

La phénoménologie du corps politique de Corine Pelluchon : une poétique de la jouissance

écrit par Thomas Vercruysse

De l'éthique de la vulnérabilité à la phénoménologie des nourritures

Si la catégorie de vulnérabilité, grâce aux éthiques du *care* et aux études féministes, a été investie, puis retravaillée par la philosophie analytique, c'est probablement à Corine Pelluchon qu'il revient de l'avoir fait passer en régime phénoménologique. Ses *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* abordaient les questions de la vulnérabilité et du *care* à la suite des travaux de Joan Tronto qui invitaient à congédier l'immanentisme téléologique propre au libéralisme, selon lequel le monde serait un agglomérat d'individus animés par des fins rationnelles et un projet de vie. D'après J. Tronto, il s'agit de faire place à un autre immanentisme, réticulaire, où les individus ne sont pas des isolats, des « îlots éthiques[1] » pris dans des trajectoires solitaires ; ils forment les pointes de réseaux où les activités propres au *care* sont enchâssées dans d'autres activités et contribuent à la réalisation de fins imprévisibles, non justiciables de la monocausalité, linéaire, propre au projet, mais d'un agencement de causalités intriquées, que seule une épistémologie pluraliste[2] est capable de cartographier.

L'effort de C. Pelluchon peut être qualifié d'immanentiste, en tant qu'elle s'efforce, depuis au moins *L'Autonomie brisée*, de « relier le droit la morale » de « manière immanente[3] » sans poser un domaine en surplomb de l'autre. Or le droit s'établit jusqu'à maintenant « sur le pouvoir d'un agent moral seul à même de dicter la valeur des choses, des autres espèces, de la nature et du monde et du monde à l'aune de son propre usage et qui estime les cultures et les hommes en fonction de leur capacité à prendre part à cette évaluation, à peser dans la balance[4]. » Le libéralisme politique[5], qui nous a affranchi du joug des tyrans, trouve ses limites en tant qu'une politique exclusivement vouée à préserver les libertés individuelles ne saurait régler les problèmes touchant un domaine plus étendu que la sphère privée et les mœurs pour veiller au destin des générations futures, au devenir des espèces – incluant l'espèce humaine – problèmes faisant porter leurs vibrations voire leurs secousses sur la géopolitique, l'économie et la justice sociale. Cet élargissement des cercles de l'éthique, dans l'espace comme dans le temps, requérait de la part de C. Pelluchon, pour fonder sa méthode, une réduction préalable, soit une *epochè*.

De J. Tronto, Corine Pelluchon reprend le geste d'*epochè* éthique consistant, dans l'attention, « à suspendre la pensée, à la laisser disponible, vide et prête à être investie par son objet. [...] La pensée doit être vide, en attente, ne cherchant rien, mais prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va la pénétrer[6]. » Cette conception de l'attention est d'origine mystique : si J. Tronto la reprend à Simone Weil, on peut retrouver, dans la *disponibilité nue*, le *nada* de Saint-Jean de la Croix. Quand le saint fait du *nada* la condition préalable à la prière, C. Pelluchon fait de cette *epochè* le socle de sa phénoménologie, dont la base est donc assurée par une *herméneutique nue*[7], purgée de tout horizon d'attente[8] : « Elle suppose cette pauvreté, cette mise entre

parenthèses de ses opinions et désigne par là une méthode qui permet de voir et de penser des choses qu'il serait impossible de penser ou d'imaginer si l'esprit était encombré d'idées reçues ou d'attentes préalables[9]. » Cette *herméneutique nue*, configurée en capacité d'accueil de l'imprévu, de l'événement et de l'autre, est le truchement par lequel elle fait de sa phénoménologie une éthique se gardant de tout paternalisme. Assumer la perspective phénoménologique, en tant qu'on adopte le point de vue du sujet envisagé, engageait d'emblée à renoncer au paternalisme qui projette ses visées propres sur une altérité à laquelle il refuse précisément le statut de sujet. Le projet phénoménologique amenait aussi C. Pelluchon à prendre ses distances avec les éthiciennes du *care*, qui ont notamment tendance à définir l'identité humaine comme déterminée irrémédiablement par les rapports sociaux, vaporisant sans reste toute l'identité de la personne dans ses relations[10]. La phénoménologie, pour convertir l'éthique en justice, donc en politique, doit tenir ensemble le caractère étoilé (relié) de l'identité et sa résilience propre, qui rechigne à se résumer à ses liens.

La dimension politique qui anime le triptyque de C. Pelluchon se rassemble sans doute dans sa volonté de considérer des asymétries. Pour ce faire, la phénoménologue adopte, on l'a dit, le point de vue de l'autre, humain ou non humain, en posant comme vertu principale de son éthique la responsabilité, non la compassion : « Certes, l'asymétrie fait son entrée en politique dans la théorie de la justice telle qu'elle est rénovée par M. Nussbaum et dans l'éthique de la vulnérabilité, dont la notion capitale est celle de *responsabilité*. Comme chez Levinas, cette notion ne désigne pas d'abord, ni essentiellement, une obligation et elle ne s'exerce pas forcément envers un être avec lequel j'entretiens des liens affectifs privilégiés[11]. » La phénoménologie des nourritures, entreprise dans l'ouvrage suivant, véritable somme, conserve comme pierre de touche la responsabilité qui se déploie en *éthique de la distance*, contrairement à l'*éthique de la présence* de Levinas qui prenait pour origine le visage d'autrui, appelant une mise en demeure. La distance ne signifie pas, pour C. Pelluchon, un amenuisement de la force de comparution de l'autre :

[...] l'homme a aussi la capacité de prendre soin des autres espèces et des générations futures. Telle est la définition de la responsabilité qui n'exige pas, contrairement à la compassion, la présence en chair et en os de ceux dont je suis responsable. Notre responsabilité dépasse même nos capacités d'identification, voire de représentation, comme lorsque nos actions ont des répercussions sur des milliers, voire des millions de personnes, ou qu'elles hypothèquent les conditions de vie des individus à venir[12].

Autrui, c'est-à-dire les autres hommes mais aussi les autres vivants, les animaux, s'invitent à ma table dès que je me nourris, ce qui justifie de faire du rapport aux nourritures, qui ne désignent pas seulement les aliments, mais tout ce dont je vis, « le lieu originaire de l'éthique[13] » car dans ma manière de faire usage des ressources, de cautionner certaines productions agricoles, de m'alimenter, j'entre d'emblée en relation avec d'autres hommes dont j'encourage l'activité et dont, par extension, je conforte la vie, ou sur lesquels mes actes auront une portée d'autant plus prégnante qu'elle est le fruit de choix quotidiens, qu'elle se joue dans l'immanence.

Dans son compagnonnage critique avec Levinas, C. Pelluchon imprime une inflexion décisive, véritable point de bifurcation philosophique qui entraîne dans son élan le destin de l'éthique : à l'opposé de ce que l'on trouve chez l'auteur de *Totalité et infini*[\[14\]](#), le passage du plan de la *jouissance* à celui de l'éthique ne s'effectue plus dans la rupture. La phénoménologie des nourritures se veut l'opérateur de cette continuité. Cet accent mis sur la jouissance rehausse l'éthique de la vulnérabilité, pour ce qu'elle se limitait à la passivité, et loge d'un même mouvement « l'esthétique au cœur de l'éthique[\[15\]](#) » : « Accepterions-nous la dégradation des écosystèmes, la destruction des paysages et les conditions de vie abominables que l'élevage industriel inflige aux animaux si le goût, au lieu d'être un sens parmi les autres ou de signifier l'appartenance des individus à une classe sociale, était ce qui reliait nos sens à notre cœur et à notre esprit, comme le *Gemüt*[\[16\]](#) chez Kant ?[\[17\]](#) »

Si le *cogito* cartésien permettait d'établir une philosophie placée sous la tutelle de la vision[\[18\]](#), dont le pouvoir analytique consistait à *discriminer* les formes de manière *claire et distincte*, le « *cogito* gourmand[\[19\]](#) » de C. Pelluchon offre au contraire un principe d'articulation de la sensation au devoir. Si, à l'ère du numérique et de la mondialisation, affirmer que nous sommes interconnectés relève du truisme, cette « interdépendance acquiert, dans l'acte de manger, une évidence qui confère à ce fait socionaturel un caractère paradigmatique[\[20\]](#). » Cette interdépendance est portée par la valence de ce qu'elle appelle le « Vivre de[\[21\]](#) » et lui fournit un instrument de critique puissant pour amender l'analytique existentielle de Heidegger, et, avec elles, toutes les philosophies de la liberté, qui font abstraction de la nature, du climat et du milieu, puisque, selon la formule de Levinas reprise ici, le *Dasein*, l'être qui se définit surtout par la liberté et même par le projet, n'a jamais faim[\[22\]](#). La liberté n'est plus le point de départ ni le point d'arrivée de la vie : elle est prise dans une relation d'enveloppement avec l'amour de la vie, avec la jouissance, ce qui autorise l'intégration de plein droit des animaux non humains, vulnérables et qui « vivent de », dans la sphère éthique.

Les valences du « vivre de »

Prendre la mesure de la transitivité du « vivre de », c'est disjoindre la *sensation* de la *connaissance*, reconnaître que le chiasme qui nous révèle au monde et le révèle en nous forme une boucle qui n'emprunte pas forcément le chemin de la conscience. Le *cogito* gourmand, dès lors, court-circuite le *cogito* cartésien ou renvoie à une phénoménologie de la non-constitution célébrant le revirement du constitué en condition de mon existence : « affirmer le caractère nourricier du monde, c'est dire qu'il ne saurait se laisser réduire à un noème, à un contenu constitué par l'acte donateur d'une conscience[\[23\]](#). » À la réduction du *noème*, C. Pelluchon substitue la générosité d'un véritable *poème* de la pensée qui, par sa « morsure sur les choses[\[24\]](#) », ne congédie pas le *logos* mais le force à placer ses prises, à s'orienter depuis les sensations afin de tracer une cartographie gustative.

Cette cartographie est poétique[\[25\]](#) en tant qu'elle ne suit pas l'exécution d'un programme ou le tragique d'un destin ; c'est ainsi que le primat de la jouissance, de l'être-pour-jouir[\[26\]](#), révoque

l'ontologie du souci de Heidegger, où l'homme naît comme être-pour-la mort. Le nouveau-né, avant de se projeter dans le souci et dans l'horizon de sa finitude, éprouve une « confiance originaire[27] » le marquant du sceau d'un appel et d'un appétit qui fait communauté avec les autres animaux :

Ce caractère goulu du nouveau-né – que l'on retrouve aussi chez les animaux -, son appel impérieux traduisant une faim et une soif qui doivent être apaisées, comme s'il était impératif que le monde les satisfît sans attendre, cette faim et cette soif qui vont au-delà du besoin d'ingérer une substance nutritive sans laquelle il dépérirait, cette paix, enfin, qu'il ressent après avoir mangé et qui est plus que le simple fait d'avoir l'estomac rempli témoignent de notre rapport primordial au monde. Ils illustrent l'enfoncement de notre sensibilité dans l'élément et l'accord que nous nous attendons de prime abord à trouver entre nos besoins et le monde. [...] Dans la jouissance, je fais éclater l'essence élémentale du monde, ses saveurs qui échappent à la représentation, au concept et, de manière générale, au registre de la constitution [...]. Vivre, c'est vivre de, et vivre de, c'est jouir[28].

Placer la *jouissance* et le « vivre de » en position de précellence par rapport à la *représentation* conduit, on l'a mentionné, à destituer la vision de son statut de paradigme de tous les sens (pilotant même le toucher). Deleuze, avec la notion d'espace haptique, élaborait une logique de la sensation faisant collaborer le toucher et l'ouïe à des fins d'unité synthétique des sens telle que l'exemplifiait la figure brossée par Francis Bacon[29]. C. Pelluchon joue ou plutôt trace ici la carte du goût, ce qui ne la conduit pas seulement à une redistribution des facultés, propre à bâtir une phénoménologie rénovée ; elle envisage d'emblée le passage du *phénoménologique* à l'*éthico-politique* :

[...] il importe de comprendre pourquoi le privilège accordé à la vision et au toucher est inséparable d'une philosophie qui ne se contente pas d'établir un partage entre le sujet constituant et l'objet constitué – la conscience et le monde -, mais conçoit ce dernier comme ce qui résiste à notre volonté ou cède à notre pouvoir. Cette conception du rapport entre l'homme et le monde est également solidaire d'une certaine manière de penser la socialité, la représentation de sujets en concurrence les uns avec les autres dans leur maîtrise ou leur domination du monde ambiant devenant le socle à partir duquel les obligations contractuelles se trouvent définies[30].

Il s'agit ainsi de proposer un autre fondement au contrat social que l'actuel, concurrentiel, rédigé sous les auspices du *benchmarking* et paraphé par la mondialisation des échanges. Ce dépassement de l'opposition de principe dressé entre moi et les autres, ou entre nous et les autres, est accompli au moyen du goût, de l'incorporation réalisée par l'acte de manger qui, plus encore que le sens tactile, brouille la frontière « entre l'égo constituant et le monde constitué[31] ». La philosophie première qui s'établit à l'aune du goût renove les diathèses qui, dans leur sédimentation, découpaient notre rapport au monde : les couples action/passion, effort/résistance sont ici mis hors-jeu, puisque « le monde n'est pas le non-moi, la résistance à mon action[32] » ou l'obstacle

à ma volonté mais la mise en présence d'une altérité, quelle que soit sa proximité de fait. Plus largement, l'oralité et la bouche, prises comme origines du mouvement qui nous voue au monde et par lequel le monde se donne à nous, dessinent une intersubjectivité rayonnante comme un sourire ; celle-ci nous place au cœur, ou au ventre, de notre existence, « dans des activités où le biologique et le symbolique, l'intime et le social, le naturel et le culturel se rejoignent, comme dans la cuisine, l'érotisme ou l'art[33]. »

Il importe de mieux saisir comment s'établissent ces conjonctions : la condition de leur congruence est ce lien jamais démenti entre les dimensions physiologique, cérébrale tout comme intellectuelle, culturelle et même artistique. Contrairement au sens de la vision dont la recton prédisposait à l'avènement d'une philosophie des essences, le goût libère la possibilité d'une philosophie privilégiant les circonstances, ce que nous appelons une kairologie[34] :

« Tous les sens sont sollicités dans la dégustation, comme en témoignent l'importance des impressions olfactives, rétronasales, somesthésiques et visuelles, mais aussi la texture des aliments et même le bruit qu'ils font quand on les croque et qu'ils craquent sous la dent[35]. » À l'instar de l'acte amoureux, c'est l'entier bouquet des sens qui est convoqué par la dégustation afin de rendre raison du grain de sa circonstance.

La spiritualité laïque appelée par la phénoménologie des nourritures parvient à reprendre à son compte un motif clé du catholicisme et à lui redonner une charge sensuelle, parfois érodée par la mécanique conventionnelle du rituel, coupée des saveurs de sa *racination*, pour reprendre le mot de Claudel, et de son *kairos*, des occasions qu'il dispense :

Le repas exprime ce partage des nourritures qui n'est pas seulement un partage de biens mais une *communion* : des femmes et des hommes se rassemblent en un même lieu, autour d'une même table, pour éprouver avec les autres leur rapport au monde dans ce qu'il a de plus simple et de plus sophistiqué, ce moment privilégié étant propice à toutes sortes d'intrigues ou d'affaires, et à la séduction[36].

Faire de la gastronomie une science, à l'invitation de Brillat-Savarin, revient à restaurer la continuité étymologique, souvent glosée, entre *aïsthésis* – sensation – et esthétique, sous une guise assez nouvelle[37] : la distinction entre les arts mineurs, dans lesquels on classe souvent la cuisine, et les beaux-arts rend les armes une fois que le goût est saisi pour ce qu'il est, c'est-à-dire l'instance de sommation de tous nos modes sensoriels, instance de ligature « du physiologique au mental, du biologique au social, du besoin égoïste de se conserver [le *conatus*], à la convivialité, voire à l'Éros[38]. »

C. Pelluchon consacre des pages souvent superbes au *sentir*, qui, dans la phénoménologie des nourritures, prime le *connaître* puisque, écrit Erwin Straus, « le sentir est au connaître ce que le cri est au mot[39] ». Ce mode premier d'expression, qui nous rapproche de certains animaux, s'il prépare un élargissement horizontal du cercle de l'éthique, en desserrant les ornières de l'anthropomorphisme, ne suffit pas à accomplir l'élargissement vertical du cercle de l'éthique, à faire communauté avec les générations passées. En effet, méditer sur la naissance, avec Ricœur, enrichit toute ontologie d'un décentrement d'ordre

pronominal : contrairement au sentir, la naissance n'est pas une expérience en première personne[40]. La naissance n'est pas un souvenir ; nous entamons la cartographie de nos sensations depuis la perspective d'un legs. Le *storytelling* de ma vie débute dans la bouche des autres, ils en sont la condition d'accès : « Abandonnant le plan de l'expérience vécue, je dois me placer en spectateur de cet événement objectif dont je ne sais quelque chose que par le récit que m'en font les autres[41]. » J'hérite ainsi de mes ancêtres une histoire autant qu'une hérédité.

Alors que le *cogito* cartésien s'accompagne d'un effet-cliquet, induit par le geste de *tabula rasa* dont il dépend, C. Pelluchon parle d'un « *cogito* engendré » par lequel le récit de ma vie me relie aux autres hommes. La dimension inaugurale, caractérisant la résolution volontaire de Descartes, contraste ici avec l'involontaire de la « liaison ombilicale des vivants[42] » à partir de laquelle je descends « la chaîne des effets[43] » : « L'intersubjectivité et, même, le lien intergénérationnel sont inscrits au cœur du *cogito* engendré, en son sein, dans sa chair, car il est rattaché par ses ancêtres à tous les autres hommes[44]. » Le *cogito* étant engendré, on ne saurait restreindre le contrat social à des échanges de bonne réciprocité avec ses contemporains. De même qu'en aval, un contrat social élargi ne devrait pas faire porter aux générations futures le faix de la pollution due à un environnement maltraité, il paraît injuste qu'en amont notre contrat social actuel cautionne une agriculture ou une architecture défigurant le patrimoine naturel et culturel dont nous avons hérité. Étendre le contrat social suppose alors un dépassement du Heidegger de l'être-pour-la-mort :

La peur de mourir et le désir de durer n'obsèdent pas le *cogito* gourmand et engendré. Le désir de construire un monde habitable, que d'autres viendront façonner à leur guise, lui importe davantage. [...] dès que l'on comprend que vivre, c'est vivre de, c'est-à-dire sentir, être-avec-le-monde et être-avec-les-autres, et que l'on reconnaît dans sa chair la pulsation et le trouble de vies passées, alors on espère aussi que son plaisir de vivre et sa jouissance n'entraînent pas la peine et la misère des autres[45].

De la phénoménologie des nourritures à une phénoménologie de l'habitation Emprunter à Augustin Berque et à sa mésologie[46] permet à C. Pelluchon de doter le *cogito* gourmand et engendré d'un espace *concrecent*, au sens où ils croissent de concert : le lieu est concret au sens où « les personnes[47], les choses et les signes ont « grandi ensemble »[48] ». Cette *chôra* est l'empreinte et la matrice de notre identité narrative et fait référence à la mémoire première où elle se dépose ou qui permet d'en raconter l'histoire, à l'instar du *Timée* de Platon, « où chaque conte devient à son tour le contenant ou le réceptacle d'un autre récit[49]. » Platon serait alors le premier théoricien du *storytelling*.

L'enquête sur la spatialité conduit donc la phénoménologie des nourritures à s'enrichir d'une phénoménologie de l'habitation où s'effacent les dichotomies entre agriculture et culture, comme entre espace urbain et campagne[50]. C. Pelluchon rapproche alors la *convivialité*, au sens du plaisir de partager un repas chez Brillat-Savarin, avec le sens qu'elle revêt chez Ivan Illitch : mélange de partage de l'expérience et d'autonomie, elle relève d'un art de l'habiter dont le vélo serait un emblème. Quand la voiture et surtout l'avion a pour but de traverser des

espaces en supprimant ou minorant leur valeur de paysage, car il s'agit de traverser des surfaces, l'espace vécu au moyen du vélo est plus petit, mais l'espace habité plus large, puisqu'il s'agit d'éprouver un volume et d'en jouir, d'en être l'usufruitier et le co-auteur : « L'art d'habiter, qu'il s'agisse de sa maison ou d'une manière d'être en un lieu, consiste à « demeurer dans ses propres traces”□, laissant « la vie quotidienne écrire les réseaux et articulations de sa biographie dans le paysage[51].”□ Même si je ne suis que de passage quelque part, je peux habiter un lieu et m'en nourrir[52]. »

La convivialité au sens d'Ivan Illich apparaît comme une résurgence du *romantisme*[53], pour autant qu'il considère que dans l'espace homogène et isotrope, hérité de Newton, maintenant strié d'objets de consommation, l'homme ressent la perte des « savoirs vernaculaires[54] » tramés par les habitudes qui faisaient de l'espace (*space*) un lieu (*place*). On pourrait ajouter qu'à l'ère des capteurs, les traces dans lesquelles Illich nous invite à demeurer sont interceptées et analysées par les laboratoires de recherche de Google afin d'exercer une puissance inédite de saisie des comportements ; dans le même temps, la nature s'est technicisée et la technique s'est naturalisée, arborant des formes semblables à celles du vivant, imitant des motifs biomorphiques qui ornent une culture globale renouant avec des traditions animistes ancestrales, qui concevaient le monde comme « une surface partout sensible mue par une rythmique énergétique ininterrompue[55]. »

Dans la condition urbaine diagnostiquée par Olivier Mongin[56], les lieux sont remplacés par les flux dont Camille de Toledo avait déjà su lire la mélancolie vaine[57]. À l'inverse, la ville conviviale à laquelle C. Pelluchon et Illich veulent rêver est décrite comme proportionnée et kairologique : « associée [...] à ce qui est appropriée et convient à un moment donné et à un certain endroit. Tout se passe comme si nous avions été dessaisis de notre capacité à développer notre bon sens et notre *phronésis*, au sens où Aristote en parle au livre II de l'*Éthique à Nicomaque* pour désigner la vertu de délibération qui caractérise l'homme prudent, lequel sait viser chaque fois le juste milieu[58]. » Viser le juste milieu, posséder la maîtrise du *kairos*, est probablement facilité par le séjour au sein d'une architecture où les milieux humains et non-humains évoluent dans un rapport non de *border*, qui nomme la frontière telle qu'on l'entend en français, mais de *frontier*, qui ne désigne pas une limite bornée mais ouvre sur un horizon[59].

Pour comprendre cette architecture kairologique, il faut sans doute convoquer la distinction, due à Philippe Boudon, entre *échelle* et *proportion*, qui suppose une épistémologie, ainsi qu'une sémiotique[60]. Philippe Boudon a en fait tiré parti du livre de Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif*[61], qui préconisait pour l'architecture, trop influencée par le binarisme saussurrien, l'adoption d'une vision plus peircienne, donc triadique du signe.

Comment différencier l'*échelle* de la *proportion* ? L'*échelle* rapporte la grandeur d'un édifice à la taille de l'homme tout comme aux réalités du monde sensible. D'après Philippe Boudon, l'interprétant, au sens de Peirce, n'est pas l'espace de référence mais l'*échelle*, c'est-à-dire la modalité d'utilisation des références dans la conception ou perception[62]. L'*échelle* opère donc une incarnation quand la *proportion*,

au contraire, est auto-référentielle : la forme renvoie à elle-même ou à d'autres formes relevant de son système, système qui peut relever d'une pure abstraction. Selon Boudon, l'architecture moderne, notamment Le Corbusier, a délaissé l'échelle au profit de la *proportion*, alors que c'est l'échelle qui permet à l'homme d'être proportionné au milieu, donc potentiellement en accord avec la circonstance.

C. Pelluchon va dans le même sens en défendant une approche contextuelle, où il s'agit de ne pas « créer à partir de rien[63] », comme dans l'architecture cartésienne du Corbusier qui bâtit dans un geste de *tabula rasa*, mais à se soucier de ce qui est déjà là. En cela, le recours à la notion de *paysage*, retravaillée par Jean-Marc Besse[64], paraît décisif. Les cinq portes à partir desquelles il ouvre sur la notion (« esthétique, instrumentale, morale, politique et dialogique [...] ou relative aux cadres symboliques dans lesquels se construisent les principes de la vie commune [...] [65] ») permettent à la philosophe de promouvoir « une pensée en contexte, qui tisse des relations entre la ville et son territoire, [qui] s'oppose à la planification abstraite et à une urbanisation qui prend naissance dans la tête de spécialistes ignorants du milieu à la fois social et naturel, urbain et environnemental qu'ils cherchent à façonner. La création renvoie à ce qui est déjà là[66]. »

Cette philosophie du paysage peut être reliée à ce que nous appelons la *cartographie poétique* qui, contrairement au tracé graphique qui caractérise la *cartographie analytique* propre à Descartes (fruit d'un calcul algébrique et abstrait, au sens où le spécialiste d'urbanisme est abstrait du milieu qu'il veut planifier), promeut un tracé diagrammatique mettant au jour les forces formatives, tracé se déroulant comme un *work in progress*, s'alimentant par induction et imprégnation du milieu, et ne se décrétant pas déductivement[67] :

Ainsi que l'écrit Jean-Marc Besse, « il s'agit de fabriquer, d'élaborer ce qui est déjà présent et qu'on ne voit pas ». De même que le philosophe découvre sa pensée en écrivant et la reconnaît au terme des efforts qu'il réalise pour l'exprimer, de même « le paysagiste doit construire pour voir ce qui est là, pour découvrir ce qui est. On doit tracer pour savoir ce que l'on veut et ce qu'on veut dessiner. » Aussi le projet invente-t-il le territoire en le représentant et en le décrivant. Cependant, « ce qui est inventé est en même temps présent dans le territoire, mais comme non vu ou non su jusqu'alors[68]. »[69]

La démarche de la cartographie poétique propre à Valéry, mais aussi à Léonard de Vinci, à Jean-Marc Besse et à Corine Pelluchon, légitimée par l'analogie qu'elle pose entre agriculture et écriture[70], peut se résumer à la formule de Paul Klee : « Rendre visible. » Ainsi comprise, la poétique, s'intéressant aux interactions entre les formes et les forces, se hisse d'emblée à la hauteur d'une politique ; la poétique peut contribuer à l'élaboration spéculative de la politique sans se parer du prestige toisant revendiqué par le déductivisme car il n'y a pas de poétique déductiviste[71]. La poétique, pour autant qu'elle est une cartographie, est par nature, immersive, et assume son inscription corporelle, ce que Varela qualifiait d'*enaction*[72]. Si l'on se risque à qualifier l'entreprise de C. Pelluchon de poétique, c'est qu'elle se donne

pour socle le *sentir* afin d'œuvrer à la co-création d'un monde intégrant ses acteurs et ses contextes dans une perspective de jouissance[73]. Cartographie poétique et politique se rejoignent dans ce désir de « composition progressive d'un monde commun[74] », composition enactive en tant que les êtres et les milieux se co-produisent. On opposera à cette conception émergente, kairologique de la politique, la politique déductiviste conduite actuellement par des hommes se sentant capables d'arraisonner le *kairos*, la *fortuna*, plutôt que de composer avec : « Leur ligne de conduite est déterminée d'avance en fonction de ce qu'on appelle une volonté politique. Celle-ci, dans ce schéma périmé, désigne un programme politique (*policy*) et elle caractérise la bravoure ou *virtú* de politiciens qui se sentent capables de soumettre la *fortuna* et de prendre en main le destin d'une nation grâce à leur vision de la société[75]. » Or la philosophie de C. Pelluchon, fondée sur le « vivre de », ne parie pas sur un « voir » surplombant mais sur « sentir avec » immersif et inclusif, qui est la forme phénoménologique d'une *hospitalité* au sens large, pour ce qu'elle est capacité d'accueil de la circonstance et des formes qu'elle revêt. *L'Autonomie brisée* avait déjà alerté sur les risques éthiques que nous fait encourir le désir de prédiction qui mute en désir de prescription :

[...] les thérapies géniques qui nourrissent l'espoir qu'il soit possible, en agissant sur les cellules somatiques, de corriger un gène défectueux, pourront être utilisées sur l'homme dans le but de l' « améliorer ». [...] Ainsi, les biotechnologies et les nouvelles pratiques médicales ne créent pas de nouveaux désirs chez les individus mais de nouvelles attentes : les patients croient que les médecins peuvent leur apporter le bonheur et que, dans une certaine mesure, ils le doivent. Ils leur demandent d'en finir avec l'échec et la frustration, et sont soulagés de pouvoir déplacer leur responsabilité de sujets vers des professionnels qui utilisent des dispositifs techniques permettant de limiter au maximum l'imprévisibilité[76].

Empathie et pitié

Cette mise en garde quant aux dangers d'un « eugénisme libéral[77] », en tant que refus de l'altérité, trouve des prolongements naturels dans la réflexion poursuivie par C. Pelluchon sur la nature du lien qui nous unit, ou devrait nous unir aux autres habitants qui partagent[78] avec nous le monde, animaux non humains ou humains. La phénoménologie des nourritures s'emploie logiquement à retravailler la notion d'empathie, avant d'élaborer, on l'a évoqué, un nouveau contrat social.

Le *cogito* gourmand, qui avait fluidifié la relation entre le sujet et le monde qui restait d'opposition et de résolution dans le *cogito* cartésien, s'avère capable de se convertir à une forme d'empathie enrichie avec les animaux non-humains par le truchement d'un dénominateur commun, le *sentir*. C'est à « pensée basse[79] » que nous pouvons entrer en communauté avec les animaux :

Les animaux sont des êtres individualisés dotés d'une subjectivité non représentationnelle et certains d'entre eux communiquent avec nous par le sentir. Pour être un sujet ayant des intérêts et les communiquant à autrui, pour avoir, comme dit Husserl, la puissance de faire apparaître, il n'est pas nécessaire de se représenter le monde

ni d'accompagner l'expression de soi d'un « je pense »[80]. L'empathie avec les animaux est bien sûr facilitée quand ils possèdent un « système kinesthésique » (sensations et mouvements)[81] qui paraît proche du nôtre, la communauté de communication (*Mitteilungsgemeinschaft*) reposant sur une communauté d'empathie (*Einfühlungsgemeinschaft*), corrélation que la philosophe reprend à « Normalités et espèces animales[82] » de Husserl. Toutefois, chez ce dernier, l'empathie renvoie à une modalité de l'entendement, ce qui l'amène à ne considérer que les « animaux supérieurs », les autres étant confinés dans des degrés d'empathie inférieurs. Sur cette question, le recours à Max Scheler paraît nécessaire, pour ce qu'il « postule une base élémentaire renvoyant à une vie affective commune, à une unité de l'affectivité préindividuelle[83]. » Cette base préindividuelle serait formée par la pitié, modalité non de l'entendement mais de l'affectivité, située sur le plan du pathique, du sentir. Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, C. Pelluchon annonçait d'une certaine façon ce geste de fondation d'une chair sensible partagée par animaux humains et non humains en partant de la critique derridienne de Heidegger : ce dernier « méconnaît l'animalité du *Dasein*, ce qui fait que l'expérience de l'angoisse est d'abord l'expérience que fait une chair pulsionnelle vivante[84]. » La pitié, antérieure à la séparation entre le moi et le non-moi, serait suspendue par le mécanisme de défense provoqué par les conditions sévissant dans l'élevage industriel ; il faut neutraliser sa pitié, ce qui en nous « sent-comme » les animaux afin de consentir à mettre à mort un animal, particulièrement dans les conditions de l'élevage de masse, et de se repaître de sa chair. Avec les animaux, nous ressentons la vérité d'une rencontre originaire avec la pitié que nous sommes souvent amenés à enfouir ; d'après la formule magnifique de Merleau-Ponty, nous retrouvons une « communication avec le monde plus vieille que la pensée[85] ». Cet aspect véritablement immémorial a ainsi poussé un philosophe et poète comme Martin Rueff à se demander si une histoire de la pitié était possible[86].

Un nouveau contrat social pour un humanisme élargi

Dans la domestication, cette communication emprunte notamment la forme du travail commun aux bêtes et aux hommes, ce qui a amené Catherine, Raphaël Larrère et Baird Callicot à parler d'un contrat domestique tacite[87]. Seulement, la ratification d'un contrat implique un consentement, une réciprocité et la possibilité qu'il soit rompu un jour. Or ce contrat n'a été « signé » que par les hommes, dans leur seul intérêt, et les animaux n'ont pas la possibilité d'en sortir ne serait-ce que parce que, pour la plupart d'entre eux, les traits que nous avons sélectionnés chez les animaux depuis le néolithique les ont modifiés au gré des sélections, afin qu'ils acquièrent les traits qui nous conviennent, traits qui ne leur permettraient pas de survivre à l'état sauvage, rendant la domestication irréversible.

À ce contrat domestique soi-disant tacite, C. Pelluchon préfère une « *zoopolis*[88] », faisant entrer les intérêts des bêtes dans la définition du bien commun. Dans la pensée de ce bien commun, c'est la notion de faim qui apporte la pierre de touche de l'éthique et de la justice : « le caractère impérieux de la faim nous arrache aux prétentions philosophiques de la liberté, qui privilégient les droits formels et conduisent à une

théorie de la justice distributive, certes utile dans les pays riches et pour répartir les biens entre des personnes convenablement nourries, mais beaucoup moins pertinente dans les situations de pauvreté extrême[89]. » C. Pelluchon s'emploie donc à définir un nouveau contrat social revendiquant son artificialisme, afin de se garder des prétentions d'un universalisme factice des valeurs. Cet artificialisme est lié au fait que l'intérêt bien compris ne suffit pas à instituer le bien commun et que les hommes, comme le montre Hobbes, sont divisés entre eux et en eux-mêmes, que le mal existe. En conséquence, il s'agit de sortir du schéma de réciprocité du donnant-donnant, caractéristique classique et ici inopérante du contractualisme, afin d'« intégrer les intérêts d'autres agents moraux qui ne sont pas des agents délibératifs, tels que les personnes en situation de handicap mental et de dépendance, et les animaux[90]. » Dans ce nouveau contrat enté sur l'acte de manger et le « vivre de », grâce à l'alliance inédite entre jouissance et justice, « l'épanouissement de [m]on moi individuel et social transforme le plaisir en joie[91] » puisque les limites que l'on fixe à son égoïsme et à sa convoitise dispensent un « sentiment de plénitude[92] ». Cette réduction, cette sobriété, favorisent un *élargissement du moi*, parallèle à une extension de l'humanisme à la diversité des espèces et des éléments[93]. Par sa phénoménologie des nourritures, C. Pelluchon sera bien parvenue à ranimer l'antique correspondance du *microcosme* et du *macrocosme* d'une manière généreuse et nouvelle.

[1] Corine Pelluchon, *Les Nourritures – Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, p. 235. Cet ouvrage vient de recevoir le Prix Edouard Bonnefous décerné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, qui récompense une action ou un livre traitant de l'Homme et de l'environnement.

[2] Celle-ci pose ses bases dans *L'Autonomie brisée*, utilisant la bioéthique comme « un véritable laboratoire où le philosophe élabore les outils conceptuels de l'éthique et de la politique de demain. » Or « la démocratie est inséparable du fait du pluralisme, c'est-à-dire du respect des différentes conceptions morales et religieuses du bien et des différentes opinions relatives au début de la vie humaine. » [in] *L'Autonomie brisée*, Paris, Puf, [2009], 2014, p. 18. On ne s'étonnera pas que le pluralisme éthique s'accompagne d'un pluralisme épistémologique, qu'il appelle naturellement, voire nécessairement.

[3] Voir *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. VIII.

[4] Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité – Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011, p. 15.

[5] Libéralisme politique qu'elle met à l'épreuve dès *L'Autonomie brisée* : « la question est d'abord de réfléchir aux conditions d'une législation adaptée portant sur des questions qui mettent au défi le libéralisme politique. Celui-ci implique que seules les actions engendrant un dommage à autrui doivent être interdites. Or les dilemmes liés au début et à la fin de la vie, à la réanimation de sujets au seuil de la mort, à la manipulation du génome et aux procréations médicalement assistées dépassent le problème de la coexistence pacifique des libertés. » [in] *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*

[6] Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, trad. H. Maury, Paris, La

Découverte, 2009, p. 150-1. Cité par Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 288.

[7] Cette *herméneutique nue* fut préparée dès *L'Autonomie brisée*, livre écrit après plusieurs mois passés auprès de malades en fin de vie, handicapés ou déments.

[8] Les dangers de la notion d'*horizon d'attente*, sur le plan de la bioéthique, sont pointés dans *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. 1-5. Nous revenons sur cette question plus loin au cours de cette étude.

[9] *Ibid.*, p. 289.

[10] *Ibid.*, p. 295.

[11] *Ibid.*, p. 36.

[12] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 16.

[13] *Ibid.*, p. 21.

[14] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, LGF, « Biblio essais », 1994.

[15] Corine Pelluchon, *op.cit.*, p. 23.

[16] Mot qui renverrait, d'après C. Pelluchon, « à la conscience corporelle et à l'auto-affection, et désigne une disposition de l'âme qui est stable et conditionne l'exercice de toutes les facultés. » *Ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] Voir aussi *Ibid.*, p. 44.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] Titre du premier chapitre de sa première partie.

[22] Voir *Ibid.*, p. 26.

[23] *Ibid.*, p. 38.

[24] *Ibid.*, p. 39.

[25] Nous développons cette notion dans *La Cartographie poétique – Tracés, diagrammes, formes* (Valéry, Mallarmé, Artaud, Michaux, Segalen, Bataille), Genève, Droz, 2014.

[26] Au sens où la jouissance est un existentiel et qu'il m'enseigne qu'originellement j'aime la vie, ce qui veut dire que la dérélition est seconde, liée aux conditions sociales et économiques de notre existence, comme on le voit avec la faim et la malnutrition qui touchent dans le monde près de trois milliards de personnes.

[27] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 43.

[28] *Ibid.*

[29] Nous renvoyons évidemment à Gilles Deleuze, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981.

[30] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 45.

[31] *Ibid.*, p. 48.

[32] *Ibid.*, p. 51.

[33] *Ibid.*

[34] Cette notion est explorée dans un ouvrage en cours : *La kairologie – Pour une poétique de la circonstance*.

[35] *Ibid.*, p. 52.

[36] *Ibid.*, p. 54. Nous soulignons.

[37] La villa Médicis accueillant depuis un certain temps, parmi ses pensionnaires, des représentants des arts de la table.

[38] *Ibid.*, p. 55.

[39] Erwin Straus, *Du sens des sens – Contribution à l'étude des*

fondements de la psychologie, trad. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble, Millon, 2000, p. 371. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 69.

[40] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 72.

[41] *Ibid.*, p. 73.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*, p. 74.

[45] *Ibid.*, p. 76.

[46] Mésologie : étude des milieux humains. La somme d'Augustin Berque demeure *Écoumène – Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1999. Parmi les ouvrages récents, on citera *Poétique de la terre*, Paris, Belin, 2014 dans lequel la pensée d'Uexküll est pleinement métabolisée.

[47] Watsuji, une des grandes influences d'Augustin Berque avec Leroi-Gourhan et donc Uexküll, reprochait à Heidegger de ne pas s'attacher suffisamment à la spatialité et de traiter l'existence humaine comme purement individuelle. Voir Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 84. En commentant Uexküll, Corine Pelluchon exprimait la même idée dès *L'Autonomie brisée* : « dans la mesure où l'*Umwelt* d'une espèce inclut d'autres espèces et que les mondes environnants ou *Umwelte* sont structurés, certaines espèces vivant dans un monde relativement clos, la focalisation sur la signification et la compréhension du monde propre à chaque espèce orientent la biologie vers une approche permettant de penser à la fois la coexistence des mondes et leur articulation. » *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. 394-5.

[48] *Ibid.*, p. 83.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.*, p. 93.

[51] Citations d'Ivan Illich, « L'art d'habiter », *Dans le miroir du passé, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Fayard, 2005, p. 755.

[52] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 97.

[53] Cette interprétation n'engage bien sûr que nous.

[54] *Ibid.*

[55] Éric Sadin, *La vie algorithmique – Critique de la raison numérique*, Paris, L'échappée, 2015, p. 49-55.

[56] Voir d'Olivier Mongin *La Condition urbaine – La ville à l'heure de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2005. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 95-9. Voir aussi *La ville des flux*, Paris, Fayard, 2013.

[57] Voir Camille de Toledo, *Archimondain joli punk*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

[58] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 102.

[59] Voir Éric Sadin, *op.cit.*, p. 265.

[60] Philippe Boudon, *Sur l'espace architectural. Essai d'épistémologie de l'architecture*, Paris, Dunod, 1971. Cité par Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 97

[61] Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif, introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Liège, Mardaga, 1990.

[62] Voir Philippe Boudon, « La notion d'échelle et les catégories de Ch. S. Peirce » [in] Anne Hénault (dir.), *Questions de sémiotique*, Paris, Puf,

2002, p. 479.

[63] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 104. Elle se réfère ici à Joan Tronto.

[64] Voir Jean-Marc Besse, « Les cinq portes du paysage – Essai d'une cartographie des problématiques paysagères contemporaines », *Le Goût du monde – Exercices de paysage*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 15-70. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 105.

[65] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*

[66] *Ibid.*, p. 106.

[67] Cette suspicion par rapport au déductivisme appliqué à l'action politique s'exprime aussi dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* : « Entrant dans la réalité des liens qui unissent les choses entre elles et étudiant leurs interactions, nous sommes appelés à corriger la manière dont nous concevons l'action politique. Celle-ci ne sera plus pensée comme un projet, comme la réalisation d'un plan déterminé à l'avance par la volonté d'un homme, d'un corps politique ou de ses représentants, mais il s'agit de consacrer du temps et des efforts à la compréhension des rapports entre les choses, afin d'étudier les conditions de notre interaction harmonieuse avec elles. Les événements ne résultent plus de nos prévisions, mais ils émergent de ces interactions. Ils ne découlent pas du choc des seules passions humaines et sont en partie imprévisibles. » Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 104.

[68] Les citations sont de Jean-Marc Besse, *op.cit.*, p. 64-5.

[69] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 106.

[70] *Ibid.*, p. 107.

[71] Si la *Poétique* d'Aristote est normative, c'est pour autant qu'elle porte un regard rétrospectif sur la production « littéraire », avant la lettre : ce qui a été fait dicte les canons de ce qui doit être fait.

[72] Voir Francisco Varela, Eleanor Rosch, Evan Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit*, trad. française par V. Havelange, Paris, Seuil, 1996.

[73] Voir Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 200 : « c'est à la reconstruction du monde et même à l'institution d'un monde commun que la phénoménologie des nourritures aspire, en affirmant le lien essentiel entre le fait de bien manger et le fait de bien vivre, entre le respect de soi et le respect des autres, humains et non humains, présents et futurs – entre la jouissance et la justice. » Entre la jouissance et la justice, la phénoménologie des nourritures s'articule bien comme une poét(h)ique..

[74] Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 106.

[75] *Ibid.*, p. 107.

[76] Corine Pelluchon, *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. 2.

[77] *Ibid.*, p. 11.

[78] « Autonomie » venant étymologiquement de « nemos », signifiant *partage*, étymon plus lointain que « nomos » qui signifie *loi*, comme le signale Corine Pelluchon, à la suite de Rémi Brague, dans *L'Autonomie brisée*.

[79] Expression que nous reprenons à la poète Marie-Claire Bancquart. Voir sa belle anthologie, *Rituel d'emportement*, Cognac, Le Temps qu'il fait, 2002.

- [80] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 111.
- [81] *Ibid.*, p. 114.
- [82] Edmund Husserl, « Normalités et espèces animales », *Sur l'intersubjectivité*, trad. N. Depraz, t. II, Paris, Puf, 2001, p. 249-63. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*
- [83] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 118.
- [84] Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 209.
- [85] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1979, « Tel », 1979, p. 294. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 122.
- [86] Dans un séminaire dispensé à l'Université Paris-Diderot en 2009.
- [87] Ce contrat domestique tacite, idée que les Larrère ont reprise à Callicott, est présenté et réfuté par Clare Palmer dans « Le contrat domestique », trad. H. S. Afeissa, [in] Hicham-Stéphane Afeissa et Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale – Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 333-73. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 127.
- [88] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 129.
- [89] *Ibid.*, p. 159.
- [90] *Ibid.*, p. 216.
- [91] *Ibid.*, p. 249.
- [92] *Ibid.*
- [93] Dans son ouvrage précédent, C. Pelluchon se référait au « Parlement des choses » imaginé par Bruno Latour où « les études des experts soulèvent des problèmes et proposent la candidature de nouvelles entités, c'est-à-dire qu'ils proposent de faire entrer ces problèmes et les entités concernées, l'eau, l'air, la forêt, dans les discussions politiques. » [in] *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 109. Voir aussi Bruno Latour, *Politiques de la nature* [1999], Paris, La Découverte, 2004 et Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion, 2009. Il est à signaler qu'A. Renaut fut le parrain d'habilitation de C. Pelluchon, dont le dossier s'intitulait *Bioéthique, écologie et philosophie politique : propositions pour un enrichissement de la philosophie du sujet*.

Façons de lire, manières de devenir – La lecture comme occasion d'une ethopoétique

écrit par Thomas Vercruysse

L'individuation par la lecture

L'esthétique de la réception que l'on doit à Hans Robert Jauss visait à donner consistance à un grief, d'après lequel la critique littéraire avait considéré des *entités* là où devraient prédominer des *rappports* : non seulement la prévalence de la relation avait été passée sous silence mais la recherche, ne s'attachant qu'à l'*auteur* et à l'*œuvre*, avait appauvri le système relationnel. Le désir théorique de Jauss fut donc animé par la mise au jour des effets de l'*œuvre* sur le destinataire.

L'essai de Marielle Macé, qui s'est imposé en quelques années comme un ouvrage décisif, tire sans doute sa force de la *délicatesse*, concept qu'elle étudie d'ailleurs, avec laquelle elle s'évertue à ramifier ce système relationnel de l'œuvre et du lecteur et à en détailler les guises. On sait que Kant compare au *contrat social* l'appel adressé par l'œuvre au consensus et à la communauté universelle émergeant librement. On pourrait peut-être décrire les sections de l'ouvrage de Marielle Macé comme une typologie des contrats sociaux passés entre des figures et des œuvres ; il convient de parler de figures, car elle traite sur un pied d'égalité auteurs-penseurs (notamment Proust, Sartre, Ricoeur, Flaubert, Baudelaire, Bourdieu, Barthes et Rancière) et personnages (notamment Charlus). Dans le cadre de notre contribution, il sera impossible de détailler tous ces contrats, aussi nous concentrerons-nous sur la première partie de l'ouvrage qui, nous semble-t-il, lui permet d'asseoir son cadre théorique. Dans l'ensemble, Marielle Macé choisit d'aborder la lecture en tant qu'elle réorganise les coordonnées de notre existence. La dimension spatialisante de sa recherche pourrait, d'une certaine façon, faire ressortir son entreprise au *spatial turn* dont on n'a pas suffisamment envisagé l'impact depuis le lieu du lecteur, quand celui du narrateur, ou de la narration multifocalisée, ont fait l'objet de travaux récents[2]. Il s'agit ici d'être attentif à la focale de la lecture en tant qu'elle ouvre ses pistes à nos « conduites », terme permettant à Marielle Macé de mettre en syntaxe « une phénoménologie de l'expérience des œuvres et une pragmatique du rapport à soi » (p. 15). La dimension phénoménologique du lire est donc réarticulée à une éthologie, et même, pour une part, à une « éthopoétique »[3] des pratiques qui entend rompre avec la clôture du paradigme sémio-narratologique hérité du structuralisme littéraire. On pourrait dire qu'une partie de son herméneutique prend source chez Michel Foucault. En effet, ce dernier expose que le cynique Demetrius distingue l'« ornement de la culture »[4], ensemble de connaissances qui peut être vrai mais ne modifie en rien le mode d'être du sujet, et le contenu de connaissance qui a la faculté de transformer le mode d'être d'un individu : le contenu « éthopoétique »[5]. Ce qui intéresse Marielle Macé participe du deuxième type de connaissance : son étude de la lecture, dès lors, n'est pas une herméneutique du « déchiffrement » mais du « comportement » en tant qu'elle embraye sur une individuation innervant nos pratiques quotidiennes et butinant des ressources auprès d'elles ; c'est pourquoi elle la qualifie d'« intégrée » (*Ibid.*). Pour l'intellectuelle, ce souci de placer la lecture sur l'échiquier commun de nos conduites participe de la volonté de réfléchir à une *stylistique de l'existence*. Les *formes de langage* proposées à la lecture s'offrent à nous comme des *occasions* de « formes de vie »[6], conception qui rattacherait sa démarche à la kairologie[7], tradition de pensée faisant primer la texture des contextes, dans ce qu'ils ont de requérant ou de modelant, sur des identités établies.

La lecture est ainsi traitée comme un opérateur d'individuation, et la critique simondonienne du schéma hylémorphique rapprochant des éléments déjà constitués, une forme et une matière, n'est pas oubliée :

La pratique littéraire combat ici subtilement les prescriptions médiatiques de distinction, qui supposent des identités élémentaires, victorieuses et déjà accomplies : « *be yourself !* ». Ce que permet

l'observation de la lecture, alors, c'est l'observation des dynamiques d'individuation [...]. L'individu : ce qui se donne sans contours, qui se fait et se défait en permanence, chance et charge modernes. [...] Dans ces *occasions* esthétiques, la manière des pratiques est aussi leur matière : le style d'une lecture, son *comment*, est le contenu de l'expérience qu'elle constitue, son contenu enfin individué. (p. 19-20. Nous soulignons)

Un syntagme s'impose comme plan de travail, quasiment au sens du *Bauplan* des biologistes, c'est-à-dire de l'« architecture de base »[\[8\]](#) de notre être : la « forme-maîtresse » de Montaigne qui n'est pas un archétype ou une essence posée d'avance mais la manière[\[9\]](#) de jouer notre possible dans l'*entre* des choses. Cette insertion au sein des choses fait l'objet d'une étude qui parvient à substituer à la *mécanique* émancipatrice traditionnelle de la fiction un modèle plus proche de la *thermodynamique*, appris chez Simondon, qui guette les différentiels d'intensité se faisant jour entre les œuvres et nos formes de vie. Dans cette émulation des mots et des mondes, l'empan des réactions, au sens quasi-chimique, marque par son ampleur :

Dans la réflexion sur la littérature, la multiplicité et, à vrai dire la concurrence de ces modes d'articulation entre les œuvres et les formes de vie est trop souvent négligée ; ce maniérisme subtil des pratiques est écrasé [...] lorsqu'il est recouvert par un éloge global des fictions, ou une croyance au caractère *mécaniquement* émancipateur de toute expérience esthétique, indépendamment des individus qui les traversent. (p. 23. Nous soulignons)

Contre une mécanique systématiquement émancipatrice qui réduirait l'éventail immense des réceptions à un taylorisme éthique où l'on produirait de la liberté en série, Marielle Macé entend mettre l'accent sur une lecture qui soit « fabrique littéraire de la sensibilité » (p. 28), tenant compte du matériau humain sur lequel elle s'exerce en tant qu'il recèle des singularités : celles des sédimentations de nos « personnalités perceptives » (*Ibid.*). Être attentive à la dimension différenciée du matériau humain, et ne pas le traiter comme une matière amorphe, passive et homogène qui produirait mécaniquement les mêmes effets, relève d'un positionnement théorique qui n'a rien d'anodin et où l'on retrouve sa prise de distance envers le structuralisme littéraire. En cela, son herméneutique évoque sur certains points la sémio-physique de Jean Petitot, sans que l'on puisse parler d'influence.

Pour une sémiophysique de la lecture

Jean Petitot a pris également congé de cette conception aristotélicienne, hylémorphique, qui avait, selon lui, imprégné le structuralisme de l'époque formaliste, « logico-combinatoire »[\[10\]](#). Ce structuralisme, qu'il qualifie d'« idéalisme », renoue avec l'opposition aristotélicienne traditionnelle entre forme et matière : « la matière est un continu magmatique amorphe et passif et seule l'imposition de la forme en tant que principe actif peut lui conférer une structure différenciée – différentielle – et, ce faisant, engendrer le sens. [...] Qu'il s'agisse d'une forme logique ou d'une forme algébrique comme dans le binarisme structuraliste, elle est symbolique et purement relationnelle. »[\[11\]](#) Les conséquences, pour l'appréhension du sens, sont exorbitantes : le sens, complètement désincarné, perd tout lien avec le monde naturel et

culturel; ce que l'on pourrait rapprocher de « l'écoumène » défini par Augustin Berque est oblitéré, c'est-à-dire ce « couplage perception-action qui fonde notre rapport écologique et éthologique à ce monde. »[\[12\]](#) La forme, désolidarisée de tout principe organisateur inhérent à la matière devient, fatalement, logico-combinatoire. Figée en une sorte d'*en soi* symbolique, elle « est découplée de sa genèse. »[\[13\]](#) La conclusion théorique qu'en tire Jean Petitot est que le « concept structural de forme doit être remplacé par le concept génétique de forme comme auto-organisation émergente »[\[14\]](#).

À l'instar de Jean Petitot, Marielle Macé pense l'émergence de la forme (ici la « forme de vie » initiée par la lecture) d'un point de vue épigénétique et non pas préformaté (préformatage qui, en embryologie, se nomme préformationnisme). Elle est sensible à l'articulation de la lecture aux « autres occasions perceptives » (*Ibid.*), soit au système de circonstances sensorielles dans laquelle cette pratique s'effectue. Jean Petitot et Marielle Macé affirment ainsi la non – autonomie de la couche sémiotique du sens. Celle-ci s'articule à « la structuration morphologique du monde naturel »[\[15\]](#) comme au « corps propre, [à] la perception et [à] l'action (la vision, la kinesthésie, la proprioception, le comportement). »[\[16\]](#) Le sens ne doit pas être désolidarisé de nos conduites quotidiennes, culturelles et perceptives qu'il contribue lui-même à informer : « La lecture devient une question de stylisation cognitive ; elle engage d'abord la capacité intime du lecteur à se conduire dans les signes, en se laissant désorienter par des figurations inédites » (p. 29). La lecture conduit le sujet à composer avec la désorientation qu'elle induit, impulsant, dans sa relance, un tracé cartographique non programmé qui recompose le monde :

Cette relance dit l'ampleur de ce qui se joue, de nos façons d'être, dans nos rencontres quotidiennes avec les formes : une dynamique de restitution, une pratique de ressaisie intérieure et d'invention de formalités [...]. Ce geste de lecture décide de formes de vie ; on n'y crée peut-être rien (s'il faut réserver l'idée de création aux productions souveraines), mais on se façonne soi-même et l'on façonne son environnement en donnant, comme tout le monde, une nuance et une valeur existentielle à ses propres sensations. (*Ibid.*)

Du sens des *formes* on est passé au sens des *formalités*, soit à la conversion instantané du cognitif en social. Cette herméneutique intégrée peut être élargie à la sphère du vivant dont les êtres qui le composent sont considérés, notamment par Simondon, comme des systèmes dynamiques ouverts. C'est aussi la conception d'un éminent spécialiste de l'herméneutique philosophique, Heinz Wismann, que l'on peut donc rapprocher ici de Marielle Macé :

[...] l'individu absorbe des éléments qui ne semblent pas d'abord faire partie de lui ; il fonctionne ainsi comme des systèmes dynamiques ouverts dont la conservation repose sur l'intégration d'éléments qui ne lui appartiennent pas de prime abord. Ainsi peut-il phagocyter son environnement, se maintenir dans un système d'échanges avec ce qui l'entoure [...] [\[17\]](#).

En phagocytant son environnement, l'individu le modifie. La perspective herméneutique a pour effet, Jean-Michel Salanskis le fait remarquer, de dissoudre l'alternative proposée par Marx dans *Les Thèses sur Feuerbach*

entre *comprendre* le monde et le *transformer* : « pour elle, le monde se résume à chaque fois à sa situation et c'est la comprendre ou l'interpréter que la transformer. »[\[18\]](#) Dans l'herméneutique philosophique de Heinz Wismann, dans l'herméneutique formelle de Jean-Michel Salanskis comme dans l'herméneutique littéraire de Marielle Macé, *comprendre* et *transformer* ne sont qu'une seule et même opération.

S'il revient à Heidegger d'avoir systématisé ce type de description, l'approche de Macé n'est pas soluble dans l'analytique existentielle du philosophe de Fribourg. Ainsi, le niveau du *comprendre*, évoqué au §32 de *Sein und Zeit*, s'il se donne comme la description transcendantale du *Dasein* comme lieu d'une compréhension de l'Être, en tant qu'elle extrait des « catégories » cartographiant *a priori* cette compréhension dans ses modalités», et si lui correspond la scène temporelle qui lui est idoine, celle de la *quotidienneté*, cette herméneutique se revendique comme *pré-textuelle* en tant qu'elle est herméneutique du temps court et du non-texte[\[19\]](#). On peut lui préférer la tentative de Marielle Macé qui relie herméneutique des pratiques quotidiennes et herméneutique textuelle intégrée. On la rapprochera plutôt ici de Jean-Michel Salanskis dont elle réaliserait le vœu, convaincue comme lui que « l'herméneutique ne peut pas être génériquement et sans problème être ainsi arrachée à une temporalité ou une textualité où elle fixe son identité. »[\[20\]](#)

Thermodynamique de la lecture

On pourrait nous opposer que l'intellectuelle ne s'engage pas dans ce débat, bien abstrait, sur la légitimité du transcendantal. Pourtant, les références de Macé à Simondon, attestées dans son essai et sa bibliographie, relèvent bien d'une prise de position, à la fois implicite et en acte, d'une large portée épistémologique. Les stylisations cognitives permises par la lecture reposent sur une vision bien distincte de celle défendue par les défenseurs de l'Intelligence Artificielle et des sciences cognitives computationnalistes orthodoxes, assumant quant à eux « une vision « discrète » du couple sujet-monde »[\[21\]](#) où le sujet et son intelligence ont été conçus sur le modèle d'un automate calculant dont le système relationnel avec le monde était établie de manière irrévocable par un codage d'entrée et une transcription motrice du code endogène à la sortie. À l'inverse de cette figuration, Marielle Macé, dont la démarche est ici affine de celle défendue par Varela et sa théorie de l'*enaction*[\[22\]](#), promeut une cognition homogène à la mouvance continue du monde (on appréciera sur ce point notamment ses pages consacrées à la lecture dans le train, p.61-66) pour nous faire un portrait du lecteur en « homme de l'*adaptation* et de l'*actualisation*» (*Ibid.*), dont l'intelligence est un système dynamique continu, dont la condition neurologique n'est pas découplée du métabolisme global du corps, « au gré desquelles se décide ce qui vaut pour environnement et quelles interventions doivent y prendre place. » (*Ibid.*) À ce titre, ce n'est pas l'alternative du *vivre* et du *lire* qui est posée, mais les modalités de passage, les transactions ou les interfaces qu'une série de grands auteurs-lecteurs (ou leurs personnages) vont négocier.

Avec Proust, Macé nous incite à élargir la notion littéraire de contexte : « Proust fait constamment revenir son lecteur au monde sensible ; ce qui restera de l'expérience du livre, suggère-t-il, c'est bien une situation perceptive et affective, formée par un couple individu-milieu, c'est-à-

dire une certaine façon d'être dans le monde, un certain mode d'être. » (p. 49) Contre le paradigme immanentiste de la clôture du texte, où le contexte se restreint au co-texte, Macé invite à passer de la *cohésivité* du texte (concept de la linguistique textuelle) à la *cohérence* de la lecture, par le truchement d'une écocritique en première personne : « Car le champ attentionnel du lecteur embrasse une étendue qui excède largement la surface des pages imprimées, et tout ce qui entre dans ce champ attentionnel (une perception, un souvenir, une imagination, un désir...) ne vient pas seulement parasiter la lecture, mais la recharger autour d'une dynamique affective qui, à elle seule, la fonde. » (p. 50) Le hors-texte constitue la recharge dynamique de la lecture. De fait, c'est bien une *thermodynamique* de la lecture qui est ici envisagée : si le fonctionnement opère en espace clos, le risque d'entropie guette, il pèse tout du moins sur le théoricien de la lecture. Un apport d'énergie extérieure est requis et c'est là qu'intervient le *hors-texte*, qui n'est pas un *hors-la-lecture* même s'il était traité en paria de l'approche sémio-narratologique traditionnelle.

Enjeux phylogénétiques

Une approche phylogénétique de la lecture donnerait probablement raison à Marielle Macé. La lecture, intervenant à l'extrémité de notre histoire évolutive, ne s'exempte pas du rapport à l'extériorité construit par les mammifères dès leur phase de développement embryonnaire. Ainsi, pour le lecteur, se confronter au corps de l'œuvre mobilise les mêmes ressources que celles qu'il a activées pour se faire un corps, soit l'établissement d'une ouverture. Telle est la différence, Philippe Jousset y insiste, entre vertébrés et insectes, la « stratégie de régulation » est différente : alors que l'insecte se retire dans sa carapace, comme pour refuser le monde extérieur, le vertébré, quant à lui, consacre la partie principale de son tissu périphérique (ectoderme) à la simulation du monde extérieur : « La paroi qui le sépare de l'extérieur, la peau, forme la frontière continuellement régénérée où se déploie le conflit entre organisme et monde extérieur. »[\[23\]](#) La lecture s'éprouverait donc bien dans un corps-à-corps avec le monde, qui constitue le mode de notre ouverture à lui, bien loin d'un repli autarcique. On pourrait se risquer à avancer que l'approche sémio-narratologique, clôturante, est *invertébrée* car elle part d'un postulat épistémologique qui s'appliquerait mieux aux insectes... Didier Anzieu l'a bien montré[\[24\]](#), la peau est l'interface avec le monde tissée au cours de notre développement. On lit donc aussi avec notre peau, qui se situe à l'intersection du texte et de l'environnement attentionnel, intersection qui module la dimension kairologique du texte : « Les textes ne sont en effet pas des tableaux placés sous les yeux du lecteur mais de véritables environnements sensoriels et sémantiques, par conséquent des *occasions* de conduites perceptives qui font partie des modalités plus vastes de notre insertion dans un espace-temps, et qui instituent des formes de vie. La modulation constante de l'attention, affaiblie ou rechargée, fait de la lecture l'expérience vive d'états mentaux subtilement différenciés. » (p. 50. Nous soulignons) Une sorte de psychogéographie est ainsi corrélée, impliquée par l'acte de lire qui advient forcément en un site, exploité, on l'a vu plus haut, comme une ressource. En retour, le lire participe de la constitution de ce site : la lecture, à l'instar de l'individuation simondonienne, est la co-production

d'un individu et de son milieu. Macé insiste bien sur l'identification du lire à un acte d'individuation, où se déploie la morphogenèse du sens : « L'état mental suscité par la lecture est « agent », et fonde par conséquent le sens de soi. C'est un pur acte d'individuation, où l'individu constitue son site, sa portion d'être et sa façon de l'occuper, en unifiant ses modes de présence mais sans se donner nécessairement de contenus distinctifs. » (p. 52)

En convoquant Leroi-Gourhan, référence essentielle de nombre de ses travaux [25], Macé dote sa stylistique de l'existence, qui s'annonce dès cet essai, d'une réelle épaisseur diachronique :

Jeux sur les seuils, réglage de distances, arrachement et réinscription dans un périmètre individuel, la lecture rejoue cette insertion de l'individu dans son milieu, vecteur d'une mise en ordre du monde, faite d'une oscillation rythmique entre sécurité et exercice d'une liberté que Leroi-Gourhan a mise au principe anthropologique de toute conduite stylistique, où il voyait la recherche et l'ajustement d'un équilibre dynamique entre « l'assurance matérielle ou métaphysique », et la « lancée dans une exploration efficace » [26]. (p. 53)

Si, comme elle l'expose, Leroi-Gourhan considérait que s'émanciper d'un milieu revenait à nouer d'autres attachements, en prenant un appui dialectique sur ce à quoi l'on s'arrache, la lecture pourrait être assimilée à l'*abri* dans la description du paléo-anthropologue, abri à partir duquel l'homme initie un mouvement de va-et-vient avec le territoire :

Ce qui, chez l'homme, s'exprime à travers des symboles architecturaux ou figuratifs s'applique chez l'animal aux formes les plus élémentaires du comportement d'acquisition ; le va-et-vient entre l'abri et le territoire est la trame de l'équilibre physique et psychique des espèces qui partagent avec l'homme cette séparation entre le monde extérieur et le refuge. Il est par conséquent normal que le rapport refuge-territoire soit le terme principal de la représentation spatio-temporelle et que la forme du refuge corresponde à la fois aux besoins matériels de la protection et de l'économie et à l'articulation entre refuge et territoire, entre espace humanisé et univers sauvage, c'est-à-dire aux termes de l'intégration spatio-temporelle, en situation et en mouvement [27].

Cette analyse pourrait être reliée à une origine phylogénétique plus large qui donnerait une profondeur anthropologique assez vertigineuse à la dialectique de la lecture élaborée par Macé. Erwin Straus affirmait que, dans la vie animale, l'ingestion et l'excrétion relèvent d'un rapport au monde bien distinct de celui qu'on remarque chez les végétaux : « il s'agit d'un ordre de relation qui doit être décrit comme une union et une séparation, mieux : comme un *s'unir-à* et un *se séparer-de*. C'est à cette relation au monde du *s'unir-à* et du *se séparer-de* et à toutes ses réalisations dans le *s'ouvrir* et le *se-fermer* à l'autre, qu'est subordonnée l'expérience vécue primaire de la vie animale. » [28] La lecture serait elle-même prise dans cette dialectique entre un *s'unir-à* et un *se séparer-de*, reliée aux origines animales de l'homme, où elle exprime sa dimension proprement motrice.

Lecture et écologie attentionnelle

Erwin Straus, comme Marielle Macé, insistent en effet sur la dimension motrice de l'expérience du sens : le sentir étant inséparable d'un se-mouvoir, on peut bien parler de « gestualité du sens » (p. 55). En lisant, en « regardant » faire ou penser des personnages, nous esquissons des quasi-gestes, nous activons en nous des « simulations gestuelles » (« formes d'impulsions, de sensations, de directionnalités », p. 56). Le contrat d'empathie mimétique comprendrait une composante kinésique essentielle, que la notion de *neurones miroirs* a pu fonder sur le plan cognitif. Cette motricité est pilotée par le dire du texte : il y aurait une composante *chorégraphique* de la lecture. Lire le texte, c'est le simuler, le jouer, donc le chorégraphe. Même dans la lecture silencieuse, la mise en voix du texte est solidaire d'une mise en geste qui est une mise au point perceptive, une accommodation. Le style de l'auteur induit donc un style de lecture, conçu comme *aptum* :

La densité sensible d'un environnement, la force kinésique d'un texte se jouent donc phrase à phrase style à style. Dans l'immobilité de la lecture, en percevant un à un des mouvements, en recevant la mise en scène de gestes, d'allures et de jeux de distances successifs, on accommode mentalement sur la forme de ces gestes, sur la manière dont ils sont qualifiés, colorés, temporalisés, dirigés. (p. 56)

Cet agir impliqué par le lire mobilise une écologie attentionnelle dans laquelle se pose la question de l'unité idéale de la forme de langage propice à la rencontre. Il semblerait ici que le palier de la phrase soit déterminant pour pouvoir importer la donation phénoménale de la lecture dans le système de circonstances du sujet, établi à un certain niveau de vigilance : « L'échelle de la phrase compte beaucoup dans cette gestualité de la lecture : elle ramène les phénomènes à la dimension attentionnelle du sujet, dans son temps propre, dans le cours successif et concrètement rythmé de ce qui lui arrive. » (p. 58)

La notion de « stylistique affective », empruntée à Stanley Fish, permet d'affirmer une fois de plus la dimension kairologique de cette herméneutique de la lecture. Fish propose de définir le sens d'un énoncé comme la somme des événements survenant au lecteur dans le cadre de sa rencontre avec la forme de langage. Dans la pragmatique de Fish, où *lire c'est faire* [29], la performativité de la lecture ne relie pas le sens de l'énoncé à une visée préalable mais à un effet réellement produit, c'est-à-dire à ce qu'un sujet expérimente au moment où il transforme la forme de langage en forme de vie : « C'est l'expérience d'un énoncé – *tout entier*, et non pas ce qui pourrait se dire, à son propos, incluant tout ce que je pourrais en dire – qui est son sens. » [30] Le sens de la lecture, c'est donc son *kairos* : c'est l'occasion qui m'est donnée d'avoir une expérience, expérience qu'il faut envisager de manière intégrative. Kafka, lecteur de Goethe, a été sensible à la complétude de l'expérience de lecture, que le structuralisme de type logico-combinatoire a trop restreint à un mentalisme. Il convient de restaurer la plénitude sensorielle du lire ; le lecteur signe le contrat d'empathie avec tout son corps. Le sens ne peut être qu'expérimenté, l'herméneutique a donc bien pour fondement une phénoménologie : « le vécu corporel n'est pas ici obstacle à la construction du sens, mais le fondement inaliénable de l'herméneutique, parce que l'évocation est irrésistiblement évocatrice, investie par le lecteur. » (p. 59). L'empathie ne se restreint pas ici à

l'intersubjectivité mais à l'identification générale à « des figures, des postures, des rapports spatiaux ou des dimensions tactiles. » (*Ibid.*) Une phénoménologie herméneutique de la lecture se doit, pour sonder les rapports qui s'établissent avec les dimensions offertes par le texte et cadrées par le lieu de déchiffrement[31], d'envisager celle-ci comme expérience attentionnelle, l'attention occupant la fonction de modulateur de l'expérience, à l'intérieur de la dialectique déjà évoquer du *s'unir-à* et du *se séparer-de*. Il s'agit ici de « tourner la page de la concentration »[32], qui autorisait l'approche sémio-narratologique traditionnelle à se contenter de l'immanentisme, car il ne serait question que du texte, pour s'ouvrir à la vigilance et à ses degrés, comme s'y est employée très récemment Natalie Depraz, en se réclamant également de Simondon et de son concept de *modulation* :

Moduler signifie faire varier, infléchir, adapter à différents cas ou contextes. En musique, le terme modulation a un sens précis : c'est la variation d'accent, d'intonation, d'intensité d'un son au moment de son émission ; en biologie, c'est le vivant tout entier qui est processus de modulation et cela signe son individuation dans sa forme métastable, où la production des tensions réorganise ses limites en intégrant l'information[33].

Au cours de la lecture aussi, l'accentuation de la vigilance varie en fonction des circonstances, ce qui contribue à l'organisation du sens dans la conscience, à l'information. C'est d'ailleurs à présent une idée bien connue que de considérer que le développement de l'embryon est un acte de lecture de l'ADN. Dans ces deux types de lecture, traditionnelle et ontogénétique, les circonstances jouent un rôle majeur dans l'actualisation d'un code[34] qu'on ne se contente pas de déchiffrer mécaniquement.

Pour en rester ici à la lecture des textes littéraires, le geste théorique de Marielle Macé pourrait bien être envisagé comme une contribution à une « écologie de l'attention », pour reprendre l'expression de l'ouvrage récemment paru d'Yves Citton[35]. La scène proustienne de la lecture de Mme de Sévigné paraît à cet égard exemplaire :

La scène souligne cette dimension centrale de l'expérience attentionnelle : ses variations rythmiques, fondées sur des flottements d'intensités qui tiennent autant aux différenciations d'accentuation de ce que l'on lit (des degrés de puissance stylistique, figurale, fictionnelle, des qualités tactiles, des exigences herméneutiques) qu'au vécu perceptif du lecteur, à ses oscillations psychiques ou même à son désœuvrement. Il faut reconnaître la part que prend l'*inattention* dans l'expérience lectrice, ce que Benjamin et Simmel appelaient la « distraction » [...]. Ce mode de perception engage une dialectique rénovée entre contact et séparation, solitude et ouverture, proximité et dispersion. La perception distraite, insuffisante, latérale, a donc aussi son rôle à jouer dans une relation esthétique qui n'est pas nécessairement frontale, extraordinaire, dramatisée, ce qui ne l'empêche pas d'être décisive. (p. 62-63).

Aujourd'hui, multitâches, nous sommes devenus indifférents « à la requête d'attention de formes ralenties. » (p. 63). Or, comme le souligne Natalie Depraz, les objets et les personnes changent de statut ontologique en

fonction de l'attention que nous leur accordons[36]. Une telle approche incite à sortir de l'ontologie en tant qu'elle est pilotée par les principes d'identité et de non contradiction pour tenir compte d'une modulation transformatrice des entités. Macé apporte donc sa pierre à une historicité du sensible, historicité qui est donc dé-ontologique et *kairologique*, pour ce qu'elle affirme que la rencontre possible entre le texte et le lecteur est conditionnée par le système de circonstances, notamment par sa dimension technique, sa célérité, qui entraîne une « volatilité des percepts » (*Ibid.*). Elle place également la question du genre littéraire sous l'orbe d'une phénoménologie du « lever les yeux les yeux de son livre » et de la transitivité induite par le genre. Elle cite alors « La tâche du lecteur » de Jean-Christophe Bailly qui se fait rapporteur de la variété des régimes de valence impliquée par le genre du livre qu'on tient entre les mains. Ainsi, l'essai accroche mieux le paysage : on constate l'harmonie entre ce que nos yeux lisent et le « long travelling ininterrompu des paysages » (p. 64). Le genre de l'essai joue un rôle facilitateur, il est créateur d'accord, favorise le *kairos* entre les deux modes de lecture, il module à la hausse la force des associations dans un réseau de connexions[37] : les livres abstraits, non fictionnels, « accrochent le paysage par des pincés souvent plus sensibles, plus secrètes et plus résistantes que celles de la fiction »[38]. Leurs phrases générales, dans le flottement de la référence, trouvent une transitivité naturelle dans ce que Gibson appellerait les *affordances* du paysage[39] ; on pourrait bien parler alors d'écocritique de l'attention : « Le monde ne s'absente pas du champ attentionnel du lecteur ; il constitue l'horizon de cette zone incandescente sur laquelle se concentre l'attention, et il y prolonge concrètement ses effets. » (*Ibid.*). C'est une singulière morphogénèse de la perception qui s'esquisse ici : la figure se dégageant de la lecture prend tantôt pour fond la page, tantôt le paysage, elles constituent deux réserves de devenir du sens et de la sensation. Le lecteur est l'instance où se nouent la coalescence de ces offres sensibles. L'intériorité alors se redispense sous la figure du trait d'union, notre être est un « et » : « Lisant dans le train, on éprouve fortement son être-parmi, son être-avec [...]. » (p. 65)

De l'*habitus* de Bourdieu à l'*habitus* de Mauss : du « déjà-lu » au « déjà vu »

Cette fonction de trait d'union peut être aussi endossée par l'*habitus* de la lecture, qui conditionne des pratiques avec lesquelles il communique, comme c'est le cas chez Marcel : « Les traces que les lectures ont déposées en lui se prolongent en façons de faire et c'est ce passage qui est décisif. » (p. 66-67). L'enjeu est le suivant : entre la lecture et l'existence, entre les formes de langage et leur conversion en formes de vie, y a-t-il répétition ou « possibilité de bifurcation » ? (p. 67) La distinction entre les deux branches de l'alternative recoupe la distance entre l'*habitude* et l'*habileté* ou entre deux conceptions de l'*habitus* : celle de Bourdieu (sur lequel Macé a publié[40]) qui voit en l'*habitus* d'un individu « l'enrégimentement violent de son corps et l'imprégnation des rapports de force traversés » (p. 67), et celle de Mauss, dont Macé est sans doute ici plus proche, qui y lisait l'incorporation d'un savoir-faire, « l'inflexion de gestes et de modèles efficaces, l'acceptation de médiations extérieures ou d'instruments autour desquels se ressaisit une

liberté. » (p. 67).

Marcel tend à se laisser guider obstinément par le « déjà-lu », il veut y séjourner et cherche à le retrouver à la rencontre des choses. Le dépôt des esthésies se sédimente jusqu'à former un *habitus* perceptif. La rencontre est ainsi filtrée, déterminée. La lecture a suscité la nostalgie d'un paysage : les premières lectures de Marcel lui ont inoculé une propension à ne s'imaginer des amours que dans un environnement de fleurs où chanteraient des rivières. Le *kairos* de la rencontre est ici prédéterminé, contraint en son événement : « Le paysage émanant du livre fait un décor au désir, il en découpe les contours, il encadre ce que le héros-lecteur va aimer, et qui va se détacher du réel pour être élu. C'est la basse sourde de l'existence et comme son écrin. » (p. 68) La morphologie du désir n'est plus vraiment du domaine de la rencontre mais tend vers le protocole : le fond sur lequel la figure de l'être aimé doit se découper est déjà prescrit. Il paraît impossible de désirer dans un autre agencement de circonstances. Le désir n'est pas détente, abandon à la scénographie inédite d'un maintenant, il est « anticipation acharnée de retrouvailles » (p. 68). Le réel ne sert qu'à répéter la lecture, la phénoménologie qu'à bégayer l'herméneutique.

Cette expérience n'est, pour autant, pas purement aliénante, puisqu'elle suppose une compétence de figuration que l'on a acquise au contact de singularités et que l'on peut remobiliser face à d'autres singularités. Il y a une « puissance de cadrage perceptif » de la lecture, ce pouvoir de « voir le commun », de « voir le genre » (p. 70-71), ce talent dont Aristote disait qu'il revenait aux poètes et dont découlait l'art de métaphoriser : la capacité analogique. L'analyse de Macé hisse ainsi au rang d'une authentique phénoménologie la notion d'horizon d'attente de Jauss :

La perception rejoint précisément ce qui dans le livre avait, en construisant « l'idée » d'un paysage et en la généralisant, introduit une attente générique et indiqué une direction : « Il me semblait avoir sous les yeux un fragment de cette région fluviale que je désirais connaître... » (cité par Macé, p. 71)

De la lecture au quotidien, ce n'est pas seulement un sensible qui en a vicarié un autre, une individualité qui en a remplacé une autre, quitte à l'occulter, c'est aussi une médiation qui s'est accomplie par la projection anticipatrice « d'une piste figurale décantée par ses répétitions ». (*Ibid.*) L'*habitus* est également ce producteur de typicité, qui n'est pas seulement un pli imprimé au sensible mais un potentiel qu'on peut solliciter pour étayer et nourrir la perception.

Peut-être que l'exemple proustien, si on le généralisait, constituerait une prise de position forte sur un des débats cruciaux de la philosophie. Y a-t-il un sentir qui ne passe pas par la médiation du langage ? Cette question a été notamment posée au §7 de *Sein und Zeit* [41]. Denis Bertrand, comme Proust, répondraient par la négative à cette question, sous l'un de ses aspects, celui de l'ontologie localiste. Question qui est la suivante : dans la perception sensorielle d'un lieu, est-ce le lieu du discours qui est fondateur, et conditionne la perception du lieu comme ancrage sensible, ou doit-on faire le constat de la dimension prégnante et rectrice « de l'antéprédicatif, de l'ancrage physico-sensoriel, de l'entrelacs et de l'immanence du sensible ...incarnés dans une ontologie du lieu » ? Sémiotiquement, il paraîtrait plus adéquat de prendre le discours

pour origine :

[...] notre hypothèse ici est que le sens, même sensible, a une histoire, y compris dans la perception immanente : il est « informé » de langage. En transformant le lieu fusionnel de la matière en substance du contenu, la perception projette des topiques intentionnelles, narratives, affectives, etc., qui sont elles-mêmes inéluctablement déjà investies de signification[42].

Il y aurait bien, dans le cas de Marcel comme dans la sémiotique de Denis Bertrand, contrôle de l'esthésie par la topique, à condition de parler de lieu du discours, et de la façon dont le discours trace une orientation ; le lieu du discours serait une activité cartographique en ce qu'il permet la saisie du *kairos*. Le livre a constitué une matrice permettant à Marcel de former « une figure généralisable pour mieux habiter la nouveauté de chaque circonstance » (p. 72). L'adjectif « fluviatile », une fois que Marcel a métabolisé ses « possibilités descriptives » (*Ibid.*) ne fait pas écran à la perception du moment, il rend « disponible à la nouveauté de la circonstance » (*Ibid.*) en aiguissant le pouvoir schématisant de l'esprit. Le lire a aiguissé le vivre. Devançant la donation du vécu, le livre secrète en Marcel « un genre particulier d'antécédence » (p. 73), au sens où il diagrammatise[43] le réel à venir, il en trace les lignes de force formatives. Pour user d'un vocabulaire deleuzien, le passé devient *l'appareil de capture* du présent. Si les livres invitent à une « fabrique active de « déjà vu » » (*Ibid.*), cela ne ruine pas toute spontanéité perceptive. À cause du livre, le réel n'arrive pas forcément trop tard, il arrive mieux sondé dans ses reliefs : il est converti en réservoir d'*affordances*. Toutefois, lorsqu'on possède systématiquement une image à disposition qui dispense de voir soi-même, l'art devient une machine anti-kairologique, qui « détourne de l'acte neuf et exigeant de la perception » (p. 80). Quand le texte de l'expérience est déjà écrit dans l'œuvre lue, le réel n'est plus ressource de *kairos*, d'occasion, mais de rectification. Le vivre vient raturer le texte du lire, le réel confine à l'épanorthose. Il s'agit donc de comprendre comment le texte lu aimante le réel. Marielle Macé esquisse alors, de Proust à Gracq, une sorte d'énergétique comparée de la lecture. Quand Marcel est chargé d'énergie cinétique par la lecture de Bergotte, il tend parfois à ne faire du monde qu'un espace de dépense, sans pouvoir informer son style perceptif (voir p. 81). Le style littéraire d'André Breton provoque d'autres effets sur Julien Gracq, sensible à la force d'attraction, au sens électrique du terme, de cette manière. La personnalité de Breton est le point d'intersection des lignes de forces surréalistes et le foyer de congruence de leur faisceau, harmonisé au sein d'un « ton » que son style déploie souverainement. La question du pouvoir d'unité de ce style est posée par Gracq, et assimilé à un « magnétisme » syntaxique ; les phrases sont des « aires d'attraction », aimantant « des perceptions, des idées, des circonstances, des mouvements et des désirs » (p. 75). Le milieu ambiant est décrit comme un réservoir de recharge, dont les ressources, captées, sont ensuite adressées au lecteur pris dans ce champ de forces. Supporter, pour le lecteur Gracq, une telle charge, amenée par une phrase conductrice, occasionnait une individuation le dotant d'« antennes » qui lui communiquaient une capacité de conduction devenant sa « forme maîtresse ». Peut-être aurait-il été possible de rapprocher cette « forme maîtresse »

d'une sensibilité empreinte des courants du réel, de la notion de « forme empreinte », formule utilisée par Gracq pour décrire la forme de la ville de Nantes : « ville qui [l'] a couvé », qui a joué pour lui le rôle d'une « présence incubatrice, une chaleur enveloppante et informe » [44]. À Nantes, Gracq encore jeune sentait qu'en son âme plastique « toute impression se faisait empreinte, ou plutôt, au sens goethéen, *forme* empreinte, destinée en vivant à se développer. » [45] « La forme maîtresse », dans le cas de Gracq, est donc bien une « forme empreinte » : à l'instar des motifs écouménaux étudiés par Augustin Berque [46], elle est une empreinte en même temps qu'une matrice. La « forme maîtresse » de Gracq se fait empreinte de ce qui est bon pour elle, par *affinité élective* : les *Carnets du grand chemin* sont bien placés sous le patronage de « l'ange gardien » des lectures, glissant à l'oreille du lecteur : « celui-ci est pour toi, celui-là n'est pas pour toi » [47].

Quand Macé se réfère à Deleuze, définissant le goût « comme l'accord de deux désirs, de deux puissances, c'est-à-dire comme la capacité de l'individu à être touché par ce qui sera bon pour lui, une double faculté de saisir et d'être saisi, de capter et d'être capté – capturé, captivé » (p. 77), on ne peut qu'être frappé par la tonalité spinoziste de l'analyse. C'est d'autant moins surprenant que Spinoza est le premier maître de Goethe [48], à partir duquel il commencera à élaborer sa morphologie qui donnera plus tard lieu au fameux concept de « forme empreinte », justement repris par Gracq. C'est peut-être ici qu'il faut trouver la généalogie à laquelle référer Gracq, au moins autant qu'en « héritier authentique de la phénoménologie » (p. 78), d'autant que la scansion des pièces critiques et des peintures de paysages, moulant « des phrases faites de vides et de pleins, de relances et de variations rythmiques » (*Ibid.*) évoque précisément l'alternance diastole-systole de la morphologie goethéenne, comme de la peinture de Francis Bacon commentée par Deleuze [49].

Phrase-type : accords d'intensité

Cette question de l'accord des puissances entre auteur et lecteur, soit de l'intensité, dont l'essence est différentielle (« L'expression « différence d'intensité » est une tautologie », écrivait Deleuze [50]) trouve à se reformuler par le biais de la phrase. La phrase-type est ainsi l'expression au dehors d'un style d'être, qui, typifié, s'offre à autrui comme une occasion non d'adoption, mais de mise en débat, de mise en résonance (p. 86). Si le livre, comme c'est progressivement le cas dans la *Recherche*, devient accès plus qu'écran, c'est que s'y déploie entre la forme et le lecteur une « dialectique du rapport de stylisation » (*Ibid.*). Suivre un auteur dans sa phrase, c'est se lancer dans le risque *cartographique* : « c'est accepter de renouveler cette tâche, de faire à l'aveuglette l'expérience d'un cheminement inédit, dans un temps qui ne vous appartient plus et dans l'épreuve d'un dépaysement. » (p. 87). Ce dépaysement, pour être pleinement vécu, doit s'apparenter à une *dérive*, au sens situationniste, à une « marche sans but » (p. 88), entièrement ouverte à la sollicitation de la forme langagière. L'entrée dans une phrase introduit ainsi dans un système cybernétique qui correspond, comme chez Valéry [51], au modèle demande-réponse du *stimulus* et du réflexe : « imprévisible, inattendue, entièrement dirigée vers sa fin, elle nous fait entrer dans une dialectique tendue d'attente et de réponse, elle figure le

déséquilibre inhérent au passage du temps et au rapport d'interlocution. » (p. 87).

Ce déséquilibre pourrait être décrit d'après le motif du *hors d'aplomb*, qui a sans doute valeur de paradigme dans la *Recherche* (Marcel trébuchant sur les pavés inégaux de la cour de l'hôtel des Guermantes, dans *Le Temps retrouvé*). La lecture revêt alors une dimension sportive : suivre le *kairos* promis par la phrase exige « une épreuve musculaire et [d]es chutes à répétition » (p. 89) ; la grammaire proustienne, inédite, arrache le lecteur au confort d'un sentier balisé. Recueillir les fruits de ce « style cognitif » implique de payer « un coût perceptif important » (p. 91) propre à la posture du *hors-d'aplomb* où se défont les structures et les équilibres établis afin de refaire le chemin de la schématisation et cartographier un réel rendu à son indétermination. Les sujets possèdent ainsi des « styles cognitifs » différents selon qu'ils sont plus ou moins capables de « faire face à une désorientation formelle, [...] accepter les retards de catégorisation ou les faibles dynamiques d'intégration » (p. 91).

Une telle conception de la perception rejoint finalement celle défendue par la théorie des formes sémantiques développée par Yves-Marie Visetti et Pierre Cadiot, dans la lignée de la phénoménologie de Gurwitsch :

la perception, qui repose sans doute sur des profils clos et bien déterminés répondant à des principes d'organisation impérieux, est en même temps une perception fondamentalement ouverte ; elle s'inscrit dans une certaine exigence de continuation de sa visée, qui introduit en permanence de l'indéterminé, c'est-à-dire de l'*à-déterminer*, au cœur de l'identité, puisque dès le moment où la dimension de l'identité s'introduit, des horizons apparaissent, qui sont eux-mêmes à expliciter, en agissant selon certaines anticipations plus ou moins révocables[52].

C'est cette nécessité de l'*à-déterminer* qui introduit des retards de catégorisation sur lesquels Proust s'est appuyé pour en faire des scènes de quasi-métempsychose (notamment celle du réveil où Marcel met un temps avant de réaliser dans quelle chambre il se trouve. Le retard de catégorisation de Marcel est ici très élevé). La lecture est exemplairement chez Marcel métempsychose, qui est la conversion phénoménologique d'un *kairos* fourni par le texte : Marcel « répond aux lectures par son propre travail de stylisation perceptive (par une manière, à sa manière) trouvant l'*occasion* d'aller ailleurs, d'essayer un autre corps, un autre soi, de circuler entre des dispositions, de changer sa façon de s'emparer des choses. » (p. 93. Nous soulignons) Si lire sollicite notre « être centrifuge »[53] (p. 94), c'est que cette activité fait de notre « être » un « et », qui était *conducteur* au sens électrique chez Gracq lecteur de Breton et qui, chez Marcel, est une disposition à être à $n+1$, donc à toujours devenir.

Le Narrateur hors d'aplomb

Cette aisance qui permet la métempsychose a été acquise grâce à une forme de yoga perceptif, cette souplesse de passer d'une disposition à une autre, apprise chez Elstir. La leçon du peintre consiste à se bâtir un nouveau schéma corporel, enrichi d'une palette de nuances. Il apprend à « désaimer le sublime pour aimer l'impression », ce qui conduit à « élargir le spectre des formes attentionnelles ». (p. 95) C'est ici que l'on

retrouve la posture du *hors d'aplomb*. Ouvrir l'éventail des dispositions attentionnelles nécessite de « trébucher » (p. 96), de « déchirer violemment l'ordre des préférences ou la stabilité du présent » (*Ibid.*), de subir cet « évanouissement des espaces proxémiques » (p. 97) où se joue la mise en difficulté d'un sujet inhérente à son individuation, à sa formation (c'est en ce sens que la *Recherche* est un *Bildungsroman*). Dans ce conflit des rythmes, entre sa propre durée intérieure et la rencontre d'une altérité, le narrateur se situe dans l'*entre*. À l'instar de Heinz Wisman, penseur de l'*entre* des langues, le Narrateur est un *Luftmensch*, un piéton de l'air, léger, qui n'a pas peur de tomber. Quand, comme eux, on s'installe *entre*, on est face à deux altérités puisque l'origine, elle aussi, se fait autre. Le milieu de l'*entre* est le milieu de la réflexivité, et non celui de l'identification. La réflexion est « une forme de mobilité qui se refuse à des formes de fixation » [54]. Si la posture du *hors d'aplomb* rend raison de Proust et de Wisman, c'est que le fonctionnement de leur esprit n'a pas pour visée de « reconduire une forme de sédentarisation » [55]. Chez eux s'exprime le même refus de « s'assimiler à une posture ou de se laisser capter intégralement par elle » [56], afin d'être capable de repasser « l'épreuve vitale du dépaysement » cognitif (p. 97).

C'est à ces dépaysements qu'invite l'ouvrage de Marielle Macé, pour se frotter à la personnalité de différentes figures lectrices et retirer, de cette confrontation, une « fruition » (p. 99), où le livre s'apparente au tableau pour Merleau-Ponty :

Du tableau, Merleau-Ponty disait qu'il n'est pas une chose, et qu'on voit « selon lui ou avec lui » plutôt qu'on ne le voit : aller-retour entre les formes lues et les formes vécues, souvenir et disponibilité mêlés, où le style d'une conduite dans les livres, engainé dans la grammaire du texte, se prolonge, se relance et s'infléchit en un style de conduite avec eux, dans les choses. (p. 97-98)

[1] À paraître sur *Fabula*.

[2] On pense bien sûr à Bertrand Westphal, en particulier à son ouvrage manifeste: *La géocritique – Réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, 2007.

[3] Voir Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Hautes Etudes – Gallimard – Seuil, Frédéric Gros (éd.), 2001, p. 227.

[4] *Ibid.*

[5] Pour être précis, Marielle Macé réserve ce concept à un certain type de « manières d'être » abordées dans le dernier tiers de son ouvrage et faisant l'objet d'une stylisation de soi volontariste.

[6] Ce mouvement des formes de langage aux formes de vie se retrouve aussi dans l'œuvre d'Henri Meschonnic : c'est la définition qu'il donne du rythme, et c'est en tant qu'il est ce passeur qu'il est un vecteur d'individuation.

[7] C'est à la mise au jour de cette tradition que nous travaillons actuellement, dans un ouvrage intitulé : *La kairologie – Pour une poétique de la circonstance*, en cours d'écriture.

[8] Voir John Stewart, Ruth Scheps, Pierre Clément, « La phylogénèse de l'interprétation » [in] François Rastier, Jean-Michel Salanskis, Ruth Scheps (dir.), *Herméneutique : textes, sciences*, Paris, Puf, 1997, p. 234.

[9] Ce maniérisme de l'existence a chez elle le mérite de ne pas être rabattu sur une vision esthétisante de la vie comme une vision convenue, et finalement erronée du dandysme pourrait le faire croire. Si elle aborde ce thème (voir son « Dandysme des signes », *op.cit.*, p. 246-63), sa stylistique de l'existence parvient à en renouveler l'acceptation, de même qu'elle contient un répertoire de figures plus nettement partageable. On regrettera peut-être qu'elle n'engage pas de dialogue avec *L'art et la manière* de Gérard Dessons (Paris, Champion, 2004) qui poursuit, dans le sillage d'Henri Meschonnic, une recherche où bien des échos pourraient se faire entendre avec celle de Marielle Macé.

[10] Jean Petitot, *Morphologie et esthétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 134.

[11] *Ibid.*, p. 134-5.

[12] *Ibid.*, p. 135. Pour Augustin Berque, voir *Écoumène – Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, [2000], 2009.

[13] Jean Petitot, *op.cit.*

[14] *Ibid.*, p. 136.

[15] Jean Petitot, *op.cit.*

[16] *Ibid.*

[17] Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 74.

[18] Jean-Michel Salanskis, *Herméneutique et cognition*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 13.

[19] Et de la non-phrase même. Voir, pour ces citations, Jean-Michel Salanskis, « Herméneutique et philosophie du sens », [in] François Rastier, Jean-Michel Salanskis, Ruth Scheps (dir.), *Herméneutique: textes, sciences*, *op.cit.*, p. 408-9

[20] *Ibid.*, p. 411.

[21] *Ibid.*, p. 405.

[22] Voir notamment Francisco Varela, Evan Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit – Sciences cognitives et expérience humaine*, trad.fr. par Véronique Havelange, Paris, Seuil, 1996.

[23] Philippe Jousset, *Anthropologie du style*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, p. 38 pour ces citations.

[24] Notamment dans *Le moi peau*, Paris, Dunod, 1995.

[25] Voir par exemple son article : « Caillois, technique du vertige », *Littérature*, 2013/2, n°170, p. 8-20. Voir aussi l'article écrit en collaboration avec Alexandra Bidet, « S'individuer, s'émanciper : risquer un style (autour de Simondon) », revue du Mauss, 2011/12, n°38, p. 397-412.

[26] André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole – La mémoire et les rythmes*, II, Paris, Albin Michel, 1965, p. 171.

[27] André Leroi-Gourhan, *op.cit.*, p. 167-8.

[28] Erwin Straus, *Du sens des sens* [1935], Grenoble, Millon, 2000, p. 236. C'est ce que rappelle aussi Philippe Jousset, *op.cit.*, p. 35-6.

[29] Allusion bien sûr à la traduction du livre de Stanley Fish, *Quand lire, c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives* [1980], trad.franç. Etienne Domenesque, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

[30] Stanley Fish, « L'épreuve de la littérature. Une stylistique affective », trad. fr. Philippe Jousset, *Poétique* n°155, septembre 2008, p. 352.

- [31] Nous employons ce terme ici pour éviter la répétition de lecture, tout en sachant que Marielle Macé, on l'a indiqué, prend ses distances avec une conception de la lecture comme déchiffrement.
- [32] Natalie Depraz, *Attention et vigilance – À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, Puf, 2014, p. 170.
- [33] *Ibid.*
- [34] Ainsi, les inducteurs embryogénétiques trouvés jusqu'ici seraient non spécifiques, donc de nature à induire des réponses variées en fonction des circonstances. Voir Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo, *Ni dieu, ni gène*, Paris, Seuil, 2000.
- [35] Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.
- [36] Voir Nathalie Depraz, *op.cit.*, p. 8.
- [37] Voir là-dessus Natalie Depraz, *op.cit.*, p. 170-1.
- [38] Jean-Christophe Bailly, « La tâche du lecteur », *Cahiers de la villa Gillet*, n°1, novembre 1994, p. 74-9. Cité par Marielle Macé, *op.cit.*, p. 64.
- [39] Voir James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1979.
- [40] Voir Marielle Macé, « Penser le style avec Bourdieu », [in] Jean-Pierre Martin (dir.), *Bourdieu et la littérature*, Nantes, Cécile Defaut, 2010, p. 63-76.
- [41] Voir aussi là-dessus Martin Rueff, *Différence et identité – Michel Deguy, situation d'un poète lyrique à l'apogée du capitalisme culturel*, Paris, Hermann, 2009, p. 14 sq.
- [42] Denis Bertrand, « Topique et esthésie » [in] Françoise Parouty-David, Claude Zilberberg (dir.), *Sémiotique et esthétique*, Limoges, Pulim, 2003, p. 230 pour les deux citations.
- [43] Au sens où ce concept a été retravaillé par Noëlle Batt voir le numéro qu'elle a dirigé: *penser par le diagramme, de Gilles Deleuze à Gilles Châtelet*, TLE, 2004, n°22. Nous avons-nous-mêmes proposé une reformulation des enjeux du diagramme et de sa généalogie dans notre étude : *La cartographie poétique – Tracés, diagrammes, formes*, (Valéry, Mallarmé, Artaud, Michaux, Segalen, Bataille), Genève, Droz, 2014.
- [44] Julien Gracq, *La forme d'une ville*, Paris, Corti, 1985, p. 211 pour les deux références.
- [45] *Ibid.*
- [46] Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 241.
- [47] Julien Gracq, *Œuvres complètes*, t. II, éd. Bernhild Boie et Claude Dourguin, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 1080.
- [48] Voir là-dessus Jean Lacoste, *Goethe – science et philosophie*, Paris, Puf, 1997.
- [49] Voir Gilles Deleuze, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 31.
- [50] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Puf, [1968], 2003, p. 287.
- [51] Voir Marcel Gauchet, « Un réflexologue inconnu : Valéry » [in] *L'inconscient cérébral*, Paris Seuil, 1992.
- [52] Olivier Cadiot, Yves-Marie Visetti, *Pour une théorie des formes sémantiques – Motifs, profils, thèmes*, Paris, Puf, 2001, p. 76.
- [53] Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. II, Jean-Yves Tadié (éd.), Paris, Gallimard, Pléiade, p. 641. Cité par Marielle Macé, *op.cit.*,

p. 94.

[54] Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, op.cit., p. 42.

[55] *Ibid.*, p. 43.

[56] *Ibid.*

Écologie et kairologie de l'attention – la pensée de l'individuation d'Yves Citton

écrit par Thomas Vercruysse

L'écologie de l'attention comme écosophie de l'interaction

L'entreprise d'Yves Citton s'assimile d'abord à une récusation, celle du paradigme économique orthodoxe, incapable de décrire judicieusement ce qui se joue dans nos processus attentionnels, c'est-à-dire dans l'herméneutique globale se déployant dans notre société de communication-consommation. Il lui préfère un autre paradigme, celui de l'écologie dite « profonde », que le philosophe norvégien Arne Naess a baptisée du nom d'*écosophie*:

« Écosophie » est composé du préfixe « éco- » que l'on trouve dans « économie » et dans « écologie », et du suffixe « -sophie » que l'on trouve dans « philosophie ». [...] La « sophia » n'a aucune prétention scientifique spécifique, contrairement aux mots composés de « *logos* » [...] mais toute vue de l'esprit dite « sophique » doit être directement pertinente pour l'action. [...] La « sophia » signifie le savoir intuitif (*acquaintance*) et la compréhension, plutôt que la connaissance impersonnelle et abstraite.[1]

On pourrait dire que l'écosophie, en tant qu'écologie « profonde », répond à la « rhétorique profonde » de Baudelaire ou à la stylistique des profondeurs de Jean-Pierre Richard où les motifs de l'écriture témoignent des schèmes propres à l'imaginaire d'un écrivain, schèmes qui sont à la fois des empreintes et des matrices. Cette écosophie participe de la déontologie relationnaliste ou relationniste propre à la kairologie où, comme le montrent les travaux de Michel Bitbol, les individus n'existent pas avant d'être constitués par leurs relations. Par conséquent, ce sont moins leurs contours qui comptent que leur valence : « Le relationnisme a une valeur écosophique parce qu'il permet de faire disparaître la croyance selon laquelle les organismes ou les personnes sont des choses isolables de leur milieu. »[2] Le point de vue d'Arne Naess frappe par sa radicalité, assénant une maxime réductionniste de bon aloi (ce qui est rare !), résumant l'organisme à sa composante herméneutique[3] : « Parler d'interaction entre les organismes et le milieu nourrit de fausses idées, parce qu'*un organisme est une interaction.* »[4] Michel Bitbol expliquait ce parti-pris relationniste par une image aussi frappante qu'évanouissante : celle du sourire du chat sans chat d'*Alice au pays des merveilles*[5]. Yves Citton marche dans les brisées de ce relationnisme en posant cette équation : « *l'attention est une interaction* »[6], équation que son ouvrage s'efforce, avec élégance et fermeté, de résoudre. De fait, il enrichit l'acceptation herméneutique de la maxime d'Arne Naess, en montrant comment interpréter son environnement représente un enjeu vital pour l'organisme

humain, qu'on pourrait qualifier d'*homo interpretandi* si cette activité n'était pas le propre de l'organique, donc n'était pas réservée au vivant humain. Yves Citton, et c'est tout l'intérêt de son enquête, détaille les enjeux de la spécificité actuelle et contemporaine de cette interprétation depuis la perspective de l'attention, attention qui s'assimile au *conatus*: « Elle constitue le médiateur essentiel en charge d'assurer ma relation à l'environnement qui alimente ma survie : un être ne peut persister dans l'existence que dans la mesure où il parvient à faire attention à ce dont dépend sa forme de vie. [...] cela implique de tisser ses observations et ses gestes en respectant le degré de tension propre à entretenir des relations soutenables avec notre milieu. »[7] Cette reprise de la figure de l'araignée pour décrire l'Homme s'accompagne du motif de l'*eumétrie* : l'*eumétrie*, néologisme que nous empruntons à Michel Onfray[8], désigne ce calcul des distances et des jouissances que je dois effectuer à chaque instant pour que mes relations augmentent mes plaisirs plutôt que mes peines. Ce calcul n'est pas effectué abstraitement mais concrètement dans l'accord que je tends entre mes relations et moi.

Si Yves Citton se situe bien ici dans l'héritage spinoziste[9], il va doter le concept de *conatus* d'une composante phylogénétique, donc d'une profondeur diachronique nécessairement absente d'une œuvre comme l'*Ethique*, prenant pour modèle un traité de mathématique. En convoquant le motif du *filtre*, cette phylogenèse de l'attention se livre à une réhabilitation du *cliché* qui permettrait de préempter le *kairos*:

En collectionnant des formes pertinentes dont se composent nos envoûtantes collectivités, notre attention collective dote chacun de nous d'une série de filtres sensoriels qui font apparaître certaines saillances au sein de notre environnement. En héritant de tels filtres, chaque génération bénéficie des croyances et des savoirs accumulés par les générations antérieures. On peut caractériser comme clichés ces formes déjà constituées, à travers lesquelles s'articulent des modes de perception des phénomènes de notre environnement, des façons d'y réagir et des manières de les désigner au cours de nos communications avec nos semblables – Philippe Descola parlerait à leur propos de « schèmes », Lawrence Barsalou de « simulateurs »[10].

On pourrait ici convoquer la théorie de la communication exposée par Michel Serres dans *Hermès*, notamment le modèle de la *chaîne*. Chaîne, arbre et réseau sont, d'après Serres, les formes fondamentales du savoir dans l'histoire des sciences. Elles organisent « une lecture continue du monde »[11], allant du plus simple au plus complexe, « l'arbre étant un ensemble de chaînes et le réseau étant une pluralisation des sommets, des points de référence de l'arbre. »[12] La phylogenèse de l'attention fonctionnant, comme toute phylogenèse, d'après le modèle de l'arbre, décrit une suite de chaînes reliant les stéréotypes accumulés et transmis à travers les générations. Serres indique que le modèle de la chaîne se divise en deux paradigmes de communication, celui des *substances*, propre à Leibniz, et celui de la *conscience*, propre à Descartes. Si notre parallèle entre Citton et Spinoza est valide, il n'est pas incongru de mobiliser cette controverse née à l'âge classique pour commenter l'écologie de l'attention :

L'abstraction la plus haute naît d'une exigence aigüe sur la

meilleure communication possible; celle-ci à l'âge classique, s'établit, comme en retour, sur un support mathématique. [...] Le cartésianisme donne de ces interrogations un paradigme particulier; il devenait intéressant de réexaminer le modèle de la chaîne, l'opération intuitive et l'affirmation du cogito, selon les mêmes normes : examen centré, ici, sur les notions de transition et de distance abolie. [...] La pensée mathématique mêlait son cheminement à celui de la communication. Mais il y a deux manières de rendre compte de leur alliance : du point de vue de la conscience, comme chez Descartes, ou, directement, par le concept, comme chez Leibniz; dialogue ici repris, dont la modernité cherche l'issue.[13]

Comment la pensée de Citton se fraie-t-elle, selon nous, une issue dans la reprise de ce dialogue ? Ce qui est visé, c'est une transition qui s'efface en tant que distance pour se faire pur connecteur, instance de ligature, filtrant la circonstance pour, selon les cas, s'en prémunir ou s'en saisir. Leibniz parvient à abolir la distance en passant par le *concept*, à l'égal de ce que l'on constate avec cet art du *concept* qu'est l'*art de la pointe*. Le jaillissement du conceptisme est voué à se figer en académisme de la trouvaille verbale, en stéréotype langagier, comme un métal incandescent s'immobilise dans la trempe d'une fine lame. L'art de la pointe fonctionnait d'après le principe de la mécanique des fluides, afin de faire jaillir l'idée en même temps que le mot. Baudelaire est bien un héritier de cet art quand il considère que, grâce aux contraintes du vers rimé, l'idée jaillit plus intense. L'alexandrin rimé agit comme un goulet d'étranglement. Recourir à ces contraintes métriques, à ces filtres cognitifs, dispense d'une certaine manière de chercher, de partir à l'aventure dans le vague de l'esprit, et permet de courir à la formule sans avoir à la produire de manière laborieuse. Il en va de même avec les filtres attentionnels décrits par Citton. Mais qu'un mot d'esprit, qu'un vers cesse de faire effet ou qu'un filtre ne prédispose pas à la bonne situation et l'enchaînement quasi mécanique de la chaîne se rompt. Il est alors nécessaire de repasser par la conscience[14], comme dans le paradigme cartésien, pour introduire une forme de dérivation et maintenir tendu le flux de l'esprit et son adéquation, sa *fitness* à la circonstance. L'opération herméneutique réside dans cette rectification des clichés pour les cas «où ils auront trompé nos attentes et où nous aurons dû opérer des réinterprétations.»[15]

Valéry examine d'une certaine manière ce problème en posant deux types d'attention, dont l'un exige une dérivation : « Il y a des fonctions qui ne peuvent s'exercer que moyennant une dérivation à leur profit, une inégalité. 2 sortes d'attentions – bien distinctes. L'une *multiplie* les tâtonnements, l'autre essaie de les abolir – les *contient*. L'un se meut autour d'un point – l'autre se conserve sur une ligne. » (C2, 264) Quand le modèle cartésien tourne autour du point, dans le but d'accommoder, de faire une mise au point, le modèle leibnizien de la pointe tente de maintenir le jaillissement de sa ligne. Il s'agit dans les deux cas de résoudre « l'Equation du Présent par rapport à une des grandeurs qui y entrent. » (*Ibid.*, 263). Recourir au vers rimé permet d'avoir un ordre de grandeur qui fait passer la nouveauté au crible, favorisant la trouvaille, le *kairos* de la pointe.

Or Citton recourt justement à Valéry, lecteur de Gracian et de Descartes,

pour placer son écologie de l'attention sous l'horizon d'une thermodynamique de l'esprit:

Aussi bien l'attention automatique (identificatrice) que l'attention interprétative (correctrice) constituent des facteurs de néguentropie : comme le souligne bien Paul Valéry, l'attention « se rattache à tout ce qui dans le vivant lutte contre le principe de Carnot (c'est-à-dire l'entropie, le « désordre" »). [16]

Dans la mesure où l'on ne dispose que de ressources attentionnelles limitées, il convient de trouver des procédés pour ne pas gaspiller cette énergie : l'attention étant « ce qui conserve [...] certaines relations. Cette conservation maxima se paye. On ne peut payer cette dépense indéfiniment. [...] Ce serait faire que la partie devienne le tout – et l'absorbe. Restriction moyennant dépense, et transformation devenant restriction – c'est l'attention. (Cette transformation, *en général*, n'aurait pu avoir lieu sans attention – mais quelquefois l'attention aurait pu être remplacée par du *temps*, soit sous forme de *chances*, soit sous forme d'économie de puissance, inverse d'énergie.) » (C2, 263-4). Parmi les procédés réalisant de l'« économie de puissance », on a mentionné les filtres attentionnels qui consistent, selon l'expression de Valéry, en « l'institution de réflexes artificiels » (C2, 257) qui, parce qu'ils ne consomment pas d'attention, « permet[tent] la nouveauté » (*Ibid.*, 256). Cette nouveauté, manière de désigner le *kairos*, s'assimile à la néguentropie de la thermodynamique, puisque qu'elle est apport d'énergie extérieure : « Attention – Emprunt fait à une source inconnue mais immédiate d'énergie pour accomplir un travail. » (*Ibid.*, 257) L'éventail de tâches à effectuer est varié, d'« Enfiler une aiguille » à « Faire un sonnet ». L'écriture du sonnet repose sur un principe-clé de l'économie attentionnelle, la réduction des variables : « le changement du nombre de variables d'un état mental est essentiel à la connaissance. « Prendre conscience" désigne ce changement quand il est accroissement. n devient $n+1$. Mais l'attention tend au contraire à réduire ce nombre. [...] « Fixer son attention" signifie fixer une partie des variables. » (*Ibid.*, 266-7)

À partir du moment où l'on choisit de fixer certaines des variables, on n'a plus affaire à une *épistémologie de la potentialité*, caractérisée par son horizontalité, mais à une *épistémologie de la nécessité* [17], caractérisée par sa verticalité :

L'être pensant est un ensemble de systèmes dépendants en acte, indépendants en puissance.

Et il y a comme des degrés d'engrenage.

Il est remarquable que par l'attention nous soyons comme le maître momentanément de notre tout et libres par quelque force à l'égard des événements assez petits – mais ceci par une restriction de notre variabilité totale que nous refusons en quelque manière de subir, au bénéfice d'une certaine variation choisie. (C2, 260)

La structure du sonnet, par exemple, favorise l'exercice d'une attention profonde, voire naviguant en eaux profondes et dès lors susceptible de saisir un *kairos*, une idée poétique reculée et qui n'était plus facilement accessible. Yves Bonnefoy relatait ainsi que l'écriture de *La longue chaîne de l'ancre* [18], livre composé de sonnets, avait favorisé le processus d'anamnèse et fait surgir des images qu'une forme libre n'aurait

pas été capable d'extraire. Le fait de disposer d'une structure contingente, comme le sonnet, permet de produire de la fulgurance, comme la remémoration arrachée à l'inconscient.

« **Je ne fais jamais attention tout seul** »

Ce bonheur tiré de la contingence peut être goûté à partir des phénomènes d'attention présenteielle. Pour les étudier, Citton s'inspire notamment des travaux de Natalie Depraz sur Husserl dont il retient un principe essentiel, même s'il ne le formule pas en ces termes : l'attention n'obéit pas au modèle réductionniste du *face-à-face*, celui d'un sujet face à un objet, mais au modèle kairologique du *corrélat*, selon lequel l'attention s'exerce au sein d'une circonstance donnée [19]. Citton formule une sorte de *cogito* attentionnel : « je ne fais jamais attention tout seul. » [20] Parler d'*attention présenteielle*, c'est donc parler d'*attention conjointe*. Or on peut, dans une certaine mesure, étendre le principe de Heisenberg, d'après lequel l'observation modifie les faits qu'elle vise, à ces situations « où je sais ne pas être seul dans le lieu où je me trouve et où ma conscience de l'attention d'autrui affecte l'orientation de ma propre attention. » [21] Valéry a précisément cherché à penser le lien entre le principe de Heisenberg et l'attention :

Conv[ersation] avec Bauer.

Ils pensent maintenant que le déterminisme est inobservable (à cause du n[ombre] de conditions) et de ce fait que tout mode imaginable d'observation conduirait à altérer par l'introduction de ces moyens mêmes la chose à observer. (P[ar] ex[emple] lumière (X rays p[ar] ex[emple] sur électrons). [...])

C'est pourquoi j'avais pensé jadis à une théorie du *recul* – c'est-à-dire à considérer l'attention comme relation entre 2 membres et une *équation* entre eux. (C2, 869)

Le modèle ne répond pas ici au patron sujet-objet; on a plutôt affaire à une sorte de *polarisation* des deux membres qui font attention l'un à l'autre. Citton parle en ce cas de « co-attention présenteielle, caractérisées par le fait que *plusieurs personnes, conscientes de la présence d'autrui, interagissent en temps réel en fonction de ce qu'elles perçoivent de l'attention des autres participants.* » [22] Dans les cas de dialogue, cette réciprocité, bien différente de l'asymétrie structurant le dispositif sujet-objet, donne lieu à une mise au point constante. La co-attention présenteielle est ici décrite dans les termes de la cybernétique et permet de remarquer que renoncer au modèle sujet-objet pour rendre raison des faits attentionnels implique de ne plus recourir à la causalité linéaire, qui correspondrait à ce que Citton appelle le « système radio » [23], à source univoque, qu'on utilise dans les cas d'attention collective sans qu'on puisse le convoquer pour modéliser les phénomènes d'attention conjointe qui sont des exemples du « système en réseau » [24]. Michel Serres a finement étudié ce motif du réseau, dès *Hermès I – La communication*. Dans ces cas d'attention conjointe s'impose « l'idée d'une rétroaction, c'est-à-dire le retentissement immédiat de l'effet sur la cause. » [25] Dans ces effets de *feed-back*, on voit à l'œuvre une « causalité semi-cyclique » [26] qui « a l'avantage de rompre l'irréversibilité logique de la conséquence et l'irréversibilité temporelle de la séquence : la source et la réception sont en même temps effet et cause. » [27]

Ces cas d'attention conjointe fonctionnent bien d'après une causalité semi-cyclique, qui correspond à la boucle rétroactive de la cybernétique : on se renvoie l'un à l'autre, non la balle, mais le « travail d'ajustement réciproque entre la parole »[28] de l'un et l'écoute de l'autre, ajustement que Citton qualifie d'« effort d'accordage affectif »[29]. Me soucier ainsi de l'autre m'interdit de programmer ma parole et de la dérouler sans guetter son retour. Si l'effort d'accordage affectif de Citton le plaçait clairement sous le paradigme de la cybernétique, la conséquence qu'il en tire en terme d'agir semble emprunter au jazz, dont il est d'ailleurs amateur[30] : « se montrer attentionné envers l'attention d'autrui exige d'apprendre à sortir des routines programmées à l'avance, pour s'ouvrir aux risques (et aux techniques) de l'improvisation. »[31] Un ouvrage consacré très récemment au jazz fait état du rapport au temps impliqué par cet art de l'improvisation :

Archie Shepp joue avec son *big band* comme d'un instrument à part entière. Il prend le temps de changer un accord qui ne lui convient plus, d'accélérer un tempo ou d'en ralentir un autre. Aucun morceau du célèbre album ne manque, mais aucun n'est joué dans sa version originale. Oui, ça tâtonne et ça cherche. La mémoire fait parfois défaut. Comme une assurance contre tout passéisme, tout risque de fétichisme.[32]

Le jazz, comme l'effort d'accordage affectif, ne sont pas des arts de la mémoire. Ils ne sont donc pas à proprement parler des *arts*, car ils ne peuvent être placés sous le patronage de muses, filles de Mnémosyne. Il conviendrait mieux de parler de *styles*, au sens où l'entend Marielle Macé, c'est-à-dire de *manières de devenir*[33]. S'abandonner au devenir, à sa ligne de fuite, requiert bien le renoncement à tout fétichisme. Le jazz, comme l'effort d'accordage affectif et donc comme la kairologie promeuvent en fait une *éthique de la trahison*, car ils trahissent les attentes. Jouer le jazz, c'est déjouer l'attente. S'accorder à mon interlocuteur, c'est trahir mon intention initiale pour capter son attention. Saisir le *kairos*, c'est se rendre sensible à un inattendu désiré.

Enseigner par le transindividuel

De fait, une situation de communication réussie se doit de parier sur cet inattendu si elle veut devenir propice aux occasions. Les troubles de l'attention, même si leur étiologie est encore méconnue, sont probablement à envisager comme des signes de la dégradation de notre environnement de communication, vicié par les asymétries. Ainsi, on sait que les élèves ont tendance à s'agiter si l'enseignant dispense un cours *magistral*, situation dans laquelle « la salle de classe est structurée selon le « système radio"□, avec un « émetteur central"□ (le professeur) « relié en sens unique (êžŒunivoqueêžŒ) à une pluralité de récepteurs périphériques"□ (les élèves). »[34] Dans ce cas de figure, l'enseignant n'est pas un jazzman improvisant mais un récitant scrupuleux. Son objectif est de diffuser une information qui préexiste à son exécution dans la salle de classe; cette dernière n'est pas un lieu d'élaboration mais de transmission du message préalablement stocké (d'« information en conserve » selon l'expression d'Abraham Moles[35]) qu'on cherche à livrer avec le moins de déperdition possible. L'interaction avec les élèves n'est pas perçue comme une occasion d'enrichir le message ou de le doter d'une plus grande *fitness* par rapport au public : l'interaction fait courir le risque du *bruit*,

c'est-à-dire d'une perte d'information le long du processus de communication.

À l'opposé de cette configuration, on trouve le cours *interactif*, dans lequel la salle de classe est structurée selon le « système en réseau », reliant les participants de manière « biunivoque », afin qu'ils puissent tous émettre et recevoir. Le but de ce dialogue est d'opérer la synthèse d'informations partielles préexistantes, en cherchant à « relever le niveau d'information » [36] et non seulement à transmettre de l'émetteur A au récepteur B. Citton a raison de relever que les pratiques d'enseignement se situent la plupart du temps entre ces deux pôles extrêmes du magistral et de l'interactif; toutefois, le positionnement au sein de l'axe permet d'identifier « sur quel type d'écosystème attentionnel repose leur dynamique. » [37] Ce positionnement livre, de notre point de vue, la nature de *la poétique du cours*. On devinera aisément quel pôle est le plus kairologique des deux. On pourrait se risquer à avancer que le pôle interactif prédispose ceux qui sont présents à faire usage de *l'art de la pointe* : dans ce dispositif, si mon interlocuteur débite une banalité informe, cela « m'incite à élever le niveau général d'information en répondant par une suggestion plus saillante. » [38] Quand, dans le cadre du cours magistral, une platitude émise par le professeur mine la raison d'être de la communication et conduit les élèves à la distraction, cette platitude peut devenir un *kairos* si elle amène un élève alerte à intervenir : c'est une occasion qui lui est offerte d'aiguiser son propos, la platitude affûtant la formulation pertinente ou lui offrant la matière informe à mouler. Même dans le cas où le cours magistral ne serait pas susceptible d'énoncer des propos insipides, l'asymétrie énonciative ne dédouane pas l'enseignant de maintenir une symétrie attentionnelle avec ses auditeurs, cette symétrie se diluant, selon l'expression de Citton, en fonction du nombre de participants. En effet, pour reprendre à Simondon l'image de la polarisation que l'on a déjà utilisée un peu plus haut, s'il est possible de *polariser* avec un auditoire resserré, et donc de tenir compte du retour attentionnel, du *feed-back* des auditeurs, cette polarisation est impossible à maintenir devant une trop grande assemblée : l'énergie se disperse, se dissipe. La seule source néguentropique est alors la parole du locuteur, qui ne peut plus compter que sur elle-même. En dehors de la symétrie attentionnelle, Citton mentionne deux autres principes que tout enseignant doit garder à l'esprit pour penser son exercice. La « nécessité de connexion émotionnelle » [39] pose que « le *substrat indispensable à toute communication* » [40] étant une certaine communion affective, les enseignants doivent d'abord se connecter avec leurs étudiants à un niveau émotionnel. Le lexique employé par Citton (« substrat ») est d'autant plus intéressant qu'il fait ensuite référence à Simondon : « Comme l'a bien mis en lumière Gilbert Simondon, nos émotions manifestent l'état de la relation transindividuelle qui nous unit à notre environnement: elles nous servent de thermomètre pour mesurer l'état de notre écosystème attentionnel. » [41] On pourrait ainsi avancer la proposition suivante : la communion affective doit être le fond à partir duquel peut advenir la morphogenèse du cours; on peut donc bien parler de *poétique du cours* [42]. Cette poétique concerne non seulement l'individuation du contenu, de l'enseignement, mais aussi celle des

membres du cours lui-même. Si le cours doit favoriser le *kairos*, c'est afin d'être une occasion d'individuation.

Cette théorie de l'enseignement suppose que le cours soit *work in progress*, donc qu'il réponde à une « Nécessité d'invention : la salle de classe n'offre un écosystème favorable à l'attention conjointe que si elle est le lieu d'un processus d'invention collective en train de se faire.

»[43] Il doit être en train de se faire, comme ceux qui y participent, qui sont non pleinement individués. L'expérience éducative devient authentiquement une expérience spirituelle, dans une acception laïque du terme :

La spiritualité est la signification de la relation de l'être individué au collectif, et donc par conséquent aussi du fondement de cette relation, c'est-à-dire du fait que l'être individué n'est pas entièrement individué, mais contient encore une certaine charge de réalité non-individuée, pré-individuelle, et qu'il la préserve, la respecte, vit avec la conscience de son existence au lieu de s'enfermer dans une individualité substantielle, fausse aséité.[44]

Le cours réussi n'existe jamais *par lui-même*, donc dans son *aséité* préalablement rédigée. Il repose idéalement sur cette capacité à actualiser la réalité pré-individuelle des membres qui le composent, animés par le même questionnement et guidés par l'enseignant. *L'enseignant doit se faire le berger du pré-individuel*. Il doit accorder, comme un chef d'orchestre, les données émotionnelles vibrant dans la salle en recourant au concept simondonien de *modulation* : « Pour instaurer un environnement favorable aux dynamiques de l'attention conjointe, l'enseignant doit apprendre à sentir, à reconnaître et à *moduler* les résonances affectives (harmonieuses ou dissonantes) qui structurent la salle de classe »[45]. Ainsi conçu comme *occasion d'individuation*, le cours aiguisé l'aptitude à se saisir du *kairos*, en faisant « converger les deux étymologies de l'invention (*in-venire*) et de l'attention (*ad-tendere*) vers un même *accroissement de notre faculté de remarquer*. »[46] Cette théorie de l'écosystème attentionnel peut être reformulée dans les termes de la mésologie d'Augustin Berque[47] : on décrira alors la co-suscitation du cours (comme contenu) et du cours (comme public) dans l'unité concrescente (en train de croître, de se faire) de la séance, ou encore la subjectivisation de l'enseignement (par les enseignés) et l'éducation des enseignés (par l'enseignement). On retrouve ici la vieille idée des humanités comme étant ce qui nous permet de nous révéler à nous-mêmes, mais enrichie, semble-t-il, de l'aspect que les enseignés auront affiné la matière, l'auront informée à la mesure de leur système de circonstances. Le cours interactif a donc plus de *fitness* que le cours magistral. Cette exigence de *fitness* permanent amène naturellement à faire usage de la *sérendipité* pour tenter de faire de chaque imprévu voire de chaque erreur une *occasion* d'enrichissement, de raffinement de l'énergie mise en œuvre pour apprendre. Dans ce cadre, chaque erreur d'un apprenant peut être potentiellement recyclée par le professeur en ayant recours à l'*abduction*, c'est-à-dire en sachant :

tirer des surprises, des difficultés, des mécompréhensions, des fulgurances venues des étudiants de quoi renouveler, préciser, approfondir, pluraliser sa propre conception du problème. Des deux côtés, on « invente » : on trouve une nouvelle voie pour « arriver dans »

(*in-venire*) un paysage insoupçonné (ne serait-ce qu'une nouvelle manière d'envisager un lieu qu'on croyait familier). Des deux côtés, cette invention passe par un effort pour «tendre vers» (*ad-tendere*) quelque chose de nouveau: les étudiants sont appelés à tendre leur regard vers ce que leur pointe l'enseignante, tandis que celle-ci doit saisir l'occasion de leurs résistances pour tendre à aligner son regard sur le leur, gagnant ainsi un moyen d'étendre sa propre compréhension du sujet.[48]

Issu du paradigme indiciaire, l'*abduction* est un concept de Peirce. Il a été habilement décrit par Sylvie Catellin, spécialiste des questions de médiation et de la diffusion des savoirs, qui insiste sur son caractère fulgurant et nécessairement contextuel, donc kairologique :

D'où vient l'hypothèse, d'où vient cette illumination abductive, cet « Eurêka ! » ou éclair intuitif, au fondement de tout acte créateur, en art comme en science ? Il faut sortir du cadre de la logique formelle pour appréhender l'abduction dans ce qu'elle a de plus singulier. La logique formelle réduit les opérations aux seules relations établies entre elles, indépendamment de toute autre connaissance sur le monde et de la situation du découvreur. Or il est nécessaire de tenir compte du contexte empirique dans lequel les faits sont produits et sont interprétés.[49]

On a aussi recours à l'abduction pour lire les traces laissées par les animaux sur les pistes et deviner de quelle espèce il s'agit ou de quand date son passage. Ici, chaque pas de côté d'un élève doit fournir l'occasion d'explorer une nouvelle piste pour rejoindre le but fixé, la piste offrant un nouveau point de vue sur le paysage conceptuel.

L'abduction participe en fait d'un questionnement sur la *mimesis*, donc sur la fiction. L'historien Carlo Ginzburg, dans un article célèbre, va jusqu'à affirmer que la fiction serait née de la nécessité pour les chasseurs d'inférer des empreintes l'espèce de l'animal et, partant, d'en reconstituer l'histoire: « Le chasseur aurait été le premier à « raconter une histoire » parce que lui seul était en mesure de lire une série d'événements cohérente dans les traces muettes (sinon imperceptibles) laissées par les proies. »[50].

Raconter l'histoire de la proie, c'est tenter d'entrer dans sa peau pour refaire son parcours, entreprendre une cartographie en première personne. Valéry a trouvé des mots élégants pour décrire ce mimétisme: « Ce à quoi l'on fait attention, on s'y incarne un peu, on accumule pour agir brusquement. On se retient, on laisse venir, on imite peu à peu l'objet de l'attention, on en forme la représentation – on prend la pose la plus favorable pour parvenir à un déclenchement juste et puissant. » (C2, 253) Valéry rejoint sur ce point René Thom, dans ses considérations sur la chasse. Le prédateur, qui a grandi en se nourrissant de son environnement[51], se réveille avec la faim. L'image de sa proie l'aliène, sa proie qui lui réclame son *conatus*, sa constitution, afin de persévérer dans son être. Il y a ici transgression du principe d'identité ou identification symbolique. La fonction essentielle du système nerveux central est alors sollicitée, c'est-à-dire sa fonction d'aliénation. Elle permet à un être vivant d'être autre chose que son être spatial: le prédateur, quand il est affamé, devient sa proie. C'est ainsi, d'après René Thom, que naîtrait l'imaginaire, par *disparation*, à partir de cette

incompatibilité entre deux critères de l'identité : celui qui identifie l'être à son *topos*, à son espace-temps, et celui qui pratique une définition intensive de l'identité, tant et si bien qu'un être peut apparaître simultanément soi et un autre, ici et ailleurs. Entre le prédateur et la proie, il se dessine une anse qui les identifie; l'espace, topologiquement, prend une forme excitée qui, d'elle-même, reviendra à la normale, à la différenciation des deux actants. Quand la proie réelle (p), qui faisait l'objet d'une représentation interne (p') dans le métabolisme du prédateur, est avalée, le déséquilibre, la disparation aboutit à une nouvelle stabilité, jusqu'à la digestion de la proie. Le prédateur, rassasié, peut dormir et rêver (d'un sommeil caractérisé par l'indistinction entre prédateur et proie, confondus dans la métabolisation), puis, au sein du rêve, la distinction p/p' va se rétablir.

On retrouve ici le motif de la *métamorphose*, tel qu'Elias Canetti l'a posé. Si l'on suit Ginzburg affirmant que la fiction serait née des exigences de la chasse [52], c'est tout naturellement qu'on peut lier, dans un geste aristotélicien, chasse et *mimesis*, et donc chasse et *métamorphose*. Canetti considère que les métamorphoses subies par l'Homme pour ressembler aux animaux qu'il chasse, en se mettant dans leurs peaux pour parvenir à les traquer, l'affectent durablement en retour. Au cours de la période, particulièrement longue, où l'Homme fut chasseur, il aurait métabolisé par métamorphose tous les animaux qu'il chassait. Si l'imitation, selon Aristote, est le propre de l'Homme, cette distinction réside en cette capacité métamorphique d'intégration des identités animales dont il mangeait la chair [53].

Il subsisterait alors en l'Homme ce potentiel de rémanence animale. Pour ce qui nous occupe ici, dans le contexte de l'enseignement, on pourrait retenir la distribution due à Canetti et reprise par Deleuze-Guattari dans « Rhizome ». L'enseignant qui use du « système en réseau » (on n'est pas loin du rhizome) formerait, avec son public, une *meute*, tandis que le cours magistral en « système radio » correspondrait à ce que Canetti décrit comme *masse* [54] :

Elias Canetti distingue deux types de multiplicité qui tantôt s'opposent et tantôt se pénètrent : de masse et de meute. Parmi les caractères de masse, au sens de Canetti, il faudrait noter la grande quantité, la divisibilité et l'égalité des membres, la concentration, la sociabilité de l'ensemble, l'unicité de la direction hiérarchique, l'organisation de territorialité ou de territorialisation, l'émission de signes. Parmi les caractères de meute, la petitesse ou la restriction du nombre, la dispersion, les distances variables indécomposables, les métamorphoses qualitatives, les inégalités comme restes ou franchissements, l'impossibilité d'une totalisation ou d'une hiérarchisation fixes, la variété brownienne des directions, les lignes de déterritorialisation, la projection de particules. Sans doute n'y a-t-il pas plus d'égalité, pas moins de hiérarchie dans les meutes que dans les masses, mais ce ne sont pas les mêmes. Le chef de meute ou de bande joue coup par coup, il doit tout remettre en jeu à chaque coup, tandis que le chef de groupe ou de masse capitalise ses acquis. [55]

Ainsi, quand l'enseignant dispense un cours magistral où il reste sur ses

acquis (le cours soigneusement rédigé et prêt à être débité tel quel), l'enseignant qui pratique le système-réseau ose remettre en jeu le savoir à chaque cours et à chaque coup. Comment procède-t-il concrètement ? C'est là que se rejoignent la sérendipité et la métamorphose. Quand l'enseignant-radio n'a rien à attendre de l'imprévu et tout à craindre, l'enseignant-rhizome, entendant une intervention décalée d'un étudiant, doit se mettre à sa place, entrer dans sa peau, refaire son cheminement mental pour le faire venir sur le terrain du questionnement instigué par le groupe.

Ce faisant, le statut de la signification au sein du groupe aura changé, elle se sera enrichie de venir de plus loin ou d'à côté. Elle bénéficie, si l'on raisonne dans une thermodynamique de l'enseignement, d'un apport d'énergie extérieur, d'une plus-value néguentropique. L'irrégularité intervient comme un élément de définition du discours : « Il n'y a pas d'un côté le sens, de l'autre certains « malentendus » contingents dans sa communication, mais d'un seul mouvement le sens comme malentendu. »[\[56\]](#) Pour reprendre un concept simondonien, maintes fois utilisé ici, le sens est fondamentalement *disparation*. À la manière du carnivore qui devient un peu chacune de ses proies, l'enseignant-rhizome devient un peu chacun de ses élèves pour peu qu'il y ait eu interaction: se mettre dans la peau de ses élèves, refaire leur cheminement mental précise la cartographie heuristique du cours. L'enseignant gagne en plasticité cognitive et est davantage en mesure de faire en sorte que tous les cheminements mentaux mènent à son cours, à ce qu'il veut faire saisir, car il l'aura innervé, mis en réseau avec l'expérience d'élèves, expériences ainsi mimées puis assimilées. Le cours en réseau, idéalement, devient système de résonance, c'est-à-dire que l'enseignant qui aura su se faire le berger du *préindividuel* parviendra à faire de son cours un collectif *transindividuel*, où c'est le modèle de la *meute* qui prévaut, responsable du sens co-produit, non celui de la *masse* soumise à l'autorité du chef qui délivre *ex cathedra* la bonne parole. Faire cours nécessite de comprendre que la signification ne passe pas que par le langage, mais que le langage suppose la signification, drainée par le système de circonstances qui relie les membres du collectif entre eux :

Il n'y a pas de différence entre découvrir une signification et exister collectivement avec l'être par rapport auquel la signification est découverte, car la signification n'est pas de l'être mais entre les êtres, ou plutôt à travers les êtres : elle est transindividuelle. Le sujet est l'ensemble formé par l'individu individué et l'*apeiron* [l'indéterminé] qu'il porte avec lui; le sujet est plus qu'individu; il est individu et nature, il est à la fois les deux phases de l'être; il tend à découvrir la signification de ses deux phases de l'être en les résolvant dans la signification transindividuelle du collectif; le transindividuel n'est pas la synthèse des deux premières phases de l'être, car cette synthèse ne pourrait se faire que dans le sujet, si elle devait être rigoureusement synthèse. Mais il en est pourtant la signification, car la *disparation* qui existe entre les deux phases de l'être contenues dans le sujet est enveloppée de signification par la constitution du transindividuel.[\[57\]](#)

Dans un cours en réseau, l'élève accède à la signification comme il accède

au collectif, dont le chemin est induit par l'enseignant qui l'emprunte et participe à cette individuation transindividuelle où les membres produisent le sens comme résonance. Ils performant le sens, comme des joueurs de *free jazz* improvisant. Dans sa description des écosystèmes attentionnels, Yves Citton aura finalement, par un biais original, bâti une authentique théorie de l'individuation. Quand j'oriente mon attention sur une chose, je choisis ce que je veux devenir, je décide comment poursuivre ma naissance. L'écologie de l'attention repose bien sur une conception néoténique du sujet, quand l'attention est une éthopoïèse, une stylisation cognitive, une morphogénèse qui s'opère au fil de ma vigilance :

S'il est vrai que nous sommes ce que nous mangeons, alors nous sommes ce que nous regardons et écoutons, puisque, depuis les terrains de chasse de jadis jusqu'aux supermarchés actuels, ce qui passe par notre bouche est d'abord passé par nos yeux, narines et oreilles. L'attention est individuante dans la mesure où elle sélectionne ce que je serai demain en élisant ce que je vois et entends aujourd'hui. La relation d'un sujet à un objet relève de l'individuation mutuelle : je me donne forme (de sujet) en distinguant une figure (d'objet) sur le fond du flux sensoriel qui m'affecte. [\[58\]](#)

[\[1\]](#) Arne Naess, *Ecologie, communauté et style de vie* [1989], Paris, Dehors, 2008, p. 72.

[\[2\]](#) *Ibid.*, p. 97.

[\[3\]](#) Herméneutique au sens où l'organisme spécifie constamment et modifie ainsi sa propre relation à ce qui l'entoure et dont il participe en le co-créant.

[\[4\]](#) *Ibid.* On ne sera pas surpris, en consultant son ouvrage, de découvrir que cette théorie du champ relationnel se réclame du sophiste Protagoras (voir « La théorie protagoréenne du « à la fois x et y » », *op.cit.*, p. 95-9) et de la *Gestalttheorie* (voir « Gestalt et pensée gestaltiste », *op.cit.*, p. 99-107).

[\[5\]](#) Voir la 4^e de couverture de sa somme : *De l'intérieur du monde – pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, 2010.

[\[6\]](#) Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014, p. 45.

[\[7\]](#) *Ibid.*, p. 46.

[\[8\]](#) Michel Onfray, *La sculpture de soi*, Paris, Grasset, 1993.

[\[9\]](#) Il lui a d'ailleurs consacré un ouvrage: *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006.

[\[10\]](#) Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, *op.cit.*, p. 63.

[\[11\]](#) Voir Michel Serres, *Hermès III – La Traduction*, Paris, Minuit, 1974, p. 27-35.

[\[12\]](#) Stéphanie Posthumus, *La nature et l'écologie chez Lévi-Strauss, Tournier et Serres*, London (Ontario), PhD, University of Western Ontario, p. 190.

[\[13\]](#) Michel Serres, *Hermès I – La Communication*, Paris, Minuit, 1969, p. 9.

[\[14\]](#) En repassant par la conscience, l'esprit accommode, car l'objet rencontré ou proposé par le filtre n'a plus sa valeur habituelle, n'a plus

la même intensité, comme Valéry le commente : « Les choses ne sont ce qu'elles sont qu'aux regards de durée et de profondeur MOYENNES. C'est cette moyenne *connaître*; il y a une sorte de nombre au voisinage duquel je connais, je reconnais, je puis utiliser (- de même, ces mots si clairs et simples dans le discours où ils passent, si obscurs séparément). (Ainsi, dans la notion capitale de « points de vue » □, c'est-à-dire de qualité d'accommodation, il faut comprendre aussi une *intensité*.) [...] Faire attention, c'est trouver ou essayer de trouver une valeur de x différente de sa valeur moyenne [...]. La valeur moyenne est considérée comme erreur et on cherche une valeur particulière – un élément de la valeur moyenne comme plus approchée que cette moyenne de la vraie valeur x. [...] Cette attention est donc une tentative de repasser de l'irréversible au réversible. » (C2, 262) L'attention s'affirme bien, selon Valéry, comme *néguentropie*, cherchant à échapper à l'irréversibilité qui caractérise le deuxième principe de la thermodynamique.

[15] Yves Citton, *op.cit.*, p. 65.

[16] *Ibid.*, p. 64.

[17] Expression que nous reprenons de Jean-Christophe Cavallin. Voir sa belle étude, « Pour une théorie de l'acte pur », [in] Pablo Valdivia-Orozco (dir.), *Paul Valéry, für eine Epistemologie der potentialität*, à paraître

[18] Yves Bonnefoy, *La longue chaîne de l'ancre*, Paris, Mercure de France, 2008. Yves Bonnefoy avait témoigné de cette expérience poétique lors d'une présentation du recueil à la Maison de l'Amérique latine en février 2008.

[19] Voir Yves Citton, *op.cit.*, p. 125.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*, p. 127.

[23] *Ibid.*, p. 128.

[24] *Ibid.*, p. 129.

[25] Michel Serres, *Hermès I – La communication*, *op. cit.*, p. 20.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*

[28] Yves Citton, *op.cit.*

[29] *Ibid.*

[30] Voir *Ibid.*, p. 202.

[31] *Ibid.*, p. 131.

[32] Raphaël Imbert, *Jazz suprême – Initiés, mystiques et prophètes*, Paris, Editions de l'Eclat, 2014, p. 300.

[33] Voir son si bel ouvrage, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011 et notre article, à paraître, « Façons de lire, manières de devenir : l'herméneutique intégrée de Marielle Macé ».

[34] Yves Citton, *op. cit.*, p. 134.

[35] Cité par Vilém Flusser, *La Civilisation des médias*, Belval, Circé, 2006, p. 103.

[36] Vilém Flusser, *op.cit.*

[37] Yves Citton, *op.cit.*, p. 135.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, p. 136.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] L'expression de *poétique du cours* ne date pas d'hier, et fut employée par exemple par Guillaume Bellon dans *L'inquiétude du discours – Barthes et Foucault au Collège de France*, Grenoble, Ellug, 2012. Néanmoins, il ne décrit pas les cours des deux stars du structuralisme dans les termes de la morphogenèse de Simondon.

[43] Yves Citton, *op. cit.*, p. 137.

[44] Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 252.

[45] Yves Citton, *op.cit.* Nous soulignons.

[46] *Ibid.*

[47] Voir par exemple *Poétique de la Terre – Histoire naturelle, histoire humaine – essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

[48] Yves Citton, *op.cit.*, p. 138-9.

[49] Sylvie Catellin, *Sérendipité – Du conte au concept*, Paris, Seuil, 2014, p. 76.

[50] Carlo Ginzburg, «Signes, traces, pistes», *Le Débat n°6*, novembre 1980, p. 14.

[51] Nous reprenons ici le commentaire de Philippe Jousset [in] *Anthropologie du style*, *op.cit.*, p. 38-40.

[52] L'hypothèse de Ginzburg d'après laquelle l'écriture serait née du déchiffrement des traces, à la chasse, est probablement erronée, comme le montre Anne-Marie Christin (voir *Poétique du blanc – Vide et intervalle dans la civilisation de l'alphabet*, Paris, Vrin, 2009, p. 27-9). Mais l'idée qui voudrait que la chasse ait engendré, du côté des proies, le langage, mérite examen: « le sujet, au voisinage d'un prédateur, pourra [...] prendre la fuite, répondre au défi, y faire face ou [...] pousser un cri d'alarme à destination de ses congénères. C'est même grâce à cette dernière manifestation d' »altruisme" que pourra s'inventer quelque chose comme du langage, par détachement du signal de son déclencheur, détente de la réaction, relâchement de la pression tendue vers sa résolution (son retour à l'équilibre). » Philippe Jousset, *Anthropologie du style*, *op. cit.*, p. 39.

[53] Un tel raisonnement, que nous suivons, peut amener Corine Pelluchon à nous sensibiliser au fait qu'en mangeant des animaux soumis aux conditions épouvantables de l'élevage industriel, nous incorporons de la souffrance. Voir son essai magistral, *Les nourritures – Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.

[54] Ainsi, l'expression populaire « noyé dans la masse » peut dire quelque chose de ce qui se joue dans un cours où l'auditoire est trop nombreux pour que se déploie une interaction avec l'enseignant. Ce type de configuration d'enseignement pourrait être une des explications du taux d'échec élevé relevé en première année à l'Université.

[55] Gilles Deleuze, Félix Guattari, « Rhizome », *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 46.

[56] Dominique Maingueneau, *Genèse du discours*, Liège, Mardaga, 1984, p. 131. Voir sur ce point Philippe Jousset, *op. cit.*, p. 130-1.

[57] Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 307.

[58] Yves Citton, *op. cit.*, p. 251.

Quand Kairos sait faire: l'herméneutique de la circonstance de Stanley Fish

écrit par Thomas Vercruysse

À François Rastier

I La lecture comme *fitness*

Un des grands représentants du pragmatisme américain, Richard Rorty, caractérise l'acte interprétatif par le fait de « *beat the text into a shape which will serve [the reader's] own purpose* », par le fait donc de « malaxer le texte et de le reformer selon la configuration qui conviendra le mieux aux finalités du lecteur ». Dans cette conception, proche de celle de Fish, l'idée n'est pas d'être fidèle à un sens qu'il faudrait retrouver et qui existerait en soi, mais de *prêter* un sens qui servirait au mieux les intérêts du lecteur, ou, pour filer la métaphore du prêt bancaire, qui rapporterait le plus d'intérêts. C'est le sens le plus approprié qui est élu par le lecteur. Le sens n'est pas conçu comme exactitude mais comme aptitude, *aptum*, par rapport à une fin. La lecture peut ici être décrite comme une performance rhétorique semblable à celle des sophistes. Elle ne renvoie pas pour autant à une téléologie de la lecture puisque la fin n'est pas fixée à l'avance, *in abstracto*, elle dépend de circonstances données. On est ici proche d'une conception darwinienne de la lecture, en ce que le sens est élu en fonction de sa valeur adaptative, de sa *fitness*, non en vertu de sa valeur transcendantale, établie par des canons fixés en amont. De même que la *fitness* d'un génotype, selon Darwin, dépend de sa capacité d'adaptation à un environnement, Fish s'intéresse à l'actualisation du sens en fonction de son système de circonstances, ici institutionnelles, pour envisager en quoi le sens d'un texte n'est pas *dévoilement* mais *instanciation*. En cela, la démarche de Fish est à penser sous le registre de « l'*anti-fondationalisme* » : « toute revendication de fondation transcendantale de la pensée tient de l'imposture » (Yves Citton, préface à Fish, 15[1]) puisqu'on ne saurait dévoiler un sens valant pour tous, universellement, le sens ne valant que « circonstanciellement ». Fish est bien proche du pragmatisme de Rorty quand il soumet les interprétations non à des conditions de *vérité* mais de *félicité* (donc de *fitness* cognitif) : à chaque moment de l'histoire, seules certaines interprétations sont considérées recevables, les autres sont considérées irrecevables. On se situe ici par-delà le vrai et le faux[2], catégories auxquelles sont préférées l'opportun et l'inopportun, au sein d'un paradigme kairologique[3]. Congédier le vrai et le faux participe d'un rejet de l'essentialisme : il serait insensé de croire à un moi inconditionné (*unconstrained*[4]) : le moi, selon Fish, n'est pas « une entité indépendante mais [...] une construction sociale dont les opérations sont délimitées par les systèmes d'intelligibilité qui l'informent » (74). Le moi est donc le produit d'une *modulation*, concept dont on verra qu'il est à entendre au sens de Simondon. C'est à détailler cette modulation, dans nos comportements interprétatifs, que s'attache Fish, dont l'herméneutique n'est pas désolidarisée d'une

morphologie, d'une pensée de l'individuation. En prenant la mesure de la part du conditionnement dans nos comportements, Fish s'inscrit bien dans la kairologie, ouvrant des perspectives riches, Yves Citton y insiste, en pensant non en termes d'essences, ni d'identités, mais de « *devenirs, de transformations, de réappropriations créatrices, de détournements imprévisibles* » (24).

Ces réappropriations dépendent du *kairos*, de la situation qui prescrit une norme déterminant la disponibilité du sens d'un énoncé : « les phrases ne naissent qu'en situation et, à l'intérieur de ces situations, la signification normative d'un énoncé sera toujours évidente ou au moins accessible, même si, à l'intérieur d'une autre situation, ce même énoncé, qui ne sera plus le même, aura une autre signification normative non moins évidente et accessible. » (33). Si un sens est toujours donné en fonction d'un contexte, ce contexte est lui-même sujet à interprétation : le contexte est perçu en fonction de sa plus ou moins grande disponibilité pour l'interprétant. Le contexte qui apparaît « normal » n'est jugé tel que dans l'oubli de ce que son caractère de norme n'est pas transcendantal mais institutionnel. Le *kairos* pleinement institué a alors tendance à se faire oublier et à faire passer pour le registre de l'être ce qui est du registre du circonstancié : « si aucune institution n'est assez universellement valable et durable pour que les significations qu'elle habilite soient à jamais normales, certaines institutions ou formes de vie sont habitées si profondément que pour un grand nombre de gens, les significations qu'elles habilite semblent « naturellement » disponibles et il faut un effort particulier pour voir qu'elles sont le produit de circonstances. » (35)

Si la dimension kairologique a tendance à se faire oublier, elle imprègne toujours le sens des énoncés. Nous ne sommes pas devant le texte ou devant le sens face à face, comme devant un objet, nous sommes immergés avec lui dans un système de circonstances. Le modèle sujet-objet des métaphysiques de la représentation, accrédité par la structure sujet-copule-prédictat des langues indo-européennes, qui tend à faire croire que l'on peut penser à une phrase *in abstracto*, comme dans le cas des exemples donnés dans les grammaires, ne permet pas de rendre compte de ce qui se produit dans l'opération herméneutique. En l'absence de tout contexte spécifique, de tout *kairos* saillant, c'est un *kairos* statistique qui module le sens à donner à la phrase, qui informe la signification : « penser à une phrase indépendamment du contexte est impossible, et quand on nous demande d'examiner une phrase pour laquelle aucun contexte n'a été spécifié, nous l'entendons automatiquement dans le contexte où on l'a rencontrée le plus souvent. » (36)

L'exemple qui a donné lieu au titre de l'un des articles de son livre, « Y a-t-il un texte dans ce cours ? », vient d'une question posée par une étudiante de Fish, qui ne croit pas que les textes existent autrement que dans l'appropriation qu'en font nos usages, à un collègue enseignant à la Johns Hopkins University. Le professeur n'a pas compris la question et répond : « Oui; c'est *The Norton Anthology of Literature* ». L'étudiante lui signale qu'il n'a pas compris la question (« Non, non, je veux dire, dans ce cours, est-ce qu'on croit aux poèmes et à tout cela, ou est-ce qu'il n'y a que nous ? » (37). L'étudiante lui indique qu'il a fait erreur sur ce qu'elle voulait dire « mais cela ne veut pas dire qu'il a fait une

erreur en combinant les mots et la syntaxe de l'étudiante en une unité sémantique » (38). L'erreur du professeur ne peut être apparentée à un calcul erroné, car la détermination du sens n'est pas de l'ordre du calcul combinatoire. Lire n'est pas calculer. Implicitement, Fish prend parti contre l'approche computationnaliste^[5] de la cognition. Pour se corriger, et comprendre la question de l'étudiante, le professeur « doit opérer une autre (pré)détermination de la structure d'intérêts dont la question est issue » (38), c'est-à-dire qu'il doit induire un autre horizon kairologique susceptible d'accueillir la question. Sinon, « the question does not fit » : « À l'intérieur des circonstances de l'énoncé qu'il a présupposées, les mots de l'étudiante sont parfaitement clairs, et elle lui demande simplement d'imaginer d'autres circonstances dans lesquelles les mêmes mots seraient également, mais différemment, clairs. » (39) Ceux des collègues de Fish qui comprennent d'emblée la question sont ceux qui connaissent la *position* de Fish sur le sujet; ils ont donc pré-cartographié le système de circonstances dans lequel la question va prendre forme et sens : « Ils l'entendent venant de moi, dans des circonstances qui m'ont engagé à me prononcer sur un certain nombre de problèmes nettement délimités. » (40). Ainsi, ils sont capables de saisir le *kairos* de la question, de refaire le chemin qui l'a vue naître et se former. Entendre la question suppose alors de cartographier un parcours, de savoir d'où la question vient pour réaliser la morphogenèse de son sens. L'identification du contexte kairologique et la production du sens, son *information*, ont lieu dans le même temps : « Être dans une situation, c'est voir les mots [...] comme déjà signifiants. » (41).

La conception de Fish, pour être mise en perspective, nécessite de faire une distinction d'ordre épistémologique pour examiner dans quel cadre on peut inscrire son geste. François Rastier a rappelé que deux problématiques se disputent l'histoire des idées linguistiques occidentales: la problématique logico-grammaticale (ou logico-combinatoire) et la problématique rhétorique/herméneutique. Il s'agit de comprendre pourquoi on doit rattacher l'entreprise kairologique de Fish à la seconde. La première met au premier plan le concept de *signe*, auquel correspond celui de *signification*, quand la seconde lui préfère celui de *texte*, auquel on associera le *sens*. La signification est le résultat d'un « processus de décontextualisation [...] d'où son enjeu ontologique, puisque traditionnellement on caractérise l'Être par son identité à soi. » (Rastier, « Formes », 100) Contrairement à la *signification*, porteuse d'une *ontologie* qui prime les *essences*, le *sens* serait, selon nous, justiciable d'une *kairologie* qui prime les *circonstances* : « Le sens suppose en revanche une contextualisation maximale, aussi bien par l'étendue linguistique – le contexte, c'est tout le texte – que par la situation, définie par une histoire et une culture [...]. » (F. Rastier, « Formes », 100) La signification est d'habitude conçue comme une *relation*, nous dirions une *équation*, le sens, comme un *parcours* : « leur identification et leur parcours restant d'ailleurs indissociables. » (F. Rastier, « Formes », 100) On se trouve ici au plus près de Fish. Quand l'ontologie logico-grammaticale confère aux unités textuelles « la discrétion et la présence, l'identité à soi et l'isonomie » (F. Rastier, « Formes », 100), la kairologie rhétorique/herméneutique prend acte du fait que les objectivités qu'elle élabore sont « continues, parfois

implicites, varient dans le temps et selon leurs occurrences et leurs contextes, connaissent entre elles des inégalités qualitatives » (F. Rastier, « Formes », 100). Ainsi, la forme cognitive n'est pas une essence, elle n'est pas une unité discrète, semblable à elle-même, ce n'est pas une *ontologie* qui peut en rendre raison mais bien une *morphologie*, c'est pourquoi Rastier emprunte au vocabulaire de la *Gestalttheorie* : « les formes sont des *figures* contrastant sur des fonds. » (F. Rastier, « Formes », 100)

Cet emprunt nous encourage bel et bien, pour caractériser la pensée de Fish, à avoir recours au concept simondonien d'*individuation*, lié lui-même à celui de *modulation*. C'est en effet ce dernier concept qui aide à comprendre ce que décrit Fish quand il se demande comment un collègue peut être capable d'identifier le sens de la question posée par son étudiante : « lorsque quelque chose change, tout ne change pas. Bien que sa compréhension des circonstances se transforme au cours de la conversation, mon collègue ne cesse pas de les comprendre comme « universitaires », et à l'intérieur de cette compréhension continue (quoique modifiée), les directions que peuvent prendre ses pensées sont déjà strictement modifiées. » (42) De même, la modulation simondonienne rend compte du mouvement continu et progressif (« tout ne change pas ») d'une force qui s'exerce sur des matériaux comportant une certaine forme de résilience. C'est à l'intérieur de ces bornes que l'individuation, ici celle du sens, s'effectue :

Il continue à supposer [...] que la question de l'étudiante a quelque chose à voir avec le monde universitaire en général et la littérature anglaise en particulier, et ce sont les rubriques organisatrices relatives à ces domaines d'expérience qui ont le plus de chances de lui venir à l'esprit. L'une de ces rubriques est « ce qu'il se passe dans les autres cours », et l'un de ces autres cours est le mien. Ainsi, selon un itinéraire qui n'est ni absolument indéterminé ni totalement balisé, il en vient à moi et à une nouvelle analyse de ce qu'a dit son étudiante. (42)

La morphogenèse du sens s'établit dans cet espace, entre liberté et nécessité, soit entre l'aléatoire et le mécanique, espace qui définit la condition herméneutique : « De même que les mots de l'étudiante n'amènent pas mon collègue à un contexte dont il dispose pourtant déjà, de même ils échouent à mener à sa découverte quelqu'un qui n'en est pas muni. Et pourtant, dans un cas comme dans l'autre, l'absence d'une telle détermination mécanique ne signifie pas que l'itinéraire parcouru soit aléatoire. » (45) Le sens ne se déchiffre pas de manière mécanique, car cela supposerait que l'interprétation s'effectue de manière discontinue, en deux phases disjointes, ce qui dégagerait le temps nécessaire pour un calcul. Or cette disjonction n'existe pas. Fish substitue à une discontinuité analytique un continu synthétique *a priori*, c'est-à-dire qu'il sous-entend que la synthèse du sens a pour *transcendantal* le système de circonstances façonné par les normes :

le problème de la communication tel qu'il est posé par quelqu'un comme Abrams n'en est pas un parce qu'il suppose une distance entre la réception d'un énoncé et la détermination de sa signification – une sorte d'espace mort entre le temps où l'on ne disposerait que des mots et celui où l'on s'efforceraient de les analyser. Si un tel espace

existait, ce moment avant que ne commence l'interprétation, il serait alors nécessaire d'avoir recours à quelque procédure mécanique et algorithmique qui permettrait aux significations d'être calculées et aux erreurs d'être reconnues. Ce que j'ai démontré, c'est que les significations arrivent déjà calculées, non parce qu'il y aurait des normes incluses dans la langue, mais parce que la langue est toujours perçue, dès le départ, à l'intérieur d'une structure de normes. (48)

On passe d'un horizon de sens à un autre par une opération de *modulation* où les normes déjà existantes entraînent une résistance ; la matière en question n'est pas amorphe, contrairement au schéma hylémorphique d'Aristote, mais sémiotiquement formée et, en l'occurrence, normée : « Le passage d'une structure de compréhension à une autre n'est pas une rupture mais une modification des intérêts et des préoccupations déjà en place ; et puisqu'ils sont déjà en place, ils exercent une contrainte sur la direction de leur propre modification. » (48) Il faut bien sortir à la fois d'un modèle *computational* et d'un modèle *mécanique*, donc abandonner le motif de la combinatoire pour comprendre la saisie herméneutique. À l'instar de Simondon, qui rend raison de l'individuation d'après les concepts de la *thermodynamique*, il est possible de convoquer ici le même modèle théorique. Pour se garder de l'*entropie*, du désordre de l'incompréhension, comment s'en serait tiré un professeur ne connaissant pas les thèses de Fish ? Aurait-il pu aller plus loin que le *quiproquo* initial ?

La réponse est qu'il n'aurait tout simplement pas pu aller plus loin, ce qui ne signifie pas que nous sommes enfermés à jamais dans les catégories de compréhension dont nous disposons (ou dans les catégories qui disposent de nous), mais que l'introduction de nouvelles ou l'élargissement de nouvelles catégories pour inclure des données nouvelles doivent toujours venir de l'extérieur ou de ce qui est perçu, pour un temps, comme l'extérieur. (43)

Echapper à l'entropie nécessite un apport d'énergie extérieure pour produire l'intelligibilité adéquate : de nouvelles circonstances doivent être envisagées pour offrir au sens un cadre de réception pertinent. Le sens des mots ne peut devenir clair que quand ils seront lus d'après le système herméneutique dont ils sont issus : c'est-à-dire que pour produire la morphogenèse de ces formes, de ces *figures* de sens, il faut pouvoir en recréer le *fond*. Recréer ce fond suppose de se placer sous la tutelle d'une philosophie constructiviste, comme l'était justement celle de Kant. Ce paradigme n'est pas celui, contemplatif, de la *theoria* propre à Platon, où rien n'est construit, tout est donné, paradigme fonctionnant d'après le régime de la *transparence*. Ce paradigme, où rien n'est donné, tout est construit, se caractérise plutôt par un régime de l'*obscurité*, dont la tutelle est héraclitéenne. Le régime de la transparence, où l'obscurité, éventuelle, ne représente qu'un moment, justifie une démarche *analytique* : « capacité à discerner ce qui est déjà là » (62). Le régime où l'obscurité n'est pas *contingente* mais *constitutive* requiert « une capacité à savoir comment produire ce dont on peut dire, après coup, qu'il est là. L'interprétation n'est pas l'art d'analyser (*construing*) mais l'art de construire (*constructing*). » (62) Pour le dire autrement, mais avec Fish, « tous les objets sont faits et non trouvés » (68) Telle est la limite de la métaphore heideggerienne de la vérité comme dévoilement, qui décrit son

herméneutique. Il ne faut sans doute pas se contenter d'abandonner la métaphore, mais renoncer à la quête de la vérité, car le sens n'est pas à dévoiler mais à produire. Il n'est pas, insistons-y, soumis à des conditions de *vérité* (il ne fait pas l'objet d'une *reconnaissance*) mais, on l'a dit, de *félicité* (il fait l'objet d'une *production* qui peut rater, quand le sens ne prend pas [6] : « it does not make sense »).

Si l'on choisit, à l'instar de Wittgenstein et de Stanley Cavell [7], de faire confiance au langage ordinaire afin d'en rapatrier la sagesse, on est tenté de dire que le sens se fait en nous, il n'est pas déjà là, séparé, à reconnaître. C'est ici que l'on peut introduire la distinction pratiquée par Fish entre *démonstration* et *persuasion*, protocoles qui ne reposent pas sur le même type de *fitness*, d'adéquation :

Dans le modèle de la démonstration, notre tâche est d'être adéquat à la description d'objets qui existent indépendamment de nos activités; [...] quoi que nous fassions, les objets de notre attention conservent leur séparation ontologique et continuent à être ce qu'ils étaient avant qu'on les aborde. Dans le domaine de la persuasion, en revanche, nos activités sont directement constitutives de ces objets, des termes dans lesquels ils peuvent être décrits et des standards au moyen desquels ils peuvent être évalués. (95)

L'herméneutique appartient bien au registre de la *persuasion*, car le sens est inhérent à notre activité interprétative. Il convient donc d'abandonner le modèle de la démonstration, et ses présupposés « essentialistes » (96) d'après lesquels « la littérature est un monolithe dont les caractéristiques sont découvertes et évaluées au moyen d'un unique ensemble d'opérations » (96). L'essentialisme du modèle démonstratif repose ici sur un *universalisme*, en l'occurrence l'*isonomie* postulée des normes d'évaluation de l'objet littéraire. Or cet universalisme doit s'effacer devant la ramification kairologique des normes ; cette attitude restaure, dans le même geste, la place du critique dont le travail n'est pas annexe à l'existence de l'œuvre. La critique, l'interprétation n'est pas une activité discrète, indépendante du texte, mais constitutive de son avènement comme œuvre. Le critique participe ainsi à la co-production du texte, comme l'être vivant participe à la co-production de son milieu, comme l'embryon participe à la co-production de sa matrice :

Le critique n'est plus l'humble serviteur de textes dont la gloire existe indépendamment de tout ce qu'il peut faire; c'est ce qu'il fait, à l'intérieur des contraintes incluses dans l'institution littéraire, qui *fait naître* les textes et les rend disponibles à l'analyse et à l'évaluation. La pratique de la critique littéraire n'est pas une chose dont on doit s'excuser; elle est absolument essentielle, non seulement à la perpétuation, mais à la production même des objets de son attention. (97. Nous soulignons)

Le *faire naître* est à saisir au plus près de la métaphore embryologique. L'argumentaire de Fish doit selon nous se comprendre d'après cette analogie où, de même qu'il faut congédier l'idée de code génétique pour rendre raison de la production des formes de l'individu, il faut renoncer à recourir à des normes posées *a priori*, en amont des circonstances d'interprétation car le sens est co-créé par son environnement, qu'il marque de son empreinte en retour. Par conséquent, on ne saurait trop

insister sur « le pouvoir des circonstances sociales et institutionnelles, capables d'établir des normes de comportement, non en dépit, mais à cause de l'absence de normes transcendantales. » (101)

II Le sens comme *affordance*

Fish affirme avec force que ce *faire-naître* du sens n'est pas de l'ordre du *conférer*, qui impliquerait une procédure d'interprétation en deux phases où l'interprétant envisagerait un énoncé, puis lui attribuerait une signification. Elle appartient au régime de l'*affordance*, défini par Gibson [8]. Citons d'abord Fish : « on entend un énoncé à l'intérieur d'une connaissance de ses finalités et implications et non comme un préliminaire à la détermination de celles-ci, et que l'entendre ainsi, c'est déjà lui avoir assigné une forme et donné une signification. » (37) La perception d'un objet n'est pas découplée de l'examen de ses potentialités d'action. Le *percevoir* est déjà orienté vers un *faire*. « Les *affordances* [ou *invites*] d'un environnement, écrit Gibson, sont ce qu'il offre à l'animal, ce qu'il lui procure ou lui fournit, en bien ou en mal. » (Gibson, 127. Nous traduisons). En cela, Gibson reprend les thèses des gestaltistes, dont on a vu qu'elles pouvaient être rapprochées de l'herméneutique de Fish :

pour les gestaltistes, la perception d'autrui est directe, parce qu'elle ne se laisse pas séparer [...] des autres caractéristiques du champ prises comme telles. En ce sens, la perception d'autrui n'est pas *analytique*, elle est *physionomique*: ce n'est pas la saisie d'une morphologie pure, que suivrait dans un second temps une interprétation [...]. L'expérience ouvre ici sur une dimension spécifique, irréductible aux autres. [...] Nous ne nous posons pas la question d'un report de nos impressions visuelles dans quelque monde différent (celui des impressions subjectives de notre vis-à-vis), nous ne séparons pas ici l'expérience subjective, au sens étroit du terme, de ce courant perceptif qui ouvre sur la présence corporelle d'autrui. (Rosenthal et Visetti, 197)

Ainsi, l'approche de Gibson peut en grande partie se lire comme une reprise des conceptions de Köhler, pour qui la perception instantanée des valeurs, au sein des caractéristiques sensibles de l'objet, ne peut se comprendre que sur le partage d'un dénominateur commun d'objectivité, ce qui a conduit à avancer qu'il présuppose cette « perception immédiate comme conditionnée dès le départ par toutes les diverses façons dont ses valeurs et qualités l'impliquent effectivement » (Morgagni, 5). De fait, l'adjectif « immédiate » induit en erreur, car on voit bien qu'il n'y a de perception que *médiatisée* par des circonstances et conditions. Le tort de Gibson est probablement d'avoir marginalisé la socialité (voir Morgagni, 7-8) de l'*affordance* au contraire de Fish qui aurait détaillé les modalités du passage de cette dernière en régime textuel. Le pouvoir de la médiation, du conditionnement, s'exerce de manière hétérogène et cette disparité n'échappe pas à Fish qui, signalant que les contextes d'interprétation sont diversement disponibles, en conclut que la probabilité qu'un énoncé soit entendu dans une perspective plutôt que dans une autre n'est pas la même (34). À l'isonomie analytique du point de vue logico-grammatical, Fish préfère l'hétéronomie kairologique de l'approche rhétorique/herméneutique, faisant fonds sur la variété des *affordances*. Les contextes *invitent* à lire différemment le sens; en fonction des

circonstances, ce dernier n'offre pas la même prise à l'interprétation. L'*ergonomie* d'un texte n'est donc pas fixe, mais modulable, manière de dire que l'interprétation ne se fait pas à partir de l'*ergon*, de l'œuvre achevée, elle participe de l'*energeia* de l'œuvre dont elle est co-créatrice.

De même que l'œuvre n'est pas figée et abstraite de l'activité herméneutique, de même les preuves susceptibles d'être utilisées pour trancher un débat critique ne sauraient se poser en arbitre capable d'adopter un point de vue surplombant ou détaché de la situation ; elles y sont immergées, contrairement à ce que prétend pratiquer le New Criticism : « une preuve disponible en dehors de toute croyance particulière est appelée pour arbitrer entre des croyances, ou, comme on les appelle dans les études littéraires, des interprétations rivales. » (92). Fish conteste habilement cette procédure en expliquant que les controverses critiques produisent rarement des preuves différentes ; elles apportent bien plutôt des positions divergentes sur la preuve : « l'activité critique n'est rien d'autre que cela, la tentative d'une partie de modifier les croyances d'une autre partie, de sorte que la preuve invoquée par la première soit vue *comme une preuve* par la seconde. » (92) Le New Criticism postule que l'*invite* des preuves (« disponible ») est découplée de toute valeur qui les conditionnerait, alors même que leur *affordance* est corrélée au système d'interprétation qui leur donne valeur de preuves.

C'est ici que l'on retrouve la distinction entre le modèle de la démonstration, adopté par le New Criticism, et le modèle de la persuasion, dont nous nous faisons, à la suite de Fish, le chantre. Dans le modèle de la *démonstration*, les interprétations avancées sont validées ou contestées « par des faits qui sont spécifiés de manière indépendante. » (92) Le modèle promu par Fish, de la *persuasion*, se fonde sur l'*invite* des faits convoqués, sur leur *affordance*. D'après ce paradigme, « les faits qu'on invoque ne sont *disponibles* que parce qu'une interprétation (au moins dans ses grandes lignes) a déjà été présupposée. » (93. Nous soulignons) Quand la démonstration repose sur une épistémologie du progrès continu et *linéaire*, des commentaires vers une entité fixe et invariante (le vrai sens d'un texte), la persuasion a pour socle une épistémologie *révolutionnaire*, où « un point de vue vient déloger un autre point de vue, apportant avec lui des entités qui n'étaient pas *disponibles* auparavant. » (93. Nous soulignons)

En conclusion : pour une écologie des objets culturels

La disponibilité des entités à interpréter relie bien le positionnement critique de Fish à la théorie des *affordances*. Si des chercheurs ont insisté sur le fait que la perception des *affordances* est filtrée par un processus historique et culturel [9], Fish l'a démontré pour la théorie de la lecture. Il a donc notablement enrichi la problématique des dynamiques d'investissement se déployant entre un organisme et son environnement, dans le cadre d'une écologie des objets culturels et de la phénoménologie de l'attention qu'elle induit.

Bibliographie

S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, trad. fr. de C. Fournier et de S. Laugier, Paris, Gallimard, Folio essais, 2009.

S. Fish, *Quand lire, c'est faire*, préface d'Y. Citton, trad.fr. par E. Dobenesque, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

J. J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
S. Morgagni, « Repenser la notion d'affordance dans ses dynamiques sémiotiques », *Intellectica*, 55, 2011.
F. Rastier, « Formes et textualité s », *Langages*, n°163, 2006.
F. Rastier, *Sémantique et recherches cognitives*, Paris, Puf, [1991] 2010.
V. Rosenthal et Y.-M. Visetti, « Sens et temps de la Gestalt », *Intellectica*, 28, 1999.
S. Raudaskoski, « The Affordances of Mobile Application », *Proceedings of the Workshop on Technology Interaction and Workplace Studies*, 08-09, 2003.

- [1] Quand il n'y a pas d'autre indication qu'un numéro de page, la référence renvoie à cet ouvrage de Fish, indiqué en bibliographie.
- [2] Expression que j'emprunte à Alain Roger.
- [3] La kairologie est un positionnement épistémologique qui, comme l'article l'expose plus loin, privilégie les *circonstances* aux *essences*. Nous terminons actuellement un ouvrage qui tente d'en retracer, à grands traits, l'histoire et les enjeux.
- [4] Cité par Yves Citton qui se réfère au texte original quand nous nous fondons sur la traduction française.
- [5] François Rastier a bien développé ce point : « le contexte linguistique et non linguistique est, en tant qu'interprétant, constitutif du « message » □. [...] Bref, la performance linguistique consiste à s'adapter à une situation dont les paramètres échappent au paradigme calculatoire. » (Rastier, *Sémantique*, 13.)
- [6] Comme quand la mayonnaise rate sa morphogénèse et ne prend pas.
- [7] Voir Stanley Cavell, « La quotidienneté comme chez-soi », (Cavell, 48-53)
- [8] Gibson dont Rastier se sent également proche : « nous nous plaçons dans une perspective écologique (au sens de Gibson) plutôt que logique. Une telle perspective est d'ailleurs requise avec une insistance croissante par des chercheurs qui se réclament de la recherche cognitive, notamment en ergonomie et en anthropologie (disciplines pour lesquelles le contexte n'est pas une simple variable) ». (Rastier, *Sémantique*, 13)
- [9] C'est le cas de Sanna Raudaskoski. Voir son article, indiqué en bibliographie et le commentaire de Simone Morgagni (Morgagni, 13).
-

[« L'acte pur des métamorphoses » – Aspects de la forme chez Valéry](#)

écrit par Thomas Vercruysse

Résumé:

La conception de la forme défendue par Valéry dans sa poésie comme dans sa poétique déroge à la conception classique, aristotélicienne. Elle met en évidence dans sa réflexion et sa pratique l'importance du potentiel transformateur où la forme, emportée par le devenir, n'est que métamorphose. Ce faisant, sa poétique s'étaie sur une conception du

vivant qui prend sa source dans le transformisme, paradigme qu'il contribue à prolonger et à étendre à d'autres savoirs que la biologie.

[Le paradigme de la combinatoire chez Valéry, Hilbert et Turing](#)

écrit par Thomas Vercruysse

Ce que Daniel Oster, dans un ouvrage lumineux [[Daniel Oster, *Monsieur Valéry*, Seuil, 1981. Quand le lieu d'édition n'est pas précisé, il s'agit de Paris.]], appelle le « premier formalisme » de Valéry nourrit un rêve de totalisation qui s'adosse au sentiment du fini, sentiment de clôture au sein duquel pourrait opérer la machine autopoïétique [[Nous tenons à remercier Pierre Cassou-Noguès, sur les travaux duquel cette contribution s'appuie largement, d'avoir bien voulu relire une première version de cet article et d'avoir suggéré des modifications.]]. Nicole Celeyrette-Pietri précise que cette machine est « semblable à celle de Lulle et à celles « qui permettent d'intégrer à grande vitesse » [[Paul Valéry, *Œuvres*, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 801. Cité par Nicole Celeyrette-Pietri, *Valéry et le moi*, Klincksieck, 1979, p. 93.]].