Le Corps en Acte

Collection ‘‘Épistémologie du corps’’

dirigée par Bernard Andrieu

Déjà parus

Le corps multiconnexe. Vers une poïétique de l’oscillation ?, Xavier Lambert, 2010

Le corps à l’épreuve du genre. Entre normes et pratiques, sous la dir. d’Aurélia Mardon et Laurence Guyard, 2010

De l’espace virtuel, du corps en présence, sous la dir. de Pascale Weber et Jean Delsaux, 2010

Henri Beaunis, Bernard Andrieu, 2009

La Vie au grand air. Aventures du corps et évasions vers la nature, sous la dir. d’Olivier Sirost, 2009

La Figure du monstre, sous la dir. de Didier Manuel, 2009

Homme-femme : de quel sexe êtes-vous ?, sous la dir. de Lucile Guitienne, Marlène Prost, 2009

Le vécu des sens en action, Nelly Lacince, 2009

Vers une écologie des pratiques corporelles, sous la dir. de Christian Molaro, 2009

Les usages du henné. Pratiques, rites et représentations symboliques, Marie-Luce Gélard, 2008

Album Liébault, Bernard Andrieu, 2008

Devenir Hybride, Bernard Andrieu, 2008 (épuisé)

Clinique du sport et des pratiques physiques, sous la dir. de Stéphane Abadie, 2008

Correspondance d’Alfred Binet, sous la dir. d’Alexandre Klein, 2008

Le corps homosexuel en-jeu, Sylvain Ferez, 2007

ISBN : 978-2-8143-0037-8

© Presses Universitaires de Nancy, 2010
42-44, avenue de la Libération
BP 33-47
54014 Nancy Cedex

En application de la loi du 11 mars 1975, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l’éditeur ou du Centre français du copyright, 6 bis, rue Gabriel-Laumain, 75010 Paris.

Centenaire Maurice Merleau Ponty (1908-2008)
Collège de France / UHP Nancy Université
LPPA – UMR 7152 & LHSP UMR 7117
CNRS

Le Corps en Acte

Sous la direction d'Alain BERTHOZ et Bernard ANDRIEU

Presses Universitaires de Nancy

Introduction

Alain BERTHOZ et Bernard ANDRIEU

Le centenaire de la naissance de Maurice Merleau-Ponty a été l'occasion de tenir d'un colloque international au Collège de France les 22 et 23 septembre 2008 par les Pr Alain Berthoz (Professeur au Collège de France et titulaire de la Chaire de physiologie de la perception et de l'action) et Bernard Andrieu (Pr.Epistémologie du corps et des pratiques corporelles à la faculté du sport de l'UHP de Nancy Université) en réunissant nos collègues Salvatore M. Aglioti, Olaf Blanke, Gilles Boëtsch, Denis Cerclet, Nathalie Depraz, Stéphanie Dupouy, Anne Fagot-Largeault, Denis Forest, Jean Gayon, Béatrice de Gelder, Julie Grezes, Gérard Jorland, Marc Jimenez, Bernard Lafargue, Pierre Livet, Catherine Malabou, Lionel Naccache, Jean Luc Petit, Philippe Rochat, Michel Récopé, Emmanuel de Saint Aubert, Richard Shusterman, Bérangère Thirioux.

Ce colloque international a réuni des neuroscientifiques, des psychologues, des philosophes et des esthéticiens au Collègue de France à l'occasion d'un débat sur les travaux interdisciplinaires en philosophie du corps et en physiologie de la perception et de l'action selon la méthode employée par M. Merleau Ponty dès *Le primat de la perception* jusqu'au manuscrit inachevé *Etre et Monde*.

Les travaux de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), titulaire de la *Chaire de philosophie* du Collège de France à partir de 1952 jusqu'à sa mort en 1961, sont aujourd'hui une des références sans laquelle la philosophie du corps, la physiologie de la perception et de l'action, la psychologie

du développement et la modélisation *in vivo* des gestes n'auraient pu constituer leurs champs actuels de recherche : Schéma corporel, Image du corps, Conscience du corps, Chair, Intersubjectivité, Perception…autant de notions encore au cœur des sciences de l'homme et de la nature.

Nous remercions l'Administrateur, les responsables et le personnel du College de France et France Maloumian en particulier pour leur accueil, aide et organisation scientifique.

Merci au CNRS et des centres de recherches du CNRS que sont le *Laboratoire de physiologie de la perception et de l'Action – LPPA – UMR 7152 CNRS* & le *Laboratoire d'Histoire des sciences et de Philosophie Archives Poincaré UMR 7117 CNRS Nancy Université,* avec le soutien du GDR 2322 *Anthropologie des représentations du corps* (Dir Gilles Boëtsch), des Universités Henri Poincaré et de Nancy 2. Remerciements au Pr R. Pouivet (Directeur, LHSP Archives Poincaré UMR 7117 CNRS) & Pr G. Heinzmann (Directeur MSH LorraineUSR CNRS 3261 / Nancy-Université / Université Paul Verlaine-Metz) pour leurs soutiens respectifs.

PREMIÈRE PARTIE
Perception, somatopie et sens de soi

La conscience du corps

Alain BERTHOZ
Professeur au Collège de France,
Chaire de physiologie de la perception et de l'action

> « En temps que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas d'avantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opèrerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des ''représentations'', sans se subordonner à une ''fonction symbolique'' où ''objectivante''. »[1]
>
> M. Merleau Ponty

Introduction

Mon but ici sera très modeste, et très risqué étant donné mon incompétence en philosophie. Il est limité à l'examen de quelques extraits textes de Merleau-Ponty[2] sur les relations entre le corps et l'espace, à l'aune des connaissances nouvelles des neurosciences cognitives actuelles. De plus je sais la limite de l'exercice qui consiste à prendre des citations et à en faire l'exégèse. Il ne s'agit ni d'une tentative de validation des

1. M. Merleau Ponty. Phénoménologie de la perception. Gallimard. (1945) p. 164.
2. M. Merleau Ponty . Phénoménologie de la perception. NRF. Gallimard. (1945) 520 p.p.

pensées de Merleau Ponty, ni d'une justification du caractère « réducteur » des données récentes des neurosciences, mais simplement de quelques réflexions pour tenter d'alimenter le dialogue si fécond qui s'est instauré ente philosophie et sciences du cerveau. J'ai ici aussi surtout insisté sur les pensées de M. Merleau Ponty qui « correspondent » aux conceptions que j'ai eu l'occasion d'exposer dans divers ouvrages. Enfin il est hors de mon propos de faire la part de ce qui revient a M. Merleau Ponty et à ses grands prédécesseurs et inspirateurs du courant de la Phénoménologie comme Husserl par exemple. Nous avons longuement discuté avec Jean Luc Petit cette question dans « Phénoménologie et Physiologie de l'action »[3].

La perçaction

Merleau Ponty a eu l'intuition du caractère fondamentalement multimodal de la perception. On ne peut pas comprendre la perception par des études séparées des différents sens. Le monde réel et le monde perçu ne sont pas les mêmes. « Ce n'est pas le monde réel qui fait le monde perçu. Et l'analyse physiologique, si elle veut saisir le fonctionnement vrai du système nerveux, ne peut pas le recomposer à partir des effets qu'obtient la psychophysiologie en appliquant aux récepteurs des stimuli isolés ». (M.M.P. La structure du comportement PUF 1953. p. 97)

M.P. semble avoir eu une intuition du caractère constitutif du rôle du système vestibulaire « Nous ne pouvons donc pas comprendre l'expérience de l'espace ni par la considération des contenus ni par celle d'une activité pure de liaison et nous sommes en présence de cette *troisième spatialité* qui n'est ni celle des choses dans l'espace, ni celle de l'espace spatialisant, et qui à ce titre échappe à l'analyse Kantienne et est présupposée par elle ». Nous avons besoin d'un absolu dans le relatif… Nous avons à rechercher l'expérience originaire de l'espace en deçà de la distinction de la forme et du contenu »[4].

Merleau Ponty n'a pas vu, ou su, que les otolithes du système vestibulaire peuvent fournir une orientation au monde visuel . En effet le système vestibulaire est un référentiel fondamental pour l'organisation de notre perception de l'espace . Les otolithes détectent les translations de la tête et la vertical gravitaire. Les canaux semi-circulaires mesurent le rotations

3. A. Berthoz,et J. L. Petit . Phénoménologie et Physiologie de l'action . O. Jacob???
4. M. Merleau Ponty. Phénoménologie de la perception. Gallimard. (1945) p. 287.

de la tête en coopération avec les otolithes, et contribuent aux réflexes vestibulo-oculaire et aux réactions d'équilibration. Les capteurs vestibulaires contribuent aussi aux fonctions plus cognitives de l'orientation spatiale et la mémoire des déplacements[5].

Quelle sont les bases neurales de cette troisième spatialité incarnée dans le corps propre ? Nous savons aujourd'hui que les aires du cerveau impliquées sont nombreuses : Le cortex pariétal ou l'on trouve des aires spécialisées dans la perception des parties du corps, le « cortex vestibulaire » à la jonction paréto-temporale, le cortex vestibulaire périsylvien[6] dans le lobe temporal. Les aires qui induisent la « sortie du corps » ou des perceptions comme l'autoscopie, l'héautoscopie, les sorties du corps etc[7]…De plus Penfield a montré il y a longtemps l'importance des aires médianes du lobe temporo-frontal dans les « hallucinations expérientielles[8]. Une réévaluation de l'analyse phénoménologique du corps propre est donc a faire . nous avons esquissé ce travail ns noter livre avec J. L. Petit sur « Phénoménologie et Physiologie de l'action ».

Le lien fondamental entre perception et action[9], que j'ai appelé la « perçaction », est aussi un des aspects les plus modernes de la pensée de M Merleau Ponty. En témoigne pour moi ces affirmations : « Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe. »[10] ; et encore : « Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde… La vision est palpation par le regard » p. 177. On notera que Merleau Ponty ici emploi le mot de ' « tangible » qui indique non pas seulement la perception tactile mais l' « acte » de toucher. Ici sont exposées deux idées forces que confirment les neurosciences.

Il propose une idée très moderne, et encore peu documentée en neurosciences, à savoir que l'action et le mouvement sont essentiels *pour percevoir* : « En résumé, qu'il s'agisse de la compréhension d'un mot ou de la perception des couleurs et des positions spatiales, on ne peut voir dans

5. Nico D., Israël I., Berthoz A.Exp Br. Research (2002).
6. Ref Lobel et al Kahane et al etc.
7. Blanke et al
8. W. Penfield Semaine d 'étude sur Cerveau et Expérience Consciente28 sept. – 3 oct. 1964 Pontificia Academia Scientiarum.
9. A. Berthoz Le sens du mouvement . O. Jacob ?
10. Op. cit p. 176.

le Fonctionnement nerveux la mise en œuvre de dispositifs préétablis, que les stimuli, à raison de leur propriétés objectives, viendraient déclencher du dehors. Le processus physiologique qui correspond à la couleur ou à la position Perçues, à la signification du mot, doit être improvisé, constitué activement au moment même de la perception »[11] De même il à compris qu'on ne peut pas se contenter de parler de « la vision ». Il faut considérer le *regard*. Le regard[12] est projection de préperceptions sur le monde, visée (au sens de Husserl) dans laquelle le but, l'intention, les hypothèses sur la monde s'expriment. C'est le sens que j'ose attribuer à la phrase : « J'ai dans la perception la chose même. La chose est au bout de mon regard et, en général au bout de mon exploration » p. 21. « Le regard, comme une sorte de machine à connaitre, qui prend les choses par où elles doivent être prises pour devenir spectacle, ou qui les découpe selon leurs articulations naturelles » p. 305. Merleau Ponty mélange, dans ce qu'il appelle « le regard » les mécanismes du contrôle du regard lui même et ceux de l'attention. Il a raison car les mêmes aires du cerveau sont impliquées dans les mouvements de l'oeil et les déplacements de l'attention. C'est le fondement de la théorie motrice de l'attention »[13].

Lunettes qui renversent

« Si on fait porter à un sujet des lunettes (expérience de Stratton) qui redressent les images rétiniennes le paysage entier paraît d'abord irréel et renversé ; au second jour de l'expérience, la perception normale commence à se rétablir , à ceci près que le sujet à le sentiment que son propre corps est renversé » p. 282. M.P. examine les interprétations des psychologues et en conclu qu'elles sont « inintelligibles »p. 285 Il nie que les images puissent avoir une direction dans le champ visuel . « L'expérience en même temps que la réflexion montre qu'aucun contenu n'est en soi orienté » p. 286

Le miroir oblique

Commentant les bouleversements perceptifs qui se produisent lorsqu'on place un sujet devant un miroir oblique il note que la perception d'abord perturbée, puis est dramatiquement modifiée très « brusque-

11. M.M.P. La structure du comportement PUF (1953). p. 97.

12. J'ai développé cette idée dans le chapitre sur le regard que j'ai écrit dans A. Berthoz et al (Eds). L'autisme . O. Jacob ? ? et dans plusieurs autres ouvrages.

13. Cf. A. Berthoz « Le sens du mouvement » op. cit., et « « La décision » O. Jacob ? ? ?.

ment ». Il note le caractère quasi instantané de la réorganisation perceptive et écrit :« l'exploration n'est pas même nécessaire et, en conséquence l'orientation est constituée par un *acte global* du sujet percevant » p. 287. Nous n'avons pas aujourd'hui d'explication définitive de ceci. Mis le caractère brusque noté par le philosophe s'apparente aux réorganisations brusques qui se produisent dans les connections cérébrales lors des changements de perception qu'induisent d'un cube de Necker, ou des changements dans la perception de la forme et du fond de figures ambigues, ou l'extraction d'une image cachée dans un fond. Les enregistrements en magnéto-encéphalographie de Tononi et Edelman ou les travaux de Bertrand et Talon Baudry sur les modifications du rythme gamma, montrent qu'il se produit une redistribution très soudaine des réseaux perceptifs et des activités neuronales lors des transitions d'une perception à l'autre. Nous avons montré en MEG des redistributions semblables pour la perception de la verticale dans une tâche de rotation *mentale (Amorim et al.)*.

La profondeur

L'analyse de Merleau Ponty sur la perception de la profondeur est très intéressante. Elle rejoint une préoccupation moderne qui questionne l'idée que la profondeur est perçue grâce à une simple combinaison de la largeur apparente et de la distance par exemple. Nous savons aujourd'hui grâce à des enregistrements d'activités de neurones dans le cortex visuel du singe, que la profondeur est perçue grâce à une combinaison de perception de la grandeur et, pour les distances faibles, d'une information, sur la convergence des yeux (Trotter). Ceci avait d'ailleurs été prédit par Lorenz. La perception de la profondeur résulte aussi d'un jeu subtil entre le contexte spatial et les objets pour réaliser un monde cohérent.

La profondeur peut aussi être perçue d'une façon originale lorsqu'il s'agit de prédire l'impact d'un objet qui se rapproche par exemple D. Lee a proposé la théorie du temps jusqu'au contact « tau » qui peut être évaluée par le cerveau en divisant la surface apparente.de l'objet par sa vitesse de dilatation. En effet le temps jusqu'au contact peut être évalué de deux façons : si r(t) est la surface apparente de l'objet projetée sur la rétine, r'(t) =dr/dt, ce qui est strictement équivalent à D(t) /V ou D est la distance l'objet et V sa vitesse linéaire :

$$\frac{r(t)}{r(t)} = \frac{D(t)}{V}$$

Merleau Ponty cherche à saisir l'ensemble des opérations qui permettent de percevoir la profondeur. Il critiques les théories existantes. Il suggère qu'un processus complexe de traitement simultané de points de vues permet de saisir la profondeur comme un « projet général » « …pour traiter la profondeur comme une largeur considérée de profil, pour parvenir à un espace isotrope, il faut que le sujet quitte sa place, son point de vue sur le monde et se pense dans une sorte d'ubiquité ».[14] Ceci correspond au traitement simultané de l'espace par des stratégies égocentrées et allocentrés nous utilisons dans la navigation comme nous le verrons plus loin. Il utilise aussi le concept de « motif ». Il écrit que convergence et grandeur apparente ne sont ni signes ni causes de la profondeur : elle sont présentes dans l'expérience de la profondeur, comme le motif même lorsqu'il n'est pas articulé et posé a part, est présent dans la décision. L'usage du terme motif est ici obscur.

Mais, plus clairement, Merleau Ponty à une intuition des mécanismes de *changement de point de vue* tels que Piaget les a décrit chez l'enfant de 7/8 ans. L'idée que « Le sujet quitte sa place » serait aussi à rapprocher des connaissances récentes sur la manipulation mentale des points de vue[15], les bases neurales des expériences de sortie du corps[16]. Elle est, aussi, assez proche de la *théorie spatiale de l'empathie,* que j'ai proposée, qui suppose une sortie du corps avec son double pour éprouver la souffrance d'autrui par exemple non pas seulement à la « troisième personne » mais en se plaçant du point de vue d'autrui.

Enfin un dernier mot sur la perception : Merleau Ponty écrit : « Je me sens regardé par les choses »[17]. Cette pensée est peu explicite, toutefois elle suggère à la fois le caractère crucialement intersubjectif de toute perception et rappelle les théories de la « mimesis », et le fait que dans certaine culture l'homme attribue aux choses, comme au animaux, des pouvoirs qui sont les siens (on consultera a ce sujet les travaux récents de P Descola). J'ai personnellement aussi l'idée que certains objets du monde naturel ou artificiel, ont des formes qui ressemblent a des traits de visage humain ou aux yeux et induisent donc des activités dans des structures du cerveau (comme le gyrus fusiforme, ou l'amygdale), dédiés a la reconnaissance des visages et à la détection du contact par le regard.

14. M. Merleau Ponty. Phénoménologie de la perception. Gallimard. (1945) p. 294 et 295.
15. ARTICLES SCHMIDT ET AL et Lambrey et al .
16. Articles Blanke et al.
17. M. Merleau Ponty. Le visible et l'invisible Gallimard Paris 1964) p. 183.

La vue des objets peut donc parfaitement déclencher une perception d'être regardé. Mais il concerne surtout, pour moi, l'idée que nous pouvons nous mettre a la place des choses pour regarder. Pour être plus explicite je dirai que, peut être, n'à il pas pensé que les choses regardent mais que je peux, avec son double, se mettre a la place des choses pour regarder. Ce qui rejoint ma théorie spatiale de l'empathie[18]. L'empathie n'est pas la « théorie de l'esprit ». L'empathie n'est pas la sympathie : « L'empathie consiste à se mettre à la place de l'autre sans forcément éprouver ses émotions, comme lorsque nous anticipons les réactions de quelqu'un ; la sympathie consiste inversement à éprouver les émotions d'autrui sans se mettre nécessairement à sa place, c'est une contagion des émotions, dont le fou rire et peut être considéré comme typique »[19].

Les espaces

Les deux espaces « possibles »

M. Merleau Ponty à l'intuition de ce que démontrent les neurosciences aujourd'hui, à savoir l'existence de deux façons d'appréhender l'espace : « Dans le premier cas j'ai affaire à l'espace physique …dans le second cas à l'espace géométrique… j'ai la spatialité homogène etc. » Ceci correspond aujourd'hui aux notions de espace égocentré et allocentré. Toutefois il laisse ce débat sans avoir, a mon avis, abouti a une clarification. Je m'empresse de dire que nous sommes d'ailleurs dans la même situation. En effet si nous savons aujourd'hui que le cerveau dispose de « cartes cognitives » comme l'hippocampe, ou l'‘espace est codé en coordonnées allocentrées, géographiques, rien ne dit que ce codage soit réellement totalement indépendant de l'expérience vécue du sujet car d'abord les neurones de place qui codent les lieux ne peuvent s'activer que si l'animal explore activement et ensuite, chez le singe il à été proposé, par Rolls par exemple, que les neurones de place codent un « point de vue ».

La flexibilité des référentiels et des géométries

Toutefois Merleau Ponty ne savait pas a quel point la notion d'espace allait être révolutionnée par les neurosciences modernes. L'espace proche et lointain sont traités dans le cerveau par des aires différentes. Le cerveau

18. Voir mon chapitre dans : A. Berthoz et G. Jorland (Eds) « L'empahtie » O. Jacob????
19. A. Berthoz, G. Jorland L'empathie O. Jacob p. 20.

peut choisir un référentiel suivant la tâche et pendant un mouvement il peut changer de référentiel d'une phase à l'autre du mouvement. Nous venons de démontrer que pendant un mouvement du bras ou de locomotion le cerveau peut utiliser plusieurs géométries (Euclidienne, affine, pseudo-affine)[20]. Le cerveau peut aussi changer de stratégies et donc d'ESPACE d'un instant a l'autre ou même utiliser en même temps plusieurs « espaces ». La multiplicité permet de choisir le référentiel le plus adapté. Comme disait Poincaré « La géométrie Euclidienne est la plus commode ». Mais en fait, d'après notre travail récent, cité ci-dessus, elle n'est pas toujours la plus commode.

L'acte fondement de la notion d'espace

Outre l'intuition, même si elle fut encore embryonnaire, de la multiplicité des espaces, Merleau Ponty a réinstallé l'acte comme fondement de la notion d'espace. Lorsqu'il écrit par exemple « L'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient *possible*. » J'interprète, peut être abusivement, le sens du mot *possible* comme signifiant que les choses sont inscrites dans le monde des actions possible, qu'elles sont alors en puissance d'acte. Ou encore : « Ou bien je ne réfléchis pas, je vis dans les choses et je considère vaguement l'espace ….Ou bien je réfléchis, je ressaisis l'espace à sa source, je pense actuellement les relations qui sont sous ce mot et je m'aperçois alors qu'elles ne vivent que par un sujet qui les décrivent et qui les porte, je passe de l'espace spatialisé à l'espace spatialisant. »[21]. L'expression « un sujet qui les décrivent et qui porte » correspond bien à ce que j'appelle le vécu et la mémoire « kinesthésique » d'un trajet par exemple[22].

Sa discussion sur la notion d'espace correspond aussi à la controverse entre les partisans de l'axiomatique et de l'intuition sensible pour fonder les mathématiques. Hilbert et Brouwer croyaient tous deux à l'autosuffisance des mathématiques mais Hilbert en s'appuyant sur l'axiomatique. Pour Pasch et Hilbert « Les axiomes ne sont pas l'expression de notre expérience de l'espace et de la réalité extérieure ; Tout simplement parce que l'espace de la géométrie est un concept mathématique et non pas le lieu de

20. Bennequin D. Fuchs R. Berthoz A. Flash T. (2009).
21. M. Merleau Ponty. Phénoménologie de la perception. Gallimard. (1945) p. 281.
22. A. Berthoz Article dans Philosophical transactions London

notre expérience réelle » (p. 46). Toutefois on sait que cette dissociation à été contestée par Brouwer en s'appuyant sur « l'intuition primordiale », interne à l'esprit humain, et par Cavaillès selon qui la méthode axiomatique ne peut pas fonder les mathématiques, pour lui « axiomatiser n'est pas fonder »[23].

La pensée de l'espace

Le sous titre de cette section est le titre du livre que Granger a écrit sur ce sujet[24]. L'avis de Granger sur l'intuitionisme est clair, il le méprise. Il le discute à propos des écrits de Husserl sur les fondements de la géométrie : « Mon propos n'est pas de critiquer ici la pauvreté d'une telle investigation purement phénoménologique… ». Il élimine aussi, en leur attribuant une « portée limitée », les conceptions de A. Jonckeere qui à conjecturé que la perception visuelle est non pas Euclidienne mais Riemannienne et même lobatchevskyenne. C'est dommage car Koenderink à montré que l'espace visuel perçu répond aux conditions de Pappus dans une expérience[25] au cours de laquelle le sujet devait télécommander un robot et le placer à divers endroits d'une grande pelouse. Le résultat à suggéré le caractère non Euclidien de la perception d'un espace étendu. Il à aussi proposé que l'espace haptique est Riemannien[26]. Comme on le voit le problème n'est plus « l'espace » au singulier. Il est celui *des espaces et, comme l'acte et le mouvement doivent doit y être intégrés* il faudra sans doute trouver un nouveau concept. A la réflexion l'idée d'un espace dans lequel se situent nos actes me fait penser a l'idée qu'à combattue Giordano Bruno, de la « sphère des fixes » dans laquelle se plaçait le monde créé par Dieu. Les mathématiciens et Physiciens ont déjà renouvelé la notion d'espace. Il est temps que nous fassions de même dans les sciences du cerveau. J'ai pour ma part beaucoup été inspiré par la pensée de Merleau Ponty qui , même si elle reste floue, stimule une remise en cause de nos concepts.

---

23. H. Sinaceur Jean Cavaillès . Philosophie mathématiques. PUF1994 – Voir aussi : Largeault J. Intuitionisme et théorie de la démonstration. (1992) Textes de Brouwer, Gentzen, Gödel, Hilbert, Kreisel, Weyl. Editeur Vrin.

24. Granger La pensée de l'espace.

25. J. Koenderink et al, Perception & Psychophysics 2002, 64 (3) 380-391.

26. A. Kappers J. Koenderink Perception 1999 vol. 28 p. 781-795.

Les deux notions d'espace

Revisitant l'espace, Poincaré et Einstein insistent sur l'aspect fondateur de l'action. H. Poincaré écrit : « Localiser un objet dans l'espace c'est simplement se représenter les mouvements qui seraient nécessaires pour l'atteindre. Ce n'est pas une question de se représenter les mouvements eux mêmes mais simplement les sensations musculaires qui les accompagnent »[27] Einstein écrit : « Poincaré à raison. L'erreur fatale qu'une nécessité mentale, précédant toute expérience, est à la base de la géométrie Euclidienne... est due au fait que la base empirique sur laquelle repose la construction axiomatique de la géométrie euclidienne fut oubliée. La géométrie doit être considérée comme une science physique dont l'utilité doit être jugée par sa relation à l'expérience sensible »[28]. Par "kinesthèses" nous entendons basée sur la séquence "procédurale" d'actions non sur une "représentation" cartographique purement géométrique mais inclue flux du vécu.

De façon plus générale la question de savoir si l'axiomatique peut « fonder » la géométrie est un vieux problème ? Le groupe GEOCO à l'ENS a publié des réflexions sur ce sujet. [29]. Dans son introduction, G. Longo, en continuité des idées de H. Weyl explique que : « l'analyse formelle des théories mathématiques n'est qu'un élément nécessaire pour l'analyse fonctionnelle : ce n'est nullement une condition suffisante... Ce sont les significations, bâties à partir de « nos actes d'expériences » qui permettent au mathématicien de « comprendre » la preuve ou de formuler des conjectures, et au logicien les conditions suffisantes pour la constitution d'un système formel, point d'aboutissement et non point de départ, d'une pratique conceptuelle »[30].

Le « niveau spatial »

Dans son analyse M.P. introduit le concept de « *niveau spatial* » (p. 287) « Disons que la perception admettait avant l'expérience un certain niveau spatial, par rapport auquel le spectacle expérimental apparaît d'abord

27. H. Poincaré. La Science et l'hypothèse (1907).

28. A. Einstein. Conceptions scientifiques. Flammarion. p. 29.

29. G. Longo, J. Petitot, B. Tessier. Eds « Géométrie et Cognition ». Ed ENS. (2004)

30. G. Longo et al. (2004) op.cit. p. 5. et . Commentary on Hilbert second lecture on the foundations of mathematics. In J.Van Heijennoort. From Frege to Göedel. Harvard Univ Press. (1967).

oblique, et que , au cours de l'expérience ce spectacle introduit un autre niveau par rapport auquel l'ensemble du champ visuel peut de nouveau apparaître droit » (p. 287). Je trouve ce texte très obscur. Il interroge sur « ce niveau qui se précède toujours à lui-même » et affirme que le « niveau spatial ne se confond pas avec l'orientation du corps propre » (p. 288). Il a toutefois une intuition importante lorsqu'il écrit « On serait tenté de dire que la verticale est la direction définie par l'axe de symétrie du corps comme système synergique » (p. 288). Cette intuition concernant l'intervention du corps dans la perception de la verticale est confirmée aujourd'hui. En effet H. Mittelstadt à montré[31] que la perception de la verticale est une combinaison de la perception vestibulaire de la direction de la gravité , de la perception visuelle de l'orientation verticale des bâtiments par exemple, ou des murs d'une pièce, et enfin d'une perception « proprioceptive de la direction du corps propre qu'il appelle : « vecteur idiothropique »[32].

Le « monde »

Une des grandes questions que pose M.P. est celle de l'orientation du corps dans l'espace. Mais cela implique pour lui que nous soyons toujours dans un « *monde* ». Il écrit : « Il est essentiel à l'espace d'être toujours déjà *constitué* et nous ne le comprendrons jamais en nous retirant dans une perception sans *monde* ». (p. 291). Ce concept de « monde » revient à la page 293. « Il faut donc qu'elle nous trouve à l'œuvre (la perception) dans un monde » p. 293. Ou encore : « L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de la corporéité, une communication avec le monde plus viei.lle que la pensée » (p. 294). On doit alors se poser la question : qu'est ce que ce monde dont parle Merleau Ponty ? Est-ce notre UMWELT au sens de Von Huexkull[33] ? Est-ce « l'Ecoumène » de A. Berque[34] ?

Personnellement j'y vois un appel à étendre notre étude du corps en acte non seulement à l'intersubjectivité, sujet que nous avons a peine évoqué avec J.L. Petit dans « Phénoménologie et Physiologie de l'action », aux relations avec l'environnement et le contexte. De plus, il nous encourage

31. H. Mittelstadt.

32.

33. Von Huexkull . Voir aussi mon chapitre dans le livre de A. Berthoz et Y. Christen The neurobiology of Umwelt. Springer 2008.

34.

à considérer un ensemble constitué à la fois de la mémoire du passé, de l'anticipation du futur, mais aussi à une totalité changeant d'un moment à l'autre. Il nous invite à définir un nouveau concept de « monde » qui en serait pas seulement le monde physique ou naturel qui nous entoure mais une émulation par le cerveau d'un ensemble de relations entre ce monde extérieur et les monde intérieurs que le cerveau créer en permanence en fonction de ses buts, son passé et ses limites.

Le corps virtuel

M.P. fait appel à la notion de « corps virtuel » qui rejoint d'une certaine façon la conception du « double » que j'ai exposée dans « La décision »[35]. « Ce corps virtuel déplace le corps réel à tel point que le sujet ne se sent plus dans le monde où il est effectivement, et qu'au lieu de ses jambes et de ses bras véritables, il se sent les jambes et les bras qu'il faudrait avoir pour marcher et pour agir dans la chambre reflétée, il habite le spectacle » [36]. Il est intéressant de voir apparaître dans le langage du philosophe le mot de « chambre reflétée » et il serait intéressant de voir si on peut rapprocher cette pensée de ce qui à été appelée la « théorie du reflet » de l'Ecole soviétique.

Le corps et l'identité

La relation entre le corps et le « monde » esquissées ci dessus, en des termes souvent bien imprécis il faut en convenir, conduisent à envisager la notion d'identité. Merleau Ponty aborde ce sujet en définissant ce qu'il appelle « l'essence » de l'individu : « On est conduit à l'idée qu'il existe, pour chaque individu, une structure générale du comportement qui s'exprime par certaines constantes des conduites, des seuils sensibles et moteurs, de l'affectivité, de la température, de la respiration, du pouls, de la pression sanguine de telle manière qu'il est impossible de trouver dans cet ensemble des causes et des effets, chaque phénomène particulier exprimant aussi bien ce que l'on pourrait appeler « l'essence » de l'individu »[37]. Paul

35. A. Berthoz La décision op. cit.

36. P. 289.

37. M.M.P. La structure du comportement PUF (1953) p. 160 . M. Merleau Ponty cite Goldstein. Der Aufbau des Organismus Haag , Maartinus Nijhoff, (1934)

Ricoeur aurait dit qu'il ne s'agit que d'une des formes de l'identité, lui qui en a définit trois : la « mêmeté », « l'ipséité » et « l'identité narrative »[38].

Pour l'approche méthodologie des neuroscience Merleau Ponty, tout en admettant l'existence de modules physiologiques séparés, nous incite à envisager l'équilibre global et non seulement local de ses fonctions. Il va assez loin en prétendant qu'au fond chacune des variables physiologiques, si on la considère de ce point de vue, ne reflète pas seulement la fonction spécifique dont elle et un des signes mais aussi l'ensemble, global, de toutes les autres et même une forme « d'essence de l'individu ». En mettant aussi en exergue les variables végétatives il rejoint les théories modernes de Damasio, qui a repris les idées de William James, sur l'importance des fonctions végétatives (respiration, système cardio-vasculaire, transpiration, etc.) non seulement come corrélats de émotions mais comme fondement, comme « marquage somatique » des décisions d'agir ou dans les raisonnements. J'ai aussi proposé l'idée que l'émotion n'est ni seulement une réaction, ni même comme Damasio le propose une forme d'homéostasie, mais est une forme d'anticipation qui permet à l'organisme de se préparer a l'action future en rendant le « monde possible ».

Sur l'émotion

On retrouve cette option dans ses commentaires sur les émotions :

> « Colère, honte, haine, amour, ne sont pas des faits psychiques cachés au plus profond de la conscience d'autrui, ce sont des *types de comportement*, ou des styles de conduite visibles du dehors. Ils sont *sur* ce visage ou *dans* ces gestes et non pas cachés derrière eux, La psychologie n'à commencé à se développer que le jour où elle a renoncé à distinguer le corps et l'esprit….On ne nous apprenait rien sur l'émotion tant qu'on se bornait à mesurer la vitesse de respiration ou celle des battements du cœur dans la colère. On ne nous apprenait rien non plus sur la colère quand on essayait de rendre la nuance qualitative et indicible de la colère vécue. Faire la psychologie de la colère c'est chercher a fixer le sens de la colère. Et en quelque sorte a quoi elle sert. »

Conclusion

La question de la contribution de l'expérience sensible aux fondements de la géométrie, et de la notion d'espace, est encore ouverte mais incontournable. Le passage d'une proto-géométrie incarnée dans le corps

38. P. Ricoeur. Soi même comme un autre, Paris, seuil.

sensible à des formes plus abstraites et « désincarnées » de manipulation des relations entre des espaces mathématiques idéaux reste un mystère. Il faut comprendre comment sont implémentées les espaces multiples dans le cerveau, le rôle de l'acte, de l'intention etc. La pensée de Merleau Ponty reste toutefois un outil important pour réfléchir, et découvrir les bases neurales de la perception et de son lien avec l'action. « L'existence, au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde »[39].

39. M. Merleau Ponty Sens et non-sens. NRF. Paris 1996. p. 89.

L'introspection de la perception visuelle : mythe et réalité

Lionel NACCACHE
Hôpital de la Pitié-Salpêtrière, Université Paris 6, CRICM, UMRS 975

Introduction

Les repères stables et réguliers de l'écoulement de ce temps « homogène et spatial » critiqué par Bergson sont parfois l'occasion de mettre à jour nos conceptions de la place du temps sensible et subjectif dans le déploiement de notre vie mentale. Un siècle après la naissance de Maurice Merleau-Ponty, il nous est ainsi possible d'interroger notre compréhension et notre usage contemporains de ses principales thèses relatives à la nature intime de notre perception de nous-mêmes et de l'univers qui nous environne. Dans cet article, je m'efforcerai de poser la question suivante : la prise en compte des données accessibles par notre seule introspection de la perception est-elle souhaitable dans l'élaboration d'une théorie de la perception ? L'introspection offre-t-elle une voie d'accès privilégiée aux secrets de la perception, ou à l'inverse n'est-elle qu'une fausse piste, une source d'erreurs et de malentendus ? Autrement dit, jusqu'à quel point devons-nous « prendre en compte » le discours introspectif des sujets qui perçoivent afin de comprendre les mécanismes propres de la perception ? Cette question, qui structure d'une certaine façon l'histoire de la psychologie des XIX^{e} et XX^{e} siècles, peut être aujourd'hui revisitée à la lumière des développements récents des neurosciences de la perception.

Il s'agit bien entendu d'une question pertinente dans le cadre de la lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty, puisque cette dernière s'enracine dans la critique Husserlienne de la vanité d'une science de la perception qui ne commencerait pas par « *réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle n'est que l'expérience seconde* »[1]. Ainsi, disqualifier la valeur de l'introspection de la perception dans la construction d'un discours scientifique de la perception reviendrait à invalider la pensée de Merleau-Ponty. Inversement, s'il nous était possible de préciser ce que l'on entend par cette « prise en compte de l'introspection », nous pourrions sans doute reprendre le fil de la lecture de l'œuvre de ce philosophe, et nous en inspirer pour guider l'activité scientifique. Je vais à présent restreindre le champ de cette trop vaste question à l'introspection de la perception visuelle. A travers une sélection de quelques résultats, je développerai la thèse plus générale selon laquelle il existe une utilité majeure à considérer avec le plus grand sérieux ces données de l'introspection, à condition toutefois de les confronter à d'autres sources d'informations et de ne pas les créditer d'un statut de vérités inconditionnelles a priori. Cette position « hétéro-phénoménologique », au sens de Dennett[2], m'amènera à défendre l'idée selon laquelle tout rapport subjectif conscient, – tels que ceux offerts par l'introspection – , est pour grande partie le fruit de processus interprétatifs et de croyance, mais que ce « primat de la fiction » ne dévalorise en rien la richesse et l'intérêt primordial de ces rapports conscients. Au préalable à ces développements, j'aimerai débuter par exposer brièvement le cheminement d'un neurologue vers les travaux de Merleau-Ponty qui visent ce champ de la perception.

Mon cheminement vers Merleau-Ponty

Ce bref passage autobiographique n'est pas motivé uniquement par un petit exercice de satisfaction narcissique, mais il vise plutôt à illustrer ce qui peut bien amener un neurologue parisien exerçant au XXIème siècle à établir un rapport avec la pensée de Maurice Merleau-Ponty. Ce rapport, pour ténu et fragmentaire qu'il soit, traduit assez bien je crois le sentiment d'ambivalence qui fonde le regard de certains de mes collègues neurologues et neuropsychologues à l'égard de la pensée phénoménologique, et de celle

1. Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, Paris).
2. Dennett, D. C. (1992) *Consciousness explained* (Penguin, London).

de Merleau-Ponty en particulier. En ce qui me concerne, j'ai eu la chance de faire mes premiers pas au pays de la phénoménologie sous la conduite de Jocelyn Benoist, mon voisin de chambre de la rue d'Ulm qui m'a fait découvrir la pensée de Husserl à une époque où je m'initiais en parallèle à l'examen clinique neurologique à l'hôpital de la Salpêtrière. La lecture de la « Crise des sciences européennes »[3], et de certains des premiers textes de Husserl traduits en France par Levinas ont laissé en moi cette idée profonde que je reformulerai ainsi : il est illusoire de songer à mettre en forme un discours scientifique sans prendre en compte la couche primitivement subjective dans laquelle s'enracine tout acte de connaissance, c'est-à-dire sans réaliser que ce discours à vocation « objectivante » ne sera pas moins l'objet d'une perception nécessairement et systématiquement enracinée dans l'expérience subjective des individus qui le manipuleront. A ce premier mouvement vers la phénoménologie répondit presque aussitôt un mouvement inverse, nourri notamment pas les affres de l'école de psychologie introspectionniste qui avait défendu vers la fin du XIX^{e} siècle et le début du XX^{e} siècle le projet d'une psychologie quasi-exclusivement construite à partir des données de cette expérience subjective première, données qui étaient élevées au rang de vérités inconditionnelles : Comment pensons-nous ? Il nous suffit de patiemment nous demander ce que nous en pensons nous-mêmes, et le tour sera joué ! L'école de Wundt qui illustre cette psychologie des « faits de conscience » a conduit à une forme d'échec dont l'ampleur peut être estimée à l'aune du succès des écoles behaviouristes qui l'ont suivi, et qui rejetaient avec force toute valeur utile de l'introspection du sujet dans l'élucidation des mécanismes qui président aux aspects les plus variés de son comportement. A ce refroidissement relatif succéda en moi quelques années plus tard la lecture d'un illustre confrère qui s'était employé à ébranler les certitudes péremptoires d'une certaine neurologie de la première moitié du XX^{e} siècle, je veux parler de Kurt Goldstein et en particulier de son ouvrage maître : « La structure de l'organisme »[4]. L'observation minutieuse, exempte de préjugés et très patiente, de nombreux malades neurologiques hospitalisés dans son centre à Francfort-sur-le-Main l'a conduit à repenser de fond en comble la théorie neurologique. Parmi les dimensions les plus riches de son œuvre, un message nous renvoie assez directement, bien qu'implicitement, à Husserl. Selon Goldstein, le discours réductionniste neurologique de son

3. Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes* (Gallimard, Paris).
4. Goldstein, K. (1951) *La structure de l'organisme* (Gallimard, Paris).

temps n'était qu'une médiocre et très partielle mise en forme, incapable de pouvoir rendre compte de la richesse des phénomènes constatés. D'une certaine manière ce discours, qui fait l'apologie d'une pensée neurologique qui commencerait par respecter la complexité et l'exhaustivité de la riche phénoménologie clinique, renoue bien avec le projet husserlien d'un retour à la couche première de l'expérience sensible, retour indispensable avant toute tentative de réduction théorique. C'est ici, bien évidemment, que je rencontrais Merleau-Ponty, dont la pensée développée dans sa « Phénoménologie de la perception » attribue une importance de premier plan à l'œuvre de Goldstein. A cette croisée des chemins, la question qui restait pour moi en filigrane synthétisait le fil de l'itinéraire intellectuel que je viens de résumer : ce projet phénoménologique, si séduisant, saura-t-il éviter les pièges qui furent fatals à l'introspectionnisme ? Saura-t-il ne pas donner naissance, en réaction, à un néo-behaviourisme contemporain ? A voir.

Une physiologie de la perception intégrant l'introspection

Nous allons à présent détailler certains des grands résultats de la physiologie de la perception visuelle en nous livrant au jeu spéculatif suivant : quelque soit la trajectoire historique ayant effectivement conduit à ces découvertes, peut-on essayer de dégager le potentiel scientifique de la confrontation des données de l'introspection consciente de la vision à ces résultats anatomo-physiologiques. L'idée sous-jacente à cette approche est que l'ampleur du décalage apparent entre l'introspection, – « produit fini » conscient de l'acte perceptif – , et l'anatomie-physiologie contemporaine révèle précisément les directions vers lesquelles nos efforts de recherche pourraient s'orienter.

Une scène visuelle perçue plus colorée que ma rétine

L'une des données subjectives les plus évidentes de la perception visuelle a trait à l'uniformité des couleurs perçues au sein de la scène visuelle. La structure cellulaire de la rétine nous révèle pourtant une réalité bien différente. Deux types principaux de cellules réceptrices aux informations lumineuses composent l'interface sensoriel primaire qu'est notre rétine : les cônes, famille de cellules photo-réceptrices sensibles à une gamme de longueur d'onde qui inclut celles du rouge, du vert et du bleu ; et les bâtonnets qui sont très sensibles à la luminosité mais qui ne permettent pas

de coder les couleurs des objets perçus. Les cônes sont concentrés dans la vision fovéale, c'est-à-dire dans les quelques degrés autour du point de fixation visuel, tandis que les bâtonnets se répartissent essentiellement dans la périphérie du champ visuel. Autrement dit, si notre perception visuelle consciente des couleurs se superposait directement au niveau de codage rétinien des couleurs, la scène perçue devrait être colorée au milieu et noir et blanc en périphérie. Pourtant tel n'est pas le cas. Ceci est révélateur de deux messages principaux. Premièrement, une physiologie de la perception visuelle qui ne se fonderait que sur les données de l'introspection serait totalement incapable de nous permettre de découvrir cette première étape, – rétinienne – , du codage des informations de couleur, ainsi qu'en atteste d'ailleurs la date très récente de la formulation de ces connaissances issues de l'anatomo-physiologie. Deuxièmement, et cela nous intéressera sans doute davantage, la juxtaposition de l'étape rétinienne du traitement des longueurs d'ondes des informations visuelles à notre introspection consciente nous révèle immédiatement ce qui doit accaparer nos efforts à venir : comment notre cerveau parvient-il à s'affranchir de la contrainte rétinienne forte que nous venons d'exposer, pour finalement aboutir à la construction d'un percept conscient aveugle à cette non uniformité spatiale des couleurs ? Cette épineuse question n'est pas encore résolue, mais elle guide de nombreux travaux. L'une des pistes les plus prometteuses fait usage de notre exploration permanente de la scène visuelle par des saccades visuelles qui pourraient nous permettre de colorer, pièce par pièce, les différents fragments de la scène visuelle, puis de construire et mettre à jour en « temps réel » les couleurs interprétées et attribuées. Cette piste très « énactive » de la vision des couleurs perçues, fait écho à la dimension active voire motrice de la perception visuelle défendue en particulier par Merleau-Ponty.

Je vois là où ma rétine est aveugle

Un second résultat tout aussi stupéfiant fut mis en évidence et rapporté dans la littérature scientifique en 1660 par le prieur de St Martin sous Beaune, Edme Mariotte. Mariotte découvrit qu'il existait une tâche aveugle au sein de notre rétine. Si l'on garde un œil ouvert tandis que l'autre est fermé, et que l'on promène un petit objet dans le champ visuel de cet œil ouvert qui fixe droit devant lui, il existe une petite zone au sein de laquelle l'objet disparaît brutalement. L'explication physiologique de ce phénomène est assez simple :

au sein de la rétine il existe un orifice par lequel passe le nerf optique et les vaisseaux qui vascularisent l'épithélium rétinien. Ce disque optique – nom anatomique de ce point de passage vasculo-nerveux – est évidemment dépourvu de cellules photo-réceptrices, et notre rétine ne code donc pas cette région de l'espace. Il est remarquable de constater que notre introspection est totalement aveugle à l'existence de cette tâche aveugle dans la plupart des situations écologiques. Autrement dit, même en ne gardant qu'un œil ouvert, nous ne pouvons pas introspecter cette tâche aveugle. Il fallut l'ingéniosité de Mariotte pour nous la révéler. La juxtaposition de cette tâche aveugle et de notre cécité consciente à son égard, est ici encore porteuse de sens et constitue un guide pertinent pour les recherches à venir. Si nous ne sommes pas spontanément conscients de cette tâche aveugle, c'est-à-dire si nous ne percevons pas, par exemple, de trou noir lorsque nous fixons d'un seul œil une surface blanche, cela suggère fortement l'existence de mécanismes cérébraux de coloriage. En réalité, l'existence de tels mécanismes avait été pressentie par Mariotte lui-même qui rapporta l'expérience suivante dans l'une de ses correspondances en présentant un fond blanc sur lequel un petit disque était coloré en noir :

> « Et c'est une chose très surprenante que lors que par cette manière, on perd de veuë un rond de papier noir attaché sur un fonds blanc, on n'apperçoit aucun ombrage ou obscurité à l'endroit où est le papier noir, mais le fonds paroist blanc en tout son étendue. » (Citation rapportée dans le remarquable chapitre rédigé par Mirko Grmek intitulé « Mariotte et la physiologie de la vision » dans l'ouvrage collectif[5].)

Ce phénomène qualifié plus tard de « filling in » fait actuellement l'objet de nombreuses études psycho-physiques et en imagerie cérébrale fonctionnelle afin de mieux expliciter la nature de ces mécanismes d'édition inconsciente de la scène visuelle selon le contexte visuel avoisinant[6,7].

Ma rétine est trop « cassavetessienne » pour moi

Avant de quitter la rétine, arrêtons nous encore une fois sur l'un de ces précieux décalages entre le traitement visuel opéré au sein de ce premier

5. Collectif (1986) *Mariotte savant et philosophe (1684). Analyse d'une renommée* (Vrin, Paris).

6. Ramachandran, V. S. (1992) Filling in the blind spot *Nature* 356, 115.

7. Tong, F. & Engel, S. A. (2001) Interocular rivalry revealed in the human cortical blind-spot representation *Nature* 411, 195-9.

relais sensoriel de la vision, et notre perception consciente. L'introspection nous permet de prendre conscience d'un phénomène de stabilité perceptive visuelle qui se distingue de la grande instabilité des entrées visuelles rétiniennes. Les mouvements relatifs de la rétine et du champ visuel sont extrêmement nombreux et incessants, si bien qu'une image perçue qui se limiterait à une restitution des cartes visuelles rétiniennes ne serait qu'une succession d'instantanés aux modifications permanentes de forme, de taille et de contenu. Ainsi que nous l'avons déjà mentionné pour l'uniformité de la perception colorée et pour la tâche aveugle, il apparaît ici aussi que des mécanismes cérébraux sont à l'œuvre afin de construire une représentation visuelle qui s'affranchit d'un grand nombre de ces instabilités. Expliquer les mécanismes qui permettent à notre percept visuel de s'affranchir d'elles constitue un domaine de recherche déjà très exploré, et qui utilise notamment la conception contemporaine de la physiologie de l'action. L'un des concepts les plus féconds est celui de la copie efférente, qui stipule que lorsque nos réseaux cérébraux programment une action motrice, deux jeux de commandes seraient générés[8]. L'un vise directement le système moteur et aboutit à l'action envisagée. Le second, qui lui est contemporain, serait envoyé à un système interne de simulation mentale des conséquences de l'action, système capable de fournir une « décharge corollaire » qui correspond aux attentes des conséquences de ce mouvement en terme de sensations. Le cerveau est ainsi capable d'anticiper et de corriger tout un ensemble de paramètres sensoriels sur la base des attentes probabilistes de ce système de simulation interne de l'action. Appliqué au phénomène qui nous occupe[9], un tel modèle permet de modéliser les conséquences perceptives de chacun des mouvements oculaires réalisés, et d'introduire ainsi une certaine stabilité anticipée dans la scène visuelle perçue[10].

Ces trois premiers exemples illustrent chacun à sa façon les deux premiers constats de cette juxtaposition entre les données de l'introspection et celles des premiers résultats de l'anatomo-physiologie de la vision. Premièrement, la prise en compte exclusive de l'introspection de la vision conduirait à l'ignorance pure et simple d'un ensemble de processus majeurs qui se jouent en amont d'elle dans la cascade d'évènements qui la génèrent,

8. Jeannerod, M. (1997) *The cognitive neuroscience of action* (Blackwell, New York).

9. Duhamel, J. R., Colby, C. L. & Goldberg, M. E. (1992) The updating of the representation of visual space in parietal cortex by intended eye movements *Science* 255, 90-2.

10. Berthoz, A. (1997) *Le sens du mouvement* (Odile Jacob, Paris).

et qui sont inaccessibles à ses efforts. Pour ne prendre que l'exemple de la tâche aveugle, une approche purement introspectionniste n'aurait très probablement jamais conduit à sa découverte. L'introspection a donc des limites assez importantes. Deuxièmement, une approche résolument non introspectionniste qui ne ferait donc aucun cas sérieux de notre discours subjectif, nous laisserait elle aussi dans une autre forme d'ignorance : celle précisément des opérations qui permettent de passer de ces données objectives de l'anatomo-physiologie de la vision, au percept visuel conscient qui est lui seul sujet à l'introspection. En reprenant à nouveau l'exemple de la tâche aveugle, faire fi des données de l'introspection reviendrait à ignorer en vertu de quels mécanismes perceptifs nous sommes consciemment aveugles à la tâche aveugle rétinienne ! Des deux énigmes, qui sont toutes les deux des objets de la science, la seconde ne me paraît pas la moins intéressante.

Pour une physiologie de l'introspection

Nous commençons à apercevoir la place que les données de l'introspection semblent pouvoir occuper dans le cadre de la formulation d'une théorie de la perception : données indispensables, mais non exclusives. Dans un premier temps, nous venons de donner la préséance aux propriétés des organes de la vision, – en particulier de la rétine – , qui sont inaccessibles à notre introspection. Ceci nous a permis de formuler une série de questions très précises susceptibles de guider une recherche neuroscientifique des conditions d'émergence et du percept conscient. Il est également possible d'aborder ce même sujet dans le sens inverse, en donnant cette fois la primauté aux données de l'introspection, afin de dégager les mécanismes cérébraux qui leurs sont associées. Cette voie de recherche a été longtemps tenue pour illusoire et dangereuse, suite aux impasses de la psychologie introspectionniste et d'autres approches inspirées par cette même « toute-puissance » accordée sans limites au rapport conscient, à l'image du naufrage de Charcot parti explorer l'hystérie. La neuropsychologie clinique a joué ici un rôle fondamental en mettant sous nos yeux de curieuses et similaires perturbations du discours conscient de la perception visuelle, suite à des lésions reproductibles du système nerveux[11]. Ce mouvement

11. Naccache, L. (2008) in *The neurology of consciouness : cognitive neuroscience and neuropathology*, eds. Laureys, S. & Tononi, G. (Academic Press, London), pp. 271-281.

que l'on peut faire remonter aux années 1970 avec la découverte du phénomène de « blindsight » a, du même coup, contribué à révolutionner notre conception scientifique des processus et des représentations mentales non-conscientes[12].

Quand je vois ce que nul autre ne perçoit, ou l'art d'écouter son grand-père !

L'une des illustrations sans doute les plus exemplaires de ces neurosciences de la perception guidées par le discours conscient du sujet concerne un phénomène clinique dénommé le syndrome de Charles Bonnet. Charles Bonnet, philosophe et esprit éclairé helvétique du XVIII^{e} siècle prit au sérieux le discours de son grand-père, alors âgé, qui souffrait d'une cataracte à l'origine d'une cécité handicapante. Cet homme racontait de manière lucide et critique des perceptions visuelles vivides dont il savait la nature hallucinatoire : des oiseaux ainsi que des bâtiments lui apparaissaient sous la forme de scènes visuelles très riches, sans que les autres modalités sensorielles ne soient affectées par ces productions imaginaires. Ces « pseudo-hallucinations », nuancées du fait de la reconnaissance par le patient lui-même de leur origine interne, ont depuis été observées de manière assez courante, de préférence chez des sujets assez âgés qui présentent un déficit visuel récent secondaire à un problème périphérique, c'est-à-dire sans lésions cérébrales. Ffytche et ses collègues ont exploré ce curieux phénomène en enregistrant en continu l'activité cérébrale à l'aide de l'IRM fonctionnelle chez plusieurs malades affectés par ce syndrome. Munis d'une description phénoménologique très riche des ces percepts imaginaires, ces auteurs ont simplement demandé à ces patients d'indiquer à l'aide d'un bouton les périodes durant lesquelles ils percevaient ces images souvent assez fugaces et fluctuantes[13]. Certains rapportaient des bâtiments, d'autres des visages, des textures colorées ou d'autres objet visuels. Le résultat central de ces recherches fut de révéler une corrélation entre l'activité de certaines régions cérébrales et le discours des malades. Certaines régions corticales s'activaient en relation avec ce qu'ils racon-

12. Naccache, L. (2006) *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences.* (Odile Jacob, Paris).

13. Ffytche, D. H., Howard, R. J., Brammer, M. J., David, A., Woodruff, P. & Williams, S. (1998) The anatomy of conscious vision : an fMRI study of visual hallucinations *Nat Neurosci* 1, 738-42.

taient de cette perception sans objet. En soi, ce premier résultat qui donne une assise mesurable à un percept halluciné est remarquable. Le second résultat de ces études fut de mettre en évidence que ces régions corticales dont l'activité était associée au percept hallucinatoire n'étaient pas sans lien connu avec le contenu de ces perceptions. Il s'agissait à chaque fois de régions du cortex cérébral visuel spécialisées dans le traitement des catégories d'objets hallucinés. Autrement dit, les patrons d'activation cérébrale observés durant ces épisodes hallucinatoires semblaient épouser les contours de ceux qui sont précisément mis en évidence lors de la perception réelle de ces mêmes objets. Ce dernier résultat donne d'une certain façon corps aux théories qui font dépendre l'imagination perceptive (ex : les tâches d'imagerie mentale) des processus à l'œuvre dans la perception réelle, telle que la théorie de Kosslyn[14]. Pour ce qui nous préoccupe aujourd'hui, ce travail illustre la faisabilité d'une exploration neuroscientifique « hétéro-phénoménologique » de la conscience visuelle.

Les conditions de l'accès à la conscience d'une représentation visuelle

Stanislas Dehaene et moi conduisons depuis une quinzaine d'années des travaux autour du concept d'accès à la conscience d'une représentation perceptive visuelle. Afin de caractériser les mécanismes cérébraux qui sous-tendent cet accès conscient nous utilisons plusieurs paradigmes expérimentaux qui permettent d'étudier à la fois la perception consciente et non consciente d'un stimulus visuel, chez le sujet sain et chez l'homme malade souffrant d'affections neurologiques ou psychiatriques[15,16,17]. Ce programme de recherche place au centre de son intérêt le rapport perceptif subjectif conscient du sujet, bien que sous une forme élémentaire : « *J'ai vu* » ou « *Je n'ai pas vu* ». En utilisant la technique de masquage visuel, il est ainsi possible de choisir des conditions de présentation extrêmes qui

14. Kosslyn, S. M. (1980) *Image and Mind* (Harvard University Press.

15. Dehaene, S., Artiges, E., Naccache, L., Martelli, C., Viard, A., Schurhoff, F., Recasens, C., Martinot, M. L., Leboyer, M. & Martinot, J. L. (2003) Conscious and subliminal conflicts in normal subjects and patients with schizophrenia : the role of the anterior cingulate *Proc Natl Acad Sci U S A* 100, 13722-7.

16. Naccache, L., Gaillard, R., Adam, C., Hasboun, D., Clemenceau, S., Baulac, M., Dehaene, S. & Cohen, L. (2005) A direct intracranial record of emotions evoked by subliminal words *Proc Natl Acad Sci U S A* 102, 7713-7.

17. Sackur, J., Naccache, L., Pradat-Diehl, P., Azouvi, P., Mazevet, D., Katz, R., Cohen, L. & Dehaene, S. (2008) Semantic processing of neglected numbers *Cortex* 44, 673-82.

sont respectivement associées à un état de perception consciente systématique, et à un état d'absence de perception consciente systématique. L'exploration du propre de la conscience nous a ainsi conduits à formuler plusieurs principes généraux. Tout d'abord, un stimulus visuel masqué peut susciter un nombre important de représentations mentales non conscientes qui diffèrent par leur richesse représentationnelle et par leurs corrélats corticaux[18]. Ainsi un mot ou un nombre masqué est analysé de manière inconsciente à des niveaux perceptifs plus ou moins abstraits dans les cortex occipitaux et dans la voie visuelle ventrale. Des représentations abstraites de ces stimuli sont également activées inconsciemment, dans des réseaux corticaux qui sont similaires à ceux qui sont impliqués dans le traitement conscient des mêmes stimuli[19,20]. Ces perceptions non conscientes de ces stimuli engagent ainsi des niveaux de traitement perceptifs, sémantiques mais également émotionnels et moteurs. A titre d'exemple, lorsqu'un sujet compare des nombres entiers naturels consciemment perçus à un nombre référence à l'aide de boutons réponses (ex : appuyer de la main gauche pour répondre « supérieur à la référence »), la présentation d'un nombre masqué dont le sujet n'aura pas conscience s'accompagne d'une activation du réseau cérébral moteur correspondant spécifiquement (ex : main gauche ou main droite) à la réponse associée au nombre masqué[21]. Ces processus non conscients présentent toutefois des différences importantes avec les processus perceptifs conscients. Tout d'abord leur durée de vie est caractérisée par une évanescence systématique qui contraste avec notre capacité à maintenir activée en mémoire de travail une représentation mentale dont nous avons conscience et que nous nous rapportons[22]. D'autre part, ces processus inconscients semblent également très limités dans leur capacité

18. Dehaene, S. & Naccache, L. (2006) Can one suppress subliminal words ? *Neuron* 52, 397-9.

19. Naccache, L. & Dehaene, S. (2001) The Priming Method : Imaging Unconscious Repetition Priming Reveals an Abstract Representation of Number in the Parietal Lobes *Cereb Cortex* 11, 966-74.

20. Dehaene, S., Naccache, L., Cohen, L., Bihan, D. L., Mangin, J. F., Poline, J. B. & Riviere, D. (2001) Cerebral mechanisms of word masking and unconscious repetition priming *Nat Neurosci* 4, 752-8.

21. Dehaene, S., Naccache, L., Le Clec, H. G., Koechlin, E., Mueller, M., Dehaene-Lambertz, G., van de Moortele, P. F. & Le Bihan, D. (1998) Imaging unconscious semantic priming *Nature* 395, 597-600.

22. Naccache, L., Blandin, E. & Dehaene, S. (2002) Unconscious masked priming depends on temporal attention *Psychol Sci* 13, 416-24.

à susciter des modifications du fonctionnement stratégique du sujet, ce qui semble à l'inverse être l'une des spécificités majeures de nos représentations mentales conscientes[23]. D'un point de vue cérébral, les outils d'imagerie cérébrale fonctionnelle contemporains permettent de d'établir que ces traitements non conscients sont associés à des activations très variées, mais à chaque fois très localisées au sein des réseaux corticaux. A l'inverse, l'accès conscient à une représentation perceptive s'accompagne systématiquement de vastes activations cérébrales distribuées dans un réseau cortical global incluant notamment les régions préfrontales, le cortex cingulaire antérieur et le cortex pariétal. D'un point de vue électrophysiologique nous avons récemment pu montrer, à l'aide d'enregistrements intra-cérébraux réalisés chez des malades épileptiques porteurs d'électrodes intra-crâniennes, que cet accès conscient correspond au deuxième temps de la perception, précédé d'un premier temps de traitement non conscient local, et qu'il correspond à une augmentation de la synchronie cérébrale global au sein de la gamme de fréquence bêta de l'activité électrique neuronale[24]. Des expériences comparables utilisant d'autres niveaux de masquage, plus nuancés, ou des stimuli constants qui échappent ou non à l'accès conscient (ex : paradigme du clignement attentionnel ou paradigme de la période réfractaire psychologique) ont permis de montrer que l'accès conscient semble effectivement obéir à un mode « tout ou rien » non-linéaire et non pas à un mode gradué[25,26,27]. Autrement dit, les différences que nous venons d'établir entre la perception visuelle consciente et non consciente ne semblent pas, pour l'essentiel, dépendre des conditions extrêmes que nous avions initialement choisies. Au contraire, les différences radicales de traitement que nous avons décrites semblent effectivement distinguer le mode conscient et non conscient quelque soient les conditions visuelles de dégradation. Il devient possible de mesurer ces différences à l'échelle

23. Naccache, L. (2008) Conscious influences on subliminal cognition exist and are asymmetrical : Validation of a double prediction *Conscious Cogn*.

24. Gaillard, R., Dehaene, S., Adam, C., Clemenceau, S., Hasboun, D., Baulac, M., Cohen, L. & Naccache, L. (In press) Converging intra-cranial markers of conscious access *PLoS Biol*.

25. Sergent, C., Baillet, S. & Dehaene, S. (2005) Timing of the brain events underlying access to consciousness during the attentional blink *Nat Neurosci* 8, 1391-400.

26. Sigman, M. & Dehaene, S. (2005) Parsing a cognitive task : a characterization of the mind's bottleneck *PLoS Biol* 3, e37.

27. Del Cul, A., Baillet, S. & Dehaene, S. (2007) Brain dynamics underlying the nonlinear threshold for access to consciousness *PLoS Biol* 5, e260.

d'essais individuels et donc de plonger dans une phénoménologie plus fine que celle à laquelle nous nous sommes pour le moment cantonnés. En partant de ce modèle de l'accès conscient, il est ainsi aujourd'hui tout à fait envisageable de reprendre un programme de psychologie de l'introspection[28]. Les neurosciences cognitives de l'introspection pourront décrire : 1) les limites de cette faculté mentale, – sans partir du principe « Wundtien » de sa nécessaire véracité et de sa « toute-puissance » – , et 2) ses mécanismes cérébraux au-delà de ses contenus propositionnels qui peuvent être exacts ou illusoires.

Hétérophénoménologie contre introspectionnisme radical néo-wundtien : le cas du concept de « conscience phénoménale » de Ned Block

Je voudrais clore cette défense d'une approche hétéro-phénoménologique de l'introspection consciente en montrant ce qu'elle n'est précisément pas, et en explicitant certains des pièges qu'elle nous permet d'éviter. Cet exercice devrait nous permettre de débarrasser cette approche de la suspicion de « gargarisme jargonnant », – souvent légitime et salutaire –, qui accompagne chaque nouveau discours autour d'une antique question. En saisissant une illustration pratique d'une démarche qui se distinguerait radicalement de cette hétéro-phénoménologie, sa spécificité nous apparaîtrait de manière évidente, et elle ne pourrait plus être considérée comme un discours trivial, non spécifié ou interchangeable. Une telle illustration existe, elle porte le nom de « conscience phénoménale » dans l'œuvre du philosophe Ned Block. Depuis un article princeps publié en 1995, Block défend l'idée selon laquelle la conscience déborde l'espace des représentations qui sont rapportées par le sujet[29]. Il propose une distinction entre la conscience d'accès, et la conscience phénoménale qui correspondrait à un contenu phénoménal consciemment perçu par le sujet mais qui n'est pas exprimé dans ses rapports. Block élabore ainsi un concept théorique qu'il essaye ensuite d'associer à divers résultats de la psychologie expérimentale et des neurosciences de la perception. Cette construction intellectuel-

28. Naccache, L., Dehaene, S., Cohen, L., Habert, M. O., Guichart-Gomez, E., Galanaud, D. & Willer, J. C. (2005) Effortless control : executive attention and conscious feeling of mental effort are dissociable *Neuropsychologia* 43, 1318-1328.

29. Block, N. (1995) On a confusion about the role of consciousness *Behavioral and Brain Sciences* 18, 227-287.

lement stimulante pose toutefois un problème fondamental, ses prémisses reposent sur une pétition de principe typiquement « Wundtienne » : selon Block le discours introspectif du sujet est à prendre argent comptant. Cette prémisse est en opposition totale avec l'approche que je défends ici. Précisons. Le rapport conscient n'est évidemment pas un comportement, c'est-à-dire une réponse motrice, verbale ou non par laquelle le sujet communiquerait ses rapports, le rapport conscient est par essence ce que le sujet se rapporte à lui-même. Block affirme donc que notre conscience contient davantage d'objets que ceux que nous sommes capables de nous rapporter. Sur quelles évidences Block fonde-t-il sa défense de ce qu'il appelle la « conscience phénoménale » ? Avant tout sur le discours introspectif des sujets conscients. Dans un ensemble de situations, nous affirmons percevoir consciemment bien plus que ce que nous sommes capables de nous rapporter à nous-mêmes consciemment. Block fonde primitivement sa définition de la conscience phénoménale sur ce rapport introspectif récurrent et reproductible observable chez l'homo sapiens. La récurrence et la reproductibilité de cette croyance consciente nous garantit-elle de son exactitude ? Apparemment non. L'exemple le plus fameux provient de ce que l'on pourrait dénommer l'illusion de complétude visuelle. Lorsque nous ouvrons les yeux sur une scène visuelle riche, nous accédons consciemment à certains des objets de cette scène que nous sommes aussitôt capables de nous rapporter, mais nous avons également la croyance immédiate assez forte que nous percevons l'ensemble de la scène visuelle, au-delà de ce qui est immédiatement accédé à notre espace mental conscient. On peut pourtant légitimement parler d'illusion de complétude car si l'on modifie un détail, parfois majeur, d'une scène visuelle qu'un sujet est en train de percevoir, il demeurera aveugle à ce changement visuel tout en continuant à croire percevoir consciemment l'ensemble de la scène qu'il contemple. Ce phénomène a été magistralement démontré dans une série d'expériences sur le phénomène de « cécité au changement »[30;31] ou « change blindness ». Autrement dit, lorsque nous affirmons percevoir bien plus que ce que nous percevons, il semble bien que nous soyons en proie à une puissante croyance illusoire, cognitivement impénétrable.

30. O'Regan, J. K., Rensink, R. A. & Clark, J. J. (1999) Change-blindness as a result of 'mudsplashes' *Nature* 398, 34.

31. Simons, D. J. & Rensink, R. A. (2005) Change blindness : past, present, and future *Trends Cogn Sci* 9, 16-20.

Deux autres expériences permettent de développer la puissance de cette illusion et de l'erreur qu'il y aurait à prendre au premier degré le discours introspectif lorsque l'on élabore une théorie de la perception consciente. En utilisant la technique de la « fenêtre mouvante » qui permet de modifier l'affichage d'un écran en synchronie avec les mouvements oculaires, Rayner et Bertera ont montré les sujets ont l'impression de percevoir une page entière de texte alors que toute l'information visuelle périphérique (parafovéale) est remplacée en permanence par des chaînes de 'X'[32]. Autrement dit, les sujets croient percevoir consciemment une page entière de texte alors qu'ils n'accèdent en réalité qu'aux représentations des mots qu'ils sont en train de fixer du regard, et qu'ils infèrent et croient voir l'ensemble du reste de la page de texte sans y accéder. Cette interprétation-croyance consciente dont le caractère illusoire est ici facile à objectiver, est le fondement du concept de conscience phénoménale défendu par Block. Les expériences de Sperling sur la mémoire iconique visuelle permettent également de mettre en évidence une interprétation-croyance illusoire de même nature[33]. Lorsqu'un écran de 12 lettres nous est brièvement flashé, nous n'accédons consciemment qu'à une sous-partie de ce tableau, tout en nourrissant la certitude d'avoir vu tout le reste consciemment bien que nous ne puissions ni en rapporter le contenu, ni détecter une modification au sein de ces stimuli non accédés. Cet « excédent de perception » dont nous sommes convaincu de l'existence n'est lui aussi qu'une illusion sur laquelle Ned Block enracine son concept de « conscience phénoménale ». Ainsi qu'il l'écrit dans un article récent[34], Ned Block semble endosser les habits d'une pensée néo-wundtienne, et commettre ainsi l'erreur qui fatale à l'école de Wundt.

Pourquoi Block décide-t-il de prendre au premier degré le discours de notre introspection, en prenant ainsi le risque de sombrer dans les croyances illusoires que nous venons de décrire : "*I am taking what subjects say at face value.*"

Là réside sans doute une distinction fondamentale entre l'introspectionnisme radical et l'hétérophénoménologie. On peut s'accorder sur

32. Rayner, K. & Bertera, J. H. (1979) Reading without a fovea *Science* 206, 468-9.

33. Sperling, G. (1960) The information available in brief visual presentation *Psychological Monographs* 74, 1-29.

34. Block, N. (2007) Consciousness, accessibility, and the mesh between psychology and neuroscience *Behav Brain Sci* 30, 481-99 ; discussion 499-548.

le fait que notre objet d'étude est la conscience, sans pour autant prendre au pied de la lettre le discours conscient d'un sujet. Ce n'est pas le dévaloriser que de ne pas créditer ce discours conscient d'une infaillibilité absolue. Tel l'ethnologue qui commettrait une confusion majeure en accordant aux récits mythologiques de la peuplade qu'il étudie un statut de vérité historique, le psychologue qui prendrait pour argent comptant ce que le sujet croit de sa propre perception reviendrait à perdre de vue la nature propre de notre contenu conscient : un substat de signification, d'interprétation et de croyance.

On peut enfin noter qu'il existe une forme de contradiction interne dans l'approche de Ned Block qui propose de définir une conscience phénoménale qui dépasse les limites de la conscience d'accès. Nous venons de voir que Block se fonde avant tout sur le discours conscient des sujets : "*When one has a phenomenally conscious experience, one is in some way aware of having it.*"

Où l'on voit que Block ancre son concept de conscience phénoménale par un rapport conscient du sujet ! Pour le dire autrement, Block définit cette conscience phénoménale que le sujet ne peut rapporter, sur un rapport conscient du sujet. Comment justifier qu'il existe quelque chose au-delà du rapport conscient, en se fondant précisément sur un rapport conscient pour affirmer cela ? Quelle serait la place d'une conscience phénoménale à laquelle nous n'aurions pas un accès conscient, mais qui serait pourtant accessible à notre introspection et à notre rapportabilité consciente qui nous en révélerait l'existence ? Cette contradiction majeure pointe, je le crois, vers la nature de ces objets de la scène visuelle que nous ne percevons pas consciemment. Ils sont sous nos yeux, et nous savons qu'il nous suffirait d'orienter notre attention vers eux pour les percevoir. Ce statut d'objets consciemment accessibles mais non accédés alimente la croyance que nous percevons tout. En réalité tout peut être consciemment perçu, et cela nous suffit à fonder cette illusion d'une conscience visuelle clairvoyante et complète. Certaines subtilités concourent de concert à fortifier cette croyance. Dans l'expérience du tableau de lettres de Sperling par exemple, une représentation globale non détaillée du tableau de lettre nous offre sans doute une représentation consciente dont le contenu informationnel est quelque chose comme « tableau de caractère lettroïdes ». Ayant identifié consciemment certaines des lettres, et disposant de cette représentation globale non détaillée, il nous est encore plus facile de produire cette inter-

prétation fictionnelle de complétude visuelle. Ainsi, il apparaît que cette conscience phénoménale, ainsi que Block semble la définir, est davantage une fiction produite par notre irrépressible activité interprétative consciente qui colore notre vie mentale de significations et de croyances, qu'un territoire mental disposant d'une existence objective.

Conclusion : le primat de la fiction

Cette réflexion autour du concept de conscience phénoménale visuelle de Ned Block rejoint, d'une certaine façon, la relecture de la théorie freudienne de l'inconscient que j'ai récemment proposée : plutôt que de constituer une découverte objective, l'inconscient freudien me semble plutôt relever d'un processus d'invention fictionnelle consciente[35]. Freud n'aurait pas découvert l'« Inconscient », il l'aurait inventé. De la même manière, la conscience phénoménale de Block me semble elle aussi correspondre à un produit de notre activité fictionnelle consciente plutôt qu'à un territoire objectivable de notre vie mentale. Ce n'est pas disqualifier la conscience que de s'efforcer de distinguer ce qui dans son discours relève de la fiction-croyance, de ce qui renvoie à la réalité objective, et c'est même lui reconnaître une existence propre que de la prendre pour ce qu'elle est. Autrement dit, il devient intéressant et fascinant de chercher à comprendre comment notre activité consciente produit, lors de la perception visuelle, cette incroyable construction fictive et signifiante que Block a pris le soin de dégager, tout en ne prenant pas le recul hétéro-phénoménologique qui seul permet de s'affranchir des illusions qu'elle véhicule. En 2009, plus que jamais avant, le véritable défi des neurosciences cognitives de la conscience visuelle ne réside plus tant dans l'élucidation des mécanismes fins qui président à la prise de conscience, que dans l'exploration encore largement inentamée des processus fictionnels qui accompagnent notre perception et la colorent de tout un ensemble de croyances subjectives. Ces croyances et ces interprétations, pour fictives qu'elles soient, n'en sont pas moins les véritables hôtes de notre espace mental conscient. A ce titre, elles sont sans doute les objets les plus précieux qui devront motiver les efforts des recherches hétéro-phénoménologiques de la conscience. En un sens, ce projet s'inscrit peut être dans une forme de continuité avec le

35. Naccache, L. (2006) *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences.* (Odile Jacob, Paris).

regard de Maurice Merleau-Ponty qui nous invitait à construire une théorie de la conscience visuelle placée sous le « primat de la perception »[36]. Notre discours vise à ajouter à ce que Merleau-Ponty posait déjà comme étant les constituants essentiels de cette authentique activité perceptive, un autre constituant, qui à nos yeux semble primordial : le primat de la fiction dans la perception, c'est-à-dire l'existence d'activités interprétatives qui visent, non pas à traduire fidèlement ce qui est véritablement à l'œuvre dans notre esprit lorsque nous percevons, mais à nous offrir les satisfactions et le réconfort que seul le royaume de la signification est capable de nous prodiguer.

Je tiens à remercier Bernard Andrieu et Alain Berthoz pour leur invitation chaleureuse à participer au colloque « Le corps en acte » organisé à l'occasion du centenaire de la naissance de Maurice Merleau-Ponty.

36. Merleau-Ponty, M. (1996) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Verdier, Paris).

Corps propre, schéma corporel et cartes somatotopiques

Jean-Luc PETIT
Université Marc Bloch, Strasbourg

Introduction

Une opinion récurrente attribue au génie de Merleau-Ponty la description de l'expérience que l'individu a de son propre corps et du monde, tels qu'ils apparaissent non à un observateur extérieur, mais à celui qui vit cette expérience. Une telle approche méthodique de l'expérience subjective est connue sous le nom de « phénoménologie ». Bien que fondateur de la phénoménologie, Husserl, lui-même, n'en aurait mis en œuvre qu'une version désincarnée, grevée, a-t-on prétendu, par l'hypothèque « d'un cartésianisme du XX^{e} siècle » (Varela et al. *L'inscription corporelle de l'esprit,* 1993, p. 45). On reconnaît aussi à Merleau-Ponty le mérite d'avoir introduit dans la philosophie phénoménologique le concept de *schéma corporel* en usage chez les neurologues et les psychiatres au début du XX^{e} siècle, preuve d'une culture scientifique actualisée par rapport à la science de son temps (Gallagher, *How the Body shapes the Mind,* 2005, p. 20). Enfin, une découverte récente, rattachant à la plasticité des représentations fonctionnelles du corps dans le cortex sensorimoteur cérébral les modifications du schéma corporel induites par l'expérience sensorielle (Merzenich et al. *Nature* 378, 1995) et par l'usage des organes moteurs (Iriki et al. *Neuroreport* 7, 1996), fait qu'il est tentant de concéder à Merleau-Ponty

une intuition prémonitoire du progrès des neurosciences au tournant du XXI[e] siècle. À côté des autres motifs de la commémoration de son centenaire, avoir ramené la phénoménologie au concret et avoir renoué ses liens avec la science empirique tout en sauvegardant l'anticipation de l'intuition sur les faits ne sont pas les moins impressionnants. Pour autant, au risque d'aller à contre-courant, je souhaiterais dans mon exposé défendre les thèses que voici :

1. Merleau-Ponty a inscrit expressément son analyse du corps propre dans le sillage des textes de Husserl (inédits à l'époque pour certains) sur le corps-de-chair (*Leib*).
2. Si l'on s'en tient au programme strict de Husserl, la constitution transcendantale du sens d'être du corps pour le sujet n'est contrainte a priori par aucun schéma corporel.
3. Merleau-Ponty, fusionnant la phénoménologie du corps propre avec la psychiatrie gestaltiste, a peut-être compromis la phénoménologie avec une science aujourd'hui dépassée.
4. De sérieuses difficultés font obstacle à la réduction du schéma corporel aux cartes somatotopiques : la relation du schéma corporel aux cartes somatotopiques reste tiraillée entre holisme et localisme, entre structuralisme et connexionnisme, entre émergence et probabilités.
5. L'ambivalence des données de la science rend nécessaire une clarification philosophique de son rapport au vécu, – cette leçon de Merleau-Ponty reste d'actualité à l'heure où les neurosciences semblent vouloir supplanter les sciences de l'Homme.

La constitution tactilo-kinesthésique du corps propre d'après Husserl

Les "choses en soi" absolues dans l'espace physique du sens commun et de la Mécanique classique ne sont pas les sources originaires de la perception mais plutôt des produits d'abstraction ultérieurs aux opérations de la constitution perceptive. Le monde des sujets percevants est peuplé d'*objets constitués* qui doivent leur constitution aux interactions entre ces sujets et le monde. 'Constituer' est l'opération par laquelle un sujet percevant donne à une configuration constante de son expérience vécue la valeur d'une entité réelle permanente localisée dans l'espace physique. L'instrument de cette opération est le toucher en sa dualité, à la fois comme donnée sensorielle et comme activité volontaire du sujet percevant (le "tâter", "saisir", "palper", "manipuler", "pousser", etc.). Le fantôme

de la "chose visuelle" apparaissant dans le champ visuel n'acquiert une valeur de chose matérielle résistante qu'en devenant "chose tactile". La "chose tactile" est une configuration constante du "champ tactile". Un champ tactile partiel est corrélatif d'une kinesthèse instantanée. Les *kinesthèses* sont les vécus intérieurement éprouvés des différentes postures et des changements posturaux possibles des organes au sein du système kinesthésique complexe complet d'un sujet percevant. La kinesthèse du tâter unifie les champs tactiles partiels en un champ continu pour la présentation des aspects des choses matérielles extracorporelles. Les kinesthèses visuo-tactiles sont associées aux aspects des choses. Elles conduisent par une gradation de forces suivant un parcours cyclique à l'optimum d'une série d'aspects, où la chose apparaît "en chair et en os". La tendance à cet optimum anticipe l'orientation intentionnelle du sujet percevant vers "la chose elle-même" et celle de l'agent vers le but d'action. Les kinesthèses tactiles sont des aspects du *corps propre* : toute perception de "chose extérieure" renvoie rétroactivement au corps propre touchant. Comme les autres choses, le corps propre doit être activement constitué par le sujet percevant pour avoir la valeur d'une chose parmi les autres dans l'espace. L'usage des deux mains opposées comme organes du toucher a une contribution essentielle à cette constitution du corps propre. Dans une expérience privilégiée, celle des mains "touchée – touchante", se réalise un mode d'objectivation des vécus subjectifs qui est typique du *champ tactile*. Dans le champ visuel, le *recouvrement d'images* (l'image de ma main couvre celle de votre tête) est objectivé comme occultation d'une *chose distante* (votre tête) par une *chose proche* (ma main) interposée dans l'axe de mon regard. Dans le champ tactile, le recouvrement des données sensorielles de la main touchée par celles de la main touchante, recouvrement récurrent malgré la différence des parcours kinesthésiques lors de l'alternance des rôles touché et touchant des deux mains, est objectivé comme *contact spatial de mes membres*. Ce qui me retient de percevoir là la présence de deux choses plutôt qu'une seule, c'est que des deux côtés je suis actif. En admettant que les kinesthèses tactilo-motrices procèdent "du sujet", le transfert de l'expérience "touchant-touché" aux autres parties du corps (et aux outils éventuels) localise ces kinesthèses du sujet dans une surface continue, fermée, et recouverte de données sensorielles coexistantes : le corps propre. On aura noté que cette constitution active du corps propre n'est pas contrainte a priori par un quelconque *schéma corporel* qui ne

serait pas lui-même issu de la seule progression des opérations constituantes du toucher. En tant que préconstitué par rapport au corps propre, ce schéma est une objectivation qui tombe sous le coup de la réduction. En tant que produit de la constitution, enveloppe sentie de la périphérie du corps se refermant progressivement sur mes intentionnalités motrices, il est redondant par rapport au corps propre. N'étant limitée par aucun schéma corporel préétabli, la contingence du corps propre constitué par rapport aux vicissitudes des opérations constituantes au cours de l'histoire du sujet est absolument radicale. Toute les anomalies envisageables réintègrent dès lors la constitution normale du corps propre, – mieux, en tant que *variations eidétiques*, de la variété desquelles dépend la saisie par le sujet percevant de l'unité de sens du corps propre, elles lui sont essentielles.

Divergence de Merleau-Ponty par rapport à Husserl

Merleau-Ponty ne retient pas la constitution, ni les kinesthèses, opérateurs de cette constitution. Ce qui lui répugne dans l'idée de constitution, c'est qu'il croit y discerner « une imposition du sens [par] une conscience constituante universelle (*PhP* p. 172) » qu'il récuse comme un Je pur que sa pureté prive de contenu et détache du corps. Quant aux « sensations kinesthésiques », il y voit un palliatif conçu par les psychologues dans leur incapacité de rendre compte de l'intentionnalité motrice des mouvements du corps en termes de sensations (*PhP* p. 110). Ce délestage notionnel n'est pas sans conséquence, puisqu'il prive sa phénoménologie de toute productivité génétique et en fait une description statique du mode d'existence corporel, tel qu'il est manifesté au sujet percevant. Les textes de Husserl auxquels fait référence (p. 108-109) la 1ère Partie de la *Phénoménologie de la Perception* sur le corps propre ne contiennent d'ailleurs pas la théorie de la constitution tactilo-kinesthésique, théorie développée dans les manuscrits des années 30 (en particulier ceux de la série D10, I à IV, D11 et D12, I à III, inédits à ce jour). En effet, voulant souligner l'incompatibilité entre le corps propre et le statut d'objet que la science voudrait lui imposer, Merleau-Ponty mentionne d'abord *Ideen II*, où les caractéristiques du corps propre sont dégagées par contraste avec celles des objets de perception ordinaires : « Ce même corps propre, qui me sert de moyen pour toutes les perceptions, me fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonnamment imparfaite (*Ideen II,* §. 41b). » Par comparaison avec les autres choses, ses caractéristiques sont

paradoxales, sa perception lacunaire, éclatée. Ne se déployant pas en une variété d'esquisses prises de différents points de vues sur l'objet, parce qu'il est l'horizon permanent de la perception des objets, il ne peut jamais être « complètement constitué » de façon à apparaître à son tour comme un objet. Sauf que son repérage en tant qu'échec à la constitution ne suffit pas à conférer au corps propre un sens d'être bien constitué. Nous pouvons tout au plus être sensibilisés par là à l'exigence de la constitution de son sens. Mais, on l'a vu, Merleau-Ponty ne veut pas de la constitution. Plus loin, il renvoie également aux *Méditations cartésiennes* de Husserl, dont la Cinquième (§§. 44 à 46) n'effectue la réduction de l'expérience subjective à la sphère de ce qui m'appartient – et de là au corps propre – en faisant abstraction de la contribution de l'expérience d'autrui, que comme étape préalable à la constitution de l'intersubjectivité et du monde commun, thème central de cette Méditation où le corps propre n'a qu'un rôle marginal. Enfin, pour une plus juste appréciation du défaut d'originalité par rapport à Husserl de l'exemple de la main touchée-touchante chez Merleau-Ponty, on rappellera que cet exemple est discuté sur trois pages au §. 36 d'*Ideen II* et qu'il figure à nouveau au §. 44 des *Méditations cartésiennes.*

La reprise du schéma corporel par Merleau-Ponty

Dans la *Phénoménologie de la Perception,* le noyau de la doctrine merleau-pontienne du corps propre est au Chapitre III de la 1ère Partie : La spatialité du corps propre et la motricité. Dissertation modèle, il s'organise en trois temps : 1er moment, réduction analytique du concept de *schéma corporel* au concept d'*être-au-monde* (3 p.) ; 2ème moment, mise en compétition de l'analyse existentielle avec la psychiatrie moderne dans la discussion d'un cas clinique exemplaire (60 p.) ; 3ème moment, ébauche d'une théorie phénoménologique de l'intentionnalité motrice de la conscience corporelle, seule alternative satisfaisante à la théorie représentationnelle dominante (6 p.). Avec en appendice, en guise d'exercices d'application pratique du concept phénoménologiquement valide de schéma corporel, l'analyse de l'imitation, de l'habitude, de l'usage d'instrument et de l'expression musicale (6 p.). Le 1er moment est dévolu à la critique préjudicielle d'un concept préconstitué au sein d'une discipline empirique en vue d'en permettre la capture philosophique : « Mais la notion du schéma corporel est ambiguë comme toutes celles qui apparaissent au tournant de la science. Elles ne pourraient être entièrement développées que moyennant

une réforme des méthodes. Elles sont donc d'abord employées dans un sens qui n'est pas leur sens plein et c'est leur développement immanent qui fait éclater les méthodes anciennes (p. 116) ». Le développement du schéma corporel y dégagera trois couches de sens : « un bilan des mouvements accomplis » ; « une prise de conscience globale de ma posture […] une « forme » au sens de la Gestaltpsychologie » ; un schéma *dynamique* : « Ramené à un sens précis, ce terme veut dire que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible (p. 116) ». Résultat, les psychiatres ont fait de l'ontologie phénoménologique sous un autre nom : « En dernière analyse, […] le « schéma corporel » est une autre manière d'exprimer que mon corps est au monde (p. 117) ». La levée des ambiguïtés philosophiques du langage de la science empirique, a toutefois un prix. Il semble que le concept de schéma corporel soit emprunté à Jean Lhermitte (*L'image de notre corps,* 1939), qui l'a repris de Paul Schilder (*Das Körperschema,* 1923), qui, lui-même citait, en le plaçant dans le nouveau contexte de la Gestaltpsychologie de Köhler, le passage du célèbre article de 1911 de la revue *Brain,* "Sensory disturbances from cerebral lesions", où Henri Head et Gordon Holmes introduisaient le concept de « schéma ». Or, au cours du long chemin de cette transmission, a été perdu de vue qu'il s'agissait moins d'un schéma *corporel* – « l'image de notre corps » unitaire, d'où unique – que d'un schéma *postural,* étalon pour la récognition des postures et mouvements passifs. Schéma postural à côté duquel ses inventeurs postulaient aussi l'existence d'un schéma périphérique pour la localisation des contacts cutanés, sans préjudice pour une multiplicité d'autres schémas emmagasinés dans le cortex sensoriel. « Pour cet étalon combiné, contre lequel tous les changements ultérieurs de posture sont mesurés avant qu'ils entrent dans la conscience, nous proposons le mot « schéma ». Grâce à nos changements de position perpétuels, nous sommes toujours en train d'édifier un modèle postural de nous-mêmes qui change constamment. […] De la même façon, la récognition de la localité du point stimulé requiert la référence à un autre « schéma ». […] Cette faculté de localisation est évidemment associée à l'existence d'un autre schéma ou modèle de la surface de nos corps qui peut lui aussi être détruit par une lésion corticale (p. 187). » La reprise du schéma corporel dans la structure existentielle de l'être au monde sauvegarde-t-elle ce pluralisme ? C'est une question, – mais il y a plus embarrassant :

La fortune du cas Schneider

Si l'on veut se persuader du fait que pour Merleau-Ponty, le dernier cri de la neurologie et de la psychopathologie était représenté par Kurt Goldstein et son école des *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle* : W. Benary, Adhémar Gelb, W. Hochheimer, J. Stein, Steinfeld et d'autres, il n'est pas nécessaire d'établir une statistique de toutes les occurrences des renvois à ces auteurs dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception.* De sorte que le cas classique de « cécité mentale » (*Seelenblindheit*), dont la description a inspiré une grande partie de cette littérature neurologique, s'imposait naturellement à lui comme test de la validité de la méthode existentielle. Les ressources de la phénoménologie – science des vécus – donneront-elle une meilleure compréhension du cas Schneider que n'en ont eue ceux qui ont observé ses symptômes durant plus de vingt années ? Mais, d'abord, qu'est-ce au juste qu'il faut entendre par « le cas Schneider », outre ce soldat allemand, Johann Schneider, blessé à la tête par des éclats de mine le 4 Juin 1915 et confié aux soins du Pr Goldstein, directeur du Département de neurologie de l'Hôpital militaire de Francfort, un hôpital d'où il ressortait en 1918 bénéficiaire d'une pension d'invalidité pour « cécité mentale et troubles cérébelleux » ? D'après une analyse convaincante par Georg Goldenberg (2002), neurologue de l'Hôpital de Munich-Bogenhausen, qui reprend les conclusions d'une contre-expertise négative conduite en 1942 et 1944, le cas Schneider était en réalité un produit de l'imagination de Goldstein et Gelb, obnubilés qu'ils étaient par leur prétendue découverte d'un cas pur de cécité psychique. Tandis que le patient Schneider était probablement un simulateur qui exploitait la crédulité de ses médecins « en inventant de temps en temps un nouveau symptôme pour stimuler leur imagination ». Comme échantillon des talents de Schneider, j'extrais du second mémoire de Goldstein et Gelb (1920), le compte-rendu que voici d'une épreuve de localisation tactile cutanée d'un membre, les yeux fermés :

> À une observation précise, on voyait que les mouvements s'étendaient d'abord à tout le corps – de tels mouvements du corps entier intervenaient plus particulièrement au commencement de l'observation – puis qu'ils se restreignaient progressivement au membre cherché et plus spécialement à l'emplacement cherché, jusqu'à ce qu'en définitive il parvienne, mais toujours par de simples tressaillements, aux environs de l'endroit touché. La place à laquelle ces tressaillements aboutissaient spontanément, le patient la touchait du doigt, la « localisant » ainsi avec une grande précipitation : il se jetait carrément avec

> le doigt sur la place en question. […] De sorte que le processus de localisation tout entier était en son principe autre que chez le normal. […] Le patient se jetait avec le doigt sur la place de la peau et il freinait alors son mouvement plus ou moins près de sa fin. (p. 170-171)

Citons encore sa réaction quand on lui demande d'indiquer les yeux fermés la position spatiale de son bras passivement tendu à l'horizontale :

> Il exécutait des petits mouvements pendulaires rapides avec le bras en des plans variés autour de l'articulation de l'épaule, d'où il tirait l'indication de la position du bras relativement au tronc ; puis des mouvement à partir du coude lui donnaient la position relative de l'avant-bras par rapport au bras ; enfin un mouvement pendulaire de l'ensemble du corps, à nouveau dans différents plans, latéralement en particulier, lui ayant indiqué la position du tronc, il pouvait ainsi décrire la position absolue de son bras dans l'espace. Le patient devait donc produire le résultat total à partir d'opération segmentaires, comme s'il épelait des lettres. (p. 206-207)

Si dans cette bizarre pantomime Goldstein et Gelb n'ont pas discerné la supercherie, c'est peut-être moins par « enthousiasme pour une théorie de l'esprit humain expliquant tout », comme croit Goldenberg, qu'à la perspective d'un démenti flagrant à Head et Holmes. Ayant noté que le patient porteur d'une lésion corticale dont on déplace la main pendant qu'il a les yeux fermés est trompé par l'image de sa main dans la position initiale, ces auteurs avaient affirmé que « l'image mentale visuelle du mouvement ne peut pas être l'étalon auquel nous rapportons les changements de posture (p. 186) ». Pas encore gestaltistes à l'époque, Goldstein et Gelb rejetaient, pour leur part, l'existence d'un espace tactile et imputaient les troubles de la localisation tactile et de l'appréciation du mouvement passif (outre la cécité à la forme des objets) à la perte de la capacité de représentation optique, capacité indispensable pour repérer « le point d'appui » (*Anhaltspunkt*) pour l'indication de la position du corps. Merleau-Ponty estime peut-être renvoyer ses auteurs de référence à l'orthodoxie gestaltiste en interprétant à travers leur description la pantomime de Schneider comme témoignage de la désintégration d'une Gestalt existentielle, qu'il leur reproche de réduire à l'alternative de l'automatisme réflexe et de la représentation intellectuelle. Le philosophe, croyant saisir une opportunité de fondation ontologique du schéma corporel, ne s'est pas montré plus regardant.

Le corps propre soustrait à la réduction au physiologique

Partant du constat que la science, suivant une tendance héritée du sens commun, tend à absolutiser les objets (le corps, entre autre) en les détachant de l'expérience subjective, Merleau-Ponty avait fondé ses espoirs sur le dialogue avec la psychologie et la neurologie de la Gestalt, qu'il estimait plus compatible que l'associationnisme avec la phénoménologie de notre expérience corporelle. « On verra, annonçait-il en introduction de la Partie sur Le corps de la *Phénoménologie de la Perception,* que le corps propre se dérobe, dans la science même, au traitement qu'on veut lui imposer. […] Et qu'en se retirant du monde objectif [il] nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu (p. 86). » En d'autres termes, il se flattait de pouvoir tirer parti des difficultés et paradoxes affrontés par les savants comme ressorts d'une promotion du sens subjectif de l'expérience corporelle à rebours de son objectivation scientifique. Un résultat qu'il pensait avoir acquis, puisqu'il n'hésitait pas à affirmer, plus loin, que « C'est l'existence que nous avons trouvée par une première voie d'accès, celle de la physiologie (p. 105) ». Cette prédiction optimiste et ce satisfecit prématuré, on peut se demander si les neurosciences ne leur ont pas infligé une contradiction en réussissant à expliquer, sur leurs propres bases de pensée objective et d'explication mécaniste, l'expérience subjective du corps propre sans avoir à se référer au sujet percevant ni au monde perçu. C'est, en effet, la question à poser quand on considère l'évolution des sciences de la cognition et du cerveau des années 20 ou 30 à nos jours. Car, il peut sembler que la phénoménologie de l'expérience vécue corporelle, normale ou pathologique, ait subi une réduction par paliers : réduction d'abord au(x) schéma(s) corporel(s) (postural, périphérique, etc.) ; de là, aux cartes somatotopiques corticales (homoncules moteur et sensoriel) ; et pour finir – sol de réduction où rien ne reste à réduire, parce qu'il n'y a plus rien ni personne – quelque modèle mathématique de probabilité « subjective ». Un modèle de type bayésien, plus précisément, dans la mesure où la règle dite de Bayes (du Révérend Thomas Bayes, théologien et mathématicien anglais du XVIII^{e} s.) nous procure un outil conceptuel efficace pour quantifier l'incidence des expériences sensorielles passées du corps sur son expérience présente. Ce qui semble une solution adéquate au problème de Head et Holmes ayant motivé l'introduction du schéma corporel : « l'impossibilité [faute de perception directe de la posture] de découvrir la position d'une partie quelconque du corps si les sensations

posturales immédiates n'étaient pas reliées à quelque chose qui les a précédées (p. 185). » Disposant une fois pour toutes de l'autonomie prêtée par le philosophe à ce schéma corporel comme Gestalt existentielle par rapport au flux sensoriel et à ses régularités statistiques, le modèle bayésien semble de surcroît confirmer une intuition des promoteurs eux-mêmes de ce schéma corporel. Leur célèbre métaphore du taximètre, en l'occurrence, ne suggérait-elle pas un mécanisme automatique de type computationnel ? « Tout changement reconnaissable entre dans la conscience déjà porteur de sa relation à quelque chose qui a eu lieu auparavant, – comme sur un taximètre la distance parcourue nous est présentée déjà convertie en shillings et en pence (p. 187). » Bien sûr, je n'avance cela qu'en mettant les choses au pire et dans l'idée qu'il convient de porter à une expression complètement développée la thèse réductionniste qu'il s'agit de réfuter en doute. Je précise : la thèse que de la description des mécanismes cérébraux sous-tendant matériellement l'expérience corporelle des individus humains il serait possible d'éliminer toute trace de subjectivité des vécus corporels sans limiter le potentiel explicatif de la théorie. Le doute étant permis, en particulier, à propos de la transition de chaque palier de réduction au palier inférieur. En restant sur le terrain de la neurophysiologie et de la psychologie et en prenant appui sur la variété des orientations de recherche et une sensible tergiversation dans l'interprétation des résultats, nous allons maintenant prouver que les données n'ont pas l'univocité absolue qu'il faudrait pour écarter qu'on les prît dans le sens du « retrait du corps du monde objectif », précurseur de « la révélation du sujet percevant et du monde perçu ».

Représentation cartographique et spatialité corporelle

Mais, avant d'entrer dans le détail des difficultés de la réduction du schéma corporel à la carte somatotopique et au-delà, rappelons l'obstacle décisif : le premier est essentiellement une structure herméneutique immanente à l'expérience subjective, tandis que la seconde n'est qu'un relevé topographique (des points de réaction à la stimulation centrale ou périphérique) dans un espace de représentation, qui à l'origine n'était autre que la propre surface du tissu cérébral. Wilder Penfield y déposait directement des petits carrés de papier stérile porteurs d'une lettre ou d'un numéro pour le repérage sur le cliché photographique préopératoire des points où son électrode avait évoqué une réaction motrice ou

sensorielle du patient. Si l'on n'est pas sensible à l'incommensurabilité de ces deux termes, c'est qu'on a déjà rendu les armes à l'objectivisme scientiste. Comme posture idéologique préalable à la recherche et à l'expérimentation, la réduction est d'emblée acquise. Pour le sens commun et le positivisme, le monde est le grand Objet contenant tout, l'objet d'aucun sujet, en particulier pas du « Je » de celui qui le dit. Aséité d'un en soi sans pour soi qui trahit une parfaite entité mythologique. « Obsédé par l'être, disait Merleau-Ponty, et oubliant le perspectivisme de mon expérience, je le traite désormais en objet, je le déduis d'un rapport entre objets. Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde (p. 85). Et pourtant la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup (p. 86). » Précisément ce que font les chercheurs actuels qui, tous sans exception, traitent le schéma corporel comme une représentation : « Mais, disait encore Merleau-Ponty, on pourrait répondre que cette « expérience du corps » est elle-même une « représentation » […], qu'à ce titre elle est au bout d'une chaîne d'événements physiques et physiologiques qui peuvent seuls être mis au compte du « corps réel » (p. 90). » Dans leur cécité constitutionnelle à la différence du corps propre et du corps-objet, les neurosciences (dites cognitives parce qu'elles assument une définition cognitive de l'esprit) réintègrent dans le corps l'expérience du corps en le traitant comme représentation mentale et celle-ci comme produit du fonctionnement du cerveau sous l'impact du corps – stimulus quelconque (proprioceptif sinon extéroceptif). Gardons-nous donc d'édulcorer la critique merleau-pontienne de la physiologie et de la psychologie, même si sa vigilance a pu être prise en défaut comme on a vu. Sa critique garde une valeur permanente, pierre d'achoppement pour toute tentative de récupération de la description phénoménologique du corps propre. Quels que soient les progrès réalisés dans l'objectivation cartographique de l'espace interne du cerveau par les neurosciences dans leur entreprise pour rendre compte en termes d'architecture fonctionnelle de la spatialité de l'expérience corporelle, nous ne savons toujours pas relier l'espace objectif des enregistrements cellulaires ou de l'imagerie fonctionnelle avec la spatialité subjective du corps et du monde vécus.

Différence entre schéma corporel et homoncule cérébral

On me demandera des preuves. La réduction du schéma corporel à la carte somatotopique rencontre un obstacle préjudiciel dans leur relativité aux méthodes – et l'indiscutable hétérogénéité des méthodes – pour les établir. Chez les pionniers cela sera plus clair. Head et Holmes mesurent le déficit de récognition de la posture du bras parétique par les patients cérébrolésés avec la méthode de Horsley : le patient applique l'index du bras atteint au centre d'une feuille de carton rigide au revers de laquelle est fixée une feuille de papier blanc sur laquelle il doit indiquer avec l'autre main la position de l'index atteint. Ils mesurent le déficit de localisation des stimulations tactiles à la surface du corps par la méthode de Henri : le patient doit indiquer sur la main d'un observateur la situation du point qu'on a stimulé sur sa propre main, cachée à sa vue. Ils mesurent la sous-appréciation du mouvement passif en changeant de position le membre testé et en demandant au patient l'amplitude qu'il faut donner au mouvement pour qu'il en aperçoive la direction. Ces méthodes sont toutes de niveau comportemental, s'adressant à la personne totale du patient, elles enregistrent sa réaction à « la difficulté de reconnaître la relation entre deux percepts (p. 185) », éventuellement son jugement de perception verbalement exprimé. Tout en concédant que « le cortex sensoriel est le magasin des impressions passées » et que « là, elles forment des modèles organisés de nous-mêmes qu'on peut appeler « schémas » (p. 189) », la localisation de ces schémas dans une aire limitée de la surface du cerveau dont la lésion pourrait être associée à la perturbation de la sensibilité observée est pour eux une question sans réponse. Parce que les regroupements d'impressions intervenant entre les organes récepteurs et les centres sensoriels rendent imprévisible la nature des qualités sensorielles au niveau cortical. De leur côté, Penfield et Boldrey ne cachent pas que la carte homunculaire, issue de leurs relevés topographiques préalables à l'ablation thérapeutique d'un foyer épileptogène, est une reconstitution composite artificielle, sans validité anatomique ou fonctionnelle et qui vaut tout au plus comme résumé de la procédure opératoire de sa construction. Leur procédé consistait à déplacer une électrode sur les hémisphères cérébraux exposés par craniotomie du haut en bas de la scissure de Rolando en reportant le point de stimulation évoquant une réponse positive du patient sur une carte spéciale pour le mouvement ou la sensation localisée de chaque partie du corps, cartes dont les illustrations de leur mémoire représentent la synthèse. « On doit rappeler que bien que nous ayons reporté nos résultats sur une

carte humaine standard sur laquelle sont marqués des champs cytoarchitecturaux, nous ne savons pas quel est le patron architectural en chaque cas particulier, ni dans quelle proportions ces frontières peuvent varier d'un individu à l'autre (p. 425). » Ils ne tiennent pas, non plus, à faire passer ces réponses à la stimulation électrique du cortex pour ce qu'elles ne sont pas, à savoir des modes d'activation du tissu cérébral présentant une signification fonctionnelle. Pour les réponses motrices, qui impliquent probablement l'activation d'une chaîne de neurones pyramidaux, elles sont assimilables à l'émission d'ordres moteurs vers les muscles. Mais les réponses sensorielles ont été obtenues au rebours des voies normales par lesquelles un stimulus périphérique active un circuit sensoriel aboutissant au cortex sensoriel : « Lorsque la stimulation corticale produit une sensation, le mécanisme n'est pas du tout évident (p. 434). » D'où leur conclusion, d'une prudence éloignée de tout dogmatisme phrénologique : « L'homoncule donne une image visuelle de la taille et de la séquence des aires corticales parce que la taille des parties du corps de cette grotesque créature a été déterminée moins par le nombre des réponses que par l'extension perpendiculaire [au sillon central] de la représentation de chaque partie [du corps du patient], lorsque cette partie donnait des réponses multiples (p. 431). » De la part de Penfield et Boldrey, par conséquent, aucune suggestion d'explication cartographique du schéma corporel : n'ayant rien à en dire, ils n'en disent rien.

Controverse sur l'influence du schéma corporel

Regardons les travaux récents. On sera surpris et déçu de voir qu'en science comme ailleurs, l'autorité des données empiriques peut parfois distraire l'attention de la contradiction (ou de l'inconsistance mutuelle) des conclusions théoriques qu'on en infère. Tel est justement le cas pour la question qui nous occupe : le schéma corporel (témoin indirect de l'expérience vécue du corps propre) a-t-il un fondement objectif dans l'architecture fonctionnelle du cerveau ? Ou, pour être plus spécifique : la perception du corps est-elle la simple résultante du traitement cortical de la stimulation sensorielle périphérique ou reflète-t-elle une influence, modulatrice sinon formatrice, d'une représentation cognitive du corps ? Sur cette question, au moins, l'opinion des chercheurs est d'une déconcertante variabilité. À la suite de la célèbre lettre de 1998 à la revue *Nature* de Matthew Botvinick et Jonathan Cohen, le paradigme de « la main en caoutchouc » est devenu un test classique du sentiment d'appartenance du corps propre et des illusions

somesthésiques chez le sujet normal. Dans la communauté des chercheurs qui y ont exercé leur sagacité, Patrick Haggard a cosigné avec d'autres une importante série de publications, dont les deux que je retiendrai ici. Dans un article de 2005 du *Journal of Experimental Psychology* avec Manos Tsakiris, les auteurs affirmaient que les jugements des sujets sur le corps propre dépendent de la compatibilité des stimuli visuels avec une représentation préexistante du corps. La corrélation temporelle entre la stimulation visuelle par la présentation de la main en caoutchouc et la stimulation tactile de la main réelle non visible est peut-être une condition nécessaire pour la production de l'illusion de la main en caoutchouc. Mais, cette corrélation entre les stimulations visuelle et tactile ne devait pas être la condition suffisante. Parce que l'illusion ne se produit pas quand la main en caoutchouc est dans une posture incongruente avec la main réelle ou lorsqu'on la remplace par un bout de bois. Remarquant, d'après le jugement des sujets, que la main stimulée est localisée plus près de la main en caoutchouc qu'elle n'est en fait, ils expliquent cette erreur par l'influence modulatrice d'une représentation cognitive du schéma corporel sur l'appartenance au corps propre. Une hypothèse que corrobore une abondante littérature : Taylor-Clarke, Kennett, Haggard (2002) ; Maravita, Spence, Driver (2003) ; Austen, Soto-Faraco, Eims, Kingstone (2004) ; Blakemore, Bristow, Bird, Frith, Ward (2005) ; Holmes, Snijders, Spence (2006) ; Lloyd, Morrison, Roberts (2006). Néanmoins, dans un article ultérieur de 2008 avec d'autres collaborateurs dans le *Journal of Cognitive Neuroscience*, le même chercheur aboutissait à une conclusion opposée, sinon contradictoire avec la première. Uniquement déterminée par la contiguïté temporelle des stimulations visuelle et tactile, l'illusion d'appartenance de la main postiche au corps propre ne serait pas influencée par une représentation du corps préexistante. Le palliatif de l'évocation du rôle possible de l'attention désamorce la contradiction. Trop précoce pour subir l'influence rétroactive d'une représentation cognitive du corps, le traitement sensoriel de l'information externe pourrait être suivi par un traitement attentionnel plus approfondi à partir du moment où l'attention tactile s'est orientée vers la main compatible avec le stimulus. Mais les auteurs ne se veulent pas dogmatiques : « l'interprétation que nous suggérons n'est peut-être qu'une des nombreuses interprétations alternatives possibles (p. 321) ». Toujours est-il que d'autres travaux peuvent, là aussi, être invoqués à l'appui de l'idée qu'un corps physique absolument quelconque peut procurer au sujet les sensations somesthésiques du corps

propre, pourvu que certaines régularités soient observées dans les stimulations tactiles. Carrie Armel et V.S. Ramachandran ont utilisé la conductance électrique de la peau comme test physiologique de l'illusion de la main en caoutchouc. Dans un article de 2003 des *Proceedings of the Royal Society of London*, ils établissent l'existence d'une corrélation significative entre le jugement des sujets concernant la vivacité de l'illusion et leur réaction émotionnelle cutanée. Ils en déduisent que la synchronie des stimulations appliquées à la main réelle et à la main postiche (ou à la table) est une condition suffisante pour la localisation des sensations tactiles dans la main postiche (ou la table). Cette apparente primauté des régularités de la stimulation sensorielle instantanée par rapport à l'expérience du corps propre et cette indifférence à la compatibilité entre les informations visuelles et proprioceptives leur inspiraient une conclusion radicale : « la prétendue image du corps, en dépit de sa durée et sa permanence apparentes, est une construction interne transitoire – une coquille temporaire – qui peut être profondément altérée par les contingences du stimulus et les corrélations rencontrées (p. 1506). » Pour eux, n'étant pas contraints par un schéma préétabli, les mécanismes cérébraux de la perception appliquent une logique générale (bayésienne) dans l'extraction de corrélations statistiques à partir des entrées sensorielles en vue de la construction d'un modèle transitoire du monde. Autre exemple, Vittorio Gallese et d'autres, dans un article de 2004 de la revue *Neuron*, ont montré que le cortex somatosensoriel secondaire était activé de la même manière lorsque la jambe du sujet est touchée, lorsque le sujet observe la jambe de quelqu'un d'autre être touchée et aussi à l'observation d'un rouleau de papier qu'on touche. L'imagerie au scanner de résonnance magnétique fonctionnelle ne repère aucune différence d'activation cérébrale quand l'image d'une jambe humaine est remplacée par celle d'un rouleau de papier ! Réduits à la conclusion que le cerveau lors de l'observation d'un événement tactile réagirait plutôt à l'idée abstraite et générale du toucher qu'au vécu corporel de l'observateur, les auteurs exprimaient un commentaire, – assez raisonnable : « cette découverte est difficile à concilier avec la notion d'intégration au schéma corporel (p. 343) ».

Conclusion

Pour Merleau-Ponty, notre expérience subjective du corps était une référence ultime contre laquelle aucun progrès futur d'une quelconque science empirique ne pourrait jamais prévaloir. La description phénomé-

nologique de cette expérience avait le caractère définitif du dévoilement d'une structure ontologique de l'existence et non le caractère provisoire de simples intuitions spéculatives de philosophe en attente de confirmation empirique par une science positive. Il eût considéré comme un malentendu qu'on puisse dire que les sciences cognitives et les neurosciences de la première décennie du XXI[e] siècle viendraient valider les intuitions contenues dans sa *Phénoménologie de la Perception.* Toutefois, étant loin de mépriser la fonction *apagogique* de l'enseignement philosophique, ce grand professeur eût été réconforté de savoir que les philosophes et les scientifiques de la présente génération auraient encore quelque chose à retirer de sa critique des illusions de la psychologie et de la physiologie. Qu'avons-nous donc à retenir de son exemple ? Que les neurosciences qui cèdent à la tentation de vouloir substituer à l'expérience vécue « une pensée non située qui se trouverait au-delà du perçu » se méconnaissent elles-mêmes : l'intérêt qui les motive, d'un sujet incarné pour le vivant, les inclut à leur tour dans ces sciences de l'Homme qu'elles prétendent réinsérer dans la Nature : « Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde (*PhP* p. 90) ».

Bibliographie

Armel, K.C. & Ramachandran, V.S. (2003). *Proceedings of the Royal Society of London,* vol. 270, (pp. 1499-1506).

Austen, E.L. Soto-Faraco, S., Eims, J.T. & Kingstone, A. (2004). Mislocalisation of touch to a fake hand. *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience,* vol. 4 (pp. 170-181).

Blakemore, S.-J., Bristow, D., Bird, G., Frith, C. & Ward, J. (2005) Somatosensory activations during the observation of touch and a case of vision-touch synaesthesia. *Brain,* vol. 128 (pp. 1571-1583).

Botvinick, M. & Cohen, J. (1998). Rubber hands "feel" touch that eyes see. *Nature,* vol. 391 (p. 756).

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind.* Oxford : Oxford University Press.

Goldenberg, G. (2002). Goldstein and Gelb's case Schn. – a classic case in neurology ? In C. Code, C.W. Wallech Y. Joanette & A. Roch-Lecours (eds) *Classic Cases in Neuropsychology,* Vol. II, Hove : Psychology Press (pp. 281-289).

Goldstein, K. & Gelb, A. (1920). Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. In A. Gelb & K. Goldstein (eds) *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle II,* Leipzig : Johann Ambrosius Barth Verlag (pp. 157-250).

Head, H. & Holmes, G. (1911). Sensory disturbances from cerebral lesions. *Brain,* vol. 34 (pp. 102-254).

Holmes, N.P., Snijders, H.J. & Spence, C. (2006). Reaching with alien limbs : Visual exposure to prosthetic hands in a mirror biases proprioception without accompanying illusions of ownership. *Perception and Psychophysics,* vol. 68 (pp. 685-701).

Husserl, E. (1952/1982). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. II Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Paris : Presses Universitaires de France [*Ideen II*].

Husserl, E. (1953). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Iriki, A., Tanaka, M. & Iwamura, Y. (1996). Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurons. *Neuroreport* 7, (pp. 2325-2330).

Keysers, C., Wicher, B., Gazzola, V., Anton, J.-L., Fogassi, L. & Gallese, V. (2004). A touching sight : SII/PV activation during the observation and experience of touch. *Neuron,* vol. 42 (pp. 335-346).

Lhermitte, J. (1939). *L'image de notre corps.* Paris : Eds de la Nouvelle Critique.

Lloyd, D., Morrison, I. & Roberts, N. (2006). Role for human posterior parietal cortex in visual processing of aversive objects in peripersonal space. *Journal of Neurophysiology*, vol. 95 (pp. 205-214).

Maravita, A., Spence, C. & Driver, J. (2003). Multisensory integration and the body schema : Close to hand and within reach. *Current Biology,* vol. 13 (pp. R531-R539).

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception.* Paris : Eds Gallimard [*PhP*].

Penfield, W. & Boldrey, E. (1937) Somatic motor and sensory representation in the cerebral cortex of man as studied by electrical stimulation. *Brain,* vol. 60 (pp. 389-443).

Press, C., Heyes, C., Haggard, P., Eimer, M. (2008). Visuotactile learning and body representation. *Journal of Cognitive Neuroscience* 20(2), (pp. 312-323).

Schilder, P.F. (1923). *Das Körperschema.* Berlin : Springer.

Taylor-Clarke, M., Kennett, S. & Haggard, P. (2002) Vision modulates somatosensory cortical processing. *Current Biology,* vol. 12 (pp. 233-236).

Tsakiris, M. & Haggard, P. (2005). The rubber hand illusion revisited : Visuotactile integration and self-attribution. *Journal of Experimental Psychology : Human Perception and Performance,* vol. 31 (pp. 80-91).

Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine.* Paris : Eds du Seuil.

Wang, X., Merzenich, M., Sameshima, K. & Jenkins, W.M. (1995). Remodelling of hand representation in adult cortex determined by timing of tactile stimulation. *Nature,* vol. 378, (pp. 71-75).

Sens de soi et sens de l'Autre au début de la vie

Philippe ROCHAT
Emory Université

Cela fait maintenant plus de 20 ans que je m'intéresse aux bébés, en particulier à la connaissance au début de la vie : connaissance du monde physique, connaissance de soi, de son corps, connaissance d'autrui, mais surtout aussi la constitution des connaissances avec autrui, ce que j'appellerais la "co-conscience" du monde.

Dans ce contexte, j'aimeraistout rappeler à quel point les écrits et reflexions de Merleau-Ponty restent au coeur de la recherche empirique actuelle et aussi combien ses intuitions de philosophe restent d'actualité. Ces intuitions sembleraient même devenir tous les jours plus pertinentes. Beaucoup de ces intuitions semblent en effet se confirmer par les nouvelles recherches de pointe en psychologie du développement et dans la nouvelle effervescence des neurosciences cognitives and sociales : imitation précoce, systèmes miroirs de résonance affective et cognitive ; perception, intention, décision, et cognition toutes révélées comme nécessairement enracinées dans le corps en action.

L'actualité des intuitions "Merleau-Pontyennes" est bien illustrée par ces deux extraits de son cours à la Sorbonne sur "*les relations avec autrui chez l'enfant*", donné dans les années 1950 dont j'ai retrouvé un facsimilé, par heureuse coïncidence, sur les rayons de la bibliothèque de mon université à Atlanta.

Le premier extrait a trait aux origines du “psychisme” et de la connaissance de son propre corps. Plutôt qu’une somme de sensations isolées, cette connaissance prendrait racine dans une organisation des perceptions qui dès l’aube orchestre le corps en conduites, en comportements adaptés et orientés par rapport à des aspects objectifs du monde. Ainsi Merleau-Ponty propose :

> La conscience de mon corps, ce n’est pas la connaissance d’un bloc isolé, c’est un *schéma postural*, c’est la perception de la position de mon corps par rapport à la verticale, a l’horizontale et à certains axes de coordonnées importants du milieu dans lequel il se trouve. (M-P, 1967 ; p. 23)

Cette proposition s’avère absolument adéquate si l’on regarde la façon bien documentée maintenant dont les bébés des les première semaines manifestent de remarquables ajustements posturaux et une grande intelligence du corps en action. Je pense, par exemple, à la vidéo de cet enfant de 6 mois en position verticale, tenu par les pieds et jetté successivement en l’air par son père qui le soutient d’une main. Dans cette acrobatie ludique, le bébé se maintient debout en rigidifiant les muscles de son tronc et de ses jambes, les bras écartés pour faire balancier, l’expression de son visage détendue et explorante de l’environnement avec rotation calme de la tête...

Une autre intuition exprimée par Merleau-Ponty que j’ai relevé dans son cours qui me semble particulièrement remarquable à la lumière des découvertes récentes sur l’existence de systèmes miroirs. Ces découvertes démontrent, comme on sait, l’équivalence qu’il y aurait au niveau neuronal mais aussi putativement au plan phénomenal entre actions du corps propre et actions du corps des autres. Ainsi Merleau-Ponty propose :

> Dans la perception d’autrui, mon corps et le corps d’autrui sont mis en couple, accomplissent comme une action à deux : cette conduite que je vois seulement, je la vis en quelque sorte à distance, je la fais mienne, je la reprends ou la comprends. Et réciproquement, je sais que les gestes que j’exécute moi-même pourraient être objet d’intention pour autrui. C’est le transfert de mes intentions dans le corps d’autrui, et des intentions d’autrui dans mon propre corps, cette aliénation d’autrui par moi et de moi par autrui qui rend possible la perception d’autrui. (ibid, M-P, 1967, p. 24)

Par rapport à l’étude du comportement des bébés, de nombreuses recherches existent maintenant qui démontrent les capacités d’imitation précoce, exprimées dès la naissance. Ces travaux et la découverte récente

des systèmes miroirs substantifient les intuitions émisent par Merleau-Ponty dans son cours il y a 50 ans.

Pour le reste de cette présentation, j'indiquerai quelques travaux récents qui amplifient et exemplifient les deux intuitions de Merleau-Ponty en ce qui concerne, d'une part (A) l'aspect primordial de la perception d'un schéma postural au début de la vie, et (B) les signes très précoces d'une inséparabilité, voire même d'une aliénation mutuelle du sens de soi et du sens de l'autre.

Aspect primordial de la perception d'un *schéma postural*

Bien avant que l'enfant ne se reconnaisse et éventuellement s'identifie dans le miroir (aux alentours de 24 mois), il exprime une perception implicite de soi, et en particulier un sens du corps propre qui est vécu et agi comme une entité *différenciée*, *située,* et *agente* dans l'environnement. Cette perception implicite de soi est exprimée dès la naissance et correspond à un sens écologique de soi qui sous-tend le schéma corporel dont parle Merleau-Ponty. La recherche contemporaine confirme l'idée que dès la naissance le bébé perçoit la position de son corps, vécu comme un ensemble différencié, par rapport aux personnes, aux choses, et aux évènemens qui l'entourent.

Corps orienté et différencié du nouveau-né

Nous avons pû montrer que le nouveau-né de quelques heures lorsqu'il manifeste un réflexe de fouissement (orientation de la tête dans la direction d'une stimulation tactile de la joue) tend à s'orienter de façon beaucoup plus marquée et fréquente s'il s'agit d'une stimulation tactile venant de l'extérieure (doigt de l'expérimentateur), par opposition à une autostimulation (doigts de la main propre du nourrisson venant stimuler sa propre joue) (Rochat & Hespos, 1997).

Cette réponse différenciée montre que le nouveau-né non seulement répond d'une façon orientée, mais aussi discrimine ce qui correspond à son propre corps et ce qui correspond au corps d'autrui ou au corps des choses qui existent en indépendance de soi.

Corps situé du nourrisson

Lorsque le bébé, aux alentours de 4 mois, commence systématiquement et avec anticipation à atteindre les objets avec ses mains pour les saisir

(typiquement pour les porter à la bouche afin de les explorer oralement), la distance qui le sépare de l'objet-cible est prise en compte d'une façon remarquablement précise. Par exemple, nous avons pû montrer que le bébé de 4 mois prendra des objets présentés à l'intérieur ou juste à la limite de sa sphère de préhension (i.e., extension maximale des bras et du tronc sans perte d'équilibre). Il montre significativement plus d'hésitation et moins d'inclination à aller saisir un objet présenté juste *en deça* de la limite de cette sphère (2-3 centimètres) qui est *de facto* schématique et virtuelle (Rochat & Goubet, 1995 ; Rochat, Goubet, & Senders, 2000). Ces observations montrent que très tôt le bébé manifeste un sens de sa propre effectivité dans le monde et situe son corps par rapport aux choses qui l'entoure et perçoit ce qu'il peut ou ne peut pas faire par rapport à elles. Le bébé perçoit donc très tôt les "affordances" du monde, ce que le monde offre comme action dans la situation présente dans l'environnement, l'état des choses, et celui du corps propre.

Corps agent du nourrisson

Notre recherche montre aussi que dès 2 mois l'enfant manifeste le sentiment de sa propre agentivité : il agit sur les choses pour les transformer et produit des effets perceptifs qu'il produit et reproduit pour mieux les explorer. A titre d'exemple, nous avons pû montrer que le nourrisson âgé de deux mois (mais non encore à la naissance) suce de façon différenciée une tétine "musicale" qui produit des sons dont la fréquence est soit analogue, soit non analogue aux pressions buccales exercées par le bébé sur elle (Rochat & Striano, 1999). Le bébé explore systématiquement, de façon différenciée et selective, les consequences auditives de son activité orale sur la tétine. Il manifeste de fait qu'il éprouve et explore sa propre agentivité sur les choses.

Autre évidence de ce sens précoce du corps agent est le fait que l'on peut observer l'enfant dès 3 mois instrumentant ses jambes d'une façon remarquablement coordonnée et différenciée pour heurter et faire bouger un mobile suspendu au-dessus de son berceau. De telles observations ont été rapportées par Piaget chez ses propres enfants mais seulement vers la fin de la première année, donc beaucoup plus tard dans le développement (réactions circulaires tertiaires).

D'autres travaux montrent aussi que dès 3 mois le bébé a effectivement calibré son corps par rapport aux diverses modalités de sa perception

(visuelle, tactile, auditive, proprioceptive, etc.). Le nourrisson par exemple discrimine l'inversion ou le délai artificiel de l'image de son propre corps que l'on présente en retour par le biais d'un dispositif expérimental vidéo (Rochat & Striano, 2001).

En résumé, l'ensemble de ces faits sur le sens écologique du corps au début de la vie (trop brièvement présentés, le lecteur encouragé à se référer aux publications originales), révèlent chacun l'existence d'un schéma postural précoce qui se fonde sur une calibration intermodale du corps en action, tel que le propose Merleau-Ponty.

Premiers signes de l'aliénation mutuelle du sens de soi et du sens de l'autre

Même si dès la naissance il est maintenant bien établi que le bébé se montre capable d'imiter les expressions faciales d'un adulte (protrusion répétée de la langue ou l'ouverture et la fermeture d'une main (Meltzoff & Moore, 1977), voire même des expressions de surprise ou de tristesse, voir Rochat, 2006 pour une revue de la recherche dans ce domaine) ; ce n'est qu'avec l'émergence du premier sourire social aux alentours de la 6ème semaine que l'enfant manifeste véritablement une résonance affective avec autrui : cette aliénation mutuelle dont parle si justement Merleau-Ponty. Pour reprendre ses termes exactes (voir citation plus haut), dès 6 semaines, les faits suggèrent que l'enfant commence effectivement, dans la perception de l'autre, à mettre le corps propre et le corps d'autrui "en couple, accomplissant comme une action à deux (…)".

Ceci est évident dans l'analyse fine des premiers échanges dyadiques, en face-à-face, qui surgissent dès le milieu du deuxième mois, dont les enfants raffolent et que l'adulte exploite d'instinct pour établir des premiers liens intersubjectifs avec leur progéniture. C'est dans ce contexte qui est fondamentalement dialogique et de réciprocité affective que s'expriment les premières expériences subjectives *partagées* du jeune enfant avec autrui. Dans ces premiers dialogues affectifs s'exprime une co-régulation émotionnelle complexe dont les cadres deviennent vite normatifs. Très vite, en effet, le bébé forme ce que l'on peut appeler des attentes sociales : des normes ou "règles de dialogue" avec autrui qui sont en principe invariantes. Ce sont les règles d'un jeu social, essentiellement pragmatiques que l'enfant très vite semble intérioriser pour générer du sens par rapport à autrui et son environnement social en général.

Ainsi par exemple, dès 2 mois, l'enfant réagira négativement (pleurs, grimaces, évitement) a l'interruption soudaine d'un échange, l'adulte soudainement, par exemple, adoptant une expression figée du visage ou embrouillant sciemment l'ordre de succession d'un jeu d'expression établi (par exemple, jeu du "cou cou me voilà…." Voir Rochat, Striano et Querido, 1999 ; Rochat, 2006). L'enfant réagit comme s'il y avait eu "violation" de règles implicitement établies dans le jeu affectif engagé avec son interlocuteur.

C'est dans ce contexte dialogique d'échanges affectifs réciproques que l'enfant très vite développe un sens de l'autre, à fortiori aussi un sens de soi qui est différencié tout en étant néanmoins subjectivement analogue et comparable à autrui.

Entre 2 et 8 mois, l'enfant développe des attentes sociales qui deviennent la base de discrimination individuelle, de personnes privilégiées tel que la mère qu'il parviendra à différencier sur la base d'informations perceptives aussi abstraites que par exemple la façon dont elle tend à choréographier les mouvements spontanés de sa tête dans un échange face-à-face. A 7 mois l'enfant se montre en effet capable de saisir la signature motrice et posturale de la mère qui la distingue d'une étrangère, même lorsque les traits du visage sont masqués (voir Layton & Rochat, 2007). C'est aux alentours de 8 mois que l'enfant commence à manifester des angoisses face aux personnes étrangères ou non familières. C'est aussi vers 9 mois que l'enfant se met systématiquement à imiter non seulement les actes d'autrui, mais aussi leurs intentions. L'enfant commence à comprendre qu'autrui n'agit pas seulement pour agir, mais le plus souvent agit avec des plans d'action. Autrement dit, vers 9 mois l'enfant commence à comprendre autrui comme entités non seulement réciproques, mais aussi intentionnelles. Il commence aussi à se manifester lui-même comme entité intentionnelle, coordonnant de façon de plus en plus systématique moyen et but dans la résolution de problèmes physiques (par exemple atteindre un objet ou mobiliser l'attention d'autrui), comme Piaget a pu le montrer il y a bien des années chez ses propres enfants (Piaget, 1936).

La perception d'autrui comme entités intentionnelles ouvre un nouvel horizon de développement chez l'enfant. Cet horizon est un horizon *évaluatif* de soi par rapport à autrui. L'autre, pour l'enfant, devient miroir de soi ou miroir social comme a pû en parler Lacan et Merleau-Ponty à sa suite. A 14 mois, nous avons pû montrer que l'enfant est sensible d'une

façon ostentatoire et explicite lorsque quelqu'un imite ses propres actions (Agnetta & Rochat, 2004). Clairement il commence à se reconnaitre, en d'autres termes à *s'identifier à autrui*.

Dans ce processus d'identification sociale, il y a d'une façon concomitante l'apparition progressive d'une propension de l'enfant à se comparer et s'évaluer par rapport à autrui. Ceci préfigure l'aliénation de soi et d'autrui dans la recherche de reconnaissance social qui semble émerger au cours de la troisième année. Cette émergence correspond aussi aux premiers signes de l'apparition de ce qui peut être considéré comme un thème central de la psychologie humaine : *la réputation*, c'est à dire l'idée de soi au travers du regard évaluatif des autres (Rochat, 2009).

A 24 mois, lorsque l'enfant commence à s'identifier dans le miroir et à littéralement se "re-connaître" (se connaître à nouveau), il est maintenant bien établi qu'il manifeste aussi le plus souvent de l'embarras, soit en se cachant le visage et en évitant du regard l'image spéculaire, ou au contraire en exagérant ses propres attitudes et en faisant le "clown", deux manifestations opposées mais émanant d'une même conscience de soi.

Ce que l'enfant reconnait dans le miroir reflétant sa propre image, ce n'est non seulement le corps propre, mais aussi le corps propre *publique*, tel qu'il peut être vu par le regard évaluatif d'autrui. Ceci expliquerait cette réaction d'embarras face à son image spéculaire que l'on trouverait dans une grande variété de cultures (Carpenter, 1976).

L'embarras, mais aussi la honte, l'orgueil et le mépris qui sont tous des émotions dites évaluatives, sociales, ou "secondaires", se manifestent de façon marquées dès la troisième année (Lewis, 1992 ; Rochat, 2009). C'est là que prendrait sa forme définitive l'aliénation mutuelle de soi et des autres dont parle Merleau-Ponty et dont les racines sont à chercher dès la naissance, ou en tout cas dès le deuxième mois après la naissance avec l'émergence du sourire social, comme j'ai essayé de le suggérer ici.

Conclusions

Mon but était d'illustrer sur la base d'observations empiriques relativement récentes deux intuitions que Merleau-Ponty formule dans sa réflexion sur *les relations avec autrui chez le jeune enfant*. Ces intuitions restent pertinentes et continuent à animer la recherche empirique actuelle dans les sciences du développement, de même que les neurosciences cognitives.

La première intuition est que d'une façon primordiale la perception du corps en acte se réfère à celle d'un schema postural qui transcende la somme des sensations polysensorielles. Ce schéma canaliserait ces sensations en conduites orientées et comportements adaptés aux circonstances variables de l'environnement. J'ai montré que effectivement les bébés très tôt manifestent un sens de soi écologique : différencié, agent, et situé par rapport à l'environnement. En résumé, le bébé dès la naissance agit son corps en fonction de buts fonctionnels. Il n'est pas simplement agit par une somme de reflexes mais par des conduites et des comportements adaptés qui impliquent la perception implicite d'un schéma postural qui se réfère à la conscience primordiale d'un soi écologique.

La seconde intuition est que très tôt, en particulier dès la deuxième année, l'enfant manifeste une inséparabilité entre connaissance de soi et connaissance de l'autre…..en fait, l'enfant apparait vivre au travers du regard d'autrui : il a *les autres à l'esprit* (Rochat, 2009) dans tout ce qu'il fait et le sens de soi devient effectivement inséparable et indubitablement lié a la perception des autres, en particulier à ce que l'enfant commence à percevoir et évaluer quant au regard des autres sur soi. Les autres deviennent une sorte de miroir social, évaluatif et non plus seulement réflectif comme dans le cas du miroir physique. C'est le début d'une nouvelle co-conscience de soi en interaction avec les autres, une conscience qui est à l'interface du sens de soi et du sens des autres.

C'est vers cette co-conscience de soi que tend l'enfant dans son développement. C'est ce que nous montre nos observations et c'est ce que Merleau-Ponty avait bien compris sur la base des travaux de Guillaume et de Wallon.

Dans notre travail de chercheur, souvent il semblerait que finalement l'on ne fasse que valider ou infirmer des idées anciennes, en précisant peut-être leur signification psychologique d'un point de vue empirique lorsqu'elles s'avèrent justes, comme cela s'avère être le cas des deux intuitions de Merleau-Ponty discutées ici. J'espère en avoir fait un peu la démonstration.

Références

Agnetta, B. ; Rochat, P. (2004). Imitative games by 9-, 14-, and 18-month-old infants. *Infancy*. Vol 6(1), 1-36.

Carpenter, E., (1975). The tribal terror of self-awareness. In P. Hikins (Ed.), *Principles of Visual Anthropology*. (Pp. 56-78). The Hague, Netherlands : Mouton.

Layton, D. & Rochat, P. (2007). Contribution of motion information to maternal face discrimination in infancy. *Infancy*, Vol. 12(3), 1-15.

Lewis, M. (1992). *Shame : the exposed self*. New York : Free Press.

Meltzoff, A.N. & Moore, M.K. (1977). Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, *198*, 75-78.

Merleau-Ponty, M. (1967). Les relations avec autrui chez l'enfant. Les cours de Sorbonne. Paris : Centre de Documentation Universitaire.

Piaget, J. (1936). *La naissance de l'intelligence*. Neuchatel : Delachaux et Niestlé

Rochat, P. (2006). *Le monde des bébés*. Paris : Odile Jacob.

Rochat, P. (2009). *Others in Mind* – Social origins of self-consciousness. Cambridge/ New York : Cambridge University Press.

Rochat, P. & Striano, T. (2001). Perceived self in infancy. Infant Behavior and Development, 23, 513-530.

Rochat, P. & Hespos, S.J. (1997). Differential Rooting Response by Neonates : Evidence for an Early Sense of Self. *Early Development & Parenting*. Vol. 6, 2, 150.1-8.

Rochat, P. & Goubet, N.(1995) Development of Sitting and Reaching in 5-6-Month-Old Infants. *Infant Behavior and Development*. Vol. 18, pp. 53-68.

Rochat, P., Striano (1999) Emerging self-exploration by 2 month-old infants. *Developmental Science, 2, 2,* 206-218.

Rochat, P., Goubet, N., Senders, S.J. (1999). To Reach or Not to Reach ? Perception of Body Effectivities by Young Infants. *Infant and Child Development*, *8*, 129-148.

Rochat, P., Querido, J., Striano, T. (1999) Emerging sensitivity to the timing and structure of protoconversation in early infancy. *Developmental Psychology*, 35(4), 950-957.

Perception visuelle égocentrée : Origine de la perception visuelle de l'espace extra-corporel ?

Hadrien CEYTE

ACCORPS, URF STAPS, Nancy Université
LHSP UMR 7117, Archives H. Poincaré, CNRS

Corinne CIAN

Centre de Recherches du Service de Santé des Armées,
La Tronche, France

La perception spatiale soulève principalement deux questions :

1. Comment sont situés les objets qui nous entourent ?
2. Comment sommes-nous situés par rapport à notre environnement ?

Il est communément admis que la perception spatiale d'un objet se fait à partir de deux types de référentiel : soit l'objet est situé par rapport à une référence externe au corps du sujet, soit l'objet est référé par rapport au corps du sujet considéré. Dans le premier cas, la littérature a pris l'habitude de qualifier référentiel d'exocentré ou d'allocentré (Berthoz, 1997 ; Howard, 1982 ; Wade, 1992) et dans le second cas, le référentiel est dit égocentré (Howard, 1986).

La Perception du Monde par rapport au Corps

« La perception c'est, d'entrer en contact corporel avec le monde »
M. Merleau-Ponty

Le référentiel égocentré constituerait une des bases de l'organisation du comportement orienté vers l'espace extra-corporel (Jeannerod, 1988 ; Jeannerod & Biguer, 1987). Autrement dit, la perception de la position spatiale des objets vers lesquels sont dirigés les mouvements peut être déterminée par rapport à une partie ou à l'ensemble de notre corps. Différentes terminologies peuvent être utilisées pour énoncer l'origine d'un codage égocentrique. Le codage égocentré d'un objet peut être rétino – ou oculo-centré, céphalo-centré (Karn & coll., 1997), tronc-centré (Darling & Miller, 1995), référé à un segment corporel spécifique à la tâche demandé comme l'épaule (Soechting & coll., 1990), ou encore référé à la direction du regard. A chacune de ces tâches correspondrait un référentiel égocentré dont l'origine corporelle est différente (Ghafouri & coll., 2002).

Dans la littérature, on utilise également les concepts d'axe-Z, de plan sagittal corporel, de plan médian ou encore de 'juste ou droit devant soi' comme référentiel égocentré. Le premier d'entre eux, l'axe-Z, correspond à une ligne imaginaire qui relierait le juste au dessus de la tête au juste en dessous des pieds (axe corporel). Il serait utilisé comme référence dans la perception égocentrée d'orientation. Le plan médian correspond, lui, à la représentation interne d'un plan virtuel superposé au plan sagittal corporel. Il se définit comme la projection orthogonale de l'axe-Z sur le plan fronto-parallèle divisant ainsi le corps et l'espace en deux parties égales ; sa bonne perception conditionne, par définition, l'égalité des étendues droite et gauche, ainsi que la direction du 'juste ou droit devant soi' (Jeannerod & Biguer, 1989). Enfin, le 'juste devant soi' ne serait qu'un point particulier de la projection de l'axe-Z vers l'avant qui n'est lui-même qu'une simple direction (axe-X) appartenant au plan médian. Il serait utilisé comme référence dans la perception égocentrée de localisation. Ainsi, le plan médian constituerait la référence privilégiée pour le codage de la position (localisation latérale et orientation) des objets par rapport au corps. Ce processus de positionnement spatial nécessite la prise en compte de l'ensemble des indices sensoriels disponibles, et nécessite la transformation de ces indices afférents en coordonnées spatiales afin de

reconstruire la position égocentrée de l'objet à partir de sa position rétino-centrée (Jeannerod, 1988).

D'une manière générale, la perception d'un objet visuel par rapport à l'ensemble de notre corps résulterait d'une intégration successive des informations afférentes dans trois référentiels égocentrés hiérarchisés (Howard, 1982 ; Wade, 1992). En l'absence de cadre visuel structuré, la transformation des indices sensoriels en coordonnées spatiales doit nécessairement intégrer (1) la stimulation rétinienne, (2) les informations concernant la position des yeux dans leur orbite, et (3) la position angulaire de la tête par rapport au tronc. Le premier d'entre eux est appelé rétino-centré. Ce codage rétino-centré d'un objet visuel est issu de la projection iconique de sa position spatiale par rapport au méridien rétinien (Howard, 1986). La position spatiale de l'objet visuel est alors codée dans un premier temps en coordonnées rétiniennes. Dans un deuxième temps, la combinaison de ces indices rétiniens de l'objet et la position de chaque œil dans leur orbite respectif détermine un référentiel égocentré de niveau supérieur : la position spatiale de l'objet visuel est alors référée au plan médian de la tête. Cette étape constitue le codage céphalo-centré. Dans un troisième temps, la position de la tête sur le tronc est prise en compte. Cette dernière composante est constituée principalement des propriocepteurs du cou. L'intégration de cette composante à celle céphalo-centrée permet obtenir une perception de la position spatiale d'un objet visuel référée au plan médian du corps.

Le plan médian corporel comme référence de notre Perception

Par définition, le plan médian est indépendant de la position du corps dans l'espace, c'est-à-dire, quelle que soit ma position dans l'espace, ma droite est toujours à ma droite, ma gauche à ma gauche, etc. Cependant, les choses ne seraient pas aussi simples. En effet, diverses données expérimentales montrent que lorsque l'orientation du corps n'est plus alignée sur le vecteur gravitaire, la perception visuelle de la position égocentrée d'un objet est altérée. Plus particulièrement, l'orientation égocentrée d'un objet visuel, estimée par une tâche dans laquelle le sujet doit ajuster par rotation en roulis (droite/gauche) une baguette lumineuse parallèle à l'axe de son corps, est déviée dans le sens de l'inclinaison réelle du corps (Bauermeister, 1964). D'autre part, la localisation latérale égocentrée d'un objet visuel, estimée par une tâche dans laquelle le sujet doit positionner par ajuste-

ment latéral une diode lumineuse droit devant lui, est déviée dans le sens opposé à l'inclinaison latérale simulée par centrifugation – modification de la direction et de l'intensité de la force gravito-inertielle – (Prieur & coll., 2005). Il semble donc que la perception égocentrée de la position spatiale d'un objet visuel est altérée par l'inclinaison réelle ou simulée du corps par rapport à la direction de la force gravito-inertielle.

Ces résultats supposent que les processus à l'origine de la perception des coordonnées égocentrées reflèteraient la prise en compte de l'ensemble des stimulations sensorielles, endogènes mais également exogènes. Lors d'une inclinaison corporelle dans l'espace gravitaire, différentes stimulations graviceptives peuvent être engendrées (Critchley, 1953 ; Bronstein, 1999 ; Head & Holmes, 1911 ; Shilder, 1950). Par exemple, une inclinaison corporelle latérale induit des stimulations otolithiques engendrant un réflexe vestibulo-oculaire caractérisé par une torsion du globe oculaire vers le côté opposé à l'inclinaison céphalique (contre-cyclotorsion oculaire), accompagnée d'une translation horizontale des yeux vers le côté opposé à l'inclinaison céphalique et d'une élévation de l'œil ipsilatéral à l'inclinaison de la tête en synergie avec un abaissement de l'œil controlatéral (Pansell & coll., 2003). Ces déviations oculaires ont pour but de maintenir l'orientation du méridien rétinien, de telle sorte que l'orientation de la projection de l'image de l'objet visuel sur la rétine reste la plus stable possible malgré l'inclinaison céphalique (Day & Wade, 1969 ; Udo de Haes, 1970 ; Howard, 1982, 1986). D'autre part, une inclinaison corporelle latérale va modifier également la distribution et l'intensité des pressions sur la partie du corps ipsilatérale au côté d'inclinaison du corps, en présence de support latéral (Bringoux & coll., 2001, Trousselard & coll., 2003). Ces modifications de localisation et d'intensité des pressions cutanées sur le corps induisent une asymétrie de pression entre les flans (gauche/droit) du sujet.

Le plan médian corporel apparent peut être considéré comme 'la position d'équilibre' entre les informations en provenance des deux côtés de l'espace corporel (Jeannerod & Biguer, 1987). Par ailleurs, la synthèse de ces résultats met en évidence des déviations opposées lors de perceptions visuelles égocentrées d'orientation (Bauermeister, 1964) et de localisation latérale (Prieur & coll., 2005). Le 'juste devant soi' n'étant qu'un point particulier de l'axe-Z, on aurait pu s'attendre à des déviations de sens identique. Il est logique de supposer que la représentation de l'orientation et celle de la localisation égocentrées ne mettent pas en

jeu le même traitement des informations sensorielles. Il semble dès lors qu'une ré-évaluation de l'influence des stimulations gravitaires sur la localisation et l'orientation du plan médian soit nécessaire. La première question qui se pose est de savoir si toute inclinaison corporelle par rapport à la gravité induit une altération de la perception égocentrée de la position spatiale d'un objet visuel ou si ce sont les modifications sensorielles engendrées par l'orientation du corps par rapport au champ gravitaire qui contribuent à cette altération. Dans le cas d'une origine sensorielle des différentes déviations observées, la question du poids de ces informations et plus généralement de la contribution des informations sensorielles dans la construction de la perception visuelle d'orientation et de localisation latérale égocentrées devront être soulevées. Enfin, il a été montré qu'un décalage illusoire de la référence égocentrée engendre des erreurs dans la perception exocentrée de la localisation et du mouvement d'un objet visuel (Lackner & DiZio, 2005). Ces résultats suggèrent que les perceptions égocentrée et exocentrée de la position spatiale d'un objet visuel sont étroitement liées. On tentera d'éclaircir le rôle joué par la référence égocentrée dans la perception visuelle de la direction gravitaire.

L'influence de la stimulation gravitaire dans la Perception visuelle par rapport au Corps

Dans une première étude (Ceyte et al, 2007), nous nous sommes intéressés à savoir si toute inclinaison corporelle par rapport à la gravité induit une altération de la perception égocentrée de la position spatiale d'un objet visuel. Pour ce faire, les perceptions visuelles égocentrées lors d'une inclinaison corporelle latérale horizontale et lors d'une inclinaison corporelle horizontale sur le dos (en décubitus dorsal) ont été étudiées. Si ces deux inclinaisons corporelles sont de même amplitude de décorrélation entre les axes corporel et gravitaire, les stimulations sensorielles d'origine graviceptive sont cependant différentes. En effet, une inclinaison sur le dos induit d'une part une symétrie des pressions tactiles gauche/droite contrairement à l'inclinaison latérale, et d'autre part un réflexe vestibulo-oculaire principalement suivant une composante translationnelle verticale. Si les modifications graviceptives sont à l'origine de l'altération de la perception visuelle par rapport au plan médian corporel, alors celles induites par une inclinaison en décubitus dorsal ne semblent pas être pertinentes pour les tâches visuelles de localisation latérale et d'orientation égocentrées néces-

sitant un ajustement dans le plan frontal. On peut alors émettre l'hypothèse d'une altération de la perception égocentrée de la position spatiale d'un objet visuel uniquement lors d'une inclinaison latérale.

Nos résultats ont montré que seule l'inclinaison latérale du corps induit une déviation de la perception de la position égocentrée des objets visuels. Comme nous l'avions suggéré, la différence de stimulations sensorielles graviceptives engendrée par ces deux inclinaisons pourrait rendre compte de ces perceptions visuelles égocentrées différenciées. Par ailleurs, les résultats montrent que l'inclinaison latérale du corps induit des déviations systématiques de sens opposé entre les perceptions visuelles d'orientation et de localisation égocentrées. L'orientation égocentrée d'un objet visuel est déviée dans le sens de l'inclinaison latérale du corps. La localisation latérale égocentrée d'un objet visuel est déviée dans le sens opposé à l'inclinaison latérale du corps. Ces résultats suggèrent que la perception de ces deux caractéristiques visuelles (d'orientation et de localisation latérale) par rapport au corps n'émane pas des mêmes processus d'intégration sensorielle. La déviation opposée à l'inclinaison corporelle lors de l'estimation de la localisation latérale égocentrée d'un objet visuel pourrait refléter l'implication de la composante translationnelle horizontale du réflexe vestibulo-oculaire engendré. En revanche, aucune composante de ce réflexe ne pourrait expliquer la déviation systématique de l'estimation d'orientation égocentrée d'un objet visuel lors d'une inclinaison latérale du corps. La déviation dans le sens de l'inclinaison de l'orientation visuelle égocentrée pourrait refléter la contribution des informations somesthésiques tactiles. L'asymétrie de pression entre les deux flans du sujets contribuerait au déplacement de la 'position d'équilibre' entre les informations en provenance des deux côtés de l'espace corporel dans la direction du côté stimulé (Jeannerod & Biguer, 1987).

La contribution des indices graviceptifs à la Perception visuelle par rapport au Corps

Afin de déterminer le poids des informations graviceptives d'origine otolithique vs. somesthésique dans l'élaboration de la perception égocentrée d'orientation et de localisation des objets visuels, une seconde étude a été réalisée (Ceyte et al, 2007). Pour tenter de répondre à cette question, nous avons choisi de manipuler les informations graviceptives d'origine tactile via un dispositif spécifique d'homogénéisation des pressions

tactiles appelé matelas-coquille. Ce dispositif expérimental permet de réduire considérablement les variations de pression et l'asymétrie de pression gauche/droite qui se produisent normalement lors d'inclinaisons corporelles latérales (Trousselard & coll., 2003). Puis nous avons comparé les déviations perceptives lors d'une inclinaison latérale du corps avec et sans ce dispositif expérimental. Si comme le suggèrent les résultats de l'étude précédente, l'asymétrie des pressions tactiles sont à l'origine de la déviation de la perception d'orientation égocentrée des objets visuels, la réduction de l'asymétrie de pressions tactiles devrait limiter ces déviations induites par l'inclinaison corporelle latérale sans modifier celles de localisation latérale égocentrée.

Nos résultats montrent que l'effet de la réduction de l'asymétrie tactile induit par le matelas-coquille lorsque le sujet est incliné latéralement est fonction de la caractéristique visuelle égocentrée étudiée (orientation ou localisation latérale). En effet, l'homogénéisation des pressions induite par le matelas-coquille lors d'une inclinaison latérale ne modifie pas la déviation de la perception égocentrée de la localisation latérale d'un objet visuel. Les stimulations somesthésiques tactiles ne seraient pas impliquées dans cette perception. Pour valider ce résultat, une expérience complémentaire a été réalisée, dans laquelle les axes de la tête et du tronc formaient un angle de quelques degrés dans le plan frontal (soit tête verticale/tronc incliné, soit tête inclinée/tronc vertical). On a pu observé uniquement une déviation, dans le sens opposé à l'inclinaison de la tête, de cette perception lorsque le tronc est vertical. Ce résultat corrobore notre hypothèse précédente supposant que les stimulations otolithiques sont impliquées dans la perception de localisation latérale égocentrée d'un objet visuel. En effet, seule la posture tête inclinée/tronc vertical induit une déviation oculaire compensatoire (réflexe vestibulo-oculaire). Cependant, des analyses complémentaires notamment sur des mouvements oculaires semblent nécessaires.

En revanche, l'utilisation du matelas-coquille induit une modification de la déviation de la perception égocentrée d'orientation d'un objet visuel obtenue classiquement lors d'une inclinaison latérale du corps. Toutefois, l'homogénéisation de pressions par ce dispositif ne modifie aucunement la stimulation otolithique ; de plus, aucune composante du réflexe vestibulo-oculaire engendré par l'inclinaison latérale du corps ne peut rendre compte du sens de la déviation de l'orientation égocentrée. En conséquence, on

peut suggérer que les stimulations somesthésiques tactiles sont impliquées dans la perception d'orientation égocentrée d'un objet visuel. Cependant, contrairement à notre hypothèse initiale, on observe une augmentation de cette déviation lors de la réduction de l'asymétrie des pressions tactiles. Une hypothèse explicative peut être avancée au regard de la discordance sensorielle générée par l'utilisation d'un matelas-coquille sur l'ensemble du corps. Il peut être considéré que le patron des pressions cutanées généré par le matelas est responsable d'une perception d'orientation de l'axe du tronc moins inclinée que réellement alors que l'information otolithique relativement à la perception d'orientation céphalique dans l'espace gravitaire n'a pas été modifiée par le matelas. Cette dissociation perçue de l'orientation de ces deux segments corporels (la tête et le tronc) n'est de surcroît pas confirmée par la stimulation proprioceptive nucale qui rend compte d'un alignement des axes de la tête et du tronc. L'absence de concordance des informations d'orientation des différents segments corporels pourrait être à l'origine d'une désorientation spatiale (Ito & Gresty, 1997). Cela pose le problème de l'interaction des informations sensorielles dans le codage de l'orientation de l'espace corporel et spécifiquement du rôle des indices cervicaux dans la perception d'orientation égocentrée des objets visuels.

La contribution des informations cervicales dans la perception de l'orientation des segments corporels

Dans une troisième étude (Ceyte et al, 2008), nous nous sommes intéressés à cette question en tentant d'évaluer spécifiquement l'influence de la proprioception cervicale dans la perception visuelle égocentrée de l'orientation de la tête et de celle du tronc. Pour ce faire, nous avons comparé ces perceptions dans un environnement gravitaire terrestre et microgravitaire. En effet, si l'on incline le segment céphalique latéralement par rapport au tronc dans un environnement microgravitaire, les stimulations otolithiques et somesthésiques d'origine gravitaire ne sont plus présentes. La proprioception cervicale reste cependant fonctionnelle (Money & Cheung, 1991). L'estimation de la perception visuelle d'orientation égocentrée d'un objet visuel a été réalisée par l'ajustement en roulis (droite/gauche) d'une baguette parallèlement au plan médian de la tête du sujet ou par rapport à celui de son tronc.

Nos résultats ne montent aucune déviation systématique de la perception visuelle d'orientation égocentrée lorsque la tête et le tronc sont

alignés pour les deux segments corporels étudiés (la tête ou le tronc) et ce quelle que soit la situation gravitaire. En revanche, lorsque la tête est inclinée par rapport au tronc, seule la situation microgravitaire induit des déviations de la perception visuelle d'orientation égocentrée et ce pour les deux segments corporels étudiés. Ces déviations sont orientées vers l'inclinaison du segment céphalique et sont de même amplitude. Cela suggère que les indices cervicaux ne suffiraient pas pour avoir une perception visuelle égocentrée stable de l'orientation de l'espace environnant. Cependant, la perception de l'angle tête/tronc étant conservée, ces indices seraient efficients dans le maintien de la perception visuelle de l'espace corporel. Autrement dit l'espace corporel, bien que préservé, est dévié dans l'espace. Une hypothèse explicative de ces résultats serait qu'en l'absence d'indices gravitaires, la perception visuelle d'orientation égocentrée serait influencée par la présence d'une stimulation proprioceptive cervicale. Ce résultat corroborerait l'hypothèse de l'existence d'une chaîne proprioceptive suggérée par le professeur J.P. Roll lors d'expérimentations utilisant la vibration musculo-tendineuse (Roll & Roll, 1988). Cette chaîne, des yeux aux pieds, établirait un lien étroit entre l'ensemble des messages proprioceptifs du corps. Sa fonction serait d'organiser la posture (1) de l'ensemble du corps par rapport à l'espace exocentré, mais également, et nos données le suggèrent, (2) des segments les uns par rapport aux autres. Toute stimulation en n'importe quel point de cette chaîne induirait une modification de la représentation interne du corps dans l'espace et ce dans le sens de la stimulation.

Le lien existant entre les perceptions d'un objet visuel par rapport au Corps et par rapport au Monde

La dernière question qu'abordent ces recherches est la question de la relation existante entre les perceptions visuelles égocentrée et exocentrée. Autrement dit, est-ce que la perception de l'environnement par rapport au monde est influencée par la perception de l'environnement par rapport à notre corps ? Cette question ainsi posée semble induire une réponse assez aisée si on considère que la perception visuelle exocentrée émane forcément de la perception visuelle égocentrée (Ohlmann, 1988). Celui qui perçoit les objets environnants même par rapport au monde, c'est le sujet lui-même. Cependant, nombreuses sont les études qui ont trouvées des difficultés à établir un lien direct entre ces deux perceptions.

D'après la littérature, la perception visuelle exocentrée, étudiée à partir de l'estimation de la direction gravitaire par l'ajustement en roulis (gauche/droite) d'une baguette lumineuse parallèlement au vecteur gravitaire, serait altérée lors d'une inclinaison latérale du corps. Cette perception visuelle est déviée dans le sens de l'inclinaison corporelle latérale losrque celle-ci est de forte amplitude (effet Aubert). Cette déviation serait due à une sous-estimation par le sujet de son inclinaison dans l'espace. Cependant, il peut être suggéré que cette déviation ne soit pas directement déterminée par l'orientation perçue du corps dans l'espace mais par les processus égocentrés. Le sujet orienterait l'indicateur visuel sur la direction gravitaire à partir de son axe corporel, considéré comme l'origine des ajustements. Ainsi sur la base de nos résultats précédents, le décalage illusoire de l'axe corporel du sujet dans le sens de l'inclinaison pourrait être à l'origine de la déviation visuelle de la direction gravitaire dans le sens de l'inclinaison corporelle latérale. Pour vérifier cette hypothèse, nous avons réalisé deux tâches séparément (Ceyte et al, soumis). Dans la première, ils devaient ajuster une baguette lumineuse, par rotation en roulis (droite/gauche), sur la direction gravitaire (estimation exocentrée). Dans la seconde, ils devaient l'ajuster parallèlement à leur axe corporel (estimation égocentrée).

Nos résultats montrent les erreurs d'estimation visuelle de la direction gravitaire sont d'autant plus importantes que la perception de l'axe corporel est déviée dans le sens de l'inclinaison. On peut dès lors supposer que les ajustements exocentrés ne seraient pas réalisés à partir de l'orientation objective de l'axe corporel du sujet mais bien à partir de son orientation perçue. La perception de l'espace corporel serait une sorte de médiateur permettant à l'individu d'appréhender une direction exocentrée de l'espace. Elle constituerait une des bases organisationnelles de nos perceptions et comportements vers l'espace extra-corporel.

> « … le corps propre n'est pas seulement une chose, un objet potentiel d'étude pour la science, mais il est aussi une condition permanente de l'expérience, il est constituant de l'ouverture perceptive au monde et à son investissement. »
>
> M. Merleau-Ponty

Références

Bauermeister M. Effect of body tilt on apparent verticality, apparent body position, and their relation. *Journal of Experimental Psychology*. 1964 ;67 :142-147.

Berthoz A. Le sens du mouvement. Paris : Odile Jacob, 1997.

Bringoux L. Implications vestibulaires et somesthésiques dans la perception de l'orientation du corps dans l'espace. Thèse de Doctorat, Université Joseph Fourier, Grenoble I, 2001.

Bronstein AM. The interaction of otolith and proprioceptive information in the perception of verticality. The effects of labyrinthine and CNS disease. In Cohen B, Hess BJM (Eds.), Otolith function in spatial orientation and movement (vol.871 :pp. 324-333). *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1999.

Ceyte H, Cian C, Nougier V, Olivier I, Trousselard M. Role of gravity-based information on the orientation and localization of the perceived body midline. *Experimental Brain Research*, 2007 ; 176 :504-509.

Ceyte H, Trousselard M, Barraud PA, Roux A & Cian C. Perceived head-trunk angle during microgravity produced by parabolic flight. *Aviation, Space and Environmental Medicine,* 2008 ; 79 :420-423.

Ceyte H, Trousselard M, Barraud PA, & Cian C. Influence of perceived eogocentric co-ordinates on the Subjective Visual Verticale. *Neuroscience Letters,* 2009. (soumis)

Critchley M The parietal lobes. Hafner, New York, 1953.

Darling WG, Miller GF. Perception of arm orientation in three-dimensional space. *Experimental Brain Research*, 1995 ;102(3) :495-502.

Day RH, Wade NJ. Mechanisms involved in visual orientation constancy. *Psychological Bulletin*,1969 ;71 :33-42.

Ghafouri M, Archambault PS, Adamovich SA, Feldman AG. Pointing movements may be produced in different frames of reference depending on the task demand. *Brain Research*, 2002 ;929 :117-128.

Head H, Holmes G. Sensory disturbances from cerebral lesions. *Brain*, 1911 ;34 :102-254.

Howard IP. Human visual orientation. New-York : Willey, 1982.

Howard IP. The perception of posture, self motion, and the visual vertical. In : Boff K, Kaufman L, Thomas J (Eds.), Handbook of Perception and Human Performance (vol.1 :pp. 1-62). New-York : Willey, 1986.

Ito Y, Gresty MA. Subjective postural orientation and visual vertical during slow pitch tilt for the seated human subject. *Aviation, Space and Environmental Medicine,* 1997 ;68 :3-12.

Jeannerod M. The neural and behavioural organization of goal-directed movements. New York, US : Clarendon Press/Oxford University Press, 1988.

Jeannerod M, Biguer B. The directional coding of reaching movements. A visuomotor conception of spatial neglect. In : Jeannerod M (Ed), Neurophysiological and Neuropsychological Aspect of Space Neglect (pp. 87-113). Elsevier Science North-Holland, Amsterdam, 1987.

Jeannerod M, Biguer B. Référence égocentrique et espace représenté. Revue Neurologique. 1989 ;145 :635-639.

Karn KS, Moller P, Hayhoe MM. Reference frames in saccadic targeting. *Experimental Brain Research*, 1997 ;115(2) :267-282.

Lackner JR, DiZio P. Vestibular, proprioceptive, and haptic contributions to spatial orientation. *Annual Review* of *Psychology,* 2005 ;56 :115-147.

Money KE, Cheung BS. Alteration of proprioceptive function in the weightless environment. *Journal* of Clinical *Pharmacology,* 1991 ;31(10) :1007-1009.

Ohlmann T. La perception de la verticale. Variabilité interindividuelle dans la dépendance à l'égard des référentiels spatiaux. Thèse pour le Doctorat d'Etat es Lettres et Sciences Humaines. Université Paris VIII, 1988.

Pansell T, Ygge J, Schworm HD. Conjugacy of torsional eye movements in response to a head tilt paradigm. *Investigative Ophthalmology & Visual Science,* 2003 ;44 :2557-2564.

Prieur JM, Bourdin C, Vercher JL, Sares F, Blouin J, Gauthier GM. Accuracy of spatial localization depending on head posture in a perturbed gravitoinertial force field. *Experimental Brain Research*, 2005 ;161 :432-440.

Roll JP, Roll R. From eye to foot : a proprioceptive chain involved in postural control. In : Amblard B, Berthoz A, Clarac F. (Eds). Posture and gait : development, adaptation and modulation (p. 155-164). Elsevier science publisher BV (Biomedical Division), 1988.

Schilder P. The image and appearance of the human body. International Universities Press, New York, 1950.

Soechting JF, Terzuolo CA. Sensorimotor transformations and the kinematics of arm movements in three-dimensional space. In : Jeannerod M, Hillsdale NJ (Eds), Attention and performance 13 : Motor representation and control (pp. 479-494). England : Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1990.

Trousselard M, Cian C, Nougier V, Pla S, Raphel C. Contribution of somesthetic cues to the perception of body orientation and subjective visual vertical. *Perception & Psychophysics,* 2003 ;65 :1179-1187.

Udo de Haes HA. Stability of apparent vertical and ocular countertorsion as a function of lateral tilt. *Perception & Psychophysics,* 1970 ;8 :137-142.

Wade NJ. The representation of orientation in vision. *Australian* Journal of *Psychology,* 1992 ;44 :139-145.

DEUXIÈME PARTIE
Schéma corporel et mouvement

Le schéma, l'image et le temps

Denis FOREST
Université Lyon III et IHPST, Paris

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la première référence faite à la notion de schéma corporel s'accompagne d'une mise en garde : « la notion de schéma corporel est ambiguë comme toutes celles qui apparaissent aux tournants des sciences »[1]. Il est remarquable que le philosophe Shaun Gallagher (comme avant lui le neurobiologiste Jacques Paillard[2]), se soit récemment encore proposé avant toute chose une « clarification conceptuelle »[3]. Selon Gallagher et son ouvrage de 2005, *How the body shapes the mind*, en ce qui concerne l'expérience du corps et le mouvement corporel, il y aurait lieu de distinguer entre d'une part ce qui relève de l'image du corps, d'autre part ce qui relève du schéma. D'une part, au moins en première esquisse, « un système de perceptions, d'attitudes, de croyances se rapportant au corps » (l'image)[4] d'autre part « des capacités motrices, des aptitudes et habitudes qui à la fois rendent possibles et contraignent le mouvement et le maintien de la posture » (le schéma proprement dit)[5]. En faisant cette distinction, Gallagher se propose plusieurs buts : de revenir à une notion de schéma qui selon lui a été progressivement obscurcie au

1. Merleau-Ponty, p. 114.
2. Paillard, 1980.
3. Gallagher, 2005, p. 24.
4. Ibid.
5. Ibid.

cours de l'histoire de son usage ; de caractériser adéquatement les faits relatifs à des formes de pathologie (les doubles dissociations illustrant la pertinence des distinctions conceptuelles comme celle qu'il introduit), de contribuer à une philosophie de l'incarnation (c'est-à-dire de l'inscription corporelle de l'esprit). De ce fait, Gallagher se donne également un instrument d'évaluation vis-à-vis des contributions des auteurs qui l'ont précédé. Ainsi, lorsque Merleau-Ponty déclare que « (…) je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont tous enveloppés »[6], on pourrait penser qu'il vise en fait, avec ce savoir où est ma main, une forme de *savoir que* qui relève de l'image plutôt que du schéma, puisqu'il consiste en une conscience de la position plutôt que dans le maintien de la posture ou dans le *savoir comment* impliqué dans le geste intentionnel. Et Gallagher affirme de fait que Merleau-Ponty, malgré tout le soin de ses analyses, ne formule pas de distinction explicite entre image et schéma[7].

La distinction proposée par Gallagher est claire. Et quand on lit des auteurs plus anciens, on ne peut qu'approuver cette volonté de clarification[8]. Pourtant, si la clarté des distinctions conceptuelles est un objectif de l'enquête philosophique, celui-ci n'est pas le seul ni nécessairment le premier ou le principal. Il vaut la peine de se demander si la distinction que propose Gallagher entre image et schéma lui permet d'atteindre en même temps tous les buts qu'il s'est fixé : en particulier, de proposer une notion du schéma proche de celle que les alluvions de l'histoire et l'usage de la notion ont rendue méconnaissable, et de rendre compte de la complexité des faits normaux et pathologiques. Nous voulons en effet des concepts qui s'appliquent, tout autant ou plus encore que des concepts bien délimités.

Revenons donc à la proposition initiale de Head qu'il est de toute façon impossible d'assimiler, comme Merleau-Ponty semble le faire à l'idée d'un simple « résidu de la cénesthésie », lui-même amorphe[9]. Cette proposition s'oppose dans l'histoire neuroscientifique à celle de Munk[10], et à la thèse

6. Merleau-Ponty, ibid., p. 114.

7. Gallagher, ibid., p. 68 ; voir aussi p. 20.

8. Un exemple dans Lhermitte, 1939, p. 12 : « En réalité, schéma postural (H. Head), schéma corporel (P. Schilder), Image de soi (van Bogaert), somatopsyché (Wernicke-Foerster), Image du moi corporel (Lhermitte), constituent les désignations diverses d'une seule chose : l'image de notre corps ».

9. Merleau-Ponty, 1945, p. 115.

10. Head et Holmes, 1911, in Head, 1920, p. 605. L'argument de Head et Holmes est biaisé : ils

de l'existence d' « images de mouvement » dans le cerveau. Bien entendu, il faudrait beaucoup d'imagination pour relier la critique des « images de mouvement » telles que Munk les concevait (qui sont des programmes d'action, ou comme on dit aujourd'hui des représentations motrices) à une distinction entre schéma et image au sens de Gallagher. Comme ce dernier le sait[11], les images de mouvement sont des représentations de nos actions, et non des représentations de nous-mêmes, ou de notre corps. Et le but de Head est bien de remplacer la théorie des images de mouvement, et non de la compléter au moyen d'une notion connexe. Elaborer la théorie des schémas *contre* celle des images de mouvement, ce n'est donc nullement aller vers une distinction et une complémentarité entre image et schéma. Dans une note, Gallagher rappelle avec justesse que Head mentionne des schémas, et non un schéma. Mais comment caractériser ceux-ci ? Voici ce que Gallagher propose : « Au pluriel, les schémas (ou schemata) du corps font référence à une collection de programmes moteurs ou d'habitudes motrices qui individuellement peuvent être définis par un mouvement spécifique ou une posture, par exemple, le mouvement de la main à la bouche »[12]. Cette définition appelle au moins deux remarques. Si on s'en tenait à celle-ci, pour avoir recours à une distinction en usage dans les sciences cognitives d'aujourd'hui, un schéma aurait tout à voir avec le contrôle moteur, et rien avec le suivi (*monitoring*) des mouvements en cours par la conscience que nous en prenons[13]. En second lieu, le fait que Head distingue plusieurs schémas ne prouve naturellement pas qu'il les distingue surtout, ou seulement, *de cette manière-là*. Plus haut[14], dans sa première référence à Head, Gallagher cite ce passage synthétique de Head et Holmes :

> « De tels schémas modifient les impressions produites par les signaux sensoriels afférents de telle sorte que les sensations finales de position, et de localisation,

---

soutiennent qu'un patient peut conserver une image visuelle de son membre sans être capable d'apprécier les changements de position qui affectent celui-ci. Or « l'image de mouvement » au sens de Wernicke ou de Munk n'est pas une image en ce sens. Mais la faiblesse de cette critique importe assez peu dans le présent contexte.

11. Gallagher, 2005, p. 19.

12. Ibid., p. 24, note 5.

13. Gallagher & Meltzoff, 1996, p. 215 : « Donc la différence entre l'image du corps et le schéma corporel est comme la différence entre avoir une perception (ou une analyse ou un suivi) du mouvement et l'accomplissement effectif de ce mouvement ».

14. Gallagher, 2005, p. 19.

> émergent dans la conscience chargées d'une relation avec ce qui s'est produit auparavant. »[15]

L'effet normal de l'intégrité du schéma est donc l'occurrence de certaines « sensations », une modification appréciable de la « conscience ». Comment alors réconcilier ces affirmations avec la thèse selon laquelle le schéma ne concerne selon Gallagher en rien l'image et seulement le contrôle moteur ? Les schémas dit alors Gallagher « opèrent comme un paradigme *(standard)* permettant de mesurer les modifications motrices ultérieures, et ils interviennent dans l'organisation des activités spatialement orientées 'avant que le changement de posture entre dans la conscience' (Head et Holmes, 1911-1912) »[16]. Ce qu'il appelle « l'organisation des activités spatialement orientées » semble faire référence à ce qu'on nomme la planification de l'action. Seulement, dans le passage dont est extrait ce membre de phrase[17], Head et Holmes définissent le schéma postural dans un contexte où il est *exclusivement* question du *mouvement passif* et de sa reconnaissance, c'est-à-dire de l'identification de son résultat. Le schéma pour Head, est précisément ce qui nous renseigne sur la modification de la posture *en l'absence de* toute commande motrice, de tout contrôle au sens où celui-ci suppose l'adéquation (ou l'inadéquation) de moyens à des fins. Head définit le schéma postural en choisissant de prendre son influence sur le fait, non lorsque je déplace le bras, mais lorsque mon bras *est déplacé* et qu'à proprement parler je ne fais rien.

Il vaut la peine je crois de rappeler sur quel exemple Head et Holmes introduisent en 1911 la théorie des schémas, ou l'esquisse d'une telle théorie. Ils l'introduisent à l'occasion d'une distinction entre deux questions[18]. On peut demander à un sujet où il a été piqué (la main, le poignet) : localiser la stimulation, c'est faire intervenir un modèle de nous-même qui réfère le contact à un emplacement à la surface du corps. En l'absence d'un tel modèle « géographique » ou somatotopique, on conserverait une capacité à ressentir la stimulation sans savoir en quel point nous avons été stimulés. La neuropsychologie permet d'illustrer la situation inverse : Head et Holmes définissent le schéma postural en 1911 à propos d'un cas de dissociation entre d'une part, la conservation du schéma localisateur, et d'autre part,

15. Head et Holmes, in Head, 1920, p. 607-608.
16. Gallagher, 2005, ibid.
17. Head et Holmes, in Head, 1920, p. 605.
18. Ibid., p. 605-606.

la défaillance du schéma postural[19]. Ce cas avait déjà fait l'objet d'une communication de Victor Horsley en 1909, qui à ma connaissance n'est jamais prise en compte dans la littérature secondaire[20]. Ce que Horsley désigne dans sa contribution méconnue comme « atopognosie » est très exactement ce qui est conçu par Head et Holmes comme l'effet de la perturbation du schéma postural, et la preuve indirecte de son éminent rôle physiologique. On peut savoir où on a été touché (quelle partie du corps) en ayant une représentation erronée de la localisation dans l'espace cette partie du corps : dans sa formulation première, le schéma postural n'est pas autre chose pour Head que ce qui vient à manquer en ce cas.

Il est remarquable que ce soit pour expliquer un tel sens de la position qu'apparaît la première occurrence du terme de schéma chez Head. Ce que Head entend expliquer par une fonction corticale, ce n'est pas d'abord le contrôle moteur, mais notre capacité à suivre le mouvement du bras : ce n'est possible qu'au moyen de ce « modèle postural de nous-même »[21] qui rapporte le présent au passé proche. Head utilise une métaphore qui est celle du taximètre. Sur le compteur du taxi, la distance est convertie en un prix. Vous n'avez pas à penser au chemin emprunté, vous n'avez qu'à lire ce qui est indiqué sur le compteur. Le schéma est un tel taximètre : il introduit dans la conscience actuelle un élément de comparaison implicite avec la posture antérieure. S'il n'est pas lui-même objet de conscience, c'est en référence à ce schéma postural que la conscience du corps dont la posture est modifiée sera immédiatement conscience *de* cette modification[22]. Ce que veut dire Head n'est donc pas que le schéma n'a rien à voir avec la conscience, mais qu'il l'informe : celle-ci reçoit une information sur la position ; et pour déterminer que le bras s'est déplacé, elle n'a donc pas à opérer un *jugement*. La détermination de la position est obtenue « en dehors de la conscience » : mais la conscience en bénéficie immédiatement, canoniquement, dans ce que Head appelle la « reconnaissance de la posture ». Lorsqu'on explique aujourd'hui le fait de s'attribuer trois mains

19. Cas de Reginald H. Head et Holmes, 1911, in Head, 1920, p. 626-629. Reginald H. avait été opéré au niveau de l'aire motrice du bras gauche, du fait de mouvements spsasmodiques récurrents. Voir aussi Horsley, 1909.

20. Horsley, 1909. Celui-ci conserve la terminologie et la problématique de Munk et Bastian, mais sa méthodologie est le modèle de celle de Head.

21. Head et Holmes,ibid., p. 605.

22. Ibid., p. 606 : « le changement dans la conscience qui correspond à cette combinaison (entre schémas et sensations) est la reconnaissance immédiate d'une position modifiée ».

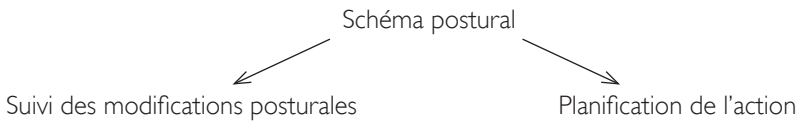
à une interférence entre conscience de la position passée et conscience de la position présente de la même main (en faisant intervenir des signaux efférents, et non plus seulement afférents)[23], on est exactement dans le registre qui intéresse Head et Holmes en 1911. Le schéma postural n'est pas un objet intentionnel (une image est « ce qui peut être rappelé dans la conscience »[24]), mais *une forme de codage* qui contribue à façonner ce dont nous prenons conscience. Les bases de ce codage ne sont pas entièrement mystérieuses. Si (en idéalisant quelque peu) les signaux émis par les récepteurs musculaires informent sur la longueur des muscles, que la longueur des muscles covarie avec les angles d'articulation, et que les angles d'articulation covarient eux-même avec la position des segments du corps, alors les signaux proprioceptifs jouent un rôle décisif et intelligible comme *input* du schéma postural. La pathologie par excellence qui marque la déficience du schéma, ce n'est donc pas pour Head quelque chose qui se traduit par un défaut de contrôle du geste (du type d'une apraxie ou du syndrome de Balint), mais par un défaut d'actualisation de l'image du corps. On demande au patient d'indiquer du doigt où est la source de la stimulation, mais le doigt erre parce que l'emplacement qu'il doit rejoindre n'est pas estimé correctement. Ce sont donc les résultats de l'enquête historique et de la lecture des textes. La terminologie de Head est apparemment flottante, mais la théorie des schémas telle qu'elle est proposée par lui est à la fois subtile et claire. D'une part, il y a deux fonctions du schéma postural : l'une tournée vers le passé proche (permettre le suivi des modifications de la posture, l'autre vers l'avenir immédiat (contribuer, par le codage dynamique de l'espace corporel, à la planification de l'action). Cette seconde fonction, Head en parle d'ailleurs très peu en 1911, et essentiellement en rapport avec l'acquisition de la dextérité et de l'usage expert des outils[25].

23. Hari & alii, 1998.

24. Head et Holmes, ibid., p. 605.

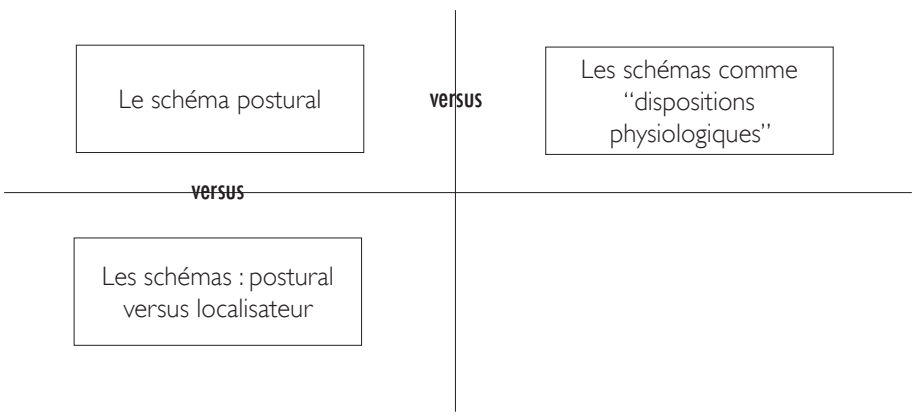
25. Head, 1918, in Head, 1920, p. 754 ; 1926, I, p. 488.

Figure 1 : La théorie des schémas (1)



D'autre part, le pluriel du mot schéma peut désigner deux choses : soit le schéma postural est l'espèce d'un genre (schéma postural versus localisateur) soit il est lui-même la réunion de plusieurs « dispositions physiologiques » impliquées dans diverses actions. Dans certains cas, la pluralité des schémas n'est donc pas celle d'un répertoire d'actions typiques, mais l'indépendance de plusieurs types de codage de l'espace corporel.

Figure 2 : La théorie des schémas (2)



Au delà de cette reconstitution historique, cette critique de la distinction entre image et schéma s'accorde avec certains usages contemporains de l'expression. Prenons une expérience récente de Patrick Haggard apparemment simple, et remarquablement en continuité avec les préoccupations de Head[26]. On stimule un doigt d'une main, les deux mains étant inaccessibles au regard. L'expérience démontre que la position des mains n'interfère jamais avec l'identification du doigt touché, mais qu'elle peut interférer avec l'identification de la main. Le sujet sait toujours quel

26. Haggard, Kitadono, Press, Taylor-Clarke, 2006.

doigt a été stimulé, mais dans certaines positions (lorsque les doigts sont entrecroisés, et qu'ils soient ou non en contact) il peut ignorer à quelle main ce doigt appartient. D'une part cela montre les limites du pouvoir du schéma postural et son étroite coopération avec la carte somatotopique du corps : il peut se rencontrer une situation où en l'absence de toute lésion, le sujet ignore de quelle main il s'agit et ne parvient pas à lever l'ambiguïté au moyen d'une information sur la posture. D'autre part lorsque Haggard parle de « nouvelle fonction » du schéma corporel ou postural (attribuer la stimulation du doigt, ou le doigt stimulé, à l'une ou à l'autre main), il faut remarquer comment cette fonction est identifiée. Le chercheur a seulement besoin d'une réponse verbale du type « gauche » ou « droite », rapportant un contenu de conscience. L'erreur qui marque l'imprécision du schéma (et son influence) se traduit en un certain rapport verbal, une estimation erronée. Ce qu'on appelle schéma intervient donc bien dans autre chose que le contrôle moteur.

Dans la stratégie argumentative de Gallagher, la distinction entre image et schéma a une justification fondamentale : les troubles posturaux sont bien différents des pathologies de l'image du corps (au sens où l'anorexie en est un[27]). La distinction entre schéma et image doit donc moins être abandonnée que révisée en tenant compte de la part de vérité contenue dans cette observation. Pour aller en ce sens, examinons une autre distinction proposée par le philosophe Brian O'Shaughnessy dans son ouvrage *The Will*[28]. Cette distinction se présente comme une distinction entre le temps de la permanence (l'image à long terme, notée I) et celui de la mutabilité (l'image à court terme, notée i). Il est assez aisé de définir l'image à court terme avec O'Shaughnessy comme *comment je m'apparais à moi même à l'instant t*, c'est-à-dire aussi dans telle posture déterminée. Cette formule est suffisamment explicite, pourvu qu'on n'oublie pas que l'image à court terme n'est pas obtenue par la seule modalité visuelle, que je m'apparais à moi-même comme « objet » intermodal. Le problème est plutôt celui de la définition et du statut de l'image à long terme I : est-elle obtenue inductivement comme la convergence de toutes les images à court terme de moi-même ? La proposition d'O'Shaughnessy est exactement opposée : elle est que l'image à long terme n'est pas une abstraction, et qu'elle possède deux « propriétés causales » fondamentales. D'une part, elle est

27. Grundwald, M., & Weiss, T., 2005.

28. O'Shaughnessy, 1980 et 1995.

ce qui permet d'interpréter les sensations kinesthéques et posturales pour obtenir à chaque instant une certaine image à court terme[29]. D'autre part, elle a pour rôle, suivant la formule d'O'Shaughnessy, de « contraindre les projets intentionnels à l'intérieur des limites de la possibilité physique »[30].

S'il y a une image à long terme, c'est donc qu'il y a une détermination des possibles. J'ai une image à long terme de moi même veut dire : je sais quel est l'ensemble des postures que le corps peut et ne peut pas prendre, et je détermine mes expectations et mes projets moteurs en conséquence. Sans doute ne s'agit-il pas seulement de contraintes sur l'action, mais d'expectations qui déterminent la classe des images à court terme de moi-même. Cette détermination, nous savons aujourd'hui qu'elle est faible, plutôt que forte : les situations de conflit entre modalités sensorielles, par exemple, peuvent être résolues d'une manière telle que nous faisons l'expérience de l'impossible, comme par exemple dans l'illusion de Lackner[31]. Néanmoins, l'illusion de la main en caoutchouc semble montrer aussi que l'image à long terme joue bien un rôle et détermine au moins faiblement l'expérience du corps : la ressemblance d'un objet avec une partie du corps, sa disposition dans l'espace congruente ou non avec cette partie, déterminent quand les limites du corps peuvent ou ne peuvent pas devenir floues[32].

Quelle relation entre l'image à long terme ainsi définie par ses propriétés causales et le concept de schéma postural tel qu'il est défini par Head ? Considérée du point de vue de sa première propriété causale (en termes de suivi), l'image à long terme, joue exactement le même rôle que le schéma. Le schéma n'est pas l'image du corps – c'est l'acquis de Gallagher, mais il est – et c'était l'idée de Head à travers la notion de « reconnaissance de la posture », la condition de l'actualisation de l'image à court terme. L'image du corps à l'instant t n'est en effet véridique ou adéquate qu'à cette condition : que les changements de posture soient pris en compte. L'image à long terme a bien cette « plasticité » du schéma de Head et ce lien avec le passé proche qui est impliqué dans le suivi des mouvements qui

29. Elle « cause la transition de âs1 à it1 » (1980, I, p. 247) où âs1 pour un individu donné est « l'ensemble des sensations kinesthésiques et posturales qui se produisent en lui à t1 ».

30. Ibid., p. 246.

31. Lackner, 1988. Le sujet touche son nez et à cause de la vibration appliquée au tendon du biceps, il a en même temps l'illusion de l'extension du bras. Il fait alors l'expérience d'un allongement du nez que l'image à long terme de lui-même ne parvient pas à interdire.

32. Tsarikis & Haggard, 2005.

viennent de se produire. A présent, si on regarde l'autre propriété causale, on observe un différence, qui est comme une différence entre appréhension scientifique et philosophique des mêmes phénomènes. Il y a en effet deux sens de l'expression « ce que je peux faire ». Un premier sens est : ce qu'autorise ma posture présente, en tant que celle-ci détermine par exemple la trajectoire du bras. C'est à une contrainte de ce type que pensait Head lorsqu'il écrivait dans son ouvrage sur les aphasies : « S'il n'y avait pas ces dispositions physiologiques que nous avons appelé schémas, (…) nous pourrions vouloir un mouvement qui se trouverait être impossible étant donné la situation présente du membre »[33]. On pourrait d'abord croire que l'image à long terme n'est rien que l'ensemble de toutes ces plans qui déterminent et contraignent nos actions. En fait, O'Shaughnessy pense à quelque chose de différent et de plus radical : « ce que je peux faire », étant donné la capacité physique et la morphologie de mon corps, mais surtout en tant que mes actions peuvent me venir à l'idée. Je ne peux pas décider de fléchir le bras sans savoir que j'ai un bras et qu'il est susceptible de flexion. Ce qui revient à dire : il ne nous viendrait pas à l'idée de fléchir le bras pour atteindre un certain but si nous ne savions pas que le bras est susceptible de flexion. Une créature sans image à long terme d'elle même pourrait gesticuler, et sans doute atteindre des fins accidentellement en gesticulant, mais non former le projet de *faire quelque chose* en remuant ses membres. C'est donc une différence entre le schéma postural comme concept scientifique et la spéculation du philosophe sur le concept connexe d'image à long terme. Le schéma au sens de Head intervient dans la détermination des conditions de possibilité du succès de l'action. L'image à long terme est l'idée d'une détermination ultime des conditions de possibilité de l'action elle-même.

La question qui reste en suspens est alors celle de la genèse de l'image à long terme. Le temps du développement est celui que nous devrons interroger si nous voulons comprendre comment le long terme du possible, comme le court terme de l'effectuation, deviennent ce qu'ils sont et reçoivent les rôles qui sont les leurs. A cette question, la psychologie du développement a commencé à répondre, tant par la thèse d'une « découverte » de la préhension par l'enfant compris comme individu singulier[34],

33. Head, 1926, I, p. 488.

34. Thelen et Smith, 1994.

que par la mise en évidence du lien entre contrôle postural et préhension[35]. Il est remarquable que ces réponses rejettent également les solutions nativiste et empiriste telles qu'elles sont traditionnellement conçues. Il est remarquable aussi que Merleau-Ponty ait pu refuser de considérer le développement comme simple actualisation ou comme simple acquisition, puisqu'il notait dans le cours sur les *Relations avec autrui chez l'enfant* que « le développement ne se fait pas par simple adjonction ou addition mais par réorganisation"[36]. Le temps de cette réorganisation, comme les raisons de la fécondité de celle-ci, sont ce qui demeure à penser.

Références

Bonnier, P. (1904). *Le sens des attitudes*. Paris : Carré & Naud.

Cole, J., & Paillard, J. (1995). Living without touch and peripheral information about body position and movements : studies with deafferented subjects », in J. L. Bermudez, A. Marcel & N. Eilan (Eds.), *The body and the self* (pp. 243-266). Cambridge, MA : MIT Press.

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford : OUP.

Gallagher, S., & Meltzoff, A. N. (1996). The earliest sense of self and others : Merleau-Ponty and recent developmental studies. *Philosophical psychology*, 9/2, 211-233.

Gurfinkel, V. S., & Levick Y. S. (1991). Perceptual and automatic aspects of the postural body scheme. In J. Paillard, *Brain and Space* (pp. 147-162). Oxford : OUP.

Grundwald, M., & Weiss, T. (2005). Inducing sensory stimulation in the treatment of anorexia nervosa. *QJM*, 98, 379-384.

Haggard, P., Kitadono, K., Press, C., & Taylor-Clarke, M. (2006). The brain's fingers and hands. *Experimental brain research*, 172/1, 94-102.

Hari, R., & alii. (1998). Three hands : fragmentation of human bodily awareness. *Neuroscience Letters*, 131-134.

Head, H. (1918). Sensation and the cerebral cortex, *Brain*, 41, 57-253, reproduit in Head, H. (1920), volume II (pp. 639-809).

Head, H. (1920). *Studies in neurology*. Londres : Frowde & Stoughton, 2 volumes.

35. Rochat, Goubet et Senders, 1999.

36. Merleau-Ponty, 1975, p. 32.

Head, H. (1926). *Aphasia and kindred disorders of speech*. Cambridge University Press, 2 volumes.

Head, H., & Holmes, G. (1911). Sensory disturbances from cerebral lesions, *Brain*, 34, 102-271, reproduit in Head, H. (1920), volume II (pp. 533-638).

Horsley, (sir) V. (1909). The Linacre lecture on the function of the so-called Motor area of the brain. *British Medical Journal*, II, 17 juillet, 125-132.

Lackner, J. R. (1988). Some proprioceptive influences on the perceptual representation of body shape and orientation, *Brain*, 111, 405-428.

Lhermitte, J. (1939). *L'image de notre corps*. Paris : Editions de la nouvelle revue critique.

Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de "Projet de travail sur la nature de la perception", et "La nature de la perception". Paris : Lagrasse, Verdier.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Réédition Paris : Tel, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1975). *Les relations avec autrui chez l'enfant*, (Cours 1950-1951). Paris : Centre de Documentation Universitaire.

O'Shaughnessy, B. (1980). *The Will, a Dual aspect theory*. Cambridge University Press, Tome 1.

O'Shaughnessy, B. (1995). Proprioception and the body image. In J. L. Bermudez, A. Marcel & N. Eilan (1995). *The body and the self* (pp. 175-203). Cambridge, MA : MIT Press.

Paillard, J. (1980). Le corps situé et le corps identifié : une approche psychophysiologique de la notion de schéma corporel, *Revue médicale de la Suisse romande*, 100, 129-141.

Rochat, P., Goubet, N., & Senders, S. J. (1999). To reach or not to reach ? Perception of body effectivities in young infants, *Infant and child development*, 8, 129-142.

Romand, D., & Jeannerod, M. (2005). De la conception des mouvements à la théorie des schémas. Evolution des idées sur la planification de l'action. In *Histoires de la mémoire* (pp. 215-240), sous la direction de Jean-Claude Dupont. Paris : Vuibert.

Sirigu, A., & alii. (1991). Multiple representations contribute to body knowledge processing : evidence from a case of autotopagnosia, *Brain*, 114, 629-642.

Thelen, E., & Smith, L. B. (1994). *A dynamic systems approach to the development of cognition and action.* Cambridge, MA : MIT Press.

Tsarikis, M., & Haggard, P. (2005). The rubber hand illusion revisited : visuo-actile integration and self-attribution, *Journal of experimental psychology : human perception and performance*, 31/1, 80-91.

La sensibilité incorporée des volleyeurs les plus « actifs »

Michel RÉCOPÉ, Hélène FACHE
Université Blaise Pascal, Laboratoire PAEDI,
Équipe Expérience et Pratique Corporelle

Nous admettons, comme Berthoz et Petit (2006), que la saisie perceptive du monde est ancrée dans l'action d'un vivant et qu'il faut accorder la priorité *à l'acte*, qu'on retrouve identiquement dans le sentir, le percevoir et l'agir. Comme eux, et comme le proposaient déjà Bernstein, Canguilhem et Merleau-Ponty, nous sommes attentifs à considérer la globalité des conduites et l'unité de l'organisme dans son environnement. C'est pourquoi nous questionnons ici le corps à partir d'une étude des actes en situation de pratique sportive, au sein d'un contexte réglementé qui résulte d'une construction culturelle. Notre perspective est une tentative d'éthologie phénoménologique[1] d'*homo agens*, qui s'efforce de relier les aspects phénoménaux pour nous, observateurs des actes, et les phénomènes pour l'acteur.

Objectifs et méthode

Notre objectif principal étant une intelligibilité des actes, il nous faut approcher l'expérience concrète en situation des pratiquants. Nous abordons le corps par une description de ses manifestations phénoménales,

1. Initiée, à notre connaissance, par Thinès (1980).

pour tenter un idéal : « *mettre en suspens* toute prédétermination non réfléchie et non critiquée, *pratiquer* la « mise hors circuit ou hors jeu » *phénoménologique* de tout « préjugé » sur l'âme et le corps, nous efforcer de penser sans cadre de référence pré-donné… autrement dit, comme nous y invitaient déjà Husserl ou Merleau-Ponty, nous efforcer de penser le « corps vécu », le « vivre incarné », *du dedans*, intrinsèquement » (Richir, 1993, 8).

Dans un premier temps, nous nous intéressons donc à l'agir dans le moment de l'acte lui-même : « on accède à la *dunamis* propre à l'action non pas en la considérant antérieurement à l'actualisation qu'elle va rendre possible, mais au contraire en la considérant *depuis* son actualisation même. C'est l'acte lui-même qui rend accessible la puissance qui était la sienne » (Tassin, 2007, 21). Cette actualisation correspondant précisément à une phénoménalisation, au déploiement d'un espace de visibilité publique, l'étude du corps du dedans présuppose une attention aux manifestations du corps *au dehors* « en » certaines situations objectives du jeu. Le choix d'une population de pratiquants particulièrement « actifs »[2] est une condition favorable à l'observation : « sans le corps actif rien ne nous serait donné à connaître » (Berthoz et Petit, 2006, 170).

Nous nous intéressons ensuite aux phénomènes pour les pratiquants, à ce qu'ils disent *a posteriori* de ce qui apparaît, est donné à /par la perception, et au/par le sentiment lors de ces situations, en recourant à des entretiens d'autoconfrontation avec support vidéo (Theureau, 1992) dont la caractéristique est de les placer au plus près de leur pratique en situation.

L'impossibilité pour le chercheur d'accéder à la singularité de chacune des expériences–événements contingentes que fait un pratiquant (personne ne pouvant la vivre comme il l'a vécue) nous conduit à une concentration sur ce qui est commun à la diversité de ses expériences, c'est-à-dire à l'expérience-condensation, dont un certain partage intersubjectif semble plausible (Scheler, 1955 ; Biache, 2008) que ce soit avec le chercheur ou d'autres personnes. C'est pourquoi nous fondons finalement notre interprétation sur l'examen des régularités d'une part, et des convergences d'autre part, qui émergent des deux types de matériaux : « Quel que soit le type

2. Notre usage du qualificatif « actif » n'implique pas que les autres pratiquants seraient « inactifs » ; ce terme se veut, en première approximation, fidèle au sens commun désignant un dynamisme repérable par un observateur extérieur. L'objet de notre étude est précisément de dépasser ce sens commun.

de système autonome que nous étudions, nous ne pouvons l'aborder qu'à partir de certaines régularités de son comportement, qui sont intéressantes pour nous, observateurs extérieurs, parce que nous avons un accès conjoint au fonctionnement du système et à ses interactions » (Varela, 1989, 10). Cette décision méthodologique est inséparable d'une posture théorique : la constitution du monde propre, qui est monde de la vie, s'opère en vertu de notre capacité de dégager dans le monde des invariants sur la base de corrélations et de régularités (Berthoz et Petit, ibid.) indissociables des actions d'un sujet du sens et de catégories praktognosiques avant d'être des catégories de la connaissance réflexive (Merleau-Ponty, 1945).

Notre second objectif étant de questionner l'existence d'une communauté d'actes et d'expérience chez ces pratiquants, nous nous efforcerons de repérer et de situer ce qu'ils partagent. Le choix d'une population de pratiquants tous très « actifs », mais qui ne se connaissent pas, et qui de plus sont fortement différenciés au regard d'autres critères de pratique, nous paraît pertinent pour vérifier l'existence d'une éventuelle communauté de corps et de sens des actes.

Dans le cadre de cette contribution, nous ne pourrons que mentionner les principaux résultats et hypothèses interprétatives en espérant qu'ils aient un intérêt heuristique pour une phénoménologie de l'action.

Choix du volley-ball

Ce sport collectif est retenu parce que ses modalités d'exercice sont favorables à une description et une comparaison du « corps au dehors » des pratiquants. La visibilité publique des comportements est bonne (les actes individuels des joueurs sont aisément repérables car les interventions sur le ballon sont le fait d'un seul joueur à la fois, sans qu'il soit gêné par l'assaut d'un adversaire puisque les deux équipes sont séparées par un filet). Le déroulement du jeu facilite la détection d'une régularité des comportements individuels (car il prend la forme d'une reproduction de phases de jeu récurrentes présentant un caractère discret et séquentiel – service, réception, passe, attaque, contre, défense, passe, attaque, etc.). Chaque pratiquant peut être envisagé comme un contrôleur du processus au sein d'un environnement dynamique évoluant en temps réel, il est donc possible de rapporter ses actes à des classes de situations objectives du jeu. On peut qualifier précisément les circonstances dans lesquelles il se prépare à intervenir, et pour lesquelles il intervient effectivement. Ceci

permet d'identifier le domaine des interactions (Varela, 1989) qui caractérise chaque pratiquant. De fait, la question de la variété interindividuelle d'une présence plus ou moins active est récurrente chez les analystes du volley-ball (par exemple, Marsenach et Leziart, 1991). Il s'avère que de nombreux pratiquants, très souvent en « attitude de repos » – c'est-à-dire en position debout, immobiles, statiques, bras ballants – ne se préparent jamais à intervenir, et réagissent tardivement lorsque le ballon arrive à leur proximité immédiate. D'autres, beaucoup moins nombreux, manifestent une présence active débordante, se caractérisent par leur fréquente « attitude de garde » (en position d'affût, ramassée, dynamique, avant-bras relevés). Ils se préparent souvent à intervenir et s'engagent dans des jaillissements intenses pour tenter de jouer le ballon y compris lorsque celui-ci est loin d'eux. On observe bien sûr des cas intermédiaires entre ces deux extrêmes.

Ces multiples aspects permettent les comparaisons entre pratiquants, elles-mêmes favorisées par l'observation en temps différé grâce au support vidéo. De plus, le volley-ball, en tant que sport collectif, se prête bien à la procédure consistant à observer des individus exposés aux mêmes types de situations et à mener des entretiens avec eux, procédure très prometteuse pour étudier les réactions différentielles aux yeux de Scherer (2001b). Au volley-ball, la régularité des actes ne relève pas d'un a priori, mais est elle-même un matériau d'observation documentant la pratique.

Population

Quatre joueurs masculins particulièrement « actifs » lors des matchs, ayant accepté de participer à cette étude, ont été retenus. Trois critères ont présidé à leur choix :

– Ils sont représentatifs d'une population largement minoritaire, caractérisée par la régularité et l'intensité de leur présence active, ce qui les distingue de la plupart des pratiquants. Ils présentent une activité typique (Quéré, 1993) fortement discriminante ;
– Ils ne se connaissent pas, a fortiori n'ont jamais été en présence pour s'entraîner ou jouer ensemble ;
– Enfin, élément crucial pour notre étude, ils apparaissent extrêmement contrastées sur plusieurs aspects relatifs au contexte de leur pratique : leur âge (de 13 à 27 ans) ; leur volume de pratique antérieure (de quelques heures à une vingtaine d'années) ; leur niveau d'expertise (du

débutant à l'un des tous meilleurs défenseurs mondiaux) ; leur goût affiché pour la pratique (d'une absence de motivation à pratiquer à la passion devenue profession) ; de cadre de pratique (du cours obligatoire d'EPS en 6e au match international).

Nous les nommons Kevin, Lilian, Miguel, Olivier.

Chaque joueur a été observé dans son propre contexte de pratique, lors de deux matchs regroupant des joueurs de niveau équivalent. Ces matchs ont été enregistrés, les films servant de support pour l'entretien d'autoconfrontation.

Résultats et interprétation

Les descriptions et analyses ont été conduites séparément pour chaque sujet puis ont fait l'objet d'une comparaison interindividuelle des quatre joueurs. Voici les principaux résultats.

Une similarité des actes en situation et des expériences-condensation

L'appariement des matériaux issus de l'observation (des actualisations par des actes typiques dans certaines situations du jeu apparues comme discriminantes) et de la documentation de la pratique (par les verbalisations *post-situation* lors des entretiens à propos de ce qui apparaît à la perception et au sentiment) révèle une forte similarité chez les quatre joueurs en dépit du fait qu'ils ne se connaissent pas et des fortes divergences inhérentes à leurs contextes respectifs de pratique.

L'étude partant du « corps du dehors » pour investiguer le « vivre incarné » et le « corps vécu du dedans » repère sept traits d'expérience-condensation commune.

Les cinq premiers traits, déclinés selon un ordre temporel respectant la chronologie du jeu, sont :

– *Une orientation systématique et instantanée du corps face au ballon* pour l'ensemble des situations où le ballon est en jeu (à l'exception du service effectué par un partenaire) : cet acte s'actualise en permanence, quelles que soient la position du pratiquant sur le terrain, la vitesse et la direction des trajectoires du ballon. Par exemple, sur un smash adverse, Olivier se jette vers l'avant, pour jouer le ballon devant lui, mais celui-ci est dévié au dernier moment par un contre effectué par ses coéquipiers : emporté par sa chute, Olivier se tourne néanmoins

vers le ballon, arrivant loin derrière lui, à sa droite, et chute à l'aveugle, sans regarder le sol. Les verbalisations rendent compte d'une nécessité ressentie de *« toujours suivre le ballon »,* d'être *« au plus près du jeu »* (Miguel).

– *Une « attitude de garde » régulièrement manifestée* au moment où le serveur adverse contacte le ballon, et avant qu'un attaquant adverse joue la balle. Cet acte correspond à un danger senti lorsque le futur immédiat de certaines situations du jeu réclame la nécessité d'être prêt avant même de savoir où ira le ballon. *« C'est au moment où il* [l'attaquant adverse] *va taper, je me prépare et c'est un peu instinctif »* (Lilian). Le critère sélectif de l'attitude de garde est précisé par Olivier : *« je sais quelles sont les situations dangereuses, très dangereuses, et les situations qui sont favorables pour nous, bon, ce que j'appelle favorable, c'est qui sont pas encore dangereuses, quoi… Au moment où le passeur* [adverse] *touche la balle, bing, ça y est, là je suis en alerte, là, ça y est »*. L'appréciation des situations et la réaction d'alerte (justifiant l'acte « attitude de garde ») sont référées à un caractère menaçant, confirmé par Kevin *« Ben là y a une attaque donc faut s'mettre sur sa défense »* : Ces termes indiquent que pour lui, « défendre » en volley-ball, c'est bel et bien « se défendre ». Les propos d'Olivier précisent le critère spatio-temporel du danger :

> « y a une relance qui se fait, t'es pas obligé d'être comme ça [en attitude de garde], tu sais que la balle elle va pas t'arriver dessus ; à partir du moment où, si le passeur est devant [et joue la balle], c'est à ce moment-là où je me mets à intervenir [en attitude de garde], parce que c'est ce moment-là où la balle peut arriver chez nous ».
>
> Chercheur : *Quand vous vous mettez en position, ramassée, de garde, vous n'êtes pas sûr que la balle va arriver sur vous ?*
>
> « Non, mais elle peut arriver sur moi, alors que si c'est une relance adverse elle arrivera pas sur moi. Ou alors si elle arrivera, j'aurais largement le temps de faire ce que je dois… ».

L'attitude de garde est déjà une intervention défensive : cet acte est systématique lorsque l'évolution de la situation actuelle du jeu est potentiellement dangereuse au regard du but *« être toujours sur la balle »*, « *la relever* » (Miguel). Ces pratiquants se préparent parce qu'ils pré-parent ce danger, lorsque la relation espace-temps rapportée à la possibilité de défendre est évaluée comme critique, et ce avant même de savoir où ira le

ballon : *« Au moment où il frappe, euh, je suis plus mobile, enfin je suis pas à l'arrêt donc je mets moins de temps à démarrer et pour aller là où il faut »* (Lilian).

L'attitude de repos est en revanche manifestée dans les circonstances pour lesquelles le pratiquant estime qu'il aura le temps de se déplacer et d'être sur la balle, si toutefois celle-ci arrive. Mais, et c'est essentiel, toute situation du jeu actuellement favorable est sentie comme n'étant « *pas encore dangereuse* » au moment considéré, c'est-à-dire comme si elle était destinée à devenir « dangereuse ». Ces pratiquants vivent en permanence l'expérience permanente du caractère plus ou moins dangereux de chaque situation du jeu.

– *De fréquents jaillissements défensifs instantanés* sont opérés dans le temps même de la frappe d'attaque adverse, et dès qu'un partenaire effectue une intervention maladroite créant ainsi un incident de construction du jeu, et ce quelles que soient la position occupée sur le terrain, la direction de la trajectoire du ballon, la distance qui sépare le joueur du ballon. Ces actes sont l'indice d'une relation d'urgence entretenue avec une situation de danger avéré. Le caractère irréfléchi de ces jaillissements est patent : « *C'est pas moi qui me dis qu'il faut que j'y aille plus, ça vient tout seul » ; « C'est venu comme ça quoi. J'ai pas réfléchi »* (Miguel) ; « *Je vois la balle qui part, j'y vais. J'irai tout le temps. Je pense que j'irai parce que j'y réfléchis pas* » (Olivier). Ce n'est qu'ensuite, lorsque le pratiquant constate que le ballon est vraiment hors de portée (car trop loin, ou ayant une trop grande vitesse) ou qu'un partenaire est mieux placé pour le jouer, qu'il interrompt cet effort intense.

– *La poursuite de tentatives défensives effrénées pour toucher le ballon* suite à un incident de construction du jeu produit par l'intervention d'un partenaire. Ces actes de non renoncement donnent parfois lieu à des chutes ou impacts avec des éléments matériels (sol, poteau, mur, gradins, corps d'un partenaire, etc.) Dans ces circonstances, l'essentiel est d'éviter la perte du point, et seul le ballon, qu'il faut réussir à toucher, compte alors : les autres objets de l'environnement matériel peuvent alors ne pas être perçus. Ainsi, Kevin visionnant une séquence où il a percuté le poteau du filet, indique : « *J'étais focalisé sur la balle… Je l'ai pas vu, le poteau* ». De même, Olivier retombe au sol en chutant lourdement sur la nuque après une tentative infructueuse

pour toucher un ballon passant largement au-dessus de lui : il consent au cours de l'entretien « *J'y vais un peu désespérément, là* ». Miguel exprime la relation de ces pratiquants à ces situations d'urgence *:*

> « j'essaie quand même de faire quelque chose. Ça coûte pas grand chose d'essayer de la prendre ».
>
> Chercheur : *ça coûte pas grand chose mais tu te retrouves par terre quand même ?*
>
> « C'est pas grave ça ! ».

Il s'avère que la valeur négative que revêt pour ces joueurs la perte du point prend le pas sur le risque de se faire mal : Kevin précise « *Quand je joue, j'fais pas attention à la douleur* ». Ils se focalisent sur la balle car « *il faut absolument qu'elle tombe pas par terre* » (Olivier). De fait, ces pratiquants terminent rarement un match sans brûlures ou égratignures.

– *Des manifestations de frustration suite à une perte du point sur balle non défendue*, immédiatement après que le ballon soit tombé directement dans leur camp sur un service ou une attaque adverse. Ces actes s'expriment diversement en tant qu'expériences-événements (par des combinaisons jamais identiques de rictus, poings serrés, tête basse, yeux au ciel, etc.), mais traduisent une même expérience-condensation dont Olivier rend compte : *« ça, je peux pas le supporter »* [que le ballon tombe dans son camp sans être même simplement touché]. Et ce quelle que soit la distance qui le sépare du ballon. Ces épisodes de frustration sont particulièrement intenses lorsque ces joueurs jugent qu'on aurait pu, qu'on aurait dû toucher la balle : « *on doit la défendre, c'est pas normal qu'à ce moment là sur une balle aussi* [facile à défendre]… » (Olivier). L'ampleur de l'impératif défensif trouve sa pleine actualisation lorsqu'il y a échec défensif.

Les deux dernier traits communs renvoient non pas à des comportements, mais à des ressentis intimes, intenses mais non observables, qui attestent la nécessité des entretiens :

– Un sentiment de plaisir intense accompagnant la réussite d'une intervention défensive personnelle : *« aller la chercher loin* [la balle]*, ça me fait plus plaisir »* (Lilian), ou plus généralement opérée par tout membre de l'équipe : *« pour moi la plus grande joie c'est quand quelqu'un défend, c'est évident. Pour moi »* (Olivier).

– Un sentiment de profonde insatisfaction lorsqu'un partenaire s'avère non actif au plan défensif, lorsqu'il est régulièrement coupable de ne pas remplir a minima sa tâche défensive. Kevin évoque spontanément ce cas : *« Si je joue avec des types et moi j'essaie de me donner un minimum et que eux se bougent pas, j'dirais peut-être que la première fois c'est pas grave parce qu'ils n'étaient peut-être pas dans le match. La deuxième fois, j'dirais c'est pas grave parce qu'on sait pas s'qui peut se passer. La troisième fois j'le regarde « si tu veux jouer tu joues, si tu veux pas tu dégages, quoi »*. Olivier, évoquant certains de ses partenaires, pourtant joueurs professionnels et internationaux, indique qu'il leur en veut *« souvent, même tout le temps »* [de ne pas se jeter pour défendre], et précise *« ce qui m'énerve, c'est que je comprends pas pourquoi les autres ils sont pas comme moi* ».

Une organisation structurée des actes

Une mise en perspective des sept traits d'expérience-condensation commune identifiés chez cette population de pratiquants dissipe le caractère hétérogène et dissocié qui a jusqu'à présent prévalu pour les besoins de l'analyse. Nous resterons au plus près des termes des acteurs, partiellement rapportés ci-dessus.

Pour ces pratiquants, jouer au volley-ball, c'est être au plus près du jeu, c'est-à-dire toujours suivre le ballon durant l'ensemble de ses déplacements. Cet accompagnement n'est pas spatial (les joueurs ne courent pas en permanence à proximité du ballon, ne passent pas sous le filet pour se rendre partout où va le ballon) mais est l'indice d'une proximité au sens phénoménologique[3] dont témoignent la focalisation visuelle sur le ballon et l'orientation permanente du corps face à lui. Elle est un acte d'attention spontanée qui épie dans le présent les signes d'un avenir qui intéresse, qui ne se concentre pas sur l'événement donné, mais se ramasse sur ce qui pourrait être (Pradines, 1948). Ce n'est pas le ballon qui compte comme objet, ni même ses déplacements, mais un événement attendu et redouté[4] :

3. Pour Barbaras, « c'est bien par le Désir et seulement par lui qu'il peut y avoir du proche et donc du lointain : désirer c'est, en investissant, faire advenir la Proximité, faire entrer dans une dimension où je suis aussi, c'est-à-dire encore constituer de l'intimité. En instaurant la Proximité, le désir institue la communauté du sujet et de ce qui lui devient alors proche, la dimension d'un être-ensemble (2008, 324).

4. Ceci confirme que la relation du signe et du signifié « est imprégnée de valorisation et de

le ballon tombant à terre sans être touché, relevé. Dans le langage de Straus, s'approcher spatialement du ballon (au point de le toucher) n'est attrayant que parce c'est l'acte qui concrétise un événement attrayant (éviter la perte du point sur ballon non défendu) et évite ainsi un événement repoussant (ne pas réussir à le faire). C'est en ce sens que l'« Umwelt » de ces pratiquants est chargé de vecteurs appétitifs et aversifs. Les actes de focalisation et d'orientation face au ballon sont l'indice d'une relation pathique et praktognosique : ces joueurs ont une connaissance sensible du ballon en tant qu'objet dont les déplacements concrétisent in fine le danger de perte du point. Orienter toujours le corps vers le ballon, c'est faire spontanément face à l'objet par lequel le danger advient, c'est déjà un acte ayant une fonction défensive préventive. C'est cette connaissance sensible qui constitue les « intervalles de sécurité », les « rayons d'action », les espaces « praticables ou impraticables pour mon corps »[5] pour ces pratiquants, soit l'horizon spatial et temporel dans lequel les déplacements du ballon sont objet du sentir et du se-mouvoir qui transcende le présent dans la direction du futur (Straus, 2000).

Cette relation au ballon est donc en réalité une relation à chacune des situations formant le cours du jeu, telle que toute situation du jeu est appréciée par ces joueurs comme plus ou moins favorable ou dangereuse, selon la possibilité spatio-temporelle qu'elle offre au moment considéré de s'interposer pour éviter que le ballon ne tombe au sol. On trouve là le fondement de la perception selon Pradines (1948). Elle n'a pas évolué chez le vivant comme luxe contemplatif de choses vitalement neutres, mais comme avertisseuse de quelque chose qui intéresse la vie à distance de bien ou de mal, c'est-à-dire d'un danger à écarter ou d'un objet à conquérir. Sa fonction consiste à nous prévenir qu'un objet à distance peut nous être utile ou nuisible et à différer un mouvement de propulsion ou d'aversion. La distance est le temps qui sépare le vivant de l'objet à conquérir ou celui qu'il faudra à l'objet pour m'atteindre, le temps est la distance qui sépare le vivant d'un événement plaisant ou désagréable. C'est pourquoi l'espace

---

considération égocentrique. Le nuage est pour moi un simple signe d'une tempête qui approche ; je me soucie peu ou prou d'un nuage comme tel alors que la tempête est pour moi la chose importante » (Straus, 2000, 186).

5. Ces expressions de Merleau-Ponty sont rapportées par de Saint Aubert (2010) dans sa contribution au présent ouvrage. L'usage particulier que nous en faisons nous paraît respecter les évolutions de Merleau-Ponty entre la Phénoménologie de la perception et ses derniers écrits (de Saint Aubert, 2004).

senti est corrélativement et constitutivement une appréciation du temps que le mouvement peut prendre (Guendouz, 2003).

Dans le champ de la psychologie des émotions, le concept d'appraisal, d'ancrage non phénoménologique, est compatible avec cette interprétation. La théorie « relationnelle-cognitive-motivationnelle » de Lazarus (2001) valorise le terme d'appraisal plutôt que celui de « perception », qui ne réfère pas explicitement à une signification des événements rapportée au bien-être personnel. L'appraisal est une appréciation intuitive[6], largement infraconsciente, indissociable des aspects perçus ici et maintenant. La perspective est clairement relationnelle : c'est l'appraisal opéré à l'égard des événements qui guide les conduites, et non les événements eux-mêmes. L'essentiel est d'une part que l'homme apprécie constamment les circonstances en référence à ses valeurs personnelles, à l'impact existentiel des buts qu'il poursuit (*« primary appraising »*), et d'autre part qu'il (ré)agit conformément à cette appréciation (*« secondary appraising »*). Lazarus affirme donc le caractère indissociable de deux modalités d'appréciation, celle de la pertinence d'une situation et celle de l'activité pertinente pour cette situation. L'engagement à réaliser un but (« *goal commitment* ») détermine l'ampleur de la mobilisation personnelle au service d'un enjeu : il renvoie à la nature et à l'importance d'un enjeu (*« what is at stake? »*). Cet engagement est le principal critère de l'appraisal : il détermine ce qu'est une perte, l'importance qu'elle prend, et ce qui doit être fait pour l'éviter (Lazarus & Smith, 1988). L'attitude de garde survient systématiquement dès que l'évolution immédiate d'une situation du jeu est éprouvée comme potentiellement dangereuse. Elle est déjà un acte défensif, par lequel le pratiquant *se défend* en se préparant à intervenir de manière imminente avec une vitesse d'intervention optimale, en cas de besoin. Il s'agit d'une anticipation en acte, *pré-parant* un danger avant même de savoir si celui-ci se concrétisera, où ira le ballon, s'il aura à le jouer. A notre connaissance, dans la littérature du volley-ball, un seul praticien a approché cette proposition en ne réduisant pas l'attitude de garde à une position mécanique : « cette position est celle d'un joueur qui prévoit que l'adversaire peut le mettre en difficulté » (Nicolau, 1983, 51). Marsenach (1986) affirmait la nécessité de problématiser l'activité d'anticipation en volley-ball. Selon

6. Notons que dès 1952, Canguilhem a caractérisé la vie par l'appréciation : « Entre le vivant et son milieu, le rapport s'établit comme un débat où le vivant apporte ses normes propres d'appréciation des situations, où il domine le milieu, et se l'accommode » (2003, 187).

nos analyses, ses conditions d'actualisation phénoménale reposent sur un danger senti : l'anticipation survient lorsque surgit la menace d'une crise spatio-temporelle, elle a le statut d'acte exploratoire visuel visant à réussir une exploration spatiale, car elle s'accompagne d'ajustements du placement sur le terrain pour tenter d'être avant le ballon là où il pourra arriver, sous peine d'être en difficulté pour le toucher. Notre analyse subordonne donc l'exploration ou l'interrogation anticipatrice à un sentiment d'inquiétude, en spécifiant ses conditions d'un « vivre incarné » des situations du jeu, et confirme que le caractère pathique du sentir renvoie toujours à quelqu'un qui fait l'expérience d'une perturbation dans sa relation au monde[7] (Straus, 2000). « L'homme ou l'animal qui s'oriente, interroge ou explore et, ce faisant, se soustrait au présent, empiète sur l'avenir et tend vers le terme qui viendra consommer une situation actuellement vécue comme incertaine et lacunaire » (ibid., 112). Les fréquentes alternances attitude de repos-attitude de garde manifestées renvoient à la distinction entre « situations de confiance » et « situations de danger » avancée par La Porte (2001), à ceci près que toute situation favorable est sentie par ces joueurs comme pas encore dangereuse, mais destinée à le devenir.

Les actes de jaillissements instantanés et irréfléchis se produisent dans toutes les situations de danger avéré, ils apparaissent comme un mouvement corporel impulsif, explosif, non délibéré. Ces joueurs ne les soumettent pas à un calcul probabiliste, ils ne cherchent pas à savoir s'ils pourront toucher le ballon : ils y vont car quelque chose, de l'ordre d'une force motrice s'imposant à eux, du dedans, les pousse à y aller. Ces actes relèvent des actes adaptatifs que Scherer caractérise comme intuitifs, non délibérés, dans les cas d'urgence temporelle forte susceptible d'affecter le bien-être (2001a). La poursuite des tentatives défensives jusqu'à la chute ou l'impact attestent qu'il faut absolument que le ballon ne tombe pas par terre. Ce sont des actes témoignant d'une prévalence du risque de perte du point sur le risque de se blesser, prévalence en acte plus que résultant d'un choix délibéré, car la focalisation sur le ballon et la nécessité de le toucher sont tels que rien d'autre n'est alors pertinent pour eux : ils ne font attention

7. « … dans le sentir, je n'éprouve pas moi-même et le monde par surcroît, mais [que] l'expérience vécue du sentir se déploie dans deux directions, vers le monde et vers moi ». (Straus, 2000, 417). « Le monde ne se déploie pas dans une simple juxtaposition ou une simple succession ; l'ensemble est organisé pour nous, articulé et accentué par nos préférences et nos aversions, par nos besoins et nos intérêts, par notre sujétion à l'espace et au temps » (Ibid., 186).

ni aux obstacles matériels, ni à la douleur. Selon Yates et Stone (1992), un des composants majeurs du risque concerne la valeur accordée par le sujet à chacune des pertes (plus l'enjeu est important, plus grand est le risque senti), d'où ces comportements corporellement risqués voire irrationnels aux yeux d'un observateur, mais qui, pour ces pratiquants, ne coûte pas grand chose. La pire des pertes est consommée lorsque le ballon venant de l'adversaire touche directement le sol de leur camp et lorsqu'un ballon leur paraissant facile à défendre par un coéquipier ne donne pas lieu à un effort défensif de sa part : ils ressentent alors une intense frustration s'exprimant en acte. Ce sentiment correspond à ce que Richir (1993) nomme « affections extrêmes », traduisant un excès du corps qui en fait autre chose que de simples « signaux » du corps physique. « Cet excès se manifeste dans la manière dont nous *vivons* les affections, dans le plaisir comme satisfaction ou jouissance, dans le déplaisir comme manque, défaillance ou agression. Ils tendent à se délocaliser (comme plaisir qui comble tout l'être que nous sommes, dans le déplaisir comme pénible, paraissant agresser le noyau même de notre être, voire l'absorber jusqu'à l'insupportable). Notre être est ainsi fait que, dans les extrêmes, nous tendons à n'être plus que le plaisir ou la souffrance – et cela excède, paradoxalement, les idées qu'on peut s'en faire à partir de l'irradiation nerveuse du plaisir ou de la douleur » (ibid., 12). Les mêmes analyses fournissent la clé de l'interprétation du plaisir intense (Olivier le qualifiant comme « jouissance ») ressenti dans l'effort défensif réussi, d'autant plus vif lorsqu'il a valeur d'exploit, c'est-à-dire que le ballon est très difficile.

Notre interprétation suggère donc que les sept traits d'expérience-condensation communs à cette population se révèlent à la fois solidaires et complémentaires.

Il est d'abord essentiel de remarquer qu'aucun des actes discriminants des volleyeurs les plus « actifs »[8] ne relève des savoir-faire spécifiques du volley-ball classiquement répertoriés en termes de qualité exécutive ou d'efficience d'utilisation du ballon. C'est sans doute pour cette raison que, malgré des niveaux de pratiques très hétérogènes (rappelons-le, notre population regroupe des pratiquants allant du débutant jusqu'au plus haut

8. Nous ne développerons pas ici cet aspect : indiquons simplement que nous avons (Fache et Récopé, 2008) étudié les actes de deux autres catégories de pratiquants, qualifiés en première approximation de « moyennement actifs » et de « peu actifs », qui ne produisent jamais, ou exceptionnellement, l'un ou l'autre des actes analysés ici.

niveau mondial), ce sont les mêmes actes qui s'actualisent avec une même puissance, classiquement interprétée comme « intensité » : ils doivent être appréhendés par-delà la dualité des aspects qualitatifs et quantitatifs.

Les actes mis en évidence s'actualisent chacun à certains moments et dans certaines circonstances du jeu, mais sont de fait indissociables. Leur caractéristique commune est d'être des actes de nature défensive en relation avec les déplacements du ballon dans certaines situations du jeu. Ils sont des composantes indissociables d'une même activité relationnelle : l'interrogation inquiète des situations du jeu et la nécessité d'agir pour lever la menace lorsqu'elle apparaît, se confirme et lorsque, au pire, elle se traduit par un événement insupportable en sont les caractéristiques indivisibles les plus génériques et les plus marquantes. Notre éthologie confirme, à partir de résultats empiriques issus du terrain, que « tel comportement ne s'abstrait que théoriquement du comportement de l'organisme fonctionnant comme un tout » (Canguilhem, 2007, 47) et qu'ils sont des « aspects partiels de la structure totale ou du comportement d'ensemble » considéré comme une façon de se comporter relativement au milieu (Canguilhem, ibid., 154). Ainsi, les actes partiels et typiques de cette population relèvent d'une organisation *structurée*, au sens de Lalande : « par opposition à une simple combinaison d'éléments, un tout formé de phénomènes solidaires, tels que chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que dans et par sa relation avec eux » (1991, 1032).

Un sens structurant ces actes

Reste alors à qualifier la structure totale dont ces actes partiels sont l'actualisation. En première approximation, c'est le désir de réussir une intervention défensive qui détermine le « sentir une situation comme menaçante », c'est-à-dire menaçant la satisfaction de ce désir. Barbaras admet que le désir est bien tendance, aspiration, mouvement vers se rapportant à des étants mondains comme lieu ou condition de sa satisfaction possible. Mais il qualifie l'étant mondain défini vers lequel se porte le désir non pas comme le désiré, mais comme le visé, c'est-à-dire « un objet dans lequel le désir se leurre »[9] comme besoin déterminé (2008, 217). Reste que pour Barbaras (2003), le désir est au cœur du sentir : par-delà la différence

9. Notre objet comme nos matériaux ne nous autorisent pas à envisager la qualification ontologique de l'être-en-vie comme Désir, au sens de Barbaras (2008).

phénoménale du sentir et du percevoir, désirer et interroger peuvent être pensés comme deux modalités d'un mode d'exister fondamental, qui rendrait compte de l'unité du sujet par-delà la différence de l'affectivité et de la connaissance. Sur ce point précis, Barbaras rejoint Ribot, qui pose la faculté désirante du vivant comme l'équivalent de la sensibilité, et les distingue de l'affectivité : « La plupart des traités classiques disent : "la sensibilité est la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur". Je dirai, en employant leur terminologie : la sensibilité, c'est la faculté de tendre ou de désirer et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur » (Ribot, 1896, 2). Ribot réprouverait donc les auteurs qui persistent aujourd'hui encore à confondre « sensibilité » et « affectivité » : si l'affectivité renvoie bien à des expériences hédoniques, ces dernières doivent être référées à une faculté désirante s'étant spécifiée en désirs individués, désirs de quelque chose en particulier, et en aversion pour des choses qui contrarient ces désirs. Pour Straus (2000), sont significatives les situations dans lesquelles des transformations affectent ma relation au monde, c'est-à-dire où se jouent la satisfaction de mes désirs et de mes tendances. Nous nommons donc visée la spécification du désir de ces pratiquants faisant apparaître des situations significatives au sein du jeu. « La relation intentionnelle avec un objet est le fait que l'objet cible (de la visée) de mon attention, de mon désir, a pour moi un sens, c'est-à-dire un contenu intelligible, qu'on peut déployer dans l'évidence d'une intuition et éventuellement exprimer avec un contenu verbal » (Berthoz et Petit, 2006, 124). Notre étude phénoménale suggère que cette visée prend la forme d'un enjeu[10] d'action dont on doit triompher/qu'on ne doit pas perdre et d'une mobilisation au service de cet enjeu : réussir à s'interposer par une intervention défensive. Nous qualifions et spécifions ainsi le « quoi » de la visée, qui est le « quoi » du sentir, ce qui organise l'expérience de ces pratiquants en situation. Cet enjeu oriente leur comportement d'ensemble, c'est pourquoi ces pratiquants sont sensibles à tout ce qui, dans le jeu, peut satisfaire ou contrecarrer les attentes corre-

10. Le terme d'« enjeu », utilisé par Lazarus et par Yate et Stones, est non thématisé par les autres auteurs convoqués par notre interprétation, mais se révèle implicitement présent dans leurs propositions. Il présente pour nous plusieurs intérêts interprétatifs : il désigne qualitativement ce qui est essentiellement et existentiellement mis en jeu dans le jeu et lors du jeu pour les pratiquants les plus actifs ; il renvoie de ce fait l'« objet » du jeu, c'est-à-dire à ce qui est ultimement à perdre/à gagner ; son importance ressentie comme vitale atteste qu'il forme un doublet indissociable avec une valeur en acte dans le « vivre incarné » et justifie la *dunamis* ou la puissance des actes.

spondantes : « tous ces types d'objets « sont », mais en tant seulement qu'ils répondent à certaines attentes » (Berthoz et Petit, 2006, 88). La puissance de l'attente est ici manifeste : il faut absolument que le ballon ne tombe pas par terre au détriment de leur équipe, il faut tout faire pour le toucher, le relever. Ce n'est pas tant le point, ni le match, qui constituent pour ces joueurs l'enjeu du jeu (certains de ces pratiquants ne s'intéressent pas au score, ils ne s'intéressent pas plus au score que les pratiquants « moins actifs »), mais c'est tout événement sanctionnant la perte d'un point selon la modalité qu'ils ne peuvent supporter (le ballon tombe au sol sans être défendu) ou la réussite d'une intervention défensive difficile. Cet enjeu visé assure l'orientation permanente des actes en instaurant « une activité qui est orientée sans être consciente »[11] (Barbaras, 2008, 69). Il est la structure totale, comprise comme sens structurant du comportement d'ensemble, selon une acception proche de celle de Lalande : « une orientation d'ensemble dominant une mentalité et l'organisant autour d'une idée de valeur directrice » (1991, 1032). Mais le caractère mentaliste de cette définition ne convient pas ici : il s'agit plutôt d'une orientation d'ensemble dominant les actes et les organisant à partir d'une sensibilité directrice. Dès 1945, Merleau-Ponty affirmait que la perception est valorisante et affective[12], que le sensible ne peut être pensé par rapport à une forme intellectuelle mais doit être replacé dans le registre de la perception ; de Saint Aubert relève sa position plus ferme en 1960 : « qui comprendrait le sentir comprendrait tout » (2006, 48). Selon nos résultats et analyses, ce sens structurant, sensible, est au fondement du caractère valué ou appréciatif des situations du jeu, donc du temps, de l'espace, et de tous les apparaissants dans l'Umwelt de ces volleyeurs. Il se révèle comme mobile[13] d'ordre indissociablement corporel/relationnel/affectif[14]. Nous croyons avoir spécifié le

11. La thèse de Barbaras est qu'on ne peut rendre compte de la nature de l'intentionnalité sans l'enraciner dans l'être vivant : « c'est en prenant pour point de départ le mode d'exister propre à l'être vivant et le type de relation qu'il entretient avec son environnement que nous serons en mesure de rendre compte de la perception » (2002, 682), car on se donne alors le moyen d'envisager le dynamisme unitaire par lequel le vivant s'ouvre à son monde. Il s'agit de saisir le sujet de la perception dans sa plénitude concrète, comme relation motrice et pratique avec le monde.

12. En ce sens, il préfigure les développements des théories de l'appraisal.

13. D'où notre intérêt pour le qualificatif de « mobilisation ». Nous nous référons à la distinction kantienne (1788/1989) entre motifs (dirigés et évoqués par la raison), et mobiles (comme penchants sensibles ou inclinations, de nature passionnelle).

14. Les concepts ou notions désignant cet aspect sont nombreux dans le champ de la philoso-

contenu de la relation intentionnelle des pratiquants étudiés, qui n'est pas une propriété d'une représentation mentale (Berthoz et Petit, 2006), tout en précisant sa forme[15]. Ce sens structurant est indissociablement un sens transcendantal[16] en ce qu'il permet de vivre les expériences-événements empiriques et qu'il est au fondement des expériences-condensations que nous avons constituées.

Si ce sens commun à notre population de pratiquants du volley-ball est ainsi qualifié, il reste à questionner en référence à quoi il s'est constitué. Cette communauté de sens entre joueurs ne s'étant jamais rencontré ne peut avoir qu'une origine culturelle, qu'il nous faut désormais clarifier.

Une incorporation commune d'un sens culturel au fondement du volley-ball

Le caractère culturel du volley-ball introduit la question de l'intersubjectivité, qui, comme l'ont noté Berthoz et Petit (2006), contribue à façonner un monde partiellement commun. En s'intéressant aux cultures sportives[17] spécifiques (aussi nombreuses qu'il y a de sports différents) et à leur diffusion géographique différenciée dans le monde, à partir du rugby, Darbon (2002) a argumenté la pertinence d'une réflexion anthropologique considérant des processus culturels issus des sociétés modernes contemporaines. Plutôt que d'invoquer d'hypothétiques traits communs à *une* culture

phie et de la psychologie. Ils ont en commun de désigner un mouvement vers un « objet » tel que l'individu est en quelque sorte à la fois poussé de l'intérieur par une force motrice vers cet objet, et tiré (attiré) par celui-ci. Par exemple : chez Leontiev, « l'objet de l'activité », improprement traduit par « motif », défini comme « l'objet matériel ou idéel qui éveille et oriente vers lui l'activité se démarque de celle communément admise. » (1975, 113) ; l'« inclination » comme spécification d'un désir et mouvement nous portant vers un objet précis (Malebranche, 2006) ; la « tendance vers » comme activité spécifique, marquant précisément l'élan du sujet vers quelque objet extérieur à lui-même et impliquant une direction d'activité tout autant que l'impression d'une lacune, d'une exigence de complémentation (Pradines, 1948).

15. De Saint Aubert rapporte que Merleau-Ponty était attentif à la forme et aux contenus de l'expérience, et regrettait que « le philosophe, surtout s'il est idéaliste comme Kant, ne s'attache pas en principe aux contenus, mais à leur forme. Le psychologue tend à réduire la forme aux contenus » (2006, 74).

16. Selon Berthoz et Petit, le point de vue transcendantal « implique une réflexion exigeante sur les conditions qui rendent possibles pour un sujet d'avoir une expérience des choses » (2006, 85). Leur projet est de ramener ce transcendantal sur le terrain de l'expérience concrète (ibid.). C'est bien à cela qu'aboutit notre éthologie phénoménologique.

17. Darbon définit la culture sportive comme une combinaison spécifique de pratiques, de comportements, de rapports au corps et de systèmes de valeurs caractéristiques du groupe des pratiquants d'un sport donné (2002).

sportive englobante, cette perspective nécessite l'analyse de la constitution et de la structuration spécifiques de chaque sport. Selon Darbon, les sports collectifs de ballons sont définis, au sens le plus fort du terme, par des *règles du jeu*, cette structuration s'opère pour l'essentiel par les propriétés formelles de la pratique, *qui sont les mises en œuvre techniques par lesquelles les règles prennent une forme concrète*[18]. L'analyse doit donc se porter sur les modifications réglementaires du sport considéré : dans le cas du rugby à XV, en l'espace d'un siècle et demi, ces modifications préservent la permanence de certaines modalités d'intervention sur le ballon, d'interaction avec les joueurs coéquipiers et joueurs adverses, de progression vers le camp adverse, etc. par lesquelles les joueurs s'opposent (Conquet, 1995). L'analyse de l'évolution des règles du rugby conclut que ce sport s'est constitué dans ses traits spécifiques à la suite de multiples décisions qui répondent à une certaine *logique* dont on peut après coup analyser la cohérence. Il apparaît en effet qu'un « sens premier » (Conquet, 2002) a présidé au règlement et à sa régulation : un combat où l'on n'obtient le ballon qu'en *s'opposant au corps de l'adversaire*. Cette régulation a été également opérée, dans un souci de maintien ou de restauration du caractère spectaculaire du jeu, par des règles tendant à un rééquilibrage du rapport de forces attaque-défense.

Nos propres analyses[19] des nombreuses évolutions réglementaires du volley-ball confirment ces conclusions. Elles montrent que certaines règles relevant d'une tradition centenaire, considérées comme cruciales et fondatrices de la spécificité de ce sport, ont été abandonnées[20] (Fournier, 2005). Ces analyses attestent également les conclusions de Vigarello (1988) : les évolutions réglementaires entérinent ou rejettent des modifications préalables, donnent existence légale à ce qui était déjà réalisé ou seulement potentiel, de même qu'elles font barrage à des orientations déjà naissantes

18. Les propriétés formelles du rugby, qui relèvent de contraintes réglementaires caractérisées par une nécessaire universalité permettant des compétitions internationales, sont donc différentes de celles du volley-ball.

19. Nous ne pouvons les détailler dans le cadre de cette contribution.

20. Par exemple, en 1998, la règle innovante de l'introduction du libéro a mis un terme brutal à la polyvalence sur laquelle s'était bâtie l'histoire du jeu (Shewman, 1995), rendant caduque l'absolu des règles de la rotation des joueurs au service (1896) et de la rotation des joueurs (1916). De même, l'introduction de la règle indiquant que le ballon peut entrer en contact avec n'importe quelle partie du corps autorise le jeu au pied, rompant ainsi l'identification du volley à un jeu de mains.

ou affirmées. Enfin, elles soulignent la persistance de certaines modalités qui contraignent l'opposition : le ballon doit être dévié, il ne peut être porté ni tenu ; il doit être joué de volée (d'où le nom volley-ball, « balle à la volée ») et ne doit donc jamais toucher le sol ; il doit être renvoyé vers le camp adverse par-dessus un filet haut ; on peut le jouer lorsqu'il est en dehors des limites du terrain ; il est interdit de prendre appui sur un partenaire pour jouer le ballon ; les partenaires peuvent se faire des passes mais le nombre de touches d'équipe est limité ; il est interdit d'intervenir pour contrecarrer le jeu de l'équipe adverse avant ou pendant la frappe d'attaque. Il apparaît à l'examen que toutes ces modalités préservées par l'évolution des règles du jeu consacrent l'appartenance du volley-ball à la catégorie des sports de rupture de l'échange car il en présente tous les traits caractéristiques[21]. Mais le volley-ball a (conservé) une spécificité culturelle : s'il est comme le badminton un jeu de volée (tout rebond au sol est interdit), il est en revanche le seul sport collectif de rupture d'échange (Récopé, 1996). Les partenaires disposent en effet de touches d'équipe autorisant une construction collective de la circulation du ballon, contrairement à tous les autres sports de rupture où l'on joue en double, donc où les partenaires ont une obligation de renvoi direct. L'adversaire s'oppose au produit « final » de cette construction collective : il n'a pas le droit d'intervenir durant pour en gêner le cours. Nous atteignons ainsi le « sens premier » par lequel s'est structuré ce sport, *du moins jusqu'à présent* : une rupture de l'échange qu'on obtient en s'opposant à l'équipe adverse par l'intermédiaire d'une circulation collective aérienne du ballon. En dépit des profondes mutations, les règles du jeu ont constamment valorisé cet enjeu, qui est in fine à gagner ou à perdre dans et par le jeu, pour chaque échange : toutes les modalités inchangées ont été structurées par l'enjeu de rupture de l'échange. Les évolutions réglementaires du volley-ball ont consisté à le préserver, en assurant une régulation visant la plupart du temps

21. Improprement qualifiés de sports de renvoi, ces sports opposent deux partis adverses (individus, doubles, ou équipes) par l'intermédiaire de la circulation permanente (autorisant un rebond – au tennis-, imposant un rebond – au tennis de table – ou interdisant tout rebond – au badminton et au volley-ball-) d'un engin (une balle, un volant ou un ballon), l'objectif étant de remporter des échanges. L'« échange » désigne toute séquence débutant par une mise en jeu et cessant lorsqu'un des deux partis ne parvient pas à renvoyer l'engin à l'adversaire (au-dessus un filet ou d'une ligne tracée sur un mur) conformément aux prescriptions réglementaires. La circulation de l'engin se fait exclusivement au moyen d'interventions se limitant à des déviations : les pratiquants ne peuvent le tenir ni se déplacer avec lui.

à renforcer les chances de la défense pour rééquilibrer le rapport de forces attaque-défense (Fournier, 2005). Il est remarquable que ce sens premier n'ait jamais été explicité par les membres de la commission des lois du jeu de la Fédération Internationale de Volley-Ball : on n'en trouve nulle trace dans les textes réglementaires.

Nous pouvons désormais conclure de nos analyses précédentes des pratiquants les plus actifs qu'ils ont communément incorporé ce sens premier. En tant que *joueurs individuels*, c'est cet enjeu de rupture de l'échange qui constitue leur visée permanente. Mais surtout en tant qu'*équipiers*, car leurs actes, leurs ressentis compris, révèlent : qu'ils sont spontanément et intensément disponibles pour compenser les interventions maladroites de leurs partenaires (c'est le jeu de l'équipe qui compte) ; qu'ils ressentent une profonde insatisfaction en cas de non intervention de ces derniers (car cela pénalise le jeu de l'équipe). Cette incorporation commune, il est essentiel de le noter, est caractérisée par une *prévalence du versant défensif de cet enjeu* : par leurs actes, ils manifestent qu'il faut *absolument* que le ballon ne touche jamais le sol au détriment de leur équipe. Cette prévalence apparaît indissociable à nos yeux d'une compréhension praktognosique particulièrement affinée du jeu : en effet, au volley-ball, remporter l'enjeu (c'est-à-dire assurer la rupture de l'échange au détriment de l'équipe adverse grâce à une attaque) n'est possible que si l'on a d'abord réussi à défendre un ballon adressé par l'adversaire[22] : la chronologie même du jeu valorise de fait le versant défensif par rapport au versant offensif.

L'activité de ces pratiquants manifeste qu'ils sont particulièrement sensibles au versant défensif de l'enjeu de rupture de l'échange, implicitement valorisé dans et par un sens fondateur de la culture sportive spécifique volley-ball.

Conclusion

Nous sommes avertis que « toute la difficulté est de décrire le corps au cours de son acte, sans le réduire à un état mais dans la temporalité des processus d'action… » (Andrieu, 2010). Reste qu'à l'issue de ces développements, nous somme en mesure de caractériser plus précisément ceux que nous nommions initialement les volleyeurs les plus « actifs ». En dépit de leurs nombreuses différences (d'âge, de volume de pratique antérieure,

22. Sauf en cas de service gagnant où l'on crée directement la rupture.

de niveau de pratique, de cadre de pratique, de goût affiché pour la pratique), leurs actes en situation ainsi que les expériences-condensations que nous avons constituées révèlent une intersubjectivité insoupçonnée, alors même que ces acteurs n'ont jamais été en présence.

Ce qui les fait se ressembler, c'est l'incorporation d'un sens structurant qui nous paraît être le sens fondateur de la culture sportive spécifique[23] volley-ball : une incorporation commune, celle d'une norme d'évitement de la rupture de l'échange (Récopé, Fache, Rix, 2008). Ce sens oriente/réalise/actualise les actes en exprimant une prévalence du versant défensif de l'enjeu de rupture de l'échange par et pour lequel s'opposent les deux équipes.

Ce qui rassemble leurs actes, qui ne se laissent pas diviser en actes disjoints, pas plus qu'en aspects qualitatifs séparables d'aspects quantitatifs, c'est une sensibilité transcendant chacune des visées en situation. Une connaissance sensible est à l'œuvre, actualisant une relation intentionnelle, faisant apparaître le monde de ces acteurs[24]. Cette sensibilité fonde leur être-volleyeur qui se révèle par corps : selon ce niveau d'analyse, il y a « unité de corps » chez les volleyeurs les plus actifs. Ce corps actualise des mouvements d'ensemble, une motricité relationnelle, non spécifique du volley-ball, de mobilisation de l'organisme comme totalité : c'est un système synergique, un corps tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles (Merleau-Ponty, 1945), un corps indivisible, par-delà les points de vue tendant à le découper. Il s'agit d'un corps tendu vers la réalisation d'un enjeu de valeur vitale pour l'être-volleyeur. Un corps ressentant et éprouvant le monde en s'éprouvant lui-même, orienté par et vers la quête d'un futur satisfaisant au sein d'un ensemble de situations apparaissant comme plus ou moins menaçantes. Un corps inquiet, nécessairement et absolument mobilisé pour faire face à des situations d'urgence, un corps en quête de rapidité d'intervention, un corps luttant contre le temps, s'efforçant de gagner du temps, de devancer les circonstances, de pré-parer des crises

23. Notre étude admet pleinement, en spécifiant un cas particulier, que nous vivons et éprouvons subjectivement les choses, mais toujours à l'intérieur d'un domaine d'action consensuelle et d'histoire culturelle (Varela, Thompson et Rosch, 1993).

24. C'est ainsi que nous interprétons la proposition selon laquelle « Ce sont les schèmes de l'expérience corporelle et les structures préconceptuelles de notre sensibilité (à savoir notre mode de perception, notre manière de nous orienter et d'interagir avec d'autres objets, événements ou personnes) qui nous permettent de donner un sens à notre monde » (Varela, 1993, 211).

spatio-temporelle, de les réduire lorsqu'elles sont avérées. La mobilisation en est la caractéristique principale : c'est un corps s'exprimant par des efforts explosifs, maximaux, instantanés, agissant de tous ses possibles. Ce corps n'est donc pas d'abord le corps des qualités physiques, ni réductible à des organes : si les pratiquants étudiés ne disposent pas (pour des raisons évidentes de maturation liées à leur âge et de différence d'entraînement auxquels ils ont été soumis) loin s'en faut, des mêmes possibilités musculaires (force, puissance, etc.), tous les pratiquants étudiés se mobilisent intensément. Une paraphrase de Canguilhem s'impose à nos yeux pour renverser la saisie classique du corps : les volleyeurs les plus actifs ont les moyens physiologiques à la mesure de leur vie d'être-volleyeur[25] ou, comme le note Goldstein (1951), ils se trouvent à la hauteur des devoirs qui résultent du milieu qui leur est propre. Ce n'est pas non plus un corps computant, soumettant ses interventions à un calcul préalable de ses chances de réussite : ces volleyeurs agissent « à leur corps défendant ».

« Qui comprendrait le sentir comprendrait tout », écrivait Merleau-Ponty. Nous en sommes loin, mais proposons que la sensibilité est une relation intentionnelle :

– *vivante/corporelle*. La vie, quel que soit son degré de développement, implique quelque chose comme un rapport à soi (avant un « moi » ou un « je »), et le corps est la réalisation d'une existence toujours imparfaite, c'est-à-dire un mouvement d'actualisation de soi dans un rapport originaire avec l'extériorité ;
– *normale* et *normative*, en tant qu'elle est déterminée par des normes et valeurs propres, tributaires de la phylogénèse, de processus culturels, de l'histoire personnelle. Cette relation est orientée vers certaines choses sympathiques et loin de celles qui sont éprouvés comme antipathiques ;
– *phénoménalisante* et *praktognosique* en tant qu'elle est à l'origine de la constitution, de la perception, de la connaissance du monde par les actes, les régularités qui leurs sont sous-jacentes et les régularités qu'ils établissent ;

25. Canguilhem (2007) renverse la perspective de la prétendue indolence du Noir selon Lefrou, Pales et Monglond : « Ces derniers auteurs disent que le Noir mène une vie à la mesure de ses moyens. Mais ne pourrait-on dire aussi bien que le Noir a les moyens physiologiques à la mesure de la vie qu'il mène ? » (111).

– *mobilisante* et *pathique* en ce qu'elle actualise une puissance ou une *dunamis* indissociable de fluctuations attraction/répulsion et augmentation/diminution d'activité (Récopé, 2008).

Ceci est notre contribution à l'intelligibilité de l'Esthésiologie, comme confusion du sensible, mélange pris au sérieux de l'esprit et du corps (De Saint Aubert, 2006).

Quelles sont la portée et la fécondité de nos analyses, sachant que nous avons la plupart du temps confirmé des avancées issues de la phénoménologie[26] ?

Se bornent-elles à n'être qu'illustratives ? Ce serait satisfaisant néanmoins, dans la mesure où notre perspective d'éthologie phénoménologique se fonde sur la description d'*homo agens* dans un domaine d'activité culturelle, complexe, et ordinaire : en bref, dans le contexte des actions quotidiennes d'*homo agens*. Car il nous semble que si la phénoménologie ne manque pas d'expériences de pensée, elle manque encore de confrontations à des études phénoménales, à des études de terrain s'efforçant d'écrire à partir du décrire précis[27] des actes (Tassin, 2007).

Reste aussi à examiner dans quelle mesure nos résultats et analyses sont compatibles avec les principes de temporalités différentes et d'interactions à l'œuvre à différents niveaux d'organisation de l'action, présentés dans ce même ouvrage par Andrieu.

26. Nous avons tenté d'en rendre compte scrupuleusement, souvent en note de bas de page, par de nombreuses références et citations.

27. Sachant que « l'analyse phénoménologique est infinie et interminable parce que le vivre du vécu, multidimensionnel, est infiniment profus, inépuisable » (Richir, 1993, 73). Par exemple, bien qu'essentiel, car faisant apparaître le monde des actes, le registre du corps sensible à l'enjeu de rupture ne peut suffire à circonscrire tous les actes des pratiquants étudiés (la considération d'autres registres de corps, d'actes et de motricité s'avère nécessaire : elle pourrait contribuer à la problématique du corps dispersé (Andrieu, 1993) ainsi qu'à la question de l'individuation corporelle, de ce qui diffère au sein de la population étudiée). L'étude à peine esquissée des pratiquants « moins » actifs est également requise. Enfin, la question de l'avènement de cette sensibilité, cruciale pour le terrain et ses acteurs-praticiens, notamment ceux qui s'efforcent afin que les pratiquants deviennent plus sensibles à cet enjeu, plus « actifs » est à la fois proche et lointaine).

Références

Andrieu, B. (1993). *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XX*e *siècle.* Paris, L'harmattan.

Andrieu, B. (2010). Le corps en acte. In A. Berthoz et B. Andrieu (Eds.), *Le corps en acte*. Nancy : PU de Nancy.

Barbaras, R. (2002). Le vivant comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive. In J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy (Eds.), *Naturaliser la phénoménologie*. Paris : CNRS Éditions, 681-696.

Barbaras, R. (2003). *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*. Paris : Vrin.

Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin.

Berthoz, A., Petit, J.-L. (2006). *Phénoménologie et physiologie de l'action*. Paris : Odile Jacob.

Biache, M.-J. (2008). La construction de l'expérience corporelle : de l'expérience subjective à l'expérience transcendante. In M. Chenault et M. Zicola (Eds.), *Corps, culture et différence : du handicap au développement corporel*. Orléans : Presses Universitaires d'Orléans, 53-60.

Canguilhem, G. (2003). *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin (Première édition 1952).

Canguilhem, G. (2007). *Le normal et le pathologique*. Paris : PUF (Première édition 1966).

Conquet, P. (1995). *Les Fondamentaux du rugby moderne*. Paris : Vigot.

Conquet, P (2002). Discussion de l'article « Contribution à la caractérisation des sports collectifs ». *STAPS*, 59, 120-136.

Darbon, S. (2002). Pour une anthropologie des pratiques sportives. Propriétés formelles et rapport au corps dans le rugby à XV. *Techniques et culture*, n°39.

de Saint Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Paris : Vrin.

de Saint Aubert, E. (2006). *Vers une ontologie indirecte*. Paris : Vrin.

de Saint Aubert, E. (2010). Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty. In A. Berthoz et B. Andrieu (Eds.), *Le corps en acte*. Nancy : PU de Nancy.

Fache, H., Récopé, M. (2008). *Le volley-ball et les diversités de son appropriation « pratique » au sein d'un même contexte géographique*. Communication orale au Colloque Ethnologie et sciences du sport, Nanterre, 22 et 23 mai (Texte disponible sur demande aux auteurs).

Fournier, P. (2005). Modification de la codification d'un sport et son impact sur le jeu : l'exemple de la règle du libéro en volley-ball. *Science & Motricité*, 56, 125-140.

Goldstein, K. (/1951). *La structure de l'organisme.* Paris : Gallimard (Première édition 1934).

Guendouz, C. (2003). *La philosophie de la sensation de Maurice Pradines, Espace et genèse de l'esprit*. Hilldesheim : Olms Verlag.

Kant, E. (1989). *Critique de la raison pratique.* Paris : PUF (Première édition 1788).

Lalande, A., 1991. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : P.U.F.

Lazarus, R. S., 2001. Relational meaning and discrete emotions. In K.R. Scherer, A. Schorr, T. Jonhstone (Eds.), *Appraisal Processes in Emotion : Theory, Methods, Research*. Oxford/New York : Oxford University Press, 37-67.

Lazarus, R. S., Smith, G. A., 1988. Knowledge and appraisal in the cognition-emotion relationship. *Cognition and Emotion*, 2(4), 281-300.

La Porte, T. R. (2001). Fiabilité et légitimité soutenable. In M. Bourrier (Ed.), *Organiser la fiabilité*, Paris, L'Harmattan, 71-105.

Leontiev, A. (1975). *Activité, Conscience, Personnalité*. Moscou : Editions du progrès.

Malebranche, N. (2006). *De la recherche de la vérité*. Paris : Vrin (Première édition 1674).

Marsenach, J. (1986). Introduction. *In* E. Chêne, C. Lamouche, D. Petit, *Volley-ball : de l'école aux associations*. Paris : Éditions Revue EP.S.

Marsenach, J., Leziart, Y. (1991). Séances d'EPS et pratique scolaire du volley-ball. In J. Marsenach (Ed.), J., *EPS, quel enseignement ?* Paris : INRP,.

Nicolau, (1983). *Volley-ball*., Luxembourg : Fédération Luxembourgeoise de Volley-ball

Merleau-Ponty, M. (1945/1995). *Phénoménologie de la perception.* Paris : Gallimard (Première édition 1945).

Quéré, L. (1993). Langage de l'action et questionnement sociologique. In P. Ladrière, P. Pharo, L. Quéré (Eds.), *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*. Paris : CNRS Éditions, 53-83.

Pradines, M. (1948). *Traité de Psychologie Générale, Tome 1 Le psychisme élémentaire*. Paris : PUF.

Récopé, M. (1996). *Statut et fonctions du schème de duel dans l'organisation de l'action motrice d'opposition : le cas du volley-ball*. Thèse de psychologie. Université Paris V, non publiée.

Récopé, M. (2008). Sensibilité. In B. Andrieu et G. Boëtsch (Eds.), *Le Dictionnaire du Corps*. Paris : CNRS Éditions, 300-302.

Récopé, M., Fache, H., Rix, G. (2008). Norme propre et exercice corporel : le cas d'un volleyeur. Revue *Corps*, 4, 105-110.

Ribot, T. (1896). *La psychologie des sentiments*. Paris : Alcan.

Richir, M. (1993). *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris : Hatier.

Scheler, M. (1955). *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Paris : Gallimard.

Scherer, K. R., (2001a). Appraisal considered as a process of multilevel sequential checking. In K.R. Scherer, A. Schorr, T. Jonhstone (Eds.), *Appraisal Processes in Emotion : Theory, Methods, Research*. Oxford/New-York : Oxford University Press, 92-120.

Scherer, K. R. (2001b). The nature and study of appraisal. In K.R. Scherer, A. Schorr, T. Jonhstone (Eds.), *Appraisal Processes in Emotion : Theory, Methods, Research*. Oxford/New-York : Oxford University Press, 369-391.

Selinger, A. & Ackermann-Blount, J. (1986). *Power volleyball*. New York : St. Martin's Press.

Shewman, B. (1995). *Volley-ball centennial. The first 100 years*. Indianapolis : Master Press.

Straus, E. (1935/2000). *Du sens des sens*. Grenoble : Million (Première édition 1935).

Tassin, E. (2007). Entretien avec Etienne Tassin. *Le Philosophoire*, 29, 13-40.

Theureau, J., 1992. *Le cours d'action : analyse sémiologique*. Berne : Peter Lang.

Thinès, G. (1980). *Phénoménologie et sciences du comportement*. Liège : Mardaga.

Varela, F. (1989). *Autonomie et connaissance*. Paris : Seuil.

Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit*. Paris : Seuil.

Vigarello, G. (1988). *Une histoire culturelle du sport*. Paris : Éditions Robert Laffont et Revue EP.S.

Yates, J.F., Stone, E.R. (1992). The Risk Construct. In J.F Yates (Ed.). *Risk-Taking Behavior*. New York : J. Wiley and Sons, 1-25.

Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty[1]

Emmanuel de SAINT AUBERT
CNRS, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris

On peut aborder la conception merleau-pontienne de l'espace de bien des manières. Par exemple, par son opposition de fond au *partes extra partes* de l'étendue cartésienne, par le privilège accordé tout au long de l'œuvre à la *profondeur* spatiale, par l'usage plus tardif de l'étrange figure de la *promiscuité*, du motif du *creux*, ou encore en interrogeant la place accordée à la *topologie* mathématique par les derniers écrits[2]. Je voudrais ici procéder autrement, en revenant à une source essentielle de cette philosophie de la chair, qui est au fondement du traitement merleau-pontien de

1. Cet article est le fruit de deux conférences préparées à l'initiative de Bernard Andrieu – qu'il en soit ici chaleureusement remercié. La première a été donnée le 23 mars 2007 à Nancy (France), lors d'une journée d'études sur « L'espace » organisée par les Archives Poincaré (C.N.R.S.), l'Université de Nancy 2, l'Université Paul Verlaine de Metz, et l'Université du Luxembourg. La seconde a été donnée le 22 septembre 2008 au Collège de France (Paris), au colloque international « Le corps en acte » organisé par Alain Berthoz et Bernard Andrieu à l'occasion du centenaire de la naissance de Maurice Merleau-Ponty.

2. Sur ces différents sujets, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à nos travaux, notamment « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », in *Alter*, n° 9, 2001, pp. 331-364 (repris et remanié dans *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, pp. 221-251) ; « La "promiscuité". Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de philosophie*, tome 69, cahier I, printemps 2006, pp. 11-35 ; « De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Jean Piaget », in *Alter*, n° 16, 2008, pp. 109-126.

la spatialité du corps propre, et à laquelle il est ainsi possible de rattacher ces diverses directions. Une source dont les commentateurs, trop souvent préoccupés de philosophie ou de phénoménologie « pures », n'ont jusqu'à présent pas saisi toute l'importance. L'anthropologie merleau-pontienne est soutenue par une attention remarquable à la notion de *schéma corporel* (ou *image du corps*, Merleau-Ponty ne distinguant pas les deux), autrement dit à des travaux cliniques et théoriques qui trouvent naissance dans le champ de la neurologie. Même si elle apparaît peu dans les écrits postérieurs à la *Phénoménologie de la perception* publiés du vivant du philosophe, cette notion est en réalité au cœur de la maturation du concept de chair, à travers notamment les cours en Sorbonne (1949-1952), les leçons inédites du Collège de France sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), les *Notes sur le corps* (1956-1960, inédites) et la troisième série de cours sur le concept de *Nature* (1960)[3].

Il ne s'agit pas ici de proposer un exposé approfondi sur la, ou plutôt les théories (d'abord neurologiques) du schéma corporel puis (davantage psychanalytiques) de l'image du corps, mais de comprendre ce que Merleau-Ponty en a retenu, et en a fait. A reprendre de bout en bout son travail à ce sujet, on est frappé par l'étonnante vocation de cette notion à nouer ensemble les questions de l'unité du corps animé, de ses modes d'expression et de relation au monde, mais aussi de l'unité de la chose et du monde dans leur rapport au corps. Pour Merleau-Ponty, la « merveille des merveilles » n'est pas « le pur Je et la pure conscience » (Husserl), mais le corps humain et sa puissance d'incorporation. « L'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison. Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps : avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité. Il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme une autre manière d'être corps. »[4] C'est justement cette « manière d'*être* corps », ce style qui fait la chair, que les travaux sur le schéma corporel contribuent à mettre en lumière.

Organisation intersensorielle et intercorporelle de notre vie, pivot de l'unité de notre être et de notre rapport aux autres êtres, le schéma corporel est pour Merleau-Ponty l'architectonique d'une corporéité qui elle-même architecture le monde. Il est animé par ses investissements

3. Le seul index général, monumental, des occurrences de « schéma(s) corporel(s) » dans le corpus (incluant les inédits) indique que 85 % des apparitions de ce motif sont postérieures à la *Phénoménologie de la perception*.

4. Natu3, p. 269/[37].

en d'autres corps par lesquels seuls il peut édifier sa propre structure : l'unité de cette « image » du corps – étrange image, puisqu'elle échappe largement aux représentations conscientes[5] – se forge progressivement dans un tissu relationnel où mon corps, le monde et autrui servent l'un pour l'autre de matrice symbolique. Le schéma corporel implique aussi la question du *savoir du corps* : ce que le corps connaît, ce qu'il connaît de lui-même, et la modalité originale de cette « connaissance ». Le corps connaît et *se* connaît dans le même temps, selon un narcissisme institutionnel qui porte le monde et autrui dans son circuit. Notion étonnamment fédératrice, le schéma corporel a donc chez Merleau-Ponty la vocation presque démesurée de l'articulation, dans cette philosophie de la chair, des questions de l'unité, de la coexistence et de la connaissance charnelles ; la chair est cohésion et adhésion, cohésion par adhésion, et cette logique s'imprime dans la spatialité du corps propre.

La spatialité analogique du corps

Le schéma corporel

Merleau-Ponty semble découvrir la notion de schéma corporel en 1939, au moment où il vient de finir de rédiger son premier ouvrage, *La structure du comportement*. Paraît alors en France un livre de Jean Lhermitte, *L'image de notre corps*[6], qui propose une synthèse des connaissances du moment sur ce qu'il est tour à tour convenu d'appeler, au gré des auteurs, des langues et des traductions, « schéma postural », « modèle postural » (Head), « schéma corporel » (Schilder, *das Körperschema*), « image de soi » (Van Bogaert), « somatopsyché » (Wernicke-Foerster), « image du moi corporel » (Lhermitte), ou encore « image du corps » (*the body image* des Américains et *the bodily image* des Anglais).

Le neurologue français Pierre Bonnier a ouvert une première voie essentielle à ce nouveau champ théorique, en soulignant dès 1893 l'inconsistance de la notion classique de cénesthésie – sensibilité générale du corps propre à lui-même, sens interne de la présence et de l'existence actuelle de notre corps –, une notion qui ne possède pas de correspondant physiologique

5. Les expressions « image du corps » ou « *body image* » comportent une ambiguïté dommageable – Merleau-Ponty ne s'y trompera pas, et traduira toujours cette dernière expression par « schéma corporel » et non par « image du corps ».

6. Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1939, 256 pp.

précis[7]. Bonnier s'est employé à une description attentive de *la spatialité du corps vécu*, de la façon dont le corps humain *vit* l'espace et *se* vit dans l'espace, perçoit sa situation dans l'environnement immédiat, et gère les modifications subies ou imprimées à cette situation. C'est cette direction de recherche qui conduit Bonnier, dans un article fondateur de 1905, à parler du « schéma du corps »[8]. Le neurologue passe en revue différents troubles où l'auto-figuration du corps est manifestement en jeu. Dans ces situations, qui peuvent être banales, « certaines parties de nous-mêmes cessent de figurer » dans le schéma que notre système neurologique possède de notre corps ; « quand elles tiennent trop de place, il y a *hyperschématie*, trop peu : *hyposchématie*, ou une place qui n'est pas leur place propre : *paraschématie* ». Il arrive aussi que ce schéma s'effondre momentanément, par exemple dans l'état de vertige : Bonnier parle alors d' « *aschématie* »[9]. Par ces recherches, Bonnier accomplit un premier pas dans la direction de ce que Merleau-Ponty nommera sur le tard « la topologie du corps ». Le schéma qu'il décrit est en effet profondément étranger à la spatialité objective du corps anatomique, faite de parties, de contours et de proportions (comme dans les fameuses esquisses de L. de Vinci). L'espace corporel vécu n'est pas un espace géométrique métrique ou projectif, mais relève d'un autre type de structuration, d'une spatialité sans frontière rigide entre l'intérieur et l'extérieur, animée de phénomènes d'extension et de contraction, d'intégration et de désintégration, qui indiquent combien il échappe au *partes extra partes* d'un espace fait de localités précises et d'emplacements uniques. L'espace corporel est focalisé par un schéma interne qui institue une spatialité de situation et non une spatialité de position[10].

Les travaux de Henry Head[11], l'un des fondateurs de la neurologie moderne, poursuivent dans ce sens ceux de Bonnier. L'éminent neurologue

7. Merleau-Ponty critiquera lui aussi la cénesthésie, en lui opposant la notion de schéma corporel ou de schéma postural. Cf. p. ex. PhP 115, 116, CDU(RAE) 172-173/26, 174-175/28-29, 177-178/31-32, 199-200/52-53, Sorb(RAE) 310-311, 317-318, Sorb(MPE) 527, PM 27, TiTra 18/7.

8. « L'aschématie », in *Revue de neurologie*, 13, 1905, pp. 605-609.

9. Art. cit.

10. Cf. PhP, pp. 116-117. « Le mot "ici" appliqué à mon corps ne désigne pas une position déterminée par rapport à d'autres positions ou par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches. » (PhP, p. 117).

11. Cf. p. ex. H. Head et G. Holmes, « Sensory disturbances from cerebral lesion », in *Brain*,

de Londres approfondit la complexité de notre sens de la localisation, où différents schémas (tactile, visuel…) s'intègrent progressivement à un modèle postural. Dans sa structure cérébrale, « l'homme construit sans cesse un nouveau modèle de lui-même, lequel change perpétuellement » : « chaque nouvelle attitude, chaque nouveau mouvement s'inscrit dans le schéma plastique »[12] et le renouvelle. Chacun de nous posséderait ainsi, « à la frontière de sa conscience »[13], un schéma tridimensionnel de son corps, auquel il rapporte les excitations et grâce au maintien duquel il est en mesure de discriminer et localiser ses sensations. Étant donné le statut nodal de ce schéma, la perception d'ensemble d'une posture n'est pas réductible à un état de conscience, mais est lourde de correspondances corporelles implicites, tant spatiales que temporelles. Le schéma postural est dynamique, en restructuration permanente, mais se fige dans des situations pathogènes ; il est aussi plastique, au sens où il connaît divers prolongements et rétrécissements au gré des apprentissages corporels – ainsi dans le port du vêtement ou la conduite d'une automobile, vécus comme un prolongement de l'espace du corps propre. Le schéma postural n'opère pas selon un calcul du meilleur mouvement parmi tous ceux possibles, mais selon un système d'analogies sensori-motrices, un *système d'équivalences* praxiques (et non une combinatoire de représentations).

Le corps système d'équivalences

Dans la *Phénoménologie de la perception*, un des premiers enseignements que Merleau-Ponty tire de ces différents travaux est que le schéma corporel, dans son rapport à l'espace, ne se présente pas comme un tout aux parties juxtaposées, mais comme un être d'enveloppement ou d'implication.

> « Ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale : elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres. Par exemple, ma main n'est pas une collection de points (…) l'espace de ma main n'est pas une mosaïque de valeurs spatiales. De la même manière mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais

34, 1911-1912, pp. 102-254. Repris dans H. Head, *Studies in neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920.

12. H. Head, cité par Lhermitte, *op. cit.*, p. 14.

13. *Ibid*.

> la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés. »[14]

Ce mode d'enveloppement se retrouve, au second degré, sur un plan épistémologique : le schéma corporel étant une forme de connaissance que le corps animal a de lui-même, par présence à elle-même de cette implication, cette appréhension est elle aussi involuée, et échappe au caractère développé, géométriquement projectif et temporellement rétrospectif, de la représentation. Le schéma corporel n'est pas une *re-présentation* du corps, et le terme de « schéma » prête encore à confusion : si cette connaissance passe, neurologiquement parlant, par l'exploitation d'une forme de cartographie, elle se construit dans la mise à l'épreuve et la réélaboration permanente d'un modèle interne agissant, et non d'un simple schéma.

Merleau-Ponty comprend aussi très tôt que cette « connaissance » par présence passive-active du corps à lui-même est le champ d'épreuve de son *unité* – « unité prélogique »[15], « unité latérale, d'implication mutuelle »[16], étrangère à tout processus de synthèse, à côté de laquelle seraient passées les philosophies classiques[17]. L'implication, *involution* topologique du non-déployé et du non-explicable, est aussi – Merleau-Ponty jouant sur la plurivocité du terme – l'*investissement* ou implication existentielle du corps dans le monde[18]. Ces deux sens de l'implication se répondent mutuellement : l'*unité d'implication* du corps humain est profondément liée à son implication *dans* l'être extérieur, la qualité d'intégration du schéma corporel est à la mesure de la qualité de son *rapport* au monde et à autrui.

Rentrons plus avant dans la nature de cette double cohésion, à soi et au monde, du corps. Quelle est la diversité ainsi perpétuellement différenciée et intégrée ? Merleau-Ponty la décrit d'abord selon trois niveaux imbriqués : le schéma corporel est cohésion *intermodale* (sensori-motrice), *intersen-*

14. PhP, p. 114. « L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer » (PhP, p. 117). Merleau-Ponty transpose ici la figure spatiale de l'*implication* dont Jacques Paliard faisait une clef essentielle de la vision en profondeur. Cf. Paliard, « L'illusion de Sinsteden et le problème de l'implication perceptive », in *Revue philosophique*, tome CIX, janvier-juin 1930, pp. 359-409.

15. PhP, p. 269 ; ou encore MSME [95](X5).

16. MSME [101](XI1).

17. Cf. PhP, p. 166.

18. « Donc [l']unité du schéma corporel (…) n'est pas celle verticale, par participation à une idée, mais unité latérale, ouverte, d'une coexistence. Cela ne se comprend que comme unité d'une action sur le monde. » (MSME [108](XII1)).

sorielle, et *intrasensorielle*. Il est en particulier attentif au fait que chaque sens convoque le corps tout entier.

> « Le schéma corporel, au lieu d'être le résidu de la cénesthésie coutumière, en devient la loi de constitution. Si l'on a éprouvé le besoin d'introduire ce mot nouveau, c'était pour exprimer que l'unité spatiale et temporelle, l'unité intersensorielle ou l'unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu'elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu'elle les précède d'une certaine manière et rend justement possible leur association. »[19]

Le schéma corporel apparaît comme un *système* où les sens se répondent selon des *équivalences* qui ne sont pas établies par une unité centrale de calcul, mais qui sont directement jouées par le corps. Les sens communiquent au travers d'un corps qui se prête tout entier à ces échanges, et que le philosophe décrit comme « système d'équivalences intersensorielles immédiates »[20]. L'intersensorialité ainsi comprise devient un modèle de toute forme de correspondance intracorporelle chez Merleau-Ponty, qui l'étend bientôt, de la perception, aux correspondances des gestes et des paroles[21]. Le philosophe reprendra sans cesse cette idée de « système d'équivalences »[22] qui caractérise la logique du schéma corporel. Voici le passage qui introduit et définit cette notion pour la première fois :

> « Pour pouvoir imiter les gestes de quelqu'un qui me fait face, il n'est pas nécessaire que je sache expressément que "la main qui apparaît à la droite de mon champ visuel est pour mon partenaire main gauche". C'est justement le malade qui recourt à ces explications. Dans l'imitation normale, la main

19. PhP, pp. 115-116.

20. MSME [97](X6). Cf. aussi PhP, p. 175. « Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement. » (PhP, p. 377) « La notion que j'ai de mon corps est un système, un schéma qui comporte le rapport à la position de mon corps dans le milieu ambiant. Les différents domaines sensoriels intéressés dans la perception de mon corps entretiennent certaines relations : le schéma corporel me fournit à cet égard un système d'équivalences. » (Sorb(RAE), p. 311) « Corps = système intersensoriel » (MSME [102](XI2)), « … un système d'équivalences intersensorielles qui fonctionne comme un tout » (Natu3, p. 279/[43]).

21. « Les gestes et les paroles ne sont pas subsumés sous une signification idéale, mais la parole reprend le geste et le geste reprend la parole, ils communiquent à travers mon corps, comme les aspects sensoriels de mon corps ils sont immédiatement symboliques l'un de l'autre parce que mon corps est justement un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles. Les sens se traduisent l'un l'autre sans avoir besoin d'un interprète, se comprennent l'un l'autre sans avoir à passer par l'idée. » (PhP, p. 271).

22. Elle apparaît plus de 80 fois dans le corpus (inédits compris).

> gauche du sujet s'identifie immédiatement à celle de son partenaire, l'action du sujet adhère immédiatement à son modèle, le sujet se projette ou s'irréalise en lui, s'identifie avec lui, et le changement de coordonnées est éminemment contenu dans cette opération existentielle. »

Merleau-Ponty poursuit :

> « C'est que le sujet normal a son corps non seulement comme système de positions actuelles, mais encore et par là même comme système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations. Ce que nous avons appelé le schéma corporel est justement ce système d'équivalences, cet invariant immédiatement donné par lequel les différentes tâches motrices sont instantanément transposables. C'est dire qu'il n'est pas seulement une expérience de mon corps, mais encore une expérience de mon corps dans le monde. »[23]

Cette présentation du schéma corporel comme « fonction générale de transposition tacite »[24], principe d'une com-préhension sans ex-plication, se retrouve tout au long de l'œuvre de Merleau-Ponty, et renouvelle à sa manière la question philosophique classique de l'*analogie* : repenser l'analogie à partir du corps, de ses équivalences et de son symbolisme. Le schéma corporel est un opérateur d'analogies charnelles, d' « analogues selon le corps » comme le dira *L'Œil et l'Esprit*. Et Merleau-Ponty voit cette logique à l'œuvre au cœur de toute pensée vivante : la nature foncièrement analogique de l'intelligence ne s'initie ni dans le *raisonnement* par analogie – même s'il est souvent possible, rétrospectivement, d'en rendre raison sous cette forme –, ni dans les *concepts* analogiques[25]. Les tentatives classiques, interminables et conflictuelles, de typologie et d'explication de l'analogie, ne descendent pas jusqu'à son identité originelle, qu'il faut rechercher dans la topologie d'une chair qui opère comme système d'équivalences corporelles et intercorporelles.

L'espace des habitudes

Au stade de la *Phénoménologie de la perception*, c'est sans doute dans son analyse de l'habitude que Merleau-Ponty progresse le plus dans les idées que nous venons d'introduire. L'angle d'approche est donné d'emblée : il s'agit d'envisager « l'acquisition de l'habitude comme remaniement

23. PhP, p. 165.
24. PhP, p. 196.
25. Cf. PhP, pp. 149-150.

et renouvellement du schéma corporel »[26] ; l'enjeu est d'une ambition étonnante : « Le phénomène de l'habitude nous invite à remanier notre notion du "comprendre" et notre notion du corps. »[27] Pour Merleau-Ponty, une théorie de la connaissance ne doit pas aller trop vite en besogne en prenant pour paradigme la connaissance mathématique, mais doit d'abord s'attarder sur les apprentissages corporels, sur la façon dont ceux-ci transforment l'image du corps. Ce qui le conduit à étudier plusieurs exemples précis : l'apprentissage de la danse, de la conduite automobile, la compétence du dactylographe, celle de l'organiste, ou plus simplement le bâton de l'aveugle comme organe d'exploration, et même le port du vêtement, dans l'exemple du chapeau à plume emprunté à Henry Head[28].

Le type de signification mobilisée par l'habitude n'est pas inscrit dans un tracé idéal identique pour tous et transparent à autrui, il est adhérent au corps dans l'exercice même de la compétence correspondante[29]. Étranger à l'autonomie d'une pure essence, ce sens est un vecteur qui se dresse dans l'exercice corporel et s'efface avec lui, le schème d'une action, qui l'anticipe et s'efface à son profit. Parfaitement disponible pour le corps, ce sens n'est cependant pas communicable comme tel. Il n'est même pas directement disponible à la conscience du sujet[30] : celui-ci doit d'abord le redemander au schéma corporel, simuler l'exercice habituel avant de pouvoir thématiser cette signification. Ainsi le dactylographe compétent à la fois sait et ne sait pas avec quel doigt il tape la lettre « e ». Si on lui pose cette question, il ne peut répondre directement (à moins d'être enseignant en la matière, mais il fait alors appel à un autre niveau de sens, sédimenté sous forme de représentations, et étranger à l'habitude proprement dite). Il doit solliciter son schéma corporel, en mimant intérieurement la frappe ou même en l'esquissant physiquement, comme si ce savoir était et n'était que dans ses mains – plus exactement, parce qu'il ne tient que dans l'exercice même du schème associé.

Le « savoir » (dans le cadre présent, il vaudrait mieux parler de « compétence ») ne repose pas ici sur le repérage d'un emplacement – ce qui est somme toute la tendance classique des théories de la connaissance,

26. PhP, p. 166.
27. PhP, p. 169.
28. Cf. PhP, pp. 166-172.
29. Cf. PhP, pp. 166-167.
30. « Cette forme d'intelligence n'est pas consciente d'elle-même » (Sorb(PSE), p. 266).

ne serait-ce que dans l'approche aristotélicienne de la définition comme isolement de l'espèce au sein du genre, comme dessin d'un contour spécifique dans l'espace générique. Il implique un tout autre rapport à l'espace, dans lequel la position de survol de l'œil spirituel laisse la place à une implication corporelle telle que l'espace n'est plus pensable indépendamment de ce rapport lui-même. L'analyse de l'habitude accroît ainsi la distinction entre spatialité de situation et spatialité de position. Il n'est décidément plus question d'un espace objectif comme milieu immobile dans lequel apparaissent des objets permanents et par lequel cette permanence même est rendue possible (selon l'approche de Piaget). L'espace n'est plus appréhendé comme une trame d'emplacements réels (ce qui impliquait de faire momentanément abstraction de toute motricité), mais vécu, dans tel ou tel déplacement possible, comme une modulation de mon rapport au monde.

> « On peut savoir dactylographier sans savoir indiquer où se trouvent sur le clavier les lettres qui composent les mots. Savoir dactylographier n'est donc pas connaître l'emplacement sur le clavier de chaque lettre (…). Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective. Le sujet sait où se trouvent les lettres sur le clavier comme nous savons où se trouve l'un de nos membres, d'un savoir de familiarité qui ne nous donne pas une position dans l'espace objectif. Le déplacement de ses doigts n'est pas donné à la dactylographe comme un trajet spatial que l'on puisse décrire, mais seulement comme une certaine modulation de la motricité, distinguée de toute autre par sa physionomie. On pose souvent la question comme si la perception d'une lettre écrite sur le papier venait réveiller la représentation de la même lettre qui à son tour éveillerait la représentation du mouvement nécessaire pour l'atteindre sur le clavier. Mais ce langage est mythologique. »[31]

Le corps sait et se sait de proche en proche, par annexion de territoires nouveaux. Ses apprentissages se nouent au croisement d'une intégration du monde au schéma corporel et d'un prolongement de ce dernier en lui. « Il est vrai, à la lettre, que le sujet qui apprend à dactylographier intègre l'espace du clavier à son espace corporel. »[32] Merleau-Ponty anticipe ici la description du régime d'incorporation (par projection et introjection) qui marquera ses futurs textes sur la chair. Le schéma corporel est en effet l'opérateur d'un double enveloppement : j'installe le monde en moi et

31. PhP, p. 168.
32. PhP, p. 169.

je m'installe en lui. « S'habituer à un chapeau, à une automobile ou à un bâton, c'est s'installer en eux, ou inversement, les faire participer à la voluminosité du corps propre. »[33] Je m'habitue en habitant et en m'habitant de…

> « Dirons-nous donc que l'organiste analyse l'orgue, c'est-à-dire qu'il se donne et garde une représentation des jeux, des pédales, des claviers et de leur relation dans l'espace ? Mais, pendant la courte répétition qui précède le concert, il ne se comporte pas comme on le fait quand on veut dresser un plan. Il s'assied sur le banc, il actionne les pédales, il tire les jeux, il prend mesure de l'instrument avec son corps, il s'incorpore les directions et les dimensions, il s'installe dans l'orgue comme on s'installe dans une maison. (…) Il n'y a ici aucune place pour un "souvenir" de l'emplacement des jeux et ce n'est pas dans l'espace objectif que l'organiste joue. En réalité, ses gestes pendant la répétition sont des gestes de consécration : ils tendent des vecteurs affectifs, ils découvrent des sources émotionnelles, ils créent un espace expressif comme les gestes de l'augure délimitent le *templum*. »[34]

Cet espace expressif, qui n'est pas une structure *a priori*, est déployé par le schéma corporel lui-même. De sorte qu'il n'y a même plus lieu de parler, dans cette perspective phénoménale, d' « un » espace, de « l' » espace comme milieu préalable ou champ de l'action, mais, pour reprendre les expressions utilisées par ces mêmes pages de la *Phénoménologie de la perception*, de « puissances volumineuses », d' « intervalles de sécurité », de « rayons d'action », d'espaces « praticables ou impraticables pour mon corps »[35]… Si l'espace classique est le tissu abstrait d'une indéfinie virtualité d'emplacements réels, le lieu du possible logique, l'espace charnel est celui de nos possibilités organiques, de la finitude réelle de nos déplacements virtuels. « Les lieux de l'espace, résume Merleau-Ponty, ne

33. PhP, p. 168.

34. PhP, pp. 169-170. Cf. aussi SC, pp. 131-132.

35. « Une femme maintient sans calcul un intervalle de sécurité entre la plume de son chapeau et les objets qui pourraient la briser, elle sent où est la plume comme nous sentons où est notre main. Si j'ai l'habitude de conduire une voiture, je l'engage dans un chemin et je vois que "je peux passer" sans comparer la largeur du chemin à celle des ailes, comme je franchis une porte sans comparer la largeur de la porte à celle de mon corps. Le chapeau et l'automobile ont cessé d'être des objets dont la grandeur et le volume se détermineraient par comparaison avec les autres objets. Ils sont devenus des puissances volumineuses, l'exigence d'un certain espace libre. Corrélativement, la portière du Métro, la route sont devenues des puissances contraignantes et apparaissent d'emblée comme praticables ou impraticables pour mon corps avec ses annexes. Le bâton de l'aveugle a cessé d'être un objet pour lui, il n'est plus perçu pour lui-même, son extrémité s'est transformée en zone sensible, il augmente l'ampleur et le rayon d'action du toucher, il est devenu l'analogue d'un regard. » (PhP, p. 167).

se définissent pas comme des positions objectives par rapport à la position objective de notre corps, mais ils inscrivent autour de nous la portée variable de nos visées ou de nos gestes. »[36]

A pousser l'analyse jusqu'au bout, cette dernière formulation s'avère encore rétrospective : l'espace n'est pas le tableau d'inscription des portées de nos actions effectives ou seulement intentionnelles, il n'y a plus que ces visées et ces portées elles-mêmes. Il n'y a plus que des expressions, qui engendrent et accompagnent leur propre spatialité. « L'espace est pour moi une certaine polarisation de mon schéma corporel », écrira Merleau-Ponty en 1955[37]. De ce point de vue, *l'*espace n'existe pas, seules ek-sistent des créations et des résorptions d'espace, des ouvertures et fermetures… mais selon une topologie qui, tout en se prêtant à une possible théorisation mathématique, est soutenue par des enjeux existentiels et une expressivité qui échappent à la neutralité d'une pensée mathématique. La distance et la proximité sont notamment surdéterminées par la dialectique de « l'exigence d'un certain espace libre »[38] et du besoin d'une relation au monde et à autrui… Elles brouillent leurs rôles dans ce que le dernier Merleau-Ponty nommera une « logique de promiscuité » qui pousse à son paroxysme le paradoxe (topologique et relationnel) du *voisinage*, où le distant se fait proche, où la proximité engendre une prise de distance, où l'étranger devient familier et le familier étranger. Une promiscuité qui est excès spatial par manque d'espace, manque provoqué par l'intensité même de l'occupation spatiale de mon corps et de tout corps. Nous allons bientôt retrouver ces enjeux relationnels essentiels à la spatialité de la chair.

L'enveloppant-enveloppé ou la généralité de l'espace charnel

Dans le prolongement de l'étude du schéma corporel, Merleau-Ponty conçoit ce qu'il appelle, dès la *Phénoménologie de la perception*, « la généralité du corps ». Cette réflexion originale et difficile est essentielle au passage du concept de *corps* à celui de *chair*. Le corps fait déjà preuve d'une puissance de généralité avec l'analogicité du schéma corporel, sa capacité à transposer chacune de ses compétences à des situations différentes[39], à

36. PhP, p. 168.
37. PbPassiv, p. 252/[195](57).
38. PhP, p. 167.
39. Cf. p. ex. Sorb(PSE), pp. 246-247.

« prolonge[r] en dispositions stables nos actes personnels » et à orchestrer la coopération de ces dispositions[40]. Le schéma corporel montre aussi une aptitude à *se* généraliser, par sa tendance à se prolonger lui-même dans le monde, à s'annexer des choses qui cessent d'être ob-jets pour devenir ces quasi organes qui amplifient notre ouverture au monde et participent à une véritable « extension de l'existence »[41]. La généralité du corps est encore celle de l'*espace expressif* que déploie le corps en dessinant le monde par ses gestes. La généralité suit ici la dynamique ascendante de la vie expressive, où, imperceptiblement, le mouvement se fait geste, le geste se fait signe, le signe parole, sans que l'on puisse repérer où s'arrête le mouvement brut et où commence le signe.

> « Le corps est éminemment un espace expressif. (…) Mais notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un lieu… »[42]

La généralité du corps désigne donc enfin la capacité du schéma corporel, par ce même processus de *projection*, à prêter sa propre structure au monde et à autrui : à accéder à *leur* généralité tout en leur exposant et en leur proposant la sienne. Dès lors, fait remarquer Merleau-Ponty, « avec la notion de schéma corporel, ce n'est pas seulement l'unité du corps qui est décrite d'une manière neuve », mais aussi l'unité des choses, dont mon corps « est la texture commune »[43]. En effet, si je perçois à travers un système d'équivalences intersensorielles et intermodales, la structure de ce que je perçois est du même coup affectée par ce même montage (la *Phénoménologie de la perception* parle déjà de « l'unité intersensorielle » du monde[44], de « l'objet intersensoriel »[45] ou de « la chose intersensorielle »[46]). La chose perçue est éprouvée comme une manière d'être que mon corps rejoint en se configurant à elle, en épousant ce style par sa propre manière d'être. L'identité de la chose « est donc de même sorte »

40. Cf. PhP, pp. 107, 171 ; PbPassiv, p. 259/[247].
41. PhP, p. 178. C'est « le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments. » (PhP, p. 168).
42. PhP, p. 171.
43. PhP, pp. 271-272.
44. PhP, p. 160. Cf. aussi p. 260.
45. PhP, p. 270.
46. PhP, pp. 366, 367, 377.

que celle du schéma corporel [47], si bien que « le schéma corporel est aussi une certaine structure du monde perçu et ce dernier a sa racine en lui »[48].

En somme, « le corps se voue à un monde dont il porte en lui le schéma »[49], corps et monde se transfigurent mutuellement, et sont « symbolique générale »[50] l'un de l'autre. Dans l'insistance merleau-pontienne sur cette étrange « généralité » du corps, la logique de l'*incorporation* vient ainsi se substituer à celle de l'*abstraction*. La réciprocité qui caractérise l'incorporation affecte du coup le concept de chair d'une irréductible circularité… et d'une vertigineuse extension. Ces idées sont d'ailleurs au fondement des notions limites lancées par le dernier Merleau-Ponty, qui ose parler de « chair de la chose » et de « chair du monde ». La chose, le monde et jusqu'à l'être même sont alors explicitement décrits, à la suite du corps, comme des systèmes d'équivalences[51]. Sous l'effet de l'analogicité de la chair, tout être devient analogique, tout être devient charnel…

La compréhension de la *chair* comme *généralité du corps* aboutit donc à une forme de généralisation au second degré : à la généralisation *ontologique* de la chair elle-même[52]. Quelles en sont les conséquences sur la question de l'espace ? La chair, affirme *Le visible et l'invisible*, est « un nouveau type d'être », un être « de prégnance ou de généralité, et celui devant qui s'ouvre l'horizon y est pris, englobé. Son corps et les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en général, qui règne entre eux et lui, et même par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être »[53]. Cet être, affirme encore le même manuscrit, « n'étant plus *devant moi*, mais m'entourant et, en un sens, me traversant, (…) les individus spatio-temporels sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps »[54]. Ces passages dessinent parfaitement l'identité topologique ultime de l'ontologie charnelle de Merleau-Ponty : une pensée hantée par la figure de l'*enveloppant-enveloppé*. La chair, cette

47. Cf. PhP, p. 216.
48. MSME [112](XII5).
49. PM p. 110.
50. PhP, p. 529.
51. Cf. p. ex. EM2 [149]v(4), [178]v(IV), [228](1), NT 258, 301.
52. Les derniers manuscrits parlent de « généralité charnelle », « généralité de la chair », ou encore de « généralisation de la chair ». Cf. p. ex. PM 29 (réécriture tardive), EM3 [245](28) (réécriture tardive), NPVI [183]v, [184], [203], [204].
53. VI4, p. 195.
54. VI3, pp. 153-154.

corporéité générale qui m'enveloppe, sourd de mon corps et règne pourtant déjà en deçà de ma peau, dans la prégnance de l'être.

A vouloir ainsi restituer dans toute son ampleur la logique d'incorporation qui nous anime, cette pensée finit par être menacée par un monisme gourmand. Le concept de chair, en particulier dans la notion ultime de *chair du monde*, devient d'une telle extension et d'une telle compréhension que l'on est en droit de se demander ce qui reste de sa différenciation d'avec l'*être* lui-même. Et ce qui reste, aussi, de cette vertu existentielle pourtant fondamentale de l'espace qu'est la *séparation*. La « logique de promiscuité » que Merleau-Ponty tente de décrire en viendrait ainsi à contaminer son ontologie elle-même, saturée de cette chair envahissante qui est l'« être de promiscuité »[55]. La théorie neurologique du schéma corporel trouvait ses premières armes chez Bonnier, un spécialiste du vertige, en désignant justement cette étonnante capacité du corps à construire ses repères dans l'espace pour échapper au vertige. L'intégration philosophique que Merleau-Ponty opère de cette même théorie le conduit, paradoxalement, à une ontologie instable menacée par un vertige théorique. Le vertige de l'enveloppant-enveloppé, d'un régime d'*Ineinander* généralisé, en passe de brouiller toutes les différenciations.

La constitution critique, anti-cartésienne, du concept de chair emporterait ainsi Merleau-Ponty trop loin. Son opposition au *partes extra partes*, au face à face de la conscience et de l'étendue, à un imaginaire minéral où les séparations sont telles que l'on ne peut plus penser la force de nos liens avec autrui et de nos attaches ontologiques, conduirait le philosophe de la chair à un excès inverse. A l'excès d'un empiétement généralisé, dont les vertus signifiantes risquent de se dissoudre dans cette généralité même, faute de frontières à transgresser ; à celui d'une ontologie de la chair maternelle du monde où tout lien est contenu dans une *prégnance* trop généralisée pour pouvoir déboucher sur une véritable naissance. Sur une véritable séparation, sans laquelle les êtres ne peuvent gagner leur identité.

Cette objection massive est en partie sans réponse, Merleau-Ponty ayant disparu trop tôt, laissant une œuvre largement inachevée. Et notre sujet n'est pas d'entamer ici une réflexion sur l'ontologie tardive du philosophe. Dans le cadre qui nous intéresse, celui du rapport entre traitement du schéma corporel et conception de l'espace chez Merleau-Ponty,

55. EM2 [160](1), [177](II), [190], [227], NT 287, 307, 323, NTi [341]. Cf. aussi VI2, pp. 116-117.

il faut éclairer autrement cette topologie de l'enveloppant-enveloppé, en comprenant combien elle est de bout en bout orientée par la question de la relation avec *autrui*, relue à partir de l'*intercorporéité*.

Espace et intercorporéité

Le corps désirant

Au-delà de Lhermitte et de Head, Merleau-Ponty s'intéresse surtout à un troisième neurologue, auteur *princeps* sur le schéma corporel dans la première moitié du XX^e^ siècle : Paul Schilder (1886-1940), neuropsychiatre viennois exilé aux États-Unis, docteur en philosophie, doté d'une connaissance approfondie de la *Gestalttheorie*, mais aussi des travaux de Husserl et de Freud. On lui doit un ouvrage majeur sur le sujet, *The Image and Appearance of the Human Body*[56], que Merleau-Ponty travaillera jusqu'en 1960. Schilder enrichit la théorie du schéma corporel par ses descriptions phénoménologiques, par une attention toute gestaltiste à la logique perceptive, et plus encore par l'approche psychanalytique. Ceci n'est pas allé, en retour, sans un certain nombre d'écarts significatifs de sa doctrine vis-à-vis de celle de Freud. Cet enrichissement et ces écarts influencent le propre rapport de Merleau-Ponty à la psychanalyse, et, plus largement, sa philosophie de la chair. Schilder a en effet de la psychanalyse une définition qui convient davantage à la situation originale de sa pensée qu'à celle de Freud[57], et qui annonce la torsion que le phénoménologue

56. *The Image and Appearance of the Human Body : Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner, 1935, 353 pp. ; puis New York, International Universities Press, 1950 (édition notée IAHB) ; *L'Image du Corps. Étude des forces constructives de la psyché*, traduit de l'anglais par François Gantheret et Paule Truffert, Paris, Gallimard, 1968 (traduction française notée IC). Cf. aussi *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des eigenen Körpers* (Le schéma corporel. Contribution à l'étude de la conscience du corps propre), Berlin, Springer, 1923, 92 pp.

57. « L'étude du modèle postural du corps nous a fait toucher aux problèmes fondamentaux de la psychanalyse : c'est que la réaction somatique et le corps sont les deux thèmes principaux de la psychanalyse. La méthode scientifique psychanalytique s'intéresse moins à l'individu dans ses desseins et ses buts sur le monde extérieur, et moins encore à ce qui se passe dans la sphère centrale de sa personnalité, qu'à ce qu'il éprouve dans son propre corps. La psychanalyse est la science qui étudie comment le monde et la vie se reflètent dans le corps de l'individu. Cependant, elle a jusqu'à présent négligé de considérer la structure du schéma corporel. Or, tout désir et toute tendance libidinale changent immédiatement la structure de l'image du corps et c'est précisément par ce changement que désirs et tendances libidinales prennent leur signification réelle. » (IC, p. 218 / IAHB, p. 201).

français fera de son côté subir à celle-ci dans le sens d'une double recentration, sur le *corps* et sur le *désir*[58].

Schilder s'interroge sur la nature de la dynamique qui préside à l'extraordinaire pouvoir d'intégration du schéma corporel – une intégration qui engage l'appui mutuel de l'unification (interne) de ce schéma et de ses capacités d'incorporation (du monde externe). Son ouvrage-maître répond à cette question en donnant à la libido le statut de principe animateur de l'image du corps. Il souligne aussi l'inachèvement foncier du schéma corporel, qui participe largement à engager celui-ci dans un circuit d'incorporation sans fin qui vise d'abord autrui : fondamentalement intercorporelle, l'image du corps vit en appel perpétuel d'autres schémas pour s'intriquer avec eux. Schilder travaille donc le rôle architectonique de la vie désirante dans la construction du schéma corporel, la dimension *libidinale* et, de là, *relationnelle* de l'image du corps[59]. Le plan adopté par *Image and Appearance* est parfaitement représentatif de sa démarche : (I) le schéma corporel admet une base *biologique*, qui en fournit les matériaux ; (II) c'est la *libido* qui confère à ces matériaux une structure et une signification ; (III) les schémas corporels vivent une interaction *sociale*, qui les informe en retour.

Bonnier et Head offraient déjà des descriptions remarquables de la plasticité de l'image du corps, mais sans restituer toute la dimension expressive des phénomènes décrits. Schilder retrouve lui aussi cet espace non objectif – « l'image du corps dépasse les frontières de l'anatomie »[60], « le

58. Schilder considère le corps comme un tout, en mettant l'accent sur son unité. C'est ce qui le rapproche, selon lui, de Max Scheler, même s'il souligne qu'il n'accepte pas la distinction effectuée par ce dernier entre le *corps* tel qu'il nous est donné par nos sensations externes, et le *Leib*, à savoir la conscience interne que nous avons de notre corps – « Il n'y a qu'une seule unité, c'est le corps » (IC, p. 295 / IAHB, p. 283). Un trait marquant de l'entreprise de Schilder, qui ne distingue pas schéma corporel et image du corps, est justement d'éviter à tout prix la commodité intellectuelle d'une distinction entre corps objectif et corps subjectif, pour assumer jusqu'au bout les échanges du dedans et du dehors qui soutiennent l'édification du schéma corporel. Cette orientation se retrouve parfaitement dans la conception merleau-pontienne de la chair, et dans sa propre distance vis-à-vis d'un *Leib* trop hâtivement distingué du corps.

59. Schilder entretient une synonymie entre désir et libido (cf. p. ex. IC, pp. 218, 309 / IAHB, pp. 201, 298). Merleau-Ponty, de son côté, traduit spontanément par le terme de « désir » l'usage schildérien, mais aussi freudien, de la « libido ». Ce point est important à souligner, et s'accompagne d'un autre constat : dans son acception du « désir », Merleau-Ponty n'a jamais indiqué, ni même laissé deviner une quelconque connaissance de l'usage freudien (*Wunsch*) puis, surtout, lacanien, de ce même terme.

60. IC, p. 229 / IAHB, p. 213.

corps ne se trouve assurément pas seulement là où la peau et les vêtements lui assignent des limites »[61] –, et comprend que cette plasticité résulte de processus d'incorporation. Tout ce qui entre en contact avec le corps est aussitôt sujet à être expulsé ou introjecté[62], l'image du corps est sans cesse en train de s'agrandir et de rétrécir, et nous jouissons de ces changements : ils sont un moyen de triompher des limitations corporelles. Bonnier, en parlant d'*hyper*, *hypo*, *para* ou *a*schématie, mettait déjà en valeur le facteur de surdétermination (positive ou négative) qui affecte toute partie du corps en contact avec l'extérieur. Ces phénomènes s'accentuent dans la névrose, se radicalisent dans la psychose (dans une sorte d'aschématie généralisée), mais ne sont pas, en tant que tels, pathologiques. Car ils traduisent l'*impossible neutralité* du corps animal à l'égard du monde, toute rencontre avec celui-ci mettant en jeu la frontière de son dedans et de son dehors. La corporéité sensible est perpétuellement soumise à cette instabilité du dedans-dehors, et cette problématique ne lui est pas accidentelle, mais essentielle. Le corps vit en permanence *dans* cette confrontation, et *en* vit : elle est le moteur de sa construction comme de sa destruction, et ne cessera qu'avec la mort[63].

En insistant sur cette dialectique du dedans et du dehors, les descriptions données par Schilder ne manquent pas d'intéresser le philosophe de l'empiétement. Merleau-Ponty avait initialement introduit la figure de l'*empiétement* pour illustrer, dans le champ moral et politique, l'impossible neutralité à l'égard d'autrui, avant d'enrichir cette approche par l'éclairage psychologique des cours en Sorbonne[64] ; la notion de *chair* naissait alors dans les parages immédiats de ces idées[65]. C'est une complexion analogue

61. IC, p. 228 / IAHB, p. 211.

62. Cf. IC, p. 219 / IAHB, p. 202.

63. Cf. IC, p. 313 / IAHB, p. 301. Elle est encore à l'œuvre dans les situations psychiques extrêmes de la psychose, que l'on peut justement éclairer comme étant en partie liée à une insuffisante capacité à différencier le dedans et le dehors d'un corps imaginaire. « Dans la psychose, le monde intérieur du malade et le monde extérieur se confondent, les limites du corps n'existent plus. (…) L'enfant psychotique souffre d'une confusion entre le dedans et le dehors. Il y a chez lui un rapport de fluidité avec le monde extérieur. La thérapeutique consiste à rétablir ces limites entre le dedans et le dehors. » (Cl. Synodinou, *Autisme infantile*, Paris, Aubier, 1985, pp. 171-172).

64. En particulier dans le cours sur *Les relations avec autrui chez l'enfant*.

65. Cf. notre ouvrage *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, section A.

qu'il retrouve chez Schilder, qui conjugue à l'infini cette impossible neutralité :

> « Il y a une intrusion "inconsciente" continuelle de la personnalité des autres dans la nôtre ; rapprochement, mélanges, fusions (…), il y a toujours échanges continuels entre les personnalités et, pouvons-nous ajouter, entre images du corps. »[66]

Schilder donne de ces échanges les descriptions les plus empiriques qui soient, dans une apparente naïveté qui ne déplaît pas à Merleau-Ponty. Le corps se contracte dans la haine, ses limites par rapport au monde extérieur se font plus marquées ; au contraire, sous l'effet de sentiments d'amitié ou d'amour, il se dilate et les frontières de l'image du corps perdent en netteté[67]. « La distance sociale, écrit Schilder, est en partie mesurable par la question : jusqu'à quel point voudrions-nous que le corps de l'autre se rapproche de nous ? »[68] En deçà d'une certaine enveloppe délimitant un espace de sécurité, variable d'un individu à un autre, d'un temps à un autre de la vie d'un même individu, la proximité du corps d'autrui, sans pour autant qu'il y ait contact physique, est ressentie comme une *intrusion*[69]. Cette proximité à distance est déjà vécue comme un empiétement.

Dans le traitement que la *Phénoménologie de la perception* livre du schéma corporel, ces dimensions libidinale et intercorporelle ne sont pas encore abordées. Merleau-Ponty n'a sans doute pas alors une connaissance de première main d'*Image and Appearance*. Il faut attendre janvier 1953, au moment où il prépare son premier cours au Collège de France (*Le monde sensible et le monde de l'expression*), pour le voir chercher activement dans Paris un exemplaire de l'ouvrage[70]. Paul Schilder sera l'une des références essentielles de ce cours inédit décisif, lieu d'une réécriture mieux charpentée de la *Phénoménologie de la perception*[71]. Le nouveau professeur au Collège de France adopte aussitôt la thèse centrale de Schilder :

---

66. IC, p. 266 / IAHB, p. 252.

67. Cf. IC, pp. 226-227 / IAHB, p. 210.

68. IC, p. 257 / IAHB, pp. 242-243.

69. « Nous éprouvons cette zone quand, par exemple, quelqu'un essaie de nous approcher de trop près. Nous ressentons l'autre en intrus dans notre image du corps, même s'il est loin de nous toucher. » (IC, p. 228 / IAHB, p. 212).

70. Cf. MSME [157], [159], [161].

71. Dans sa thèse, les développements phénoménologiques les plus poussés sur la profondeur et le mouvement (cf. PhP, pp. 294-324) n'étaient pas encore articulés avec la notion de schéma corporel, comme si Merleau-Ponty ne voyait pas la cohésion de ces différentes problématiques.

> « L'explicitation totale du schéma corporel donne non seulement rapport à soi du sujet mais encore son rapport à autrui (…). Structure libidinale du schéma corporel. Et par là ouverture à une structure *sociale* du schéma corporel (…). Cela suppose le corps comme support de significations inter-corporelles qui s'emparent de lui, mais prennent son mode d'existence en retour et ne peuvent être comprises que dans cet ordre d'existence. »[72]

Merleau-Ponty soulignera bientôt que cette approche modifie en retour la conception de notre rapport à l'espace[73]. Ainsi dans ce passage très dense, où les idées se précipitent :

> « La spatialité est d'emblée extension de mon corps, violation de mon espace, intrusion. Donc non référence à [la] sexualité comme fonction spéciale (…), mais sexualité et corporéité dans tout le tissu de la perception. On n'a besoin d'un second *je pense* que parce qu'on ignore [le] rapport charnel du corps à l'espace, [le] corps comme médiateur de l'être. »[74]

La structuration libidinale du schéma corporel n'est donc pas un facteur isolé, qui pourrait jouer ou ne pas jouer, mais une dimension intégrale qui affecte systématiquement, et d'emblée, notre rapport à l'espace. Sous cette mouvance, l'espace n'est pas le champ, neutre et indéterminé, de l'action possible du corps (comme l'étendue pouvait l'être dans son face à face avec la conscience), mais est toujours déjà investi par lui et l'investit lui-même. Il n'est même pas vraiment *l'autre du corps* (comme l'étendue était l'autre de la conscience), car il est vécu comme spatialité corporelle, extension de la mienne et/ou promiscuité d'une autre. Ce rapport du corps à l'espace, que Merleau-Ponty qualifie de « rapport charnel » (reprenant ainsi un usage classique du terme « charnel », puisant justement au registre libidinal), affecte la structuration d'ensemble de la vie psychique, celle de ce que Merleau-Ponty nomme l'*inconscient*. Mais le phénoménologue français ne conçoit pas l'inconscient comme l'autre de la conscience, comme « un second *je pense* », autonome et parallèle à celle-ci. Car notre rapport à l'espace structure la *conscience perceptive*, et si le schéma corporel échappe à la conscience réflexive, il n'est pas pour autant une formation secondaire comme l'est l'inconscient de refoulement. Il est la

---

C'est cette lacune que vient combler le cours de 1953, dans un plan d'ensemble beaucoup plus satisfaisant.

72. MSME [125](XIII7-XIV1)-[126](XIV2).
73. Cf. PbPassiv, p. 254/[196](59).
74. PbPassiv, pp. 242-243/[191](54).

formation originaire de la vie psychique, une infrastructure qui en porte toutes les virtualités conscientes. Mais comme il est aussi, indissociablement, la formation originaire de notre rapport au monde et à autrui, il est au fondement même de ce que Merleau-Ponty nomme, plus largement, notre rapport à l'être. L'inconscient se manifeste donc au moins autant par le corps « comme médiateur de l'être » que dans l'invention d'un monde imaginaire par réaction et compensation de nos difficultés à intégrer le monde réel. Phénoménologiquement parlant, l'inconscient serait ainsi, comme le schéma corporel, ouverture « aux choses mêmes ».

C'est cette direction audacieuse que Merleau-Ponty poursuit dans des feuillets inédits sur le thème du corps que l'on peut raisonnablement dater de fin 1959 ou début 1960[75] :

> « Montrer que, de même que le sentir esthésiologique est en réalité rapport avec *la chose même* par mon corps comme *chair*, de même le corps érotique est rapport avec les autres schémas corporels par indivision. (…) Montrer que le corps libidinal est ouverture aux autres mêmes (intercorporéité) comme le corps esthésiologique est ouverture aux choses et non aux représentations des choses. »[76]

Dans ses manuscrits tardifs, Merleau-Ponty revient à plusieurs reprises sur cette analogie entre corps esthésiologique et corps libidinal, et, à la suite de Schilder, pose le désir comme principe animateur du schéma corporel[77]. Comme l'affirme la fin du dernier résumé de cours au Collège de France, « le corps qui a des sens est aussi un corps qui désire, et l'esthésiologie se prolonge en une théorie du corps libidinal »[78]. La préparation manuscrite du cours va encore plus loin. Le corps percevant, explique Merleau-Ponty, n'est pas seulement *aussi* un corps qui désire, et la théorie du corps libidinal n'est pas seulement un *prolongement* de l'esthésiologie : la perception implique le désir, elle est déjà *un mode du désir*. Le philosophe tire ainsi toutes les conséquences de la thèse de Schilder : si le désir est le principe animateur du schéma corporel, alors toute structure esthésiologique *est* une structure libidinale.

---

75. La note de travail de novembre 1959 intitulée « Moi-autrui, formule insuffisante » (NT, p. 274) laisse penser que Merleau-Ponty est en train de relire Schilder.

76. N-Corps [99]v.

77. « Les stades de la libido sont stades d'organisation du schéma corporel. (…) La libido est le principe animateur du schéma corporel » (N-Corps [105]). Cf. aussi, p. ex., N-Corps [91], ou encore Natu3, p. 288/[46]v.

78. RC60, p. 178.

> « Remarquons que le corps comme schéma corporel, le corps esthésiologique, la chair nous ont déjà donné *l'Einfühlung* du corps avec l'être perçu et avec les autres corps. C'est-à-dire que le corps comme pouvoir d'*Erfüllung* est déjà désir, libido, projection-introjection, identification – la structure esthésiologique du corps humain est donc une structure libidinale, la perception un mode du désir, un rapport d'être et non de connaissance. (…) Reprendre ici toutes les contributions de la psychanalyse à cette théorie du sujet désirant. (…) Le désir pose le même problème que la perception : un esprit ne désirerait pas plus qu'il ne percevrait. »[79]

Le désir pose le même problème que la perception… Et le traitement merleau-pontien de la perception constituait déjà une entrée dans la question du désir. Comme le philosophe l'écrira dans le dernier texte publié de son vivant, la perception « esquisse ce que le désir accomplit »[80]. Ni simple représentation ni simple émotion, ni pur état cognitif ni pur état affectif, le désir n'est pas réductible à un *état* psychique, car il est une disposition du schéma corporel, un comportement fondamental de la chair. Une manière d'*être*, au sens verbal de ce terme. Et la perception est une entrée privilégiée d'une philosophie du désir parce qu'elle nous place elle-même à la suture du cognitif et de l'affectif, dans les fondements sensori-moteurs de notre ouverture au monde où la vie désirante est toujours déjà à l'œuvre, d'emblée soutenue par les enjeux relationnels et existentiels qui animeront encore nos superstructures intellectuelles et volontaires.

*L'*Ineinander *des schémas corporels*

« La relation sociale, écrit Schilder, n'est pas seulement une relation entre deux personnalités, elle est aussi et toujours une relation entre deux corps. »[81] Schilder constate dans son expérience clinique que le schéma corporel d'un individu n'est jamais isolé de celui de ses proches. Il se détruit et se construit dans un commerce permanent avec eux, un échange partiel (par incorporation), ou global (par identification)[82]. Cette communication serait désirée comme telle.

79. Natu3, p. 272/[38]. Transcription corrigée.

80. S(Préf), p. 24.

81. IC, p. 248 / IAHB, p. 232.

82. « Nous accaparons des parties des images du corps des autres, et nous projetons des parties de notre image du corps ou celle-ci tout entière dans les autres. Il y a des échanges mutuels permanents entre notre image du corps et celle de chacune des personnes qui nous entourent, échanges qui peuvent jouer entre les parties ou entre les totalités. » (IC, p. 250 / IAHB, p. 235) Cf. aussi IC, pp. 255-256 / IAHB, pp. 240-241.

> « Dans l'image posturale d'un seul et même individu s'introduisent et s'entremêlent quantité d'autres images posturales qui sont celles d'autres individus. (…) Tout ceci fait apparaître sous un nouveau jour le problème philosophique fondamental des rapports du Moi et du monde extérieur. (…) Les images du corps ne sauraient exister isolément. Nous désirons qu'il y ait relation entre la nôtre et celle de tous les autres (…) nous tentons d'attirer à nous les images du corps des autres… »[83]

Cette intrication passe par les voies de la perception, en particulier par la vue[84], et trouve son accomplissement dans les structures du désir[85]. Merleau-Ponty, là encore, intègre ces idées qui inspirent ses réflexions tardives sur l'articulation entre corps esthésiologique et corps libidinal, et insiste à son tour sur les « rapports d'incorporation avec les autres schémas corporels »[86]. Il est aussi sensible à l'enjeu philosophique général que Schilder prête à ce même phénomène.

> « Nous nous trouvons maintenant devant une série de questions : qu'est-ce que le corps propre et qu'est-ce que le corps d'autrui ? Lequel est perçu le premier ? Ou bien sont-ils perçus tous les deux en même temps ? Selon les dogmes psychanalytiques, on dira que l'enfant connaît d'abord son corps. Mais toute la présente étude indique clairement que, au moins sur des points importants, notre corps n'est pas plus près de nous que ne l'est le monde extérieur. »[87]

Schilder va très loin dans cette direction, dans une audace qui séduit Merleau-Ponty. « La perception qu'on a du corps d'autrui et des émotions qu'il exprime est aussi primaire que la perception qu'on a de son propre corps et de ses émotions. »[88] Ou encore : « Notre propre image du corps et l'image du corps des autres ne sont pas dans un rapport de primauté l'une par

83. IC, pp. 249-250 et 252 / IAHB, pp. 234 et 237.

84. « Nos yeux et les yeux des autres deviennent instrument principal des rapports entre les images du corps. » (IC, p. 252 / IAHB, pp. 237-238).

85. « Déjà dans la sphère perceptive on enregistre une étroite interrelation entre les modèles posturaux de différentes personnes. Mais c'est dans la sphère affective et libidinale qu'ils sont les plus étroitement liés. » (IC, p. 313 / IAHB, p. 301) « On pourrait dire que les rapports entre images du corps se nouent plus particulièrement par les zones érogènes. C'est à dessein que j'emploie ce mot de "rapports", qui a un double sens ; les rapports sexuels constituent certainement une fusion très complète de deux images du corps, et s'il nous est jamais donné une psychologie des rapports (nous en sommes loin), elle sera certainement fondée sur la relation des images du corps dans le rapport sexuel. » (IC, p. 251 / IAHB, p. 236).

86. EM3 [232](2), avril ou mai 1960.

87. IC, p. 250 / IAHB, p. 234.

88. IC, p. 234 / IAHB, p. 218.

rapport à l'autre »[89]. La prise en compte de l'extension de l'incorporation et de sa dimension originaire conduit par endroits Schilder, paradoxalement, à déstabiliser l'extériorité minimale sans laquelle l'incorporation n'est pourtant pas pensable[90]. Et nous retrouvons typiquement une impasse structurelle analogue à celle que nous évoquions plus haut chez le dernier Merleau-Ponty.

En 1960, au moment même où la figure vertigineuse de la « chair du monde » prend son essor dans ses manuscrits, Merleau-Ponty suit justement Schilder dans la radicalité de cette pensée. La perspective de l'*Ineinander* originel, pour lui aussi, prend par endroits la première place, jusqu'à dominer celle de l'incorporation, jusqu'à retirer à *mon* corps toute forme de préséance, comme si l'expression « *ma* chair » devenait inconsistante. « Le schéma corporel = le système de ces équivalences. Ni projection ni introjection : deux systèmes communicants (235) en *Ineinander* ou *Verflechtung*. "Commerce" des schémas corporels (235). Ne pas partir de *mon corps*. »[91] Merleau-Ponty prend en notes scrupuleusement les analyses de Schilder, jusque dans les aspects les plus crus des cas pathologiques et de leur interprétation. Il est particulièrement attentif aux pages 234-237 de l'édition anglaise d'*Image and Appearance*, qui appartiennent à la longue analyse d'un cas d'érythrophobie (peur de rougir)[92]. Le jeudi 31 mars 1960, une séance capitale du cours au Collège de France (troisième année de leçons sur le concept de Nature) s'appuie sur ces notes, en livre une

89. IC, p. 314 / IAHB, p. 302. Cf. aussi IC, p. 242 / IAHB, p. 226.

90. Cf. p. ex. IC, pp. 234, 242-243 / IAHB, pp. 218, 226-227.

91. N-Corps [105]v, notes de lecture de l'ouvrage de Schilder. En 1960, nombreux sont les passages qui mêlent la figure de l'*Ineinander* au processus de projection-introjection de l'incorporation. « Ces *Ineinander* sont possibles parce que le corps sensoriel est rapport d'indivision à soi. C'est sens de schéma corporel. Un rapport d'être corps-monde et aspects du corps, un rapport éjection-introjection. » (N-Corps [84](1)) « Projection-introjection, rapport d'*Ineinander*, qui dévoile une dimension libidinale du schéma corporel. » (Natu3, p. 281/[44]) « Freud a vraiment vu avec la projection-introjection, le sadomasochisme, le rapport *d'Ineinander* moi-monde, moi-nature, moi-animalité, moi-socius. » (Natu3, p. 288/[47]) « Ce que la méditation de notre "étrange parenté" avec les animaux (donc de la théorie de l'évolution) nous apprend touchant le corps humain : il est à comprendre comme notre projection-introjection, notre *Ineinander* avec l'Être sensible et avec les autres corporéités. » (Natu3, p. 339/[70]).

92. Cf. IC, pp. 249-252, dans la traduction française. Schilder interprète l'érythrophobie de son patient comme la peur que la masturbation se lise sur son visage, et déchiffre dans ses fantasmes masturbatoires une intrication de divers schémas corporels, surdéterminée dans la région de l'anus (cf. IC, p. 251 / IAHB, p. 236). Dans les notes de Merleau-Ponty, cf. N-Corps [105]v, ou encore Natu3, pp. 346-347/[74].

version plus personnelle et plus philosophique, dans un développement sur le corps comme « système universel dedans-dehors » qui enracine l'intercorporéité dans ce que Merleau-Ponty nomme, pour la première fois, la « topologie du corps » :

> « *Le corps comme système universel dedans-dehors*. *Promiscuité*
> Donc indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux.
> Indivision de mon corps = équivalence de ses cavités, de ses reliefs et de ceux des choses.
> Indivision de mon corps et des autres corps : de ses cavités, ses reliefs, et de ceux des autres corps, et de ceux-ci entre eux.
> Projection-introjection.
> Condensations et déplacements fondés sur ces équivalences.
> (…) Il y a un empiétement des schémas corporels les uns sur les autres (Schilder p. 234). L'anus comme lieu de connexion des *body-images*.
> Remplacer notre analyse des fonctions par [une] topologie du corps – et notre idée d'appareils séparés par celle du corps comme définissant des rayons du monde.
> "*Body-images intercourse*" (Schilder p. 235) »[93]

Le schéma corporel porte non seulement le monde perçu dans sa structuration analogique, mais aussi, et même d'abord, d'autres corps. Il est un système d'équivalences intersensorielles et intermodales, mais aussi un système d'équivalences entre systèmes d'équivalences : entre images du corps. La puissance analogique du schéma corporel se déploie ainsi, à un niveau supérieur, comme analogie d'analogies ; le schéma corporel se révèle *schéma intercorporel*. Mais ce niveau n'est « supérieur » que du point de vue rétrospectif de sa complexité épistémologique : sur le plan anthropologique et génétique, il est originaire et se trouve mobilisé dès les fondements de notre être-au-monde. L'édification du schéma corporel est d'emblée orientée par les enjeux relationnels de l'intercorporéité et par la structuration du désir. De sorte que l'analogicité de fond de la vie psychique est hantée dans ses fondements mêmes par l'intercorporéité essentielle à la vie désirante et par les structures du désir essentielles à toute intercorporéité. L'image du corps, inscription spatio-temporelle de la logique du désir, reflète et vit de l'*Ineinander* moi-monde et moi-autrui. Dans cette perspective, autrui n'est plus d'abord un autre *moi*, à la fois séparé et confondu (un « *alter ego* »), ni même tout à fait un *autre* corps

93. Natu3, pp. 346-347/[74]. Transcription corrigée.

dans mon propre corps. Il apparaît comme une corporéité qui hante la mienne et que je tapisse de la mienne, qui vit avec ma chair dans une co-institution ou une co-édification : il est *autrui comme co-corps*.

> « Le schéma corporel, organisation de mon corps, est en même temps organisation de ses rapports avec les autres corps, intercorporéité.
> (*Image and Appearance* p. 123) Le schéma corporel, système d'équivalences intersensorielles et entre états successifs, est aussi système d'équivalences entre les corps. Et il est l'un parce qu'il est l'autre (…). Identification = assomption du schéma corporel d'un autre (…). Le système pour soi-pour autrui est le schéma corporel.
> Le schéma corporel est le "dedans" du corps (…) où autrui est *introjecté* comme co-corps. »[94]

Merleau-Ponty n'est jamais allé aussi loin dans sa réflexion sur le schéma corporel, sur l'intercorporéité, mais aussi dans sa réflexion sur la question d'autrui. Ceci coïncide avec un traitement lui-même radical de la spatialité du corps propre, placé sous le modèle de la topologie mathématique. La connaissance que Merleau-Ponty a de la topologie ne provient pas d'abord de la propre utilisation qu'en fait Lacan (ou, plutôt, qu'il en fera…), mais de la lecture des travaux de Piaget sur la structuration de l'espace chez l'enfant[95]. Schilder ne parle jamais de topologie, mais reconnaît au niveau même du corps des équivalences spatiales qui sont, sur un plan mathématique, des équivalences topologiques. Commentant ces descriptions[96], Merleau-Ponty use alors de formules que l'on pourrait qualifier, rétrospectivement, de lacaniennes. En voici un exemple, tiré des notes inédites sur le corps :

> « Schilder : la topologie du schéma corporel et ses "équivalences". (…) Réciprocité-promiscuité du "dedans" et du "dehors" autour du schéma corporel comme axe : condensation et déplacement dans le schéma corporel en vertu de sa structure dynamique : équivalence des "orifices" et des "reliefs" (…) condensation et déplacement fondés sur [la] topologie du schéma corporel (…). Notions d'incorporation (introjection) et d'éjection (projection). Le dedans et le dehors. (…) Condensation et déplacement inévitables dans le corps comme être topologique-général. De même projection-introjection et polymorphisme. Conscience et inconscient redéfinis en termes de corps (…). Analogies entre parties du schéma corporel : les "cavités", les "reliefs". Dans cette chose topologique il y a équivalences et équivalences entre lui et les

94. N-Corps [105].
95. Cf. notre article « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit.
96. Cf. p. ex. IC, pp. 108 sq., 144-145, 189, 200 / IAHB, pp. 88 sq., 124-125, 171, 182-183.

autres * [*(en marge) Les êtres topologiques comportent cette généralité : les trous s'équivalent, et les reliefs [aussi]]. »[97]

Ce tissu de propositions laconiques fait converger l'ensemble des lignes de réflexion que nous avons visitées depuis le début de notre propos : le schéma corporel comme système d'équivalences, analogicité charnelle, la généralité du corps, l'intercorporéité par incorporation, et jusqu'à l'inconscient freudien redéfini à la lumière de cette nouvelle approche du corps phénoménal. Cette convergence s'opère dans la description de la spatialité topologique de l'image du corps. Mais cette description (phénoménologique) se tourne aussitôt en thèse (dont on pressent la dimension ontologique), par une discrète inversion des termes, Merleau-Ponty passant de la spatialité topologique du corps propre ou « topologie du corps », au « corps comme être topologique-général ». Une des intuitions fondatrices de la théorie neurologique du schéma corporel était que le corps évolue dans une spatialité originale, que l'on pourra à bon droit rapprocher plus tard des structures topologiques des mathématiques modernes, plus fondamentales que les structures projectives ou métriques. Merleau-Ponty, comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises – et nous le retrouvons à ce point ultime de sa réflexion –, généralise cette intuition sur un plan anthropologique, et la pousse jusqu'à l'intégrer à son ontologie pré-objective : le schéma corporel n'est plus seulement axé sur cette spatialité, il en est l'axe même. L'axe du dedans et du dehors et, surtout, de leurs échanges.

Les derniers écrits définissent le schéma corporel comme un « système d'équivalences entre le dedans et le dehors »[98], « à travers lequel se synchronisent des désirs »[99], et caractérisent en retour « le travail patient et silencieux du désir »[100] par ce même chiasme de l'incorporation : se faire enveloppant-enveloppé, « se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors »[101], « cherche[r] le dedans du dehors et le dehors du dedans »[102]. Merleau-Ponty dit enfin vouloir « rectifier et affermir » les concepts théoriques de la psychanalyse « à partir de la corporéité devenue elle-même recherche du dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors,

97. N-Corps [84](1), [84]v(2), [91]v, [97] et [105].
98. RC60, p. 178.
99. N-Corps [85](3).
100. VI4, p. 189.
101. *Ibid*.
102. N-Corps [85](3). Cf. aussi Natu3, p. 348/[74]v.

pouvoir global et universel d'incorporation »[103] – autrement dit, à partir de la corporéité relue à la lumière de son animation désirante. Cette figure de l'*enveloppant-enveloppé*, qui résume donc la description merleau-pontienne de la spatialité du corps propre, s'avère décidément au cœur de son anthropologie charnelle comme de son ontologie pré-objective. Face au long règne de l'imaginaire de l'étendue, *partes extra partes*, qui sous-tendait l'ontologie cartésienne de l'objet, cette philosophie de la chair exigeait son propre soubassement imaginaire, ses propres structures spatiales. Non une nouvelle *mathesis*, mais un schématisme renouvelé qui épouse la spatialité labile de l'animalité, la logique d'une image du corps en restructuration permanente, qui vit dans et de l'intercorporéité depuis les profondeurs inconscientes de notre ouverture au monde.

Merleau-Ponty s'accorde ainsi à plein avec la formule de Paul Valéry, « l'espace est un corps imaginaire »[104]. Il abandonne le modèle optique de la spatialité classique – dépendant d'une géométrie projective, de l'art de la perspective qui promène sur le monde une vision de cyclope en écrasant tout relief et résorbant toute profondeur –, pour un modèle d'inspiration psychanalytique[105] et surréaliste[106] centré sur une tout autre forme de « projection », ni optique ni géométrique : une « endo-projection » ou projection du dedans sur le dehors, expression de celui-là par celui-ci, où la spatialité n'est plus envisagée comme un fond préalable, mais comme déployée par l'expressivité même de chaque chose dans sa relation avec notre chair.

C'est cet « être d'enveloppement » que Merleau-Ponty propose solennellement à la philosophie dans le tout dernier texte publié de son vivant, la préface de *Signes*, en évoquant pour la première (et la dernière) fois, non plus seulement la topologie du corps ou l'être topologique, mais une « topologie de l'être » : « La philosophie est la remémoration de cet être-là (…) l'être d'enveloppement, ce qu'on pourrait appeler la topologie de l'être. »[107] La coloration heideggérienne de la formule ne doit pas prêter

103. RC60, p. 178.

104. « L'espace est un corps imaginaire comme le temps est un mouvement fictif. » (Paul Valéry, *Tel Quel*, II, Analecta 1926, in *Œuvres*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 745).

105. Cf. les travaux de Mahmoud Sami-Ali sur la projection et le corps imaginaire.

106. Sur l'influence du surréalisme chez Merleau-Ponty, cf. notre étude *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, pp. 225-233.

107. S(Préf), p. 30.

à malentendu : Merleau-Ponty continue jusqu'au bout à chercher ce qu'il nomme une « ontologie concrète », précisément attentive à la topologie du schéma corporel, dans une écriture phénoménologique de plus en plus centrée sur les figures de la chair, qui sont aussi, et aussi bien, les figures de ce qui anime la chair – le désir – que celles de ce que la chair exprime – l'être. Aussi la préface de *Signes* poursuit-elle sans transition, au sujet de cette même philosophie dont elle est le dernier manifeste et le testament involontaire : « Il n'y a rien de plus profond que l'expérience qui passe le mur de l'être. (…) Ceux qui vont par la passion et le désir jusqu'à cet être savent tout ce qu'il y a à savoir. La philosophie ne les comprend pas mieux qu'ils ne sont compris, c'est dans leur expérience qu'elle apprend l'être. »[108]

Liste des sigles (écrits de Merleau-Ponty)

CDU(RAE) : version du Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne de la première partie (1950-1951) du cours sur *Les relations avec autrui chez l'enfant* (voir aussi Sorb(RAE)) ; repris dans *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.

EM : *Être et Monde* (inédit, B.N., volume VI) ; EM1 : essentiellement automne 1958, quelques feuillets de mars 1959 ; EM2 : diverses séquences de travail réparties sur l'année 1959 ; EM3 : essentiellement avril-mai 1960, quelques réécritures en octobre 1960.

MSME : notes de préparation inédites du cours au Collège de France de 1953 sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*, B.N., volume X.

N-Corps : *Notes sur le corps* (1956-1960), inédites. B.N., volume XVII.

Natu3 : notes de préparation du cours au Collège de France de 1960 sur le concept de Nature, *Nature et Logos : le corps humain*, B.N., volume XVII. Transcription dans *La Nature*. *Notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, « Traces Écrites », 1995.

NPVI : notes de préparation inédites du *Visible et l'invisible*, B.N., volume VII.

NT : notes de travail (de janvier 1959 à mars 1961) éditées par Claude Lefort à la suite du *Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

NTi : notes de travail inédites de 1955-1961, B.N., volume VIII.

108. S(Préf), p. 31.

PbPassiv : notes de préparation du cours au Collège de France de 1955 sur *Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, B.N., volume XIII. Transcription dans *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

PhP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

PM : *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

RC60 : résumés des cours de 1960, in *Résumés de cours*. *Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.

S(Préf) : préface de *Signes* (fév. et sept. 1960), Paris, Gallimard, 1960.

SC : *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942 ; coll. « Quadrige », 1990.

Sorb : *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988 ; Sorb(MPE) : *Méthode en psychologie de l'enfant* (1951-1952) ; Sorb(PSE) : *Psycho-sociologie de l'enfant* (1950-1951) ; Sorb(RAE) : *Les relations avec autrui chez l'enfant* (1950-1952).

TiTra : *Titres et travaux*. *Projet d'enseignement*, dossier de candidature au Collège de France, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951 ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.

VI1, VI2, VI3, VI4 : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (chapitres 1 à 4).

Nous ne sommes pas des anges : subjectivité et objectivité corporelle

Dorothée LEGRAND

CFS : Center For Subjectivity Research, Copenhague, Danemark
CREA : Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée, Paris, France

Introduction

Le corps subjectif

Sur la base de sa lecture de Maine de Biran, Michel Henry a développé une philosophie et phénoménologie du corps (1965) et défini un « corps subjectif ». Il défend l'idée selon laquelle un sujet a un corps d'une manière qui n'est pas seulement contingente (Ibid., p. 2), en se basant sur une redéfinition de la nature même du corps comme étant subjectif : « *En fait, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue* » (Ibid., p. 11). Cette ontologie définit le « *corps réel, et non pas seulement l'idée du corps* » comme un « *être subjectif* » (Ibid., p. 78). En ce sens, Michel Henry, sur la base de Maine de Biran, « *frôle le matérialisme, mais c'est là une apparence dont le sens véritable est au contraire de saper le matérialisme dans son fondement même* » (Ibid., p. 15). En effet, cette conception du corps requière une « rigoureuse dissociation » entre, d'une part, le corps subjectif ressenti comme sien (comme soi-même) et, d'autre part, le

corps caractérisé comme une masse musculaire (Ibid., p. 90). Puisque cette position prive le « corps subjectif » de sa matérialité, la subjectivité peut être considérée comme corporelle seulement dans un sens métaphorique. Une des conséquences de cette position est que l'investigation empirique du corps biologique est ici complètement hors de propos pour l'investigation du corps subjectif[1].

A l'inverse, si le sujet est corporel en un sens non métaphorique, alors l'investigation théorique et empirique de la subjectivité corporelle doit pouvoir rendre compte de la non-séparabilité des dimensions subjective et objective (physique) du soi corporel. Dans le cadre de cette présentation, j'entends défendre l'idée selon laquelle, étant donnée cette non-séparabilité, le sujet est non-métaphoriquement corporel en un double sens : (1) le corps physique est vécu comme être subjectif et (2) le sujet est vécu comme être objectif, physique[2].

Préliminaires

Avant de commencer, quelques mots de précautions s'imposent.

Premièrement, malgré l'introduction qui précède, et qui aborde le sujet d'un point de vue ontologique, tout ce qui suit adoptera une perspective phénoménologique, se centrant sur les contenus et structures propres à la conscience de soi corporelle.

Deuxièmement, je proposerai un certain nombre de distinctions. Pour en comprendre la portée, il faut garder à l'esprit que *distinguer* n'est pas *séparer*. Même si certaines dimensions de l'expérience de soi offrent différentes propriétés à l'analyse phénoménologique, il est important de ne

1. La position de Michel Henry est ici seulement effleurée et n'entend donc pas rendre compte de la complexité de sa pensée sur ces questions. L'idée ici est simplement de proposer un contraste entre deux manières de "subjectiver" le corps. L'une, celle de Michel Henry, assume une distinction ontologique entre corps biologique et corps subjectif. L'autre, celle de Merleau-Ponty, refuse cette scission (Barbaras, 2008). C'est cette dernière qui sera défendue ici. Notez que Michel Henry lui-même atteste de la pertinence de ce contraste, dans l'*avertissement à la seconde édition* de sa *Philosophie et Phénoménologie du Corps* (1987) : « Le contenu de ce premier travail ne doit rien aux recherches contemporaines de Merleau-Ponty, que j'ignorais à cette époque. Aussi bien en diffère-t-il totalement. Si le corps est subjectif, sa nature dépend de celle de la subjectivité. Sur ce point mes conceptions s'opposaient radicalement à celles de la phénoménologie allemande et française... Aujourd'hui, je n'ai rien changé à ce texte. C'est sur ses acquis essentiels que ce sont développées mes recherches ultérieures ».

2. Voir également Legrand & Ravn (soumis) pour une considération de ses questions dans le cas particulier d'un regard phénoménologique posé sur l'expérience de leur propre corps par des danseurs.

pas perdre de vue qu'elles forment un seul tout indissociable en constituant un acte de conscience donné. Réciproquement, même si ces dimensions restent systématiquement jointes les unes aux autres, de manière factuelles ou constitutives, il reste important de souligner que ces dimensions ne sont pas réductibles les unes aux autres.

Troisièmement, différentes modalités perceptives (comme le toucher ou la vision) participent de manière spécifique à différents aspects de la conscience de soi corporelle. Néanmoins, la présente investigation ne s'intéresse pas directement à la distinction entre différentes modalités qui permettent la perception du corps propre, mais s'intéresse plutôt à la manière dont une modalité perceptive donnée peut être vécue de multiples manières, constituant ainsi différentes dimensions de conscience de soi corporelle.

Dimensions de la conscience de soi

Qui s'intéresse à la conscience de soi doit distinguer le soi-sujet du soi-objet (Zahavi, 2005 ; Legrand 2006, 2007b). Le soi-sujet correspond au sujet de l'expérience, par exemple le sujet percevant dans le cas d'une expérience perceptive. Ce sujet peut prendre pour objet d'expérience soit lui-même (c'est-à-dire l'image de soi) soit des objets non-soi. Par exemple, lorsqu'un sujet regarde dans un miroir, il perçoit son visage en prenant ce dernier comme objet intentionnel. Lorsqu'il détourne son regard vers le cadre enserrant le miroir, il reste un soi-sujet percevant alors qu'il perçoit un objet non-soi (le cadre). Cette distinction entre le soi-sujet et le soi-objet concerne la manière dont la conscience de soi est structurée : chaque acte intentionnel de conscience peut être adéquatement décrit comme ayant deux pôles, un pole sujet et un pole objet ; et le sujet peut être conscient de chacun de ces deux pôles, étant ainsi conscient de lui-même en tant que sujet et/ou en tant qu'objet.

Pour mieux comprendre cette distinction, il convient de différencier les formes transitives des formes non-transitives de conscience de soi.

Par définition, les formes transitives de conscience de soi impliquent que le sujet dirige son expérience vers un objet intentionnel, cet objet étant lui-même. De nouveau, l'exemple le plus courant est la perception de soi dans le miroir. Tel est le cas également lorsque vous observez une main pour déterminer si elle est la vôtre (situation artificielle s'il en est, mais actuellement très usitée dans les protocoles expérimentaux en Psychologie et Neurosciences Cognitives ; pour une discussion cf. Legrand 2007a).

Par définition, les formes non-transitives de conscience de soi impliquent que le sujet ne dirige pas son expérience vers lui-même en tant qu'objet. C'est ainsi qu'il peut faire l'expérience lui-même en tant que sujet (sujet percevant, par exemple).

L'intention qui anime le présent papier est de montrer que cette opposition entre sujet et objet, conscience transitive et conscience non-transitive, est trop tranchée pour capturer la complexité des différentes formes de conscience de soi. En particulier, j'entends décrire des formes de conscience de soi en tant que sujet qui impliquent des dimensions objectives, et des formes de conscience de soi en tant qu'objet qui implique des dimensions subjectives. Plus fondamentalement, l'idée sous-jacente à ces descriptions est que si le soi peut être adéquatement conçu comme corporel de manière non-métaphorique : les dimensions subjectives et objectives de la conscience de soi corporelle sont inséparables l'une de l'autre, même si elles restent irréductibles les unes aux autres.

Quatre formes de conscience de soi corporel

Je commencerai en prenant un exemple simple, qui se déroule en quatre étapes : (1) Je vois une rose à distance de préhension ; (2) Je tends le bras, et fait donc l'expérience du mouvement de ma main atteignant la rose ; (3) Alors que ma main s'approche de la rose, je me souviens que les roses sont délicates et les épines acérées. Je porte donc une attention particulière au contrôle du mouvement de ma main ; (4) Malheureusement, les épines sont plus aiguisées et mon contrôle moteur moins précis que je l'espérais et je finis par scruter la peau de mon index pour me débarrasser d'une épine qui s'y est plantée.

Ce petit scénario est caractérisé par au moins 4 formes de conscience de soi corporelle. Pour éviter les terminologies encombrantes, pour l'heure, je me contenterai de les numéroter :

1. Premièrement, quand je fais l'expérience de la rose comme étant en face de moi, à distance de préhension, je ne me prends pas moi-même comme objet intentionnel mais je fais néanmoins l'expérience de moi-même spécifiquement en tant que sujet. En particulier, je fais l'expérience de l'ancrage de ma perspective dans mon corps, et l'expérience de l'orientation de mon corps vers la rose.

2. Deuxièmement, quand je fais l'expérience des mouvements de ma main alors que je porte mon attention à la rose, je ne prends ni ma main ni mes mouvements comme objets intentionnels. J'entretiens donc une forme de conscience de soi en tant que sujet. La différence avec le cas précédent est que je n'ai pas seulement conscience de la localisation et de l'orientation de mon corps par rapport à un élément du monde. J'ai aussi conscience de mon corps lui-même, par exemple je fais l'expérience de mes muscles se contractant, de la vitesse de déplacement de ma main, de ma peau touchée par les feuilles de rosier etc.
3. Troisièmement, quand je porte mon attention au contrôle de mon action, mon expérience est structurellement différente puisqu'ici le soi est pris comme objet intentionnel. En particulier, l'objet de mon expérience est explicitement ma main et ses déplacements. Néanmoins, cette forme de conscience me donne accès à un élément subjectif, notamment à mon agentivité, ma capacité de décider de l'initiation de mes actions et d'exercer un certain contrôle sur elles.
4. Enfin, quatrièmement, quand je scrute mon doigt, ce dernier est évidemment l'objet de mon expérience mais c'est une forme différente de conscience de soi-objet qui s'ouvre ici au sujet. En effet, je ne fais pas l'expérience de la subjectivité de cet objet que je scrute. Au contraire, j'en fais l'expérience dans toute son objectivité. Alors qu'il est pénétrable, et de fait pénétré, par un autre objet (l'épine), il déploie son appartenance au domaine physique que je peux observer de la même manière s'il s'agit de mon doigt ou du vôtre (laissant à part la douleur que je ressens exclusivement dans mon doigt et qui correspondrait aux formes (2) ou (3) de conscience de soi corporelle, selon l'attention que je porte à cette douleur).

Dans le temps qu'il me reste, j'espère pouvoir détailler ces quatre formes de conscience de soi pour montrer qu'elles sont irréductibles les unes aux autres bien qu'elles soient toutes les 4 des formes de conscience de soi corporelles de manière non-métaphorique.

Le soi-sujet (1) : localisation et orientation

Centre de référence

Commençons par la forme de conscience de soi la plus subtile (1), par exemple l'expérience d'un élément du monde comme localisé en face de

soi ou près de soi. Cette forme de conscience de soi corporel dépasse les limites du corps propre en ce qu'elle correspond à l'expérience du monde comme étant révélé par le corps propre vécu comme un centre de référence que les choses indiquent (Sartre, 1943). Husserl permet la généralisation de ce point en affirmant que « *toute chose qui apparaît a eo ipso un rapport d'orientation au corps ; et non seulement la chose qui apparaît effectivement, mais aussi toute chose qui doit pouvoir apparaitre. Si j'imagine un centaure, je ne peux pas l'imaginer autrement que dans une certaine orientation et dans un certain rapport avec mes organes des sens : il est "à ma droite", il s' "approche" ou s' "éloigne" de moi, il "pivote", se tourne "vers moi" ou se détourne "de moi". Moi, je veux dire mon corps, mon "il", qui est dirigé vers lui* » (Husserl, Id II). Etant donnée cette caractérisation, il est pertinent de mentionner que « *l' "il" lui-même n'apparaît pas de façon visuelle* » (Husserl, Id II) : je ne peux pas me voir voyant. Le corps voyant est donc transparent dans le sens où le sujet perçoit le monde à travers lui.

Transparence

La notion de transparence connaît au moins deux interprétations concurrentes :

Selon une première interprétation, la transparence correspond à une invisibilité. Le soi serait donc factuellement ancré au corps, mais cet ancrage ne serait pas vécu subjectivement. Selon Shaun Gallagher, cela correspondrait à une forme pré-noétique d'incarnation qui concerne les « *aspects de la structure de la conscience qui sont cachés, ceux qu'il peut être difficile de saisir parce qu'ils ont lieu avant que nous le sachions* » (2005, p. 2). Ce qui importe ici n'est donc pas l'expérience corporelle. Ce qui importe est plutôt que le sujet et ses états mentaux sont formés « *de manière prénoetique par le fait qu'ils sont incarnés* » (Idib.). Cette incarnation factuelle, non-expérientielle, pré-noétique est certainement importante et intéressante, mais elle échoue à capturer la forme d'incarnation qui nous occupe ici.

Une seconde interprétation de la notion de transparence expérientielle souligne, contrairement à la première, que la transparence ne correspond pas à une invisibilité. Comme indiqué par Merleau-Ponty, « *la conscience n'est ni position de soi, ni ignorance de soi, elle est non dissimulée à elle-même, c'est-à-dire qu'il n'est rien en elle qui ne s'annonce de quelque manière*

à elle, bien qu'elle n'ait pas besoin de le connaître expressément » (1945, p. 342). De la même manière, nous opérons ici à un niveau où le sujet corporel n'est ni posé ni ignoré. Plutôt, le sujet corporel n'est pas dissimilé à l'expérience, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'expérience perceptive qui n'annonce pas d'une certaine manière le sujet, même lorsque le corps lui-même n'est pas perçu explicitement. Le point important ici est que le sujet est transparent parce qu'il n'est pas pris comme objet d'expérience mais il reste *expérientiellement présent*, en étant vécu spécifiquement comme sujet.

Cependant, si le corps-ancrage, ou corps point-de-vue pour le dire avec Sartre (1943), n'est pas perçu à ce niveau, si tout ce que nous avons est une expérience d'un sujet transparent, est-il justifié d'affirmer que la perspective subjective est *expérientiellement* (et non seulement factuellement) ancrée au corps d'une manière non-métaphorique, ou n'avons-nous qu'une perspective subjective qui est au mieux vécue comme transparente mais *pas* vécue comme corporelle ?

Extension corporelle

Husserl caractérise le corps d'une manière qui est pertinente ici, et qui nous permettra de clarifier en quel sens il est justifié de considérer non-métaphoriquement le sujet transparent comme un corps. En particulier, Husserl (Id. II) distingue le corps matériel des animaux y compris humains, et le corps étendu des fantômes : Même le fantôme nécessairement a son corps fantomatique. Certainement, ce corps n'est pas une chose matérielle, mais un sujet sans un corps matériel est concevable, i.e. comme un fantôme plutôt que comme un être animal naturel, *mais en aucun cas sans un corps d'un certain type*.

Je prendrai ici cette caractérisation comme une « expérience de pensée » qui permet de souligner la distinction entre la *matérialité* et l'*extension* du corps. M'éloignant de l'interprétation Husserlienne de cette distinction, je voudrais proposer que la forme la plus basique d'expérience de soi en tant qu'être corporel est l'expérience de sa propre *extension* (ou voluminosité), impliquant l'expérience de sa propre *localisation* spatiale et enrichie de l'expérience de sa propre *orientation* par rapport à d'autres éléments localisés dans un espace commun. Ces expériences se distinguent de et ne peuvent pas être réduites à l'expérience de sa propre matérialité.

Si cette description est correcte, n'en déplaise à Husserl (Id. II), le corps point-de-vue ancrant la perspective subjective n'est pas adéquatement conçu comme le porteur d'un *point-zéro* d'orientation. Comme décrit plus haut, dans la modalité visuelle, nous ne voyons pas la vision ; néanmoins, nous faisons l'expérience de nous-mêmes en tant que sujet percevant, c'est-à-dire en tant qu'ancrant un champ perceptif. De plus, nous faisons l'expérience de ce sujet percevant comme étant un sujet étendu et cette extension est vécue comme orientée : à travers la vision d'un objet situé en face de lui, le sujet percevant fait l'expérience de lui-même comme ayant un devant et un derrière, un côté gauche et un côté droit. En voyant en face de vous, vous faites l'expérience du fait que vous ne voyez pas l'espace situé derrière votre tête.

Conclusion intermédiaire

Cette caractérisation de la conscience de soi corporelle présente l'avantage d'être à la fois vraiment subjective et vraiment corporelle. D'une part, elle est vraiment corporelle parce que le sujet est ici conscient de dimensions qui ne peut être que corporelle : extension, voluminosité, localisation. D'autre part, cette forme de conscience est vraiment subjective parce que cette extension est vécue comme orientée subjectivement par un acte de conscience intentionnelle. Enfin, puisque l'objet intentionnel n'est pas le sujet lui-même, nous venons de décrire une première forme de conscience de soi-sujet corporel.

Etant donnée sa transparence, cette forme d'expérience est particulièrement élusive mais elle est aussi particulièrement envahissante. A ce niveau, « *il y a pour moi un monde parce que je ne m'ignore pas ; je suis non dissimulé à moi-même parce que j'ai un monde* » (Merleau-Ponty, 1945, p. 344). En d'autres termes, toute expérience du monde implique une expérience du sujet corporel orienté vers et dans ce monde, et le sujet fait l'expérience de lui-même en tant que sujet corporel orienté à travers la transparence de son expérience du monde.

Le soi-sujet (2) : Matérialité

Pour aller plus loin, nous devons préciser que ce qui distingue le corps humain des corps « fantomatiques » est sa matérialité, dont le sujet fait l'expérience en ayant conscience de sensations localisées sur ou dans son

corps. Il est important de souligner que cette dimension de l'expérience corporelle n'a pas été mentionnée jusqu'à présent.

Toucher

La modalité tactile devient pertinente seulement ici. Par exemple, je fais l'expérience de ma main touchante alors que j'explore un objet, pour évaluer sa texture par exemple. Dans ce cas, je ne me prends pas moi-même pour objet intentionnel mais je fais néanmoins l'expérience de moi-même en tant que sujet à travers mon expérience tactile. En particulier, je fais l'expérience de ma main touchante d'une manière spécifique par laquelle je ne peux faire l'expérience d'aucun autre objet. Cette forme de conscience de soi me donne un sens de la matérialité de mon corps, par complémentarité avec le sens de son extension/voluminosité, localisation et orientation.

Il faut ici souligner que le soi-sujet n'est pas seulement le sujet actif touchant, mais aussi le sujet réceptif touché. Tel est le cas par exemple lorsque votre main est touchée par une araignée, la main de votre ami(e), ou le coin de cette table, plus prosaïquement. Une telle réceptivité subjective échappe à la dichotomie entre agentivité et passivité. Ce que le touché réceptif offre est la possibilité de faire l'expérience de la matérialité de ma subjectivité d'une manière qui évite toute objectification du sujet, c'est-à-dire d'une manière qui préserve entièrement la subjectivité de mon expérience en évitant de la prendre pour objet intentionnel. Un objet intentionnel est présent (l'araignée par exemple) mais le sujet n'est pas objectivé ou réifié même s'il est touché.

« Don't give me that look » : Être touché par votre regard

Cette expérience n'est pas limitée à la modalité tactile. En effet, je peux faire l'expérience de moi-même non seulement comme étant touché, mais aussi comme étant vu. De nouveau, cette expérience a de multiples dimensions.

Premièrement, comme développé par Sartre, « *par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère*

en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit » (1943, p. 260).

Mais cette objectivation de mon corps quand d'autres le regardent ne peut pas résumer entièrement mon expérience d'être vu par d'autres sujets. Comme l'explique Merleau-Ponty : « *Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on. En réalité le regard d'autrui ne me transforme en objet, et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. C'est par exemple ce qui arrive quand je subis le regard d'un inconnu. Mais même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. Le regard d'un chien sur moi ne me gêne guère* » (1945, p. 414).

Je passerai sur le regard canin pour dire un mot de cette gêne que je ressens quand les autres me regardent. La gêne ou le confort sont parmi les sensations qui, comme le toucher, sont immédiatement localisées sur ou dans mon propre corps, et qui sont provoquées par ma rencontre d'autres sujets. Ainsi, de telles expériences déploient la matérialité de ma subjectivité sans nécessairement l'objectiver.

Certes, ce déploiement de ma subjectivité dans la modalité visuelle est dérivatif et fondé sur une expérience de sensations dans mon propre corps (Husserl, Id. II). Néanmoins, l'expérience d'être touché par le regard de l'autre est basique et se développe très tôt. Vasudevi Reddy a en effet pu montrer qu'une telle expérience est présente chez les enfants dès deux mois et elle défend l'idée selon laquelle cette réaction émotionnelle est l'expérience perceptive de soi et d'autrui la plus basique. Par exemple, en ressentant et exprimant de la timidité, l'enfant se révèle comme ayant été touché par le fait d'avoir été vu (Reddy, 2005, p. 202).

Soi-objet (3) : la subjectivité comme objet intentionnel

Nous venons de différencier deux formes de conscience de soi-sujet, d'une part l'extension/voluminosité, localisation et orientation du corps propre et d'autre part sa matérialité. Le même travail doit être effectué à

propos de la conscience de soi objet : est-elle uniforme ou multiforme ? En particulier, la question qui se pose ici est celle de savoir si le sujet cesse nécessairement de faire l'expérience de la subjectivité de son corps en le prenant comme objet d'expérience intentionnelle. Est-ce que regarder son corps est nécessairement équivalent à regarder un objet quelconque qui a la seule particularité d'être intimement sien ? Pour respecter une certaine continuité avec ce qui précède, je m'attacherai à décrire comment le corps propre est pris pour objet intentionnel dans les modalités tactiles et visuelles.

Me toucher

Pour Husserl, la raison pour laquelle le toucher est primordial est qu'il est étendu d'une manière qui permet le toucher double. Ce qui importe ici est que la manière dont mon corps touché est quelque chose touchant qui est touché (Id. II). Par contraste avec cette identification du corps touchant et touché, Merleau-Ponty insiste plutôt sur l'idée que le double toucher me donne accès à deux expériences irréductibles : la main touchante dont je fais l'expérience en tant que sujet, et la main touchée dont je fais l'expérience en tant qu'objet (1962, p. 105).

Il est certes important de retenir l'irréductibilité de ces deux formes d'expérience. Cependant (et dans la continuité de ce qui a été développé plus haut à propos du touché réceptif), il est aussi important de souligner que la main touchée prise comme objet intentionnel ne perd pas complètement sa subjectivité : elle ne peut pas être réduite à un ensemble de muscles et d'os.

Ainsi, ce qui est spécial dans le toucher double est que les deux mains sont vécues subjectivement mais d'une manière différente. La main touchante est vécue comme sujet et la main touchée est prise comme objet intentionnelle mais sans perdre sa subjectivité. Dans le toucher double, je fais donc l'expérience de l'ouverture de ma subjectivité à elle-même sans l'intermédiaire de la moindre expérience objectivante. Je ne fais pas l'expérience de cette main touchée en lisant le monde, en découvrant un objet spécial parmi les autres éléments du monde. Plutôt, dans le touche double, je fais l'expérience de moi-même comme étant un sujet touché, ayant ainsi conscience de la matérialité de ma subjectivité (également accessible par le simple toucher réceptif) sans aucun détour par le monde extérieur objectivé (par contraste avec ce dont je peux faire l'expérience

dans d'autres modalités et par le toucher simple). Ainsi, le toucher double ne m'apporte pas seulement l'expérience de ma matérialité. Le simple toucher réceptif est suffisant pour cela. Plus spécifiquement, le double toucher ouvre aussi les différentes dimensions de la subjectivité les unes aux autres (en reliant les formes (2) et (3) de conscience de soi corporelle).

Par cette « ouverture » à soi, le toucher double fournirait ainsi les racines sensuelles de la réflexivité. Ce point semble concorder de manière intéressante avec Merleau-Ponty quand il dit que « *le corps essaye de se toucher touchant, il ébauche "une sorte de réflexion" et cela suffirait pour le distinguer des objets* » (1945, 109).

Me voir

Husserl insiste sur le privilège du toucher pour la constitution du soi corporel. Selon les descriptions qui précèdent, nous devons réévaluer cette position pour accommoder l'idée que la conscience de soi corporelle est également ancrée à la perspective visuelle, de manière primordiale : c'est l'ancrage corporel de ma perspective notamment visuelle dont j'ai conscience comme d'un corps-sujet étendu. Nous devons maintenant vérifier si l'expérience rendue possible par le double touché est spécifique de la modalité tactile ou si elle trouve un équivalent dans la modalité visuelle.

Comme quand je me touche, est-ce qu'une forme sensorielle de réflexivité se déploient lorsque je voie mon propre corps ? De prime abord, cela ne semble pas être le cas. En effet, dans la modalité visuelle, le sujet accède à sa propre image par un acte intentionnel dirigé vers un élément du monde objectif, un miroir, une photographie ou un membre corporel accessible à la vision directe. Cette forme d'expérience semble donc comporter un élément d'objectivation qui est absent dans le toucher double. Cependant, il serait erroné de considérer ces cas particuliers comme représentatifs de la conscience de soi visuelle. En fait, dans les cas paradigmatiques, lorsque le sujet se regarde dans un miroir, il n'observe pas un objet et ne met aucunement en question l'identité du visage qu'il perçoit. Il pourrait peut-être penser que ce visage semble étrange ou surprenant. Néanmoins, il fait l'expérience d'une évidente familiarité et appartenance de ce visage à sa propre identité. En se regardant, le sujet fait donc l'expérience de lui-même dans un sens primordial, et non pas l'expérience d'un objet parmi d'autres qui présente la seule particularité d'être soi-même. Cette

expérience de soi n'est pas perdue par le simple fait d'être prise pour objet intentionnel. En d'autres termes, dans la modalité visuelle, il est possible de faire l'expérience d'un objet intentionnel comme exprimant ma propre subjectivité.

Réflexion pure

Cette perception de soi, visuelle, tactile, ou de quelque autre modalité perceptive, peut être adéquatement caractérisée comme une forme de conscience de soi corporelle réflexive.

Dans une perspective phénoménologique, cette caractérisation est intéressante en ce que la phénoménologie insiste sur l'idée que le sujet et l'objet sont fondamentalement irréductibles l'un à l'autre. Est-ce que cela implique que toute forme de réflexion, parce qu'elle prend le sujet en tant qu'objet de réflexion, manque ainsi le soi-sujet qui serait donc présent à l'expérience seulement de manière pré-réflexive ?

Une réponse négative à cette question peut être extraite de la distinction sartrienne entre réflexion pure et impure. Le point est de reconnaître l'existence d'une forme de réflexion pure qui n'est autre d'une forme plus fine d'éveil (Zahavi, 2005, 88). En ce sens, la réflexivité serait une forme d'accès à soi où le soi est pris en tant qu'objet de réflexion sans être réifié, confondu avec quelque autre objet, c'est-à-dire sans perdre son caractère subjectif intrinsèque. Notons que cela ne revient pas à nier le pouvoir de transformation que la réflexivité opère sur la réflexivité : le soi-sujet n'est pas vécu de la même manière selon que la conscience de soi est transitive ou non.

Une question équivalente se pose au niveau corporel : est-ce toute forme de perception du corps propre, par le fait de prendre le corps comme objet de perception, manque ainsi le corps-sujet qui serait alors présent seulement à l'expérience pré-réflexive ? Ici, je propose une réponse négative à cette question : la subjectivité corporelle est vécue en tant que telle même lorsqu'elle est prise pour objet intentionnel de perception corporelle.

Soi-Objet (4) : Attitude analytique

Dans ce cadre, il est important de souligner que toute forme d'expérience perceptive n'évite pas de réifier la subjectivité. La forme paradigmatique de la perception spontanée convient à ce niveau. Mais une telle perception

diffère fondamentalement d'une observation scrutatrice. La différence n'est pas une question d'attention mais de réification. Un acte perceptif non-réifiant et une observation scrutatrice peuvent impliquer un focus attentionnel mais seule l'observation scrutatrice implique nécessairement de réifier l'objet intentionnel : ce dernier est observé d'une manière détachée. Tel est le cas toutes les fois où le sujet fixe son regard et adopte une perspective analytique (Merleau-Ponty 1945, p. 262), comme dans la forme (4) de conscience de soi corporel décrite plus haut (je scrute la peau de mon doigt pour y détecter une épine). Tel n'est pas le cas dans des situations perceptives paradigmatiques. Le point ici est que la subjectivité serait perdue ou transformée par la réification impliquée dans l'observation scrutatrice. Au contraire, la subjectivité peut être exprimée corporellement, et en cela elle devient directement accessible à la perception.

Application clinique et empirique

La caractérisation de la perception « subjective » proposée ici et sa différentiation d'avec l'observation scrutatrice, s'approche de la caractérisation de l'action contextualisée proposée Gallagher et Marcel (1999). Ces derniers soulignent en effet que les situations écologiques ne sont pas capturées par les situations expérimentales lorsque ces dernières placent le sujet dans des situations d'observation et évaluation de leurs propres états physiques ou mentaux. Plutôt que de forcer cette attitude abstraite et détachée, ils suggèrent de partir de l'étude de l'action et de la perception dans un cadre qui respecte leur contexte d'apparition. Grace à cette stratégie « écologique » appliquée aux sciences cognitives, il devient possible de poursuivre l'investigation expérimentale de la conscience de soi corporel sans la réifier artificiellement. Je voudrais donc conclure en appliquant les différents concepts détaillés de manière théorique dans un cadre empirique et clinique.

Comme annoncé en introduction, l'idée qui motive la présente investigation est de pouvoir distinguer différentes dimensions de conscience de soi corporel. En particulier, nous avons pu différencier deux formes de conscience de soi-sujet, d'une part l'extension/voluminosité, localisation et orientation du corps propre et d'autre part sa matérialité ; et deux formes de conscience de soi-objet, perception subjective et observation scrutatrice. La question qui reste en suspend à ce stade est celle de savoir

si ces dimensions expérientielles distinctes les unes des autres peuvent être séparées les unes des autres.

Peut-on faire l'expérience de son propre corps comme étant un certain volume, localisé dans l'espace et orienté vers le monde perçu, sans pour autant faire l'expérience de la matérialité de ce corps ? Je n'en prenais qu'un exemple (voir également Legrand, *Sous presse*) : il semble que cela est possible au moins dans des cas particuliers, comme les expériences de « décorporation » (*Out-Of-Body experiences*). De telles expériences ont lieu chez 5 à 10 % de la population générale et ont été récemment définies comme de brefs épisodes subjectifs pendant lesquels le soi est perçu comme étant à l'extérieur du corps (décorporation), avec ou sans avoir l'impression de voir son corps depuis une perspective spatio-visuelle élevée (autoscopie) (De Ridder et al. 2007[3]). Considérez le cas suivant : "soudain, c'était comme si il se voyait lui-même dans le lit en face de lui. Il avait l'impression qu'il était à l'autre bout de la chambre, comme s'il flottait dans l'espace sous le plafond dans un coin en face du lit où il pouvait observer son propre corps dans le lit il voyait son propre corps complètement immobile dans le lit ; ses yeux étaient fermés" (Lunn, 1970, case 1 ; in Blanke et al. 2007). Comme cette description le suggère déjà, ces expériences de « décorporation » sont en fait mal nommées car le sujet fait l'expérience de son corps de diverses manières.

D'une part, le sujet fait l'expérience d'un corps situé en face de lui, e.g. couché sur son lit. Ce corps est pris comme objet intentionnel et il est fréquent que le sujet ne reconnaisse pas ses propriétés objectives et ne se les attribue pas correctement (Blanke, 2004). Néanmoins, le sujet reconnait ce corps comme étant le sien, sans aucun doute. En quelque sorte, on pourrait dire qu'au-delà des propriétés objectives perçues par le sujet, ce corps exprime de la familiarité qui permet son appropriation par le sujet. Ainsi, les formes (3) et (4) de conscience de soi corporel peuvent être dissociées l'une de l'autre.

D'autre part, il fait l'expérience de son corps comme ancrant sa perspective subjective au plafond, même s'il ne fait pas l'expérience des propriétés matérielles de ce corps. Cette expérience est souvent associée à des sensations vestibulaires (Blanke, 2004) : les sujets rapportent « avoir l'impression d'etre au dessus de leur corps », « se soulevant rapidement »,

3. Voir le glossaire dans De Ridder et al. 2007, p. 1830.

« dans une position horizontale », « flottant sous le plafond ». De plus, ce qui est constamment présent est l'experience d'un monde où la perspective du sujet est ancré et vers lequel elle est dirigée (« je regarde en bas »). Comme questionné par Mearleau-Ponty « quel sens pourrait bien avoir le mot ''sur'' pour un sujet qui ne serait pas situé par son corps en face du monde ? » (1945, p. 117). Ce corps est comme le fantôme décrit par Husserl : il a une extension, une voluminosité (1) mais peut manquer de propriétés caractéristiques de la matérialité comme le poids, la texture, la couleur, etc. Ainsi, les formes (1) et (2) de conscience de soi corporel peuvent être dissociées l'une de l'autre.

Conclusion

Au-delà des dissociations pathologiques/empiriques possibles entre les pôles sujet et objet de l'acte de conscience intentionnelle, et pour mieux les comprendre, il convient de rendre compte de l'intégration usuelle entre les quatre formes de conscience de soi corporel dont je viens de proposer une description. La pathologie et le regard expérimental/analytique divise le corps : le sujet vit alors *des* corps comme différents les uns des autres bien que tous siens. Au contraire, l'expérience quotidienne du corps est caractérisée par son unité multiforme : à la fois son unité et ses multiples facettes sont expérientiellement présentes de manières transitives et/ou non-transitives. Partant d'une distinction entre sujet et objet et d'une caractérisation de leur irréductibilité, il s'est agit ici de dépasser cette irréductibilité afin de déployer la co-constitution des pôles sujet et objet au sein même de l'expérience de soi. Sur cette base, il conviendra (peut-être) de réintroduire l'écart irréductible entre sujet et objet et de le comprendre non pas comme fragmentant le soi (corporel) mais au contraire comme le constituant[4].

4. Je remercie Pierre Livet pour avoir pointé vers cette considération.

Références

Barbaras, R. (2008) Life, Movement and Desire. *Research in Phenomenology*, 38, 3-17.

Blanke O, Arzy S, Landis T. (2007) Illusory perception of body and self. In : *Handbook of Neurology* (Ed. G. Goldenberg) (in press).

Blanke, O. et al (2004) Out-of-body experience and autoscopy of neurological origin. *Brain* 127 :243-258.

De Ridder, D., Van Laere, K., Dupont, P., Menovsky, T., Van de Heyning, P. (2007) Visualizing Out-of-Body Experience in the Brain. *The New England Journal of Medicine*; 357, 1829-33.

Gallagher, S. & Marcel, A.J. (1999) The self in contextualized action. *Journal of Consciousness Studies* 6, 4, 4-30

Gallagher, S. (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford : Oxford University Press.

Henry, M. (1965) *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie Biranienne*. Presse Universitaire de France.

Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre II. Traduction E.Escoubas. Edition Epiméthée, Puf, 1982.

Legrand, D. & Ravn, S. (soumis) Perceiving subjectivity in movement : the case of dancers.

Legrand, D. (2006). The bodily self. The sensori-motor roots of pre-reflexive self-consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 5*, 89-118.

Legrand, D. (2007a) Pre-reflective self-as-subject from experiential and empirical perspectives. *Consciousness and Cognition*, 16 (3) 583-599.

Legrand, D. (2007b) Subjectivity and the Body : Introducing basic forms of self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, 16 (3) 577-582.

Legrand, D. (In Press) Myself with no body ? The body, body-consciousness and self-consciousness. In : S. Gallagher and D. Schmicking (Eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer.

Lunn V. (1970) Autoscopic phenomena. *Acta Psychiatr Scand*, 46 Suppl 219 : 118-25.

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

Reddy, V. (2005) Feeling shy and showing-off : Self-conscious emotions must regulate self-awareness. In J. Nadel, & D. Muir (Eds.), *Emotional Development*. (pp. 183-204). Oxford : Oxford University Press.

Reddy, V. (2008) *How infants know minds*. Harvard University Press.

Sartre, J.-P. (1943) *L'être et le néant*. Paris : Tel Gallimard. Methuen & Co Trans. 1958.

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood : Investigating the first-person perspective*. Bradford Books, The MIT Press. Cambridge, MA.

Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps ?

Denis CERCLET
Centre de recherches et d'études anthropologiques
Université Lumière-Lyon 2

C'est en tant qu'anthropologue que j'ai abordé cette question. Cela signifie une pratique de terrain, un travail d'enquête, d'observations, d'imprégnation dans nos sociétés contemporaines occidentales. Mon travail de recherche passe par un intérêt pour les gestes, les pratiques du quotidien et pour les œuvres artistiques et scientifiques. Je m'attache à faire émerger de cette participation réflexive à la vie sociale et de l'analyse de travaux artistiques et scientifiques une certaine manière de penser le monde. Je dis certaine car bien loin de moi l'idée de partir à la recherche d'une clé d'interprétation générale : de nombreux courants théoriques coexistent dans chaque discipline et la diversité est de mise. Mais l'on aperçoit, lors d'une lecture diagonale que favorise le "regard éloigné", des apparentements, quelques similarités qui semblent participer d'une même quête, du partage d'un même paradigme.

La volonté de comprendre les phénomènes collectifs m'a conduit à m'approcher du cours d'Alain Berthoz ou du travail d'épistémologie d'Etienne Klein sur le temps, pour tenter de rendre intelligible une intuition : les corps sont inséparables et participent d'une dynamique qui réunit leur intérieur et l'extérieur.

L'organisme est au monde, il est vivant et partage le mouvement avec d'autres corps : ce point de vue change l'ordonnancement classique, géométrique du monde et nous fait entrer dans une nouvelle configuration. Il ne suffit plus d'envisager les relations entre des organismes existant en soi ni même se déplaçant dans un espace donné. Il nous faut parvenir à penser la complexité, c'est-à-dire sortir d'un système de pensé qui tend à disjoindre ce qui doit être associé pour penser le mouvement, le changement, les effets de réciprocité. Le temps joue là un rôle important car il est inséparable du mouvement, du changement comme si il n'y avait qu'un temps de la praxis toujours inachevée.

Au cours de cette intervention, nous allons voir comment, dans cette perspective, la physique peut nous aider à lire Merleau-Ponty car n'oublions pas que la mécanique quantique l'a influencé. Ainsi, dans *La structure du comportement* (1942 : 156, 167, 169), il marque son intérêt pour des systèmes qui se présentent comme des organismes dont « les unités élémentaires constituantes se trouvent presque résorbées » (note 2, p. 154). Il voit dans cette nouvelle physique une manière de dépasser la distinction sujet-objet et matière à rapprochements entre la perception et la physique. Il s'inspire encore de la physique quantique et critique le principe de causalité pour faire de l'acausalité un principe positif.

L'usage que je vais faire, au cours de cette intervention, de certaines théories et hypothèses n'a pas pour ambition de dire la réalité. En empruntant cette voie, je cherche plutôt à dégager une certaine conception contemporaine de la réalité et à trouver les mots et les raisonnements qui pourraient me permettre de communiquer ce que je ne sais souvent dire qu'avec les mains.

Plus de cinquante ans après la rédaction des ouvrages *La structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*, le projet reste ouvert et les avancées en matière de recherche donnent à l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty un caractère prémonitoire.

Le projet de Merleau-Ponty tient en peu de mots : le système moi-autrui-le monde. Il s'agit, ici, de penser à partir du corps. « Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement » (1945 : 97). L'inséparabilité de ces trois termes "moi-autrui-le-monde" se réalise grâce à l'expérience, la perception et la conscience. « Etre une conscience ou plutôt être une expérience, c'est

communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux. » (1945 : 113). Ce système fonctionne comme une totalité. Le monde social est tout aussi important que le monde naturel et ils sont tous deux comme des « champs permanents ou dimensions d'existence » (1945 : 415). Ce système est processuel, toujours en train de se réaliser : je cite Merleau-Ponty : « Nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée. Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience. » (1945 : 254) « Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même » (1945 : 491).

L'approche de Maurice Merleau-Ponty me semble se caractériser par la quasi désubstancialisation des composants du système et la parfaite adhésion de chacun d'entre-eux en un mouvement constitutif et producteur de temps.

Le temps n'est pas pour Merleau-Ponty la seule conscience d'une succession. Ce « n'est pas une substance fluente » (1945 : 470). Le temps n'est donc pas un processus réel, indépendant de la présence de l'individu. Il naît de ma présence au monde dans le sens où « Avoir un corps, c'est avoir un présent » (1945 : 93). C'est être inscrit dans un environnement par un processus perceptif qui donne à l'individu "un champ de présence" à la fois spatial (ici-là-bas) et temporel (passé-présent-futur). Cela fait que l'individu est à l'espace et au temps et que l'expérience est temporalisée. Maurice Merleau-Ponty écrivait dans *Phénoménologie de la perception*, « Le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur, je l'effectue, je suis déjà au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but », « je suis moi-même le temps, un temps qui "demeure" et ne "s'écoule" ni ne "change" » (1945 : 481) et « nous sommes le surgissement du temps. » (1945 : 489). Comme le corps se réalise, le temps se fait. Il se fait du futur vers un nouveau présent et l'ancien présent glisse vers le passé. Le temps se fait par projection vers l'avenir sans pour autant que l'avenir soit postérieur au passé. En référence à Heidegger, Merleau-Ponty pense que « La temporalité se temporalise

comme avenir-qui-va-au-passé-en-venant-au-présent » (1945 : 481) ; « le temps [est] comme poussée indivise » (1945 : 484) qui, à partir de la naissance, se confirme dans chaque présent. Ce processus que désigne le temps joue un rôle central car la structure temporelle de l'expérience réalise le passage d'un monde naturel à un monde culturel, d'un temps naturel à un temps historique.

Autrement dit, « Rien n'existe, tout se temporalise » (1945 : 383). L'expérience se déroule toujours au présent parce que le corps, bien qu'il soit à-venir, selon l'expression de Heidegger, n'existe que maintenant. C'est se situer dans une réalité privilégiée d'où disparaissent progressivement les anciens présents et les présents éventuels.

Cette empreinte de la conception de Heidegger se retrouve en histoire à travers ce que l'on appelle le présentisme. Au cours des années 1970, en Allemagne, Reinhart Koselleck, qui fut l'élève de Heidegger, développe une réflexion sur une polarité entre espace d'expérience et horizon d'attente qui n'est pas sans rappeler la distinction d'Augustin entre le présent du passé qui est la mémoire et le présent du futur qui est l'attente. Le présent est tout en même temps le passé récent et le futur imminent.

Reinhart Koselleck (1990) met en avant deux catégories historiques – le *champ d'expérience* qui est « le passé actuel dont les événements ont été intégrés et peuvent être remémorés » (1990 : 311) et l'horizon d'attente qui désigne la préoccupation pour le futur et qui tend « à ce-qui-n'est-pas-encore, à ce-qui-n'est-pas-du-champ-de-l'expérience, à ce-qui-n'est-encore-qu'aménageable » (1990 : 311). Sa réflexion porte sur la distance qui se creuse entre champ d'expérience et horizon d'attente. Le présent de Koselleck est un présent en mouvement qui progresse au gré d'une tension entre le réalisé et le réalisable.

Nous retrouvons aussi cet intérêt pour le présent chez certains physiciens dont l'approche est caractérisée par la volonté de concilier relativité et physique quantique et par l'idée que le futur n'existe pas encore.

Pour mémoire, la théorie de la relativité restreinte d'Einstein, mathématisée par Minkowski, se caractérise par un espace-temps à quatre dimensions privé de tout flux temporel. Les différents temps, passé, présent et futur, coexistent au sein d'un bloc-univers de la même façon que coexistent différents espaces. L'expression bloc-univers désigne un continuum espace-temps donné en bloc, par opposition à un espace qui serait donné à l'instant particulier qu'est le présent. Ainsi passé, présent, futur ou est,

nord, ouest et sud ne sont que des indications d'orientation. Einstein s'est employé à décrire un monde objectif, d'où l'homme est exclu. Certains disent donc que le passage du temps est une pure illusion. Le passé, le présent et l'avenir ont toujours été là, reliés indistinctement dans une réalité intemporelle, de sorte que l'univers n'a pas d'histoire à proprement parler. Le temps ne s'écoule plus. Il est là immobile, comme une ligne droite s'étendant à l'infini. Il n'y a pas de temps mais nous avons la sensation qu'il y en a un parce qu'il nous manque la possibilité d'avoir une vue d'ensemble qui nous permettrait de saisir d'un seul regard le monde déployé.

Bergson s'était élevé contre ce monde peuplé de physiciens imaginaires. Selon lui, le seul temps réel est le temps vécu (1968 : 83) parce qu'espace et temps ne s'amalgament que si le système est mis en mouvement par la pensée. Inséré que nous sommes dans le monde par le corps et l'esprit, le temps est pour nous l'action même, une continuité d'invention et de création. Mais comme il le rappelle avec Eddington, auteur de *L'univers en expansion*, et dans la logique du bloc-univers de la relativité restreinte, « les événements n'arrivent pas ; ils sont là et nous les rencontrons sur notre passage » (1968 : 166).

Murray Gell-Mann et James Hartle ont travaillé sur la manière dont le monde nous apparaît en défendant une interprétation contemporaine de la mécanique quantique. Ils proposent de faire émerger des lois quantiques le domaine quasi classique de notre expérience quotidienne. Ils partent de la relativité restreinte et de l'espace de Minkowski, où tous les objets en trois dimensions sont des tranches de lignes-univers en quatre dimensions qui s'étendent du passé au futur. Le mouvement d'un objet est un déplacement sur la ligne-univers. Selon James Hartle le passage du temps n'est pas une illusion. Il est le produit de notre subjectivité, de notre activité cognitive caractérisées par l'irréversibilité de notre mémoire. Ainsi passé, présent et futur ne sont pas des propriétés de l'espace-temps à quatre dimensions mais celles de la catégorie de systèmes qu'il appelle des Systèmes de recueil et d'utilisation d'informations (IGUS)[1] que sont aussi les humains.

1. C'est une classe spécifique de sous-ensembles de l'univers « assez large pour inclure les représentants simples des espèces biologiques qui ont évolué naturellement et les robots mécaniques qui ont été construits artificiellement. Elle inclut les êtres humains individuellement et collectivement comme membres des groupes, des cultures, et des civilisations. » (2005 : 101).

Sa recherche prend en compte les effets de la décohérence, véritable intrication avec l'environnement. La décohérence cherche à faire émerger le classique du quantique et ainsi à résoudre la coupure entre les deux. Elle correspond, en quelque sorte, à la réduction de la fonction d'onde ou à la réduction du vecteur d'état qui décrit un système. Un système quantique donne lieu à la superposition de plusieurs états et la mesure ou la décohérence privilégient l'un de ces états pour le rendre présent. Cela repose sur deux points : un système quantique ne peut pas être considéré comme isolé et ce sont des interactions avec un instrument de mesure ou plus simplement avec l'environnement qui provoquent la disparition rapide des états superposés. La décohérence se distingue de la réduction de fonction d'onde dans le sens où elle ne nécessite pas de mesure : elle peut avoir lieu en l'absence d'observateurs. Ainsi, selon Serge Haroche, « l'environnement mesure en permanence l'état des systèmes macroscopiques et les force à choisir entre les états possibles éliminant toutes les superpositions bizarres » (1997 : 53). Très vite, le chat de Schrödinger qui est "vivant" *et* "mort" devient "vivant" *ou* "mort".

Ces deux physiciens dressent un paysage constitué d'histoires de l'univers, à grain fin, c'est-à-dire relatant des séquences temporelles d'événements à l'échelle des particules. Ces histoires à grain fin sont constituées en ensembles : par exemple A, B, C. Notre accès à ces histoires à partir d'un grain plus gros se résume à une histoire décohérée, manifestant un comportement presque classique : et là, seul subsiste A ou B ou C. Le chat est soit mort, soit vivant. Ce regard classique respecterait les principes quantiques fondamentaux.

L'être humain est équipé d'un appareil de mesure qui lui permet de « ne suivre que certaines choses à certains moments et à un certain niveau de détails seulement » (Gell-Mann, 1994 : 168). La dimension qui nous est familière correspond à un gros grain. Pour maintenir les grandeurs de ce grain, celles-ci doivent être suivies à des intervalles de temps qui ne soient pas trop rapprochés de sorte que les histoires à gros grain puissent décohérer. Ainsi, seules certaines de ces histoires à grain fin sont retenues ; les autres, restées à l'état d'éventualités, sont éliminées. Notre point de vue sur le monde fait de nous les témoins d'une seule histoire parmi d'autres potentielles.

L'IGUS a une attention consciente sur le présent et parce que les flèches psychologique et thermodynamique du temps sont reliées, il se déplace

le long d'une ligne univers ou chacune de ses positions est un présent. Ces présents successifs, conscients correspondent à un flux d'informations déduits d'une expérience du présent et d'une mémoire du passé. L'IGUS ne se rappelle pas le futur parce qu'il n'en reçoit pas informations. Son attachement à une ligne univers, particulière, ne le prédispose pas à engager une réelle relation à autrui et à être acteur de son développement. Michel Bitbol (1996) regrette que cette théorie ne soit pas participative. Avec la théorie de la relativité et celles qui en sont issues, le sujet n'est au mieux qu'un témoin qui éprouve son propre déplacement dans l'espace-temps.

Avshalom C. Elitzur et Shahar Dolev défendent une physique du temps et du devenir qui accordent une grande importance à l'intrication des corps à leur environnement. Ils tentent de dépasser, sur la base d'au moins deux critiques, le modèle de bloc univers, que l'on peut comparer à une substance, un support : 1/ il n'y a pas de maintenant objectif ce qui fait que chaque personne est supposée être une série de personnes existant momentanément à des instants successifs d'une ligne-univers. 2/ les évènements futurs, présents, et passés ont la même réalité présente et ne sont pas modifiables par l'action présente.

Elitzur et Dolev ouvrent une autre voie, la théorie des dynamiques de l'espace-temps, qui leur permet de conserver certaines des caractéristiques de la théorie de la relativité tout en accordant une place centrale au "maintenant". Le mouvement apparent du temps est pour eux réel. Ils postulent que l'espace-temps n'est pas clos et qu'il pousse dans le futur à la manière d'une plante. Maintenant ne se déplace pas sur une certaine dimension préexistante mais la crée. "Maintenant" serait comme une façade de l'espace-temps derrière laquelle s'accumuleraient les événements passés. De l'autre côté, celui du futur, il n'y a pas d'événement donc plus ou pas encore d'espace temps. "Maintenant" est la lisière du temps.

Ce point de vue permet de rompre, d'une certaine façon, avec le bloc univers absolu et rejoint la position de certains cosmologistes pour lesquels l'espace comme le temps ne sont pas des réceptacles vides dans lequel les mondes matériel et humain peuvent être placés. L'indéterminisme qu'introduit la mécanique quantique et l'abandon du déterminisme des conditions initiales comme le big bang entraînent une asymétrie du temps. La moindre modification de la trajectoire d'une particule provoque une perturbation en cascade qu'un renversement du temps ne parviendrait pas à corriger pour revenir à l'état initial. Comme Prigogine et Stengers

l'affirmaient : « la domination de la flèche du temps trouve son sens dans la dynamique des corrélations créées par les collisions » (1998 : 184).

Dans un article de 2005, Elitzur et Dolev se demandent si la différence même entre le futur et le passé ne tient pas à la fonction d'onde qui est la somme de beaucoup de résultats potentiels, alors que la mesure provoque la réalisation d'un seul d'entre-eux, les autres disparaissant (2005a : 21). Cette fonction d'onde évoluerait à l'extérieur de l'espace-temps et son "effondrement" en raison de l'interaction avec d'autres fonctions d'onde, créerait non seulement les événements mais également l'espace-temps dans lequel ils sont situés l'un par rapport à l'autre. Les mesures quantiques mutuelles des corps macroscopiques se déroulent pendant l'état qui précède l'espace-temps (2005b : 602).

L'espace-temps évoluant dynamiquement, le changement est fondamental ; l'interaction entre les corps s'effectue sur le mode ondulatoire en dehors de l'espace-temps et au fur et à mesure que "maintenant" progresse, un nouvel espace temps se forme autour des faits créés par cette interaction. Il n'y a pas d'espace ni de temps en l'absence d'événements et pas d'événements sans relations.

Cette théorie me semble concilier les points de vue phénoménologique et physique sur le temps. Le déroulement du temps n'est pas qu'un phénomène ou cognitif ou physique. Il émerge d'une co-évolution. Les corps contribuent à la création de l'espace-temps. C'est bien dans la réalité, pendant le devenir, que « *l'interaction précède l'espace, le temps, la position et le moment* ». Ainsi, la relation devient primordiale car elle est le moment au cours duquel la réalité est générée. Elle est chaque fois renouvelée. Cela nous amène à attacher de l'importance, comme le faisait Merleau-Ponty, à l'intrication du corps avec son environnement. La position d'Elitzur et de Dolev est stimulante car elle attire notre attention sur le fait que ce qui nous est réel se réalise au contact de nos corps et de la matière environnante : est-ce en raison de la capacité des systèmes vivants à contrôler des processus à l'échelle moléculaire (Dolev, Elitzur : 1998) ?

Les systèmes vivants, du point de vue de la thermodynamique, sont des systèmes ouverts qui nous imposent d'abandonner le dualisme concernant l'organisme et l'environnement. La dynamique du vivant recouvre, de part et d'autre, ce que l'on a l'habitude de considérer comme une limite. Et ce n'est que lorsque l'analyse des processus ne parvient pas à dépasser la statique que les dualismes émergent.

Dans les disciplines du vivant cette question de la relation à l'environnement a acquis un rôle majeur dans la définition des processus. Kupiec et Sonigo (2000 : 82-83) rappellent qu'en biologie moléculaire, « l'ontogenèse n'est plus produite par un mouvement unidirectionnel d'assemblage allant de la molécule vers l'organisme, reflétant les déterminations génétiques, […]. Elle n'est pas la réalisation d'un programme génétique mais un processus ouvert au cours duquel s'élabore un individu parmi toutes les possibilités ». Richard Lewontin, de son côté, défend l'idée d'une triple hélice. Cette formule lui permet d'exercer son regard critique sur les tenants du tout génétique et d'affirmer son attachement à l'introduction de l'environnement dans le couple gènes-organisme : « les gènes deviennent des causes de l'environnement par l'intermédiaire des organismes » (2003 : 119). L'idée de co-évolution est au centre de sa réflexion. Pour lui, elle est « presque toujours topologiquement continue. De petits changements dans l'environnement mènent à de petits changement dans l'organisme qui, à leur tour, mènent à de petits changements dans l'environnement. » (2003 : 145) Les organismes construisent leur propre environnement et les environnements n'existent pas sans les organismes.

Mais cette présence au monde n'est pas que biologique, ni seulement sensible. Elle repose sur une relation constructive de l'homme à son environnement qui repose aussi sur la perception et la cognition. Richard Lewontin disait bien que « L'environnement d'un être vivant n'est pas seulement un ensemble de problèmes indépendants et préexistants auxquels les êtres vivants doivent trouver des solutions. Les êtres vivants ne font pas que résoudre les problèmes, ils commencent d'abord par les créer. » L'être humain construit son rapport au monde selon ce qu'il choisit de privilégier. Ainsi Alain Berthoz nous disait qu'il n'y a pas de frontières entre sensation et motricité parce que l'action est déjà dans la perception : « l'action et le geste sont projets, intentions, émotions, souvenirs pour prédire le futur, espoirs qui prennent dans les succès passés et les échecs le désir des engagements futurs. » (2003 : 169). Ce qui le conduit à développer "une théorie de la perception en actes" libérée d'une détermination par des stimuli.

Gell-Mann rappelait qu'un temps est nécessaire entre chaque mesure pour garantir une continuité des grandeurs de la réalité que l'on perçoit. Peut-on faire le lien avec les travaux coordonnés par Rufin VanRullen sur l'attention qui influence les processus de perception ? Cette équipe de

chercheurs a mis en évidence un faisceau attentionnel unique qui fonctionne à la manière d'un stroboscope qui, rappelons-le, rend apparemment fixe un objet en réalité animé. Ce faisceau émet à la période de sept impulsions par seconde. Prigogine et Stengers affirment aussi que la mesure quantique implique une observation discontinue car c'est notre mode d'observation et de description qui est responsable de l'irréversibilité et de la probabilité. Misra et Sudarshan (1977) ont démontré que le fait d'observer continuellement si un atome excité quitte la région d'espace qu'il occupe, l'empêche de la quitter effectivement en raison même de l'observation qui lui assigne une position. La continuité de l'observation anéantirait le mouvement.

Dans la perspective que nous avons adoptée, la mesure mériterait d'être rapprochée de la décision car elle permettrait ainsi de comprendre comment l'action peut s'inscrire dans un processus qui concerne à la fois la cognition et l'émotion d'un individu, sa relation à autrui et l'intrication au monde sous une forme collective. Pour avancer dans cette réflexion, le travail d'Alain Berthoz sur la décision mériterait d'être analysé en profondeur mais l'espace qui nous est imparti ne permet qu'une approche rapide. Retenons cependant que la décision est une propriété fondamentale du système nerveux qui n'est effective qu'au regard d'un corps en mouvement, agissant et percevant : c'est à l'articulation de ces dimensions du corps vivant que le cerveau, en tant qu'émulateur d'action, contribue à la constitution d'un enchevêtrement avec l'environnement. L'émulation est une création interne, une invention ; « elle transforme le monde "de façon magique" pour que le monde ressemble à ce qu'il est possible au cerveau de concevoir ou d'accepter » (2003 : 96). Ainsi le monde ne s'impose pas à nous mais ce que nous percevons relève d'une décision. Décider, c'est choisir ce que nous voulons percevoir, c'est construire une unité perceptive, c'est classer selon un répertoire d'actions possibles. La décision prend sa source dans l'action : elle « est construite en fonction des actions possibles pour une espèce donnée dans un contexte donné » (2003 : 121). Cette relation de l'homme à un contexte passe par une continuelle relation à autrui et ne peut être isolée de sa dimension collective, particulière ici et là, à l'échelle de l'espèce humaine.

Pour Alain Berthoz (2007), « La décision dans le cerveau n'est pas seulement un mécanisme excitateur ; c'est le résultat d'une compétition entre des mécanismes excitateurs de sélection et des cascades de mécanismes de désinhibition ». Le caractère "catastrophique" et non linéaire du

processus de décision pourrait être rapproché de celui de "l'effondrement" de la simultanéité des états quantiques. Dans les deux cas, le processus fait émerger une possibilité parmi d'autres, selon une logique probabiliste, et cette "décision" participerait d'une actualisation à la fois de soi et de l'environnement : l'un et l'autre étant continuellement en cours de réalisation. Ce n'est pas l'individu qui a seul la maîtrise de la production de la réalité mais parce que l'individu et l'environnement sont deux systèmes quantiques, la mesure maintiendrait leur corrélation. La perception pourrait être alors pensée sur le mode de la résonance : l'effet stroboscopique reviendrait à ajuster les fréquences de l'observateur et de l'observé. Rappelons cette phrase de Merleau-Ponty : mon corps « est un objet *sensible* à tous les autres, qui résonne pour tous les sons, vibre par toutes les couleurs » (1945 : 273). La mesure n'est pas pensable en dehors d'une expérience qui peut révéler des degrés d'engagement divers. Le processus de décision peut donner la primauté à l'expérience et ainsi aller jusqu'à simuler l'action d'autrui, ressentir les contractions musculaires et articulaires des gestes que pourraient effectuer autrui. Mais il peut aussi s'en tenir à appliquer des automatistes acquis au cours d'expériences précédentes.

Il n'y a pas pour l'homme de rapport individuel à la nature : tout rapport humain à la nature est un rapport social. Franck Fischbach (2004 : 50), dans le cadre d'une analyse de la relation entre vie naturelle et vie historique chez Marx, écrivait que : « l'unité de l'homme et de la nature n'est effective que comme vie sociale », et se réalise à travers des « "rapports pratiques" que nouent entre eux des êtres vivants, […] êtres qui s'affectent mutuellement dans et par l'activité même qu'ils déploient collectivement en vue de satisfaire leurs besoins essentiels et vitaux. » Dès la naissance, l'individu prend la mesure de son environnement tant naturel que social et parce qu'il est absorbé au sein d'un monde humain particulier, il va progressivement se constituer des modèles du corps, de son corps et des différents états du corps. J'insiste sur la particularité de la situation sociale de l'individu car elle permet vraisemblablement de comprendre la diversité des manières de faire inventées par l'homme ici, là-bas, à diverses époques. Celles-ci consisteraient à privilégier des états parmi d'autres et ainsi à faire émerger des mondes divers.

Penser la société sur le registre du corps nécessite de jeter un autre regard sur les interactions humaines et de ne plus les considérer à partir

d'un entre-deux, d'un espace objectif comme le sont le langage, la culture et les représentations. Les mouvements des corps, les gestes qui deviennent synchronisés comme des danses à l'échelle d'un collectif, sont importants comme le sont les cillements, clignements, contractures musculaires et tout ce qui fait que l'on peut parler d'un registre expressif en dehors du langage. En ce qui concerne le langage, nous avons développé un fétichisme autour de la signification qui en a masqué sa dimension corporelle. La signification conceptuelle des mots, nous disait Merleau-Ponty, « se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole. » (1945 : 209). Il écrivait : « Quand je dis que j'ai devant moi une tache rouge, le sens du mot tache est fourni par des expériences antérieures au cours desquelles j'ai appris à l'employer. » (1945 : 21). L'analyse du langage ne peut être isolée d'une analyse de l'ensemble de la situation. L'organisation du lieu, l'atmosphère, les postures des corps, les mimiques et les regards, en bref, une situation dans laquelle le mot est une action, un geste et une sonorité originaux. C'est la succession d'expériences qui permet de faire des rapprochements et d'étendre, de généraliser vers ce que l'on peut appeler des significations. L'explicitation du sens d'un mot vient se surajouter à ces expériences et doit être comprise comme une expérience supplémentaire utile à l'enrichissement de la capacité d'interprétation. Merleau-Ponty insistait sur le fait qu'il n'y a pas de sensation ni de perception sans relation avec d'autres sensations et perceptions ou avec les sensations et perceptions des autres.

Le soi, même, n'est vraisemblablement qu'une construction qui émerge de la relation à autrui dans le monde. Une succession de mesures qui attribue à un organisme une existence particulière, par delà son immersion dans le monde. Mais cette existence particulière ne peut pas s'exonérer de son appartenance primordiale à une chair d'espèce. Elle acquière une conscience qui est une véritable science commune, partagée avec les partenaires des expériences et partageables avec l'ensemble des partenaires à venir. Et c'est ce mouvement social qui entretient notre capacité à entrer en relation – car n'oublions pas que nous sommes continuellement au présent.

Je le repète, c'est bien en anthropologue que j'ai mené cette enquête. L'historien Marcel Detienne disait que le comparatisme consiste d'abord à poser une question.

Dans la logique de cette phrase de Merleau-Ponty, « il n'y a pas de lieu du temps » (1945 : 484), je me suis engagé dans la voie que défend Alain Berthoz et j'ai suivi l'une des hypothèses ouvertes par Etienne Klein : « Si le temps est de nature relationnelle, alors nous ne pouvons plus dire que nous évoluons *dans* le temps. Le temps n'est plus que le reflet d'une dynamique liée aux phénomènes » (2007 : 39). En vertu du lien indéfectible entre les corps et leur environnement, ce temps n'est pas spécifique aux mouvements d'un être humain. Il émane de cet ensemble moi-autrui-le-monde qui sans cesse se modifie. C'est vraisemblablement le rythme de nos mesures et de leurs réalisations qui nous confèrent et qui confèrent à notre environnement un caractère, en réalité, changeant.

Bibliographie

Behera L., Kar I., Elitzur A. (2004) "Quantum Brain : A Recurrent Quantum Neural Network Model to Describe Eye Tracking of Moving Targets", http ://arxiv.org/abs/q-bio/0407001v1

Berthoz A. (1997) *Le sens du mouvement*, Editions Odile Jacob.

Berthoz A. (2003) *La décision*, Odile Jacob.

Berthoz A. (2007) Journée organisée par F. Wolf, *L'action : délibérer, décider, accomplir* avec Alain Berthoz (Collège de France/CNRS), Jacub Capek (univ. Charles, Prague), Mickaël Cozic (ENS), Paul Egré (CNRS – Institut Jean Nicod), Ruwen Ogien (CNRS) et Francis Wolff (ENS) 17 février, ENS Paris, http ://www.diffusion.ens.fr/index.php ?res=conf&idconf=1199

Berthoz A., Petit J.-L. (2006) *Phénomènologie et physiologie de l'action*, Odile Jacob.

Bitbol M. (1996) *Mécanique quantique*. Une introduction philosophique, Champs, Flammarion.

Dolev S., Elitzur A. (1998) "Biology and Thermodynamics : Seemingly-Opposite Phenomena in Search of a Unified Paradigm", *The Einstein Quarterly : Journal of Biology and Medicine*, 15, 24-33.

Elitzur A., Dolev S. (2005a) Quantum Phenomena within a New Theory of Time, in Elitzur A., Dolev S., Kolenda N. (eds) *Quo vadis Qauntum Mechanics ?* The Frontiers Collection, Springler Berlin Heidelberg, 325-350.

Elitzur A., Dolev S. (2005b) "Becoming as a Bridge Between Quantum Mechanics and Relativity", in *R.* Buccheri et al. (eds.), *Endophysics, Time, Quantum and the Subjective*, *589-606,* World Scientific Publishing *Co.*

Elitzur A., Dolev S. (2003) “Is there more to T? Why time’s description in modern physics is still incomplete”, in Buccheri, R., Saniga, M., Stuckey, W. M. (Eds.) *The Nature of Time : Geometry, Physics and Perception.* Proceedings of the NATO Advanced Research Workshop, held in Tatranská Lomnica, Slovak Republic, May 21-24, 2002, http ://dolevim.org/shahar/

Ellis G.F.R. (2005) “Physics and the real world”, *Physics today*, vol. 58, n°7, pp. 49-54

Fischbach F. (2004) “L’activité humaine. Vie naturelle et vie historique chez Marx”, *Kairos*, 23, “Penser la vie”, 29-55.

Gell-Mann M. (1994) *Le quark et le jaguard*. Voyage au cœur du simple et du complexe, Albin Michel, 1995 pour la trad. fr.

Gell-Mann M., Hartle J. (1993) Classical equations for quantum systems, *Physical Review*, D47, 3345-3382, http ://arxiv.org/abs/gr-qc/9210010v1

Gergely. G., Bekkering. H. & Király. I. (2002). “Developmental psychology : Rational imitation in preverbal infants”, *Nature*, vol. 415, n°6873, February 14, p. 755

Haroche S., Raimond J.-M., Brune M. (1997) “Le chat de Schrödinger se prête à l’expérience – Voir en direct le passage du monde quantique au monde classique”, *La Recherche*, 301 (Septembre), 50-55.

Hartle J. (1998) “Quantum Pasts and the Utility of History”, *Phys.Scripta T*76, 67, http://arxiv.org/abs/gr-qc/0403001

Hartle J. (2005) « The Physics of Now », *American Journal of Physics*, vol. 73, n° 2, 101-109, gr-qc/0403001

Hartle J. (2007) “Quantum Physics and Human Language”, *J.Phys. A*40, 3101-3121

Iriki, A., Tanaka, M., Iwamura, Y. (1996) “Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurons”, *Neuroreport 7*, 2325-2330.

Klein E. (2003) *Les Tactiques de Chronos*, Editions Flammarion.

Klein E. (2007) *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Editions Flammarion.

Koselleck R. (1990) *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Editions de l’Ehess.

Kupiec J.-J., Sonigo P. (2000) *Ni Dieu ni gène*. Pour une autre théorie de l’hérédité, Editions du Seuil.

Lewontin R. (2003) *La triple hélice*. Les gènes, l’organisme, l’environnement, Editions du Seuil pour la tr. fr.

Merleau-Ponty M. (1942) *La structure du comportement*, PUF, 1977.

Merleau-Ponty M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. Tel 1981.

Merleau-Ponty M. (1996) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de Projet de travail sur la nature de la perception (1933), La nature de la perception (1934), Editions Verdier.

Mershin A., Nanopoulos D., Skoulakis E. (2000) "Quantum Brain ?", http ://arxiv.org/abs/quant-ph/0007088

Misra B., Sudarshan G. (1977) "The Zeno's Paradox in Quantum Theory", *Journal of Mathematical Physics*, 18(4), pp. 756-763.

Prigogine I., Stengers I. (1988) *Entre le temps et l'éternité*, Flammarion.

VanRullen R., Thorpe S.J. (2004) "Perception, décision et attention visuelles : Ce que les potentiels évoqués nous apprennent sur le fonctionnement du système visuel", in Renault B (ed) *L'imagerie fonctionnelle electrique et magnetique : ses applications en sciences cognitives*, Paris : Hermes, pp. 95-121.

VanRullen R., Carlson T., Cavanagh P. (2007) "The blinking spotlight of attention", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104(49), pp. 19204-19209.

TROISIÈME PARTIE
Corps, cœur et chair

Le corps dans l'acte de son cerveau

Bernard ANDRIEU
Faculté du sport UHP, UMR 7117 CNRS, LHPS Nancy Université
Membre associé UMR 6578 CNRS Anthropologie bioculturelle

« C'est le monde qui devient, on devient tout le monde »[1]

Cerveau volontaire ou involontaire ?

Le modèle d'un esprit rationnel dominant par sa volonté l'action corporelle est désormais fortement falsifié par les travaux sur le cerveau volontaire. La volonté est au cœur de la réalité humaine, elle semble être la manifestation de notre être intérieur : « la représentation d'une action possède un « format moteur » qui épouse étroitement le fonctionnement de l'appareil moteur dans son ensemble, du cerveau aux muscles en quelque sorte : elle est dans le corps, *embodied* »[2] Comment le corps assure-t-il la mise en œuvre de son cerveau ? Paradoxalement, il semblerait que son activité se développe à l'insu de l'auteur et anticipe l'apparition de l'expérience consciente. La conscience d'être l'auteur d'une action corporelle ne serait-elle donc qu'une illusion ?

Pour démontre le cerveau de l'action il aura fallu observer le cerveau en action[3] dans l'ensemble des solutions simplexes :

1. Gilles Deleuze, Felix Guattari, 1980, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, p. 343.
2. Marc Jeannerod, 2009, *Le cerveau volontaire,* Paris, O. Jacob, p. 113.
3. Stanilas Dehane ed., *Le cerveau en action,* Paris, P.U.F.

> « La simplexité, telle que je l'entends, est l'ensemble des solutions trouvées par les organismes vivants pour que, malgré la complexité des processus naturels, le cerveau puisse préparer l'acte et en projeter les conséquences. Ces solutions sont des principes simplificateurs qui permettent de traiter des informations ou des situations, en tenant compte de l'expérience passée et en anticipant l'avenir. Ce ne sont ni des caricatures, ni des raccourcis ou des résumés. Ce sont de nouvelles façons de poser les problèmes, parfois au prix de quelques détours, pour arriver à des actions plus rapides, plus élégantes, plus efficaces. »[4]

Vitesse de traitement et anticipation, inhibition pas nécessaire pour agir, agir c'est ne pas faire, agir c'est désinhiber car le cerveau créateur invente et trouve des solutions simplexes. Ce cerveau malgré nous en nous nous détermine au fur et à mesure de l'interaction adaptative au monde corporel.

Le monde corporel[5]

L'acte corporel est-il analysable en lui-même ou toujours en référence à sa source transcendantale, le cerveau, l'inconscient, la perception ? Le corps est-il en acte ou quelque chose s'actualise, s'acte en lui, à travers, malgré lui ? Rien du corps ne précéderait sa mise en action ou au contraire un pré-corps préparerait sa réalisation avant de s'accomplir ? Le corps a t-il des temporalités différentes selon sa sensibilité au monde, le traitement des informations et le logique de l'action ? Le sujet, selon les travaux d'Alain de Libéra[6], de l'action ne relève plus ici du schème « substance-attribut » : car l'esprit n'est pas un attribut d'un corps substance, comme dans l'attributivisme, ni une substance en face d'une autre celle du corps comme dans le substantialisme.

Décrire le corps en acte repose sur le postulat d'une activité, d'une activation et d'une actualité du corps, refusant ainsi l'essence et l'intentionnalité comme des conditions préalables. La difficulté pour le sujet est de saisir son corps dans le mouvement même : cela supposerait une transparence autoscopique entre le sujet, son cerveau et son corps dans une sorte de simultanéité ; or cette autoscopie du cerveau en acte

4. Alain Berthoz, 2009, *La simplexité*, Paris, O. Jacob.

5. B. Andrieu, 2010, *Le monde corporel. De la constitution interactive du soi,* Lausanne, Ed l'Age d'Homme, Préface Alain Berthoz. B. Andrieu ed., 2010, *Philosophie du corps. Expériences, interactions et Ecosoi*, Paris, Vrin, 400 p.

6. Alain de Libéra, 2007, *Archéologie du sujet*, tome 1, *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, p. 127.

dans un corps en mouvement est impossible en raison même des conditions physiologiques : le cerveau a une activité beaucoup plus rapide que la connaissance que notre conscience peut en avoir. Ainsi nous pensons connaître notre corps en mouvement à travers ses phénomènes sans pour autant parvenir à une connaissance en première personne des causes de notre mobilité corporelle.

« Le but n'est pas ''de retrouver le corps''; (mais) de partir du corps agissant »[7]. Définir le corps en acte dans l'interdisciplinarité phenoménologie et physiologie de l'action[8] implique de distinguer plusieurs niveaux d'activité corporelle, « lost in cognition »[9], de l'inconscient cérébral à la conscience volontaire. Pour le Husserl des « L'acte est dans le « Je suis en train de faire », « Je suis encore actif », tout le temps que je me tiens dans le point-maintenant et que je fais jaillir cet acte »[10]. Toute la difficulté est de décrire le corps au cours de son acte, sans le réduire à un état mais dans la temporalité des processus d'action comme de la « préconfiguration de l'analyse que le cerveau va faire du monde »[11] à la réalisation de l' action.

La phénoménologie de l'action[12] reconnaît une théorie dynamique des intentions notamment en raison de la question de la différence temporelle entre « the initial formation of the intention and the initiation of the action »[13] : cette différence est pris en compte par J. Searle entre « *prior intention and intention-in action* », M. Brand entre « *prospective and immediate intentions* », M.E. Bratman entre « *future-directed and present-directed intentions* » et A.R. Mele entre « *distal and proximal intentions* »[14]. Dans sa recherche Elisabeth Pacherie explore les différents composants du sens de l'agentivité en reconnaissant que la causalité intentionnelle n'est

7. A. Berthoz, 2003, *La décision*, Paris, O. Jacob, p. 169.

8. La couverture du livre de A. Berthoz J.L. Petit porte le titre de *Phénoménologie et physiologie de l'action* alors que l'intérieur indique *Physiologie de l'action et phénoménologie.*

9. E. Laurent, 2008, *Lost in cognition, Psychanalyse et sciences cognitives,* ed Cecile Defaut, p. 10.

10. E. Husserl, MC B III 9, « Le problème de l'acte », oct-dec 1931, p. 19. Cité par A. Berthoz, J.L. Petit, 2006, p. 198.

11. Berthoz, Petit, 2006, p. 129.

12. Elisabeth Pacherie, 2008, The phenomenology of action : A conceptual framework, *Cognition*, 107, p. 179-217.

13. *Op. cit*., p. 181.

14. Searle J., 1983, *Intentionality*, Cambridge University Press. Brand M., 1984, *Intending and acting*, MIT Press. Bratman M.E., 1987*, Intention, plans and pratical reason*, Cambridge University Press. Mele A.R., 1992, *Springs of action*, Oxford University Press.

pas un marqueur suffisant de la « *self-agency* » ; le sens de l'initiation pour une action est « *a more important contribution to the sense of autorship for an action* »[15] ; trois expériences sont au fondement du sens du contrôle, « *the sense of motor control, the sense of situational control and the sense of rational control – is another crucial component of the sense of agency for an action* »

Nul ne peut donc plus, sauf à constituer des disciplines séparées[16], décrire l'activité corporelle indépendamment de ses conditions cérébrales et de ces interactions avec le monde[17]. D'une part le monde n'est jamais entièrement extérieur au corps. L'extérieur n'est pas indépendant dans un monde corporel ; il appartient à un système corporel dont le monde est l'environnement du corps. L'interaction avec l'environnement corporel fonde une interactivité des fonctions neurocognitives avec nos possibilités d'action. D'autre part le corps et le cerveau ne sont plus séparés. Le cerveau est le résultat d'une construction depuis sa formation neurodéveloppementale et sans le corps, qui assure l'interaction avec le monde, cette construction epigénétique ne pourrait se réaliser. Le corps, avant d'être cérébré, se construit dès *in utero* au fur et à mesure en cérébrant par l'épigenèse progressive et par la myélinisation ses apprentissages. Le cerveau possède des structures innées et ses contenus dépendent pour leurs constructions de l'interaction corporelle avec le monde : les variations de l'intensité et de la nature de la chose mondaine sont incorporés singularisant pour chacun la chair de son cerveau. Le cerveau est corporant par l'incorporation indéfinie des informations et le corps est cérébrant par leur traitement dynamique.

Ainsi le corps est cérébré dans la mesure où les états neurocognitifs sont déterminants sans que le corps en soit immédiatement conscient en raison de la vitesse de traitement. Le cerveau est corporé par le traitement dynamique des informations qui définissent des cartes somatosensorielles et des cartes somatomotrices. Mais le cerveau est aussi corporant par l'incorporation indéfinie des informations et le corps est aussi cérébrant par leur traitement dynamique.

---

15. E. Pacherie, 2008, *op. cit.,* p. 213.

16. Bernard Andrieu, 1993, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XX*e *siècle*, Paris, L'harmattan.

17. Andrieu, B. 2006a, Brains in the Flesh. Prospects for a neurophenomenology, *Janus Head. Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenology, Psychology and Arts*, New York, p. 129-149.

Intercorporalité et simulation

Dès lors l'extérieur du corps est un monde orienté par l'action corporelle qui lui attribue un sens cérébré en faisant de lui son environnement. Une « adaptabilité continuelle des schèmes neuronaux »[18] du corps facilite cette inscription du monde dans le corps. Les sensations y servent d'intermédiaire par l'interface corps-monde en important dans le corps cérébrant les informations par les capteurs sensoriels. Paradoxalement la sensation est vécue subjectivement par le corps tandis que son intensité et son information sont traités par le cerveau de manière implicite.

Le seuil de sensibilité de l'inconscient cérébral[19], différents du seuil de conscience, s'il dépend de l'étayage des sensations lors de la constitution du corps, révèle que l'attention, la perception et la situation mobilisent plus ou moins notre cerveau selon les modes d'information neurosensorielle de son corps. Les travaux sur la sensibilité tacite[20] décrivent comment le corps est engagé dans le monde dès sa présence : par ses neurones miroirs[21] et par l'empathie[22] le travail du corps cérébre son environnement par la vue des gestes d'autrui.

Car l'interaction avec le monde repose sur un empiètement du corps[23] dans le monde et sur une incorporation du monde. Cette asymétrie est une dynamique qui renouvelle les cordonnées sensorielles au fur et à mesure de l'interaction ; mais les structures neurosensorielles de la perception organisent, dès inconsciemment[24], la saisie et le traitement des informations environnementales. « Ces processus d'intersubjectivité primaire sont basés sur ce que Merleau-Ponty (1962) appelle l'*intercorporalité* – une interaction naturelle des corps qui produit du sens en autant que nous voyons les intentions des autres dans leurs mouvements expressifs. L'idée est formulée aussi par Husserl, dans des termes phénoménologiques qui correspondent assez bien aux données des neurosciences des représenta-

18. Berthoz A., Petit J.L., 2006, *Physiologie de l'action et phénoménologie,* Paris, O. Jacob p. 221.

19. Marcel Gauchet, 1999, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil.

20. Lionel Naccache, 2006, *Le nouvel inconscient : Freud, Christophe Colomb des neurosciences***,** Paris, O. Jacob.

21. Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia, 2008, *Les neurones miroirs*, Paris, O. Jacob.

22. Alain Berthoz, Gérard Jorland, eds., 2004, *L'empathie*, Paris, O. Jacob.

23. E. de Saint Aubert, 2004, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, p. 35-60.

24. P. Buser, 2005, *L'inconscient aux mille visages*, Paris O. Jacob, p. 21-24.

tions partagées. Il décrit la réverbération kinesthésique (motrice) qui, se produisant dans notre propre corps quand nous observons le comportement des autres, nous aide à comprendre ce dont ils font l'expérience. Ces aspects interactifs ou intercorporels de l'incarnation montrent clairement qu'elle possède une *dimension sociale endogène (ou au moins intersubjective)*, qu'il ne faudrait pas ignorer lorsqu'on parcourt son analyse de l'acquisition du raisonnement pratique, sous forme d'expertise ou de *phronèsis*. Ces aspects intercorporels sont aussi bien *incarnés* qu'*intersubjectifs* de manière primaire – et, spécifiquement, d'une manière qui rend possible la contextualisation secondaire de l'action dans des cadres sociaux, ce qui est nécessaire aussi bien pour le développement de l'expertise que pour l'acquisition de la *phronèsis*. »[25]

La simulation corporelle (*embodied simulation*)[26] est notre capacité à « simuler physiquement » la posture ou l'état du corps d'autrui. Dans la mesure où les intentions et les émotions s'expriment à travers des changements physiques, notamment la posture, les gestes et les expressions du visage, une manière de saisir les intentions et/ou émotions d'autrui consiste à faire soi-même l'expérience des états physiques d'autrui. L'engagement du corps dans une situation suppose que le cerveau possède la capacité de simuler, avant même d'agir, parce qu'il est informé et modifié dans le fonctionnement de ses modèles internes.

Par un préjugé réaliste, transférer au fait physiologique toute l'objectivité de l'acte corporel reviendrait à défendre la thèse à une observation directe des phénomènes dans le cerveau[27]. Si M. Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement* reconnaît que c'est « dans l'état de nos connaissances »[28], « on ne saisit jamais que des manifestations de la fonction nerveuse » : l'acte du cerveau est seulement manifesté dans le phénomène corporel, c'est-à-dire que nous n'avons accès qu'à travers notre corps à notre cerveau.

Car le comportement est inséré « dans le corps »[29] :

25. Shaun Gallagher et Sonia Mansour-Robaey, 2004, Les conditions de corporéité et d'intersubjectivité chez la personne morale *Théologiques* 12/1-2 (2004) p. 135-164, ici p ; 148.

26. Gallese, V. and Goldman, A. 1998 : Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Science* 3 : 493-501.

27. Merleau-Ponty, M., 1942, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F. 1977, p. 63.

28. *Op. cit*., p. 64.

29. *Op. cit*., p. 66.

– *Arg. 1.* La lésion et la structure prouvent une détermination réciproque car des troubles de l'une ou de l'autre portent sur « l'ensemble du comportement »[30] ;
– *Arg. 2.* Mais le fonctionnement nerveux n'est pas un processus global en raison de la différenciation fonctionnelle et de la spécialisation de ses parties. La fonction qui se réalise par le substrat ne peut jamais en être « indifférente »[31]. La spécialisation des régions cérébrales « ne suppriment pas la relation de ces régions à l'ensemble *dans le fonctionnement* »[32] ;
– *Arg. 3.* Une conception mixte des localisations (entrecroisement des fonctions repose, dès *Le cerveau et la pensée* de Piéron (1923) lu par M. Merleau-Ponty, sur différentes régions du corps) et une conception fonctionnelle du parallélisme impliquent que les comportements supérieurs ne sont pas « contenus dans le cerveau »[33] mais ne relèveraient que du cerveau comme entité fonctionnelle.

Préd'action et Prédiction

La préd'action ne peut être confondue avec la préaction définie par Pierre Parlebas : comme processus essentiel de la sémiotricité et dans le « jeu sémioteur de détection et de production d'indices »[34], la préaction est elle aussi une décision et une anticipation. Cette action motrice préparatoire, accomplie par un ou plusieurs pratiquants dans l'action motrice, relève des indices observables d'une situation motrice à travers un événement, une propriété ou un projet non immédiatement perceptibles. « Souvent intuitivement et sans en avoir nécessairement conscience »[35] ou savamment dissimulée dans la feinte, l'incertitude motrice implique l'identification des signes porteurs d'actions tactiques. Ce « praxème »[36] est le résultat d'une interprétation perceptive du projet tactique à travers leur signifiant et leur signifié. Savoir préagir est un des objectifs « de l'éducation

30. *Idem.*
31. *Op. cit*., p. 76.
32. *Op. cit*., p. 77.
33. *Op. cit.,* p. 79.
34. Pierre Parlebas, 1999, Préaction, dans *Jeux sports et sociétés. Lexique de praxeologie motrice*, Paris, INSEP, p. 269-270, ici p ; 269.
35. P. Parlebas, 1999, Indice, *Op. cit*., p. 177.
36. P. Parlebas, 1999, Praxème, *Op.cit.,* p. 260.

physique »[37], preuve de l'adaptabilité motrice : la décision motrice est une « pré-décision répondant à une pré-perception qui déclenche des actes d'anticipation motrice »[38]. La décision motrice se distingue des conduites de choix cognitifs, même si elle peut s'y trouver engagée, par l'activité sémiotrice qui décode continûment les signifiants environnementaux.

Mais s'il y a bien un engagement corporel dans l'action, l'affinement de la sensibilité proprioceptive développe une mobilisation interne et subjective : l'automatisation sensori-motrice favorise une régulation proprioceptive mais « l'accès à la prise de conscience des myriades d'ajustements, mobilisations et coordinations, reste très partiel »[39]. Cette inconscience qui prouve bien l'automatisation du schéma corporel n'explique pas tant le travail du corps cérébré que les effets de la cérébration du monde par le corps : en dessous du seuil de 450 ms, la sensibilité situationnelle utilise le traitement transcendantal par le cerveau des informations perçus par le corps. La préd'action précède la préaction qui en incarne les décisions motrices en allant par degré de l'incorporation des informations sensorielles par la sensibilité situationnelle, sa modélisation interne par la simulation de scénario possibles jusqu'à la

La préd'action repose sur ce caractère prédicteur du cerveau. Comme prédicteur « l'organisme doté d'un cerveau procéderait, en toutes circonstances, à une anticipation centrale par rapport à la détermination de la réceptivité des capteurs sensoriels périphériques » (Berthoz & Petit, 2006, p. 35). Une théorie de la constitution du modèle interne du monde par l'organise lui-même qui perçoit le monde suppose un renversement épistémologique : ce n'est plus le monde qui informe l'organisme, c'est le corps cérébré qui définit son environnement d'action : O'Regan et Noé[40] le font par le concept de « contingence sensori-motrice » car le stimulus détermine les inputs sensoriels, pour la perception active, il détermine une loi sensorimotrice reliant les inputs sensoriels du système nerveux à ses outputs moteurs.

Les enregistrements des potentiels évoqués ont mis en évidence « le potentiel de préparation », readiness potential « dans la phase de prépara-

37. P. Parlebas, 1999, Préagir, *Op.cit*., p. 272.

38. P. Parlebas, 1999, Décision motrice, *Op. cit*., p. 91.

39. P. Parlebas, 1999, Sémiotricité, *Op. cit*., p. 326.

40. O'Regan, K. & Noë, A. 2001, A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, *24*, 939-1011.

tion d'une action volontaire qui se développe au niveau de l'aire motrice supplémentaire »[41]

Le modèle de Berthoz lui se caractérise par trois principes :

– *Premier principe* : La perception est une décision, ce qui ne veut pas dire consciente et volontaire. Nous nous situons dans une théorie hiérarchique de la décision *i.e*, qu'il y a à la fois traitement simultané des informations de l'environnement et un traitement successif. Ces deux traitements se réalisent de manière infraconsciente ;
– *Deuxième principe* : La décision repose sur une simulation de l'action par le cerveau. Il y a une activité décisionnelle qui repose sur la fabrication de scenarii, de calculs. Ainsi, l'action n'est que la réalisation d'un scénario. En réalité, ce que je réalise dans l'action c'est l'actualisation d'un scénario parmi d'autres réalisés par le cerveau ;
– *Troisième principe* : Le cerveau est un prédicteur (cerveau projectif). Le cerveau délibère et nous donne une réponse motrice. C'est un prédicteur, il anticipe en calculant des possibilités, des probabilités : « Le caractère anticipateur de la perception est complété par le fait que les centres perceptifs sont informés des actions en cours grâce à la décharge corollaire, c'est-à-dire le fait que le cerveau adresse une copie de l'ordre moteur par avance aux centres perceptifs, permettant de stabiliser le monde perçu grâce à une anticipation du mouvement » (Berthoz & Petit, 2006).

Perception et inconscient cérébral

De l'observation de l'image rétinienne jusqu'aux théories classiques de la vision[42], la sensation a longtemps été considérée comme le corrélat d'une projection du monde externe sur un système sensoriel passif. L'importance de l'action pour la perception est pourtant aujourd'hui reconnue aussi bien en neurobiologie, qu'en psychologie ou en intelligence artificielle[43]. Si « le

41. Jean Decety, 1997, La programmation de l'action, dans Stanilas Dehaene ed., *Le cerveau en action. Imagerie cérébrale fonctionnelle en psychologie cognitive*, Paris, PUF, p. 147.

42. Marr, D. (1982). *Vision : a computational investigation into the human representation and processing of visual information*. San Francisco : W. H. Freeman.

43. Hebb, D. O. (1947). *The organization of behavior : A neuropsychological approach.* Wiley. Paillard, J. (1971). Les déterminants moteurs de l'organisation spatiale. *Cahiers de Psychologie, 14*, 261-316. Paillard, J. (1991). Motor and representational framing of space. In J. Paillard (Ed.), *Brain and space.* Oxford : Oxford University Press. Brooks, R. & Lynn, S. (1994). Building brains for bodies. *Autonomous Robots*, *1*, 7-25. Millner, D., & Goodale, G.

fonctionnement du cerveau est projectif » et « fait des hypothèses et des prédictions » (Berthoz & Petit, 2006, p. 29), c'est en suivant des règles non représentationnelles mais neurocomputationnelles.

L'ordre classique de la cognition, 1. Contact passif de la sensation avec l'objet externe ; 2. Formation d'une représentations (ou image de l'esprit) ; 3. Jugement d'objectivité et de conformité de la représentation avec l'objet extérieur, exige que nous allions contre l'esprit, contre la théorie de l'esprit même sous couvert de la philosophie analytique du langage. Car ce n'est point le langage qui constitue la représentation d'action et le relevé des invariants logiques puisqu'il y a « une inclusion réciproque du cerveau dans le monde, du monde dans le cerveau, du monde dans le cerveau dans le monde… » (Berthoz & Petit, 2006, pp. 41-42). Nécessairement interactionniste cette constitution réciproque est asymétrique par les différents niveaux d'organisation. L'interaction doit rendre des traitements des sens vers le cerveau (*bottom-up*) et des traitements préperceptions des sens (*top-down*).

Cerveau transcendantal et anticipation

Plutôt qu'un *a priori* neurocognitif, ces modèles internes, qui structurerait les conditions même de la perception, cérèbrent le corps dès les modes de réception et de traitement par le filtrage neuro-subjectif des informations environnementales. Le lien, établi par M. Merleau Ponty[44], entre perception et motricité prouve combien « percevoir c'est s'orienter vers une chose, la viser. Agir c'est mettre dans un mouvement une intention douée d'un sens… c'est qu'il n'y a pas de différence entre mouvoir son corps et le percevoir »[45]. La question est de savoir si une intention corporelle ne serait pas déjà à l'œuvre dès l'esquisse neuronale du mouvement ? Par intention corporelle il faut comprendre, non pas une signification préalable, mais une émulation intérieure de l'action[46] :

(1996). *The Visual Brain in Action*. Oxford : Oxford University Press.

44. B. Andrieu, (2008) Der erotische Scwindel des Fleisches : La Mettrie via Merleau-Ponty, dans Ludger Scwarte ed., *Philosophien des Fleisches. Das Theater der Libertinage zwischen Kunst und Wissenschafts* (1680-1750), Georg Olms Verlag.

45. M. Merleau Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1978, p. 58.

46. A. Berthoz, J.L. Petit 2006, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, O. Jacob, p. 197.

Le cerveau, bien que « nous n'en avons aucune expérience, aucun vécu »[47], fait partie de notre expérience corporelle sans que nous puissions établir une corrélation directe des énoncés ou concepts avec les états du tissu cérébral. En affirmant que « le cerveau est essentiellement un organe pour l'action »[48], la physio-phénoménologie de l'action définit la perception comme une anticipation, une pré-tention,et une correction active noético-noématique. Pour cela le processus d'auto-constitution du sujet incarné pourrait faire croire en l'existence d'un cogito corporel qui activerait « dans son cerveau les réseaux de l'action et la simulation mentale du mouvement »[49].

Ce laboratoire du cerveau psychologique[50], connu au moins depuis les petites perceptions de Leibniz, trouve dans l'imagerie *in-vivo* un moyen d'observer ses propres processus cérébraux en même temps que le courant d'image ou de sensations qui correspondent à ces processus cérébraux. L'utopie auto-cérébroscopique, formulée en 1956 par Herbert Feigl[51], pose la question d' une phénoménologie neurophysiologique de l'introspection ?

Le corps pourrait paraître second[52], surface, signe et support. Sa matérialité et le vécu qu'il fournit au moi lui fait accroire au primat de sa volonté, à l'indépendance de sa subjectivité. Sans nier la sphère spécifique du corps propre, dont la phénoménologie a dressé seulement le contenu subjectif, l'apport des neurosciences de l'action démontre combien des conditions transcendantales préexistent à toute interaction du corps-monde. L'indépendance de l'esprit et la réflexivité de sa liberté, volonté et conception repose, en réalité sur une autonomie toute relative, celle autorisée par l'activité neurocognitive.

La solution d'une théorie de la constitution transcendantale[53] du corps en acte retient le sujet Le cerveau transcendantal, plutôt que le cerveau du sujet transcendantal qui ne ferait du cerveau qu'un outil au service d'un

47. *Op. cit.,* p. 9.

48. *Op. cit*., p. 13.

49. *Op. cit*., p. 17.

50. Bernard Andrieu, 2002, *Le laboratoire du cerveau psychologique*, Paris, CNRS.

51. Bernard Andrieu ed., 2006, *H. Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin. H. Feigl, 1958, *Le mental et le physique*, trad Fr B. Andrieu C. Lafon, Paris, L'harmattan, 2004..

52. B. Andrieu, (2010) Illusion corporelle et externalité du soi, *Evolution psychiatrique*, Ed Elsiever. N° Corps et psychoses (sous la direction de Nicolas Franck), n°2.

53. Berthoz, Petit, *op. cit,* p. 101.

nouvel idéalisme transcendantal (« Qui a peur du sujet transcendantal » chapitre 4, (Berthoz & Petit, 2006)), prépare les conditions de l'interaction avec le monde à partir de contraintes pré-noétiques, comme l'a démontré Gallagher (2005, chapitre 6), sur la perception et l'action. Ainsi, affirmer que le cerveau dispose de modèles internes capable de simuler les lois physiques des interactions entre le corps et le monde, définirait une « implémentation neuronale a priori »[54] par une architecture fonctionnelle des réseaux neuronaux.

Le paradoxe est de tenir ensemble interaction et transcendantal sans parvenir à décrire les modes de collectivation[55] des réseaux neuronaux, tant dans la mobilité de l'architecture neurofonctionnelle que dans l'adaptation motrice aux modifications environnementales : la collectivation veut ici décrire les processus de constitution et de régulation mis en œuvre au cours des interactions cerveau-corps-environnement, le corps servant d'interface médiatrice.

Cerveau volontaire et intentionnalité corporelle

Si la perception est pour l'action, l'accès indirect au cerveau vivant par le corps vécu interdit une ontologie directe qui décrirait l'être sans l'expérience corporelle. M. Merleau Ponty rappelle que si « nous disons philosophie de la nature et non philosophie de l'être » c'est « parce qu'il s'agit de rendre compte de notre expérience de l'être »[56]. Ce caractère indirecte admet un « décisionisme physiologique »[57] qui reconfigure fonctionnellement les réseaux neuronaux au fur et à mesure de l'interaction du corps avec le monde avant même que la conscience en ait conscience. Cette cécité de la conscience de son cerveau *in vivo* et en action rend l'activité sensori-motrice centrale dans la perception en mouvement de l'environnement par l'interaction du corps cérébré.

Pas seulement cérébré le corps est aussi cérébrant par la reconfiguration dynamique des boucles internes (à la Edelman ou à la Llinas) et par le caractère autopoéitique du système nerveux (cf. Varela). La temporalité de

54. *Op. cit*., p. 109.

55. Andrieu B., (2007) " Embodying the Chimera : toward a phenobiological subjectivity ", Eduardo Zac ed., *Signs of Life*, *BiotArt And Beyond*, M.I.T. Press, p. 57-68.

56. M. Merleau Ponty, 1957, La nature ou le monde du silence, BN vol ; VI (106) v (B) cité par Emmanuel Saint Aubert, 2006, *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, p. 116.

57. Berthoz, Petit, *op. cit*., p. 63.

la constitution interactive doit tenir compte des mécanismes d'anticipation et de prédiction présent dans les récepteurs sensoriels. Ce n'est pas le monde qui vient au sens, ce sont les sens qui *s'immondent* : la perception anticipe sur « la faisabilité d'un geste ou d'une action » (Berthoz & Petit, 2006, p. 71) avant que le corps ne le mette en œuvre. Cette anticipation inconsciente compense les délais de l'excitation motrice.

La perception d'une série d'esquisses de différents champs partiels. La perception est une action simulée. Elle n'est pas simplement interprétation des messages sensoriels, elle est contrainte par l'action. Elle est une simulation interne de l'action, une anticipation des conséquences de l'action. Le cerveau utilise les actions passées pour préparer et déclencher un mouvement en prévoyant ces conséquences. Pour cela le cerveau utilise la mémoire. Il simule et prépare des scénarii. C'est du virtuel qui va poser le problème de l'adaptation motrice. Le cerveau calcule des scénarii sur la base des actions passées, de la mémoire. Mais nous ne sommes pas pour autant dans un déterminisme : l'idée n'est pas de dire que le cerveau détermine chacune des actions de notre corps.

La matière cérébrale en dessous de 450 ms contient des procédures intentionantes plutôt que des contenus programmatiques d'une action engrammée. L'intentionnalité est décrite ici comme le résultat d'une procédure construisant des scénario d'action possibles. Le cerveau organise ainsi des schémas d'action, des réseaux de possibilités, des cartes mnésiques qui servent d'autant de banques de données dans lesquelles l'action corporelle du sujet va puiser inconsciemment en réalisant plutôt une procédure décidé cérébralement[58]. Comme analyseur a priori et anticipateur, le cerveau décide sans la conscience puisse décider de ce qui serait le meilleur à réaliser. L'intention corporelle, élaborée par le cerveau, est une activité inconsciente sur laquelle la conscience croit pouvoir décider et de sa finalité et de son intensité.

Mais s'il est établi par la neurocognition de l'action combien la décision est une intention de l'inconscient cérébral avant même de parvenir à la conscience comme l'effet de sa volonté, ne risque t-on pas de retomber dans un matérialisme réductionniste, sinon éliminativiste, qui ferait de la conscience un auxiliaire second de la matière cérébrale ? « Il faut partir du but que poursuit l'organisme et comprendre comment le cerveau va inter-

58. M. Jeannerod, 2009, *Le cerveau volontaire*, Paris, O. Jacob.

roger les capteurs en en réglant la sensibilité, en combinant les messages, en en pré-spécifiant des valeurs estimées, en fonction d'une simulation interne des conséquences attendues de l'action »[59]. Il convient donc de délibérer[60] avec son corps dans un jeu de compétition et d'inhibition des stratégies neurocognitives au regard des nécessités de l'action perçue

L'intentionnalité corporelle implique un processus d'extériorisation incorporée. Il ne s'agit pas de une externalité transcendantale, dans laquelle l'intérieur est conçu comme des structures préétablies qui sont projetées dans le monde extérieur par l'interaction corps-environnement. Il s'agit d'une externalité immanente, dont l'intérieur sera la mémoire des externalisations de l'intentionnalité corporelle, par le mouvement, la perception, la discrimination. L'intériorité ne précède pas le corps, elle est produit par l'histoire des interactions corporelles. *L'esprit n'est plus localisé ou délimité par des frontières entre intérieur ou extérieur, entre les dedans et le dehors. L'esprit est, en même temps, intérieur et extérieur.* Ce que nous appelons 'extérieur' sont les actes sensori-moteurs, structurés pour le schéma corporel, intentionnellement dirigés vers les objets du monde ; ce que nous appelons 'l'intérieur' sont les représentations des images e de d'idées mémorisées. L'extérieur est le présent de l'activité mentale ; l'intérieur est le passé de l'action effectuée.

Conclusion

Le corps en acte n'est ni spontané ni intuitif. La rupture épistémologique entre la pratique du corps et les discours sur cette pratique paraît consommée car l'Agir « se caractérise par son efficacité, sa pertinence pratique effective à un moment donné : c'est une réalisation, une mise en oeuvre »[61]. Comme signification incarnée le comportement ne relève pas d'une appréhension préalable par un sujet d'informations à analyser pour ensuite agir de manière adaptée. Cette « essence alogique des êtes

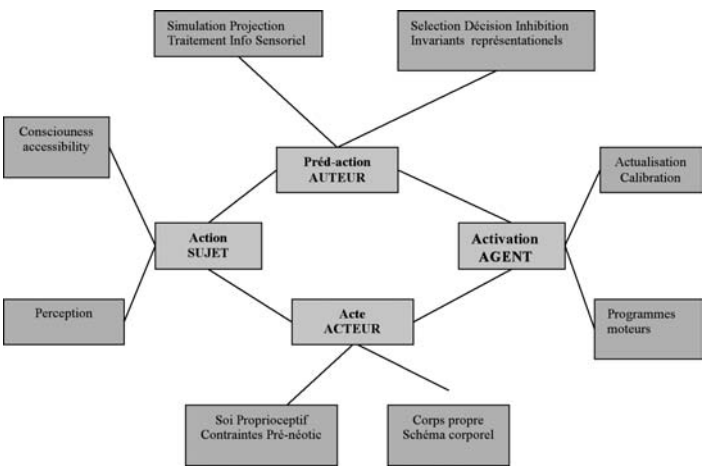
59. Alain Berthoz, 1996, Le sens des sens, *Le sens du mouvement* , Paris, O. Jacob, p ; 287.

60. A. Berthoz, 2003, Délibérer avec son corps : moi et mon double, *La décision,* Paris, O. Jacob, p. 169.

61. Géraldine Rix, Michel Récopé, Pascal Lièvre, 2005, Etudes anthropologique des pratiques des expéditeurs polaires à ski. Une approche du corps agissant et vécu, dans Gilles Boëtsch ed., *Le corps de l'alpin. Perceptions, représentations, modifications*, ed des Hautes Alpes, p. 271-283., ici p. 273.

perçus »[62] m'interdit de disposer de mon corps comme d'une idée ; le perspectivisme des points de vue implique que « je ne pourrais jamais faire correspondre à la signification « corps humain » telle que la science et les témoignages me la donnent une expérience actuelle de mon corps qui lui soit adéquate »[63]. Ce retard indique un écart entre ce que le sujet connait de son corps et ce que le corps lui-même met en acte : ce n'est pas seulement l'écart entre le monde corporel et la perception de ce monde, c'est aussi que cette perception n'est qu'une connaissance seconde par rapport à un savoir que seul l'hétéroscopie par neuroimagerie in vivo pourrait montrer au sujet.

Cette perceptive neurosubjective située confronterait l'acteur à sa propre image du cerveau en action. L'auto-confrontation par la mise en mot d'une expérience[64] ne peut ici suffire pour établir une transparence et une simultanéité entre le cerveau vivant et le vécu corporel : car l'approche conjointe de la neuro-imagerie et la neuropsychologie implique une démarche intégrative[65] qui doit décrire les différents degrés d'organisation depuis le cerveau jusqu'au corps en action.



62. Maurice Merleau Ponty, 1942, *La structure du comportement*, Paris P.U.F., p. 231.

63. Idem.

64. Yves Clot, 2000, Analyse psychologique du travail et singularité de l'action, dans J.M. Bardier & all, *L'analyse de la singularité de l'action*, Paris, PUF, p. 53-69.

65. Mauro Pesenti, 2002, L'imagerie cérébrale fonctionnelle et la neuropsychologie, dans Olivier Houdé, Bernard Mazoyer, Nathalie Tzourio-Mazoyer, *Cerveau et Psychologie*, Paris, P.U.F, p. 343-370, ici p. 343.

Le vocabulaire de la programmation de l'action[66] conviendrait-il pour décrire ce travail préalable du cerveau et du système nerveux dans son interaction corporelle avec le monde ? Trois étapes serait à distingué dans un décours temporel inférieur à la seconde : « le premier concerne l'étape de sélection de l'action qui peut être isolée de son exécution. Le deuxième s'intéresse à la sélection du mouvement. Le dernier enfin fait appel à l'imagerie motrice, tâche cognitive pendant laquelle le sujet simule mentalement une action tout en bloquant son exécution »[67]. Les structures frontales concernées par la planification

Les neurosciences de l'action démontrent que le corps en acte est décomposable en 4 niveaux de description : la succession de ces niveaux ne peut être assimilée à un déterminisme causal qui irait de la préd'action à l'action : car, même si toute cette activité est en dessous du seuil de conscience (450ms) sauf justement celle volontaire et consciente du sujet de l'action, la distinction auteur-agent-acteur, respectivement pred'action-activation-acte repose sur des interactions inconscientes entre les différents niveaux d'organisation.

– *Préd-action d'un auteur cérébrant le corps* : le recours à la notion d'auteur pourrait, selon la distinction classique entre action et intention, faire croire dans le caractère volontaire. La préd'action structure la production transcendantale des modes de connaissances par une anticipation cérébrale inconsciente[68] ;
– *Activation d'une agentivité inconsciente* : l'inconscient cérébral produit une activité à l'insu du sujet en le déterminant dans ses programmes moteurs mais en actualisant par recalibration les réseaux selon l'adaptation motrice nécessaire pour agir ;
– *Actes d'un corps propre acteur :* le corps propre utilise un (les) schéma corporel reprogrammable, comme dans le membre fantôme traité par Ramachandran ou dans la critique de l'innéisme par Gallagher ;
– *Action d'un sujet percevant* : c'est le niveau conscient du vécu corporel décrit par la conscience du corps.

66. Jean Decety, 1997, La programmation de l'action, dans Stanilas Dehaene ed., *Le cerveau en action. Imagerie cérébrale fonctionnelle en psychologie cognitive*, Paris, PUF., p. 145-157.
67. *Op. cit.,* p. 146.
68. Marcel Gauchet, 1992, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, p. 57.

Nous avons proposé cette distinction, en faisant plutôt d'un cerveau l'auteur et du corps un acteur (sans doute parce que nous défendons la thèse que nous ne sommes pas l'auteur de notre corps), avant de prendre connaissance du livre de Marc Jeannerod qui démontre exactement la même chose que nous mais en inversant les concepts :

> « La genèse d'une action ne se limite pas à la seule opération d'un exécutant. Au-delà du rôle d'agent, le sujet est aussi un auteur qui possède sa propre ontologie, qui a son histoire, ses intentions, ses raisons d'agir. Le sentiment d'être l'auteur d'une action tire son origine de processus qui se situent bien en deçà de l'action elle-même, là où se constitue sa représentation, là où s'élabore sa raison. Le sens, ou la croyance, d'être la cause d'un phénomène, et non plus seulement le lieu où ce phénomène se déroule, donne accès à un autre niveau de la conscience de soi, bien différent de celui du soi minimal. La conscience d'être un agent, comme on l'a vu, surgit au moment de l'exécution et ne lui survit que pendant une brève période ; l'agent ne peut remonter à la source de son action ni en reconstituer l'historique. La conscience d'être un auteur, au contraire, se situe dans une continuité qui traverse les états mentaux et corporels et donne à l'auteur la possibilité de faire le lien entre l'avant et l'après de l'action »[69]

Etre l'auteur de son corps est bien une illusion mentale et naturelle, au sens de Kant, « . car nous avons affaire à une *illusion naturelle et inévitable,* qui repose même sur des principes subjectifs, et les prend pour des principes objectifs »[70]. Illusion nécessaire qui nourrit la phénoménologie d'une méthodologie au mieux bio-subjective mais ne parvient jamais à être la cause de son propre cerveau.

69. Marc. Jeannerod, 2009, *Le cerveau volontaire*, Paris, O. Jacob, p. 225-226.

70. Kant I., 1781 *Critique de la raison pure,* Paris, Librairie de Ladrange, 1835, p. 401. Cf Bernard Andrieu, 1986, *La causalité dans les trois critiques de Kant*, TER Philosophie, Université de Bordeaux 3, sous la direction du Pr Jean Claude Fraisse.

Le corps en acte et en conscience[1]

Richard SHUSTERMAN
Florida Atlantic University

Traduit de l'anglais par Elise Louviot.

I

L'action incarnée est un aspect universel de la vie humaine, de même que la conscience du corps. La conscience du corps, telle que je l'entends, n'est pas simplement la conscience qu'un esprit peut avoir du corps comme objet, mais comprend la conscience incarnée qu'un corps vivant et sensible dirigé vers le monde et éprouve aussi en lui-même (et par laquelle en effet il peut s'éprouver à la fois comme sujet et comme objet). Puisque le terme de corps est trop souvent contrasté avec l'esprit et utilisé pour désigner des choses dépourvues de vie et de sensation, et puisque le terme de « chair » a de telle connotations négatives dans la culture chrétienne et se concentre par ailleurs seulement sur l'aspect charnel du corps, j'ai choisi le terme de *soma* pour désigner le corps doué de vie, de sensation, de mouvement et de perception, qui se trouve au cœur de mon projet d'une soma-esthétique.

Un aspect de ce projet concerne les méthodes et les raisons d'accroître la conscience somatique pour promouvoir un meilleur usage de soi et par conséquent mieux atteindre les objectifs traditionnels de la philosophie

1. Une version élargie anglaise se trouve dans mon texte : ''Body Consciousness and Performance: Someaesthetics East and West'', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67:2 (2009) 133-145.

que sont la connaissance, la connaissance de soi, la vertu, le bonheur et la justice. La conscience somatique a plusieurs niveaux : dans sa forme la plus élémentaire d'intentionnalité corporelle primitive, nous pouvons même décrire un niveau de ce qu'on pourrait paradoxalement appeler conscience inconsciente ; il s'agit du type de prise de conscience obscure et limitée dont nous faisons preuve dans le sommeil quand, par exemple, nous déplaçons intentionnellement (quoique inconsciemment) un oreiller qui entrave notre respiration. Au delà de ce niveau se situe l'étape à laquelle nous sommes éveillés et clairement conscients de l'objet que nous percevons, disons la tasse de café que nous avons à la main et dans laquelle nous buvons, mais où nous n'en prenons pas explicitement conscience comme d'un objet de conscience, comme lorsque nous buvons du café sans y penser ou en remarquant simplement le goût du café mais pas la tasse. Pourtant, même sans cette prise de conscience explicite, nous pouvons manier la tasse efficacement et facilement. Ce niveau de perception implicite, non-réflexif et non-thématisé correspond à ce que Merleau-Ponty a salué comme la perception primordiale] et la clé miraculeuse de l'efficacité de notre perception et de notre action. Nous atteignons un plus haut degré de conscience quand nous prenons explicitement conscience de la tasse, quand nous lui prêtons attention comme à un objet de conscience distinct ; et nous pouvons distinguer un quatrième niveau, plus réflexif, quand nous ne sommes pas seulement explicitement conscients de l'objet mais aussi conscients de la manière dont nous en avons conscience (et du fait que nous en ayons conscience). Là, nous examinons consciemment notre prise de conscience de l'objet comme une donnée explicite de la conscience ; nous remarquons alors par exemple la façon dont l'attention que nous portons à la tasse l'a fait paraître plus grosse ou plus lourde.

Ces niveaux de conscience dont nous avons parlé au sujet d'oreillers et de tasses s'expriment aussi dans la sensation que nous avons du soi incarné. Quand il est endormi, le soma sent sa position et sa respiration suffisamment bien pour déplacer l'oreiller ou se repositionner quand il sent qu'il est trop près du bord du lit. Nous ne prêtons souvent aucune attention à nos pieds et ils ne sont pas non plus explicitement présents à notre conscience quand nous marchons. Mais parfois, nous faisons de nos pieds un objet de conscience explicite – quand nous franchissons un terrain difficile, quand nous avons des problèmes d'équilibre ou quand nous avons mal aux pieds. De même, nous passons parfois d'une conscience non-explicite de notre

respiration à des situations où notre respiration devient un objet explicite de notre conscience somatique, comme lorsque nous remarquons que nous manquons de souffle ou que nous avons des difficultés à respirer. Enfin, il y a des cas de conscience somatique plus réflexive, par exemple quand nous avons non seulement conscience du fait que nous respirons, mais également de la prise en compte consciente de notre respiration et de la manière dont cette conscience réflexive affecte notre respiration comme d'autres dimensions de l'expérience somatique. Ces niveaux de conscience réflexifs et explicites, qui peuvent se mêler ou se confondre, je les appelle respectivement perception soma-esthétique et réflexion soma-esthétique.

Dans quelle mesure la perception et la réflexion soma-esthétiques sont-elles véritablement utiles pour l'amélioration de notre usage de soi et de notre pratique ? Si chaque action nécessite le contrôle du corps, une prise de conscience somatique plus aigüe ne devrait-elle pas être utile à l'amélioration de notre action, et une réflexion ou introspection soma-esthétique ne devrait-elle pas à son tour être utile à l'amélioration de la prise de conscience somatique ? Beaucoup de grands philosophes (parmi ceux qui apprécient pleinement le rôle crucial du corps dans la cognition et dans l'action) se sont cependant exprimés avec force contre la valeur d'une prise de conscience plus aigüe ou plus réflexive du corps. Pourtant, certains grands penseurs en Asie et en Occident affirment sa valeur. D'autres font montre d'une ambivalence surprenante à ce sujet. Dans cette brève communication, je ne peux qu'esquisser rapidement certains des points-clés de cette controverse, mais j'accorderai à terme une attention particulière à la maîtrise de l'execution en danse par un acteur, en m'appuyant sur les idées du maître du théâtre japonais Nō, Zeami Motokiyo (1363-1443).

II

Depuis l'inscription du Temple d'Apollon à Delphes et son précepte socratique, la quête de la connaissance de soi s'est longtemps et largement imposée comme une quête centrale de la philosophie occidentale. Pourtant, l'idée d'examiner réflexivement le soi somatique n'a guère rencontré la faveur de ses philosophes les plus influents. Bien qu'il soutienne l'importance de l'exercice corporel dans d'autres dialogues, Platon défend dans le *Phédon* une idée qui a eu une influence considérable, celle que le philosophe ne doit pas se soucier « du corps » mais plutôt éviter « autant que possible » d'y prêter attention, « parce que le corps trouble l'âme »,

déforme la perception et détourne de la poursuite de la vérité (64e–67a). Par ailleurs, ce corps n'est-il pas fait de chair et donc profondément lié à la mortalité et au péché de sensualité ? Bien qu'Immanuel Kant soit connu pour le soin méticuleux qu'il prenait de son corps en suivant des régimes spécifiques et en pratiquant des exercices physiques, il décourage sévèrement de prêter attention aux sentiments de son soma. Quand il affirme que « le premier de tous les devoirs envers soi-même » est « connais (cherche, sonde) toi toi-même », il insiste et précise : « non pas quant à ta perfection physique (la capacité ou l'incapacité pour certaines fins [...]), mais interroge ton cœur quant à sa perfection morale, par rapport à ton devoir. »[2] Kant rejette le projet de la réflexion sur les sentiments du corps, affirmant que non seulement cela conduit à la folie, à l'hypochondrie et à la mélancolie morbide, mais aussi que cela « affaiblit le corps et le détourne de ses fonctions animales. » Ainsi, « Détourner la réflexion du corps conduit à la santé. »[3] En bref, l'étude introspective du soi somatique est nuisible aussi bien pour l'esprit que pour le corps, et la meilleure façon de traiter son corps consiste à ignorer, autant que possible, la connaissance que le corps a de ses sentiments quand il est utilisé pour le travail ou l'exercice physique.

William James, l'un des philosophes modernes les plus favorables au corps et l'un des grands maîtres de l'introspection somatique en psychologie, a lui aussi rejetéla reflexion soma-esthetique dans la vie morale et pratique, parce qu'il pensait que cela conduisait à l'hypochondrie et à la dépression.[4] Mais James introduit un nouvel argument : « l'influence inhibitoire de la réflexion » sur l'action du corps et sur les sentiments associées interfèrerait en fait avec cette action. « Ayez confiance en votre spontanéité et débarrassez-vous de tout autre souci » enjoint la maxime contraire de James pour le succès de la performance sensori-motrice.[5] « Nous échouons aussi bien au niveau de la certitude que de la précision de l'accomplissement d'une fin dès que nous nous encombrons de trop de conscience idéale des moyens [du corps] » et des sentiments internes (ou

2. I. Kant, *Principes métaphysiques de la morale* [*Die Metaphysik der Sitten*], trad. Joseph Tissot (Ladrange, 1837), p. 110.

3. I. Kant, *Reflexionnen Kants zur Kritischen Philosophie* (Stuttgart, 1992), p. 68-9.

4. On pourrait aussi affirmer que cela conduit à l'égocentrisme moral. Je réponds à ces accusations dans R. Shusterman, *Conscience du corps* (L'éclat, 2007).

5. W. James, *Talks to Teachers on Psychology and To Students on Some of Life's Ideals* (New York : Dover, 1962), p. 99, 109.

« immédiats ») qu'ils impliquent. « Nous marchons sur une poutre d'autant mieux que nous pensons moins à la position de nos pieds sur celle-ci. Nous lançons et nous attrapons, nous tirons et nous découpons d'autant mieux que notre conscience est moins tactile et musculaire (moins immédiate), et plus exclusivement optique (plus distante). Gardez l'œil sur le point visé et votre main l'atteindra ; pensez à votre main et il est très probable que vous manquerez votre cible. »[6]

Merleau-Ponty lui aussi est un défenseur du corps en philosophie qui pourtant rejette la valeur de la réflexion soma-esthétique. Comme James, il soutient que la spontanéité et l'appréhension perceptuelle non réflexive nous rendront toujours les meilleurs services dans la vie quotidienne, tandis que la réflexion somatique et les images représentationnelles sont (pour les gens normaux) non-nécessaires et constituent même des obstacles au bon fonctionnement. Le corps, dit-il, ne « nous guide parmi les choses qu'à condition que nous cessions de l'analyser » pour en faire usage. « A condition que je ne réfléchisse pas expressément sur lui, la conscience que j'ai de mon corps est immédiatement significative » et il est d'une merveilleuse efficacité dans l'action spontanée.[7] Non seulement en ce qui concerne la locomotion du corps, mais également pour toute la diversité de nos actions, Merleau-Ponty insiste de nombreuses fois sur le fait qu'une performance réussie dépend de l'efficacité d'une intentionnalité corporelle spontanée en deçà du niveau d'une prise de conscience thématisée, plutôt que des représentations conscientes quelles que soient ou d'une prise de conscience réflexive qui tendraient au contraire à entraver l'efficacité de l'action. « Comme l'opération du corps, celles des mots ou des peintures me reste obscure : les mots, les traits, les couleurs qui m'expriment [...] me sont arrachés par ce que je veux dire comme nos gestes par ce que je veux faire [... avec] une spontanéité qui ne souffre pas de consignes, et pas mêmes celles que je voudrais me donner à moi-même. » (S, p. 94).

Merleau-Ponty suggère même que nous ne sommes pas vraiment capables d'observer notre corps comme il faut. Il « se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle [...]. Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire qu'il n'est jamais devant moi, que je ne peux jamais le déployer sous mon regard, qu'il

6. W. James, *The Principles of Psychology* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1983), p. 1128.

7. M. Merleau-Ponty, *Signes* (Gallimard, 1960), p. 97, 111. Ci-après abrégé S.

demeure en marge de toutes mes perceptions. » Je ne peux pas changer de perspective vis-à-vis de mon corps comme je peux le faire vis-à-vis d'objets extérieurs. « J'observe les objets extérieurs avec mon corps, je les manie, je les inspecte, j'en fais le tour, mais quant à mon corps, je ne l'observe pas lui-même : il faudrait, pour pouvoir le faire, disposer d'un second corps. »[8] « Je suis toujours du même côté de mon corps, il s'offre à moi sous une perspective invariable. »[9]

Dans *Conscience du corps*, je conteste ces jugements qui s'opposent à l'attention soma-esthétique en réfutant leurs arguments spécifiques et en faisant appel aux idées de théoriciens qui reconnaissent la valeur de la réflexion soma-esthétique pour améliorer la qualité et l'efficacité de l'usage de soi, y comprises nos aptitudes à mieux éprouver des plaisirs. John Dewey est l'un de ceux-là. Ayant longtemps étudié et défendu la technique Alexander, Dewey reconnait l'effrayant pouvoir que nos mauvaises habitudes ont sur notre action, notre pensée et notre volonté. Ce que nous appelons action spontanée est un produit de l'habitude, pas une volonté pure et libre, et il est dans la nature d'une habitude d'incorporer certains aspects des conditions de son acquisition. Comme ces conditions sont souvent loin d'être optimales (pensez à l'imperfection de la maison, de l'école et des lieux de travail dans lesquels nous apprenons), nous sommes susceptibles d'acquérir sans y penser de mauvaises habitudes tout aussi facilement que de bonnes. Pour corriger nos mauvaises habitudes, nous ne pouvons pas simplement compter sur notre spontanéité, qui, étant le produit de l'habitude, constitue justement une partie du problème.[10] C'est pourquoi un trait caractéristique de diverses disciplines d'entraînement du corps consiste à faire appel à des représentations et à une concentration somatique consciente d'elle-même pour corriger les défauts de la perception de soi et de l'usage de soi. Elles cherchent tout simplement à améliorer le comportement non-réflexif qui entrave notre expérience et notre performance. Mais pour que cette amélioration se produise, il faut que l'action non-réflexive ou l'habitude soit soumise à une réflexion critique consciente

8. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), p. 106.

9. M. Merleau-Ponty, Le Visible et l'invisible (Gallimard, 1964), p. 194.

10. Nous ne pouvons pas non plus nous fier à un processus de tâtonnement pour former de nouvelles habitudes, car le processus de sédimentation serait probablement trop lent et trop enclin à répéter la mauvaise habitude à moins que celle-ci ne soit thématisée de manière critique par la conscience explicite afin d'être corrigée.

(bien que pour une période limitée seulement), de sorte qu'elle puisse être saisie et travaillée avec plus de précision.

Nous devons savoir ce que nous faisons avec nos corps pour savoir comment corriger ce que nous faisons afin de faire plus efficacement ce que nous souhaitons faire avec. Ainsi Dewey conclut sur ce paradoxe : « La vraie spontanéité n'est donc pas un droit de naissance mais le dernier terme, la conquête absolue d'un art – l'art du contrôle conscient » au travers d'une prise de conscience réflexive plus aigüe de notre corps.[11]

Si nous nous tournons à présent vers l'Asie, nous pouvons y observer une divergence semblable entre les philosophies qui encouragent une analyse réflexive et un contrôle conscient du soi et du corps, et celles qui au contraire encouragent la spontanéité. Dans la tradition confucéenne, les *Analectes* (I : 3) défendent un examen quotidien du comportement de soi (sachant que le terme pour soi est le même que celui désignant corps). Mencius a par la suite défendu la culture d'un « ch'i qui remplit le corps comme une rivière », une telle culture nécessitant une surveillance attentive par la volonté consciente et par l'esprit ; Xunzi soutient qu'une personne exemplaire devrait maîtriser « la méthode de contrôle du souffle vital », être « absorbé par l'examen du soi intérieur » et « mépriser ce qui n'est qu'extérieur ».[12]

Par contraste, bien que la tradition taoïste accorde une grande importance à l'attention somatique en ce qui concerne les soins corporels,[13] elle est aussi connue pour sa défense d'une spontanéité non-réflexive de l'action et d'un détachement de la conscience de soi volontaire. Dans le Zhuangzi, on peut lire : « L'artisan Ch'ui pouvait dessiner avec autant d'exactitude qu'un compas ou qu'une équerre parce que ses doigts suivaient les choses et qu'il ne laissait pas son esprit faire obstacle » (Z, p. 206). Le *Liehzi* semble lui aussi défendre l'action spontanée non-réflexive, ce que son traducteur, le grand sinologue A. C. Graham, formule ainsi « penser cause du tort au lieu de faire du bien » et « il est particulièrement dangereux d'être conscient

11. J. Dewey, *Middle Works*, v 11, p. 352.

12. *Mencius* (London : Penguin, 1970), p. 154-5. (II : A.2) ; Xunzi, « On Self-Cultivation ».

13. Son fondateur légendaire, Laozi, affirme par exemple : « Celui qui gouverne l'empire comme il prise son propre corps, c'est à celui-là qu'on peut confier l'empire. » *Le livre de la voie et de la vertu* (Paris : Maisonneuve, 1975), p. 31. La culture somatique taoïste comprenait des exercices de respiration, une diététique, une gymnastique et une discipline sexuelle spécifiques.

de soi-même. »[14] Liehzi fait remarquer que l'homme ivre, parce qu'il est inconscient, est moins susceptible de se blesser en tombant d'une charrette qu'un homme conscient qui se raidit et essaye de se protéger de la chute ; de même, le bon nageur dit : « Je le fais sans savoir comment » (L, p. 44). Le maître taoïste prétend être si uni en lui-même et avec la nature qu'il ne remarque pas par quels organes sensoriels il perçoit quelque chose et si c'est son corps ou la nature qui dirige son activité. « Je ne sais pas si je l'ai perçu grâce aux sept orifices de ma tête et à mes quatre membres ou si j'en ai pris connaissance par mon cœur, mon ventre et mes organes internes. C'est simplement la connaissance de soi » (L, p. 77) « J'ai dérivé au gré du vent vers l'Est ou l'Ouest comme une feuille [...] et je n'ai jamais su si c'était le vent qui me guidait ou si je guidais le vent » (L, p. 37).

Mais à côté de cette défense d'une spontanéité non-réflexive, on trouve aussi un profond respect pour l'examen de soi dans ces textes classiques du Taoïsme. Ainsi, le *Zhuangzi* insiste : « Quand je parle d'une bonne écoute, je ne veux pas dire écouter les autres. Je veux dire simplement s'écouter soi. Quand je parle d'une bonne vue, je ne veux pas dire observer les autres ; je veux dire simplement s'observer soi. Celui qui ne s'observe pas lui-même, mais observe les autres, qui ne se saisit pas lui-même, mais saisit les autres, celui-là obtient ce qu'ont les autres et n'arrive pas à obtenir ce qu'il a lui-même. Il éprouve de la joie de ce qui donne de la joie aux autres hommes, mais ne trouve pas de joie dans ce qui lui donnerait de la joie à lui-même » (Z, p. 102-3). « Alors j'examine ce qui est en moi et la Voie ne m'est jamais fermée » (Z, p. 319). Ailleurs, il est même dit que l'action du corps ou le mouvement est amélioré par un regard intérieur destiné à établir un sens stable du soi, duquel l'action peut émerger plus efficacement. « Si vous ne percevez pas la sincérité en vous-même et essayez d'avancer, chaque mouvement manquera son but. Si des considérations extérieures entrent à l'intérieur et ne sont pas expulsées, chaque mouvement ne fera qu'ajouter un nouvel échec » (Z, p. 245).

De même, le *Liehzi* défend la valeur de l'examen de soi : « Vous vous occupez à voyager à l'extérieur et vous ne savez pas comment vous occuper à la contemplation intérieure. En voyageant à l'extérieur, nous cherchons ce qui nous manque dans ce qui est à l'extérieur de nous, tandis

14. Citations de B. Watson, trad., *The Complete Works of Chuang Tzu* (Columbia University Press, 1968), ci-après Z, et A. C. Graham, trad., *The Book of Lieh-tzu* (New York : Columbia University Press, 1990), p. 32, ci-après L.

que la contemplation intérieure nous permet de trouver en nous-mêmes de quoi satisfaire nos besoins. Le second type de voyage est parfait et le premier imparfait » (L, p. 82). En ce qui concerne l'action habile, le *Liehzi* suggère aussi qu'aux fondements d'une performance magistrale se trouve la maîtrise de soi, atteinte en prêtant attention à soi, parce qu'aux fondements du soi se trouve la Voie insondable qui nous donne les moyens d'agir et qui est notre meilleur guide. Ainsi, le musicien tient d'abord à trouver l'harmonie en lui-même avant d'essayer de jouer : « Ce ne sont pas les cordes que j'ai en tête, ce que je vise n'est pas dans les notes. Tant que je ne saisis pas cela intérieurement dans mon cœur, cela ne me répondra pas de l'instrument à l'extérieur de moi. » (L, p. 107).

Comment pouvons-nous réconcilier ces points de vue contradictoires entre l'attention à porter à soi et l'oubli non-réflexif de soi dans l'action spontanée pour en faire la clé de l'usage efficace de soi. Cette tension se manifeste non seulement en ce qui concerne la philosophie chinoise et taoïste, mais aussi dans la philosophie occidentale et même dans le champ restreint du pragmatisme américain (entre James et Dewey). Une stratégie que j'ai élaborée dans des écrits précédents consiste à admettre l'existence de phases ou d'étapes différentes. Bien que l'action spontanée non-réflexive soit généralement la plus efficace, même ses défenseurs admettent généralement que pendant les étapes d'apprentissage d'une compétence sensorimotrice (jouer d'un instrument, frapper une balle d'un coup de batte, faire du vélo, apprendre un pas de danse) nous avons souvent besoin de porter une attention critique soutenue à ce que nous faisons avec les parties de notre corps impliquées dans cette action. J'ajouterais que nous ferions bien aussi de prêter attention à notre respiration et à la sensation proprioceptive de ce que nous sommes en train de faire. Mais les partisans de la spontanéité insistent sur le fait qu'une fois l'étape d'apprentissage finie, le besoin d'accorder une attention explicite à ce que notre corps est en train de faire disparaît aussi.

La position que je défends, avec des théoriciens du corps comme Alexander et Feldenkrais ainsi que des philosophes comme Dewey, est qu'il y a également besoin d'une attention à soi critique une fois que le processus d'apprentissage est considéré comme terminé. En effet, le processus d'apprentissage n'est jamais complètement terminé. L'apprentissage ne s'achève jamais non seulement parce qu'il est toujours possible d'affiner encore et d'étendre la compétence acquise, mais encore parce qu'il arrive

si souvent que nous retombions dans des mauvaises habitudes d'exécution ou que nous soyons confrontés à des conditions nouvelles du soi (en cas de blessures, de fatigue, de croissance, de vieillissement, etc.) et à des nouveaux environnements. Dans tous ces cas nous avons besoin de corriger, de réapprendre et d'ajuster nos habitudes gestuelles spontanées. Ce n'est pas qu'il faille toujours accorder une attention explicite à nos actions – ce serait impossible et non souhaitable. Nous devons concentrer notre attention sur ce qui en a le plus besoin – généralement le monde dans lequel nous agissons (même si nous ne devrions jamais oublier qu'une attention explicite soutenue prêtée à son corps implique toujours une attention portée à son environnement – on ne peut sentir son corps uniquement). Cependant, parfois pour agir plus efficacement dans le monde de l'action, nous avons besoin soit d'acquérir de nouvelles habitudes, soit d'affiner ou de reconstruire nos modes d'action habituels (ainsi que nos attitudes, nos sensations et les connaissances qui guident notre action), et ce processus nécessite de diriger à nouveau notre attention explicite vers notre comportement somatique. Une fois que les habitudes nouvelles ou reconstruites sont acquises, nous pouvons nous dispenser d'accorder une attention particulière à notre corps en action et adopter plutôt le mode spontané, non-critique et non-réflexif.

On trouve justement des allusions à ces mêmes stratégies dans le *Liehzi*, dans lequel la réussite de l'action spontanée n'est possible que si l'on a d'abord établi son harmonie en prêtant une attention soutenue au soi somatique. Le grand archer réussit même quand il ne dispose que d'un arc médiocre, non pas simplement « parce que son attention était concentrée » sur la cible mais parce qu'il avait déjà entraîné son corps si bien que « le mouvement de sa main s'est accordée à la souplesse et à la tension » de l'arc (L, p. 105)[15] Pour le tir à l'arc, de plus « vous devez apprendre à ne pas cligner de l'œil » et « comment regarder » (L, p. 112), ce qui nécessite aussi un examen critique du comportement somatique qui est le notre quand nous regardons ou clignons de l'œil. Le *Liehzi* tire des conclusions semblables au sujet des compétences en pêche et en conduite de char, pour lesquelles la spontanéité et la réaction sélective aux cibles reposent sur l'acquisition préalable du contrôle somatique des moyens

15. De même, celui qui veut attraper des cigales ne doit pas seulement porter son attention sur elles, mais il doit aussi avoir déjà appris comment faire « se tenir [son] corps... et maintenir [sa] main aussi stable que la branche d'un arbre mort » (L, p. 45).

corporels permettant de maintenir une attention précise et de réagir avec des mains tranquilles et sensibles. Et le seul moyen sûr d'instaurer en soi le calme nécessaire consiste à observer attentivement son for intérieur afin de connaître sa nature et de développer ses vertus : « il s'accrochera à sa condition et ne la dépassera pas ; [...] il unifiera sa nature, prendra soin de ses énergies, maintiendra les vertus en son sein, jusqu'à ce qu'il puisse pénétrer le lieu où les choses sont créées. Si vous pouvez être ainsi, le ciel divin en vous gardera son intégrité, l'esprit en vous n'aura pas de défauts » (L., p. 37-38). Et ceci est immédiatement déclaré supérieur à l'ivrogne dont l'absence de peur en tombant ne provient que de l'ignorance provoquée par la substance étrangère du vin, plutôt que de la connaissance de la nature divine du soi.

Par ailleurs, le *Liehzi* montre que nos compétences déjà acquises en termes de l'action spontanée ont besoin d'être reconstruites quand elles sont confrontées à de nouvelles circonstances. L'archer accompli perd toute l'habileté de son habitude non-réflexive et la maîtrise de sa posture immobile « comme une statue » lorsqu'on lui demande de pratiquer son art en haut d'un précipice, où la peur le fait trembler et tomber face contre terre, parce qu'il n'a pas appris à se maîtriser pour que « son esprit et sa respiration ne changent pas » lorsqu'il est confronté à des circonstances nouvelles qui suscitent de l'angoisse. (L, p. 38-39). Les compétences que l'on peut avoir dans d'autres domaines se laissent également dépasser quand on a l'échec ou la récompense à l'esprit : « vous donnez du poids à quelque chose en dehors de vous ; et quiconque agit ainsi est maladroit intérieurement » (p. 44). De même, dans le *Zhuangzi*, le grand sculpteur Ch'ing explique que son habileté apparemment spontanée est rendue possible par un processus de préparation de soi accompli par la discipline somatique du jeûne « pour apaiser [l'] esprit ». Après une semaine de jeûne : « Je n'ai plus aucune pensée pour les félicitations ou les récompenses, les titres ou les rémunérations [...] aucune pensée pour la louange ou le blâme, l'habileté ou la maladresse. [...] Mon talent est concentré et toutes les distractions extérieures disparaissent » (Z, p. 206).

Ces fables pittoresques suggèrent un point capital. Bien des expériences vécues que les partisans de la spontanéité convoquent pour prouver que l'attention portée au comportement somatique lors de l'execution d'un geste technique semble nous faire trébucher, bégayer et échouer, pourraient bien se révéler être des cas où ce n'est pas vraiment l'attention dirigée vers

le soma (vers nos pieds ou notre langue) qui nous fait trébucher ou bégayer. Il s'agit plutôt de la peur de tomber ou d'échouer qui cause de tels déboires et qui est étroitement associée à l'attention que nous portons aux parties de notre corps, à cause de notre désir inquiet de les aider à accomplir une tâche dont nous craignons qu'ils n'accomplissent pas correctement. En d'autres termes, de tels cas où il semble que l'attention aux mouvements du corps en action gêne la réalisation du geste réussie, sont en fait des cas où l'attention proprement dite que nous portons aux parties du corps et aux mouvements est obscurcie par des émotions et des pensées liées à l'échec, au succès et à l'image que les autres ont de nous. Ainsi, plutôt que de condamner globalement la conscience explicite et réflexive du corps comme nuisant à l'efficacité de l'action, nous devons distinguer plus clairement l'attention elle-même et les modes ou niveaux d'acuité d'une telle conscience. Par exemple, lorsque j'essaye à grand peine de saisir un petit pois avec mes baguettes, est-ce que je suis vraiment en train de diriger toute mon attention sur les mouvements de ma main et de mes doigts ? Ou bien ma concentration mentale n'est-elle pas, quand elle s'attache à ma main, tout aussi imprégnée et même dominée par les pensées et émotions associées quant à ma capacité à réussir et au regard (ou au jugement) des autres qui observent mes efforts ? Est-ce que ma conscience est plongée dans une calme contemplation ou dans une agitation anxieuse ? On peut aussi se demander si je possède vraiment la compétence et la précision requises dans l'observation somatique du soi ou si mon sens soma-esthétique du soi manque de clarté, si bien que je ne me rends pas même compte du fait que je suis devenu anxieux et que la qualité ou la précision de l'attention que je porte à mes doigts a ainsi été distraite, même si mes yeux restent posés sur eux.

Certaines personnes ont de meilleures compétences sensorimotrices que d'autres, et ils les ont notamment acquises en s'entraînant. Alors que l'approche phénoménologique de Merleau-Ponty suppose que toute personne normale est douée du même niveau élémentaire de perception spontanée primordiale et capable d'action d'une efficacité miraculeuse ou magique (par opposition aux cas pathologiques extrêmes de lésions cérébrales et d'autres formes de traumatisme), je pense que la situation est plus complexe. Nombre d'entre nous s'en sortent avec des habitudes sensorimotrices qui présentent divers défauts mineurs ou des petites pathologies qui ne nous empêchent pas d'être normaux, au sens où nous

somme capable de fonctionner à peu près correctement, mais sans pouvoir éviter des souffrances et désagréments inutiles, un manque d'efficacité, une fatigue plus rapide et une tendance à certains types d'erreurs ou accidents.

Bien que j'affirme la valeur accordée par Merleau-Ponty à notre perception somatique non-explicite et non-réflexive, je pense que nous devrions aussi reconnaître que cette perception est souvent terriblement imprécise et dysfonctionnelle. Il peut arriver que j'aie l'impression de garder la tête baissée quand je manie mon club de golf, alors qu'un observateur verra aisément que ce n'est pas le cas. Les disciplines d'éducation somatique mettent en œuvre des exercices de prise de conscience représentationnelle qui traitent de tels problèmes de mauvaise perception et de mauvais usage de nos corps dans ce comportement spontané et habituel que Merleau-Ponty qualifie de primal et dont il célèbre la perfection sans faille dans la performance normale. Ainsi, si Merleau-Ponty veut retrouver la perception primordiale et non-réflexive qui est universelle, « immuable » et nécessaire pour fonder l'explication de toute autre perception ou performance, mon approche pragmatiste est plus sensible aux différences de subjectivité somatique et choisit plutôt d'explorer et d'améliorer notre comportement en en rendant une plus grande partie (mais certainement pas la totalité) plus explicitement consciente et réflexive, pour que notre perception et notre performance puissent être améliorées. Il est utile d'exposer des habitudes non-réflexives à plus de conscience explicite non seulement pour corriger de mauvaises habitudes, mais aussi pour fournir des occasions de désapprendre et de stimuler une nouvelle façon de penser susceptible d'accroître plus généralement la flexibilité et la créativité de l'esprit. Des recherches récentes suggèrent que ces qualités seraient liées en partie à l'amélioration de la plasticité des réseaux neuronaux du cerveau.

La valeur d'une prise de conscience somatique explicite, critique et même réflexive paraît indéniable à la fois pour les étapes d'apprentissage des compétences et pour les efforts continus visant à étendre et affiner ces-dernières, ainsi que pour le processus de désapprentissage des mauvaises habitudes et leur remplacement par de meilleures. Mais est-il également possible de diriger utilement l'attention soma-esthétique explicite et même réflexive vers l'action au-delà de ces différentes phases d'apprentissage vers la maîtrise totale, la concentration portant alors sur la réussite de l'exécution gestuelle plutôt que sur l'apprentissage ? Il y a certainement

de quoi supposer, si l'on se fie à l'expérience quotidienne et à certaines études expérimentales, que l'attention explicite aux moyens physiques du mouvement risque de détourner notre attention des finalités de l'action et ainsi d'en diminuer la performance. Mais peut-être est-ce parce que nos capacités d'attention n'ont pas été suffisamment entraînées à englober à la fois les mouvements de notre corps et les cibles de notre action. Nous sommes apparemment capables d'écouter attentivement le récit des informations tout en regardant attentivement leurs images à la télévision ou alors tout en prêtant attention à la circulation si nous les écoutons à la radio en conduisant. Peut-être les personnes plus compétentes dans l'attention au comportement du corps sont-elles capables d'allier une telle attention explicite ou réflexive à une séquence gestuelle efficace sans accroc, qui prend également en compte les cibles de l'action.

Zeami, le grand maître du théâtre Nō, pourrait fournir un soutien à ceux qui pensent que la conscience explicite du corps peut améliorer l'action et que l'attention peut être entraînée pour pouvoir englober simultanément des directions très différentes, voire opposées. Le besoin permanent de surveillance somatique du soi dans l'action est évident dans l'insistance avec laquelle Zeami explique qu'une telle prise de conscience de soi est indispensable pour que l'acteur maintienne la posture correcte quand il danse ou fait appel à d'autres mouvements d'acteur. Pour Zeami, il ne suffit pas d'être formé à adopter la bonne posture, puis de se contenter de s'en remettre à la spontanéité aveugle. L'acteur doit rester concentré sur la posture elle-même vis-à-vis des circonstances changeantes de la situation de performance, attentif ainsi non seulement à son propre mouvement mais aussi au rapport entre celui-ci et la situation dramatique elle-même, y compris la façon dont il est vu par le public. Ainsi, Zeami, dans un traité intitulé « Le Miroir de la fleur » (Kakyô), insiste : « attachez toute votre attention à votre tenue. » Mais il insiste aussi sur le fait qu'une telle attention doit être complexe ou multiple pour englober à la fois l'acteur et le public. Il explique ceci par « un précepte qui dit : ''Les yeux en avant, l'esprit en arrière''. Soit, dit en d'autres termes : ''Fixez vos yeux devant vous, disposez votre esprit derrière vous''. »[16]

Ce que Zeami demande, en fait, c'est que l'acteur, quand il regarde de l'avant avec son regard physique (ses yeux étant fixés devant lui), dirige

16. R. Sieffert, trad., *La tradition secrète du Nô* (Paris : Gallimard, 1960), p. 119.

également son attention mentale (son regard spirituel) vers l'apparence de son mouvement ou de sa posture vus de l'arrière. Cet aspect est particulièrement important car la scène circulaire traditionnelle du Nō expose fréquemment le dos de l'acteur à une grande partie du public. En d'autres termes, comme le suggère l'image du miroir dans le titre de ce texte, l'acteur joue son rôle avec une image explicite et réflexive de lui-même, non seulement l'image intérieure de son attitude somatique (son sens proprioceptif de l'équilibre, de sa position, de la tension de ses muscles, de son expression, de sa grâce, etc.) mais aussi une image réflexive de la façon dont il sent qu'il apparaît à son public.

Pour expliquer cette conscience complexe, Zeami fait remarquer que l'apparence de l'acteur, tel qu'il est vu par les spectateurs dans le public, produit une image différente de celle que l'acteur peut avoir de lui-même. Ce que le spectateur voit depuis son point de vue externe est l'image visuelle extérieure ou la « vision objectivée » du mouvement et de la posture de l'acteur. Ce que l'acteur saisit de sa posture est l'image subjective (y compris proprioceptive) de son propre esprit. Il faut donc que l'acteur fasse un effort mental supplémentaire d'éveil de sa conscience pour saisir ou intérioriser l'image extérieure que les spectateurs ont de lui, de sorte qu'il puisse partager leur vision et ainsi voir si son attitude paraît gracieuse à leurs yeux, même quand ils le voient de dos. Sinon, si l'acteur n'a aucune idée de ce dont il a l'air vu de dos, il n'a pas une pleine maîtrise de sa posture et risque ainsi malgré lui de la laisser révéler quelque maladresse ou vulgarité : « vous ignorez encore votre silhouette vue de dos, et parce que vous ne connaissez point votre silhouette de dos, vous en ignorez un aspect banal » (ibid.).

Pour atteindre cette perception complète et externe de sa posture (ou « vision objectivée, globale »), l'acteur doit suivre les enseignements suivants de Zeami : « Vous voir d'une vision objectivée, c'est vous voir en vous mettant à la place du public. Dès lors, vous avez de votre propre silhouette une vision globale, vous voyez de gauche et de droite, de devant et de derrière » (ibid.) Cette vision doit, bien sûr, être une visualisation mentale fondée sur le travail de l'acteur pour se représenter à lui-même le point de vue du public. « Dans ces conditions, explique Zeami, grâce à la vision objectivée, vous obtiendrez [de vous-même] une vision identique à celle qu'en a le public, vous aurez une connaissance visuelle des parties mêmes du corps que vos yeux ne peuvent atteindre, et vous vous

composerez une silhouette gracieuse dans laquelle les cinq parties du corps seront harmonieusement coordonnées. Cela n'est-il point ''disposer son esprit derrière soi''? » Et Zeami insiste sur le fait que cette vision mentale implique un acte de représentation consciente : « J'insiste sur ce point : ayant obtenu de vous-même une vision objectivée, globale autant que possible, et sachant que l'œil ne voit pas l'œil, représentez-vous nettement votre silhouette vue de gauche et de droite, de devant et de derrière » (p. 119-120).

Comment acquiert-on la compétence extraordinaire permettant d'être attentivement conscient de l'action corporelle que l'on accomplit, de ses sentiments ou de son image internes quand on l'accomplit, de la réaction du public et aussi de l'image que le public a de notre exécution, y compris notre silhouette vue de dos et d'autres aspects de notre apparence qu'en toute logique nous ne pouvons pas voir (telle l'expression de nos yeux)? Zeami rappelle, bien sûr, que ceci nécessite un entraînement intensif. Mais qu'est-ce qui constitue le fondement ou la méthode d'un tel entraînement? Zeami n'en révèle pas le secret ; il était un penseur ésotérique dont les textes n'ont jamais été destinés à être diffusés au delà de sa troupe d'acteurs. Mais considérons à présent trois manières possibles d'expliquer ce secret.

III

Au moins trois stratégies différentes pourraient permettre d'expliquer comment l'acteur peut partager la vision que le public a de lui et saisir son apparence visuelle de dos, bien qu'il ne puisse pas vraiment la voir avec ses yeux physiques. L'une d'elle pourrait passer par un programme d'entraînement avec des miroirs. En regardant un assemblage bien conçu de miroirs, un acteur pourrait observer son apparence de dos dans plusieurs attitudes. Puis, en notant les sentiments proprioceptifs qu'il éprouve dans les différentes postures, il pourrait alors associer ou corréler les différentes apparences visuelles avec les différents sentiments proprioceptifs. Grâce à un programme rigoureux d'entraînement associatif de ce type, l'acteur serait alors capable d'inférer de ses sensations proprioceptives l'apparence qu'il présente de dos en situation de performance (sans utiliser de miroirs), même s'il ne se voit pas lui-même de dos à proprement parler.

Un deuxième stratégie est plus orientée vers l'autre, en plaçant quelqu'un d'autre dans le rôle de l'acteur et en observant ses mouvements de dos, tout en s'identifiant par empathie avec ce mouvement et

en le simulant dans son esprit. Les notions de perception empathique et de simulation ne sont plus seulement des appels faits à de vagues notions romantiques de l'imagination, mais sont solidement fondées dans la recherche neurologique. On a démontré que la répétition mentale de la représentation d'un mouvement non seulement active des zones du cerveau semblables à celles utilisées en accomplissant le mouvement lui-même, mais stimule aussi les muscles et d'autres réactions physiologiques liées à ce mouvement ou action.[17] D'autre part, les recherches sur le système des neurones miroirs ont montré que l'observation d'une action stimule l'activation des zones du cerveau utilisées lors de l'accomplissement du mouvement lui-même. Ainsi, observer un autre faire une action ou adopter une certaine attitude pourrait stimuler chez l'observateur un sentiment proprioceptif de cette action, un sentiment que l'acteur pourrait peut-être confirmer en imitant ensuite ladite attitude pour voir si son adoption de cette posture produit bien chez lui ce type de sentiments proprioceptifs. Un entraînement intensif dans l'association des aspects visuels et proprioceptifs des images d'attitude gracieuse chez les autres pourrait permettre à un acteur talentueux d'inférer intuitivement ou immédiatement, grâce à la sensation proprioceptive de son propre corps, ce dont ce-dernier aurait l'air aux yeux des spectateurs , même si ceux-ci l'observaient de dos.

Ces deux stratégies ne pourraient pas être mises en œuvre simultanément par le même acteur, mais elles pourraient être combinées dans un programme d'entraînement en plusieurs étapes, et elles reposent toutes deux sur un entraînement associatif qui fonde une inférence au sujet de l'apparence de sa propre attitude. Pouvons-nous dire qu'inférer de la sorte – peu importe à quel point immédiatement et sans réflexion – consiste à véritablement voir ? Peut-être Zeami parle-t-il métaphoriquement à propos de notre vision mentale de ce que nos yeux physiques ne peuvent voir. Mais l'existence des neurones miroirs suggère une troisième stratégie possible, qui, bien que très hypothétique et improbable, mérite qu'on s'y arrête parce qu'elle impliquerait un mode de réalisation plus direct de l'idée que Zeami se fait de l'esprit de l'acteur voyant son corps, même alors que ses yeux ne peuvent le voir. Si les sentiments proprioceptifs d'une attitude peuvent générer grâce au système de neurones miroirs un stimulus visuel correspondant à cette attitude, alors, en principe, quelqu'un de très habile à

17. A. Berthoz, *Le sens du mouvement* (Odile Jacob, 1997).

éveiller sa conscience proprioceptive avec vivacité pourrait être capable de générer dans son esprit une image visuelle de l'apparence de son attitude, non d'après un miroir physique ou le miroir empathique du regard porté sur les autres, mais d'après sa propre observation proprioceptive de son attitude ou de son mouvement. Ainsi, un entraînement exigeant à la prise de conscience proprioceptive aigüe de soi-même pourrait, dans l'idéal, permettre à l'acteur de Zeami de saisir immédiatement et de représenter à sa conscience l'effet visuel de son corps, même de dos.

Cette stratégie risque de paraître particulièrement tirée par les cheveux parce que la recherche sur les neurones miroirs et sur la façon dont les zones motrices et visuelles du cerveau sont liées a surtout porté sur l'activation des zones motrices du cerveau par les stimuli visuels correspondants, plutôt que sur le phénomène inverse. Il semble n'exister aucune étude expérimentale sur la façon dont des mouvements aveugles et leurs sentiments proprioceptifs associés stimulent les zones visuelles du cerveau, comme l'a confirmé Vittorio Gallese, un chercheur à la pointe des travaux sur les neurones miroirs. Cependant, une étude récente dont il est co-auteur a montré « l'activation des zones visuelles sensibles au mouvement pendant la stimulation tactile des participants, qui cependant ont gardé les yeux fermés », et il pense qu'en principe « on devrait être capable de voir l'activation dans les zones visuelles après un stimulus proprioceptif, comme la vibration du tendon », car « l'intégration multimodale est [...] un aspect fonctionnel commun à tout le cerveau. »[18] Bien sûr, une telle activation visuelle n'implique pas la génération de perceptions visuelles claires, précises et pleines de discernement esthétique de ce que, dans le théâtre, les spectateurs externes voient. Aussi cette stratégie, tout comme les autres, demeure-t-elle une simple hypothèse et le secret de Zeami reste bien gardé. Mais son enseignement vient néanmoins renforcer les arguments en faveur d'une attention explicite et consciente à prêter au corps en action.

18. Courriel envoyé par V. Gallese le 29 mai 2008. Il s'agit de l'article S. J. H. Ebisch et al., « The Sense of Touch : Embodied Simulation in a Visuotactile Mirroring Mechanism for Observed Animate or Inanimate Touch », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20 : 9 (2008), p. 1-13.

Le cœur : « corps du corps »[1]

Natalie DEPRAZ
Philosophie, Université de Rouen & Université de Paris IV, Sorbonne

Mise en place

Le cadre thématique : un interface phénoménologie/philosophie de l'eprit/science cognitives

En phénoménologie : la configuration corps/chair/intersubjectivité

Deux directions exploratoires sont ici en jeu, dont on cherchera à façonner le lien :

1. la genèse de l'intersubjectivité depuis sa base corporelle (à la fois neurovégétative et embryogénétique) ;
2. le réinvestissement de la base organique (tout à la fois neuronale, cellulaire et musculaire) comme auto-transcendance, à savoir l'excès du corps sur lui-même.

En philosophie analytique : la constellation problématique : corps/ esprit/cerveau/autres esprits

1. le problème du "mind/body" : une dualité ontologique incompressible ou un monisme réductionniste ;

1. Cette présentation prend appui sur N. Depraz, « The rainbow of emotions : At the crossroads of neurobiology and phenomenology », *Philosophy Continental Review*, juillet 2008, Special Issue (B. Heiner ed.), "Affectivity and Intersubjectivity. Phenomenology and Cognitive Sciences".

2. la question des “other minds” : un exemple remarquable du problème du mind/body (difficulté de l’accès : boîte noire (troisième personne), soit empathie (première/deuxième personne) ;
3. l’interface “mind/brain” : l’émergence du premier depuis le seond et l’irréductibilité du premier au second.

L’hypothèse épistémologique

Le pari que nous faisons ici est que, moyennant un investissement de la problématique phénoménologique du corps/chair et de l’intersubjectiivté sus-décrite, on peut re-cadrer le débat épistémologique concernant le “déficit d’explication” (*explanatory gap*).

Ainsi, nous proposons une nouvelle approche du problème de la relation du corps et de l’esprit, qui ne passe pas exclusivement par l’étude du cerveau, mais intègre la dimension du coeur. Plus avant, nous faisons l’hypothèse que, sans exclure le système du cerveau, la mise au centre du système du coeur (*heart-centered model*) est productrice d’une réponse intégrative possible au problème du déficit d’explication.

Formulé depuis le souci d’une implication de l’approche phénoménologique, la question directrice est : comment la dynamique physiologique de la rhythmicité cardiaque et respiratoire peut-elle devenir constitutive d’un point de vue (inter-)subjectif?

L’enjeu en sciences cognitives

Les diverses hypothèses cognitives qui alimentent depuis plusieurs décennies le débat sur le statut de la conscience en relation avec sa réalité neuronale sont toutes confrontées au problème épistémologique du dit “explanatory gap” : soit on réduit la conscience subjective à une simple réalité métaphorique et l’on se concentre sur la réalité physique du cerveau (monisme éliminativiste), soit on prend on considération la conscience comme une réalité émergente de la dynamique neuronale, mais qui lui reste irréductible (émergentisme non-duel).

Quelle que soit l’hypothèse adoptée, on reste confronté au problème récurrent de l’irréductibilité de l’esprit au cerveau, problème qui est lié au cadre cognitif de départ. Soit l’on part d’une dualité, et on ne peut appréhender l’unité dynamique de l’expérience (on rejoue le problème

de Descartes autrement) ; soit l'on part d'une unité de type exclusivement physique, mais on ne se confronte pas au problème de l'esprit comme tel.

La mise au premier plan du système du cœur a deux avantages, du point de vue empirique et du point de vue phénoménologique :

– Du point de vue empirique : il permet de prendre appui sur une expérience tout uniment organique (physiologique) et vécue (à dominante affective) qui peut s'avérer intégratrice des systèmes nerveux, psychique tout autant que corporel ;
– Du point de vue phénoménologique : le vécu du cœur, l'affect, de par son inscription-racine au sein même de la cognition, offre une cognition élargie.

On peut faire état d'avancées qui, dans le champ des sciences cognitives, ne sont pas incompatibles, loin s'en faut, avec notre hypothèse :

1. D. Chalmers, 1996, *The conscious mind* : reconnaissance de l'irréductibilité de la conscience aux réseaux neuronaux.
2. J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F. Varela, 1999, "Beyond the gap. An Introduction to naturalizing Phenomenology" in : *Naturalizing Phenomenology* : la conscience est generative de la dynamique neuronale.
3. A. Damasio, 1999, *The feeling of what happens : body and emotions in the making of consciousness*/2003, *Looking for Spinoza. Joy, sorrow and the feeling of the brain* : approche la plus intégrative (non-réductionniste) qui cherche une continuité interne entre la dynamique neurale des émotions et les vécus émotionnels.
4. Hanna Pickard, 2003, "Emotions and other minds" : *in Philosophy of the emotions*, ed. Anthony Hatzimoysis : identité des émotions et des changements physiologiques (selon la these de W. James réinterprétée)
5. Hanna/Thompson, 2003 : "The mind-body-body problem" in : Theoria and Historia scientiarium, spec. Issue "Embodiment and Awareness." (N. Depraz & S. Gallagher eds.) : approche intégrative qui se situe sur le seul terrain du système corporel (organique et vécu).

Mon hypothèse n'est pas dirigée contre ces approches intégratives, mais cherche à faire valoir que le système du cœur, inexploré dans ces dernières, peut s'avérer bénéfique car plus intégratrice que le seul système neuronal.

L'enjeu en phénoménologie

Il s'agit de réinvestir et de revisiter la notion merleau-pontienne d'intercorporéité, qui permet une articulation hors-paire entre le corps et l'intersubjectivité, et ce, en faisant toute sa place à sa composante affective, ce que Merleau-Ponty n'a que latéralement relevé.

1. Le premier mouvement, de ce point de vue, rétrocède au vivant dans sa forme autopoiétique élémentaire, propre à l'embryogénèse. Il suit la méthode régressive immanente générale de l'auteur du Cours *La nature*, qui consiste à réinscrire le sens basique pré-individuel et pré-réflexif de la conscience dans le vivant et à en décrire le mouvement d'émergence ;
2. Le second mouvement s'attache à décrire les différents stades d'intercorporéité, depuis l'approche merleau-pontienne (corps animal, libidinal et symbolique) et, corrélativement, depuis la méthode husserlienne fondée sur l'empathie, laquelle explore les niveaux les plus subtils de la conscience (perceptive, imageante, remémorante, réflexive et éthique), ce qui ouvre la voie à l'expérience post-individuelle et à son ouverture à la transcendance. statut de l'intercorporéité : les trois.

Problématique d'ensemble

L'objectif d'ensemble consiste à proposer la description de l'articulation sans couture (seamless, vér.), non-duelle entre le registre organique et le registre vécu, articulation déjà fournie par Husserl autour du couple *Körper/ Leib*. L'organisme en est le point pivotal, selon une dynamique d'auto-organisation et de couplage avec l'environnement thématisée exemplairement par F. Varela sous les termes corrélatifs de "clôture opérationnelle" et de "coupling".

L'hypothèse que je fais est que le système du cœur, à un stade de croissance corporelle primaire, offre le point d'intégration le plus radical de l'organisation du vivant et, ce faisant, intègre également le système nerveux et cérébral, y compris dans leur fonction de contrôle. Une telle dimension intégrative du cœur est d'autant plus remarquable qu'elle joue précisément à ce niveau d'articulation non-duelle, non du corps organique *stricto sensu*, mais de l'expérience émotionnelle du vivant.

Description des étapes du parcours

Je partirai de la description du système du cœur lui-même, dans sa double composante organique (cardio-vasculaire/pulmonaire) et vécue (affective-émotionnelle).

Puis, je décrirai quatre facettes qui font ressortir sa vertu intégrative :

1. la dynamique intersubjective du couplage ;
2. la dynamique affective de la valence ;
3. la dynamique temporelle de l'auto-antécédance ;
4. la dynamique de l'arc-en-ciel des émotions.

PARCOURS

Le cœur, un système intégrant

Une réponse au déficit d'explication

Comme l'on sait, le système cardiaque correspond à une double dynamique structurelle co-générative :

1. Le cœur en tant que pompe motrice active (cœur droit) la circulation du sang vers les poumons et (cœur gauche) vers les organes : on a affaire à une circularité interne en deux séries intégrées ;
2. La circulation interne ouvre une dynamique de génération des échanges avec l'extérieur (inspiration/expiration), ce dernier remobilisant à son tour la circulation interne.

Il y a co-générativité entre la double circulation intégrée du sang (cœur/poumon ; cœur/organes) et l'inter-action intérieur/extérieur via le rythme respiratoire.

Or, la dynamique cardio-respiratoire est homologue à la dynamique neuro-organique : le réseau neuronal (cerveau) inter-agit avec le réseau organique nerveux (corps), ce dernier inter-agissant à son tour avec l'environnement via le circuit des nerfs afférents et efférents.

Conclusion :

1. Hypothèse de base : on a affaire à deux systèmes structurellement homologues, mais l'interface cerveau/corps fait du cerveau une commande directrice du corps, le cœur étant inclus dans le corps comme un muscle contrôlé par le cerveau ;

2. Cependant : on sait à partir des travaux en embryogénèse (cf. Merleau-Ponty, *La nature*, dans les années 50) que le cœur, à la différence des autres organes, ne naît ni ne fonctionne en réaction à des stimulations du système nerveux ; il s'auto-organise dès la troisième semaine de la vie de l'embryon et émet des contractions spontanées, avant même que le système nerveux soit fonctionnel. Le contrôle du cerveau sur le cœur n'intervient qu'au bout de trois mois de vie ;
3. Plus encore, il y a un "plus" du "système du cœur" par rapport au "système du cerveau" : les relations esprit/corps et esprit/cerveau restent de l'ordre d'une dualité irréductible, et cantonnent cerveau comme corps du côté du pôle objectif (troisième personne), face à un esprit irréductible (première personne) ; en revanche, le cœur révèle une unité de la première personne vécue et de la troisième personne objectivée : il y a une unité du cœur dans sa différenciation vécue (affectivité) et organique (muscle), que révèle par exemple de façon intéressante la langue allemande (*Gemüt/Herz*), et qui le place ce faisant dans un interface remarquable avec la dynamique corporelle, également non-duelle, tout révélée par la langue allemand (*Leib/Körper*), et qui répond expérientiellement à deux dimensions corporelles en interface : le corps subjectif vécu, le corps objectif physique. Cœur et corps partagent constitutivement dans leur expérience cette unité-interface sujet/objet, alors que le pôle de l'esprit/conscience est du seul côté du subjectif/vécu, et se situe dans une distinction irréductible avec le cerveau (pôle-objet). La dualité irréductible de l'esprit et du cerveau (à savoir, la discontinuité incompressible du physique (cerveau) au vécu (esprit/conscience)), fait face à l'unité originaire du corps comme du cœur, lequel offre une continuité fondamentale de l'organique à l'affectif.

La rythmique du cœur comme dynamique interactive circulaire du vivant

On peut repérer trois interfaces transversaux qui, du sein de la rythmique du cœur, interrompent la distinction entre l'organique et le vécu (l'empirique et le transcendantal) :

1. l'organicité circulaire de la pulsation ;
2. la mobilité intégratrice de l'émotion ;
3. le rythme structurel de la respiration.

L'organicité circulaire de la pulsation :

– Phénomène organique : le mouvement pendulaire de contraction (systole) et de dilatation (diastole) active la circulation du sang (centre/périphérie et vice-versa) ;
– Caractéristique génétique : la pulsation cardiaque fonctionne en moi de façon pré-consciente (automatique) mais je peux très simplement en prendre conscience (en prenant mon pouls, celui d'autrui) ;
– Structure unitaire physiologique/vécue : continuité forte entre l'apparition physiologique du cœur (a) et les manifestations émotionnelles qui se corrèlent spontanément (ex : accélération du rythme cardiaque en relation avec l'anxiété) ;
– Dimension ontologique : la liberté du rythme de la pulsation, en relation avec l'appétit, le désir, la poussée de la pulsion, voire la pulsionnalité sans objet (Husserl).

La mobilité intégratrice de l'émotion :

– Au niveau empirique du mécanisme émotionnel subpersonnel et neuronal : le système lymbique et, plus précisément, l'auto-régulation du système thymique (du grec *thumos*), sa capacité à accroître l'immunité, non pas en résistant aux agressions du dehors, mais en les accueillant comme des composantes de son intégrité corporelle. (Cf F. Varela, 1997, "The body's self", *Healing emotions.* Ed. D. Goleman. Boston : Shambhala) ;
– Au plan transcendantal de la relation affective personnelle et éthique : le système du soi personnel comme unité intégrée et individuée dotes de capacités relationnelles intrinsèques, moins défensives en cas de crise relationnelle qu'expressives de cette dernière selon une dynamique thérapeutique. (Cf. Boszormeny-Nagy, 1987 ; Michard, 1991).

Le rythme structurel de la respiration :

– Le cœur comme base commune à la circulation du sang et à l'interaction respiratoire : le phénomène de la respiration comme répondant inter-organique (inspire/expire) du rythme cardiaque intra-organique ;
– Matrice organique non-duelle émergente de la dynamique intersubjective moi/autre : en inspirant, j'accueille (je prends) de l'altérité en moi ; en expirant, je donne (j'expulse) quelque chose de moi dehors ;
– Structure du phénomène : la récurrence subconsciente du schéma respiratoire, schéma sensori-moteur comme dynamique émergente de

la structure intersubjective relationnelle (jusque dans la relation avec le non-visible dans le cas de la prière ou de la méditation).

L'articulation entre l'organique et le vécu à propos du phénomène rythmique du cœur selon les trois directions transversales sus-indiquées, (1) l'organicité circulaire de la pulsation, (2) la mobilité intégratrice de l'émotion, (3) le rythme structurel de la respiration, fournit le schéma de base de notre hypothèse-réponse au deficit d'explication.

Partant de cette base, le deuxième temps du parcours s'attache à confirmer et à explorer la pertinence de cette dynamique circulaire et interactive du vivant ancrée et intégrée depuis le système du cœur à des niveaux expérientiels corrolaires integers, où elle se rejoue autrement :

Le cœur, un système rayonnant

"Couplage" : la dynamique du pli soi/autrui

- L'image du pli : un processus indivis (indivision sans confusion) et différencié (distinction sans séparation) (Depraz al., 2003) ;
- Exemples heuristiques (à oublier s'ils font écran) : la relation archaïque mere/enfant, la relation sexuelle comme apprentissage d'un lâcher-prise mutuel, la pratique méditative compassionnelle "tonglen" de l'échange des places entre moi/autrui ; la périchorèse des trois personnes de la Trinité ;
- Deux structures à comparer : *acoplamiento* (Varela) et *Paarung* (Husserl) :
  a. Traits communs : (1) ancrage corporel, (2) dynamique inscrite temporellement, (3) signification relationnelle et (4) lien qui inclut de l'altérité ;
  b. *Paarung* : mise en relation passive entre des champs sensoriels en deçà de toute synthèse conduisant à l'identification d'un objet cognitive et à la base génératrice de l'intersubjectivité ;
  c. *Acoplamiento* : dynamique de co-génération auto-poiétique entre l'organisme et son environnement ;
  d. Traits contrastés : contenus reliés : modalités sensorielles d'un côté, le vivant et son entourage naturel de l'autre ; mode de la relation : symétrique d'un côté, inclusion de l'autre ;
  e. Dynamique commune d'individuation par l'altérité : l'ouverture au contexte (couplage) nourrit l'autonomie du vivant (clôture opéra-

tionnelle) ; la réceptivité au donné sensoriel constitue la vitalité plastique du corps (Leib) ;

f. Base commune : l'altérité est au cœur du soi corporel et le constitue comme individu vivant conscient ;

g. Co-enrichissement : Paarung trace une continuité générative entre la relation inter-organique et la relation intersubjective personnelle ; acoplamiento inscrit la relation au cœur de la nature et rétrocède à des niveaux fonctionnels élémentaires de type cellulaire.

Valence : attraction/répulsion

- La "greffe" de l'affect : inscription originaire au sein de la dynamique soi/autrui du couplage ; l'affect pénètre de l'intérieur la relation inter-subjective ; il est point d'impulsion et mise en mouvement ;
- Domaines concernés et termes utilisés : "affection" (en phénoménologie generative) ; "valence" (en neurobiologie évolutionniste) ; "émotion" (en psychologie du développement) ;
- Choix du terme "valence" : affect, affection, émotion contiennent une référence spontanée au sujet conscient ou pré-conscient ; "valence" décrit le micro-mouvement archaïque du vivant (aussi bien neuro-végétatif que personnel) dans sa dynamique polarisée d'attraction et de répulsion involontaires (Varela/Depraz 1999) ;
- Exemple (inter)subjectif indicateur : ma réaction somatique immédiate informe mes relations avec les autres ; il y a une continuité forte entre le goût/dégoût (sensation), le plaisir/déplaisir (affection) et l'excitation/déception// réjouissance/souffrance, amour/haine, tranquillité/anxiété (émotions) ;
- Dynamique repérable au niveau neurobiologique par l'activation de l'amygdale et des aires de l'hippocampe (Pankseep. 1998 ; Derryberry and Tucker 1992) ;
- Portée intégrative de la polarité affective de la valence : active à chaque niveau (neuro-végétatif/ subpersonnel, sensoriel/perceptif, or psychologique/personnel), les traverse et les rassemble, sans qu'aucun n'ait un pouvoir explicatif sur les autres ; chacun est tout à la fois contraignant et enrichissant pour chaque autre.

"Auto-antécédance" (*self-previousness*) : co-génération de l'attente et de la surprise

– Type de temporalité : alliance entre un sens de l'anticipation et une attitude d'accueil du nouveau (cf. Depraz, 2001, *Lucidité du corps*, section II) ;
– Etayages phénoménologiques :
  a. l'ouverture à l'indétermination du futur (Heidegger) ;
  b. l'aptitude à l'anticipation sous certains conditions d'attente (Husserl) ;
  c. l'émergence du tout juste non-donné, la protention (Husserl).
– La structure générique affective, tripartite et circulaire de l'auto-antécédance (Varela/Depraz, 2005).

Table 1 : The valence-phase correlation of self-previousness (Depraz 2001)

	Future horizon	Present horizon	Past horizon
Phase	Imminence	Crisis	Aftermath
Valence	Hope / Fear	Marvel / Disaster	Serenity / Depression

– Corrélation entre les échelles temporelles et les modes affectifs de donation.

Table 2 : The scales of self-previousness (Depraz 2001, 103)

scale	imminence	crisis	aftermath
pre-individual	present time	instant	remnance
individual	anticipation	event	working memory
intersubjective-historical	awaiting	crisis	commemoration
generative-phylogenetic	futurity	mutation	immemoriality
valence: unconscious organic fluctuations	hope/fear: individual affections	marvel/disaster: histo-rical affects	serenity/depression: generative emotions

– Le cœur de l'auto-antécédance : la surprise en jeu à chaque échelle temporelle en tant qu'affect lié à la "crise". Exemples :
  a. émergence d'une forme stéréoscopique (cf. Lutz et al 2002 and 2004 ; Varela and Depraz 2004, première partie) ;

b. entrée en crise d'épilepsie (Le Van Quyen et al 1999 ; and Varela and Depraz 2004, deuxième partie) ;
c. événement historique (Révolution française/crise économique de 1929) ;
d. apparition d'une mutation de l'espèce.

– La structure de la surprise : s'attendre sciemment à ce qui est inattendu.
– Auto-organisation, enaction, co-génération, présent spécieux sont différents noms qui précisent à mesure les composantes de l'expérience de la surprise.
– Le temps "auto-antécédent" du cœur :
  a. régularité (répétition et recurrence) et harmonie (stabilité et pendularité) du rythme cardiaque de base ;
  b. l'expérience rythmique est tout autant subjective (esthétique : poésie, musique) qu'objective (mesure quantifiée) : elle défait l'opposition entre les deux ;
  c. l'organicité pré-consciente du rythme du cœur inclut intrinsèquement une composante émotionnelle : elle auto-génère de l'accélération, de la déstabilisation, du ralentissement en relation avec des modes émotionnels distincts (peur, traumatisme, paix) ; ces altérations sont constitutives du rythme par essence précaire du cœur : une régularité absolue, normative est abstraite ;
  d. bref, le rythme du cœur contient en lui-même la possibilité d'altérations liées à des événements émotionnels inattendus (surprenants) sur la base même de la récurrence pendulaire habituelle.

"Rainbow of emotions" : un réseau génératif d'émotions (dia 14)

– l'arc-en-ciel des émotions : un modèle descriptif de validation phénoménale de l'hypothèse liée au système du cœur, *via* le réseau de son rayonnement des émotions concrètes polarisées.
– le schéma initial de Varela :

FIGURE 1 : VARELA'S RAINBOW OF EMOTIONS

– les quatre composantes : (1) "valence" : la ligne horizontale transversale ; (2) "concern" : composante intersubjective ; (3) "being" :

dynamique temporelle de l'auto-antécédance ; (4) "assessment" : la composante du cœur.

– la structure du schéma : du centre (le cœur/point-zéro de la valence) à la périphérie (les émotions/dynamique de polarization (+/-), c'est-à-dire qu'il épouse un double mouvement d'ouverture et de fermeture, de dilatation et de contraction qui est la dynamique du cœur, tout aussi bien organique (la pulsation cardiaque de contraction et de dilatation) que vécu (plus je m'ouvre aux autres, plus je les accueille, plus je suis receptive à leurs emotions ; plus je me tourne vers moi-même, plus je retiens mes propres sentiments).

Conclusion

Par cette hypothèse qui met au centre le système du cœur par rapport au système cerebral, nous offrons une contribution à la recherche en phénoménologie et en sciences cognitives de se déplacer en dehors du déficit d'explication (Roy et al 1999), au delà des "paradigmes" traditionnels (Bruzina 2004). Nous faisons l'hypothèse que l'exploration d'un modèle centré par le cœur est susceptible de conduire à une compréhension renouvelée du corps en tant qu'expérience circulaire profondément unitaire dans laquelle la dynamique neuronale, la dynamique mentale, la dynamique physiologique et les experiences affectives, temporelles et intersubjectives vécues sont intégrées et articulées de façon immanente, c'est-à-dire réinvesties dans leur générativité mutuelle.

Tandis que le modèle neuronal, qui prévaut dans le champ scientifique de la cognition, est centré neuro-biologiquement et exclut ou réduit souvent la dimension des phénomènes, tandis que la modèle de la conscience, qui a la faveur des philosophes phénoménologues, est centré phénoménalement et exclut ou réduit souvent la dimension naturelle, le modèle du cœur offer un modèle alternatif centré affectivement selon les deux pôles physiologique et vécu, ce qui permet d'interrompre la distinction à la source du "gap".

L'expression d'origine théologique[2] qui désigne le cœur comme "corps du corps" permet de rendre compte verbalement de sa vertu expérientielle et organique intégratrice, à savoir de sa capacité à ordonner les autres

2. Cf. à ce propos, N. Depraz, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise,* Bruxelles, Bibliohèque philosophique de Louvain, 2008.

composantes en son sein. L'emphase contenue dans l'expression vise à identifier le rôle du cœur au sein du corps comme expérience fondamentale du sentir interne intensifié.

Références

Boszormeny-Nagy. 1987. *Foundation of contextual therapy*. New York : Routledge.

Bruzina, R. 2004. Phenomenology and cognitive science : moving beyond the paradigms. *Phenomenology and the cognitive sciences* 20 : 43-48.

Depraz, N. 1994. Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl. *Alter* 2 : 63-86.

—. 1998. Can I anticipate myself ? Self-affection and temporality. In *Self-awareness, temporality and alterity*. Ed. D. Zahavi. Dordrecht : Kluwer.

—. 1999. Délimitation de l'émotion. Approche d'une phénoménologie du coeur. *Alter* 7 : 121-148.

—. 2001a. The Husserlian theory of intersubjectivity as alterology. *Journal of consciousness studies*. Special issue : Between ourselves. Ed. E. Thompson. 8(5-7) : 169-178.

—. 2001b. *Lucidité du corps* : *De l'empirisme transcendantal en phenomenology*. Dordrecht, Kluwer.

—. 2001c. Pulsion, instinct, désir. Que signifie Trieb chez Husserl ? – A l'épreuve des perspectives de Freud, Merleau-Ponty, Jonas et Scheler. *Alter* 9 : 113-127.

—. 2003. Looking forward to being surprised – at the heart of embodiment. *Theoria et historia scientiarum : International journal for interdisciplinary studies*. Special issue : Embodiment and awareness : Perspectives from phenomenology and cognitive science. Eds. N. Depraz and S. Gallagher. 7 : 5-11.

—. In press. *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*. Bibliothèque philosophique de Louvain.

Depraz, N. and F. Mauriac. 2006. Secondes personnes. Pour une anthropologie de la relation. *Evolution psychiatrique* (December).

Depraz, N., Varela, F.J., and P. Vermersch. 2003. *On becoming aware : A pragmatics of experiencing*. Amsterdam : Benjamins Press.

Derryberry, D. and D. M. Tucker. 1992. Neural mechanisms of emotion. *Journal of consulting and clinical psychology* 60 : 329-338.

Lutz, A., Greischar, L., Rawlings, N., Ricard, M., and R. Davidson. 2004. Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice. *Proceedings of the National Academy of Science* 101(46) : 16369-373.

Lutz, A., Lachaux, J-P., Martinerie, J., and F.J. Varela. 2002. Guiding the study of brain dynamics by using first-person data : Synchrony pattern correlate with ongoing conscious states during a simple visual task. *Proceedings of the National Academy of Science* 99(3) : 1586-91.

Michard, P. 1991. De l'éthique intime. *Groupe familial* 133 : 29-34.

Pankseep, J. 1998. *Affective neuroscience*. Oxford : Oxford UP.

Pickard, H. 2003. Emotions and other minds. *Philosophy and the emotions*. Ed. A. Hatzimoysis. Royal Institute of Philosophy Supplement 52. London : Cambridge UP.

Le Van Quyen, M., Martinerie, J., Baulac, M. and F. Varela. 1999. Anticipating epileptic seizures in real time by a non-linear analysis of similarity between EEG recordings. *Neuroreport* 10 : 2149-2155.

Roy, J.M., Petitot J., Pachoud, B., and F.J. Varela. 1999. Beyond the gap : an introduction to naturalizing phenomenology. *Naturalizing phenomenology : Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Eds. J. Petitot, F.J Varela, B. Pachoud, and J.M. Roy. Stanford, CA : Stanford UP : 1-80.

Varela, F.J. 1980/87. *Principles of biological autonomy.* New York : Elsevier North Holland.

—. 1983. L'auto-organisation : de l'apparence au mécanisme. *L'auto-organisation : De la physique au politique*. Eds. P. Dumouchel and J.-P. Dupuy. Paris : Seuil : 147-164.

—. 1999. The specious present : A neurophenomenology of time consciousness. *Naturalizing phenomenology : Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Eds. J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.M. Roy. Stanford, CA : Stanford UP : 266-314.

Varela, F.J., and N. Depraz. 2004. Au cœur du temps : l'antécédance II. *Intellektica* 36/37 : 182-205.

—. 2005. At the source of time : Valence and the constitutional dynamics of affect. *Journal of consciousness studies* 12 (8-10) : 61-81.

Varela, F. J., Thompson, E., and E. Rosch. 1991. *The embodied mind : Cognitive science and human experience*. Cambridge : MIT Press.

L'Empire du sens

Gérard JORLAND
EHESS/CNRS

En s'éloignant de la constitution transcendantale pour s'engager toujours plus avant dans le tournant heideggérien de l'être-au-monde (*in-der-Welt-sein*), Merleau-Ponty s'est enlisé dans les sables du sensualisme psychanalytique et de l'herméneutique existentielle. Certes, son parti pris du corps l'y obligeait. Dès lors que le vécu (*Erlebnis*) n'est plus défini comme un vécu de conscience (*Bewusstseinerlebnis*), mais pris à la lettre, il devient évident que nous ne pouvons vivre quoi que ce soit que si nous l'éprouvons avec notre corps. Le vécu n'est plus noématique (un souvenir, un jugement, une volition, un désir) comme chez Husserl qui se réfère au cogito cartésien, mais bien charnel. Le vécu est ce qu'éprouve une conscience sur son corps. Le corps est par nature « au monde », seule la conscience peut se retrancher du monde, s'en abstraire, lui ne le peut pas, il est par tous ses pores « ouvert » au monde, « ouvert » au sens ensembliste de ce qui ne contient pas ses points d'accumulation, de ce qui jamais ne se referme sur soi. Notre corps est en interaction constante avec le monde, non seulement il y puisse les conditions de son maintien dans l'être, mais il interfère avec la circulation de ses éléments. Comme ces systèmes de ventilation naturel qu'on imaginait au XIX^{e} siècle pour assainir les salles publiques, où les corps humains servent de poêle qui échauffent l'air venu du plancher et le font monter vers le plafond d'où il peut s'échapper par des ouvertures ménagées exprès. Comme, on le voit aujourd'hui avec le

changement climatique que les hommes auraient provoqué par leur seule présence en nombre plus encore que par la nature de leurs activités.

Le corps chez Merleau-Ponty est donc la traduction la plus exacte du sens philosophique du *Dasein* heideggérien. L'être-là n'est rien d'autre que le corps, mais aussi, réciproquement, le corps doit être conçu sur le mode de l'être-là. Il ne serait pas difficile de montrer que la *Phénoménologie de la perception* n'est rien d'autre qu'une remise en chantier de *Sein und Zeit* à partir de cette identification du Dasein au corps. Je n'en donnerai comme preuve que le rôle pivotal du temps. Puisque du fait de cette interaction entre notre corps et le monde, nous sommes immanents au monde et le monde nous est immanent, le temps apparaît comme la seule transcendance, le seul relief de l'être. Le temps unit l'âme et le corps dans l'acte, il « sublime » le biologique dans le personnel, le monde naturel dans le monde culturel. Le temps ne se ferme pas sur lui-même, il « demeure comme une blessure par où notre force s'écoule. » Penser l'être-là comme corps, c'est se donner le moyen de ne pas l'enfermer dans une éternelle et immobile présence, mais de l'ouvrir au passé dont il porte les stigmates et à l'avenir qui rend possible son intentionnalité. À cet égard aussi le corps est un ouvert au sens ensembliste du terme. On pourrait dire de la *Phénoménologie de la perception* que son individualisme méthodologique fonde l'ontologie collective de *Sein und Zeit*.

Cet être-au-monde qu'est notre corps, ce « véhicule » de l'être-au-monde pour reprendre le mot de Merleau-Ponty, réalise à chaque instant la jonction du psychique et du physiologique, du pour-soi et de l'en-soi. Cette jonction se fait par le schéma corporel que Merleau-Ponty conçoit bien comme le point fixe de toutes les transformations que peut opérer notre corps au cours de ses mouvements. Notre corps n'est pas un tas d'organes, ni non plus un assemblage structuré comme une machine, il est à tout moment animé et ne peut l'être que par le psychique. Animé, donc en mouvement. Concevoir notre être-là comme notre corps, c'est le dynamiser, le concevoir en mouvement, et donc déployer à partir de lui l'espace et le temps. Toutefois, Merleau-Ponty a buté sur les limites de la pensée classique. Le corps en mouvement « habite » dit-il l'espace et le temps. Donc l'espace et le temps préexistent au mouvement. Il est resté prisonnier de la pensée classique du mouvement comme une trajectoire qui se déploie dans l'espace et le temps, comme un système de coordonnées spatio-temporelle. Il n'a donc pas tiré les leçons philosophiques de la

révolution einsteinienne qui l'aurait conduit, plus radicalement, à soutenir que c'est, à l'inverse, le mouvement de notre corps qui déploie l'espace et le temps. Il lui reste d'avoir défini la motricité comme intentionnalité originelle, qui en fait non pas un « je pense que » mais un « je peux ».

Cet habitat est donc un habitus. « Quand je me déplace dans ma maison, peut-on lire dans le chapitre où il traite de l'habitude, je sais d'emblée et sans aucun discours que marcher vers la salle de bains signifie passer près de la chambre, que regarder la fenêtre signifie avoir la cheminée à ma gauche, et dans ce petit monde chaque geste, chaque perception se situe immédiatement par rapport à mille coordonnées virtuelles. » Nous aurons à revenir sur cet extrait. Relevons pour le moment que ces coordonnées ne sont virtuelles que parce que Merleau-Ponty en présuppose, conformément à la théorie classique, de réelles, d'objectives, par exemple le système des longitudes et des latitudes. Alors qu'en réalité, il n'y a de coordonnées que nos deux référentiels ego et allocentrés par lesquels nous constituons – « nous » c'est-à-dire notre corps en mouvement – l'espace. C'est la raison pour laquelle est possible une dissociation de l'acte de saisir et de l'acte de montrer. Des patients qui peuvent saisir une partie de leur corps, comme leur nez ou leur oreille, sont incapables de les montrer quand on le leur demande. Saisir est un habitus, montrer est un geste, un geste d'indication qui s'adresse à autrui, où s'imbriquent les référentiels du sujet et ceux de l'autre.

Que vient faire, alors, dans cette problématique, le corps sexué au cinquième chapitre de la première partie ? Une concession à la mode psychanalytique ? Comme, d'ailleurs, en plus d'un endroit, au marxisme ? Une longue note, sur plusieurs pages, s'en explique sur le thème de l'historicité de l'homme qui cesserait d'être une espèce naturelle. Par quel étrange privilège l'homme comme être-au-monde échapperait à la loi commune du vivant ? Comment notre être-au-monde pourrait être un être-sexué-au-monde, donc un « être-féminin-au-monde » et un « être-masculin-au-monde », si nous ne formons pas une espèce naturelle soumise aux lois de la reproduction ? Ce n'est de toute évidence pas ce qui intéresse Merleau-Ponty. Ce qui l'intéresse dans la psychanalyse, c'est cette phrase de Freud qu'il cite : « tout acte humain a un sens. » La sexualité importe à Merleau-Ponty non parce que c'est le mode de reproduction de l'espèce humaine, mais parce que c'est « un signe » (je cite) et un signe « privilégié » ajoute-t-il. « Privilégié » parce que les symptômes sexuels expriment les

dimensions fondamentales de l'être-au-monde, le temps dans sa dimension de passé qu'il faut faire revenir à la conscience pour que s'ouvre un autre avenir que la répétition, et le rapport entre le sujet et autrui. Mais si les symptômes pathologiques prennent cette tournure sexuelle pour manifester un double refus d'autrui et de l'avenir, c'est bien parce que ce dont il est question dans la sexualité, c'est de la reproduction de l'espèce.

Revenons sur l'extrait que je citais tout à l'heure concernant l'habitus. Merleau-Ponty écrit : « marcher vers la salle de bains *signifie* passer près de la chambre », « regarder la fenêtre *signifie* avoir la cheminée à ma gauche ». Les mouvements du corps valent donc par leur signification, par leur sens. Là où l'on attendrait l'être – « marcher vers la salle de bains, *c'est* passer près de la chambre », « regarder la fenêtre, *c'est* avoir la cheminée à ma gauche » –, ou l'acte – « marcher vers la salle de bains *fait* passer près de la chambre », « regarder la fenêtre *fait* avoir la cheminée à ma gauche » –, Merleau-Ponty parle de significations.

On ne s'étonnera donc pas qu'après le chapitre sur le corps sexué comme être-au-monde vienne le chapitre sur la parole. On sait que la première réduction phénoménologique est une réduction des phénomènes à leur essence. S'il refuse la seconde réduction, la réduction transcendantale à la conscience constitutive, Merleau-Ponty, sur ce point fidèle à Husserl, reprend la première réduction à partir d'une identification de l'essence au sens. Par exemple, il écrit : « *nommer* un objet, c'est s'arracher à ce qu'il a d'individuel pour voir en lui le représentant d'une essence » ; ou encore, plus crûment : « le nom est l'essence de l'objet. » S'agissant d'un corps, la parole ne saurait être qu'un geste, un geste dont « la signification est un monde ». Autrement dit, comme chez Heidegger, l'être-au-monde du dasein, du corps humain, consiste à constituer le monde, non pas dans sa phénoménalité, de telle sorte qu'il nous apparaisse tout simplement, ce qu'exige une philosophie transcendantale, mais dans sa signification. La conscience intentionnelle vise non pas tant des essences que du sens, elle est expression du sens comme elle est donation de sens, *Sinngebung* chez Husserl. Voilà pourquoi l'humain se définit par son historicité et non comme espèce naturelle : « la parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. » Parce que nous parlons, nous dépassons notre naturalité.

On n'en finirait pas de citer les références à la signification. Tout est signification dans la *Phénoménologie de la perception*. Ce ne sont pas des formes, des matières, des couleurs, que nous percevons, ce sont toujours

des significations. Dès l'avant-propos, il interprète l'injonction husserlienne du « retour aux choses mêmes » (*Zurück zu den Sachen selbst*) comme la recherche, dans la conscience originaire, de « ce que veulent dire les choses ». Le retour aux choses n'est pas le retour à leur constitution phénoménale, mais à leur « dénomination » et à leur « expression ». L'être au monde de l'homme consiste à parler des choses. « Parce que nous sommes au monde, écrit-il, toujours dans l'Avant-propos, nous sommes condamnés au sens. » Notre corps lui-même « est un nœud de significations vivantes ». L'habitus n'est possible qu'en tant que signification, il est acquis « lorsque le corps s'est laissé pénétrer par une signification nouvelle, lorsqu'il s'est assimilé un nouveau noyau significatif. » Enfin, la perception, qui fait l'objet de son livre, n'est pas un jugement, c'est la saisie « d'un sens immanent au sensible avant tout jugement », c'est « cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie, – qui non seulement découvre le sens *qu'elles ont* mais encore le fait qu'elles *ont un sens*. » En particulier, la perception d'autrui repose sur la parole, et non pas, comme je le pense, sur le regard. Le sens est inhérent aux choses, il n'est pas constitué par le sujet qui ne fait que le dire. L'être-au-monde est le porte parole de l'être. Il n'y aurait donc pas même donation de sens. « La prédominance des voyelles dans une langue, écrit-il, des consonnes dans une autre, les systèmes de construction et de syntaxe ne représenteraient pas autant de conventions arbitraires pour exprimer la même pensée, mais plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre. » Enfin, le monde tout entier est le « berceau des significations », le « sens de tous les sens », le « lieu des significations », pour parler comme Merleau-Ponty.

Il faut dire que cette réduction des essences au sens, à la signification, se trouve déjà chez Husserl. Dans les *Ideen 1*, le problème de la constitution, qui est l'inverse du problème de la réduction, semble bien être celui de la donation de sens, au même titre que l'intentionnalité d'ailleurs. Le problème est de savoir comment le sens des choses est constitué dans et par la conscience. Autrement dit, la sphère du transcendantal serait la sphère du sens. « Les vécus intentionnels, écrit Husserl, n'ont d'unité que par la donation de sens. Les données sensibles se donnent comme matière d'une forme intentionnelle ou d'une donation de sens de couches différentes. » L'acte noétique, l'acte de penser quelle qu'en soit la détermination, que ce soit la mémorisation, l'imagination, la volition, la conception, etc., est une

donation de sens. Et c'est encore le sens qui démarque le noème, l'objet de pensée, de l'objet réel. Ce que notre conscience intentionnelle vise dans les objets, c'est leur sens, c'est leur sens qui constitue leur essence, de sorte que la phénoménologie est la description de la manière dont le sens vient aux choses par et pour nous. La structure noético-noématique de la conscience revient donc à savoir comment la visée intentionnelle est une donation de sens et comment le noème est un remplissage de sens (*erfüllter Sinn*). La conscience est à la fois visée intentionnelle de l'objet auquel elle attribue un sens ou dont elle cherche à déceler le sens, et assaillie par l'objet qui se donne à elle et la somme de leur donner un sens, c'est-à-dire une essence. À la limite, ce que nous ressentons des choses, ce que nous percevons d'elle, ce n'est ni leur couleur, ni leur saveur, ni leur chaleur, ni rien de ce qui nous procure des sensations, mais seulement, à travers ces déterminations sensibles, leur sens pur, leur signification pure. Mallarmé l'a dit : « À quoi bon la merveille de transporter un fait de nature en sa presque disparition vibratoire selon le jeu de la parole, cependant : si ce n'est pour qu'en émane, sans la gêne d'un proche ou concret rappel, la notion pure ? Je dis : une fleur ! et hors de l'oubli où ma voix relègue aucun couleur, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets. »

Ainsi, toute la philosophie du XX^{e} siècle a eu pour unique objet le langage, basculant dans la philologie pour la phénoménologie et dans la rhétorique pour la philosophie analytique. L'importance historique, pour nous philosophes, de l'œuvre d'Alain Berthoz, est précisément de nous avoir libéré de l'impérialisme de la signification et de nous permettre, par delà Heidegger, de revenir aux sources de la phénoménologie transcendantale pour reprendre à notre compte les problèmes de la réduction au cogito et de la constitution par le cogito du monde phénoménal qui peut alors lui apparaître et qu'il peut observer.

Le garçon de café du *Sens du mouvement* qui parvient sans que son plateau ne vacille à en retirer une bouteille d'1 kg pour servir un client, ne signifie rien à personne, ce n'est pas un équilibriste qui se donne en spectacle. Il diminue le tonus musculaire de son bras avant d'enlever la bouteille, explique Alain Berthoz, d'après un modèle interne qui lui permet d'anticiper la diminution de poids qu'il devra soutenir. Mais si quelqu'un d'autre la retire à son insu, son plateau se soulèvera sous l'effet mécanique de la baisse de charge, son tonus musculaire resté identique mettra son

bras en mouvement au lieu de le maintenir à l'équilibre, et son plateau vacillera. Il ne le fera pas pour signifier quelque chose, mais parce que son modèle interne aura été pris de court et ne lui aura plus permis d'anticiper le changement de situation.

Notre corps, et non seulement notre cerveau, est bourré de modèles internes selon Alain Berthoz, fruits de l'évolution semble-t-il, qui permettent de résoudre les problèmes d'une complexité insurmontable que posent les moindres faits et gestes de la vie quotidienne. Ces modèles internes constituent précisément le champ du transcendantal que la philosophie de l'être-au-monde ne peut que tenir à distance. Non, nous ne sommes pas des « êtres-jetés » dans le monde (*Geworfenheit*) qui n'auraient que la mort pour toute promesse, nous venons au monde, et quand je dis « nous », je ne pense pas seulement aux humains que nous sommes, mais à toutes les espèces animales qui peuplent le monde, nous venons au monde munis de modèles internes, d'un équipement transcendantal qui nous permet d'y survivre, voire même d'y prospérer.

Le modèle interne du garçon de café de tout à l'heure est d'une manière générale son schéma corporel. Il faudrait comparer mot à mot les pages qu'Alain Berthoz et Merleau-Ponty consacrent au schéma corporel pour bien se pénétrer de ce que je disais tout à l'heure, que l'œuvre du physiologiste permet au philosophe de revenir à l'inspiration même de la phénoménologie transcendantale par delà la philologie heideggérienne. Je n'ai évidemment pas le temps de m'y livrer maintenant. Je n'en dirai qu'un mot. Pour Merleau-Ponty, le schéma corporel « est une manière d'exprimer que mon corps est au monde », c'est une sorte de cristallisation de l'être jeté dans le monde en être au monde. Pour Berthoz, c'est en quelque sorte le paradigme des modèles internes, d'une robustesse inouïe à tous les changements dans le monde puisque c'est lui qui explique le phénomène du membre fantôme. C'est parce que le schéma corporel conserve son intégrité en dépit d'une amputation d'un membre, que le sujet continue à percevoir son membre qu'il n'a pourtant plus. C'est sur le modèle du schéma corporel, sur ce « patron » que se maintient la posture du corps et que s'effectuent ses mouvements. Alain Berthoz écrit : « le schéma corporel n'est pas conçu comme une *représentation* du corps, mais comme un *schème* des actions possibles. » En un mot, un « schème transcendantal » qui est là, en nous, dans notre cerveau, dans notre subjectivité, dans notre psychisme, peu importe le terme, et qui impose sa norme au monde

extérieur. Quitte, évidemment, à être pris en défaut : il arrive à tout un chacun, même aux mieux exercés, de chuter.

C'est toute la conception du cerveau selon Berthoz qui en fait un champ transcendantal. Pour lui, le cerveau n'est pas calculateur, il ne part pas des données des sens pour s'en faire une représentation qui déclenchera, ou non, une action. S'il s'organise, s'il se câble en fonction des stimuli externe, il n'est pas non plus l'expression de notre être-au-monde. Il n'y a en effet aucune commune mesure entre ces stimuli et sa réponse. Sa réponse, c'est la construction de modèles internes qui ont pour fonction d'assurer la permanence de l'être dans le monde, de manière toute spinoziste, et non pas de l'y fondre dans sa vaine quête du sens. Ces modèles sont des simulateurs du monde, mieux, nous dit Alain Berthoz, ce sont des émulateurs. Car le cerveau est capable de simuler les événements et les phénomènes externes, mais pour anticiper et non pour signifier, donc pour faire mieux que le monde, pour en déjouer les menaces et pour en réaliser les promesses. « La perception, telle qu'il la définit, à savoir la simulation d'une action sur l'objet ou l'environnement visé [l'intentionnalité], grâce à l'émulation des relations du corps et du monde dans le cerveau, est donc déjà partie intégrante de la décision. »

Qu'on se reporte maintenant au thème du remplissage dans *La Décision*, que ce soit les triangles de Kanizsa ou le chien coupé en deux. On verra d'emblée comment les analyses d'Alain Berthoz permettent de reprendre les analyses phénoménologiques de Husserl à partir des analyses physiologiques de Berthoz. Quand on présente au cortex visuel des images tronquées, il les remplit immédiatement. Or la signification, s'il est question de signification, n'est pas de reconstituer le triangle entier ou le chien dans son intégrité, mais précisément que l'un est à peine esquissé et le tronc de l'autre dissimulé par le tronc d'arbre à la manière de Gibson. Ce dont il est question, c'est du remplissage dont parle Husserl, nécessaire pour atteindre un point de vue absolu sur l'objet dont nous ne pouvons jamais avoir qu'une vue partielle. Or ce remplissage commence dès notre système visuel, il est lui aussi transcendantal. On sait qu'il y a une tache aveugle vers le milieu de la rétine d'où partent les fibres optiques et qui ne peut donc pas être impressionnée par la lumière. Nous ne devrions donc rien voir à cet endroit, toute scène visuelle devrait comporter une tâche noire en son milieu. Or ce n'est pas le cas parce que notre cerveau remplit cette zone selon des mécanismes qui restent inconnus nous précise Berthoz.

Mais ce qui m'importe, c'est que ce remplissage qu'effectue notre cerveau peut-être bien « dès les premiers relais du cortex visuel », est un modèle du remplissage que le cerveau ne cesse d'opérer pour nous faire reconnaître une tasse alors que nous ne percevons et ne pouvons percevoir qu'une anse. Ce n'est pas le sens de l'objet qui nous guide dans ce remplissage, c'est à l'inverse ce remplissage qui nous met sur la voie de sa signification.

Je n'en finirai pas de multiplier les exemples, mais il me faut m'arrêter là et m'en tenir au temps qui m'est imparti. Je n'ajouterai donc qu'un dernier mot. Il ne peut pas être insignifiant au philosophe qu'un physiologiste lui prouve que l'antéprédicatif n'est évidemment pas la signification, mais la valeur, que l'éthique est plus fondamentale que la sémantique.

La chair du monde

Entre nostalgie de « l'immamance » et esthétique de la connivence

Bernard LAFARGUE
Université Bordeaux 3

> « Ce que nous appelons « chair » (du monde, des choses, de l'être), (…) n'est ni substance, ni matière, ni esprit, mais cet « élément » ou cette « chose générale », qui n'a de nom dans aucune philosophie »
>
> *Le visible et l'invisible*, éd. Gallimard, p. 183 et 193

« La chair » est, par excellence, le concept esthétique de Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas pour Merleau-Ponty d'ajouter une nouvelle catégorie aux catégories esthétiques traditionnelles, mais de faire de « la chair » la condition de possibilité de l'expérience esthétique ; le « transcendantal » qui fonde toutes les catégories de l'esthétique. Lancé comme un « gros mot » dans les textes de jeunesse d'un philosophe, dont « le naturel » hérite du prisme platonico-kantien du « mal radical », « la chair » relève d'abord d'une herméneutique chrétienne, quasiment mystique. Ainsi, dans *La Phénoménologie de la perception*, la véritable perception est célébrée comme un « mystère eucharistique » ; une « sainte communion », propre à dépasser les figures imposées de choséïfication et néantisantion aux consciences de soi athées de *L'Être et le néant* dans « la transsubstantiation » de la chair de « la coexistence primordiale » entre les êtres. Marie,

peinte en matrice de la chair du visible et de l'Invisible entrelacés sur des milliers de tableaux d'Annonciations, est la figure paradigmatique de cette première définition de la chair.

Dans un deuxième temps, la lecture assidue des romanciers, Proust jouant le rôle du phare, amène Merleau-Ponty à faire de « la chair » moins un mystère de théologiens qu'une métaphore poétique, habile à délivrer « la vraie vie » d'une « chose » tissée, à l'image du fameux palimpseste de « la madeleine », de personnes, de lieux et de temps différents. Dans cette étape, la chose – *Das Ding* – du philosophe alors incontournable des phénoménologues : Heidegger, est relue à travers Piaget, Lacan, Mélanie Klein et Proust pour s'incarner dans le visage paradigmatique d'*À la Recherche du temps perdu* : la figure de Maman, malicieusement mêlée à celle de la grande pêcheuse/amoureuse du Nouveau Testament : Marie-Madeleine. Entre rêve de complicité polysensorielle et cauchemar de fusion par régression dans le corps maternel, l'immanence de « la chair » accouple les « lèvres » de l'homme à celles de la nature, en faisant appel aux figures rémanentes du chiasme et de l'entrelacs. C'est que j'appelle la nostalgie de « l'immamance ».

Dans ses derniers textes, Merleau-Ponty écrit sous le soleil de Cézanne, le « roi des peintres ». À l'image de Cézanne, qui, lui-même se pensant à l'image de Frenhofer, n'en finit pas de « chercher/manquer » la chair de ses *Grandes Baigneuses* pour la trouver enfin dans l'incarnat de ses séries de Sainte Victoire, le philosophe se métamorphose en « esthéticien du sud »[1] pour comprendre que la « chair » se fait peinture quand la peinture se fait « chair ». Dans *Le visible et l'invisible*, qu'il écrit durant l'été 1960 au Tholonet, ne quittant son face à face avec les Sainte-Victoire de Cézanne que pour s'adonner à la plongée sous-marine, le mot chair apparaît quasiment à toutes les pages pour célébrer l'expérience qui, seule, permet les retrouvailles de la chair de l'homme et de la chair du monde dans leur « réversibilité » : « la vérité ultime » de l'expérience esthétique. La chair de Marie et de Maman cède la place au « tintamarre et prodigalité » d'une série de montagnes qui ne se livrent en peintures, comme autant de jeunes filles en fleurs, qu'à des esthètes païens, sportifs et joyeux. La chair devient alors, comme la mer du *Cimetière marin*, un paysage toujours recommencé, tel une promesse de bonheur.

1. Au sens où Nietzsche oppose la musique du sud, africaine ou païenne, de Bizet à celle nordique et romantico-chrétienne de Wagner.

Ce sont ces trois visages, féminins, de la chair réversible de l'être : Marie, Maman/Marie-Madeleine et séries de Sainte Victoires en fleurs, que je souhaite ici mettre en évidence.

Le mystère eucharistique de la perception : la chair de la chair de Marie

« Je commence là où Sartre s'arrête ». Telle est l'ambition, aussi discrète qu'irrépressible, de Merleau-Ponty dans son premier grand livre : *La Phénoménologie de la perception*. Et dépasser Sartre, c'est alors relire *Zein und Zeit* comme un retour à ce moment primordial, où l'être et l'homme se « recon/naissent » comme deux parties d'un même tout, deux membres d'un même organisme, d'un même élan vital, d'une même énergie spirituelle. C'est en effet plus dans l'esprit teilhard de chardinien de Bergson que dans celui d'Husserl ou d'Heidegger que Merleau-Ponty invite son lecteur à fonder le monde de la perception ustensilaire des objets sur celui des « données immédiates » d'une origine commune entre l'homme et le monde. La phénoménologie de *L'être et le néant* ne revient qu'au monde des « ob/jets », confondus avec les « choses mêmes ». C'est pourquoi, elle ne parvient à penser les rapports de l'homme au monde qu'en termes de lutte, entre un « pour-soi » qui ne sait que « néantiser », au mieux « choséifier », et un « en-soi » tellement indifférent dans sa plénitude, qu'il ne sait que donner « la nausée » à un « ex-sistant » s'éprouvant comme « de trop » dans sa « contingence ». Et cette lutte entre le « pour-soi » et l' « en-soi » se reproduit dans celle des consciences de soi opposées, puis du maître et de l'esclave, que Sartre emprunte à *La Phénoménologie de l'Esprit* et au *Manifeste du parti communiste*. À moins que ce ne soit l'inverse ; ce que Merleau-Ponty nous donne, malicieusement, à entendre quand il précise que « la lutte des consciences de soi présuppose qu'elles se souviennent de leur coexistence paisible dans le monde de l'enfance »[2]. Il faut donc pousser plus loin l'anabase husserlienne, et reconnaître, avec le monisme d'un Spinoza ou d'un Bergson, que l'homme et le monde sont, originellement, faits d'une même étoffe, d'une même chair.

Mais cette chair primordiale ne se donne pas à « connaître » ni même à « penser » au sens kantien ; elle ne peut que se vivre dans le corps à corps d'une expérience de la perception, qui relève de « l'illumination »

2. Merleau-Ponty, PP, p. 408.

d'un chemin de Damas ou du « mystère absolu »[3] de la sainte communion eucharistique. « Quand l'Être éclate en moi, l'éclair-homme s'allume, tout est donné dans l'instant »[4]

Cette perception véritable, qui remonte des objets du monde à la chair du monde, est, à la lettre, une « communion »[5] ; non pas un dépassement hégélien ou marxiste de la lutte entre les êtres dans une communauté plus vaste et plus spirituelle, mais bien plutôt la restauration d'une vie symbiotique, dont le paradis chrétien délivre l'image la plus archétypale. C'est en effet sur le modèle « du sacrement chrétien de l'eucharistie qui, non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment de l'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés »[6], que Merleau-Ponty pense cette mystérieuse/merveilleuse perception symbiotique de la chair du monde

Percevoir la chair du monde, c'est fermer les yeux au monde des « ob/jets », symboles de la lutte arrogante des « pour-soi » qui veulent devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature », en restaurant l'arche d'alliance perdue entre l'homme et l'être. Et pour ce faire, Merleau-Ponty préfère au modèle heideggerrien de la vigilance du « berger de l'être » des clairières de la Forêt noire celui, beaucoup plus charnel, de l'ange d'amour des peintures des Annonciations toscanes. Si en effet on s'amuse à tracer avec Louis Marin[7] la ligne du regard de Gabriel, Marie baissant le plus souvent les yeux, sur les tableaux des peintres perspecteurs de La Renaissance, il est manifeste que les deux protagonistes ne peuvent se voir en aucun cas, car leurs regards butent sur une colonne, parfois une forêt blanche de colonnes, qui, tout en les séparant dans le champ du visible, les réunit dans celui de l'invisible. Le grain opaque de la pierre de cette colonne apparaît donc comme le chiffre de leur immémoriale connivence ; la chair de leur recon/naissance invue ; de leur « *conivere* » latin :fermer les yeux. L'ange et la vierge « s'accouplent », « s'entrelacent » ou « se chiasment » ainsi dans la plus intime, charnelle et sur/prenante des connivences car ils se reconnaissent sans se voir ; nous donnant à voir, sous l'alibi de la

3. *Id*., PP, p. 384.
4. Cité par Sartre, Les *Temps modernes*, n°184-85, p. 368.
5. PP, 246.
6. PP.245.
7. Louis Marin, *Opacités de la peinture*, Éd. Usher, 1989.

fable, « la scène primitive » de l'Occident très chrétien. Loin d'être une hallucination ou une bévue, la colonne (christique), qui obnubile les deux amants, est le symbole de la présence réelle de L'Invisible dans le visible, de L'incommensurable dans le commensurable, de la bonne et belle chair (*eucharistique*) de l'Incirconscriptible dans le circonscriptible. La colonne est Dieu fait homme dans le giron de Marie, la chair matricielle du monde, l'alpha et l'oméga. L' « *Ave* » de l'ange à « Marie pleine de grâces » est un « Ave » à la chair de la chair de Marie et de Dieu : la chair du monde. Percevoir la chair du monde sous les objets, c'est donc, *in fine*, communier les yeux grand fermés en Jésus/Marie, Père/Mère et compagnon de tous les êtres ; faire l'expérience, chrétienne et mystique, de l'Eucharistie.

La nostalgie de l'immamance : La chair de Maman-Marie-Madeleine

La biographie de Maurice Merleau-Ponty demeurant à ce jour interdite, l'hommage funèbre que lui rend Sartre, son compagnon de l'École normale supérieure, de *Socialisme et liberté* et des *Temps modernes*, dans le numéro spécial des *Temps modernes* de 1961 est tout particulièrement précieux. Or, ce que Sartre révèle, plus fortement encore que Jacques Lacan dans ce même numéro, c'est l'attachement passionné du philosophe à « la Déesse mère, sa maman », la nostalgie de leur connivence.

> « La nature qui l'enveloppa d'abord, ce fut la Déesse mère, sa mère, dont les yeux lui donnaient à voir ce qu'il voyait.(…) Par elle, en elle, il vécut cette intersubjectivité d'immanence qu'il a souvent décrite et qui nous fait découvrir par l'autre notre spontanéité (…) Un des traits les plus constants (de sa philosophie) c'est de chercher partout cette immanence perdue, (…) cette concorde immédiate avec les choses (…) Lorsque sa mère mourut en 1952, Merleau-Ponty s'effondra et se fit ermite »[8]

À l'image de l'éloge funèbre de « l'honorable Brutus » prononcé par le Marc Antoine de Shakespeare, l'hommage de « l'ami Sartre » avec lequel Merleau-Ponty était, il faut bien le dire, terriblement brouillé, est très ambigu. En nous laissant entendre que le souci d'immanence de ce phénoménologue soucieux de garder ses distances avec l'âpreté du monde des combats politiques, relève en vérité d'une nostalgie de l'immanence de maman en lui ou de lui en maman, en un mot de « l'immamance », le

8. Sartre, « Merleau-Ponty », in *Situations*, Gallimard, 1990, p. 228-302.

discours de Sartre nous met, sans doute malgré lui, sur la piste de l'influence de la lecture de Proust dans cette deuxième période de Merleau-Ponty.

Quand Merleau-Ponty écrit *La Phénoménologie de la perception*, il lit *À la recherche du temps perdu*. C'est une révélation. Jusqu'à sa mort, il ne cessera de méditer le roman de Proust, qui lui donne envie de lire d'autres romanciers et des poètes. La figure principale de *La Recherche* est assurément celle du « baiser de maman ». Le baiser de maman est la (s)cène primitive de *la Recherche*. C'est une figure si puissante qu'elle dissimule et dissémine l'obscure clarté de sa « présence réelle » dans de multiples visages, lieux, actes ou êtres, qui deviennent des métaphores, où les processus de répétition, déplacement et transsubstantiation se métamorphosent en palimpsestes. Dès lors, et le colloque : Merleau-Ponty et le littéraire[9] qui s'est tenu à l'École normale supérieure les 12 et 13 janvier 1996 l'a remarquablement montré, Merleau-Ponty rompt les amarres avec la tradition philosophique rationaliste pour en venir à penser que la dimension fondamentalement métaphorique du langage romanesque ou poétique est le meilleur moyen d'accéder à une expérience plus vraie, car plus opaque et complexe, de notre connivence à l'être[10]. Les « idées claires et distinctes » du « naturel philosophe » cartésien, qui privilégient tout naturellement le modèle platonicien de la vision *(théorein* du philosophe roi) cèdent la place au modèle leibnizien des petites perceptions, complexes, confuses et infinies des monades, tel qu'il est relu par Bergson et Proust ; et la métaphore du bâton tendu comme un œil à celle de lèvres in/visibles, ouvertes en un baiser d'amour. *La Recherche* apparaît désormais à Merleau-Ponty comme le chef-d'œuvre qui, tant par son contenu que par son style, est le mieux parvenu à rendre compte de la complexité infinie de l'expérience originelle de la chair du monde ; le nouveau paradigme. Les plus fameuses métaphores charnelles de l'esthétique de Merleau-Ponty viennent de *La Recherche*.

La Recherche, on s'en souvient, s'appuie sur « la croyance celtique, selon laquelle les âmes de ceux que nous avons perdus sont captives dans des êtres inférieurs », pour nous donner à entendre que cette croyance

9. *Merleau-Ponty et le littéraire*, textes réunis et présentés par Anne Simon et Nicolas Cassin, Presses de l'École normale supérieure, 1998.

10. Et même si Merleau-Ponty n'a jamais osé écrire des fictions et s'il s'est toujours voulu « philosophe », il écrit, dès *la Phénoménologie de la perception* qu'« une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de profondeur qu'un traité de philosophie. » PP, Avant Propos, p.XVI.

« très raisonnable » relève d'une vision animiste du monde, immémoriale et universelle, à peine interrompue par quelques décennies de cartésianisme obtus. Bien loin de se réduire à la substance étendue des *Méditations* cartésiennes, husserliennes ou sartriennes, la nature de Proust est un organisme sensible et animé, qui vit et vibre au rythme des souffles mêlés des morts et des vivants. Elle est, pour le dire avec *Les Correspondances* de Baudelaire, « un temple où de vivants piliers laissent parfois sortir de confuses paroles, (…) comme de longs échos qui de loin se confondent dans une ténébreuse et profonde unité, vaste comme la nuit et comme la clarté, où les parfums, les couleurs et les sons se répondent ». « Ces forêts de symboles » s'adressent à tous et à personne ; et c'est pour cela que les choses mêmes ne livrent leurs secrets qu'à un être initié par « la déesse Mère » et capable de transmuter la sensibilité de son « immamance » en poésie.

La Recherche donne de très nombreux exemples de la manière dont le narrateur s'essaie à la délivrance des âmes des chers disparus, qui, à peine sortis de leurs limbes, chantent « les transports de l'esprit et des sens » ; mais c'est bien sûr le goût de la petite madeleine gorgée de thé[11], ce « petit coquillage de pâtisserie si grassement sensuel sous son plissage sévère et dévot », qui révèle le mieux l'érotique de sa poétique, si toutefois on en complète la lecture par l'épisode voisin de la grande pêcheuse, « assise sur le rebord du pont de Carqueville »[12].

« La petite madeleine »

> « (…) un jour d'hiver, comme je rentrais à la maison, ma mère, voyant que j'avais froid, me proposa de me faire prendre, contre mon habitude, un peu de thé. (…) Elle envoya chercher un de ces gâteaux courts et dodus appelés Petites Madeleines (…) je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis (…) Un plaisir délicieux m'avait envahi (…) D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment (…) Il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui, mais en moi (…) Arrivera-t-il jusqu'à la surface de ma claire conscience, ce souvenir, l'instant ancien que l'attraction d'un instant identique est venue de si loin solliciter (…) ? (…) Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût,

11. Proust, *Du côté de chez Swann*, Combray, Pléiade, 1973, T.1, pp. 44-48,
12. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, éd. Pléiade, 1988, II, pp. 75-76.

> c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (…) ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul. »

« La grande pêcheuse »

> « (…) Moins bien vêtue que les autres, mais semblant les dominer par quelque ascendant (…) il y en avait une grande qui assise à demi sur le rebord du pont, laissant pendre ses jambes, avait devant elle un petit pot plein de poissons (…). Mes regards se posaient sur sa peau et mes lèvres à la rigueur pouvaient croire qu'elles avaient suivi mes regards. Mais ce n'est pas seulement son corps que j'aurais voulu atteindre, c'était aussi la personne, qui vivait en lui et avec laquelle il n'est qu'une sorte d'attouchement, qui est d'attirer son attention, qu'une sorte de pénétration, y éveiller une idée. (…) Mais de même qu'il ne m'eût pas suffi que mes lèvres prissent du plaisir sur les siennes, mais leur en donnassent, de même j'aurais voulu que l'idée de moi qui entrerait en cet être (…) n'amenât pas à moi seulement son attention, mais son admiration, son désir, et le forçât à garder mon souvenir jusqu'au jour où je pourrais le retrouver. (…)
> – Puisque vous avez l'air d'être du pays, dis-je à la pêcheuse, est-ce que vous auriez la bonté de faire une petite course pour moi ? (…) vous demanderez si c'est la voiture de la marquise de Villeparisis. (…)
> Je sentis que la pêcheuse se souviendrait de moi et se dissiper avec mon effroi de ne pouvoir la retrouver, une partie de mon désir de la retrouver. Il me semblait que je venais de toucher sa personne avec des lèvres invisibles et que je lui avais plu. Et cette prise de force de son esprit, cette possession immatérielle, lui avait ôté de son mystère autant que fait la possession physique. »

Il suffit de mettre en regard ces deux expériences pour provoquer une condensation/witz, forte à évoquer la plus « touchante » des grandes pêcheuses/amoureuses du *Nouveau Testament* : Marie-Madeleine. Malicieusement mêlée à la fée Maman, Marie-Madeleine, la belle putain repentie, donne à la chair du monde son deuxième grand visage, autrement duplice. C'est cette figure tutélaire de Maman-Marie-Madeleine qui fait retour en tressaillant dans le palimpseste de la chair « grassement sensuelle » de la petite madeleine, au moment où Marcel en porte les morceaux à sa bouche ; ou bien dans les lèvres de « la grande pêcheuse », au moment où Marcel sent que ses « lèvres invisibles » les embrassent.

Ce sont ces analyses phénoménologiques qui donnent à penser à Merleau-Ponty que l'ouverture des lèvres (du baiser de Maman-Marie-

Madeleine) signe le secret de la chair[13] ; car ces lèvres ne sont pas les lèvres du Narcisse, mortifère, d'Ovide mais celles de celui, créateur, d'Alberti. Des lèvres, visibles et invisibles, habiles à prendre la plume pour nous montrer, dans un style profus et sensuel, truffé, d'épanorthoses et de chiasmes, que le passé et l'imaginaire habitent la sensation des choses mêmes, comme des revenants qui composent l'étoffe charnelle du monde. Les choses mêmes « n'ex-sistent » qu'en devenant des palimpsestes littéraires. « Si tu nous laisses retomber au fond de ce chemin d'où nous cherchions à nous hisser jusqu'à toi, toute une partie de toi-même que nous t'apportions tombera pour jamais au néant[14]», imploreront un peu plus tard les trois arbres d'Hudimesnil[15]. Nonobstant, si la littérature est la vraie vie, cette vie recomposée est tissée d'oxymores. Tout l'art du palimpseste proustien, Genette l'a admirablement montré[16], consiste à rendre poreuses les limites des choses par une fusion des temporalités et des lieux, qui distille le sentiment d'une distance irréfragable et d'une perte inéluctable. C'est cette ambivalence proustienne de la perception/hallucination des choses mêmes, oscillant entre le sentiment d'une immanence/immamance enjouée/fusionnelle entre le sentant et le senti, le passé et le présent, l'ici et l'ailleurs, l'autre et soi-même, chacun enveloppant/enveloppé – *ineinander*-, qui définit le deuxième visage de la chair du monde dans l'esthétique de Merleau-Ponty[17].

Sous le soleil de Cézanne : le tintamarre et la prodigalité de la chair des paysages

Merleau-Ponty écrit ses derniers textes sous le soleil de Cézanne. Parce que le palimpseste de la madeleine ne laisse d'être tenté par la transsubstantiation eucharistique de la vie en littérature, c'est celui des Sainte-Victoire du dernier Cézanne qui devient le talisman du dernier Merleau-Ponty. À

13. Le corps est un feuilletage qui nous unit aux choses par ces deux lèvres (VI, 179) en permettant à la chair de se rencontrer elle-même.

14. À l'ombre des Jeunes filles en fleurs, éd. Pléiade, 1954. pp. 717-19.

15. Je renvoie ici le lecteur au bel article de Jean-Yves Pouilloux : « Je ne sais ce que je vois qu'en l'écrivant », *in Merleau-Ponty et le littéraire, op.cit*., pp. 93-103.

16. *Figures 1*, éd. Seuil, p. 51.

17. « Les choses n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair (…) Comme le présent, le visible n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cet immense contenu latent, de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et cache (…) toute une architecture, un étagement de phénomènes ». *VI,* p. 153.

l'image de Cézanne qui, de retour dans sa Provence natale, se défait de son masque de Moïse/Frenhofer pour trouver enfin la chair du monde dans l'incarnat de ses séries de Sainte Victoire[18], le phénoménologue nostalgique de l'immamance perdue se métamorphose en « esthéticien du sud »[19] pour chanter le tintamarre et la prodigalité[20] de la chair des « rayons du monde ». Non plus le doute d'un Cézanne mystique en quête d'Absolu, mais la certitude d'un Cézanne païen au cœur de la montagne. Un Cézanne roi des peintres, qui retourne le gant du monde pour célébrer les noces[21] de la « chair » qui se fait peinture et de la peinture qui se fait « chair ».

L'échec des « *Grandes baigneuses* » (de Philadelphie), ce « Grand Nu » que Cézanne n'en finit pas de reprendre durant trente ans et qu'il fait et défait obsessionnellement de 1899 à 1905, est un « acte manqué ». Il suffit de comparer les Baigneuses, massives et désincarnées, de Cézanne à celles, sensuelles et épanouies, de Rubens, Manet ou Renoir, pour voir à quel point le peintre d'Aix les « manque », systématiquement ; comme Frenhofer, sa « Belle Noiseuse », ou Moïse La Terre promise. Et comment Cézanne ne manquerait-il pas l'incarnat de ses baigneuses en les peignant sans oser les regarder, d'après un triste mannequin de bois venu d'un de ces « Au bonheur des dames » qui ravit l'ami Zola, tout en récitant un chapelet de « *Charogne* » ! La « chose » fuit son pinceau. Elle ne se donnera à lui que sur le chemin des Lauves

Tous les matins, à l'aube, Cézanne grimpe sur le chemin escarpé des Lauves, (comment ne pas entendre « *Love* » !). Tout en répétant la geste purifiante du philosophe platonicien ou de Moïse en quête du Cône Sublime, il répète aussi les vas et viens d'un grimpeur autrement inlassable et en quête d'une éternité d'un type tout autre : le Zarathoustra de Nietzsche. Si La Sainte-Victoire est bien ce Grand Nu féminin que Cézanne a toujours rêvé de peindre, et toujours manqué dans ses *Baigneuses*, force est de constater qu'elle ne se donne qu'en série. La série des Sainte Victoire signe la victoire du peintre radieux sur le philosophe « encore trop pieux » ; une victoire par le jeu sélectif de l'éternel retour du multiple, qui rapproche

18. Cf. Bernard Lafargue, « La Sainte-Victoire, faîte ou défaite des femmes ? », *in Ce que Cézanne nous donne à penser*, Gallimard, avril 2008, pp. 61-73.

19. Au sens où Nietzsche oppose la musique du sud, africaine ou païenne, de Bizet à celle, nordique et romantico-chrétienne, de Wagner.

20. *Signes*, « Sur Claudel », p. 395.

21. Il faudrait ici développer la comparaison avec *Noces* de Camus et l'opposition avec *La Nausée* de Sartre.

définitivement Cézanne de Nietzsche. La mer toujours recommencée de Nietzsche, c'est la Sainte-Victoire toujours repeinte de Cézanne. La mer a ses marées, la montagne ses cycles. La mer a ses néréides, la montagne ses nuées de « jeunes filles en fleurs ». Les Victoire ont les roses tendres tachetés de lueurs rouges des oignons du Louvre[22], le jaune orangé, tirant au vermillon mordoré ou au vert lumineux des pommes de l'*Art Institute* de Chicago[23], la couperose du visage du paysan à la pipe qui joue aux cartes[24], le teint bistre d'automne aux traînées blanches et hivernales de toutes les tristes *Madame Cézanne*, les envies violettes qui damassent le cou, le genou gauche et les orteils du pied droit du Baigneur du Musée d'art moderne de New-York[25] ou qui tavellent le visage du Garçon au gilet rouge[26], etc… Dans la série des Sainte-Victoire, Cézanne réussit son grand Nu. Si la vérité est femme, c'est qu'elle n'existe qu'en séries de peintures. Presque cent Sainte-Victoire pour comprendre qu'il n'y a pas Une Sainte-Victoire, mais des Sainte-Victoire. Les séries des sainte Victoire ne se donnent qu'à un peintre pa(n)ïen. Regardez le Cézanne des dernières années ; l'homme s'est délesté de ses peurs ; le corps est sec comme celui d'un montagnard affûté ; le visage rayonne, buriné comme celui d'un amant comblé ; les yeux, autrefois éperdus, pétillent de malice.

Comme le Merleau-Ponty du Tholonet, ivre des paysages de Cézanne, hâlé de soleil et de néréides ! Les amours, toujours recommencées entre Cézanne et la montagne, relèvent de l'« invagination du sujet du monde »[27] ou bien encore de la « co-naissance », pour le dire avec le mot de Claudel repris par Merleau-Ponty. C'est pourquoi elles donnent lieu à de fantastiques cartes du Tendre, où les ciels, les nuages, les frondaisons, les champs, les rochers, se mettent à rire, comme des promesses de bonheur, qui célèbrent le tintamarre et la prodigalité de la chair palpitante, odorante, savoureuse et multiple du monde.

Cézanne meurt d'amour sur le chemin des Lauves, Merleau-Ponty l'a parfaitement compris. Cézanne meurt en peintre ravi d'un surcroît de bonheur. Ravi d'un accouplement toujours recommencé entre le feuilletage

22. *Les oignons roses*, peint entre 1895 et 1900, Louvre.
23. *Nature morte au panier de pommes*, peint entre1890 et 1894, Arts Institute Chicago.
24. *Les Joueurs de cartes*, peint entre 1890 et 1892, Louvre.
25. Le *Baigneur*, peint entre 1885 et 1887, M.A.M, New-York.
26. *Garçon au gilet rouge*, peint entre 1890 et 1895, col. Jakob Goldschmidt, New-York.
27. *V.I.*, p. 203.

de sa chair, la chair de sa montagne et l'incarnat de ses toiles ; ravi d'une connivence esthétique toujours renouvelée entre le corps du peintre et le corps de la montagne ; ravi de vivre/mourir en état de « réversibilité »[28]. « Réversibilité », c'est le dernier mot, le dernier trait de l'esthète radieux du Tholonet, en hommage aux Victoires de Cézanne et, en filigrane, à l'éternel retour du Nietzsche de Sils-Maria Nietzsche ; car « toute joie veut l'éternité »[29].

28. *V.I.* P. 203.

29. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Quatrième partie, Le signe, §12.

Les émotions sociales : le visible et l'invisible

Pierre LIVET
Université de Provence, Centre d'Aix

Nous reprendrons quelques schèmes avancés par Merleau-Ponty pour tenter de préciser leur fonctionnement, et d'en tirer une analyse de la genèse du social et de ses aspects affectifs à partir des relations entre corps. Cette analyse se veut simplement une extension des applications de ces schèmes merleau-pontyiens, une fois qu'on a aura bien défini les articulations de leur fonctionnement. Nous souhaitons appliquer ces schèmes à des émotions sociales comme l'émotion ou le sentiment d'obtenir une reconnaissance sociale, ou de la voir déniée ou diminuée. Le problème de ces émotions sociales est d'ailleurs que, bien qu'elles soient fondamentales pour assurer des liens sociaux, elles ne sont pas aussi visibles que les émotions de foules ou bien enthousiastes ou bien en furie. Bien souvent d'ailleurs, ce sont des émotions contenues, que l'on tente de rendre peu visibles sur des expressions faciales. Soit nous ne souhaitons pas montrer que nous avons été sensible à un refus de reconnaissance – ce serait reconnaître que notre quête de reconnaissance a été un échec. Soit, lorsque l'on nous manifeste cette reconnaissance, si nous ne montrons pas une joie très expressive, c'est que nous avons des raisons de penser que la reconnaissance nous est due, et que ce qui est dû est attendu, et n'est donc pas supposé produire de démonstrations émotionnelles. Comment se manifestent ces dynamiques particulières ? Il est possible qu'apparaisse fugitivement une expression de joie, trop rapidement pour qu'elle soit traitée consciemment

par l'observateur, puis qu'elle soit inhibée. Ou bien encore il se peut que dans certaines situations sociales nous adoptions d'emblée une expression de prestance qui masque nos réactions expressives de l'instant. Quoiqu'il en soit, cette sous-manifestation des émotions liées à la reconnaissance sociale, cette relative invisibilité, démontre en même temps qu'elles sont pour nous cruciales. Elles ont donc des modes de manifestation qui assurent que l'essentiel en est invisible, et, davantage, qui, en rendant en quelque sorte invisible ou moins visible le visible, rendent par là même visible l'invisible, ce qui nous donne une raison de plus de nous référer aux schèmes merleau-pontyiens.

Quelques schèmes fondamentaux

Le schème le plus connu est celui, explicité dans *Le Visible et l'Invisible*, qui utilise l'expérience husserlienne de mon doigt qui touche un autre doigt, du touché – touchant. Ce schème se formule d'abord comme le rapport de retournement – non effectif, virtuel – par lequel dans un doigt de gant le dedans touche le dehors, en un point de retournement. Il se développe dans le schème du chiasme : « chiasme mon corps-les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors ; – et le dédoublement des choses – leur dedans et leur dehors ». Il y a chiasme parce que s'insère mon corps entre les deux feuillets de chaque chose et du monde, et qu'entre les deux feuillets de mon corps, s'insère le monde (et les choses). (p. 317).

Ce schéma reste un peu mystérieux. A le prendre à la lettre, les choses m'y voient comme je vois les choses, et je m'insère dans le pli des choses comme les choses s'insèrent dans le pli du dedans et du dehors de mon corps. Nous tenterons de donner une version plus opératoire, mais qui perd de son mystère. Imaginons que le monde puisse varier d'un état à un autre, notre perception aussi, et qu'il y ait corrélation entre ces deux variations différentes. Généralisons : nous disposons d'un répertoire de variations, et le monde aussi. A chaque instant une seule forme de chacune de ces deux répertoires est activée. L'activation des autres reste cependant possible. Représentons nous alors comme co-présents, superposés en quelque sorte, l'actuel et ce qui ne l'est pas, mais qui peut l'être et qui s'y rattache, et que nous nommerons le virtuel. Ce serait notre articulation entre le « dehors » et le « dedans », c'est l'articulation invisible de l'invisible et du visible. Elle tient à ce que nous avons pensé comme superposition de

l'actuel et du virtuel ce qui se déploie toujours dans des actualités variées et successives.

Le second schème, tout aussi exploité, mais dont les rapports spatiaux sont moins saillants, est celui de l'institution, quand on l'utilise pour penser le rapport à autrui : « autrui est institué-instituant, i.e. je me projette en lui et lui en moi, il y a projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait en moi, communication vraie par entraînement latéral : champ intersubjectif ou symbolique, celui des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure » p. 35 de *L'institution, la passivité, notes de cours (54-55)*. L'institution va de pair avec les thèmes de la reprise et du style. Il faut y ajouter le thème du champ, qui est l'ensemble des « noyaux culturels » de ces reprises, parce que la donation de sens est « idéalisation ou généralisation latérale, par récurrence à partir d'un modèle, et qu'en conséquence l'objet [est] non corrélatif de mes actes seulement, mais pourvu d'un double horizon par où il peut devenir objet pour autrui et non pour moi seul. Le sujet donne plus qu'il n'a parce qu'il propose aux autres des énigmes qu'il déchiffrent, avec tout eux-mêmes, il les fait travailler, et ce qu'on reçoit, on le donne pour cette même raison : car on ne reçoit qu'incitation à Nachvollzug ». (Ibid. p. 103). Il faut enfin insister dans cette reprise sur l'importance d'un écart, d'un inachèvement :

> « le sens est comme négation déterminée un certain écart, il est en moi inachevé, il se détermine en autrui : la chose, le monde sensible déjà ne s'achèvent que dans la perception des autres, à plus forte raison le monde social et l'histoire… Mes significations se terminent en autrui… en tout cas en moi elles sont non-fausses plutôt que vraies, reliefs sur un certain fond, écarts par rapport à une certaine fausseté, et non adéquation interne : nous savons ce que nous voulons à travers ce que nous ne voulons pas (Ibid. p. 182).

Nous disposons ici de tous les ingrédients qui peuvent nous faire comprendre comment se construit le social, et comment cette constitution – ou plutôt institution – du social se fait d'une part dans des interactions virtuelles et pas seulement actuelles, et d'autre part affectives et émotionnelles et non pas seulement par des normes et des valeurs.

Reconstruction génétique des schèmes

Mais pour bien mettre en place le fonctionnement de ces schèmes, prenons un terme de départ qui permette d'en manifester l'originalité : le fonctionnement (un peu rebattu) des neurones-miroirs. Ces neurones

connectent des activités cérébrales liées à la perception de mouvements, et des activités cérébrales liées à la préparation, au lancement et à l'exécution de mouvements – y compris des mouvements expressifs, qui sont notre accès aux émotions des autres. Grâce à ces neurones, une fois que nous disposons d'un pattern d'action (de mouvements orientés vers un but), et que nous commençons à pouvoir le lancer et l'exécuter, nous devenons aussi capables de reconnaître les mouvements d'autrui comme orientés vers tel but d'action, ou telle fonction expressive[1].

Cela nous permet il de reconnaître autrui comme tel ? Si c'est nécessaire, ce n'est pas suffisant. Certes, quand nos neurones miroirs se déclenchent, et que nous inhibons par ailleurs ceux de nos mouvements auxquels ils sont connectés – via leur préparation-, cette inhibition semble pouvoir faire la différence entre nous et autrui, chez qui nous voyons au contraire le mouvement s'exécuter. Mais à ce stade nous pourrions aussi voir les mouvements d'autrui comme des délégations des nôtres, et dès lors ces mouvements seraient animées par nos intentions et ne seraient pas des manifestations des intentions d'autrui – qui peuvent différer des nôtres. Certes nous n'avons pas de copie d'éfférence des mouvements d'autrui, mais nous n'en avons pas davantage des mouvements du balais ou de la pelle qui prolonge notre bras, et qui devient vite une extension de nous-mêmes. Nous pourrions simplement en arriver à distinguer parmi les mouvements qui sont les nôtres ceux pour lesquels nous faisons effort dans l'exécution et ceux pour lesquels l'activation de la zone de préparation a un effet quelque peu magique.

Pour que nous puissions percevoir ces mouvements comme animés des intentions d'autrui, il faut que nous ressentions à la fois la similarité entre les mouvements d'autrui et des mouvements dans notre répertoire, et l'écart entre nos intentions et celles d'autrui. Cet écart se manifeste le plus aisément sur fond de convergence : nous pouvons être attirés par le même objet, mais les mouvements qui se tendent vers cet objet et qui manifestent tous l'intention de le prendre font les uns que j'attire l'objet vers moi et les autres qu'autrui attire l'objet vers lui.

1. Les choses sont moins simples. Ainsi Grèzes et al. ont proposé des expériences où des gymnastes blessés temporairement aux membres supérieurs n'activent plus la zone de préparation motrice, mais une zone émotionnelle, quand ils voient des gymnastes faire des mouvements aux barres parallèles, ce qui n'implique pas pour autant qu'ils ne disposent plus du pattern d'action en question, puisqu'aussitôt guéris, ils vont pouvoir relancer ces mouvements.

Par contraste avec ces fonctionnements simples, on saisit mieux alors à quel niveau bien plus riche se situe la pensée de Merleau-Ponty. Certes les objets culturels sont objets pour autrui et non pour moi seul, comme les objets d'intention rivales. Mais nous ne pouvons en rester là. Les objets culturels ne sont nullement définis comme ces objets vers lesquels nous convergeons tous deux et qui nous révèlent à la fois nos similarités d'intentions et les sources différentes et irréductibles de ces intentions. Ils fonctionnent d'une part en présupposant chez le sujet un jeu de reprise d'un modèle et d'autre part en anticipant qu'ils vont faire travailler autrui pour une autre reprise avec l'écart qui lui est propre.

Merleau-Ponty suppose donc ici déjà acquise la distinction moi-autrui (par exemple par opposition dans une convergence d'intentions motrices). Il se situe à tout le moins à un stade différent. Au minimum, il s'agit du stade de l'apprentissage par imitation. A ce stade, nous reconnaissons dans le mouvement d'autrui une intention, et, sans disposer déjà de l'entier mouvement dont nous identifions au moins une des fonctions possibles, nous esquissons des mouvements préparatoires qui vont d'abord nous permettre de gauches imitations puis, peu à peu, par exercice et correction, des mouvements similaires et qui fonctionnent à peu près avec la même efficacité, bien entendu sur un objet différent bien que similaire. La situation est donc inverse de celle de la convergence vers un même objet dans des intentions motrices similaires mais qui reviennent à des origines opposées. Ici les objets sont différents, il n'y a pas compétition mais imitation, et ce qu'il faut constituer peu à peu, c'est la similarité entre les mouvements, et par là, entre les intentions.

Mais cela encore ne suffit pas. Un tel apprentissage par imitation se termine quand on est capable de réussir l'imitation. L'apprentissage de la reprise ne se termine pas là. Nous ne nous arrêtons pas à la convergence, nous repartons de son écart. Notre imitation du modèle doit présenter un écart suffisamment significatif et attirant pour qu'à son tour autrui puisse être tenté de découvrir comment produire un tel écart. On pourrait alors se borner à imiter cet écart, mais ce serait en fait revenir au stade précédent. Car il s'agit maintenant de produire ce qui dans l'imitation était production d'un écart, et imiter l'écart de la première imitation ne produirait pas d'écart avec l'écart de cette première production.

Merleau-Ponty a saisi que l'institution culturelle vivait de ces différentiels. Cette imitation au second degré va donc reproduire un écart qui puisse

donner lieu lui-même à reprise d'un écart, si bien qu'un mouvement est lancé qui s'alimente lui-même. Les objets culturels sont les relais de tels mouvements. L'imitation qui était simplement répétition devient protension, non pas au sens de la prédétermination de ce qui va arriver, mais de l'offre d'un avenir à renouveler. La seule condition pour que ces liens soient sociaux est que ces reprises fassent réseau entre elles, au lieu, ce qui serait possible, que l'on s'éloigne sans cesse de la première reprise. Les objets culturels, en demeurant les foyers de ces relances, assurent en partie les connexions de ce réseau.

Mais si nous semblons avoir rendu compte ainsi du schème de la reprise et de l'institution, nous n'avons pas encore rendu compte du schème du chiasme. Il faut en effet y être sensible à ce qui n'y est justement pas apparent : dans l'image du doigt de gant, non pas seulement le point de retournement du doigt de gant mais l'impossibilité pour ce point d'être aussi bien dedans que dehors, son non-lieu, en quelque sorte. Nous voyons le gant du dehors et visons le point de retournement du doigt de gant, mais une fois retourné, nous n'aurons de nouveau qu'un dehors, et non pas un dedans, et c'est du côté non apparent que sera le point de retournement. Dans la structure du chiasme, ce qui correspond à ce point de retournement, et qui est devenu le lieu d'entrecroisement entre le mode même d'insertion de mon corps au point de dédoublement entre les deux feuillets (dedans et dehors) du monde, et le mode d'insertion du monde au point de dédoublement entre les deux feuillets similaires de mon corps, reste un lieu inactualisable comme lieu et un mode auquel aucun processus simplement actuel ne peut correspondre. En passant à la limite, suppose Merleau-Ponty, quand nous transposons notre dualité propre entre touchant et touché à une dualité similaire des choses, ce ne peut-être qu'en une Aufhebung de cette dualité, puisque si les choses sont vues, ce n'est pas leur face cachée qui en elles est voyante, mais c'est précisément leur visibilité même –tout comme nous avons déjà fait l'expérience de ce que le point de retournement nous échappe dans le retournement, qu'il n'était pas de l'autre côté, mais qu'il est le point hors lieu. Il n'est donc pas non plus dans un lieu caché, il est présent dans le visible, et invisible dans le visible précisément parce que voyant. C'est seulement à condition d'accomplir cette Aufhebung de la localité ou actualité du rôle de voyance des choses que nous pouvons échapper à l'illusion d'un envers de choses qu'il nous resterait à découvrir. C'est seulement dans l'articulation entre ce qui se passe dans notre actualité

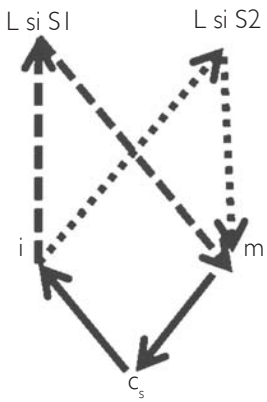
et la virtualité irréductible de ce qui s'y joue, de ce qui s'y réfléchit, que nous pouvons donner un sens au chiasme. Il suffit d'ailleurs de se souvenir qu'un chiasme n'est pas une croix qu'on puisse dessiner sur un seul plan, mais que c'est un graphe non planaire, qui ne peut se tracer sur un seul plan et où un trait n'en croise un autre que s'il s'y superpose, donc s'il est dessiné ensuite et non pas en même temps – mais l'autre trait peut se décrire d'une manière similaire. Ce sont là les rapports de l'actuel et du virtuel : l'actualité du processus qui trace le trait qui croise fait retomber le processus qui a tracé le trait croisé au rang de virtuel, mais comme nous pouvons parcourir le chiasme en sens inverse, la proposition inverse est aussi vraie, et c'est maintenant le second trait qui devient virtuel quand le premier redevient actuel.

Virtualités et affectivités du social

Nous disposons à présent des éléments et des structures qui nous permettent de penser le social dans son affectivité comme dans sa virtualité irréductibles.

D'une part, les interactions sociales comportent une part irréductible de virtualité. Merleau-Ponty l'a saisie dans la déhiscence des reprises, et, par le chiasme, dans la virtualité du lieu de reprise de nos opérations par les opérations de notre environnement – autrui compris. Mettons alors en jeu ces propriétés fondamentales dans une sorte de modèle minimal de socialité. Il implique au moins 5 humains, (l'un dont la survie est en jeu, et avec lui la survie future du réseau social, par exemple un enfant, deux qui restent au camp, et deux qui se déplacent et qui disposent de deux possibilités d'activité, chasse ou cueillette). L'enfant est en contact avec les deux adultes du camp, mais il ne peut interagir avec les chasseurs ou cueilleurs. Ce modèle implique aussi qu'un changement d'un état de l'environnement soit possible, de l'état giboyeux à un autre sans gibier, mais avec possibilité de cueillette. Ceux qui partent à la chasse doivent, afin que les autres survivent – et particulièrement l'enfant, dont la survie est critique pour la poursuite du réseau social-, pouvoir substituer la cueillette à la chasse si l'environnement passe d'un état à l'autre, et réciproquement. Si bien que ceux qui sont restés au campement ne comptent pas simplement sur du gibier, ou sur des baies et des racines, mais sur la substituabilité de la cueillette à la chasse, et réciproquement, sous condition de changement de l'état de l'environnement. Cette substituabilité qui est une réponse aux

virtualités de l'environnement entraîne une virtualité des rôles sociaux du chasseur et du cueilleur – celui qui se trouve dans l'environnement giboyeux va chasser, et celui qui se trouve dans l'environnement différent va cueillir, mais il faut que dans le premier cas demeure la capacité virtuelle de cueillette, et celle de chasse dans le second. Et c'est l'agencement de ces virtualités avec les actualités finalement activées qui fait le social, parce qu'il permet de définir un rôle de « pourvoyeur de nourriture » qui ne doit pas pouvoir se réduire à son actualisation ni par le chasseur, ni par le cueilleur, puisqu'il faut que, l'environnement changeant, ce soit l'un qui remplace l'autre.



On voit que pour figurer sur un graphe la substituabilité du chasseur au cueilleur et réciproquement, nous devons dessiner un croisement. En fait, ce croisement est tout aussi bien une insertion du changement d'environnement (de la situation S1 à la situation S2) dans le réseau social, qu'une insertion de la variation des rôles sociaux dans l'environnement. Notre graphe reprend donc déjà la figure du chiasme. Par ailleurs, pour e, l'élément cible du réseau, L et J sont substituables, et il ne peut pas se satisfaire de l'instanciation L ou de l'instanciation J, puisque l'autre possible doit lui être couplée. Ainsi, toute réalisation actuelle du réseau exige son double potentiel, si bien que l'élément cible, ici l'enfant, mais ce pourrait être tout le groupe, s'y réfère comme à un nœud virtuel du graphe, un nœud qui n'a aucun lieu propre dans le graphe, et qui peut se représenter par le croisement (en fait, une superposition) des deux trajets en tirets et pointillés.

Ce faisant, nous n'avons fait que combiner les éléments structurels de Merleau-Ponty. Le changement de S1 à S2 fait passer S1 à l'inactuel et S2 à l'actuel, ou réciproquement ; ce changement s'insère dans la substitu-

abilité de J à L, qui du coup apparaît comme un passage du « dedans » du groupe social à son dehors, à son lien avec l'environnement, tout comme la résonance sociale de ce changement (le passage de la chasse à la cueillette, ou inversement) apparaît comme l'insertion dans les transitions entre états de l'environnement des stratégies sociales. Ces insertions réciproques ne sont pas pures formalités métaphysiques, puisqu'elles modifient et les possibilité du groupe social, et l'environnement – la chasse et la cueillette contribuent à modeler la population de la faune et la reproduction des végétaux. Les changements de l'environnement deviennent alors des manières dont l'environnement change de point de vue sur nous, ce qui est ici l'équivalent de l'in-situabilité de la voyance des choses annoncée par Merleau-Ponty. Par ailleurs la substituabilité des activités nous présente une forme du schème de la reprise, ressort de l'institution, ce qui définit des rôles sociaux puisque seule leur substituabilité permet au réseau humain de survivre.

Mais où est l'affectif et où sont les émotions sociales dans cette reconstitution ? La virtualité a son émotion associée, l'angoisse : l'environnement va-t-il changer, ou rester favorable, les pourvoyeurs vont –ils savoir substituer une stratégie à une autre de manière opportune, ramèneront ils le gibier ou partiront-ils vers un autre groupe, tout est source d'incertitude dans un réseau social. Or l'angoisse est l'émotion liée à une incertitude qui porte sur le cadre même dans lequel nos attentes normales prennent forme. Cette incertitude et cette angoisse, nous pouvions déjà la trouver chez Merleau-Ponty dans ses analyses de l'amour chez Proust, ou, plus fondamentalement encore, mais implicitement, dans l'impossibilité de garantir l'unité d'un sujet travaillé par le jeu du dedans et du dehors.

Tenons compte de plus de la nécessité d'un écart pour rendre manifeste les reprises. Nous en trouvons une version dramatique dans l'analyse de l'amour selon Proust, qui reconnaît l'illusion dans l'amour, mais finit par situer dans l'imaginaire de cette illusion même ce qui peut en rester stable, ce qu'on en retrouve. Nous en trouvons des versions plus optimistes dans la nécessité, pour que nos significations personnelles rencontrent une certaine vérité, de leurs reprises par les autres, vérité qui tient à ce que l'écart qu'elles ont introduit par rapport à la relative fausseté des significations admises pourra être relayé par un autre écart.

Nous pouvons voir là le processus même de la reconnaissance sociale, de la manière dont notre statut social ou nos qualités de socii sont reconnues

par les autres membres de notre société. Il nous faut manifester à la fois reprise et écart pour nous voir reconnus. Soit nous pouvons reprendre un modèle social sans le modifier : l'écart tient alors à ce que ce modèle demande des renoncements qui ne sont pas ceux de tous, mais seulement de notre groupe ; soit nous pouvons nous fixer un modèle différent de celui de notre milieu initial, et les autres reconnaissent cet écart, qu'ils peuvent reprendre eux-mêmes comme modèle. Ou encore ce sont les autres qui reconnaissent en nous un écart et qui nous prennent comme modèle sans que nous ayons eu cette visée. Ou enfin nous pouvons créer des changements de modèle, viser le renouvellement pour lui-même.

Quelle que soit la modalité de notre visée de reconnaissance, il faut, pour que nous puissions obtenir cette reconnaissance, que les autres reprennent cette visée, fut-ce en la transformant,. Mais la reconnaissance est relationnelle : elle n'existe que relativement aux (elle est contingente par rapport aux) écarts et aux reprises des autres. Exister relativement, c'est d'une part exister différentiellement par rapport à d'autres types d'écarts, c'est-à-dire d'autres styles sociaux, et exister analogiquement par rapport aux reprises qui donnent à mon style de vie sociale des échos qui me permettent de croire ce style accepté. Ces multiples désirs de reconnaissance s'étayent les uns les autres, même dans leurs différences, pourvu que ces différences puissent différer de manière groupale et donc reconnaissable les unes des autres.

Merleau-Ponty nous alerte cependant : « je me figure [qu'autrui] me reconnaît vraiment, ce qui n'est pas vrai puisque lui aussi ne veut qu'être reconnu » (*L'institution, la passivité*, p. 63). La reconnaissance est ce qu'on se « figure », elle est virtuelle, elle aussi : c'est parce qu'existe des différences inter-groupes que nous pouvons nous reconnaître intra-groupe entre nous. Par ailleurs les variétés des groupes tiennent fondamentalement à ce qu'ils sont substituables les uns aux autres quand l'environnement fonctionnel et social change. Or le recours à la substituabilité introduit une virtualité irréductible dans le réseau social.

Dès lors la reconnaissance sociale ne peut pas éliminer l'angoisse, celle là même que Merleau-Ponty lie à la prise de conscience que l'autre ne me reconnaît pas véritablement, que nos reconnaissances s'appuient simplement l'une sur l'autre. Cette situation nous donne les émotions sociales les plus fondamentales : l'angoisse concernant la réalité de la reconnaissance sociale ; le contentement qui tient à ce que tout fonctionne comme

si la reconnaissance avait lieu – alors que cela pourrait ne pas avoir tourné ainsi, et que cette reconnaissance aurait pu être dénoncée ; la nostalgie qu'évoque le statut maintenant reconnu imaginaire mais toujours désiré de cette reconnaissance (c'est le sentiment proustien) ; le ressentiment d'avoir vu des désirs de reconnaissance bafoués ; l'espoir de lancer des coordinations sociales qui vengeraient ces injustices et ouvriraient des nouvelles formes de reconnaissance. Prenons y garde cependant, ces dénominations émotionnelle sont de simples pointeurs vers des situations affectives que nous sommes capables de différencier. Elles n'impliquent pas que le ressentiment, etc. soient des catégories complètement stables et que la classe des situations qui tombe sous ce label soit parfaitement définissable. Et pour identifier une expression comme celle d'un ressentiment – plutôt qu'une simple colère – nous devons déjà connaître et l'histoire de la situations, et les attentes de reconnaissance qui y ont été récusées.

Mais une propriété différentielle des modes d'expression de ces émotions peut attirer notre attention. Le mode expressif de l'anxiété, du contentement, de son contraire l'insatisfaction, et de ce que nous avons dénommé nostalgie faute de est assez différent de celui du ressentiment et de l'espoir. Ce mode, nous l'avons dit en commençant, est fort peu « expressif », relativement à celui de ces deux autres émotions. Manifester les émotions de la reconnaissance sociale n'est pas usuel. Une raison peut en être que la reconnaissance sociale est différentielle – elle est relative aux repères de reconnaissance recherchés par les autres – et virtuelle – elle exige de renvoyer à ce qui n'est pas réductible à de l'actuel. Il serait contre-productif de donner des repères aux autres qui diminueraient nous chances d'être socialement reconnu, et manifester l'angoisse de la reconnaissance, le contentement, ou encore la nostalgie, ce serait, pour les deux premiers affects, admettre que la reconnaissance n'est pas notre attente normale relativement à nos interactions sociales, et pour le troisième, que nous chérissons des illusions. L'appréhension des ces émotions sociales exige par ailleurs, on l'a dit, de percevoir les attentes normales de reconnaissance, et donc la structure des différentiels dans les interactions, bref la dynamique de reconnaissance d'une situation de groupe. Sur le fond de ces attentes, quelques petits indices, de fugitives dynamiques expressives, mais aussi encore davantage l'inhibition parfois presque totale de ces dynamiques, deviennent les signes de cette lave d'affects sociaux qui bouillonne sous une réserve de prestance. En revanche, des dynamiques

expressives intenses sont liées au ressentiment – puisqu'il faut alors manifester que l'on n'accepte pas un déni de reconnaissance – et à l'espoir. L'important est que les expressions corporelles des émotions sociales ne se réduisent jamais à leur visibilité, mais sont toujours à comprendre par rapport à des expressivités qui sont associées à la situation d'interaction mais qui restent virtuelles.

Il est donc tentant de vouloir bâtir un programme d'étude autour de ces manifestations partiellement réprimées ou modérées des émotions sociales. Certes, cela pose quelques problèmes méthodologiques : il est éthiquement délicat de mettre des sujets dans des situations qui pourraient leur dénier leur reconnaissance sociale, tout comme il est délicat de provoquer en eux des émotions importantes. Le recours à l'imagination de situations fictives mais où l'on s'identifie au héros de l'action pourrait cependant servir de succédané, tout comme dans l'étude des émotions. La fugitivité des signes expressifs émotionnels n'est pas, elle, un obstacle, puisque que l'on sait bien que des indices trop rapides pour être conscients peuvent être cependant traités. L'utilisation de la direction des saccades visuelles d'un sujet qui regarde les expressions de personnages d'une vidéo placés dans des situations sociales qui correspondent à différents niveaux de reconnaissance, ou de déni de reconnaissance, pourrait aussi être un outil d'approche intéressant.

En une époque où les émotions politiques étaient animées surtout par le ressentiment de classe et l'espoir révolutionnaire, Merleau-Ponty est l'un des premiers a avoir vu que la virtualité irréductible des relations sociales, cette résurgence dans le domaine social de l'irréductible virtualité du point de retournement ou des points d'insertion de la figure du chiasme, impliquait que tout espoir et toute réjouissance collective y allait de pair non seulement avec le ressentiment, comme le pensaient les révolutionnaires, mais avec la nostalgie et l'angoisse, même si, par distanciation d'avec Sartre, Merleau-Ponty a préféré, dans son traitement du thème de la reprise, une forme d'optimisme et de confiance raisonnée dans les générations à venir. Il avait bien saisi que les émotions sociales ne peuvent pas se borner au visible, mais exigent de rendre visible l'invisible en rendant moins visible le visible.

Le corps comme œuvre d'art : notes sur une ontologie sensible chez Merleau-Ponty

Terezinha Petrucia DA NOBREGA
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brésil

> « Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art. »
>
> Merleau-Ponty, 1945, p. 176.

Comprendre le corps comme une œuvre d'art vient de l'interrogation de Merleau-Ponty sur la peinture. Dans ses essais esthétiques, Merleau-Ponty se consacre à méditation sur le corps pour créer des changements dans sa philosophie. La peinture n'est pas seulement une illustration, car les regards qui se croisent devant l'œuvre d'art défient le sens analytique et les conditions de la connaissance et la méditation sur l'Être.

Dans ce mouvement de regarder la relation entre le corps et l'âme dépasse le champ du visible pour rencontrer les symboles, les images, l'histoire et la sexualité, entre d'autres façons de gérer la vie et la connaissance. Dans « Le doute de Cézanne », Merleau-Ponty (1996) souligna le caractère incomplet de l'œuvre du peintre, sa quête pour choisir un nouveau mode d'expression en peinture et un langage que remettaient en question les dichotomies, par exemple, entre la sensation et la pensée, la vie et le travail. Pour Merleau-Ponty des hypothèses sur la vie de Cézanne ne donne pas une vision positive de son travail, ne signifie pas une vie pauvre ou une peinture décadente comme affirme Emile Zola et aussi Emile Bernard.

Le sens de l'œuvre ne peut être déterminé par la vie de Cézanne, ni même en considérant l'influence de l'histoire de l'art sur sa peinture. Cézanne n'a jamais cessé de travailler, dit Merleau-Ponty. Je pense que nous pouvons étendre ce principe de l'incomplétude à la pensée de Merleau-Ponty, non seulement par sa mort prématurée, dont les manuscrits laissés sur le bureau et les notes de « Le visible et l'invisible » sont remarquables, mais surtout par son attitude à l'égard de la philosophie, sa méditation sur le corps, son refus de s'installer dans une connaissance absolue.

En critiquant des compréhensions du corps préconisé par l'empirisme et l'intellectualisme, Merleau-Ponty dit que dans la perspective phénoménologique, le corps n'esp pas compris ni comme un objet ou une mode de l'espace objectif, telle que conçue dans la physiologie mécaniste - ce qui réduit l'action à « stimulus-réponse » ; ni a partir de l'idée du corps, comme le fait la psychologie classique, mais dans l'expérience vécu.

Merleau-Ponty choisit la notion moderne du corps vécu, déjà présente chez Freud, pour donner au corps une profondeur d'instincts, de sexualité, de la relation aux autres. Sa recherche ne parle pas de la conscience, car ce serait un retour au dualisme et une façon d'accepter un secteur central du comportement humain et de l'existence d'une périphérie de l'automatisation. En s'attaquant à ces notions, il renvoie aussi à la notion de l'inconscient, comme quelque chose entre nous et le corps, un savoir informulée que nous ne voulons pas assumer.

Merleau-Ponty souligne la vérité du corps dans les relations affectives, dans les relations sociales, historiques et dans les aventures de l'imaginaire. A l'ouverture de la conférence que donnait à la Radio Nationale Française en 1948, Merleau-Ponty affirmait que l'exploration de la peinture, la poésie et les images du cinéma nous donne une vision nouvelle du temps et de l'homme ainsi que d'autres façons de comprendre la science et la philosophie.

L'interrogation sur la peinture a pour but la genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps, nous l'avons lu dans « L'œil et l'esprit ». Il s'agit d'un effort pour comprendre les expériences vécues et pour élargir la notion de point de vue de l'œuvre et du corps.

En Matisse, la figure n'est pas une conception exacte de l'idée que vous pouvez avoir d'une femme : la posture, le taille de la tête, le volume du pied. Le Corps est étudié pour devenir expressif. Ces formes vont au-delà de l'exactitude anatomique. Cette attitude du peintre s'approches de l'attitude

phénoménologique du corps retrouvé dans les écrits de Merleau-Ponty. Comme le peintre ouvre un monde de lignes, de couleurs et d'utilisation expressive de l'espace, le philosophe décrit avec des mots, des concepts un mode d'expression et de compréhension de la corporéité qui peut produire des intensités dans le domaine de la pensée et dans les pratiques sociales : médicales, éducatives, artistiques.

Dans les esquisses de danse les silhouettes sont définies avec force et au même temps inachevé. « *La danse* » : Cinq corps rouge, une verte colline, un ciel bleu. Dans ce tableau les figures ne sont pas liées par aucune dynamique d'unification et le sentiment de mouvement n'est pas déterminé en un point quelconque dans l'espace, ni même dans le corps.

Les images de Matisse ont un fond sonore, chromatique et des improvisations rythmiques comme nous percevons dans son thème du « *Cirque* ». « Couper directement dans la couleur me rappelle le travail des sculpteurs de pierre. Mon livre est né de cet esprit ... Ce sont des images en couleurs vives et des souvenirs forts sont cristallisées née dans le cirque, des contes populaires, des voyages » (Matisse, 2007, p. 80). Merleau-Ponty, Cézanne, Matisse, une philosophie et un art qui récupère les souvenirs et les expériences vécues pour les transformer en nouvelles expériences, de nouvelles façons de percevoir le monde et de le communiquer.

On pourrait chercher dans les tableaux de la peinture moderne et contemporaine une philosophie du corps figuré, en considérant que la technique, les outils, les signes d'apparition de cette relation avec le corps. « Toute technique est « technique du corps ». Elle figure et amplifie la structure métaphysique de notre chair » (Merleau-Ponty, 1964, p. 33). Comment nommer, où mettre le monde de la compréhension de ces opérations clandestines que la peinture exprime ? Questions Merleau-Ponty. La peinture confond toutes nos catégories à déployer notre univers onirique des essences charnelles et des significations muettes. Dans la peinture de Cézanne, Matisse ou le monde n'est pas devant l'artiste par représentation, mais comme événement fébrile, un carrefour où le sol ainsi que les lignes, les contours glissent sous nos pieds. Cette même approche peut être étendue à la connaissance du corps et le rejet du déterminisme scientifique, historique, philosophique, ou de n'importe quel ordre. Refus exprimée dans les travaux de Merleau-Ponty.

Dans la peinture moderne, le thème des lignes est présentée comme la création, soit dans la définition, soit dans la destruction des contours.

Pour notre philosophe cette création produite une critique du système de représentations qui a divisé « le sujet » et « l'objet ». L'œuvre d'art amplifie l'énigme de la visibilité et présente des éléments importants pour comprendre la relation entre le sujet et l'objet et pour comprendre l'Être. Ainsi comme la perception dépend du mouvement du corps, la vision dépend du mouvement, car voir ce que l'on regarde est aussi être regardé par quelque chose ou par quelqu'un.

« Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étais les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir'. Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint » (Paul Klee cité par Merleau-Ponty, 1964, p. 31 ; 32).

L'énigme et le lien entre l'œil et l'esprit sont fascinants. « On ne peut pas faire un inventaire limitatif du visible que des usages possibles d'une langue ou seulement de son vocabulaire et de ses tournures. Instrument qui se meut lui-même, moyens qui s'invente ses fins, l'œil est *ce qui* a été ému par un certain impact du monde et le restitue au visible par les traces de la main » (Merleau-Ponty, 1964, p. 26).

L'œil comme une métaphore du corps est dans l'événement de la peinture et du sens. Le peintre lorsqu'il peint pratique une théorie de la vision. Cette acte, l'énigme du corps et du monde, de la pensée et de l'action produit de nouvelles significations, de nouvelles questions, de nouvelles informations, des nouvelles excitations, de nouvelles situations qui continuent de produire chaque fois que nous regardons la tableau et que nous sommes touchés par lui. Le paradoxe du corps ne cessera pas d'en produire une autre, car le monde est fait de l'étoffe même du corps.

Dans « L'œil et l'esprit » il y a une réflexion sur la métaphysique de *la chair* qui révèle des possibilités pour la compréhension de la corporéité et la philosophie du corps, dont la visibilité de la peinture l'exprime avec la profondeur. Qu'est-ce que la compréhension de la métaphysique chez Merleau-Ponty ?

« La métaphysique à laquelle nous pensons n'est pas un corps d'idées séparées pour lesquels on chercherai des justifications inductives dans

l'empirie - et il y a dans la chair de la contingence une structure de l'événement, une vertu propre du scénario qui n'empêchent pas la pluralité des interprétations, qui même en sont la raison profundis, qui font de lui 'un thème durable de la vie historique durables et qui ont droit à un statut philosophique »(Merleau-Ponty, 1964, p. 61 ; 62).

Cette signification métaphysique est dans la chair des événements et dans le lien entre les choses. Certainement, il faudra faire une enquête sur les excès et l'épaisseur du sens dans la texture des événements, une tâche pour laquelle l'historien a la familiarité et les outils nécessaires, selon Merleau-Ponty. Par conséquent, une connaissance du corps ne doit pas être réduite au traitement des informations ou a une pensée de survol qui change des choses dans le monde et du corps dans un *objet en général.*

L'œuvre d'art est placée comme un champ de possibilités pour l'expérience du sensible, non pas comme la pensée de voir ou de ressentir, mais comme une réflexion corporel.

La philosophie du corps chez Merleau-Ponty trouve dans la peinture un espace pour la célébration et la création de nouvelles façons de penser. Pour Merleau-Ponty l'art offre nouvelles façons de penser à la philosophie. Donc, il y a dans la peinture, par exemple, une célébration du corps à travers les yeux qui vous permet de retrouver la force d'émerveillement philosophique. Avec la peinture, « on sent peut-être mieux maintenant toute ce que porte ce petit mot : voir. La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi : c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi. Les peintres l'ont toujours su » (Merleau-Ponty, 1964, p. 81).

La fission de l'être peut être compris comme une réorganisation de la rampe, est si offrant son corps au monde que le peintre transforme le monde en peinture. Mais ne confondez pas cette réorganisation avec la compréhension de la conscience comme unité synthétique, la manière kantienne, ni soumis à une conscience qui passe par le corps. Pour Merleau-Ponty le corps est une visibilité sensibles : parfois errance et parfois assemblée. Le corps est traversé par la visibilité d'autres à travers une expérience charnelle.

Selon Lefort (1978), dans sa phénoménologie Merleau-Ponty un ensemble de connaissances, celle des organes, de l'œil ou de la main, selon laquelle nous devons refuser le modèle d'une conscience « en soi » et d'une

« affection transcendantale » destiné à décrire les paradoxes de l'existence dans le monde.

Un autre aspect à considérer dans cette vision de la phénoménologie et de l'ontologie sensible renvoie à l'idée que les yeux sont les fenêtres de l'âme. Dans cette condition, l'oeil ouvre l'âme à ce qui n'est pas d'âme, c'est-à-dire dans le domaine des choses sensibles, extensive. Merleau-Ponty va réfléchir sur cette proposition de faire face à la pensée antique et moderne, considérant que, entre la vision et le monde il y a seulement une relation physique et optique. Pour Merleau-Ponty (1964), *la Dioptrique* de Descartes est le bréviaire d'une pensée qui ne se présente pas au visible et décide de la reconstruire selon le modèle qu'elle propose, une pensée de voir qui décrypte les images et les comprennent comme des simulacres d'errances.

Merleau-Ponty présente une lecture de la tradition cartésienne sur le regard, s'interrogeant sur le modèle de la vision et le toucher, en restant connecté à l'extension et ainsi débarrassé des fantômes et de ombres de l'invisible. Le regard demeure chez Descartes entièrement connecté à l'âme. Mais, le corps comme *sensible exemplaire* est attaché au tissu des choses, l'attire et les incarne. Le chiasme du corps dans le monde sera confirmé par l'opération expressive du peintre : « Un peintre ne peut consentir que notre ouverture au monde soit illusoire ou indirect, que ce que nous voyons ne soit pas le monde même, que l'esprit n'ait affaire qu'à ses pensées ou à un autre esprit. Il accepte avec toutes difficultés le mythe des fenêtres de l'âme : il faut que ce qui est sans lieu soit astreint à un corps, bien plus : soit initié par lui à tous les autres et à la nature. Il faut prendre à la lettre ce que nous enseigne la vision : que par elle nous touchons le soleil, les étoiles, nous sommes en même temps partout, aussi près des lointains que des choses proches, et que même notre pouvoir de nous imaginer ailleurs » (Merleau-Ponty, 1964, p. 83).

Installé au Tholonet pour les vacances d'été au pied de la Montagne Sainte-Victoire, le paysage qu'a toujours marquée l'oeil de Cézanne, Merleau-Ponty a écrit *L'œil et l'esprit*, dernière écrit avant la mort subite en Mai 1961. Des années avant, il consacre un essai à ce qui est considéré comme le père de la peinture moderne : Cézanne

Peut-elle l'œuvre égaler la vie ? Merleau-Ponty commence l'essai *Le doute de Cézanne* en nous disant comment travaille Cézanne, son dévouement à la peinture. Il était nécessaire une centaine de sessions pour une

nature morte, cent cinquante pour une portrait. Ce que nous appelons son œuvre n'était pas pour lui juste la répétition et l'approche de sa peinture. Il peint l'après-midi du jour où sa mère est meurt. Il travaille tout seul, sans élèves ou admirateurs, sans soutien familial ou l'encouragement de la critique.

Cézanne a étudié tous les jours : l'observation de la nature, il était souvent au Louvre. Il détestait les contacts et a mis en doute ses talents d'artiste et de peintre. Il souhaitait encore plus son art. Peut-on mieux connaître le sens de son travail au regard des accidents de son corps, à la connaissance de la psychologie ou l'histoire de l'art ? Emile Bernard dit que Cézanne plongeait la peinture dans l'ignorance et son esprit dans l'obscurité. « En réalité, on ne peut juger ainsi sa peinture qu'en laissant tomber la moitié de ce qu'il a dit et qu'en fermant les yeux à ce qu'il a peint » (Merleau-Ponty, 1996, p.18). Pour mieux comprendre vous devez voir Cézanne, car c'est le mouvement du regard qui amplifie nos connaissances, notre compréhension de l'être et d'exister.

La Doute de Cézanne recherche des lignes de communication entre la vie et l'œuvre en les faisant vibrer, à la recherche de nouvelles formes d'expression, de communication, d'enregistrement et d'écriture entre l'art et la philosophie. Cézanne recherche dans les couleurs, l'ivresse des sens, le plongeon dans la nature ; Il recherche dans les sources de la vision humaine et dans son corps, le motif pour de son art, ses tableaux, sa vie. Pour un artiste comme celle-là "une seule émotion est possible : le sentiment d'étrangeté, un seul lyrisme : celui de l'existence toujours recommencée » (Merleau-Ponty, 1996, p.23).

Selon Mercury (2005), Cézanne intéresse Merleau-Ponty car le travail du peintre soulève un certain nombre de confirmations de sa phénoménologie, et non un abus de crédit théoriques, mais comme une rencontre qui permet l'émergence d'un sentiment sauvage, qui n'est pas réglé par un sens établi.

La lecture de Merleau-Ponty nous amène à croire que entre la peinture, la littérature et la philosophie sont tissées des liens et des patients témoins secret que forment l'énigme de la visibilité, de la langue et de la pensée (Imbert, 1997). L'énigme réside dans le fait que le corps est en même temps, le voyant et visible. Ce n'est pas une opération de causalité, mais une relation d'expression, mise en place d'un système de commerce sensible :

tactile, visuelle, sonore, une formule de la présence du corps charnel et du monde.

La pensée ne peut pas ignorer son histoire, il faut donc penser que le monde sensible est plus âgée, en délimitant le domaine de l'ontogenèse dans la configuration de notre condition humaine. Ainsi, la philosophie aurait commencer par rejeter les instruments adoptés par la réflexion et pour s'installé dans un endroit qui ne distingue pas le sujet et l'objet, l'existence et l'essence. Cette nouvelle position refuse le dualisme de la nature logique de ce qui est dans la synergie entre le corps et le monde. « Cézanne n'a jamais voulu 'peindre comme une brute', mais remettre l'intelligence, les idées, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel qu'elles sont destinées à comprendre, confronter avec la nature, comme il le dit, les sciences 'qui sont sortie d'elle' » (Merleau-Ponty, 1996, p. 19).

Dans cette ontologie sensible, la visibilité est à voir entre la chair de mon corps, à travers le regard et la chair du monde. Il s'agit d'un processus de prise de sens qu'en refusant le déterminisme de savoir vise approfondir la création de sens pas encore institués.

Pour faire vibrer son art de Cézanne refuse la perspective géométrique. Il ne peint pas un tout organisé sans aucune déformation, puisque ceux-ci correspondent au paradoxe du monde et notre vision des choses et sur leur propre existence.

Entouré par les paysages méditerranéens et ses rochers, Cézanne se donne à la peinture. Il travail en plein air et s'efforce d'afficher à l'écran ce que vos yeux voient. La leçon du maître Pissarro a appris au peintre d'Aix à étudier la nature, à la contempler, et lui a appris à orchestrer les couleurs primaires et les contrastes claires et sombres et aussi à observer la tonalité de l'environnement pour réaliser les réfletes ; également à donner forme, contours et d'investir dans la modulation des couleurs qui lui donnent profondeur, texture, caractéristiques des objets et des visages émergeant de la couleur.

Dans sa plongée dans la nature, Cézanne rejette les dichotomies, comme nous le voyons de Merleau-Ponty sur l'un des cours les plus emblématiques de sa pensée esthétique et sa passion pour le peintre : « Cézanne n'a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre. Il ne veut pas séparer les choses fixes qui apparaissent sous notre regard et leur manière fuyante d'apparaître, il veut peindre la matière en train de se donner forme, l'ordre naissant par une organisation spontanée. Il

ne met pas la coupure entre 'les sens' et 'l'intelligence', mais entre l'ordre spontané des choses perçues et l'ordre humaine des idées et des sciences » (Merleau-Ponty, 1996, p. 18).

La fission d'être dont se réfère Merleau-Ponty dans son ontologie est sensible et dans les œuvres de Cézanne à l'achèvement de l'action de regarder et de la réorganisation complète de la multiplicité d'expression, ainsi comme l'expression d'énigme de la visibilité produit une différence significative dans le monde et qui est exprimé, dans le cas du peintre, par l'intermédiaire du tableau.

Autrement que dans la tradition cartésienne, le sensible dans les travaux de Merleau-Ponty, n'est pas présentée comme quelque chose qui devrait être supprimée car il contient des erreurs ou comme une illusion. De même que, contrairement à la tradition empiriste, l'essai ne se réfère pas seulement aux qualités sensibles présents dans les objets.

Le sensible est compris comme une différence souligne Merleau-Ponty (1964) dans *Le visible et l'invisible*. Le rouge est toujours une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome, donc il y a la robe rouge des enseignants, des procureurs, le rouge de la révolution de 1917, le rouge de l'éternel féminin. « Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires » (Merleau-Ponty, op. Cit. p. 173).

L'opération expressive du peintre au sein de la visibilité produit une différence : le tableau. La fission de l'Être produit une réorganisation de la multiplicité de façon provisoire, ouverte et inachevée. Les peintres célèbrent le mystère du sensible, c'est pourquoi Cézanne a voulu être capable de peindre des odeurs et que Paul Klee a voulu faire une ligne rêver. Le travail sauvage du peintre produit des différences dans le sensible, comme le corps enseigne la philosophie que nous ne pouvons pas s'autodéterminer comme pure intériorité, car il y a l'ouverture sur le monde.

En observant la couleur, le dessins, les contours, les proportions du corps, les distorsions des moyens nous pouvons comprendre l'argument selon lequel les sens ne produisent pas un décalque du monde extérieur. Ce principe amplifie la compréhension de la perception de Merleau-Ponty et sera fondamental dans son ontologie de la chair. Nous pouvons dire qu'il y a une philosophie sauvage qui est dans le corps et à travers son expression, car elle est joué en touchant le corps et accomplit une double réflexion. Le corps est à la fois objet et sujet, donc le philosophe refuse le privilège de la conscience réflexive et la mettre dans le corps en action.

Lors de sa peinture, en transformant le paysage, l'objet, les figures humaines dans leur contextes, Cézanne immobilise les sensations et tient le mouvement. Toutefois, ce mouvement est pris en charge par ses propres yeux à plusieurs reprises quand il aborde la montagne Sainte Victoire. La relation expressive de Cézanne avec la nature confirme non seulement la phénoménologie de la vision, mais l'ontologie sensible de Merleau-Ponty. Prenez, par exemple, la question de la nature : « La nature elle-même est dépouillée des attributs qui le préparent pour des communions animistes : le paysage est sans vent, l'eau du lac d'Annecy sans mouvement, les objets gelés hésitants comme l'origine de la terre. C'est un monde sans familiarité, òu l'on n'est pas bien, qui interdit toute effusion humaine. Si l'on va voir d'autres peintres en quittant les tableaux de Cézanne, une détente se produit, comme après un deuil les conversations renouées masquent cette nouveauté absolue et rendent leur solidité aux vivants. Mais seul un homme justement est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée. Tout montre qui les animaux ne savent pas *regarder*, s'enfoncer dans les choses sans rien attendre que la vérité. En disant que le peintre des réalités est un singe, Émile Bernard dit donc exactement le contraire de ce qui est vrai, et l'on comprendre comment Cézanne pouvait reprendre la définition classique de l'art : l'homme ajouté à la nature » (Merleau-Ponty, 1996, p. 22).

La peinture de Cézanne rompe avec la familiarité entre le regard et la nature et crée de nouveaux codes pour l'expression dans la peinture. Dans l'ivresse des sens est la nature vibrante, un visage, les choses inanimées. Dans le cours sur la nature au Collège de France entre 1956 et 1957, Merleau-Ponty (1995) permettra d'élargir ce débat sur la compréhension de la nature, en faisant valoir que la nature est un objet énigmatique, elle n'est pas entièrement un objet et n'est donc pas entièrement devant nous. C'est la vibration de l'apparence qui compte pour Cézanne et Merleau-Ponty constituent ici la métaphysique de la chair, marquée par le sensible et l'expression du regard est amplifié dans l'art et dans la philosophie.

Cézanne a toujours remis en question sa vocation, se demandant si la nouveauté de sa peinture ne vient pas d'une perturbation dans ses yeux, se demandant si toute sa vie ne serait pas fondée sur un « accident » de son corps. Le thème de la contingence du corps, la vie, les liens affectifs avec des enfants, mère, père, amis seront présent dans l'œuvre de Cézanne, sans

la déterminer, mais « la vérité est que cette œuvre à faire exigeait cette vie » (Merleau-Ponty, 1996, p. 26).

Dans le projet du travail soumis au Collège de France, Merleau-Ponty (2000) indique que chaque sujet est incorporé comme une registre ouvert, nous ne savons pas quoi pourra arriver ou comment peut-on entrer dans une nouvelle langue que nous ne connaissons pas les œuvres qui seront produites, mais une fois ouvert, ne serait pas possible de dire peu ou beaucoup, de déterminer le sens de l'histoire.

La production de la liberté de la vie humaine, loin de nier notre situation la transforme en un moyen d'expression. Pour Merleau-Ponty (2004), la liberté ne peut être trouvée dans le cadre de vie. Elle est toujours une prise créative de nous-mêmes. *Le doute de Cézanne* discute la liberté de l'artiste et sa capacité à rompre avec la logique et la signification imposée par la culture, l'histoire de l'art et les interprétations psychologiques sur le génie de l'artiste.

Est-ce que nous enseignons l'opération expressive du peintre, ses gestes, la contingence du corps et la liberté de la création ? Il y a quelque chose dans la vision qui ouvre notre humanité à exprimer les aventures et les liens, une chair du visible qui permet une ontologie silencieux et qui inspirera Merleau-Ponty dans son ontologie sensible et que continue d'inspirer ceux qui apprécient un tableau de Cézanne, un poème, un film. Chaque fois que je regarde le tableau nous réaffirmons la présence du corps comme chiasme, faisant nous rendre compte que le flux de l'idéalité culturelle ressorts et se propage aux articulations du corps, une idéalité qui n'est pas étranger à la chair et qui se nourrit de l'expérience corporelle et ses gestes.

Enfin, il est entendu à la fois que la liberté se manifeste en nous, sans rompre les liens avec le monde. Il s'ensuit que la compréhension de la force de l'expérience du corps à la pensée de Merleau-Ponty permet le déroulement de mon corps et des choses dans le monde. La leçon de l'expérience du peintre, sa livraison au corps, les sentiments et les gestes de ses peintures offrent nouvelles significations dans tous les domaines de la vie et des connaissances. Cette attitude permet transformer la vie en « ouvre d'art, la vie comme une expression ouverte et inachevée.

« Ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations » (Cézanne cité par Merleau-Ponty, 1964, p. 8). La citation de Cézanne, qui apparaît

comme une épigraphe à l'ouverture de *L'Oeil et l'esprit* résume l'ontologie de Merleau-Ponty et son enracinement dans le corps et le sensible. Une ontologie que présente de nouvelles questions et pour laquelle il faudra une nouvelle langage, un vocabulaire nouveau et une nouvelle façon de s'exprimer philosophiquement à partir de laquelle découle non seulement la révision de la réflexion mais aussi la création de nouvelles approches avec la nature, l'art, la peinture et la littérature.

Son attitude philosophique apportera les concepts de l'art moderne et contemporain à la recherche de nouveaux matériaux et moyens d'expression, mais plutôt l'idée d'incomplétude, dont le sens n'est pas dans l'imperfection ou le manque de compétences techniques, mais le refus du déterminisme et surtout le refus de s'installer sur quelque chose de déjà établi. Donc, toute trace de peinture ou de chaque mot dans le vocabulaire philosophique requiert une autre.

Le corps comme une source de sensations célèbre cette ontologie de l'être sauvage, étant l'indivision qui ne cherche plus à surmonter les notions et les concepts dualistes. L'être est enraciné dans le corps. Il s'agit d'une philosophie de l'expérience vécu, une action sur le monde, dont les instruments sont les sensations du corps, la parole, l'ouïe. Le tableau n'est pas simplement l'illustration de sa philosophie, mais un mode de pensée à travers la célébration du corps et des gestes du peintre. Les références à des œuvres de Klee, Cézanne, Matisse, Picasso, Rodin, configurent un dialogue intensif avec l'art et le déplacement d'un langage conceptuel pour une langage indirect, une nouvelle façon de faire la philosophie.

La philosophie du corps est mystérieux, est déroutante, car elle ne peut se réduire à des modèles explicatifs et de données logique universelle à tous de la même façon et une fois pour toutes avec la clarté et de distinction. C'est une philosophie qui meut le monde dont le regard est toujours en perspective et perspective inscrite dans le corps qui révèle et que cache les gestes, les sens, les significations.

Références

IMBERT, Claude. L'écrivain, le peintre et le philosophe. In : SIMON, Anne & CASTIN, Nicolas. Merleau-Ponty et le littéraire. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1997.

MATISSE, Henri. Escritos e reflexões sobre arte. Tradução Denise Bottmann. São Paulo : Cosac Naify, 2007.

MERCURY, Jean-Ives. La chair du visible : Paul Cézanne et Maurice Merleau-Ponty. Paris : Harmattan, 2005.

LEFORT, Claude. Sur une colonne absente : écrits autour de Merleau-Ponty. Paris : Gallimard, 1976.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Phénoménologie de la perception. Paris : Gallimard, 1945.

—. L'œil et l'esprit. Paris : Gallimard, 1964.

—. Le visible et l'invisible. Paris : Gallimard, 1964.

—. La Nature. Paris : Seuil, 1995.

—. Sens et non-senses. Paris : Gallimard, 1996.

—. Parcours deux (1951-1961). Paris : Verdier, 2000.

Table des matières

Introduction

Alain BERTHOZ et Bernard ANDRIEU 5

Première partie : Perception, somatopie et sens de soi

La conscience du corps
Alain BERTHOZ 9

L'introspection de la perception visuelle : mythe et réalité
Lionel NACCACHE 23

Corps propre, schéma corporel et cartes somatotopiques
Jean-Luc PETIT 41

Sens de soi et sens de l'Autre au début de la vie
Philippe ROCHAT 59

Perception visuelle égocentrée : Origine de la perception visuelle de l'espace extra-corporel ?
Hadrien CEYTE, Corinne CIAN 69

Deuxième partie : Schéma corporel et mouvement

Le schéma, l'image et le temps
Denis FOREST 85

La sensibilité incorporée des volleyeurs les plus « actifs »
Michel RÉCOPÉ, Hélène FACHE 97

Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty
Emmanuel de SAINT AUBERT 123

Nous ne sommes pas des anges : subjectivité et objectivité corporelle
Dorothée LEGRAND 153

Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps ?
Denis CERCLET 171

Troisième partie : Corps, cœur et chair

Le corps dans l'acte de son cerveau
Bernard ANDRIEU 189

Le corps en acte et en conscience
Richard SHUSTERMAN 207

Le cœur : « corps du corps »
Natalie DEPRAZ 225

L'Empire du sens
Gérard JORLAND 239

La chair du monde
Bernard LAFARGUE 249

Les émotions sociales : le visible et l'invisible
Pierre LIVET 261

Le corps comme œuvre d'art :
notes sur une ontologie sensible chez Merleau-Ponty
Terezinha Petrucia DA NOBREGA 273