

L'EXPERIENCE DE L'INDICIBLE/INVISIBLE : L'INACCESSIBLE COMME MODE D'ACCES RENOUVELE AU CONNAITRE.

Frédérique Lerbet-Sereni
Professeur, UPPA
Laboratoire EXPERICE (Paris 8, Paris 13, Pau)

Problématisation et contexte

En sciences humaines, comme dans les pratiques humaines, nos « objets » sont d'emblée invisibles : on ne voit pas l'altérité, ni la pluralité, ni la relation, ni une conscience, ni... Mais on les vit, on les ressent, on en a une certaine expérience, que l'on s'efforce de conscientiser, elle-même plurielle, et altérante. En quoi, donc, l'expérience de l'invisible peut-elle nous permettre de le connaître sous son mode même d'invisibilité ? Comment le visible et l'invisible constituent-ils les deux faces de la même « chose » ? En quoi l'invisible, l'indicible, l'inaccessible sont-ils fondateurs de notre entreprise comme entreprise humaine, c'est-à-dire sous le sceau du « pas tout », pour reprendre Lacan ?

Pour les métiers de la relation, identifiés par Freud comme métiers impossibles (où l'altérité irréductible est fondatrice), in-visible, in-dicible deviennent alors fondements de l'impossible : leur limite de nature est leur fondement, leur moteur, leur ressource, leur horizon. S'agirait-il de renoncer à toute forme de compréhension de ce qui n'est pas perceptible d'une façon ou d'une autre ? Entre la pleine lumière, l'oblique irisé et l'obscur, comment tâtonnons-nous nos chemins de savoirs ? Quelle est notre posture, entendue comme « disposition intérieure en mouvement », à la fois personnelle et professionnelle, profane et sacrée, visible/dicible et invisible/indicible ?

Quand je parle de posture, je veux en fait signifier ce que chacun d'entre nous s'est fabriqué comme petite histoire personnelle de ce qu'est le monde, le fait que chacun s'est construit un certain rapport aux savoirs possibles du monde, qui dit quelque chose de son rapport à lui-même dans sa volonté plus ou moins claire de contrôle de soi, de l'autre, des situations. Nous ne sommes pas très aidés, en ces temps de grand contrôle généralisé, où les AAA font trembler des Etats alors que les agences de notation sont elles-mêmes contrôlées par des organes financiers dont il ne faut pas douter qu'ils sont aussi contrôlés par d'autres qu'eux, etc. Je prends cet exemple pour ne pas utiliser celui de l'Education Nationale et de ses évaluations tous azimuts qui ne sont que des entreprises de contrôle, de classement et de mise en concurrence. On peut faire de cette situation globalisée une lecture politique : ces dispositifs entérinent et permettent un certain mode d'exercice du pouvoir, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il s'éloigne de plus en plus de ce qu'on met sous le terme de « démocratie », et qu'on a, peu à peu, les ingrédients d'un nouveau totalitarisme rampant. On peut aussi, et les deux, selon moi, marchent du même pas, en faire une lecture disons épistémologique, c'est-à-dire qui interroge la conception qui est la nôtre de ce que c'est que « connaître ». Si on prétend pouvoir contrôler les actions d'autres que soi, et si on accepte d'être contrôlé par d'autres que soi, c'est que cela est compatible avec notre vision du monde, et donc, avec l'idée que nous nous faisons de ce que l'on peut en connaître. Le paradigme du contrôle maximum traduit l'idée que la totalité du monde est connaissable - à moins qu'il ne traduise l'angoisse inavouable qu'elle ne le soit pas - et qu'il ne s'agisse que de modes de défenses, eux aussi partagés, contre cette angoisse. Tant que « ça » marche, ce couple contrôleurs-contrôlés, on peut continuer à s'y croire, tous ensemble. Tous ensemble, c'est-à-

dire, aussi, tous unis dans un même modèle où, par exemple, l'altérité, comme la pluralité, sont un problème à traiter, à résoudre, parce qu'ils sont encore des obstacles à une compréhension claire, lisse et totale de l'autre et du monde.

Qu'est-ce que les concepts d'altérité et de pluralité ont donc en commun, qui serait de surcroît susceptible d'être interrogé du point de vue de ses dimensions invisibles et indicibles, méthodologiquement inaccessibles (et donc incontrôlables) ? Pourquoi parler d'altérité et non de différence, de pluralité et non de multiplicité ? Quel changement de paradigme opère-t-on alors, qui ouvre la possibilité de la question des inaccessibles ?

Parler d'altérité, c'est instaurer le regard sur le « différent » à travers la relation que l'on établit avec lui ; parler de pluralité, c'est reconnaître, là aussi, l'existence de relations entre les « multiples ». Si l'on accepte que la relation n'est pas réductible à des logiques d'interactions¹ visibles en termes de comportements ou dicibles en termes de discours, qu'elle déborde largement tout cela, de l'intérieur comme de l'extérieur d'elle-même², quels chemins, quels recours avons-nous, nous, humains, - chercheurs, praticiens -, pour agir et penser sans faire déni ou forclusion de cet échappement, ni le contraindre à ce qu'il n'est pas, mais au contraire pour qu'il ouvre plus largement le monde des savoirs ?

Les concepts d'altérité et de pluralité peuvent ainsi prendre place sous le sceau générique de la question de la relation, à la fois d'un point de vue épistémologique, méthodologique, théorique et pratique, ces quatre points de vue faisant écho les uns aux autres.

Les questions par lesquelles nous pouvons avancer seront donc celles-ci : qu'est-ce que connaître ? Qu'est-ce que ce monde à connaître ? Qu'est-ce que la perception (visible ? dicible ?) dans ce processus de connaissance du monde ? En quoi l'invisible/indicible peut-il être révélateur des sciences humaines ? Non pas le reste, plus ou moins négligeable, du visible scientifiquement prouvé, mais la seule assurance que les sciences humaines ne sont pas réduites à des techniques de mesure des comportements d'autrui : des phénomènes éprouvés par des humains, y compris par le chercheur lui-même, avec lesquels il y a lieu de se « brancher », d'entrer dans un certain mode relationnel, qui n'est peut-être plus seulement supporté par la seule perception, directe ou médiée. Qu'est-ce que cela engage, alors, pour l'enseignant qui accueille des élèves venus de multiples ailleurs ?

Le chemin proposé ici à explorer pour que « connaître » et « inaccessible » ne se tournent pas le dos et ne s'absorbent pas non plus l'un dans l'autre, avance à partir d'autres prémisses, qui mettent à mal un certain nombre de présupposés occidentaux classiques, à commencer par celui du commencement, mais aussi du bornage, de la linéarité, de la suite logique d'un protocole, elle aussi avec son point de départ et l'identification de son point d'arrivée, avec ses méthodes convenues qui veulent qu'un résultat soit d'autant plus vrai qu'il est sans rapport avec celui qui le produit.

Essayons de nous mettre d'accord sur ce dont il est question : quand le chercheur s'autorise à parler d' « altérité », de quoi parle-t-il ? En règle générale, il tente de spécifier les caractéristiques des manifestations qu'un autre que lui lui donne à voir et à entendre et qu'il perçoit, lui, chercheur, comme décalées du tout-venant : elles viennent donc s'inscrire en « contre », en « faux », même, parfois, parce qu'elles ne trouvent pas leur place dans le tout, non pas qui vient, d'ailleurs, mais qui est déjà là. Ne viennent-elles pas d'ailleurs, justement ?

¹ Pour une approche complexe des interactions voir par exemple F. Lerbet-Sereni, *La relation duale. Complexité, autonomie et développement*, Paris, L'Harmattan, 1994.

² Sans nécessairement assimiler ces « débordements » à une transcendance de type uniquement mystique. Cf E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1971, p. 160 « Mais ainsi s'ouvre, dans l'intériorité, une dimension à travers laquelle elle pourra attendre et accueillir la révélation de la transcendance. » et, p. 196 « L'idée de l'infini implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi. Elle dessine un être intérieur, capable de relation avec l'extérieur et qui ne prend pas son intériorité pour la totalité de l'être. »

D'un ailleurs inconnu du chercheur, dont il ne sait pas quoi faire, et qu'il va essayer d'ordonner à l'ordre conçu de sa raison. La façon la plus simple de ne pas ébranler son ordre à lui consiste à spécifier cette altérité en catégories opposées à celles avec lesquelles il sait penser, voir, comprendre. L'autre, c'est ce qui n'est pas moi, c'est ce qui ne marche pas comme moi, ici comme ceci, là comme cela : la norme/la contre norme. Ce faisant, le chercheur ne parle pas de l'altérité de l'autre, mais de ce qui fait altérité pour lui, chercheur, de la part de l'autre. Que son travail soit validé par la communauté de chercheurs qui s'entendent pour établir les critères d'altérité de l'autre révélée par son discours ou son comportement ne garantit qu'une seule chose : cette communauté est constituée sur la base d'une identité-mêmeté collective qui fonctionne parfaitement bien, à l'intérieur de laquelle chacun est « dérangé » par les mêmes choses que son voisin-collègue.

Poser la question de l' « inaccessible », ici celui de l'altérité ou de la pluralité, c'est ouvrir une brèche dans ce ronron sympathique et convenu d'une science qui s'efforce de ne pas s'interroger sur elle-même, mais de produire « toujours plus du même », ces résultats en nombre attendus par les Agences, et devant se clore par le guide des « bonnes pratiques ». C'est ouvrir une brèche qui pourrait vite ressembler à un abîme, qui est d'ailleurs un abîme, celui signifié par notre propre mort, mais que nous pouvons essayer de rendre aussi fécond que possible.

L'altérité de l'autre m'est inaccessible. Non pas que je la tue quand je prétends la voir et la parler à partir des signes émis par l'autre, que j'essaye de la rendre accessible. Simplement, je ne parle pas de ce dont je prétends parler. Ce dont je parle, c'est plutôt de *mon rapport* à ce que je peux nommer « altérité », que l'autre me révèle à moi-même.

Acceptons cela. L'implication du chercheur ne signifie pas seulement, à l'instar des instruments de mesure de la physique, qu'elle perturbe l' « objet » et ne permet pas de l'atteindre en toute « pureté ». Elle signifie, dans le champ des sciences humaines, que le chercheur vit, éprouve aussi pour lui-même et en lui-même, ce qu'il cherche à expliciter de l'autre, en même temps qu'il s'efforce d'établir un mode relationnel le plus favorable possible à l'expression d'autrui. On peut donc dire qu'il est à la fois « dans » (im-pliqué) la situation de recherche, et qu'il en « est » le sujet/objet. Essayons alors de tirer le meilleur profit de cette affaire, plutôt que de la refouler. Quelles sont les ressources dont dispose le chercheur, sur lesquelles il peut s'appuyer aussi fermement que possible, pour que cette implication personnelle et relationnelle serve la connaissance d'« objets » caractérisés entre autres par leur inaccessibilité ?

Questions d'épistémologie

Considérons-nous que le monde est un immense réservoir de savoirs finis sur lesquels on fera un jour toute la lumière ? Certes, il y a ce que nous ne savons pas, mais ce serait seulement que nous n'avons pas assez appris/pas su dénicher ces savoirs objets qui nous tendent les bras ? Ou bien nous semble-t-il qu'au fond de nous, nous savions déjà ce qui nous est présenté comme un savoir du monde, que la science vient comme confirmer ?

Dans un cas comme dans l'autre, connaître suppose un point de départ, quelque chose qui est comme donné d'avance : le monde, ou le sujet.

Connaître devient alors construire les moyens d'accès au connaître, qui relèvent pour l'essentiel de la perception. Dans le premier cas, il va s'agir de rendre de plus en plus visible et de plus en plus audible et dicible ce monde qui nous pré-existe. Alors « invisible » et « indicible » ont le statut de « visibles » et « dicibles » assurément à venir, un jour ou l'autre.

Dans le deuxième cas, invisible et indicible pourraient s'écrire avec un tiret : invisible, in-dicible, à voir et à entendre au-dedans de soi, déjà là eux aussi, à venir, pour peu

que nous sachions nous abstraire du monde extérieur, qui devient alors un obstacle à ce connaître intérieur (« Connais toi toi-même, et tu connaîtras l'univers et les dieux », dit Socrate repris sur le fronton du temple de Delphes).

Il est parfois difficile de se situer radicalement, animés que nous sommes d'une position intermédiaire parfois, ou autre aussi, intuitivement. Mais intermédiaire comment ? Un peu de nous-même (il faut bien tout de même s'auto-déterminer sur certains plans, moraux par exemple) et un peu du monde portant sa propre vérité (la science sait mieux que nous ce qu'il en est de ceci et de cela) ? C'est-à-dire que, selon les domaines, nous situons la vérité ici, ou là. Ou entre les deux au sens de ni ici ni là. Mais alors quoi ? Une révélation divine, cet ailleurs absolument inaccessible qui nous gouvernerait ? Ou encore un « ni »... « ni », d'un autre type, où la cognition n'est ni réalisme (la reconstitution d'un monde extérieur prédonné) ni idéalisme (la projection d'un monde intérieur prédonné, -celui du sujet-), ni l'un contre l'autre, mais un processus continu et situé, qui « consiste à déterminer les principes communs ou les lois de liaison des systèmes sensoriel et moteur qui expliquent comment l'action peut être perceptivement guidée dans un monde qui dépend du sujet de la perception » (Varela et al, 1991: 234-235). C'est cette cognition comme action incarnée qu'il nomme *enaction*.

Alors, « (le) connaissant et le connu, l'esprit et le monde se situent en relation l'un avec l'autre par le biais d'une spécification mutuelle ou d'une co-origination dépendante » (*idem* : 212). Ils sont co-déterminés. Varela poursuit :

« nous affirmons que l'organisme et l'environnement sont imbriqués l'un dans l'autre sur de multiples modes et, ainsi, que ce qui constitue le monde d'un organisme donné est produit ou enacté par l'histoire du couplage structurel de cet organisme. En outre, ces histoires ne procèdent pas par adaptation optimale, mais par une évolution comprise au sens de dérive naturelle » (idem : 274).

Que faut-il comprendre là, qui bouleverse un peu notre manière habituelle de comprendre ce qu'est connaître ? Qu'entre le sujet connaissant et ce qu'il veut connaître, entre le sujet et le monde, entre le percevant et le perçu, entre l'organisme et l'environnement, il n'y a, en quelque sorte, pas de pilote dans l'avion, mais une histoire perpétuelle de relation de co-détermination qui « fait émerger un monde partagé » sans cesse renouvelé. Ce qui s'appelle couplage structurel, ou encore clôture opérationnelle³, tend à dire que le « à connaître » n'existe pas ailleurs que dans la relation particulière qui s'établit entre le sujet et le monde, que le savoir à produire est à la fois contenu dans-, et fruit de- ce couplage. Dans le même temps, ce connu émergeant du couplage transforme le sujet et le monde et leur relation. On n'est donc pas dans des rapports d'ajustements réciproques vers des savoirs pouvant se poser devant soi une fois que l'ajustement a opéré, mais dans des savoirs perpétuellement réouverts tant que le bouclage opère, c'est-à-dire, au fond, tant que l'on est vivant, en tant que l'on est ce sujet connaissant. A la fois donc une cognition incarnée, émanant de ce corps pensant singulier **et** émergeant du couplage de celui-ci avec le monde, c'est-à-dire de la façon dont il va se mettre en relation, en résonance, en vibration perceptive avec lui⁴.

³ « Nous dirons d'un système autonome qu'il est opérationnellement clos si son organisation est caractérisée par des processus : a) dépendant récursivement les uns des autres pour la génération et la réalisation des processus eux-mêmes, et b) constituant le système comme une unité reconnaissable dans l'espace (le domaine) où les processus existent. » F. Varela, *Autonomie et connaissance*, Paris, Seuil, 1989, p. 86.

⁴ Ce que M. Bitbol (2010) identifie comme « épistémologie relationnelle naturalisée » dont le cercle éactif est une formalisation efficiente (p. 624) « Et parce qu'il suppose l'intégration d'un processus qui ne cesse de reconstruire celui qui le met en œuvre aussi bien que son domaine de connaissance, le cercle « éactif » reste constamment réceptif à la nouveauté qui surgit de son propre développement. Le cercle d'une épistémologie naturalisée essentiellement relationnelle reste à jamais suspendu, ne cessant de chercher un impossible point d'appui, des relations sur les relata codéfinis par elles, et des relata sur les relations aptes à les positionner comme nœuds. Son terme, inévitablement provisoire, ne peut s'identifier qu'à l'activité même de mise en place

Ce bouclage, on peut également l'appeler « autoréférence » : il n'y a pas de référence extérieure au couplage relationnel qui soit susceptible de prendre le pas sur les émergences de connaissance propre au système. Ce qui suppose, alors, de se laisser agir par cette cognition incarnée, et, donc d'y être... « à corps perdu/retrouvé », puisque, « la connaissance dépend d'un monde inséparable de nos corps, de notre langage et de notre histoire culturelle –bref, de notre *corporité* » (Varela, 1991 : 207).

La corporité du chercheur comme méthode : raison et sensibilité

De la raison

Dans les dispositifs méthodologiques classiques, le chercheur sera fondé à parler d'« altérité » quand son esprit sera en quelque sorte « dérangé », quand sa raison ne s'y retrouvera plus. Elle fabriquera alors de nouvelles catégories du monde pour y « ranger » ces dérangements visibles et audibles, catégories qu'elle conceptualisera⁵. Cette capacité à raisonner en abstraction à partir des signes du terrain constitués en indicateurs est une des compétences fortes du chercheur, revendiquée en général : je suis celui qui est capable de penser cela, de traiter ces informations. J'ai su rendre accessible à la raison ce qui lui était jusque-là dissimulé, et le penser. Il n'y a pas lieu ici de développer davantage cette approche classique, plus ou moins sophistiquée dans ses méthodes, mais épistémologiquement située entre positivisme et constructivisme de première cybernétique. Le pilote de l'avion, le chercheur, rend compte de ce dont il a su concevoir la maîtrise (et reste souvent silencieux sur les « trous » qu'il peut pressentir).

Un savoir produit par un chercheur est produit cependant aussi par quelqu'un, certes qui pense, qui compute, mais aussi qui éprouve, ressent, vibre, imagine, rêve, est affecté par ce qui lui arrive, - ce qui fait en quelque sorte sa supériorité sur l'ordinateur, celui-ci se montrant bien meilleur par ailleurs en traitement exhaustif d'informations. Quelqu'un en chair, en os, en histoire, en culture, en situation. Percevoir, comme penser c'est faire quelque chose avec, de, en, son corps propre plus ou moins ouvert, intérieurement comme vers l'extérieur de soi, sur des modes relationnels différents. Peut-on envisager que ce qui n'est pas accessible par le dit-montré de l'autre le devienne en partie, sous une autre forme, par le vécu corporel, incorporé du chercheur ? Comment, alors, entendre que le travail du chercheur relève d'une expérience, au sens fort de *Erlebnis*, où notre chair (*Leib*) vivante (*leben*) se trouve prise, révélant alors d'autres niveaux de savoir⁶ ? Quelles formes cela peut-il prendre ? Quel corps s'y trouve engagé ?

Le corps et le sensible

Notre corps nous apparaît-il comme extérieur à nous, dont on se servirait en quelque sorte, qui nous servirait aussi, objet de plaisir et de contraintes, sorte d'enveloppe de nous qui nous transporte et que nous transportons ? Quand nous ne comprenons pas quelque chose, ou quelqu'un, en quoi cela nous semble-t-il concerner chez nous une expérience corporelle, charnelle, du monde ? Dans quelle mesure notre corps, dans ce qu'il a lui-même d'invisible et d'indicible pour nous-même, peut-il être considéré comme le « lieu » de rencontre entre nous-même et l'invisible-indicible du monde ?

d'un réseau de relations naturelles, qui cherche à articuler à ce réseau la relation par construction inaperçue et par définition plastique entre l'acteur-catégorisateur et le milieu de son agir. »

⁵Si elle n'y prend pas garde, la raison, elle appliquera cette catégorisation produite par elle comme lecture vraie du monde, attendant alors que chacun s'y conforme. Comme si les sciences humaines avaient pour vocation de dire comment vivre, quand la foi religieuse fait défaut.

⁶Cf. par exemple J. Favret-Saada, *Désorcéler*, Paris, Editions de l'Olivier, 2009

Voici ce que dit M. Merleau-Ponty (1979 : 194) à propos de ces connaissances inaccessibles :

« Simplement, c'est comme si le secret où elles sont et d'où l'expression littéraire les tire était leur propre mode d'existence ; ces vérités ne sont pas seulement cachées comme une réalité physique que l'on n'a pas su découvrir, invisible de fait que nous pourrions voir un jour face à face, que d'autres, mieux placés, pourraient voir, dès maintenant, pourvu que l'écran qui le masque soit ôté. Ici, au contraire, il n'y a pas de vision sans écran : les idées dont nous parlons ne seraient pas mieux connues de nous si nous n'avions pas de corps et pas de sensibilité, c'est alors qu'elles nous seraient inaccessibles ».

Pas plus qu'on ne voit ce qui se passe à l'intérieur de notre corps, on ne voit ce qui se passe à l'intérieur de celui de notre autre. Et pourtant, une de nos « compétences professionnelles » est bien de sentir que quelque chose (se) passe, quelque chose d'un corps à corps où nous n'avons de récepteur vaguement fiable qu'en nous-même. C'est pourquoi dit M. Merleau-Ponty :

« (l)'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. Le corps interposé n'est pas lui-même chose, matière interstitielle, tissu conjonctif, mais sensible pour soi (...) sensible exemplaire qui offre à celui qui l'habite et le sent de quoi sentir tout ce qui au-dehors lui ressemble, de sorte que, pris dans le tissu des choses, il le tire tout à lui, l'incorpore, et, du même mouvement, communique aux choses sur lesquelles il se ferme cette identité sans superposition, cette différence sans contradiction, cet écart du dedans et du dehors qui constitue son secret natal⁷ ».(Merleau-Ponty, 1977 : 176-177)

Quand la perception en direct ne livre plus de secret que nous soyons capables d'identifier, c'est notre corps, dans son opacité et son invisibilité, qui devient alors notre principal « outil » pour connaître le monde, à la condition de laisser le monde s'incorporer en soi. Connaître le monde n'est plus en manipuler de l'extérieur des variables qui nous ont fait le découper en entités, qui en ont en quelque sorte détruit l'essence, qui est flux, processus, interactions, pas non plus l'observer en prétendant « y toucher » le moins possible (le voir sans être vu le voyant, l'entendre sans y laisser trace de notre propre respiration), mais être le plus sensible possible à ce qui résonne en soi du monde, de l'autre, dès lors que l'on sait en faire le reflet l'un de l'autre, reflets se parlant l'un de l'autre sans pour autant être confondus, à jamais accessibles l'un à l'autre, mais se laissant, disons, altérer l'un par l'autre. C'est mon corps qui me signale que je suis touchée, que je n'y vois plus très clair, bref que quelque chose du monde me fait signe de manière inconnue, c'est-à-dire non encore connue et dont la seule connaissance se situe au-dedans de moi. C'est mon corps qui m'indique un nouveau passage, peut-être d'intelligence renouvelée.

Alors, poursuit M. Merleau-Ponty (*idem* : 181) :

« comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, (...) mon activité est identiquement passivité – ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela ».

⁷ M. Merleau-Ponty, op. cit. , 1979, p 176-177 Ce passage est complété d'une note qui se termine par cette phrase : « En tout cas, reconnu un rapport corps-monde, il y a ramification du monde et correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors »

En effet, la perspective à endosser est éminemment paradoxale, puisque c'est ma sensibilité singulière qui me sert de boussole et qu'elle fonctionnera d'autant mieux heuristiquement qu'elle saura s'anonymiser, s'effacer, pour que « ça » se prolonge comme indépendamment de moi en moi. Ce que M. Merleau-Ponty appelle alors narcissisme du voyant (où c'est soi-même que l'on voit dans ce qui est vu, par projection) se retourne en une exposition de soi qui se donne à voir comme celui qui, de voir, est vu voyant ce qu'il voit qu'il appelle réversibilité, car le reflet de moi voyant dans la vision de l'autre nous constituent conjointement, et, pour le dire comme Varela, font émerger un monde.

Le corps, visible et invisible, sonore et manquant à dire, occupe alors des fonctions contradictoires et conjointes, qui se régénèrent, s'augmentent les unes des autres : il est celui qui reçoit et qui renvoie, qui médie (fait médiation) et s'absentifie, qui s'interpose et qui s'efface. Les corps, alors se mettent en mouvement relationnel.

La relation : corps à corps, corps par corps, corps en corps

Comment considérons-nous que notre corps et celui de l'autre (l'autre du terrain comme l'autre de la pratique) « jouent » ensemble ? Plutôt du corps à corps, du corps par corps, du corps en corps ?

Corps à corps

Nous semble-t-il, par exemple, que nous sommes tendu vers quelque chose de l'ordre de l'ajustement réciproque, où peu à peu, nous nous familiarisons de plus en plus, nous savons de mieux en mieux voir et entendre, en même temps que ça se montre mieux et ça se dit mieux ? Bref, l'invisible et l'indicible, de nous comme de l'autre, mais assurément de l'autre pour nous, s'amenuisent-ils ? Entre nous, nos corps voyants et parlants se comprennent-ils de mieux en mieux ? Nous découvrons-nous, au sens propre comme au sens figuré, l'un et l'autre et l'un de l'autre, diminuant en quelque sorte nos écarts d'altérité réciproque ? Dans le double jeu du visible et de l'invisible, la relation serait ce qui s'échapperait des corps vers de plus en plus de visibilité, de compréhension réciproque ? L'idéal heuristique ou éducatif sous jacent vise alors à quelque chose de l'ordre de « faire la lumière, toute la lumière », et faisant ainsi le déni du fait que la lumière engendre toujours sa propre ombre portée.

Corps avec/par corps

Une autre conception de cette relation consiste à concevoir le corps comme médiateur d'un double mouvement qui ne vise plus à réduire un écart du face à face, mais à une sorte de compénétration réciproque entre l'un et l'autre, où l'on voit de se laisser voir. Sorte de double jeu de regards qui sont aussi doubles intrusions dans le visible pour que deux invisibilités, peut-être fugacement, s'entrevoient. Elles se toucheraient alors en des points non encore entrevus ni par l'un ni par l'autre, de ces points qui nous disent quelque chose de nos altérités respectives, et les rendent un peu plus, disons accessibles, en même temps que s'est alors non pas soulevé, mais comme percé, un peu plus du voile opaque de l'altérité. Je me reconnais des possibilités de vision nouvelles du fait du vu de l'autre sur moi qui me permet de le voir, lui, en moi, en même temps qu'il me voit. Des corps face à face, on passe à la possibilité des corps l'un avec l'autre, qui se répondent non pas en direct, mais médiés par cette double intériorisation et réversibilité de l'un par l'autre.

On le voit bien, d'un face à face ou d'un corps à corps, on est d'une certaine façon passé d'un corps avec corps, où les deux mouvements de l'un avec - et par - celui de l'autre engendrent la possibilité pour chacun de se re-prendre et de transformer son regard, de l'augmenter de l'épaisseur de sa chair traversée et celle qu'il a traversée de l'autre. Un couplage (au sens de Varela) de perceptions s'opère, mis en mouvement par branchement

relationnel sensible, générateur de représentations, elles-mêmes formalisables en nouveaux savoirs. Cette expérience des corps affectés peut se radicaliser encore un peu plus, si on imagine se laissant divaguer au fil de sensibilités assignables à aucun lieu et aucune signification, autant improuvées qu'éprouvées, hors représentation : l'inaccessible y prend alors le sens d'in-accessible, non pas que je puisse aller le débusquer comme enfoui au-dedans de moi plutôt qu'à l'extérieur, mais comme me révélant à moi-même cet insoupçonné, pour peu que je ne le cherche pas, que je ne l'attende pas, puisque je ne sais même pas qu'il « existe ».

Corps en corps : la relation hors médiation, sans réciprocité, et la vertu de l'oubli

Pour le chercheur, dont le métier est de produire des savoirs nouveaux, le processus de production n'est plus alors un dévoilement volontariste et répétitif mais un laisser venir d'autres niveaux de résonances avec l'objet/sujet en soi, qui deviennent possibilité de vision, mais pas du « vu » en direct.

Au narcissisme de M. Merleau-Ponty évoqué précédemment pour tenter de dire la possibilité d'une relation telle que le monde serait *en nous*, au point que, narcissiquement donc, nous serions le monde, une certaine tradition orientale avance que c'est par l'oubli de soi, le retrait à l'égard du monde⁸, que celui-ci peut venir en nous, et nous faire signe, sur d'autres modes que ceux des sens et de la perception.

Le couplage sujet/monde ne se joue plus alors sur le mode d'interactions réciproques et se transformant de leurs propres boucles de rétroactions, où l'ensemble signe l'autoréférence du système, mais de la possibilité du sujet de laisser venir le monde en lui, de s'absentifier et de s'anonymer au point, alors, qu'il est le monde, sur un mode qui a tenté de s'affranchir autant que possible des propres projections du sujet sur ce monde qu'il dit (ou pressent) être lui, car vivant en lui.

Au IV siècle avant JC, en Chine, TchouangTseu, philosophe dit taoïste, décrit ceci⁹ : « Je laisse aller mes membres, je congédie la vue et l'ouïe, je perds conscience de moi-même et des choses, je suis complètement désentravé : voilà ce que j'appelle être assis dans l'oubli », ce qui, pour l'observateur, se traduit ainsi « Vous étiez comme un arbre mort ». Si, en grec, la vérité est « ce qui est privé d'oubli » (*aletheia*), elle s'approcherait alors de celui qui sait s'oublier lui-même, tout en ne comptant que sur lui-même et sa corporéité (singulière, expérientielle) pour avancer vers le connaître.

Quand il s'agit de préciser non seulement comment la connaissance est une pratique d'abandon du corps, mais aussi comment la pratique est une connaissance incorporée, incarnée, enactée pour reprendre les termes de Varela, TchouangTseu raconte par exemple l'histoire du découpage du bœuf¹⁰ : « (...) Je trouve le bœuf par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf ». Le bœuf, alors, n'existe plus en tant qu'objet, et l'abolition de l'objet va de pair avec celle du sujet. C'est en se tenant au plus près des choses, ou plutôt de ce qui se passe, « au commencement des phénomènes », dit TchouangTseu, qu'un autre mode de connaissance, c'est-à-dire de relation au monde, devient possible. Ce mode de relation est aussi immédiat que possible, c'est-à-dire hors médiation de la perception, de la représentation, du langage, disons immédiatement sensible, (in)corporellement vivant et vibrant¹¹.

⁸ Qui trouverait son équivalent occidental dans le *Tsimtsoum* des Kabbalistes, par exemple, où Dieu doit se retirer du Monde pour pouvoir le créer.

⁹ J.-F. Billeter, *Leçons sur Tchouang Tseu*, Paris, Allia, 2002, p.90

¹⁰ *Ibidem*, p. 16

¹¹ Le débat sur les émotions est traditionnellement formulé en débat cause – effet (la perception-comportement engendre l'émotion/l'émotion engendre la perception-comportement). Dans son essai sur les émotions,

Cette expérience là de ce mode de connaissance du monde, où paradoxalement la plus grande coïncidence provient de la capacité à ne plus y être, est certainement la plus cohérente avec une épistémologie de l'absence de fondement, dans la mesure où c'est ici l'absentification qui révèle une certaine connaissance du monde. C'est par cette absentification mentale, psychique et physique que les corps peuvent reconnaître quelque chose de l'invisible, où l'invisible de l'autre ne peut se « montrer » qu'à l'invisible de l'un, de dedans à dedans, d'obscur à obscur, hors médiation, mais par quelque chose de l'ordre du « se laisser être touché », accueillir des résonances¹².

Chercheur et praticien : la rencontre avec l'inconnu

Se laisser aller à ce qui se passe, accepter que cela est en train de nous arriver à nous-même, y être et nous en abstraire, y être en nous en abstrayant, y être de nous y abstraire et se laisser « dériver naturellement », pour reprendre l'expression de Varela, n'est pas l'expérience convenue, attendue d'un chercheur, qui est reconnu comme tel par sa maîtrise de l'objet qui est le sien, qu'il a mis d'ailleurs tant de temps à faire sien. Pourtant, accepter que le corps peut/doit venir nous réhumaniser quand la raison et ses violences cérébrales nous rendent aveugles et sourds à nous-mêmes comme au monde, est une sorte de pari heuristique. Il envisage la possibilité du corps touché comme embrayeur de nouvelles questions posées au monde humain, et donc, promesse de nouveaux savoirs. Les savoirs nouveaux issus de cette mise-à-l'épreuve de soi réfèrent d'abord à l'herméneutique : ce qui advient par nos sens (sensibilité) touchés, à nous de le transformer en sens (signification) renouvelés. Encore une fois, la condition en est peut-être de s'y mettre soi-même hors sens (direction), pour qu'un savoir éprouvé vitalement et qui ne réifie pas, qui ne dévitalise pas ces préoccupations humaines qui sont les siennes, - et qu'il ignore, qui sont effectivement invisibles et indicibles, qui sont proprement mystérieuses, et à ce titre prodigieusement opérantes -, pour qu'un tel savoir, donc, puisse se vivre¹³.

Accepter l'épreuve c'est alors accepter la confrontation à nos limites : jusqu'où suis-je capable de lâcher le contrôle de mes savoirs, voire de m'en départir, de cesser de penser, de réfléchir, de ne plus maîtriser ce qui pourrait se produire ? Jusqu'où et comment ? Qu'aurais-je donc peur de rencontrer, à me laisser surprendre par ce qui me dérange ? Se laisser envahir et déposséder de soi comme penseur-scientifique-rationnel pour se rencontrer imaginant, vibrant, tremblant, et même de ne plus s'y retrouver du tout sans pour autant s'y chercher, bref de ne pas avoir peur de perdre pied ni au dehors ni au-dedans de soi, mais se laisser le vivre, voilà aussi qui ouvre sur des savoirs « nouveaux ». Corporellement inscrits, ceux-ci se donnent forme après-coup, forme provisoire qui devient elle-même matrice suggestive et génératrice, dans une boucle qui n'a pas de raison de s'arrêter tant que le désir de connaître considéré comme une expérience du monde est toujours vivant.

Chercher, être chercheur, à travers l'expérience heuristique comme mise à l'épreuve de soi par l'autre, devient l'expérience de sa propre altération comme une régénérescence.

Dumouchel (1995) tente en partie de sortir de l'opposition à travers l'idée de « coordination d'agents ». Mais tant que ces coordinations sont cognitives (intentionnelles et tendues vers un but ou un résultat), elles demeurent comme prisonnières des représentations qui engendrent l'émotion ou la perception. C'est seulement dans le cas des « coordinations affectives » que cette logique s'efface. « Les réactions affectives sont à l'origine marquées du sceau de l'incertitude et de l'indétermination. (...) Le mécanisme de la coordination affective est tourné vers l'autre. Il est fait de manifestations affectives, en général involontaires, qui éveillent des réactions tout aussi involontaires et il repose sur la perception de ces réactions, sur le fait de leur être sensible. » (p. 202-203).

¹² Où l'on retrouve ici les préoccupations de R. Barbier, par exemple dans *L'Approche Transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 1997.

¹³ C'est le travail réalisé par exemple par J. Favret-Saada, 1977, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard. C'est également dans un esprit du même ordre qu'a été abordé le mythe dans F. Lerbet-Sereni et F. Vialle (coord.), 2012, *Mythes et Education*, Paris, L'Harmattan,.

Elle renvoie également cette expérience de la recherche comme action incarnée¹⁴ : mon corps qui se branche me fait dépasser certaines de mes limites à comprendre en me faisant éprouver d'autres modes d'être-au-monde **et** mon corps qui se branche constitue mes limites à comprendre. C'est quand je n'y suis plus, quand ce que l'on nomme « passivité » prend toute sa/la place, que de nouveaux espaces de voir et d'entendre (m') apparaissent, bref quand l'oubli l'emporte sur la mémoire, le non savoir sur le savoir. Ensuite, dans un second temps, réflexif, des savoirs re-deviennent de cette advenue.

Peut-être parce que je suis enseignante en même temps que chercheur, l'analogie entre les deux fonctions m'apparaît-elle de façon évidente. Il m'arrive bien souvent de ne pas comprendre ce que disent les étudiants, de quel monde, celui de leurs expériences singulières qui me sont étrangères, ils sont en train de parler. Mes tentatives de traduction, entre leur langage professionnel et mon langage conceptuel, n'aboutissent parfois qu'à des bégaiements en miroir sans articulation partageable, mais laissant l'illusion d'un réel « effort pédagogique », de part et d'autre d'ailleurs. La position du chercheur que j'ai argumentée dans ces quelques pages vaut à l'identique pour l'enseignant. C'est en effet lorsque je cesse de vouloir comprendre l'autre, que j'accepte que je ne sais pas, au fond, de quoi il parle, que je deviens alors capable d'entendre non plus ma crispation à l'égard de ses « idées (fausses, approximatives, simplistes...) », mais mon étonnement et mon embarras à l'égard de mes résistances à ses « mots », premiers signes d'un à-venir possible. L'inaccessible de l'autre, des autres, devient l'épreuve pédagogique de l'enseignant : sa confrontation au non savoir comme socle de sa professionnalité. Tant qu'il sait, il ne peut pas apprendre, et vraisemblablement peu enseigner. Ces petits comme ces plus grands qui viennent d'ailleurs sont nos révélateurs et nos guides vers notre disponibilité à l'inconnu : le leur, le nôtre, celui du monde. La façon dont nous les laissons nous toucher, dont nous nous laissons nous y toucher, nous enseigne sur notre propre propension à apprendre. Celle dont nous savons respecter nos quiproquos¹⁵ traduit notre conception de l'altérité, de la liberté, et de la séparation dans les dynamiques relationnelles où nous parions sur l'émergence qui nous sera propre et commune.

Conclusion

La créativité comme aventure relationnelle

Bref, un chercheur, comme tout professionnel a des intuitions. S'il les refoule au nom d'un académisme souvent dogmatique avec lequel elles ne collent pas, il n'est plus chercheur (avec toute la part de créativité que cela suppose et contient), il est technicien de la recherche, il applique toute sa vie durant des modèles, - quand bien même ce serait celui qu'il a un jour eu l'audace folle de produire lui-même -, ou bien il se donne l'illusion d'inventer, en augmentant le premier de nouvelles couches, qui sont autant du même répété à l'identique. Il arrive qu'il faille beaucoup de temps, d'énergie intérieure, de patience, de cette passivité orientale qui est tout sauf du rien, pour un minuscule petit déplacement qui semble dérisoire. Ou que ça aille loin et vite, aussi. On ne peut pas savoir à l'avance. On ne peut pas faire mieux qu'accepter « ce qui (se) passe, quand ça passe », qui est une des définitions de la liberté, sans laquelle il n'y a pas de créativité, de renouvellement des savoirs. Car il n'existe pas de savoirs extérieurs à des personnes, en chair en os, en sensations et en émotions, qui les produisent. Apprenons à ne nous amputer d'aucune dimension de notre *Leib*, de notre chair. Nous ne risquons pas grand-chose d'autre que de continuer à nous sentir vivant, et entendre

¹⁴Cf *supra* F. Varela, 1993

¹⁵ Cf F. Lerbet-Sereni, 2007, « Des paradoxes au paradoxe : la figure d'Antigone pour penser l'accompagnement », in J. -P. Boutinet *et al.*, *Penser l'accompagnement adulte. Ruptures, transitions, rebonds*, Paris, PUF, pp. 189-208.

murmurer un peu d'in-dicible (qui parle en nous) et deviner un peu d'in-visible, de toutes façons inépuisables en eux-mêmes.

C'est à ce prix que nous respectons l'autre et les autres, dans leurs propres altérité et pluralité, que nous ne les aliénon pas à nos propres aliénations de savoirs.

Epistémologiquement, nous sommes dans ce qu'on peut bien appeler une impasse, tant que l'on veut voir (sic !) l'invisible au prisme du visible. C'est en gros comme si on voulait penser l'impensable comme quelque chose de pensable, comme quelque chose qui serait *a priori* pensable avec nos outils pour penser le pensable. Alors, l'invisible n'est pas autre chose que du non encore visible, l'impensable que du non encore pensé. Si ce dont il s'agit est proprement invisible, il se donnera à percevoir par d'autres manifestations que celle de la vue, à moins qu'il ne faille même accepter que l'on soit alors hors champ de la perception. Mais alors, quelles dimensions de mon corps qui ne relèvent pas des sens pourraient, non pas rendre accessible le monde, mais avoir accès au monde ? Encore une fois, parler d'inaccessible suppose en parler à partir de la logique de l'accessible. Acceptons que c'est quand on ne cherche plus à voir, qu'on ne cherche plus à dire ou à entendre, qu'on ne cherche plus à débusquer ou dénicher, ni en dehors de soi ni en soi, que quelque chose peut nous apparaître, dans une manifestation jusqu'alors improbable pour nous, dans une forme non envisageable, et donc, à ce moment-là, radicalement incompréhensible, c'est-à-dire radicale altérité, de cela et de nous-même. Comment ne pas (en) avoir peur ? Sommes-nous prêts à accueillir ces expériences-là, du temps de notre passage d'humain en ce monde ? Savons-nous, comme Antigone, parler avec les oiseaux ? Comme TchouangTseu, « nous tenir comme du bois mort » ? Bref, libérer notre corps et notre esprit du connu¹⁶, et laisser venir ? Vivre libre, autant que possible, laisser vivre librement ce qui s'anime en nous ? Et puis, ensuite, essayer de lui donner un contour, un contenu, une forme¹⁷.

Et l'altérité...

Le chemin proposé, considérant que ce qui est inaccessible au sens de perceptiblement accessible peut faire l'objet d'expériences sensibles donnant accès à d'autres modes de connaître, permet de concevoir une légitimité du chercheur à parler du sentiment d'altérité, en le reconnaissant, à l'instar d'autres « objets inaccessibles » des sciences humaines, comme un processus qui affecte sa sensibilité. En donnant une dimension positive à cette affectation, nous reconnaissons que c'est le processus vécu, éprouvé de notre propre altération qui nous autorise à parler d'altérité, à le travailler en nous laissant travailler par lui : le théoriser, le conceptualiser, le formaliser. En tant qu'enseignant aux prises avec nos autres, à travailler nos pratiques, aussi.

Toutefois, il me semble, concernant l'altérité, qu'un autre niveau conceptuel s'y trouve en jeu : le fait qu'elle est définie, constituée, qu'elle « existe », en quelque sorte, de ce que l'on est incapable d'en dire. L'altérité est ce que je ne pourrai jamais identifier ni de l'autre, ni de moi. Dès que j'en dis quelque chose, ce n'en est déjà constitutivement plus ; c'est d'autre chose que je parle, que j'ai déjà commencé à apprivoiser, et donc à désaltérer, si j'ose dire.

Chaque fois que j'en fais l'expérience, de cette altérité, je ne fais que repousser plus loin les limites de l'altérité elle-même. S'en approcher, c'est l'éloigner, tel l'horizon.

¹⁶Krishnamurti, 1977, *Se libérer du connu*, Paris, Stock

¹⁷Dans son travail sur la sorcellerie, J. Favret-Saada (op. cit. 1977, p 336 et sq) a tenté par exemple de donner à voir l'invisible en se servant du recto et verso de la page du livre, pour « visibiliser » les deux faces, visibles et invisibles, des processus qu'elle a identifiés.

C'est également un des enjeux des modélisations, que de suggérer les dynamiques invisibles propres aux systèmes complexes (cf F. Lerbet-Sereni, *Expériences de la modélisation, modélisation de l'expérience*, Paris, L'Harmattan (Coll. Ingenium), 2004.

Mais elle demeure néanmoins éprouvable, ne serait-ce que dans la fugacité de l'instant d'étrangeté vécue et donc, de ce point de vue, partiellement pensable. Ce serait alors seulement avec la mort, que nous pourrions atteindre à l'altérité radicale. La mort devient paradigmatique de l'altérité, et occupe finalement une fonction d'embrayeur d'imaginaire pour l'inconnaissable du sujet connaissant.

En tant que vivant, nous pouvons en effet parler de ce que nous fait la mort d'un autre que nous ; nous pouvons également nous dire à nous-même ce que notre mort peut signifier du point de vue de notre vie (soulagement, regret) ; mais nous ne pouvons rien savoir de la mort du point de vue du mort (et non du mourant). Nous ne pouvons pas faire mieux que cela : parler de la mort à partir de la vie, et non de la mort elle-même, et construire et interroger notre *rapport* à la mort, individuellement, ou collectivement à travers des rituels, rapport qui oriente plus globalement notre *rapport* à toute question du monde humain dont on accepte qu'elle relève de l'invisible, de l'indicible, de l'inaccessible, de l'inconnaissable, au sens positif de ces termes¹⁸.

Eléments de bibliographie

- BARBIER R., 1997, *L'Approche Transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos.
- BILLETER J. - F., 2002, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Editions Allia.
- BITBOL M., 2010, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion.
- BOUTINET J. -P. et al., 2007, *Penser l'accompagnement adulte. Ruptures, transitions, rebonds*, Paris, PUF.
- DUMOUCHEL P., 1995, *Les émotions. Essai sur le corps et le social*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, Folio, Essais.
- FAVRET-SAADA J., 2009, *Désorceler*, Paris, Editions de l'Olivier.
- KRISHNAMURTI, 1977, *Se libérer du connu*, Paris, Stock.
- LERBET-SERENI F., 1994, *La relation duale. Complexité, autonomie et développement*, Paris, L'Harmattan.
- LERBET-SERENI F., 2004, *Expériences de la modélisation, modélisation de l'expérience*, Paris, L'Harmattan (Coll. Ingenium).
- LERBET-SERENI F. et VIALLE F., 2002, *Mythes et Education*, Paris, L'Harmattan.
- LEVINAS E., 1971, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche.
- MERLEAU-PONTY M., 1979, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- VARELA F., 1989, *Autonomie et connaissance*, Paris, Seuil.
- VARELA et al, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil.

¹⁸ C'est-à-dire privé de la positivité du vu, du dit, de l'accès, du connu, une privation constitutive de leur propre positivité.