre est-il le point de vue ? Traduit-il vraiment le point de vue de celui qui le porte ? Ou encore celui d'une machine qui se situe "dans la région" du sujet ? Ou s'agit-il d'encore autre chose, de plus intermédiaire, hybride, impur, une sorte de prothèse aussi attachable qu'elle est détachable mais dans ce cas, quel statut assigner aux données qu'il apporte ? »¹¹⁷⁹.



Extraits d'un parcours Rue Abdel Wahab el Inglizi, Monnot, Beyrouth. Le dépassement d'un obstacle sur le trottoir en quatre fixations (de gauche à droite et de haut en bas) : évaluer la circulation, envisager le passage, situer le bord du trottoir et se remettre dans l'axe de la marche (Jeune femme, française).

La difficulté avec l'eye tracker est de savoir comment se comporter vis-à-vis des images et des informations recueillies lorsque l'on est en position de les analyser. Les suites de logiciels fournies par les industriels permettent d'établir des trajets des saccades pupillaires et des cartes de chaleur qui calculent la fréquence et les durées des saccades dans une image (voir des

¹¹⁷⁹ Emmanuel Grimaud, Le point de vue de la pupille. Mouvement oculaire et infra-perspectivisme, In Catherine Rémy et Laurent Denizeau (eds), *La vie, mode mineur*, Presses des Mines, 2015, pp.115-142, p. 4.

exemples de cartes, annexe 1, p. 396-397). Ces techniques sont tout à fait appropriées à la vision statique, perspective : le regardeur est face à une image et l'observe. Le matériel permet de suivre la manière dont est analysée le paysage proposé à travers la mise en évidence de parcours et de zones d'observations répétées et/ou plus longues. Mais lorsque le regardeur est mobile, la démarche statique perd de son intérêt car elle ne peut que « saucissonner » le parcours et le traiter comme une suite de plans. De plus, les éléments du paysage sont changeants, (une voiture quitte son emplacement, un piéton croise le participant) et la méthode ne s'appliquerait à des cohortes de sujets qu'à la condition de « normaliser » les paysages. Marylise Cottet s'est tournée vers la technique de l'eye tracker intégré à un casque de réalité virtuelle pour confronter les sujets aux mêmes images à 360° et ainsi supprimer toutes les variations qui ne seraient pas le fait de l'observateur.

Ces questions prennent un sens tout à fait intéressant lorsque l'on se souvient de la différence entre les approches de David Marr et de James Gibson. Marr conçoit la perception comme un phénomène visuel associé à un cerveau computationnel. Alors que pour Gibson, la perception est l'activité d'un corps en mouvement associé à un environnement. Ces deux approches impliquent des modes d'approche et d'enquête réellement différents. Dans un cas, il s'agit de stabiliser les données de l'enquête pour saisir au mieux comment la perception est une activité qui met l'environnement à distance, le décompose en fonction d'une échelle d'intérêt et l'analyse à partir de connaissances. Dans l'autre, l'important est le mouvement qui permet de comprendre comment s'établit la relation pour que l'individu acquière une conscience de lui en même temps que l'environnement prend forme. C'est cette deuxième approche que nous avons choisie après de longues discussions et pour maintenir une certaine cohérence avec des approches contemporaines de la ville.

La technique de l'oculométrie nécessite d'être attentif à la méthode. L'oculomètre repose sur la mesure des fixations et des mouvements de l'œil. Une fixation se produit quand notre attention fovéale s'attarde sur un objet particulier pour en extraire les informations (la durée d'une fixation avoisine les 250 millisecondes) ; les mouvements de nos yeux d'une fixation à l'autre sont appelés saccades. Ces saccades sont des mouvements très rapides (20 à 40 ms) qui permettent de positionner la fovéa (zone de la rétine où la vision

des détails est la plus précise) sur l'objet de l'attention. Il permet aussi d'accéder aux mouvements du corps mesurés par rapport au cadre de l'environnement filmé par la caméra qui se situe sur la monture de la lunette. Il est ainsi possible d'apprécier les mouvements de la tête (qui prolongent les mouvements des yeux et permettent une plus grande amplitude du regard), si le corps est penché ou avec quel empressement l'individu avance.

L'oculomètre que nous avons utilisé est particulièrement bien adapté aux parcours en extérieur. Il est facilement réglable mais ne permet une fréquence d'échantillonnage (nombre de positions enregistrées par seconde) que de 30 hertz.

La première phase de la procédure est la prise de rendez-vous. Trouver quelqu'un qui accepte de se rendre dans un lieu tiers pour une rencontre d'une durée approximative d'une heure. Cette personne ne doit pas porter de lunettes, être mobile et répondre aux critères retenus de genre, d'âge, de connaissance ou non de l'espace à parcourir.

Une fois la personne sur place, il faut l'appareiller et adapter la paire de lunettes à sa morphologie. Cela est important car la qualité de la captation en dépend. Ainsi une paire de lunette mal ajustée ne permettra pas aux capteurs infra-rouge de saisir tous les mouvements des pupilles (de la fovéa) dont certains nous échapperont, laissant des blancs à l'écran. Certes la caméra frontale enregistre mais nous n'avons comme information disponible que le cadrage de la situation sans savoir où se focalise le regard. Il faut donc, avant le départ, calibrer l'appareil, à partir de trois échantillons d'apprentissage, pour établir une bonne relation entre la configuration de l'œil et le point de regard.

Nous avons choisi de présenter l'appareil et son rôle au sein de notre démarche au cours de cette phase de réglage. Et nous avons prévenu ces personnes qu'à l'issue de leur parcours, nous regarderions le film enregistré. Nous ne sommes pas très diserts sur cette phase de la rencontre pour que la personne ne « se donne pas en spectacle » ne joue pas avec l'instrument ou ne cherche pas à nous faire plaisir jusqu'à mettre en péril la procédure. A la vision d'un film, nous étions étonnés par la mobilité visuelle de la marcheuse. Lorsque nous lui avons demandé les raisons de ces regards incessants de tous côtés, elle nous a répondu qu'elle voulait nous montrer les possibilités qu'offrait cet outil.

Ensuite nous avons confié l'enregistreur qui est de la taille d'un téléphone portable, relié à la paire de lunette par un cordon. La personne va garder à la

main cet étui et nous avons préféré lui confier en main propre plutôt que de lui attacher à la ceinture. Certes, Marcel Mauss a bien montré toute l'importance du déplacement de toutes les parties du corps dans la marche, parmi lesquelles les points, les coudes. Mais il nous arrive tous de marcher avec une sacoche à la main sans pour autant avoir le sentiment d'être entravé. La deuxième phase s'est avérée très importante. C'est à ce moment de la rencontre que nous donnons le déroulement de la tâche à accomplir. Dire « allez jusqu'à la banque », semble anodin et pourtant laisse la place à différentes mises en œuvre. Ainsi certains ont pris la banque comme le point d'arrêt de leur marche sans plus y prêter attention, d'autres ont cherché, tout au long du parcours, la banque pour ne pas la dépasser et une autre y est allé comme si elle allait vraiment à la banque, d'un bon pas. Dire à quelqu'un « vous prenez cette rue et vous remontez la rue du Liban. Arrivé devant l'hôtel vous changez de trottoir et vous revenez » semble clair mais comment le disons-nous ? avec quels gestes ? Selon que l'on est droitier ou gaucher, et si l'on n'a pas étudié sa gestuelle, certaines postures peuvent laisser entendre des orientations, des indications spatiales. Ainsi, il apparaît que la définition de la tâche est une véritable épreuve car elle conditionne son bon déroulement. Chaque mot, chaque geste, chaque intonation sont importantes et méritent d'être travaillées.

Ensuite les personnes entament le parcours et reviennent une dizaine de minutes plus tard. La tâche peut sembler bien courte mais nous avons fait des essais plus longs et nous avons été vite écrasés par la masse d'informations à traiter. De plus, l'allongement de la durée du parcours signifie allongement de l'entretien post-parcours et la rencontre devient longue.

Au retour des marcheurs, et pendant que nous transférons l'enregistrement de leur parcours sur un ordinateur portable pour le visionnage du film, nous leur posons quelques questions qui nous permettront de les identifier et de mieux connaître leur pratique en matière de marche, de la pratique du vélo et des sports de glisse. Ce point nous a semblé important car nous faisons l'hypothèse que l'habitude d'un déplacement rapide, comme par exemple en planche à roulettes ou à vélo pouvait habituer les personnes à une perception spécifique, portant leur attention plus en amont le long de leur déplacement et donnant une part plus importante à la vision périphérique alors que nous mesurons principalement les mouvements de la fovéa.

Ensuite nous procédons au visionnement du film pendant lequel nous procédons à un entretien d'explicitation. La personne découvre son itinéraire et le commente. Voici, par exemple ce que nous dit Ernesto « Ici, je me suis

dit que... parce que je connais un peu la rue et je sais que de l'autre côté c'est plus difficile de marcher du côté gauche. Je me suis dit que c'était bien de traverser avant parce que quand on revient les voitures on les voit. C'est peut-être un reflex de scooter, je conduis un scooter. » Lounis avance sur un trottoir et arrive derrière une personne âgée : « Là, j'étais en train de regarder comment faire pour doubler la personne. J'ai ralenti. Ça c'est nouveau pour moi. Là, tu vois, je regarde juste à sa gauche pour trouver, tu vois, un passage. Toute mon interaction dépendait de cette personne-là. J'ai complètement oublié l'environnement à ce moment-là et là j'ai trouvé, je passe ». Ces commentaires sont intéressants car non seulement, ils nous permettent de donner sens à des gestes et des attitudes, mais à travers eux, nous accédons à la manière dont se compose une situation et nous avons la possibilité d'évaluer ces mouvements à la première personne. Certes ces commentaires mériteraient d'être approfondis en nous inspirant du travail de recherche (la dimension neuro-électrique en moins qui n'est pas de notre compétence) mené par Claire Petitmengin, Michel Bitbol et Magali Ollagnier-Beldame sur l'expérience vécue dans la perspective d'en faire une science. Ils cherchent à mettre au point des méthodes « permettant de recueillir des données précises et rigoureuses "en première personne", c'est-à-dire exprimant le point de vue du sujet lui-même sur son expérience »¹¹⁸⁰. Pour cela, ils se sont intéressés aux recueils de description en première personnes et aux méthodes d'introspection qui leur permettent d'atteindre une description dont la finalité n'est pas de correspondre avec son objet supposé ; ils recherchent l'authenticité et la cohérence de son processus de production qui sont pour eux les critères de la pertinence.

Mais Emmanuel Grimaud reste prudent sur la correspondance entre le défilement des images et le point de vue du sujet, « Eye-trackers offer an even greater degree of subjectification since they capture eye movements, but I think it would be another misinterpretation to compare them to the points of view of people. [...] Eye-tracking makes it possible to see the very intense eye-pointing activity of a human being in the process of looking, but this does not make an eye-tracker's point of view equivalent to that of the person »¹¹⁸¹.

¹¹⁸⁰ Claire Petitmengin, Michel Bitbol & Magali Ollagnier-Beldame, Vers une science de l'expérience vécue, *Intellectica*, 2015/2, 64, pp. 53-76, p. 54.

¹¹⁸¹ Emmanuel Grimaud, From the squid's point of view: mountable cameras Flexible studios and the perspectivist turn. In Alex Wilkie and Ignacio Fariás (ed.) *Studio Studies. Operations, Topologies & Displacements*, Routledge, 2015, p. 64.

Et peut-on même comparer ce que sont pour nous les images capturées depuis le dos d'un requin et depuis le casque d'un skieur ? Mais peut-être s'agit-il seulement d'abandonner l'idée de point de vue et s'attacher plutôt à saisir les mécanismes de synchronisation des corps¹¹⁸² qui permettent de partager des significations entre co-acteurs. Et cela plus facilement avec un être humain qu'avec un requin¹¹⁸³ (pour une présentation de la démarche d'analyse, voir annexe 2, p. 398).

Depuis les années 80, les recherches en bio-mécanique ont permis le développement d'instruments de capture de mouvement, *Motion capture*. Il s'agit de placer des capteurs électromagnétiques, en certains points du corps d'une personne, qui transmettent leurs positions et leurs orientations successives à un ordinateur central qui les enregistre. Un logiciel permet de produire des images du cheminement et de la gestualité en trois dimensions et en temps réel, quelle que soit la posture de la personne. Des systèmes plus perfectionnés permettent de mettre en place un réseau de caméras optiques qui, par triangulation, déterminent la position de l'ensemble des marqueurs et recomposent la succession de positions et les mouvements du corps.

Cette méthode permet une plus grande liberté de mouvement mais elle reste encore dépendante d'une expérience en laboratoire. Le maillage des caméras doit être assez dense et couvrir l'ensemble de l'espace parcouru. Ainsi, l'enregistrement d'un déplacement urbain nécessiterait d'équiper toute une portion de rue, voire un quartier de ville. Les tentatives de mise en place de systèmes GPS par Bluetooth ne sont pas encore vraiment convaincantes car la marge d'erreur entre les mesures demeure encore assez importante (au moins 40 cm). Mais des essais peuvent être faits à partir d'un matériel peu onéreux (voir les caméras de playstation telles l'eye camera du Sony PS3 ou bien les Kinect et dual Kinect 2 de Microsoft) afin d'élaborer un système plus complexe – et plus proche des attentes des chercheurs en anthropologie – en collaboration avec des chercheurs et des ingénieurs en informatique.

Dans tous les cas, ces techniques doivent être développées à partir de ce qui fait l'originalité de la recherche en anthropologie : la recherche de terrain, d'« openfield », car, bien que la procédure d'enquête soit partie prenante du terrain, il importe de laisser aux personnes avec lesquelles nous travaillons un

¹¹⁸² Voir Denis Cerclet, Marcel Jousse et la synchronisation des corps.

¹¹⁸³ Voir cependant Dominique Guillot, Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ?, *Revue française de sociologie*, 2015-1, vol. 56.

espace suffisamment ouvert pour faciliter leur liberté d'action, leur capacité de connexion, des prises d'initiatives et une durée suffisamment longue pour que des styles¹¹⁸⁴ puissent s'autoriser à revenir au galop. Nous le savons tous, la confiance est au cœur de la démarche anthropologique et il s'agit de laisser filer l'expérience afin qu'elle ne soit pas l'expérience de mais bien celle vécue par le « sujet ». Et même si les méthodes sont invasives, il est essentiel de créer l'ambiance favorable à la sociotransmission et à la somaesthétique comme cosmologisation¹¹⁸⁵. Cela revient à ce que l'individu se sente autorisé, voire même n'ait pas le sentiment de passer par une quelconque autorisation – et dans ce cas, il n'a pas à jouer un rôle – de faire « comme chez lui » et puisse se mettre en péril pour parvenir à se sentir comme chez lui. L'enquête passe par l'établissement d'une relation qui ne se réduit pas à celle entre un enquêté et un enquêteur : cette relation établit les conditions du faire avec, dans un milieu connu ou inconnu et en réalisant des tâches maîtrisées ou non. Puisque nous parlons de cosmologisation, nous devons penser la situation d'enquête comme l'occasion d'accéder à des logiques d'ensemble, en train de se réaliser de proche en proche, dans des agencements non prémédités. Car l'intérêt que nous portons à cette démarche est de nous permettre d'envisager la diversité des modalités de connexion : quels sont les éléments qui se connectent et comment se connectent-ils ?

Si nous parvenons à atteindre ce niveau de précision dans l'analyse de la dynamique sociale, ou peut-être même, devrais-je dire, si nous souhaitons atteindre ce niveau de précision, nous devons travailler à la modélisation de cette dynamique afin de la rendre visible et compréhensible dans ces moindres détails. Si la perspective marque, en son temps, le remplacement de la conscience tactile de l'espace par une conscience visuelle, la modélisation permet de revenir à une palpation du regard par la mise en mouvement et la chorégraphie du geste. La modélisation déclarative devrait pouvoir contribuer à élaborer des modèles multiples à partir de la description de scènes et des leurs principales qualités (sélectionnées pour la modélisation). La modélisation géométrique n'aboutit qu'à la réalisation d'une image et ne permet pas l'exploration d'univers de formes à partir d'échantillons fournis par le calculateur.

¹¹⁸⁴ Voir Richard Shusterman, Le style somatique, In Laurent Jenny, *Le style en acte. Vers une pragmatique du style*, Genève : MétisPresses, 2011, 31-57.

¹¹⁸⁵ N'oublions pas que l'étymologie du mot cosmos nous conduit à penser la médiatisation de soi, l'ornement du corps humain comme une opération cosmologique, sinon cosmétique.

Les premiers ethnologues rapportaient des photographies de leurs terrains et gageons que ces images aient eu un intérêt aussi bien scientifique que public. A notre tour de proposer au public de le faire entrer dans la logique de nos recherches à partir d'images animées. Pour atteindre cet objectif, rapprochons-nous de spécialistes du numérique suffisamment intéressés par les sciences sociales pour entreprendre des recherches en ce sens.

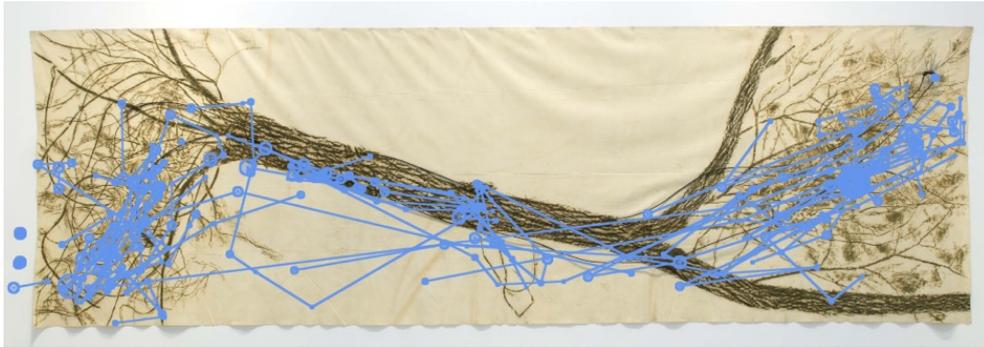
ANNEXE 1 – CARTES DE CHALEUR : Parcourir une œuvre

Le logiciel « begaze » permet d'établir des cartes du parcours des points de fixation (dressées en reportant manuellement chacun des points du parcours sur une photo de l'œuvre) et des cartes de chaleur qui permettent de repérer les zones les plus fréquentées par l'observateur (croisement des points et temps de fixation).

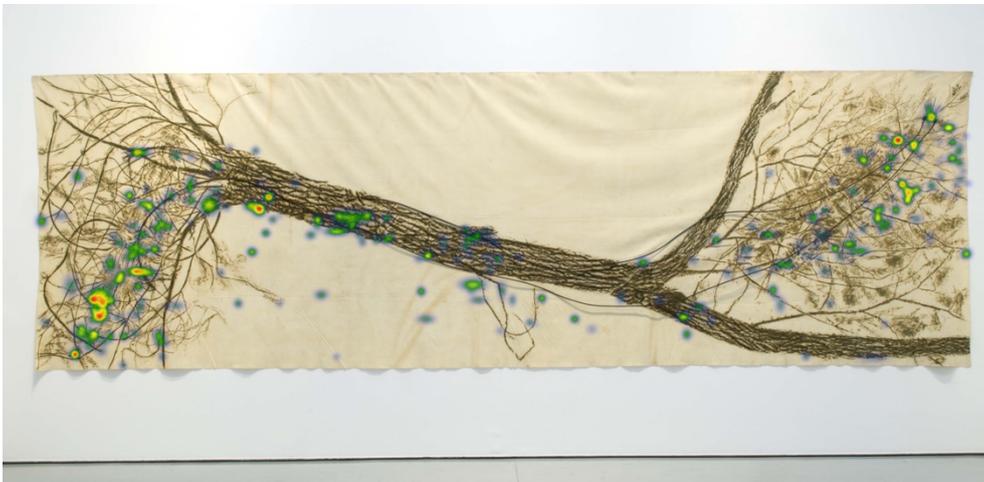
Un exemple de cartes réalisées à partir d'une œuvre de Giuseppe Penone par Maxime Feugère et Victor Missemer (projet Capt'Eye)



Giuseppe Penone, "El radici del verde del bosco (Les racines du vert de la forêt)", 1987. Empreinte à la chlorophylle sur tissu, câbles électriques. 268 x 830 cm. Collection du Musée d'art moderne et contemporain de Saint-Etienne Métropole © Adagp, Paris, 2016.



Carte du chemin parcouru par le regard



Carte de chaleur

ANNEXE 2 - PERCEVOIR LA VILLE : A la recherche d'une analyse

Pour développer une analyse cohérente, il importe de questionner les conditions de réalisation de l'enquête puis d'analyser les images et les discours.

Il est indéniable que l'énoncé de la tâche, aussi bien les mots que les gestes et l'emplacement de départ jouent un rôle dans la construction d'un espace cognitif d'action. Les travaux de Tahar Rabahi et ses collègues¹¹⁸⁶ ont montré que le langage et en particulier les verbes d'action stimulent le mouvement. Freidemann Pulwer Müller et Luciano Fadiga¹¹⁸⁷, déclaraient que « language processing is based on neuronal circuits that reciprocally connect action systems of the brain with perceptual circuits » et ils ajoutaient que leurs résultats « provide further evidence that action–perception circuits are necessary for, and make an important contribution to, semantic processing ».

Ainsi pouvons-nous essayer d'extrapoler ces résultats en envisageant que la phrase « En sortant, vous montez la rue, à droite, vous prenez la rue du Liban jusqu'en haut, à l'hôtel avec de la verdure, puis vous redescendez en changeant de côté/trottoir et vous revenez ici » puisse structurer le parcours. Les termes “gauche”, “monter”, “redescendre”, “côté” ou “trottoir”, “ici”, accompagnés d'une communication non verbale sont associés à des actions et configurent une géométrie particulière et des comportements : ils instaurent une pensée de la circulation et un canevas pour un déroulement de l'action. Les individus n'auront pas à chercher leur chemin : il leur suffira de s'orienter en se servant de ces indications, de reconnaître les gestes à accomplir ou non (voir par exemple Maria qui, à son retour, descend jusqu'au boulevard, au-delà de la rue Huvelin et remonte). Cette considération pourrait laisser penser que le parcours n'est pas vécu au sens strict du terme et qu'il s'agit moins de faire l'expérience d'un environnement que d'un schéma de déplacement.

¹¹⁸⁶ Tahar Rabahi., Fargier P., Rifai Sarraj A., Clouzeau C., Massarelli R. 2013. Effect of Action Verbs on the Performance of a Complex Movement. PLoS ONE 8(7): e68687. doi:10.1371/journal.pone.0068687

¹¹⁸⁷ Active perception: sensorimotor circuits as a cortical basis for language, *Nature Reviews Neuroscience* 11, 351-360, 2010, May.

Mais ce n'est pas le cas et nous pourrions affirmer, avec d'autres, que la carte n'est pas le cheminement et que ces indications schématiques vont seulement influencer sur les orientations du parcours. L'environnement va se manifester. Les individus et les objets mobiles et immobiles s'actualisent en permanence et, avec le marcheur, ils vont constituer un flux d'action-matière : marcher dans un espace urbain et « percevoir la ville » ne se réduisent pas à l'accomplissement d'un trajet géométrique. C'est une constante invention de soi et de son environnement.

Nous avons travaillé sur les captations avec minutie et obstination pour saisir l'orientation des fixations associée aux mouvements du corps et à la négociation avec ce qui se trouve alentour. Pourquoi certains traversent-ils au même endroit alors que d'autres poursuivent leur chemin ? quelle part relève de la formulation de la tâche ?

Nous avons scindé le parcours en plusieurs tronçons pour ne retenir que les schémas d'action qui nous ont semblé cohérents : sortir du café et traverser la rue, marcher sur le trottoir, rebrousser chemin...

La première partie (sortie du café et traversée de la rue) se déroule ainsi : comme nous l'avons vu, les participants sont invités dans la salle d'un café, ils sont équipés et la tâche à accomplir leur est énoncée verbalement. Ils sortent du café, prennent pied sur le trottoir. La rue Huvelin passe devant eux, les voitures viennent de leur gauche et se dirigent à leur droite. Certaines sont garées le long du trottoir, de leur côté. En face, le trottoir est étroit et est aux pieds d'un mur aveugle sur lequel sont collées des affiches. Ce trottoir suit le contour de l'immeuble et remonte rue du Liban.

Du côté du café, le trottoir est en bon état et se prolonge pendant une quinzaine de mètres jusqu'à un carrefour où la rue Huvelin croise la rue du Liban qui est légèrement en pente ascendante. Lorsque les personnes sortent du café, les voitures leur font face et lorsqu'ils s'engagent dans la rue du Liban, elles circulent dans le sens de la marche.

Les angles de ces deux rues sont décalés et le carrefour est assez spacieux.



Rue Huvelin, Rue du Liban. Détail du carrefour, © Plans, Apple inc



Point de départ (au bas du bâtiment blanc, tout à gauche) et parcours. Rue Huvelin, à la verticale, à gauche du document et rue du Liban à l'horizontale

En sortant du café, les marcheurs posent leur premier regard extérieur soit à gauche en sortant du café, soit droit devant eux. La commande de traverser pour monter semble opérer. Trois des participants s'émancipent immédiatement de cette tâche et traversent directement en sortant du café. Les autres vont poser le regard sur différentes pièces des voitures en stationnement, comme s'ils tâtonnaient pour repérer une sortie. Ces « mouvements » du regard et du corps qui les accompagnent suivent les bordures de trottoir, les contours des carrosseries. Cette configuration du bord de rue semble pour certain remettre la traversée à plus tard. Quatre (parmi lesquels trois européens) visent directement le bout du trottoir pour traverser à l'angle des deux rues. Les trois autres semblent s'orienter à partir du point

« culminant » et cherchent un passage qui leur permet de traverser rapidement, entre les voitures.

Lorsque nous cartographions les points calculés par l'eye tracker et son logiciel, nous pouvons observer une différence entre ceux qui traversent rapidement, dès les premiers regards et ceux qui n'anticipent pas la traversée et qui l'affrontent en fin de trottoir. Les autres qui suivent le bord du trottoir, l'interrogent et semblent chercher une voie de sortie. Lors du parcours de Christine, de Maria et de Caroline, il n'y a pas de voiture garée devant la sortie du café. Elles traversent en diagonale. Christine et Maria prennent pieds sur la chaussée et vont jusqu'à la première voiture garée le long du trottoir pour traverser. Caroline connaît bien le lieu et traverse sans tergiverser jusqu'à des affiches, celles d'un groupe qu'elle connaît, collées sur la façade de l'autre côté de la rue. Mais il n'y a pas non plus de voiture garée lorsque Zeina, Filippo, Denis et Mohab entament leur parcours. Ce n'est donc pas – ou pas seulement – la place vide qui invite à la traversée. Zeina, Filippo et Denis semble plus attirés par la devanture de la pharmacie qui jouxte le café et poursuivent leur chemin en profitant des agréments que procure le trottoir. Mohab semble hésiter. Va-t-il traverser ou poursuivre sur le trottoir pour approcher les deux jeunes femmes qui descendent la rue ? Il poursuit. Nous pourrions imaginer que ces comportements varient selon le degré de connaissance du quartier. Si effectivement, les trois qui cherchent un passage entre les voitures pour traverser connaissent ces rues ce n'est pas le cas de celles qui traversent au plus tôt : une en a une bonne connaissance, la deuxième n'en a pas et il arrive à la troisième de passer en voiture rue du Liban. Et parmi les quatre autres, un seul connaît la rue du Liban pour la remonter en scooter. Le critère d'une connaissance préalable ne semble pas jouer pleinement.

Maria se déplace à pieds ou avec la voiture de ses parents, Caroline, à pieds et Christine en voiture. Filippo utilise un scooter, Zeina, sa voiture personnelle, Denis marche à pied et Thierry aussi. Rien de concluant avec les autres : Choghig et Jamil se déplacent à pieds mais Mohab en voiture. Il ne semble pas qu'il faille chercher là une explication à ces différentes manières de construire un parcours.

Et si l'enregistrement des mouvements oculaires n'était pas à prendre comme des points ni le parcours comme une ligne faite de points qui se succèdent (Tim Ingold). Le contact avec l'environnement est permanent. Lorsque nous

incorporons les parcours, on s'aperçoit que le corps entretient continuellement la relation par différents gestes de la tête, des épaules, du bassin et le balancement des bras, sans compter le contact constant avec le sol. Le regard semble être comme un membre supplémentaire sur lequel le corps s'appuie et lui permet d'éprouver la résistance des matériaux, leur diversité et leur capacité à faire corps. L'individu se déplace, se détourne de ce qui entraverait son mouvement (poteau devant la pharmacie, bornes de stationnement, voitures, etc.) et joue avec ce qui peut l'entretenir et le supporter.

Si l'on prend en compte l'effet de la « commande », l'environnement s'écoule vers le sud et le flux des marcheurs suit cette orientation. Il est probable que l'empressement à traverser repose sur la prééminence donnée à cet écoulement par rapport au déroulement de la marche : traverser, monter, descendre paraissent être pour certains les mots clés alors que pour d'autres ces mots seront rue, trottoir et déplacement. C'est comme si, dans ce début de parcours, certains sont pressés et semblent vouloir enchaîner les figures (traverser, monter, descendre) au plus vite (ceux-là traversent entre 7 et 10 secondes. Ceux qui s'échappent, entre 11 et 26", les autres entre 20 et 30 secondes). D'autres, au contraire paraissent flâner et jettent des regards sur les devantures, les passantes, une moto, ou encore prennent le temps d'allumer une cigarette. Et puis, il y a ceux qui avancent sur le trottoir mais ne semblent pas tranquilles. Traverser est la consigne, alors ils guettent et cherchent un passage.

En revanche, un seul s'arrête pour attendre que la succession des voitures s'amenuise et lui permette de traverser sans encombre. Six marquent un léger temps d'hésitation et observent les mouvements des voitures. Les autres, avec plus ou moins de dextérité – et de chance –, slaloment entre les voitures et parcourent la rue sans véritablement la distinguer du trottoir, ou presque.

Mol Annemarie et Law John considèrent que « le “social” n'existe pas comme un type d'espace unique. Il produit plusieurs *espèces d'espaces*, dans lesquelles différentes “opérations” prennent place »¹¹⁸⁸. Ces chercheurs se sont intéressés à la manière dont l'anémie est abordée par le corps médical à l'échelle internationale et se sont rendu compte qu'ils ne pouvaient plus penser en termes de frontières. Ils ont mis en discussion trois topologies (les

¹¹⁸⁸ Mol Annemarie et Law John, Régions, réseaux et fluides : l'anémie et la topologie sociale. Traduit par Jean-Philippe Heurtin et Agnès Vincenot. *Réseaux*, volume 13, n°72-73, 1995, 195-218, p. 199.

régions, les réseaux et la spatialité fluide). Certes, l'anémie paraît bien loin de nos préoccupations mais la réflexion conduite par ces auteurs semble autoriser la transposition.

Nous avons procédé au visionnage des scan path, à la vitesse normale de défilement et au ralenti¹¹⁸⁹, à l'inventaire minutieux des points de fixation et des mouvements des corps jusqu'à ce que les corps des chercheurs en aient acquis la gestualité. Ce long travail nous conduit à reconnaître un « air de famille » entre les premiers résultats de nos analyses et l'approche de Mol et Law.

La notion de spatialité fluide et la manière dont elle est distinguée des réseaux (raides) et des régions (solides et homogènes) sont particulièrement intéressantes. Les fluides apparaissent comme l'opposé des régions : « toutes les variables varient » et « ils contiennent le bruit, l'inconscient, la déviance que supprime l'ordre régional »¹¹⁹⁰. Les régions, qui sont constituées d'objets rassemblés et de frontières, permettent d'oublier sciemment les différences et les variations pour présenter un espace homogène et délimitée. L'espace fluide diffère de l'espace du réseau. « Pour des entités en réseau, être solidaires signifie dépendre l'une de l'autre. Si l'on en enlève une, les conséquences seront probablement désastreuses. Mais, dans un fluide, ce n'est pas la même chose, parce qu'il n'y a pas de "point de passage obligé" ; pas d'endroit par lequel tout doit passer, pas de panoptique, pas de centre de calcul ; ce qui veut dire que chaque élément en lui-même peut être superflu »¹¹⁹¹. Autrement dit, « In fluid space there are no well-defined objects or entities. There are rather substances which flow, mix and mutate, sometimes congealing into more or less ephemeral forms that can nevertheless dissolve or re-form without breach of continuity »¹¹⁹². Mol et Law voient dans l'étude des fluides celle « des relations, des répulsions et des attractions qui forment un flux. »¹¹⁹³.

¹¹⁸⁹ Joël Candau rappelle, avec le travail de Eugene M. Caruso, Zachary C. Burns and Benjamin A. Converse, (Slow motion increases perceived intent. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113, 2016, 9250-9255) que visionner un film au ralenti modifie la perception et peut accroître l'effet d'intentionnalité. In Joël Candau, *Malaise dans la représentation : existe-t-il des conditions d'adversité et de félicité culturelles (Effet Theuth) ?*, *Hybrid*, à paraître automne 2017.

¹¹⁹⁰ Mol Annemarie et Law John, Régions, réseaux et fluides, p. 214.

¹¹⁹¹ Mol Annemarie et Law John, Régions, réseaux et fluides, p. 213.

¹¹⁹² Mol and Law 1994, cité par Tim Ingold, Point, Line and Counterpoint: From Environment to Fluid Space. Berthoz A. et Christen Y. (eds) *Neurobiology of « Umwelt ». How Living Beings Perceive the World*, Verlag-Berlin-Heidelberg, Springer, 2009, 141-155.

¹¹⁹³ Mol Annemarie et Law John, Régions, réseaux et fluides, p. 215.

Lors de leur parcours, les rencontres avec les personnes sont différemment traitées selon les cas. Elles semblent parfois impudiques et les gestes de retrait semble aussi vifs que lorsque on se brûle : un des marcheurs regarde par la porte ouverte de la pharmacie et le pharmacien en sort : retrait précipité et regard posé ailleurs ; une personne vient de la rue et bouche le passage entre deux voitures : retrait, regard ailleurs et poursuite du mouvement qui semblait pourtant s'infléchir. Parfois le contact est recherché et il arrive même que l'ensemble de l'environnement disparaisse. La personne reste seule au centre de l'attention. Ainsi Jamil qui cherche à dépasser, dans un autre tronçon, un marcheur au pas lent et hésitant reconnaissait s'être focalisé sur ce corps, et oublier le "décor" environnant, essayant d'anticiper ses gestes pour en jouer et le doubler.

Le flot d'informations est intense et difficile à maîtriser. Les points de fixation se succèdent à un rythme soutenu et le "paysage" défile la plupart du temps sans discontinuer. Il nous fallait trouver une manière de cartographier ces parcours pour pouvoir les superposer et saisir ce qu'ils ont en commun et ce qui les distingue. Mais lorsque nous employons le terme cartographier c'est en ajoutant des guillemets tant la crainte de figer les parcours est constamment présente. En effet, ce travail qui repose sur l'usage de l'eye tracking a bien pour ambition de saisir le mouvement et la perception (si nous pouvons les distinguer¹¹⁹⁴). Lors de l'enquête, nous avons demandé à chaque personne de dessiner la carte mentale de leur parcours et nous avons là une première formulation de type réseau. Nous avons sur ces dessins (à l'exception de celui de Maria) les grandes lignes de la configuration du parcours, les éléments saillants du paysage et des points de repère qui faciliteraient une mise en récit de l'expérience. En revanche, il nous manquait une représentation graphique qui retienne l'idée du flux et de la fluidité.

¹¹⁹⁴ Marc Jeannerod avec P. Gerin et J. Pernier écrivait que « D'une manière plus générale, la perception d'une scène visuelle n'est pas le fait de la juxtaposition de fixations successives mais de l'intrication continue de complexes fixation- mouvement qui sont dépendants les uns des autres ». Ils prenaient soin de préciser qu' « Au cours d'une fixation les stimuli qui parviennent à la rétine périphérique appartiennent non pas à la fixation actuelle, mais à la fixation suivante puisque l'expectative d'information qu'ils ont suscitée ne sera confirmée qu'après un mouvement, par la rétine centrale, au cours de la fixation suivante. » In *Déplacements et fixations du regard dans l'exploration libre d'une scène visuelle*, *Vision Research*, 1968, vol.8, 91-97, p. 94.

Nous reconnaissons aussi un « air de famille » à la recherche développée par Denis Martouzet, Hélène Bailleul, Benoît Feildel, Lise Gagnard¹¹⁹⁵. Ils ont utilisé la notion d'espace potentiel de Donald Winnicot pour introduire dans la cartographie la subjectivité de l'individu à travers la spatialisation de son récit de vie : « L'objectif, écrivaient-ils, à travers cet appareillage méthodologique et technique, est d'obtenir une représentation de la structure temporelle de la vie d'un individu, artificiellement découpée en tranches, en mettant en avant les liens passé-présent ou présent-futurs possibles, ce qui précise sa position spatiale dans le monde. » Ce n'était pas notre objectif de faire coller le récit du parcours avec le scan path (un chemin de balayage) car nous voulions, grâce à cette méthode, nous libérer du récit et du discours sur.

Nous avons réalisé ce que nous appelons des compilations (voir annexe 3, p.409 et 410), c'est-à-dire à la fois des accumulations des points de fixation en une même temporalité et la traduction du parcours et des mouvements en un espace plan. Toute la difficulté dans cet écrasement du mouvement est de conserver la fluidité qui produit un parcours. Il s'agit de rendre visible la continuité d'un parcours en jouant avec la composition de fragments qui sont autant de conjonctions de l'espace et du mouvement. La perception est un phénomène de polarisation dans le sens où ni l'environnement, ni l'individu n'ont, au cours du parcours, d'états strictement définis. Ensemble, ils constituent le flot en se durcissant ou se dissolvant.

Ces compilations se rapprochent aussi des « opérations de bornage » de Michel de Certeau, « des compilations de récits qui sont composées avec des fragments tirés d'histoires antérieures et "bricolés" ensemble »¹¹⁹⁶. Mais là, ce ne sont plus des récits mais les mouvements et les perceptions tels qu'ils prennent forme dans l'analyse. Il s'agit de donner corps et d'insister moins sur la fonction séparatrice de la borne que sur la relation qu'elle instaure. La borne induit un échange et le manifeste au regard de tous. Ici, le "tous" renvoie aux lecteurs de cet article et la borne n'a de sens qu'heuristique.

N'oublions pas que le parcours est filmé à la première personne, que le cadrage est produit par la posture et le mouvement du corps du marcheur. Nous avons réalisé, à différents moments du film, lorsque l'avancée devient

¹¹⁹⁵ La carte : fonctionnalité transitionnelle et dépassement du récit de vie, *Natures Sciences Sociétés* 2010/2, Vol. 18, p. 158-170.

¹¹⁹⁶ Récits d'espace. In *L'invention du Quotidien*, T1, Arts de faire, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 180-181.

significative et que l'espace de négociation se fait jour, des captations d'écran. Celles-ci sont ensuite montées en cherchant à recréer la succession des gestes et des saisies oculaires. Il importait de relier "le travail de l'œil", les mouvements du corps et la plasticité de l'environnement afin de rendre compte de la fluidité qui seule rend possible le parcours. A partir des différentes modalités selon lesquelles ont été constitués ces parcours par les marcheurs, nous avons élaboré trois types d'espaces qui montrent combien les pratiques dépravent (au sens de Jurgis Baltrušaitis) le lieu. Ces montages ont aussi l'ambition de rendre visible le rythme et la temporalité des parcours en inscrivant les trajectoires et des indications chronométrées et d'inscrire dans ce déploiement spatial les palpations oculaires.

Des grappes apparaissent, ici ou là, qui marquent une attention soutenue et une intensification de la négociation entre l'individu et l'environnement. Les objets ne se présentent pas comme des obstacles, sous la forme présence/absence mais ils sont plus ou moins malléables selon la force, la réceptivité, la dextérité des gestes et des perceptions. Les parcours sont des actions spatialisantes moins parce qu'ils dessinent un cheminement que parce qu'ils sont le produit de quasi-dissolutions et de quasi-durcissements qui permettent de maintenir la fluidité du parcours sans pour autant échapper à l'environnement. Le durcissement de part et d'autre s'apparenterait à une erreur d'appréciation et produirait un choc tout comme la dissolution de part et d'autre correspondrait à un évanouissement.

Michel de Certeau s'est engagé à penser le rapport du dedans et du dehors. Dans cet ordre d'idées, il distingue *lieu et espace*. « Est un *lieu*, l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence. S'y trouve donc exclue la possibilité pour deux choses d'être à la même place. »¹¹⁹⁷ Alors que l'espace met en mouvement des flux, des pratiques qui perturbent les limites de la topographie (de la carte, de la politique et du discours, où tout doit être à sa place). L'espace est fluide et se prête au mouvement des pratiques hétérogènes. « Il y a espace dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps. L'espace est un croisement de mobiles. Il est en quelque sorte animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient. Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonstancient, le temporalisent, et amènent à fonctionner une unité polyvalente de programmes

¹¹⁹⁷ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, p. 208.

conflictuels ou de proximités contractuelles. À la différence du lieu, il n'a donc ni l'univocité, ni la stabilité d'un "propre" »¹¹⁹⁸. Ainsi, la distinction lieu et espace, est accompagnée de celle entre carte et parcours que de Certeau décline aussi entre le voir et l'aller dont il reconnaît l'action dans la description : « Ou bien *voir* (c'est la connaissance d'un ordre des lieux), ou bien *aller* (ce sont des actions spatialisantes), ou bien elle présentera un *tableau* ("il y a"...), ou bien elle organisera des mouvements ("tu entres, tu traverses, tu tournes"...) »¹¹⁹⁹.

Michel de Certeau posait d'abord la relation pour montrer comment elle est déterminante sans pour autant échapper à une pluralité qu'il disait incohérente et souvent contradictoire. Le mouvement et la fluidité, ne rapprochent pas des unités préexistantes mais ils créent un champ et relèvent de la topologie (voir Kurt Lewin) parce que le regard n'est plus assimilable à la perspective : il devient corps, un corps qui faisait dire à Marcel Jousse que l'anthropologie statique devait être abandonnée au profit d'une anthropologie dynamique, « A un géométrique alignement de squelettes se substitue la richesse d'êtres vivants »¹²⁰⁰. Cette complexité qu'induit une relation "fluide" « oblige à être hyper attentif » (Filippo) ou « toujours en train de négocier » (Jamil) ou encore, comme le dit Maria, « tu dois *expecter* tout. Il faut s'attendre à tout au Liban... Je prends plaisir à être dans cet état d'alerte ».

Cet « entreprise », que nous venons juste d'effleurer au long de ce texte, nous amène à prendre conscience qu'essayer de se libérer de la perspective nous conduit à imaginer le monde autrement. Nous avons vu que le voyage en train avec « révolutionné » la perception et que Etienne-Jules Marey ou Eadweard Muybridge avaient inventé la chronophotographie pour saisir le mouvement et l'analyser. L'oculomètre nous aide à tenir ensemble le mouvement et la perception visuelle mais il nous faudra vraisemblablement adapter les outils déjà à notre disposition dans d'autres disciplines, voire inventer de nouveaux instruments et de nouveaux procédés d'enquête.

¹¹⁹⁸ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, p. 208.

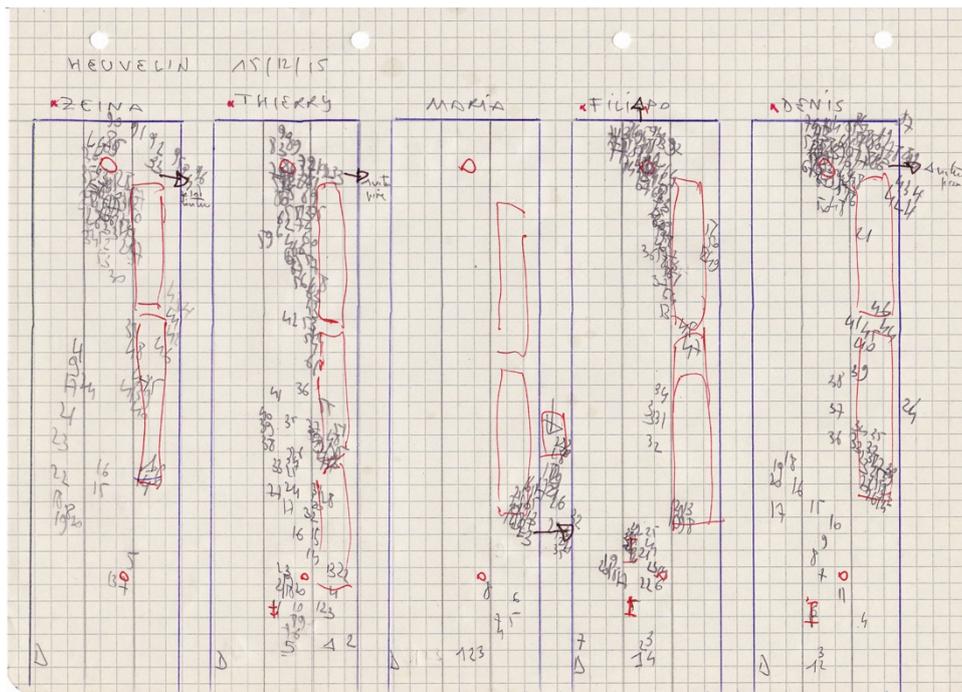
¹¹⁹⁹ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, p. 176.

¹²⁰⁰ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*. Paris, Tel Éditions Gallimard, 1974, 1978, p. 721, note 2. Voir aussi, Marcel Jousse : à la croisée de l'anthropologie et des neurosciences, p. 307 de ce même volume

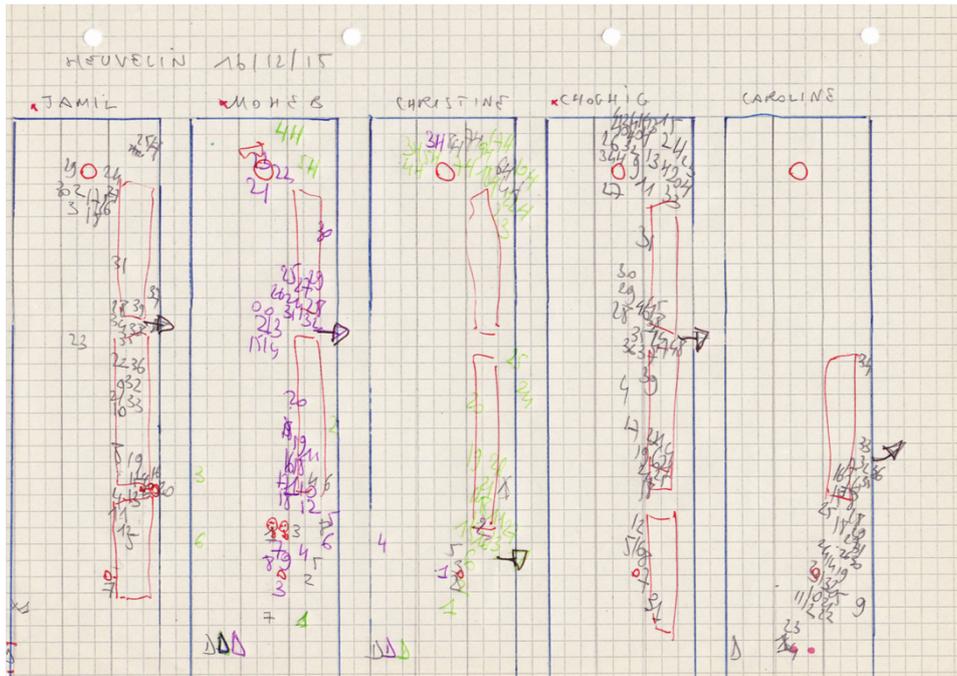
ANNEXE 3 - PERCEVOIR LA VILLE : A la recherche d'un mode de présentation

Pour comprendre ce qui se joue dans ce parcours à travers les enregistrements, il m'a semblé nécessaire de visualiser, sans recourir aux logiciels de l'eye tracker (qui analysent les points de fixation en fonction d'algorithmes préétablis), le déroulement de l'action. Passer par le corps afin de mieux intérioriser le déroulement du parcours et tenter ainsi de saisir son ordonnancement.

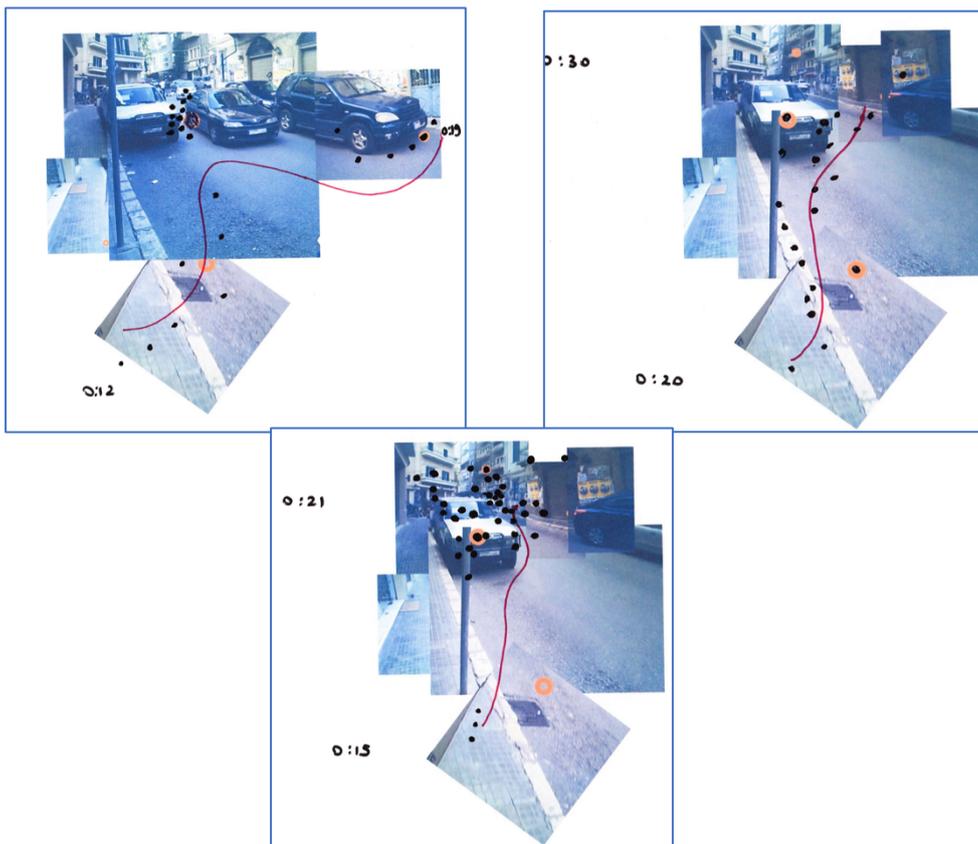
Pour cela, j'ai établi deux types de cartes : un premier qui résulte du report de chacun des points de fixation dans une schématisation de l'espace ; un deuxième qui reconstruit l'espace tel qu'il semble se recomposer au fil du parcours. Ces documents doivent être pris pour ce qu'ils sont : des travaux exploratoires qui conservent encore

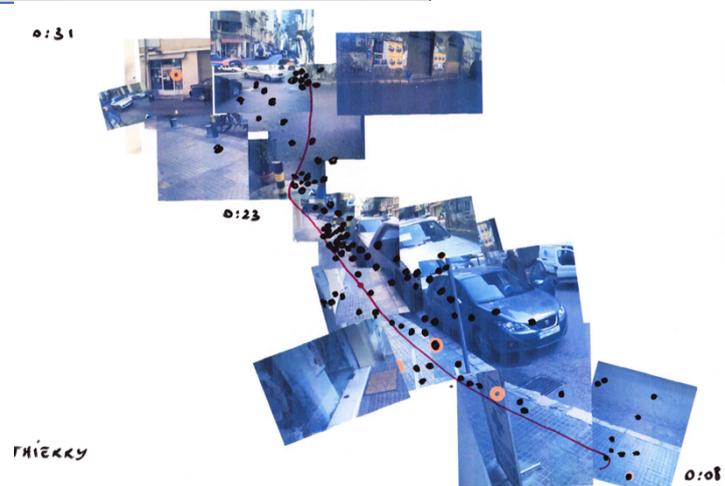
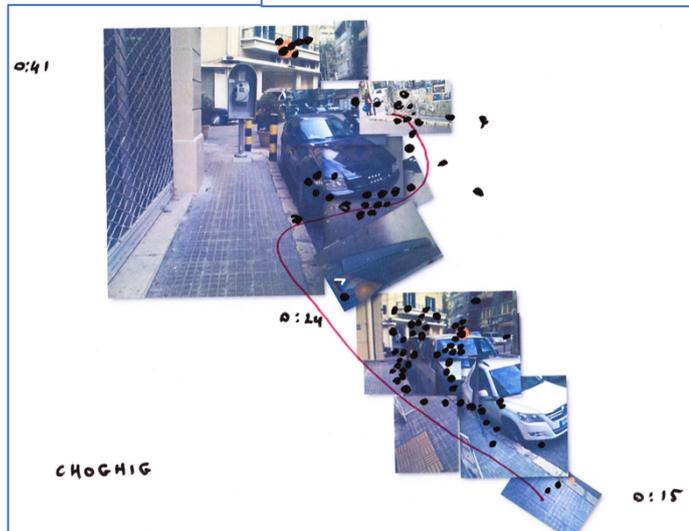
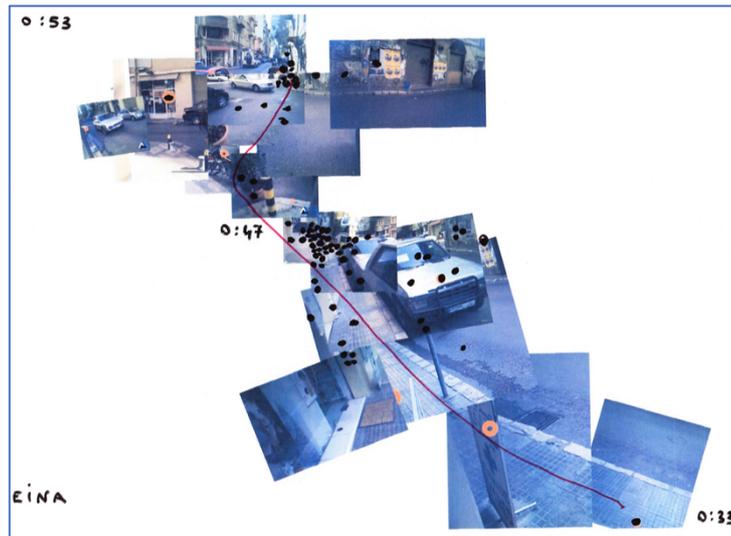


Transcriptions des points de fixation sur un schéma de la portion de rue parcourue. 1



Transcriptions des points de fixation sur un schéma de la portion de rue parcourue. 2





Compilations : tentatives de mise à plat des parcours

BIBLIOGRAPHIE

- Abélès M., Le terrain et le sous-terrain. In Ch. Ghasarian (ed) *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux. Paris : Armand Colin, 2002, 35-43.
- Agier A., Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie, *L'Homme* 2012/3 (n°203 - 204), p. 51-75.
- Agrippa von Nettesheim H.C., *Les Trois livres de la philosophie occulte ou magie*. Tome 1, La Magie céleste, Berg international, 1992.
- Akrich M., Technique et médiation, *Réseaux*, volume 11, n°60, 1993. Les médiations. pp. 87-98.
- Alberti L.B., *De la peinture*, Livre I, trad. fr. J.-L. Schefer, Macula, 1992, p.115.
- Alféri P., *Guillaume d'Ockham le singulier*, Paris, Minuit, 1989.
- Amselle J.-L., M'Bokolo E. (ed), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, 1985-1999, Paris, Éditions La Découverte et Syros.
- Andrieu B., *Le monde corporel*. De la constitution interactive de soi, Lausanne, Éditions l'Age d'Homme, 2010.
- Andrieu B. (dir.), *Le corps du chercheur. Une méthodologie immersive*, Presses universitaires de Nancy, 2011.
- Andrieu B. (dir.), *Vocabulaire international de philosophie du sport*. Tome 1. Les origines. Paris, L'Harmattan, 2015.
- Anspach M.R., Varela F., Le système immunitaire : un "soi" cognitif autonome, In Daniel Andler (ed.) *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Essais, 1992, 489-509.
- Appadurai A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 2001.
- Arasse D., *Histoires de peintures*, Paris, Denoël, 2004.
- Ardenne P., Art et politique : ce que change l'art 'contextuel', in : *L'Art même*, n° 14, s. d. [<http://www.cfwb.be/lartmeme/no014/pages/page1.htm>].
- Ardenne P., *Un art contextuel. Création artistique en milieu urbain, en situation*,

- d'intervention, de participation*. Paris, Éditions Flammarion, 2002.
- Arendt H., Compréhension et politique, in *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990.
- Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, Pocket Agora, 1983.
- Arendt H. *La crise de la culture*, Editions Gallimard, 1989 [1972].
- Arendt H., *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000.
- Artaud A., *Le théâtre et son double*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- Atlan H., Rôle positif du bruit en théorie de l'information appliquée à une définition de l'organisation biologique, *Ann. phys. Mol. et med.*, 1970, 1, p. 15-33
- Aubert N., L'intensité de soi, in Nicole Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Editions Érès, 2006.
- Augé M., Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique. *L'Homme*, 1987, T. 27, n°103, 7-26; doi : 10.3406/hom.1987.368854
- Auray N., Bulle S., L'anthropologie entre les lignes. Entretien avec Tim Ingold, *La vie des idées*, 13 mars 2014, <http://www.laviedesidees.fr/L-anthropologie-entre-les-lignes.html>
- Bachelard G., *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 1950, réed. 2006.
- Badiou A., *L'Être et l'Événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.
- Badiou A., *Huit thèses sur l'universel*, Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine, 2004, <http://www.lacan.com/baduniversel.htm>
- Bakhtine M., *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Editions de Minuit, 1977.
- Balandier G., Tendances de l'ethnologie française, *Cahiers internationaux de sociologie*, 1959, XXVII, http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/tendances_ethno_fr_1_2/tendances_ethno_fr.pdf
- Balibar F., *Galilée, Newton lus par Einstein*. Espace et relativité, Paris, PUF, 1984.
- Barrau A., *La cosmologie comme "manière de faire un monde"*, in A. Barrau et D. Parrochia (dir.), *Forme et origine de l'Univers*, Dunod, Paris, 2010.
- Barrau A., *Des univers multiples. Nouveaux horizons cosmiques*, Paris, Dunod, 2^e édition, 2017.
- Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of Culture Difference*, Reissued 14/03/2016 Long Grove, Waveland Press, Inc., 1998.
- Bartra R., *Anthropology of the Brain. Consciousness, Culture and Free Will*, Cambridge University Press, 2014.
- Basch V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Whitefish [Montana, États-Unis d'Amérique], Kessinger Publishing, 2010 [1896].
- Bastide R., Sociologie et psychologie, in Georges Gurvitch, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1958, T.1, p. 76-77. Berthoud G., La comparaison anthropologique : ébauche de

- la méthode, *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLV-138 | 2007.
<http://ress.revues.org/194>
- Bastide R., Événement, *sociologie*. In Universalis éducation [en ligne]. Encyclopædia Universalis, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/evenement-sociologie/>
- Bateson G., Cybernetic Explanation, *The American Behavioral Scientist*, Vol. X, No, 8, April, 1967, 29-32.
- Bateson G., *Vers une écologie de l'esprit I*, Editions du Seuil pour la traduction française, 1977.
- Bateson G., *La nature et la pensée*, 1979, Éditions du Seuil, 1984.
- Baudelaire Ch., L'artiste, homme du monde, homme des foules et enfant, *L'Art romantique, Œuvres complètes*, chapitre III. Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1885.
- Baudelaire Ch., La modernité, in : *L'Art romantique, Œuvres complètes*, chapitre III, § 4. Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1885.
- Baudelaire Ch., Mon cœur mis à nu, *Journaux intimes*, 1887, réed. Arvensa Editions, 2012.
- Baumgarten A.G., *Esthétique, précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la métaphysique*. Paris, Les Éditions de l'Herne, 1988.
- Beardsley M., *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1981.
- Beardsley M., Wimsatt W.K., The Intentional Fallacy, *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 Jul. - Sep., 1946, pp. 468-488.
- Beattie J., Ritual and Social Change, *Man*, ns vol.1, 1, 1966, 60-74.
- Beaude J., *Contribution à l'histoire de l'idée de nature. L'Histoire critique des pratiques superstitieuses du R.P. Le Brun (1661-1729)*, Thèse dactylographiée, 1969.
- Belting H., *Florence et Bagdad. Une histoire du regard entre Orient et Occident*. Édition française, Paris, Gallimard, 2012.
- Benjamin W., *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (1939), traduit par Frédéric Joly, préface d'Antoine de Baecque, Paris, Payot, 2013.
- Benoist J., Qu'est-ce qui est donné ?, in *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- Bensa A., *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris, Survival International, 1995.
- Benveniste E., La notion de "rythme" dans son expression linguistique, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Editions Gallimard, vol 1, 1961, pp. 327-335.
- Bergson H., *Durée et simultanéité*. A propos de la théorie d'Einstein, 1922, Paris Gallimard, 1968.
- Bergson H., *Matière et mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris, PUF, 60e édition, 1959.
- Bergson H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, 1960.

- Bergson H., *Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Rose- Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, avant-propos par Henri Gouhier, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- Berlin B., Kay P., *Basic Color Terms: their universality and evolution*. California: University of California Press, 1969.
- Bernard M., *De la création chorégraphique*, Paris, Centre National de la Danse, collections recherche, 2001.
- Bernat J., *Le processus psychique et la théorie freudienne*, Paris : L'Harmattan, 1996, <http://www.psychanalyse.lu/articles/BernatProcessusPsychique.htm#fnB28>
- Berque A., *Ecoumène*. Introduction à l'étude des milieux humains, Paris, Éditions Belin, 2000.
- Bertelli F., Maury C., *Overflow*, film documentaire. *Les Périphériques vous parlent*, n°11, Hiver 1998.
- Berthoz A., Physiologie de la perception et de l'action, https://www.college-de-france.fr/media/alain-berthoz/UPL17183_UPL25153_aberthoz.pdf
- Berthoz A., *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Berthoz A., *La décision*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- Berthoz A., Petit J.-L., *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- Berthoz B., Journée organisée par F. Wolf, *L'action : délibérer, décider, accomplir* avec Alain Berthoz (Collège de France/CNRS), Jacob Capek (univ. Charles, Prague), Mickaël Cozic (ENS), Paul Egré (CNRS - Institut Jean Nicod), Ruwen Ogien (CNRS) et Francis Wolff (ENS) 17 février, ENS Paris, 2007, audio mp3 <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1199>
- Berthoz A., *La simplicité*, Paris, Odile Jacob, 2009.
- Berthoz, A., La manipulation mentale des points de vue, un des fondements de la tolérance, in A. Berthoz, C. Ossola & B. Stock (dir.), *La pluralité interprétative*. Paris, Collège de France (« Conférences »), [En ligne], mis en ligne le 24 juin 2010, Consulté le 23 août 2011. URL : <http://conferences-cdf.revues.org/228>
- Berthoz A., *La vicariance. Le cerveau créateur de mondes*, Paris, Odile Jacob, 2013.
- Berthoz A., Petit J.-L., *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2006.
- Berthoz A., Thirioux B., A spatial and perspective change theory of the difference between sympathy and empathy, *Paragrana*, 19/1, 2010, 32-61.
- Bessy Ch., Chateauraynaud F., *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris : Editions Métailié, 1995.
- Bimbenet E., L'inépuisable réalité, *La Vie des idées*, 3 décembre 2015. <http://www.laviedesidees.fr/L-inepuisable-realite.html>
- Bloch M., Une nouvelle théorie de l'art. A propos d'*Art and Agency* d'Alfred Gell, *Terrain*, n° 32, 1999, pp. 119-128.
- Bitbol M., *Mécanique quantique*. Une introduction philosophique, Paris, Champs,

Flammarion., 1996.

Bitbol M., *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000.

Bitbol M., La physique et la primauté de l'action, *Intellectica*, 2003, 36-37, pp. 277-291

Bitbol M., La réalité est-elle donnée ou construite ? À propos d'un argument de Searle, In Ivahn Smadja (ed.), *Réalisme et théories physiques*, *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 45, 2008, 39-62.

Bitbol M., La mécanique quantique comme théorie essentiellement relationnelle, *Revue du MAUSS*, 2016/1, n°47, 65-86.

Bkouche R., *La démonstration : du réalisme au formalisme*,
<http://casemath.free.fr/divers/tribune/demonstr.pdf>

Bonhomme J., A propos des usages rituels des psychotropes hallucinogènes, *Ethnopsy*, n°2, numéro spécial Drogues et remèdes, 2001, 171-190. <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00801525/document>

Bonneuil Ch., The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene, Hamilton C, Gemenne F. & Bonneuil C. (ed), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, Londres, Routledge, 2015, 15-31.

Boi L., Préface, in Eric Boi, *L'univers sans repos ou l'essence première du mouvement*, Berne, Peter Lang éditeur, 2002.

Bolens G., *Le style des gestes : corporéité et kinésie dans le récit littéraire*, préface d'Alain Berthoz. Lausanne, Éditions BHMS, 2008.

Boroditsky L., Casasanto D., Time in the mind: Using space to think about time, *Cognition* 106, 2008, 579–593.

Boroditsky L., La langue façonne la pensée, *Pour la science*, 407, 2011, 31-34.

Borromée Ch., *Instructionum fabricae ecclesiasticae et superellectilis ecclesiasticae* (De la construction et de l'ameublement des églises), Milan Ponzio Pacifico, 1577.

Bottineau A., L'empathie pour comprendre le métier de chorégraphe. *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115, 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, § 2. Consulté le 23 août 2011. <http://jda.revues.org/303>

Boucourechliév A., La musique électronique, *Esprit*, janvier 1960, 98-110.

Bourdieu P., Célibat et condition paysanne. *Études rurales*, n°5-6, 1962. pp. 32-135.

Bouretz P., *Les promesses du monde*, Paris, Gallimard, 1996.

Bourriaud N., *Coactivités*. Notes pour "The Great Accceleration", Biennale de Taipei, 2014, Note 4.
<http://www.taipeibiennial2014.org/index.php/en/tb2014?phpMyAdmin=ef6946252cea3105a72033fb2f279321>

Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité*. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein, Paris, Les Editions de Minuit, 1987.

- Brun A., Hallucinatoire et processus créateur : de l'œuvre d'H. Michaux aux enfants psychotiques. L'Esprit du temps, *Champ psy*, Illusion, vision, hallucination, 2, n° 46, 2007, 127-146.
- Bryant L., *The Democracy of objects*, Open Humanities Press, 2011.
- Caillet E., Médiation culturelle et recherche, *Culture et recherche*, avril 1993, n°41, p. 8-9 ; et avec Evelyne Lehalle 1995. *À l'approche du Musée, la médiation culturelle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- Caillet E., *Accompagner les publics*. L'exemple de l'exposition « Naissances » au Musée de l'Homme, L'Harmattan, 2007.
- Caillois R., *Les jeux et les hommes*. Paris, Éditions Gallimard, 1957.
- Callon M., Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc, *L'Année sociologique*, 36, 1986, 169-205.
- Callon M., Lascoumes P., Barthe Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.
- Calvo-Merino B., Glaser D.E., Grèzes J., Passingham R.E., Haggard P., Action Observation and Acquired Motor Skills: An fMRI Study with Expert Dancers in *Revue Cerebral Cortex*, 2005, august, 15, 1214-1249.
- Camporesi P., *L'Officine des sens. Une anthropologie baroque*, Hachette, Paris, 1989.
- Camy J., Guy V., Jeux traditionnels et cultures corporelles populaires, in *Anthropologie des techniques du corps*, *Revue STAPS*, octobre, 1984.
- Candau J., *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998.
- Candau J., *Epistémè du partage*, mémoire présenté en vue de l'Habilitation à diriger des recherches, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1999.
- Candau J., *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF, 2000.
- Candau J., Traces singulières, traces partagées ?, *Socio-anthropologie* [En ligne], 12 | 2002, § 9, mis en ligne le 15 mai 2004, consulté le 07 juin 2017. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/149>
- Candau J., Les processus de la mémoire partagée, *Revue Pour*, 181, Mémoires partagées, mémoire vivante, 2004, p. 118-123.
- Candau J., *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005.
- Candau J., De l'altération de l'anthropologie et de son objet. A propos de l'ouvrage de Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, *Ethnologies comparées*, n° 8, 2005, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/r8/lrd.htm>
- Candau J., *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, Collection Cursus Sociologie, 2005.
- Candau J., *La métamémoire ou la mise en récit du travail de mémoire*, Centre Alberto-Benveniste, avril 2009, jusqu'à la publication de l'article en anglais dans M.

Kontopodis et V. Matera (éds.), *Enacting Pasts & Futures: Memory, Imagination and Otherness*, Berghahn Books, EASA Series, 2009.

Candau J., Intersensorialité humaine et cognition sociale, *Communications* 2010/1 (n° 86), p. 25-36. DOI 10.3917/commu.086.0025

Candau J., Mémoires partagées ?, In Jean-Loïc Le Quellec, *L'anthropologie pour tous*, Saint-Benoist-sur-Mer, Traces, 2017.

Candau J., Malaise dans la représentation : existe-t-il des conditions d'adversité et de félicité culturelles (Effet Theuth) ?, *Hybrid*, à paraître automne 2017.

Candau J., Gaucher Ch., Halloy A., Présentation : gestes et cultures, un état des lieux, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 36, n°3, 2012, 9-26, p. 13.
<http://id.erudit.org/iderudit/1014163ar>

Candau J., Halloy A., Autour du geste : Entretien avec le Professeur Alain Berthoz (Collège de France), *Anthropologie et Sociétés* 363 (2012): 27–56. DOI : 10.7202/1014164ar

Candau J., Wathelet O., Les catégories d'odeurs en sont-elles vraiment ?, *Langages* 2011/1, n° 181, p. 37-52.

Carrera J., Ramoneda J., Violence et colère à l'âge de la globalisation. Entretien avec Arjun Appadurai, *Esprit*, mai 2007, 75-89.

Caruso E.M., Burns Z.C., Converse B.A., (Slow motion increases perceived intent. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113, 2016, 9250-9255)

Carroll J.B., Levinson S.C., Lee P., *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1956.

Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, TI Le Langage, TII La Pensée mythique, T.III La Phénoménologie de la connaissance, Paris, Minuit, 1972, p. 60.

Cassirer E., *Essai sur l'homme*, Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Editions de minuit, 1975.

Cassirer E., *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977

Cassirer E., *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, traduit par Pierre Quillet, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

Cassirer E., *Logiques des sciences de la culture*, Paris, Editions du Cerf, 1991. Cassirer E., *Trois Essais sur le symbolique, Œuvres VI*, Paris, Editions du Cerf, 1997.

Cassirer E., *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments d'une théorie de la connaissance*, Paris, Editions du Cerf, 2000.

Cassou-Noguès P., « L'excès de l'état par rapport à la situation dans *L'être et l'événement* de A. Badiou », *Methodos* [En ligne], 6 | 2006, §33, mis en ligne le 03 mai 2006, <http://methodos.revues.org/548> ; DOI : 10.4000/methodos.548

Cassou-Noguès P., *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, Paris, PUF, coll. Métaphysiques, 2010.

Caune J., *La médiation culturelle : une construction du lien social*. Université Grenoble 3, 2000. En ligne : w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2000/Caune/Caune.pdf

Cerclet D., *Montrottier, commune rurale des Monts du Lyonnais : Etude d'un système français de parenté*, Doctorat de troisième cycle d'ethnologie. Sous la direction d'Isaac Chiva, Laboratoire d'anthropologie sociale, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, janvier 1986.

Cerclet D., Quelles finalités pour la recherche en anthropologie, Association française des anthropologues, *Bulletin* n°26-27, textes rassemblés par Denis Cerclet, décembre 1986-mars 1987.

Cerclet D., Anthropologie du fleuve, in D. Cerclet et A. Vincent, *Le Rhône aménagé*. Rapport de synthèse du programme triennal de recherche de l'Ethnopôle Centre pour une anthropologie du fleuve, Maison du Rhône, Mission du patrimoine ethnologique-ministère de la Culture, 1999.

Cerclet D., L'art religieux de style baroque des vallées de Savoie : La conciliation des contraires, In J.-B. Martin et F. Laplantine, *Corps, religion, société*. Lyon, P. U. L., 1990, 79-105.

Cerclet D., L'église et la communauté. Le baroque en Savoie, in D. Jalla, *Actes du colloque "Gli uomini e le Alpi"*, Région Piémont, Assessorato alla Cultura, 1991, 90-96.

Cerclet D., Approche anthropologique de l'art baroque, *Le Croquant*, Dossier spécial "l'âme baroque", n°9, printemps-été 1991, 133-138.

Cerclet D., Histoire et symbolique de la crèche. Significations contemporaines, *Actes des Rencontres « Le santon : de la tradition à une interprétation contemporaine »*, Nyons, Syndicat d'aménagement des Baronnies, 1993, pp 7-17.

Cerclet D., Crèches, *Photographier la Drôme*, n°3, Conservation départementale de la Drôme, 1995.

Cerclet D., Architecture et construction du rapport à la nature : l'exemple du baroque, in J.-B. Martin et F. Laplantine, *Architecture et nature. Contribution à une anthropologie du patrimoine*, Lyon, PUL, 1996.

Cerclet D., L'interprétation populaire des images, *Du maniérisme au baroque. Art d'élite et art populaire*, Edition du Musée des Beaux-Arts de Chambéry, 1996.

Cerclet D., Sentiment de rupture et continuité du récit patrimonial, in F. Laplantine, J. Lévy, J.-B. Martin et A. Nouss, *Récit et connaissance*, PUL, MV, 1998, 89-97.

Cerclet D., L'objet comme langage : voir les objets comme des faits sociaux, *InfoCréa*, 6, CREA, Université Lumière-Lyon 2, 1998.

Cerclet D., Fortaleza, commerce et patrimoine, *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Brésil et en France*, textes réunis par J.-B. Martin et présentés par F. Laplantine et I. Pordeus, Presses Universitaires de Lyon, 2000, 293-303.

Cerclet D., Des objets du privé au patrimoine public, J.-P. Filiod (ed) *Faire avec l'objet*. Signifier, appartenir, rencontrer, Chronique Sociale, 2003, 24-33.

Cerclet D. (ed), *Patrimoine et dialogue entre les cultures. L'exemple de Cluj en Transylvanie (Roumanie)*, Tome 1, en collaboration avec Marius Lazar, université Babes-Bolyai de Cluj, (250 p.) ; Tome 2 en collaboration avec Kincsö Verebélyi, université ELTE de Budapest (252 p.), EPACTE et avec le soutien de la Région Rhône-Alpes, des ministères français de la Culture et des Affaires étrangères, 2003.

Cerclet D., Émotion et relation à autrui. Dialogue interdisciplinaire autour des corps en mouvement, in M. Charmillot, C. Drayer, F. Ferrugia et M.N. Schurmans (eds) *Emotions et sentiments : une construction sociale*. Paris : L'Harmattan, Logiques sociales, 2008, .

Cerclet D., Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps. In Alain Berthoz et Bernard Andrieu (ed) *Le corps en acte. Centenaire Maurice Merleau Ponty*. Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2011, pp. 171-185.

Cerclet D., L'art et les compétences du citoyen à l'époque de l'hyperréalisme. In Collectif, *cARTable d'Europe - approche du concept d'évaluation en éducation artistique à partir de résidences d'artistes à l'école*. Belgique : Enfances, art et langages, Centre dramatique de Wallonie pour l'enfance et la jeunesse, 2013, 37-40.

Cerclet D., Marcel Jousse : à la croisée de l'anthropologie et des neurosciences, le rythme des corps, *Parcours anthropologiques* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2014, <http://pa.revues.org/310>. Repris sous le titre : Au cœur de la relation moi-autrui-le monde, le geste, dans *Rhuthmos*, 15 mars 2015 [en ligne]. <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1508>

Cerclet D., Synthèse de la station 12, L'espace à la croisée de l'astrophysique et des neurosciences, *Laboratoire espace cerveau*, Institut d'art contemporain, Villeurbanne, 2010. <http://www.laboratoireespacecerveau.eu/index.php?id=720>

Chaniel Ph., Balandier G., Entretien avec Georges Balandier. *Quaderni*, n°23, Printemps 1994. Science(s) de la communication, pp. 119-132.

Charbonnier P., Kreplak Y., Savoirs écologiques, *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 22 | 2012, mis en ligne le 21 mai 2012, URL : <http://traces.revues.org/5415>

Charbonnier P., Salmon G., Skafish P. (ed), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London/New York, Rowman & Littlefield, 2017.

Chartier R., Avant-propos. Conscience de soi et lien social. In Norbert Elias, *La société des individus*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1991, pp. 7-29.

Chatelet G., *Les enjeux du mobile*. Mathématique, physique, philosophie, Paris, Editions du Seuil, 1993.

Chauviré Ch., Bélaud T., « L'esthétique » de Wittgenstein, le classicisme, la modernité et la constellation éclatée : Hanslick, Schönberg, Mann, Rosen. Entretien, *Revue de métaphysique et de morale*, 2016, n° 92-4, 519-546.

Chéroux C., Vues du train. Vision et mobilité au XIXe siècle. *Etudes photographiques*, 1, nov. 1996, 73-88.

Chevalley de Buzon C., Rationalité de l'anamorphose, *XVII^e Siècle*, n° 124, juillet-septembre 1979, 289-296.

Chiffolleau J., La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520), in *Histoire de la France Religieuse XIV^e-XVIII^e siècle*, T.2 Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, sous la direction de J. Le Goff et R. Remond. Le Seuil, Paris, 1988, p. 127.

Chiva I., Une politique pour le patrimoine culturel rural, Rapport présenté à Monsieur Jacques Toubon, ministre de la Culture et de la Francophonie, Mission du Patrimoine ethnologique, 1994.

- Ciarcia G., *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'Ehess, Collection « Les Cahiers de l'Homme », 2003.
- Citton Y., *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012.
- Citton Y., *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.
- Clark N.H., Gunaratnam Y., Earthing the Anthropos: from 'socializing the Anthropocene' to geologizing the social, *European Journal of Social Theory*, 20, 1, 146-163.
- Clifford J., *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art du XXe siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996.
- Clifford J., Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule. In *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art du XXe siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996, 61-95.
- Cobb Jr J.B., Alfred North Whitehead, in Isabelle Stengers (éd) *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994.
- Cohen Solal A., *Le Monde.fr*, 29 mars 2014.
- Condominas G., *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris, 1980.
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Décembre, www.ger.ethique.gc.ca
- Corballis M.C., *From hand to mouth. The Origins of Language*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Couchot E., *La Technologie dans l'art. De la photographie à la réalité virtuelle*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1998.
- Crary J., *L'art de l'observateur, Vision et modernité*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994.
- Crispini P., Sons et couleurs, *Terrain* [En ligne], 53 | septembre 2009, mis en ligne le 15 septembre 2013, consulté le 30 juillet 2017. <http://terrain.revues.org/13768> ; DOI : 10.4000/terrain.13768
- Csikszentmihalyi M., Bennett S., An Exploratory Model of Play, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 73, n° 1, Feb., 1971, pp. 45-58.
- Cuillerai, M., Abèles, M., Mondialisation : du géo-culturel au bio- politique. *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 26, n° 1, 2002, 11-28, Politiques jeux d'espaces, sous la direction de Marc Abélès. <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000700ar.html?vue=resume>
- Culin S., *Games of the North American Indians*. Bureau of American Anthropology, 1907, <https://archive.org/details/gamesofnorthamer00culirich>
- Cunin, E., Hernandez, V.A., De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie. *Journal des anthropologues*, 110-111, mis en ligne le 22 juin 2010, consulté le 29 août 2011. URL : <http://jda.revues.org/899>

- Dalai Emiliani M., Préface, In Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- Damasio A.R., *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Editions Odile Jacob, 1995.
- Damasio A.R., *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, 1999.
- Damasio A.R., *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le Cerveau des émotions*, Editions Odile Jacob, 2005.
- Damisch H., *L'origine de la perspective*, Paris, Éditions Flammarion, 1987.
- Danilov V. I., Lambert-Morgiliansky A., La théorie non classique de la mesure, in Michel Bitbol, *Théorie quantique et sciences humaines*, Paris, CNRS Édition, 2009, 205-232.
- Darbon S., *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon : De l'histoire événementielle à l'anthropologie*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2008.
- Darol G., Entretien avec Romain Sarnel, *Le Salon littéraire*, décembre 2013, <http://salon-litteraire.com/fr/interviews/content/1856281-romain-sarnel-reinitialise-nietzsche-iii>
- Daryoush L., « L'opéra ou l'émancipation du corps. Quelques remarques sur les mises en scène d'opéra de la dernière décennie, in *Nouvelle revue d'esthétique*, vol. 2 n° 12, 2013, 121-132.
- Davallon J., La médiation : la communication en procès ? *Médiation et Information*, n° 19, fév. Médiations et Médiateur, 2004, 37-59.
- de Bérulle P., *Œuvres*, Par les soins du R.P. François Bourgoing, 2e éd., Paris, Séb. Huré et F. Léonard, 1657.
- de Certeau M., *L'invention du quotidien*. 1. arts de faire, Paris, Éditions Gallimard, Nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard, 1990.
- de Certeau M., Giard L., L'ordinaire de la communication. *Réseaux*, volume 1, n°3, 1983. La communication au quotidien. pp. 3-26, p. 23.
- de Laprade V.-R., *Le Sentiment de la nature chez les modernes*. Paris, Didier et Cie, 1870.
- de Sales F., Traité de l'amour de Dieu, in : *Œuvres, tomes 4-5*. Annecy, Imprimerie J. Nierat, 1894.
- de Vignemont F., Singer T., « The empathic brain: how, when and why? », *TRENDS in Cognitive Sciences*, Vol.10, No.10, Available online 1 September 2006.
- de Voragine J., *La Légende dorée (Legenda aurea, vers 1261-1266)*, trad. sous la dir. d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2004.
- Debaise D., Vie et sociétés, *Revue philosophique*, 1/2006, 21-34.
- Debono M.-W., From Perception to Consciousness: An epistemic Vision of Evolutionary Process, *Leonardo*, vol.37, n°3, 2004, 243-248.

- Debord G., *Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale* (1957). Réédité in Guy Debord, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, 309-328.
- Decety J., « Naturaliser l'empathie », *L'Encéphale*, vol. 28, n°1, 2002, pp. 9-20.
- Dekány A., Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions, *Le Portique*, 9 | 2002, § 22, mis en ligne le 08 mars 2005.
<http://leportique.revues.org/178>
- Delanoë-Vieux C., Jean-Paul Filiod J.-P., L'objet à la croisée des chemins, in J.-P. Filiod (ed) *Faire avec l'objet*. Signifier, appartenir, rencontrer, Chronique Sociale, 2003, 9-11.
- Deleuze G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze G., Leibniz, cours Vincennes, 24 avril 1980.
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=54&groupe=Leibniz&langue=1>
- Deleuze G., Les cours de Gilles Deleuze, Leibniz, Cours Vincennes, 29 avril 1980.
<https://www.webdeleuze.com/groupes/3>
- Deleuze G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.
- Deleuze G., *Cinéma*, Tome 1, L'image mouvement, Tome 2, L'image-temps, Paris, Éditions de Minuit, 1983-1985.
- Deleuze G., *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- Deleuze G., *Francis Bacon, Logique de la sensation*. Paris, Editions du Seuil, 2002
- Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, Capitalisme et schizophrénie 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Descartes R., Lettre à Elisabeth, § 6,
https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_avec_Élisabeth_-_Descartes_à_Élisabeth_-_Egmond,_15_septembre_1645
- Descartes R., *Le Monde ou Traité de la Lumière*, 1664,
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5534491g.r=.langEN>
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1956.
- Descartes R., *Discours de la méthode. Des principes de la connaissance humaine. Des passions de l'âme*, Paris, La Renaissance du Livre, sans date.
- Descartes R., *Les principes de la philosophie*, Première partie, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1904, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5684292t>
- Descola Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.
- Descombes V., Les individus collectifs, *Revue du MAUSS* 2001/2, n°18, 305-337.
- Détienne M., Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, Éditions Flammarion, 1974.
- Dewey J., *Logique, la théorie de l'enquête*, trad. G. Deledalle, Paris, Presse universitaire de France, 1967.
- Dewey J., *L'expérience esthétique*, 1934. Université de Pau/Éditions Farrago, 2005.

- Dewey J., La réalité comme expérience, *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 9 | 2005, mis en ligne le 11 février 2008, <http://traces.revues.org/204>
- Dewey J., Expérience et éducation, in *Démocratie et éducation. Suivi de Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin, 2011.
- Dezalay Y., Garapon A., Girardet A., Le Roy E., *La conciliation et les modes parajudiciaires de règlement des litiges, expériences françaises et nord-américaines*, Bordeaux, Association d'études et de recherches de l'École nationale de la Magistrature, 1989.
- Dianteill E., Ontologie et anthropologie : Dix ans de controverse (Brésil, France, États-Unis), *Revue européenne de Sciences sociales*, 2015-2, 53-2.
- Didi-Huberman G., *Devant l'image*, Editions de Minuit, 1991.
- Dieterlen G., Ligers Z., Notes sur les tambours-de-calebasse en Afrique occidentale. *Journal de la Société des Africanistes*, 1963, tome 33, fascicule 2. pp. 255-274, p. 271.
- Dilthey W., Introduction aux sciences de l'esprit, *Œuvres*, 1. Paris, Editions du Cerf, 1992.
- Dilthey W., L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit. *Œuvres*, 3. Paris, Editions du Cerf, 1988.
- Dilthey W., De la croyance à la réalité du monde extérieur. *Le monde de l'esprit*, Trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- Douglas M., If the Dogon.. *Cahiers d'études africaines*. Vol. 7-28. 1967. pp. 659-672.
- Douglas M., Judgments on James Frazer. *Daedalus*, vol. 107, 1978, 151-164.
- Doquet A., Se montrer Dogon. La mise en scène de l'identité ethnique, *Ethnologies comparées*, n°5, Automne 2002, Passés recomposés. <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r5/a.d.htm>
- Dosse F., *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix*, Paris, PUF, 2010.
- Dubois D., Catherine Rouby C., *Une approche de l'olfaction : du linguistique au neuronal, intellectica*, 1997/1, n° 24, *Olfaction : du linguistique au neurone*, 9-20.
- Duchamp M., *Le processus créatif*, ADAGP et L'Echoppe, Caen et Paris, 1987.
- Duchamp M., *Notes*, Paris, Flammarion, 1999.
- Duflo C., *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, 1997.
- Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Tome 1 L'objet esthétique, Paris, PUF, 1953.
- Dumas G., Laroche J., Lehmann A., Your Body, my Body, our Coupling Moves our Bodies, *Frontiers in Human Neuroscience*, December 2014 | Volume 8 | Article 1004, 1-5.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil, 1983.
- Dumouchel P., *Emotions*. Essai sur le corps et le social, Paris, Synthélabo, 1995.

Durkheim E., De la définition des phénomènes religieux, *L'Année sociologique*, 1897-1898. En ligne : classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_2/phenomene_religieux.rtf

Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1937.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.

Duverger Ch., *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*. Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Egaña M., Notes pour une narco-esthétique, in *Sous influences. Artistes et psychotropes*, La Maison Rouge – Fondation Antoine de Galbert, Paris : Fage éditions, 2013.

Elder C. L., Review: John Heil, From an ontological point of view, Oxford University Press, 2003. *Mind*, vol. 113, n° 452, 10/2004, 757-760.

Elias N., *La société des individus*, 1939, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1991 pour la traduction française.

Elias N., Eric Dunning E., *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*. Paris, Fayard, 1994.

Elitzur A.C., Dolev Sh., Biology and Thermodynamics: Seemingly-Opposite Phenomena in Search of a Unified Paradigm, *The Einstein Quarterly: Journal of Biology and Medicine*, 15, 1998, 24-33.

Elitzur A.C., Dolev Sh., Quantum Phenomena within a New Theory of Time, in Elitzur A., Dolev S., Kolenda N. (eds) *Quo vadis Quantum Mechanics ? The Frontiers Collection*, Springer Berlin Heidelberg, 2005, 325-350.

Elitzur A.C., Dolev Sh., “Becoming as a Bridge Between Quantum Mechanics and Relativity”, in R. Buccheri et al. (eds.), *Endophysics, Time, Quantum and the Subjective*, World Scientific Publishing Co, 2005, 589-606..

Emerson R., Le travail de terrain comme activité d’observation. Perspectives ethnométhodologiques et interactionnistes, In Daniel Cefai D. (ed), *L’enquête de terrain*. Paris, Éditions la Découverte, 2003, 399-424.

Fargot-Largeault A., Le vivant, in Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, Tome 1, Paris Editions Gallimard, 1995.

Festinger L., Cognitive dissonance. *Scientific American*, 207, 1962, 93–99.

Feyerabend P.K., *Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1979.

Fiedler K., *Sur l'origine de l'activité artistique*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2003, <http://books.openedition.org/editionsulm/896>

Filliou R., *Enseigner et apprendre*, Paris Bruxelles, Archives Lebeer Hossmann, 1998.

Fimiani F., Simulations incorporées et tropismes empathiques. Notes sur la neuro-esthétique, *Images Revues* [En ligne], 6, 2009, p. 5
<http://imagesrevues.revues.org/426>

Finnigan R., How to Do Things with Words: Performative Utterances Among the Limba of Sierra Leone, *Man*, New Series, Vol. 4, No. 4, Dec., 1969, 537-552.

- Firth R., A Dart Match in Tokopia: A Study in Sociology of Primitive Sport. *Oceania*, 1, 1931, 64-96.
- Fischbach F., L'activité humaine. Vie naturelle et vie historique chez Marx, *Kairos*, 23, 2004, "Penser la vie", 29-55.
- Flamant, N., Observer, analyser, restituer. Conditions et contradictions de l'enquête ethnologique en entreprise. *Terrain*, 44, mars 2005, 137-152.
- Floux P., Schinz O., Engager son propre goût, entretien autour de la sociologie pragmatique d'Antoine Hennion, *ethnographiques.org*, n°3, avril 2003 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2003/Floux,Schinz.html>
- Focroulle B., Legros R., Todorov T., *La Naissance de l'individu dans l'art*. Paris, Éditions Grasset, 2005.
- Fodor J.A., Pylyshyn Z.W., How direct is visual perception? Some reflections on Gibson's "Ecological Approach", *Cognition*, vol. 9, 2, April, 1981, 139-196.
- Formis B. (ed), Penser en corps. Soma-esthétique, art et philosophie, Postface de Richard Shusterman, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Foucault M., *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2001.
- Fox R., Pueblo Baseball: A New Use for Old Witchcraft. *Journal of American Folklore*, 74, 1961.
- Francblin C., Interview de Jean de Loisy, *artpress*, 258, juin 2000, 50-54.
- Francastel P., *Peinture et société : naissance et destruction d'un espace plastique de la Renaissance au cubisme*, Paris, Lyon, Audin. Rééd. Denoël, 1977.
- Franck M., *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989 pour l'édition française, p. 163. A propos de Schleiermacher, voir Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher*. « Herméneutique », « Dialectique », « Ethique », Éditions du Cerf, 1995.
- Freeman T., *Interpreting our Heritage*, Chapel Hill, University of North Carolina, Carolina Press, 1957.
- Friedberg C., « Unité et identité de l'Homme » : nouveaux regards, *Natures Sciences Sociétés*, 4/2004 (Vol. 12), p. 434-438.
- Gabaude J.-M., *L'étendue et l'espace chez Descartes*, http://web.ics.purdue.edu/~smith132/French_Philosophy/Sp97/sp97_Leten.pdf
- Gallagher S., *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Gallenga G., L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique. *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009. <http://jda.revues.org/319>
- Gandolfo G., Legrand D., Taland F., Mourard P., Grammont F., L'intelligence du geste, *Biologie Géologie*, n°1, 2006, 131-162.
- Gauchet M., Les sources et les métamorphoses contemporaines de l'individualisme », mars 2008, in : *Le Blog Marcel Gauchet* [<http://gauchet.blogspot.com/2008/03/les-sources-et-les-metamorphoses.html>].

- Gebauer G., Wulf Ch., *Jeux, rituels, gestes*. Les fondements mimétiques de l'action sociale. Edition Economica, Anthropos, pour l'édition française, 2004.
- Geertz C., La religion comme système culturel, In *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.
- Geertz C., *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Editions Gallimard, 1983.
- Geertz C., *Observer l'Islam*. Changements religieux au Maroc et en Indonésie, Paris, Editions la Découverte, 1992.
- Geertz C., La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture, *Enquête*, 1998, 6, 73-107.
- Geertz C., Culture, esprit, cerveau. In F. Rastier et S. Bouquet, *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, 2002, 229-241.
- Gell A., *L'art et ses agents*. Une théorie anthropologique, Bruxelles, Les presses du réel, 2009.
- Gell-Mann M., *Le quark et le jaguar*. Voyage au cœur du simple et du complexe, Paris, Albin Michel, 1995 pour la trad. fr.
- Gell-Mann M., Hartle J., Classical equations for quantum systems, *Physical Review*, 1993, D47, 3345-3382, <http://arxiv.org/abs/gr-qc/9210010v1>
- Genève Ch., R.P., *Les trophées sacrés ou Missions des Capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse Romande et la Vallée d'Aoste à la fin du XVIe et au XVIIe siècle*, Publié par F. Tisserand, Mémoires et documents de la Société d'Histoire de la Suisse Romande, 3e série, T XII, 3 vol., 1976. Edition originale, 1653.
- Georgieff N., Jeannerod M., Beyond consciousness of external reality. A "Who?" system for consciousness of action and self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, 7(3), 1998, 465-477.
- Georgieff N., Théorie de l'esprit et psychopathologie, *La Psychiatrie de l'enfant*, 48, 2, 2005, pp. 341-371, §24. www.cairn.info/revue-la-psychiatrie-de-l-enfant-2005-2-page-341.htm
- Georgieff N., L'empathie aujourd'hui : au croisement des neurosciences, de la psychopathologie et de la psychanalyse. *La psychiatrie de l'enfant*, 2, vol. 51, 2008, 357-393.
- Giboulet F., Michèle Mengelle-Barilleau M., *La Peinture*. Collection Repères. Paris : Nathan, 1997.
- Gibson J.J., *Approche écologique de la perception visuelle*, Bellevaux, Editions Dehors, 2014.
- Gibson J.J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.
- Gilles Y., Splendeurs et misères du football. Entretiens avec Lilian Thuram. *Les périphériques vous parlent*, n°12 et 13, été 1999, 58-62 et printemps 2000, 42-45.
- Gladwin T., *East is a Big Bird: Navigation and Logic on hrluwat Atoll*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

- Goffman E., *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, Inc., 1961.
- Goldmann L., Le sujet de la création culturelle. In *L'Homme et la société*, n°6, 1967, 3-15.
- Goldmann L., *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Editions Gallimard, 1967.
- Goodman N., *Langages de l'art*. Paris, Jacqueline Chambon, 1990.
- Goodman N., *Manières de faire des mondes*, 1978, Paris, Jacqueline Chambon pour la trad. fr., 1992.
- Goody J., *La raison graphique*. Paris, Editions de Minuit, 1978.
- Gori P., Nietzsche, Mach y la metafísica del yo, *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, 99-112
- Gould S.J., *Un hérisson dans la tempête*. Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1994.
- Gould S.J., *Le Renard et le Hérisson : comment combler le fossé entre la science et les humanités ?* Paris, Editions du Seul, 2005.
- Gramsci A., dans *Cahiers de prison*, Tome 1, Paris, Éditions Gallimard, 1996.
- Granjon F., Magis Ch., Critique et humanités numériques, *Variations* [En ligne], 19 | 2016, mis en ligne le 06 avril 2016, consulté le 27 août 2016. URL : <http://variations.revues.org/748> ; DOI : 10.4000/variations.748
- Greiner F., *Les amours romanesques de la fin des guerres de religion au temps de l'Astree (1585-1628)*. Fictions narratives et représentations culturelles, Paris, Honoré champion, 2008.
- Gress T., *Descartes et la précarité du monde*. Essai sur les ontologies cartésiennes, Editions du CNRS, 2012.
- Griaule M., *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmel*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.
- Griaule M., Dieterlen G., La harpe-luth des Dogon, *Journal des Africanistes*, 1950, fasc. 2, pp. 209-227.
- Grimaud E., Le point de vue de la pupille. Mouvement oculaire et infra-perspectivisme, In Catherine Rémy et Laurent Denizeau (eds), *La vie, mode mineur*, Presses des Mines, 2015, pp.115-142.
- Grimaud E., From the squid's point of view: mountable cameras. Flexible studios and the perspectivist turn, In Alex Wilkie and Ignacio Farías (ed.) *Studio Studies. Operations, Topologies & Displacements*, Routledge, 2015.
- Guillot D., Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ?, *Revue française de sociologie*, 2015-1, vol. 56.
- Habermas J., *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993.
- Hagelstein M., La rationalité dans l'histoire, in Feron, Olivier (ed) *Figuras da racionalidade. Neokantismo e fenomenologia*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2, 2011.
- Halloy A., « Un anthropologue en transe », du corps comme outil d'investigation ethnographique, in Joël Noiret et Pierre Petit (ed), *Corps, performance, religion*.

- Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Éditions Publibook, 2006, 87-115.
- Hämmerle P., Hermann M., Where is memory?, Seminar Paper, *Embodied Models of Learning, Development and Memory*, University of Zurich, Institut für Informatik, AILab, mai/juin 2005.
- Hanks W. F., Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ?, in Carlo Severi et Julien Bonhomme (ed.), *Paroles en acte, Cahiers d'anthropologie sociale*, 5, 2009, Editions de l'Herne.
- Harambourg L., *Olivier Debré*, Editions Ides et Calendes, 1997.
- Haroche S., Raimond J.-M., Brune M., Le chat de Schrödinger se prête à l'expérience - Voir en direct le passage du monde quantique au monde classique", *La Recherche*, 1997, 301 (Septembre), 50-55.
- Harries K., Descartes, Perspective, and the Angelic Eye, *Yale French Studies*, No. 49, Science, Language, and the Perspective Mind: Studies in Literature and Thought from Campanella to Bayle, 1973, pp. 28-42.
- Hartle J., Quantum Pasts and the Utility of History, *Phys.Scripta*, 1998, T76, 67, <http://arxiv.org/abs/gr-qc/0403001>
- Hartle J., The Physics of Now, *American Journal of Physics*, vol. 73, n° 2, 2005, 101-109, <http://arxiv.org/abs/gr-qc/0403001>
- Hartle J., Quantum Physics and Human Language, *J.Phys.*, 2007, A40, 3101-3121.
- Hartog F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Editions du Seuil, 2003.
- Haskell F., L'Art et la société (1968), in D. Vander Gucht (dir.), *Art et société*, Bruxelles, Éditions Les Éperonniers, 1989, p. 15-35.
- Hauser A., *Histoire sociale de l'art et de la littérature*. Paris, Le Sycomore, 1982 pour l'édition française.
- Heers J., *Le clan familial au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1974.
- Heil J., *From an Ontological Point of View*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Heinich N., L'art à l'épreuve de ses médiations, *Médium* 2009/2-19, p. 21-35 et *Faire voir : l'art à l'épreuve de ses médiations*. Paris, Les Impressions nouvelles, 2009.
- Heisenberg W., *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1962.
- Helbo A., Bouko C., Verlinden E., Théâtre et spectacle vivant. Mutations contemporaines, in *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, n° 255, 2011, 85-101.
- Hennion A., *La passion musicale*. Paris, Editions Métailié, 1993.
- Henriot J., *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, José Corti, 1989
- Heritier F., Xanthakou M. (ed), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- Holbraad M., Pedersen M.A., *The Ontological Turn. An anthropological Exposition*, Cambridge University Press, 2017.
- Hountondji P. J., *Sur la philosophie africaine*, François Maspéro, 1976.

- Houseman M., Relationality, in *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. In J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.), Leiden: Brill academic Publisher, 2006, 413-428.
- Houseman M., Severi C., *Naven ou le donner à voir, Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.
- Howe T., *Faithful to the Earth. Nietzsche and Whitehead on God and the Meaning of Human Life*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
- Hucleux J.-O., la prospection à l'infini. Entretien avec Elisabeth Couturier, *Art absolument*, n°36, juillet/août 2010.
<http://media.artabsolument.com/pdf/article/36410.pdf>
- Huizinga J., *Homo ludens*, Essai sur la fonction sociale du jeu. Paris, Gallimard, 1951 pour la traduction française, rééd. coll. Tel, 1988.
- Hussain N., "Reading Nietzsche through Ernst Mach". In *Nietzsche and Science*, edited by Gregory Moore and Thomas H. Brobjer, 111-29. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969.
- Husserl E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology ad to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution, §37, p. 155 [148]*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Hutchins E., *Cognition in the wild*, Cambridge (Massachusetts), London (England): The Massachusetts Institute of Technology Press, 1995.
- Huxley A., *Les portes de la perception*, Editions du Rocher, 1954, rééd. Paris : Union générale d'Éditions, 1977.
- Ikegami, T. and Iizuka, H., Turn-taking and Styles of Motion, In Ch. Nehaniv & K. Dautenhan (ed) *Imitation and Social Learning in Robots, Humans and Animals: Behavioural, Social and Communicative Dimensions*. Cambridge University Press, 2007a, 301-321.
- Ikegami, T., Iizuka, H., Turn-taking Interaction as a Cooperative and Co-creative Process. *Infant Behavior & Development* 30, 2007b, 278-288.
- Ingold T., The Art of Translation in a Continuous World. In G. Palsson (dir.) *Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse*. Oxford, Berg, 1993, 210-230.
- Ingold T., *The Perception of the Environment*. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill London & New York, Routledge, 2000.
- Ingold T., Point, Line and Counterpoint: From Environment to Fluid Space. In Berthoz A. et Christen Y. (eds) *Neurobiology of « Umwelt ». How Living Beings Perceive the World*, Verlag-Berlin-Heidelberg, Springer, 2009, 141-155.
- Ingold T., *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, New York, Routledge, 2011.
- Ingold T., *Une brève histoire des lignes*, Bruxelles, Zones sensibles, 2011.

- Ingold T., L'œil du cyclone : La perception visuelle et la météo, in Paul-Louis Colon, *Ethnographier les sens*, Paris, Éditions Pétra, 2013, 21-42.
- Ingold T., *Marcher avec les dragons*, Bruxelles, Éditions Zones sensibles, 2013.
- Iriki A., Tanaka M., Iwamura Y., "Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurons", *Neuroreport* 7, 1996, 2325–2330.
- Jacob P., Jeannerod M., Quand voir, c'est faire. *Revue internationale de philosophie*, 53, 209, 1999, 293-319.
- James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Préface de David Lapoujade, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Stéphan Galetic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2007.
- Jamouille, P., Approche clinique et posture ethnologique. *Pensée plurielle*, 2, no 8, 2004, 31-37. URL : www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2004-2-page-31.htm.
- Janet P., *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*. Paris, Chahine, 1928.
- Jankélévitch V., *De la musique au silence*. Tome 2, Debussy et le mystère de l'instant. Paris, Éditions Plon, 1976.
- Jaspers K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Éditions Gallimard, Tel, 1978.
- Jeannerod M., Gerin P., Pernier J., Déplacements et fixations du regard dans l'exploration libre d'une scène visuelle, *Vision Research*, 1968, vol.8, pp. 91-97.
- Jeannerod M., The representing brain. Neural correlates of motor intention and imagery, *Behavioral and Brain Sciences*, 17, 1994, pp. 187-245.
- Jeannerod M., De l'image du corps à l'image de soi, *Revue de neuropsychologie* 2010, vol. 2, 3, p. 185-194.
- Johansson, G., Visual perception of biological motion and a model for its analysis. *Perception and Psychophysics*, 14, 1973, 201-211.
- Jolly E., Écriture imagée et dessins parlants. Les pratiques graphiques de Marcel Griaule, *L'Homme* 2011/4 (n°200), p. 43-82.
- Jorland G., L'empathie, histoire d'un concept, in A. Berthoz & G. Jorland (ed) *L'empathie*. Paris, Odile Jacob, 2005. 19-49.
- Joseph I., *La ville sans qualités*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998. Kilani M., L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie. *Réseaux*, vol. 5, n°27, 1987. Questions de méthode. pp. 39-78.
- Joseph I., *Erwing Goffman et la microsociologie*, Paris, PUF, 1998.
- Joseph I., *La ville sans qualités*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, p. 120.
- Jousse M., *L'anthropologie du geste*, Tel Gallimard, Paris, 1974-1978.
- Jullien F., *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil, Le livre de poche essais, 1996.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, 1787, Paris, Flammarion, 2006.
- Kant E., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, 1783, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

- Kant E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*. 1798, I, §1. Trad. Foucault, Vrin, 1984.
- Kant E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Éditions Gallimard, Folio Essais, 1985, (1790).
- Kantorowicz E., *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.
- Karadimas D., *La Raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Peeters éditions, Sela, 2005.
- Keck F., Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française, *Methodos* [En ligne], 2 | 2002, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 31 janvier 2016, §23. URL : <http://methodos.revues.org/90>
- Keck F., Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss, *Archives de Philosophie* 2013/3 (Tome 76), p. 375-392.
- Keck F., Regehr U., Walentowitz S., Anthropologie : le tournant ontologique en action, *Tsantsa*, Revue de la Société Suisse d'Ethnologie, vol.20, oct. 2015, 18-28.
- Kempf H., Entretien avec Francisco Varela, *La Recherche*, 308, avril 1998, pp.109-112.
- Kindl O., Le Concept de « forme symbolique » : un outil d'analyse pour l'anthropologie de l'art ?, in *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA / musée du quai Branly (« Les actes »), 2009. URL : <http://actesbranly.revues.org/78>
- Klein E., *Galilée et les Indiens*, Paris, Flammarion, 2008.
- Klein E., *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Éditions Flammarion, 2007.
- Klein E. et Michel Spiro M. (ed), *Le temps et sa flèche*, Paris, Collection Champs-Flammarion, 1996.
- Klette R., Tee G., Understanding Human Motion: A Historic Review, in Rosenhahn B., Klette R., Metaxas D. (eds) *Human Motion. Understanding, Modelling, Capture, and Animation*, Springer, Dordrecht, 2008, 1-22.
- Knoblich G., Sebanz N., The social nature of perception and action, *Current Directions in Psychological Science*, 15, 2006, pp. 99-104.
- Koselleck R., *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Editions de l'Ehess, 1990.
- Kupiec J.-J., Sonigo P., *Ni Dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- Koyré A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris Gallimard, 1973.
- Krueger J., Extended cognition and the space of social interaction, in *Consciousness and Cognition*, vol. 20, n°3, 2011, sept., 643-657.
- Kuhn T.S., *La révolution copernicienne*, Paris, Flammarion, 2016, ebook.
- Lachièze-Rey M., *Au-delà de l'espace et du temps. La nouvelle physique*, Paris, Éditions Le Pommier, 2008.

- Lacoste J., *Qu'est-ce que le beau ?*, Paris, Bordas, 2003.
- Lacoue-Labarthe Ph., *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986-1997.
- Laplane D., *La pensée d'outre-mots. La pensée sans langage et la relation pensée-langage*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, coll. Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.
- Laplantine F., *De tout petits liens*, Paris, Les Mille et une nuits, 2003.
- Laplantine F., *Le social et le sensible*, Paris, Téraèdre, 2005.
- Laplantine F., *Le sujet. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Téraèdre, 207.
- Laplantine F., *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer*, Paris, CNRS Editions, 2012.
- Larrère C., Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care, in Vanessa Nurock (ed) *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, 2010, 151-174.
- Latour B., Comment redistribuer le grand partage ? *Revue de synthèse*, vol. 14, n°110. 1983, 203-236.
- Latour B., Les « vues » de l'esprit, *Culture Technique*, 14, n° spécial *Les 'vues' de l'esprit*, 1985, 4-29.
- Latour B., Bastide F., Guedj D., Stengers I., Comment traduire la science ? en la trahissant... *Éducation Permanente* n° 93-94, juin 1988.
- Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991. Latour B., *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo (Les empêcheurs de penser en rond), 1996.
- Latour B., Lettre à mon ami Pierre sur l'anthropologie symétrique, *Ethnologie Française* XXVI (1), 1996, 32-37.
- Latour B., *Changer la société, refaire la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.
- Latour B., Perspectivism : "Type" or "Bomb"?, *Anthropology today*, vol. 25, n°2, 2009, 1-2.
- Laurent B., Ailleurs intérieurs : l'errance chez Thomas De Quincey, in *Errance(s), Actes du colloque du CEREAP*, sous la direction de Dominique Berthet, Paris : L'Harmattan, 2007, 117-131.
<http://www.victorianweb.org/previctorian/dequincey/laurent.html>
- Lawler E.J., An affect theory of social exchange, *American Journal of Sociology*, vol. 107, n°2-sept. 2001, 351-52.
- Le Brun P., *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas*, Paris, G. Desprez et P.G. Carelier, 1ère éd. 1702, 1750.
- Leclerc-Olive M., L'armature narrative des biographies. *SPIRALE. Revue de Recherches en Éducation*. 1999, N° 24, 169-193.
- Lefebvre H., *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

- Le Goff J., *La Naissance du purgatoire*. Paris, Éditions Gallimard, 1981.
- Leibniz G.W., *La Monadologie*, *Œuvres*, La Bibliothèque digitale.
- Leibniz G.W., *Réfutation inédite de Spinoza*, Edité, traduit et introduit par A. Foucher de Careil, Paris, 1854. Réédition, *Œuvres*, La Bibliothèque digitale.
- Leibniz G.W., *Discours de la métaphysique*, Edition en ligne, § 12, <http://www.maat.it/livello2/Leibniz-Discours%20de%20Métaphysique.html>
- Leibniz G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ernest Flammarion, 1921.
- Leclerc-Olive M., Soudan C., *La philosophie du temps de G.H. Mead en perspective(s)*. Textes rassemblés et traduits par Michèle Leclerc-Olive et Cécile Soudan, Paris, Editions de l'EHESS, 2011.
- Lenay Ch., Enaction, Externalisme et Suppléance Perceptive, *Intellectica*, 2006/1, 43, 27-52.
- Lenay Ch., Pierre Steiner P., Beyond the internalism/externalism debate: The constitution of the space of perception, *Consciousness and Cognition*, vol. 19-4, December 2010, 938–952.
- Lenclud G., Le grand partage ou la tentation ethnologique. In G. Althabe, D. Fabre & G. Lenclud (ed.) *Vers une ethnologie du présent*. Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1992, 9-37.
- Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la Parole, I. Technique et langage*. Paris, Albin Michel, 1965.
- Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la Parole, II. La Mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel, 1965.
- Lévi-Strauss C., Histoire et Ethnologie, *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, 54/3-4.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Lévi-Strauss C., Le temps du mythe. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, n° 3-4, 1971. 533- 540.
- Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Lévi-Strauss C., Finale, *L'homme nu*, Paris, Librairie Plon, 1971 et Édi8, 2014 pour la version numérique.
- Lévi-Strauss C., Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973, IX-LII.
- Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale deux*, Paris : Librairie Plon, 1973.
- Lévi-Strauss C., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- Lévi-Strauss C., *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris, Editions du Seuil, 2011.
- Lewin K., *Psychologie dynamique*. Les relations humaines, Paris, PUF, 1959.
- Lewontin R., *La triple hélice*. Les gènes, l'organisme, l'environnement, Editions du Seuil, 2003.

- Lifszyc D., Paulme D., Les fêtes des semailles chez les Dogon de Sanga, *Journal de la Société des Africanistes*, 5, 1936, 108-109.
- Llinas R.R., *I of the vortex. From neurons to self*, Cambridge-London, MIT Press, 2001
- Losonczy A.-M., De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique. In Christian Ghasarian (ed) *De l'ethnographie à la l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, pp. 91-102.
- Lucas Cl., *Suerte. L'exclusion volontaire*, Plon, collection « Terre humaine », 1995.
- Luminet J.-P., *L'univers chiffonné*, Paris, Gallimard, 2005.
- Lussault M., *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- Luther M., Un sermon sur le très vénérable sacrement du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries, in : *Œuvres*, livre IX.- Genève, Labor et Fides, 1961.
- Macé E., Les contours de la médiation : institution, conciliation, conformation. À propos d'un dispositif de "médiation" de la RATP. *Revue Française des Affaires Sociales* 1997, (2), 225-244.
- Mach E., *L'analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, Editions Jacqueline Chambon, 1998, [1886].
- Mach E., *La connaissance et l'erreur*. Trad. fr., Paris, Ernest Flammarion, 1908.
- Makarius M., Au plaisir des œuvres, *L'art est-il une connaissance ?* Le Monde éditions, 1993.
- Malebranche N., *Traité de morale*, Paris, Vrin, 1966.
- Maldiney H., L'esthétique des rythmes, In *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, 147-172.
- Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, coll. Tel., 1989, [1922].
- Malinowski B., *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, vol 2: The language of magic and gardening. London: George Allen & Unwin, 1935.
- Malinowski B., *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Éditions François Maspéro, 1968.
- Mamardachvili M., *Méditations cartésiennes*, Paris, Actes sud, 1997.
- Manchev B., *L'altération du monde. Pour une esthétique radicale*. Paris : Nouvelles Editions Lignes, 2009.
- Manovich L., *Le langage des nouveaux médias*. MIT Press, 2001, Paris, Les Presses du réel, 2010.
- Marey E.-J., *Animal Mechanism: A treatise on terrestrial and aerial locomotion*, New York, Appleton and Co, 1879.
<http://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/resultats/?cote=extcdf005&do=pdf>

- Marin L., *De la représentation*. Recueil établi par D. Arasse, A. Cantillon, G. Careri, D. Cohn, P.-A. Fabre et F. Marin, Gallimard-Le Seuil, 1994.
- Marin M., Cerclet D., *Donner corps à l'insaisissable*. Avignon : Arts vivants en Vaucluse, 2009. <http://www.artsvivantsenvaucluse.fr/medias/files/Publications/donnercorpsainsaisissable.pdf>
- Marr D., *Vision, A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, New York, W. H. Freeman and Company, 1982, The MIT Press, 2010.
- Martin, C.B, Heil J., The Ontological Turn, *Midwest Studies in Philosophy*, 23, 1999, 34-60.
- Martin J.-C., Deleuze : l'univers moléculaire, *Diakritik*, 14 déc. 2015. <https://diakritik.com/2015/12/14/deleuze-lunivers-moleculaire-par-jean-clet-martin/>
- Martin J.-H., Buchloh B., Entretien, *Les Cahiers du musée national d'art moderne*, Centre Georges Pompidou, 28, été 1989.
- Martouzet D., Bailleul H., Feildel B., Gaignard L., La carte : fonctionnalité transitionnelle et dépassement du récit de vie, *Natures Sciences Sociétés* 2010/2, Vol. 18, p. 158-170.
- Marvin E.W., The Perception of Rhythm in Non-Tonal Music: Rhythmic Contours in the Music of Edgard Varèse, *Music Theory Spectrum*, Vol. 13, n°. 1, Spring, 1991, pp. 61-78.
- Marx K., *Manuscrits de 1844*, présentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Editions Sociales, 1844, 1972.
- Mary A., Ernst Cassirer. Trois essais sur le symbolique. In Œuvres, VI, Paris, Éditions du Cerf, 1997, *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, Vol. 108-1, pp. 59-60.
- Massey L., Anamorphosis through Descartes or Perspective Gone Awry, *Renaissance Quarterly* 50.4, Dec., 1997, 1148-1189, p. 1178.
- Massin M., *Expérience esthétique et art contemporain*, Presses universitaires de Rennes, collection Aesthetica, 2014.
- Maturana H., Varela F. J., *Autopoiesis and cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1980.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.
- McNeill D., *Hand and Mind. What Gestures Reveal About Thought*. The University of Chicago Press, 1992.
- Mead G.H., L'esprit, le soi et la société, Paris, PUF, 1963, p. 157, note 1.
- Mead G.H.. The Physical Thing, Supplementary Essay 2 in *The Philosophy of the Present*, LaSalle, Illinois: Open Court, 1932: 119 – 139. Edité en français : Louis Quéré, George-Herbert Mead, La chose physique. *Réseaux*, volume 15, n°85, 1997. La coopération dans les situations de travail. pp. 195-211.

- Meguerditchian A., Cochet H., Wallez C., Vauclair J., Communication, latéralité et cerveau chez les primates humains et non humains : vers une origine gestuelle et multimodale du langage ?, in *Revue Primatologie*, 5, 2013.
- Mehl R., Le dialogue de l'Histoire et de la Sociologie, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1947, 137-157.
- Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- Meltzoff A. N., La théorie du “like me”, précurseur de la compréhension sociale chez le bébé : imitation, intention et intersubjectivité, In Jacqueline Nadel et Jean Decety (ed) *Imiter pour découvrir l'humain*. Psychologie, neurologie, robotique et philosophie de l'esprit. Paris, PUF, 2002.
- Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, 1942, Paris, PUF, 1977.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, rééd. coll. Tel 1981
- Merleau Ponty M., *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.
- Merleau Ponty M., De Mauss à Claude Lévi-Strauss, In *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Édition Gallimard, 1960, p. 132-133.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, rééd. coll. Tel, 2006.
- Merlio G., Nietzsche, Darwin et le darwinisme, *Revue germanique internationale* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rgi.revues.org/327> ; DOI : 10.4000/rgi.327
- Meschonnic H., *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.
- Michon P., *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005.
- Mignolo W., Aiesthesis descolonial, *Calle 14*, no 4, mars 2010.
- Mignolo W., Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique, *Mouvements* 2013/1 (n° 73), p. 181-190.
- Michaud Y., *Critères esthétiques et jugement de goût*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1999.
- Michaud Y., *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Stock, 2003.
- Michaux H., *Misérable Miracle*, 1956, rééd. Paris, Poésie/Gallimard, 1991.
- Michel U., Nouvelles frontières, *Le Monde Idées*, 30 avril 2016.
- Misra B., Sudarshan G., The Zeno's Paradox in Quantum Theory, *Journal of Mathematical Physics*, 18(4), 1977, 756–763.
- Moeschler J., Dialogisme et dialogue : pragmatique de l'énoncé vs pragmatique du discours, *Travaux neuchâtelois de linguistique (TRANEL)*, 9, 1985, 7-43.

- Mol A., Law J., Régions, réseaux et fluides : l'anémie et la topologie sociale. Traduit par Jean-Philippe Heurtin et Agnès Vincenot. *Réseaux*, volume 13, n°72-73, 1995, pp. 195-218.
- Monnoyer J.M. (éd), *La Structure du Monde*, Paris, Vrin, 2004.
- Monod J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, éditions du Seuil, 1970.
- Montebello P., *La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.
- Montserrat J., Alfred N. Whitehead on Process Philosophy. Cosmos and Kenosis of Divinity and Theology, *Pensamiento*, 2008, vol. 64, n°242, 815-845.
- Morange M., *Les secrets du vivant. Contre la pensée unique en biologie*, Éditions La Découverte, 2005.
- Morin E., *La métamorphose de Plozévet*. Paris, Fayard, 1965.
- Morin E., Le retour de l'événement. *Communications*, 18, 1972, 6-20.
- Morin E., Computo, ergo sum, *Chimères*, p. 3. http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/08chi06.pdf
- Morin E., Le défi de la complexité, *Revue Chimère*, n° 5-6, 1988. http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/05chi05.pdf
- Morin E., À propos de la complexité exposé fait au conseil scientifique du CNRS le 14/01/2002 <http://www.cnrs.fr/comitenational/cs/exposes/Morin.pdf>
- Morin E., Piatelli-Palmarini M., *L'unité de l'homme*, 3 vol., Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- Moyles J.R., *Just playing? The Role and Status of Play in Early Childhood Education*. Philadelphia, Open University Press, 1989.
- Müller-Lauter W., *Physiologie de la volonté de puissance*, Editions Allia, 1998.
- Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 2004.
- Nathan A., *Retour à Plozévet*. Vidéo couleur, 52 min, Rennes, Vivement Lundi, 2000.
- Nicéron J.-F., *La perspective curieuse ou magie artificielle des effets merveilleux*, Paris, Pierre Billaine, 1638.
- Nicolas L., L'empathie, aporie ou doute méthodologique ? *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, § 8. <http://jda.revues.org/316>
- Nietzsche F., *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, traduction de l'édition Colli-Montinari, 1976-1997.
- Nigro R., Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique, *Rue Descartes* 2012/3, n° 75, p. 60-71.
- Noé A., *Action in perception*, Cambridge (Massachusetts), London (England): The MIT Press, 2005.
- Nora P., Le retour de l'événement, in Jacques Le Goff, Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, t. 1, *Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 210-228.

- Norbeck E., The anthropological study of human play, *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*: Vol. 60 No 3, William Marsh Rice University, 1974.
<https://scholarship.rice.edu/handle/1911/63156>
- Olivier G., *La cognition gestuelle. Ou de l'écho à l'égo*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2012.
- Ortoli S., Jean-Pierre Pharabod J.-P., *Le cantique des quantiques. Le monde existe-il ?*, Paris, La Découverte, 2004.
- Oullier O., Kelso J.A.S., Kirman A.P., Social Neuroeconomics : A dynamical systems perspective, *Revue d'économie politique*, n°1, vol. 118, 2008, pp. 51-62.
- Ovide, *Les Métamorphoses*, livre VIII, "Le Minotaure et Dédale", 8, 215.
<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/metam/Met08/M-08-152-259.htm>
- Palmquist S.R., *Kant's system of perspectives. an architectonic interpretation of the Critical philosophy*, Lanham, University Press of America, 1993.
- Panofsky E., *La perspective comme forme symbolique*. Paris, Les éditions de Minuit, 1975.
- Panofsky E., Galilée critique d'art. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 66-67, mars 1987.
- Panofsky E., *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*. Paris, Éditions Gallimard, 1989.
- Panofsky E., *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1967.
- Paoli M., *L'idée de nature chez Leon Battista Alberti, 1402-1472*, Honore Champion, 2000.
- Parret H., Spatialiser haptiquement : de Deleuze à Riegl, et de Riegl à Herder. *Actes Sémiotiques* [en ligne], §8. Prépublications, 2008 - 2009 : Sémiotique de l'espace. Espace et signification. <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2570>
- Pecqueux A., Pour une approche écologique des expériences urbaines, *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 22, 2012, mis en ligne le 21 mai 2014. URL : <http://traces.revues.org/5418>
- Perec G., *L'infra-ordinaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- Perego L., *Retour à la case prison*, Editions ouvrières, Paris, 1990.
- Petit J.-L., *L'événement en perspective. Raisons pratiques : Épistémologie, sociologie, théorie sociale*, N°2, Éditions de l'EHESS, Paris, 1991.
- Petitmengin Cl., Bitbol M., Ollagnier-Beldame M., Vers une science de l'expérience vécue, *Intellectica*, 2015/2, 64, pp. 53-76.
- Picasso P., *Propos sur l'art*, Paris, Éditions Gallimard, 1998.
- Piette A., *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996.
- Piette A., De la relation à l'existence : sciences sociales ou sciences humaines, *Revue du MAUSS* 2016/1 (n° 47), p. 257-286.
- Pink S., Mobilising Visual Ethnography: Making Routes, Making Place and Making

- Images [27 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9(3), Art. 36, 2008.
- Poulou M., Brahm Norwich B., The role of vignettes in the research of emotional and behaviour difficulties, *Emotional and Behaviour difficulties*, 6, 1, 2001, 50-62.
- Pradeau J.-F., Des conceptions de l'espace. *Espaces Temps*, 62-63, 1996.
Penser/figurer. L'espace comme langage dans les sciences sociales, 50-58.
- Premack D., Woodruff D., Does the chimpanzee have a theory of mind ?, *The Behavioral and Brain sciences*, n° 4, 1978.
- Prigogine I., *La Fin des certitudes*, Paris, Editions Odile Jacob, 1996.
- Prigogine I., Stengers I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
- Prigogine I., Stengers I., *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion, 1998.
- Proudhon P.-J., *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris, Librairie internationale A. Lacroix et Cie Éditeurs, 1865.
- Proust J., Pour une théorie "motrice" de la simulation, In Jean Decety (ed) Cerveau, perception et action. *Psychologie française*, déc. 2000, T. 45 – 4, pp. 295-306.
- Proust M., *A la recherche du temps perdu*, Paris, Éditions Gallimard, Quarto, 1999.
- Puig N., La civilisation des mœurs orientales. De quelques civilités en usage dans Le Caire contemporain. *a contrario*, Vol. 4, 1, 2006, 71-89.
- Pulwermüller F., Fadiga L., Active perception: sensorimotor circuits as a cortical basis for language, *Nature Reviews Neuroscience*, n° 11, 351-360, 2010, May.
- Quéré L., George-Herbert Mead, La chose physique. *Réseaux*, volume 15, n°85, 1997.
La coopération dans les situations de travail. pp. 195-211.
- Quessada D., *L'inséparable*. Essai sur le monde sans Autre, Paris, PUF, 2013.
- Quillet P., *Ernst Cassirer*, Paris, Ellipses, 2001.
- Rancière J., *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1987.
- Rancière J., *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique édition, 2000.
- Rabahi T., Fargier P., Rifai Sarraj A., Clouzeau C., Massarelli R. 2013. Effect of Action Verbs on the Performance of a Complex Movement. *PLoS ONE* 8(7): e68687. doi:10.1371/journal.pone.0068687
- Raluca M., Conscience corporelle et apprentissage. Approche phénoménologique de l'expérience du performeur, *Staps*, 4 n°98, 2012, p. 39-48.
- Raspail Th., *La Biennale de Lyon, Une terrible beauté est née*, Biennale de Lyon, Les Presses du réel, 2011.
- Ray B., "Performative Utterances" in African Rituals, *History of Religions*, Vol. 13, N° 1, Aug., 1973, pp. 16-35.
- Reed E., Jones R. (eds.), *Reasons for Realism: Selected essays of James J. Gibson*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1982.

- Régy Cl., *L'Etat d'incertitude*, Paris, Les Solitaires intempestifs, 2002.
- Revel A., Nadel J., How to build an imitator, In Chrystopher L. Nehaniv and Kerstin Dautenhan (ed) *Imitation and Social Learning in Robots, Humans and Animals: Behavioural, Social and Communicative Dimensions*, Cambridge University Press, 2007, pp. 279-300.
- Revol P., *Conception orientale du temps dans la musique occidentale du XXe siècle*. Paris, Éditions L'Harmattan, 2007.
- Riccio P.-M., Metge M., Agostinelli S., La théorie des prototypes comme outil méthodologique pour l'analyse des situations. Les écosystèmes numériques et la démocratisation informationnelle : Intelligence collective, Développement durable, Interculturalité, Transfert de connaissances, Nov 2015, Schoelcher, France. <hal-01258148>
- Ricoeur P., *Temps et récit*. Tome 1, L'intrigue et le récit historique, Tome 2, La configuration du temps dans le récit de fiction, Paris, Éditions du Seuil, 1983-1984.
- Ricoeur P., Le retour de l'Événement. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 104, n°1. 1992, 29-35.
- Rivera A., *Les dérives de l'universalisme*, Paris, La découverte, 2010 pour la traduction française.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., *Les neurones miroirs*, traduit de l'italien par M. Raiola. Paris, Ed. Odile Jacob, 2008.
- Roberts J.M., Arth M.J., Bush R.R., Games in Culture. *American Anthropologist*. 61, 1959, 597-605.
- Robinet A. (ed) *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, PUF, 1957.
- Roland P., Une cosmogonie ritualisée dans la danse contemporaine, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XCII, 1992, 121-141.
- Roquet Ch., Du mouvement au geste. Penser entre musique et danse, *Filigrane. Musique, esthétique, sciences, société*. [En ligne], Numéros de la revue, Gestes et mouvements à l'œuvre : une question danse-musique, XXe-XXIe siècles, Distinctions et transferts, URL : <http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=783>.
- Rorty, R. *L'Homme spéculaire*, Éditions du Seuil pour la trad. fr., 1990.
- Rosch E., Classification d'objets du monde réel : origine et représentations dans la cognition, *Bulletin de Psychologie*, S. Ehrlich, E. Tulving (Ed), n° spéc. : La mémoire sémantique, 1976, 242-250.
- Rosenfield I., *L'invention de la mémoire*, Paris, Flammarion, 1994.
- Ross S.D., *Perspective in Whitehead's Metaphysics*, Albany, State University of New York, 1983.
- Rovelli C., Relational Quantum Mechanics, *International Journal of Theoretical Physics*, 35, 1637-1657, 1996, p.10. [arXiv:quant-ph/9609002v2](https://arxiv.org/abs/quant-ph/9609002v2)
- Royet F., *Mouvements Intra-Muros*, Zaradoc films, 2003.
- Ruffié J., *Le traité du vivant*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982.

- Rumsey A., L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique ? in Carlo Severi et Julien Bonhomme (ed.), *Paroles en acte, Cahiers d'anthropologie sociale*, 5, 2009, Editions de l'Herne.
- Russel R., *Theory of knowledge*, cité par Virginie Palette, Le monisme phénoménal entre positivisme et néokantisme : Mach et Natorp, *Philosophie* 2015/1, n° 124, 34-52.
- Russolo L., *L'art des bruits*. Manifeste futuriste 1913, Paris, Éditions Allia, 2003.
- Ryngaert J.-P., L'autre, *Cliniques, cultures et sociétés*, 2006, Vol. 7, n°2, 249.
- Shahan E., *Whitehead Theory of Experience*. New York: King's Crown Press, 1959.
- Sainani K.L., "Q&A David Deutsch", *Nature*, 526, S16, 8 oct. 2015, doi:10.1038/526S16a
- Saint-Bonnet F., Remarques sur les arguments historiques dans les débats constitutionnels français (XVIe -XVIIIe siècles), *Droits* 2003/2, n° 38, 135-146.
- Sainte-Marie, M., *La synchronisation et la cadence*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise de philosophie, Université du Québec à Montréal, 2008.
- Sahlins M., *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1989.
- Sanson D., Entretien avec Claude Régy. *theatre-contemporain.net*. Consulté le 10 mai 2014. <http://www.theatre-contemporain.net/spectacles/Homme-Sans-But/entretiens/>
- Santiago, Jorge P., *Ethnographie(s) et anthropologie de la ville à Rio. Deux expériences d'écriture à la lumière du regard*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2010.
- Santiago, Jorge P., Olhares antropológicos sobre espaços, bairros e habitats « sensíveis ». In Cristiane Rose Duarte, Roseline de Villanova (ed), *Novos olhares sobre o lugar : ferramentas e métodos, da arquitetura à antropologia*, Rio de Janeiro, Contra Capa-FAPERJ, 2013.
- Sapir E., The status of linguistics as a science. *Language*, 1929, 5, 207-214.
- Sauvanet P., Wunenburger J.-J. (dir.), *Rythmes et Philosophie*, Paris, Editions Kimé, 1996.
- Sauvanet P., *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, Paris : PUF, 1999.
- Schaeffer J.-M., *Adieu à l'esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- Schaeffer J.-M., *L'expérience esthétique*, Paris, Éditions Gallimard, 2015.
- Schleiermacher F.D.E., *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, 1805. Paris, Le Cerf/PUL, 1987.
- Schmitt J.C., *Les saints et les stars*. Le texte hagiographique dans la culture populaire, Paris, Beauchesne éditeur, 1983.
- Sebanz N., Bekkering H., Knoblich G., Joint action: bodies and minds moving together, *TRENDS in Cognitive Sciences*, Vol.10, no.2 February 2006, pp. 70-76.
- Severi C., Bonhomme J. (ed.), *Paroles en acte, Cahiers d'anthropologie sociale*, 5, 2009, Editions de l'Herne.
- Shapiro L., *Embodied Cognition*, London/New York, Routledge, 2011.

- Shusterman R., *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*. Paris, Les éditions de Minuit. Coll. Le sens commun, 1992.
- Shusterman R., *Sous l'interprétation*, Paris, Editions de l'Eclat. Coll. Tiré à part, 1994.
- Shusterman R., Somaesthetics: A Disciplinary Proposal, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 57, No. 3., Summer, 1999, pp. 299-313 et *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. N. Vieillescazes, Paris, L'Éclat, 2007.
- Shusterman R., *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, Traduction de N. Vieillescazes. Paris, Editions de l'Eclat. Coll. Tiré à part, 2007.
- Shusterman R., Soma-esthétique et architecture : une alternative critique, Genève, Haute École d'art et de design, 2010.
- Shusterman R., Le style somatique, In Laurent Jenny, *Le style en acte. Vers une pragmatique du style*, Genève : MétisPresses, 2011, 31-57.
- Simmel G., Comment les formes sociales se maintiennent, *L'année sociologique*, 1896-97.
- Simmel G., *Logique des sciences de la culture*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- Simmel G., *La tragédie de la culture et autres essais*, Rivages, 1988.
- Simondon S., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2005.
- Simondon G., *Cours sur la perception (1964-1965)*. Préface de Renaud Barbaras, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- Smith L. T., *Decolonizing Methodologies. Research and indogenous people*, London-New-York, Zed Books Ltd, Dunedin: University of Otago Press, 1999, 8^e ed. 2005.
- Soulez J., Du Pluralisme au Méliorisme, de L'expérience au Corps : Richard Shusterman, *Tale(s) Magazine*, no. 5, p. 8. http://www.tales-magazine.fr/light-online-mag/polygon#article204_item109.
- Sperber D., *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- Spinelli E., *Practising Existential Psychotherapy: e relational World*. London, Sage, 2007, p.12-14.
- Squire L., Kandel E., *La mémoire. De l'esprit au molécules*, Paris, Éditions Flammarion, 2005.
- Stacey R., Social Selves and the Notion of the 'Group-as-a-whole', *Group*, 29, 2005. <http://uhra.herts.ac.uk/bitstream/handle/2299/545/100922.pdf?sequence=1>
- Stengers I., *Cosmopolitiques*, tome 6, La vie et l'artifice : visages de l'émergence, Paris, Le Plessis-Robinson, La Découverte et Les Empêcheurs de penser en rond, 1997.
- Stiegler B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.
- Stiegler B., Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie, *Philosophie* 2004/3 (n° 82), 77-93.
- Stiegler B., L'hommage de Stephen Jay Gould à l'évolutionnisme de Nietzsche, *Dialogue*, 54, 2015, 409-453

- Stillman J.D.B., Muybridge, E. *The Horse in Motion: As shown by instantaneous photography with a study on animal mechanics*, Boston, Osgood and Co, 1892.
- Surrallès A., *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, Centre national de la recherche scientifique et Maison des sciences de l'homme, 2003.
- Surrallès A., Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects. in Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (ed) *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004, 59-75.
- Surrallès A., On contrastive perception and ineffability: Assessing sensory experience without colour terms in an Amazonian society. *The Journal of the Royal Anthropological Institute (incorporating Man)*. Vol 22(4) 2016, 810-829.
- Surrallès A., L'irreprésentable et l'ineffable. Le sens des couleurs en son absence. *Hybrid* [En ligne], 04, 2017. URL : <http://www.hybrid.univ-paris8.fr/lodel/index.php?id=768>
- Świdziński J., *L'art et son contexte. Au fait qu'est-ce que l'art ?*, Québec, Inter Editeur, 2005.
- Tambiah S. J., The Magical Power of Words, *Man*, ns vol.3, 2, 1968.
- Tanaka Y., Einstein and Whitehead. The Comparison between Einstein's and Whitehead's Theories of Relativity, reprinted from *Historia Scientiarum* 32, 1987. http://pweb.cc.sophia.ac.jp/process/society/tanaka_4_0.htm
- Tarde G., *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, 1901.
- Tassin E., Espace public et communauté, *Hermes*, 10, 1991, 21-37.
- Tassin T., *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action publique*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1999.
- Tassin E., « Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », *Tumultes* 2014/2, n° 43, p. 157-173, p. 158. DOI 10.3917/tumu.043.0157
- Taton R., *L'œuvre mathématique de Desargues*, Vrin, 1981.
- Telenko B. M., La structure spatiale du cimetière de Házsongárd. Configuration ethnique de Cluj au XX^e siècle dans la perspective de la "cité des morts", in D. Cerclet et M. Lazar, *Patrimoine et dialogue entre les cultures. L'exemple de Cluj en Transylvanie (Roumanie)*, Tome 1, EPACTE, 2003, 128-144, p. 133.
- Teyssèdre B., Avant-propos, In Erwin Panofsky, *L'œuvre d'art et ses significations*. Paris, Gallimard, 1969
- Teyssèdre B., Présentation, in Heinrich Wofflin, *Renaissance et baroque*, Le Livre de poche, 1961, 1989.
- Theureau J., Les entretiens d'autoconfrontation et de remise en situation par les traces matérielles et le programme de recherche « cours d'action », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2010/2, Vol 4, n° 2, 287-322.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Édition électronique Eslaria, 2013.
- Thomas Fogiel I., « *Inachever* » : mot cherchant contexte, en vue de signification, et plus si affinités. Conférence prononcée au colloque du Cicada : « l'Inachever », janvier

2012. <http://www.isabellethomasfogiel.com/2012/01/inachever-mot-cherchant-contexte-en-vue.html>

Thomas Fogiel I., *Le lieu de l'universel*. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine, Paris, Editions du Seuil, 2015.

Tiercelin C., *Le ciment des choses, Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, 2011.

Timmermans B. (ed), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006.

Todorov T., *Eloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*. Paris, Edition Adam Biro, 2004.

Trevarthen C., Musicality and the intrinsic motive pulse: evidence from human psychobiology and infant communication. In Rhythms, Musical Narrative, and the Origins of Human Communication. *Musicae Scientiae*, Special Issue, 1999–2000, 157–213.

Tronto J., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 (1993).

Tsekeris Ch., Reconsidering the Self in Social Thought: Existential-Phenomenological and Dialogical Perspectives. *Epiphany*, 8(1), 2015, 101-111.

Turner V.W., Mushoma the Hornet, Interpreter of Religion, in Casagrande ed. *In the company of Man*, New-York, 1959. Republié dans Turner 1967, *The Forest of Symbols*, Cornell, 138, cité par Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

Turner V.W., Bruner E.M., *The Anthropology of Experience*, University of Illinois, Illini Books edition, 1986.

Tylor E.B., *The History of Games*, In *Popular Science Monthly*, vol. 15, June 1879.

Uzel J.-Ph., Kant et la socialité du goût. *Sociologie et sociétés*, 361, 2004, 13–25, §5. DOI:10.7202/009580ar

Valéry P., *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris, Éditions de la Nouvelle revue française, 2^e ed., 1919.

Valéry P., *Discours sur l'esthétique*, in Paul Valéry, *Œuvres I*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1957.

Valéry P., *Cahiers*, tome 1, Paris, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1973.

Van Beek W. E.A., Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule, *Current Anthropology*, vol.32, 2, Apr., 1991, 139-167.

van Vliet M., Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss, mis en ligne le 07 octobre 2014, consulté le 12 novembre 2015. URL : <http://appareil.revues.org/2074>

VanRullen R., Thorpe S.J., Perception, décision et attention visuelles : Ce que les potentiels évoqués nous apprennent sur le fonctionnement du système visuel, in Renault B (ed) *L'imagerie fonctionnelle électrique et magnétique : ses applications en sciences cognitives*, Paris, Hermes, 2004, 95-121.

VanRullen R., Thomas Carlson, Patrick Cavanagh, The blinking spotlight of attention, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*,

104(49), 2007, 19204-19209.

Varela F., *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Paris, Le Seuil pour l'édition française, 1989.

Varela F., *Connaître les sciences cognitives, tendances et perspectives*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Varela F.J., Evan Thompson E., Rosch E., *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

Verley X., Whitehead et la subjectivité, *Les Études philosophiques* 2002/4, 63, 511-525

Vermersch P., Maurel M., *Pratiques de l'entretien d'explicitation*. Paris, E. S. F., 1997.

Victor P.-E., Les jeux de ficelle chez les Eskimo d'Angmagssalik, *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, t. XXIX, 1937, p. 387-395.

Vidal C., Le cerveau a-t-il un sexe ? In Françoise Héritier (ed), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Ed. Le pommier, 2005.

Viveiros de Castro E., Le Marbre et le Myrte : De l'Inconstance de l'âme sauvage. In A. Monod Becquelin, A. Molinié, D. Dehouve, *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1993, 365-431.

Viveiros de Castro E., Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2(2) : 115-144, 1996.

Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, Presses universitaires de France, 2009.

von Helmholtz H., *Optique physiologique*, Paris, V. Masson et fils, 1867.

von Foerster H., On self organizing-systems and their Environments, in Yovits, Cameron, *Self Organizing Systems*, Pergamon Press, New York, 1962

von Kleist H., *Essai sur l'élaboration progressive des idées pendant le discours*, Paris, Editions Allia, 2016.

von Schiller F., De la grâce et de la dignité, in *Œuvres*, tome 8, Paris, Librairie Hachette, 1862.

von Schiller F., *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Lettre VI, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1943, p. 202.

Waquant L., *Corps et âme. Carnet ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2002.

Warren K. J., "The Power and the Promise of Ecological Feminism", in Michael Zimmerman (Ed.), *Environmental Philosophy, From Anima! Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998.

Wathelet O., Apprendre à voir. Pour une ethnographie cognitive des perceptions, *L'Homme*, 2012 /1 (n°201), 121-130.

Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Le Savant et le politique*, et dans les essais de *Sociologie des religions*.

- Weber M., Le métier et la vocation de savant, in *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1963, p.107.
- Wimsatt W.K., Beardsley M.C., The Intentional Fallacy, *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3, Jul. - Sept. 1946, pp. 468-488.
- Winkin Y., *La nouvelle communication*, Paris, Le Seuil, 1981.
- Winnicott D.W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Editions Gallimard, 1975.
- Wittgenstein L., Le cahier brun, in *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Éditions Gallimard, 1965.
- Whitehead A.N., *The principle of relativity with applications to physical science*, Cambridge, at the University Press, 1922.
- Whitehead A.N., *Aventures d'Idées*, Les éditions du Cerf, 1993, [1933].
- Whitehead A.N., *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.
- Wunenburger J.J. (dir.), *Les Rythmes. Lectures et théories*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Wylie L., *Village in the Vaucluse. An account of life in a french village*. New-York-Evanston-London: Harper Colophon Books, second edition, 1951, réed. 1964.
- Yonnet P., Joggers et marathoniens. Demain, les survivants ?, *Le Débat*, 2, n° 19, 1982.
- Zahan D., Notes sur un luth dogon. *Journal de la Société des Africanistes*, 1950, tome 20, fascicule 2. pp. 193-207.
- Zarrilli Ph.B., Daboo J., Loukes R., *Acting. Psychophysical Phenomenon and Process*, Palgrave Macmillan, 2013.
- Zarrilli Ph.B., An Enactive Approach to Understanding Acting, *Theatre Journal*, Vol. 59, No. 4, Performance and Cognition (Dec., 2007), pp. 635-647
- Zempleni A., Les manques de la nation. Sur quelques propriétés des notions de patrie et de nation en Hongrie contemporaine, In Daniel Fabre, *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Maison de Sciences de l'Homme, 1996, 121-157.
- Zempleni A., Losonczy A.-M., Anthropologie de la « patrie » : le patriotisme hongrois, *Terrain*, n° 17, octobre 1991, pp. 29-38.
- Zonabend F., *La Mémoire longue : temps et histoires au village*, Paris, PUF, 1980.
- Zonabend F., De l'objet et de sa restitution en anthropologie. *Gradhiva*, 1994, 16, 3-14.
- Zumthor P., *Atmosphères. Environnements architecturaux – Ce qui m'entoure*, Basel, Boston, Berlin, Birkhäuser, 2008.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Photos extraites du film réalisé par Luc Riolon	
« May B de Maguy Marin »	22
Marcel Griaule, Germaine Dieterlen. La harpe-luth des Dogon.....	54
Brunelleschi et la découverte de la perspective.....	106
Deuxième expérience de Brunelleschi : le panneau in situ	106
Jacopo Barozzi dit Vignole, <i>Le Due Regole della prospettiva pratica</i>	113
Abraham Bosse, <i>Manière universelle de Mr Desargues</i>	116
Jean Pèlerin dit le Viator : <i>Artificiali Perspectiva</i>	120
Jean-François Nicéron, La perspective curieuse	125 et 126
Retable majeure de l'église saint Martin de Tours de Hauteville-Gondon (Savoie)	
	131
Extraits d'un parcours Rue Abdel Wahab el Inglizi, Monnot, Beyrouth ...	389
Giuseppe Penone, "El radici del verde del bosco"	397
Carte du chemin parcouru par le regard	398
Carte de chaleur	398
Rue Huvelin, Rue du Liban. Détail du carrefour	401
Point de départ (au bas du bâtiment blanc, tout à gauche) et parcours. Rue Huvelin, à la verticale, à gauche du document et rue du Liban à l'horizontale.....	
	401
Transcriptions des points de fixation sur un schéma de la portion de rue parcourue. 1	
	409
Transcriptions des points de fixation sur un schéma de la portion de rue parcourue. 2	
	409
Compilations : tentatives de mise à plat des parcours.....	410 et 411