



HAL
open science

Du "en tant que" au "parce que". Révélation et dépassement du narcissisme identitaire de l'anthroposcène

André-Frédéric Hoyaux

► **To cite this version:**

André-Frédéric Hoyaux. Du "en tant que" au "parce que". Révélation et dépassement du narcissisme identitaire de l'anthroposcène. Nature et récréation, 2018. halshs-01856417

HAL Id: halshs-01856417

<https://shs.hal.science/halshs-01856417>

Submitted on 23 Aug 2018

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

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

Publié dans la revue *Nature & Récréation* n°5, Juin 2018, pp.7-30.

Hoyaux André-Frédéric
Enseignant-chercheur.
Université Bordeaux Montaigne
CNRS UMR 5319 Passages
afhoyaux@u-bordeaux-montaigne.fr

Du « en tant que » au « parce que ».

Révélation et dépassement du narcissisme identitaire de l'*anthroposcène*

« Je n'ai jamais été ce que l'on appelle "un sportif". Je me considère comme un promeneur attentif avant tout au paysage. Le promeneur ne cherche pas l'exploit. Il reste en général à une altitude moyenne. Parfois il s'assied sur quelque banc de mousse pour méditer, écrire. Les peintres font leurs croquis ou leurs aquarelles. Mais, souvent, c'est au retour que l'écrivain, dans le calme de son étude, récapitule les événements de sa sortie, les inventions qui lui sont venues et qui peuvent d'ailleurs concerner tout autre chose que le paysage qu'il a sous les yeux. Il refait la promenade après coup, en feuilletant son album de photographies mentales » (Butor M., 2018, 22-23).

Reprendre cette citation de Michel Butor, c'est poser les grands axes de ma démarche intellectuelle pour ce texte. D'abord, celui de l'identité, à travers l'auto-désignation que chacun d'entre nous opérons : Je n'ai jamais été un sportif ; je ne cherche pas l'exploit, comme si l'un était ou pouvait être l'attribut de l'autre. Ensuite, celui de la construction sémantique implicite de cette identité à travers sa mise en récit généalogique mais aussi axiologique, l'un semblant orienter l'autre : l'« *en tant que* » sportif, devrait l'amener à chercher l'exploit ; ou un « *parce que* » cet être cherche l'exploit, il doit être sportif. Enfin, celui d'une réflexion sur la remise en cause de l'adaptation et au-delà du déterminisme qu'impliquerait le passage de l'un à l'autre. D'une part, autour de cette trame sémantique qui irait de ce *en tant que* dans son rapport dialectique avec un *parce que*. Un *en tant que* de sportif ou non, de promeneur ou non qui appellerait *ipso facto* une mise en sens à travers un *parce que* je cherche ou non l'exploit, ou un *parce que* je suis attentif ou non au paysage. D'autre part, entre des manières de faire, d'être, de donner sens et le milieu où elles s'exprimeraient. Adaptations qui semblent trop souvent légitimer ou normaliser pour soi et les autres sa place au sein de la société : « l'écrivain, dans le calme de son étude ».

Cette remise en cause postule au contraire que l'être humain, en tant qu'être symbolique et donc parce qu'il serait le seul être vivant (?) à pouvoir donner sens à ce qui est et à ce qu'il est peut être capable de dépasser cet ordonnancement « naturel » ! Michel Butor nous y invite en déclarant que : « les inventions qui lui sont venues [...] peuvent d'ailleurs concerner tout autre chose que le paysage qu'il a sous les yeux ». Cette remise en cause doit inviter le lecteur à un dé-placement, à appréhender l'idée que notre identité n'est pas figée dans son unicité et que si on peut la concevoir comme tel, il y a toujours nécessité à s'en désadapter peu ou prou pour évoluer. La mise en situation de ma réalité ici et maintenant ne se fait pas qu'à l'aune de ce que je perçois de qui m'entoure, mais est aussi une présentification imaginative, c'est-à-dire une mise à proximité de (re-)présentations que je projette en moi à travers une sélection au sein de ce fameux « album de photographies mentales ».

L'*anthroposcène*. De la puissance symbolique de l'être humain.

Cette remise en cause de cet ordonnancement par le symbolique se fait à l'aune métaphorique de la remise en cause de l'ordonnancement géologique que nombre de chercheur nomme

l'anthropocène. Ce concept d'anthropocène pose que « l'homme est devenu une puissance tellurique capable d'interférer avec les grands cycles de la planète. L'impact de l'action humaine atteint maintenant un seuil tel que celle-ci perturbe et modifie le fonctionnement de l'écosystème terrestre » (Latouche S., 2013, 281). Ma question, derrière l'idée d'*anthroposcène* est de savoir si l'être humain est aussi devenu (ou a toujours été) une puissance, mais symbolique cette fois, capable d'interférer avec les grands imaginaires psycho-sociologiques du monde, d'en perturber les structures, les *rappports*, semblent-ils efficaces de la reproduction de nos manières d'être et de faire les uns envers les autres, de remettre en cause cette fois « l'écosystème » social du monde, nos places (De Gaulejac V., 1987 ; Hoyaux A.-F., 2016).

Évoquer cette puissance symbolique, c'est analyser la volonté humaine de se mettre en scène et en récit à travers des registres de pratiques et de justifications dans ses *relations* aux autres (Goffman E., 1973), mais aussi à la nature. Relations et non rapports car le point de vue porté ici est constitutiviste (Hoyaux A.-F., 2015), c'est-à-dire qu'il part du principe que l'être humain peut détourner et/ou contourner les déterminations ou les interactions supposées entre des causes et des conséquences, entre des faits et des effets, entre des mises en discours ou des pratiques corporelles et le sens ou des styles de vie qu'elles révéleraient. Ce point de vue se veut donc décoïncidant, désadaptatif (Jullien F., 2017), portée par l'idée que chacun d'entre nous peut/doit tenter une désincorporation de ses habitus (De Gaulejac V., 1987, 95). Ainsi, l'*anthroposcène* serait l'occasion de perturber des processus toujours à l'œuvre qu'ils soient dit culturels, sociaux, anthropologiques, à l'aune de l'idée d'anthropocène remettant prétendument en cause les processus naturels.

De manière conjointe, anthropocène et *anthroposcène* inscrirait alors l'idée que l'humanité serait devenue une force capable de s'extraire d'un déterminisme unidirectionnel, causaliste, mettant en interaction deux éléments prédéfinis par ce qui serait là présent dans un *rapport processuel*. Si l'humanité pose semble-t-il, et de manière « négative », son empreinte écologique sur la nature, la question est ici de savoir si cette empreinte n'est pas en fait le prolongement de son empreinte symbolique. Celle-ci, en tant que mise en sens, serait de fait déconnectée de la réalité *en tant que* telle à travers des *relations procédurales* donc à travers des relations éminemment sociales, culturelles, économiques, juridiques, imposant jusqu'alors hiérarchies, dominations, identités, que cela soit à l'encontre de la nature ou au sein de la société.

Dépasser les cohérences supposées du « en tant que » et/vers le « parce que ».

Ces mises en sens se construisent autour d'un ensemble d'explications, de *parce que*, au-delà même des *en tant que* évoqués par Augustin Berque (2014), mais ces explications sont-elles fondées de façon conditionnelle, déterministe ou avons-nous la possibilité d'imaginer qu'elles ne coïncident pas toujours déjà avec une réalité imposée ou que l'on s'impose au sein d'un imaginaire totalitaire, au sens où ce dernier expliquerait tout à travers son système interprétatif déjà constitué, autour de grands récits (la mythologie, la religion, la science) et à travers une forme d'historicité partagée. C'est là également qu'il y a jeu métaphorique avec l'anthropocène car derrière sa mise en récit « objective » générée par une partie des scientifiques, il y a aussi la prise en compte d'une mise en scène à travers l'évolution des images même de la Terre, de son unicité, de sa corporalité sous-entendue une et indivisible (le climat de la planète, la biodiversité terrestre), donc structurée et structurante, reliée en son sein par un écheveau de rapports visibles ou invisibles mais toujours fonctionnels (car chacun est à sa place et fait ce qu'il a à faire), qu'il faudrait conserver pour la bonne marche de notre existence même, de notre humanité.

Ces *en tant que* et ces *parce que* sont les deux maillons de la chaîne qui révèle aujourd'hui les jeux de mises en récit et de mises en scène qu'opèrent les acteurs dans leurs mises en places au sein de la société à travers leurs pratiques et leurs discours du quotidien et du hors quotidien. Ces mises en scène et en récit sont l'occasion d'exprimer (même dans le non-dit et le non-spectacle) qui l'on est/croit être, pour soi et pour les autres. Elles se jouent des autres et parfois de nous-mêmes derrière des expressions du corps ou de l'esprit, derrière des masques, des façades bien qu'elles tentent

toujours peu ou prou de construire de la cohérence sémantique (Goffman E., 1973) justement entre ces *en tant que* et ces *parce que*.

Pour autant, le second terme de cette chaîne, le *parce que* permet au moins deux possibilités qui relèvent des postures épistémologiques, donc idéologiques, utilisées. L'une des possibilités peut en rester au prolongement du premier terme, le *en tant que*, dans la mesure où le sens inhérent au *parce que* serait déterminé par cet *en tant que*, il serait expliqué par lui. Il y aurait une sorte de filiation. L'autre possibilité, à l'inverse, permettrait une distorsion de cette détermination, soit *parce qu'elle* prend en compte l'idée que de toutes façons, ce n'est qu'un construit (notamment scientifique ou plus globalement idéologique), soit *parce que*, même si cette détermination est « réelle », objective, l'être humain en transforme les conditions de détermination, et tente de se désadapter volontairement à sa réalité même.

Ce régime du *en tant que*, magistralement et très pédagogiquement expliqué par Augustin Berque, réfère à une analyse épistémologique et idéologique des relations à travers une posture phénoménologique ou médiologique qui n'est pas remise en cause ici. Mais cette explication « scientifique » peut-être aussi débordée par le régime même d'autres explications, *en tant que*, d'une part, ce sont des habitants qui les tiennent, d'autre part, *parce que* le régime de mises en sens peut déconstruire la relation symbolique hermétique et/ou prédicative dont parle l'auteur à travers la figure d'Hermès (2014, 15-17).

En effet, une analyse des discours habitants tentant d'expliquer les raisons de ce qu'ils font/sont dans leur vie quotidienne ou hors quotidienne montre que ces discours expriment un ensemble de *en tant que* qui font écho à un ensemble de *parce que*, c'est-à-dire qu'elle entre dans des registres multiples de justification de qui l'on est, du pourquoi l'on fait, du pourquoi on est là à cet endroit précis pour faire ce que l'on fait. Le *en tant que* participe du régime explicatif (interprétatif), le *parce que* du régime explicatif (compréhensif). Le premier peut être opéré par tout acteur quelle que soit sa position dans la société. Le second ne peut être réalisé *in fine* que par l'acteur individuel lui-même qui se donne à être en faisant, en racontant. Le premier expose les termes des liens de causalité entre ce qui est, est fait et le pourquoi cela est ou est fait selon celui qui fait ou n'importe quelle autre personne qui analyse cela (un scientifique, un expert, un collègue, un voisin). Le second exprime le sens « naturellement » ou « réflexivement » donné selon chacun d'entre nous de dire le « pour quoi » nous disons ou faisons quelque chose quelque part à tel moment et avec telle personne ou seul (Hoyaux A.-F., 2000). C'est ce basculement qui *a priori*, et avant même que l'on comprenne un jour le langage des autres êtres vivants, fait que nous sommes, *en tant qu'être* humain, différents des autres êtres vivants.

La tyrannie de l'identité

Ce texte a aussi pour objectif à travers cette trajectoire entre le *en tant que* et le *parce que* de poser une réflexion sur l'omnipotence de l'identité comme référent des pratiques corporelles et discursives des êtres humains, notamment dans leurs activités récréatives de nature. Il y a une tyrannie d'être soi et d'exposer ce que l'on est par la mise en récit et en image de ce que l'on fait (Ehrenberg A., 1998). Et au-delà, il y a une tyrannie de devoir se le dire et devoir le dire aux autres, donc de devoir se mettre en scène, de jouer à cette mise en scène. Car comme le rappelle David Le Breton, « si nos conditions d'existence sont sans doute meilleures que celles de nos ancêtres, elles ne dédouanent pas de l'essentiel qui consiste à donner une signification et une valeur à son existence, à se sentir relié aux autres, à éprouver le sentiment d'avoir sa place au sein du lien social. L'individualisation du sens, en libérant des traditions ou des valeurs communes, dégage de toute autorité. Chacun devient son propre maître et n'a de comptes à rendre qu'à lui-même. Le morcellement du lien social isole chaque individu et le renvoie à sa liberté, à la jouissance de son autonomie ou, à l'inverse, à son sentiment d'insuffisance, à son échec personnel » (Le Breton D., 2015, 13).

Mais cette obligation n'est-elle pas aussi ce qui nous permet potentiellement de nous libérer symboliquement, donc de nous désadapter des obligations de penser à partir d'une mise en sens

partagée de ces dites conditions, et cela quelles que soient les difficultés qu'elles engagent pour la matérialité de notre vie quotidienne. Augustin Berque propose un premier examen d'ordre « trajectif » qui nous permet de réfléchir aux conditions de notre relation au monde. « le principe de la trajection ne fait pas seulement accéder un en-soi brut à une réalité pleine de sens, il le fait exister *en tant que* quelque chose, à partir d'un simple potentiel » (2014, 16). Ce simple potentiel, c'est un contexte (environnemental, social) qui n'est ni un en-soi objectivable par tous de la même manière, ni un déterminant de ce qui advient pour celles et ceux qui s'y trouvent pour y vivre, et cela quelle que soit l'espèce. Il fait aussi écho à l'émergence symbolique d'un espace potentiel dans les relations entre jeu et réalité. En effet,

« cet "exister en tant que" est l'essence de la relation mésologique, laquelle vaut aussi bien dans les milieux humains que dans les milieux animaux et même végétaux, c'est-à-dire pour la nature elle-même. Effectivement, ce principe a été entrevu d'abord par un naturaliste, Jakob von Uexküll (1864-1944), [...] en montrant que chaque espèce donne un sens particulier à son environnement. Celui-ci n'est donc pas le donné environnemental en soi, mais cet environnement interprété par l'animal dans un certain sens, sens qui en fait son milieu propre [son monde autour]. Cette opération produit ce qui est la réalité pour l'animal en question. Elle suppose que l'animal n'est pas une machine, mais un machiniste capable d'interprétation, c'est-à-dire un sujet » (Berque A., 2014, 15).

Cette capacité d'interprétation du sujet serait ce qui lui permet de rendre optimal son milieu quel que soit l'environnement, même « pessimal », au sein duquel il vit. Car pour A. Berque,

« le milieu est optimal pour l'être concerné car il y a une *adéquation mutuelle*, un accord entre le milieu et l'espèce. Parler de "réalité objective" en l'affaire n'est qu'une abstraction : il est prouvé par l'expérimentation, selon les termes d'Uexküll, "*qu'un animal puisse jamais entrer en relation avec un objet, cette hypothèse tacite* [celle du béhaviorisme] *est fausse.*" Ce avec quoi il entre en relation, c'est-à-dire ce qui est pour lui la réalité, ce sont les *choses* propres à son milieu, pas les *objets* universels de l'environnement, tels qu'ils peuvent exister pour la science écologique » (Berque A., 2014, 16).

Ainsi, « l'œil humain ne perçoit pas les infra-rouges, que perçoit l'œil du serpent. Il ne perçoit pas les ultraviolets, que perçoit l'œil du papillon » (Berque A., 2014, 16). Mais cette perception pour l'animal est-elle une interprétation et une mise en sens, *en tant que* sujet qui existe, ou une simple réaction à un environnement, une simple adaptation (« adéquation mutuelle ») à celui-ci. A. Berque pose lui-même cette tension réflexive à travers la prédication, c'est-à-dire justement à travers le lien signifiant (donc interprété/interprétable) entre l'environnement et le sens que l'individu lui donne pour en faire son milieu et surtout opérer l'action qu'il doit développer en son sein.

L'auteur nous dit ainsi « pour l'animal, par exemple un guépard : "antilope en tant que proie" » (Berque A., 2014, 16). Sauf que nous ne savons pas si le guépard pense ou se dit : tiens, il y a une antilope, elle va devenir ma proie. De même, le guépard est-il capable de se dire, de se représenter le fait que nous ne prédiqons pas de la même manière que lui et que pour nous, ou en tout cas, certains d'entre nous (*en tant que* chasseur, *en tant que* protecteur de la nature, pourtant de la même espèce humaine), antilope peut ou ne peut pas vouloir dire proie. Et que même si nous avons faim, nous ne nous adaptons pas forcément à cette prédication : manger ce que la « nature » nous donne ! Car cette nature, outre sa réalité culturelle, est avant tout symboliquement construite, c'est-à-dire qu'elle permet une lecture plurielle de sa réalité pour nous. Berque relève d'ailleurs que « "la nature" n'est pas un en-soi, mais [...] elle existe en tant que telle – en tant que "la nature" – seulement pour une certaine société et seulement à partir d'un certain moment de l'histoire » (Berque A., 2014, 15). Et c'est d'ailleurs à partir du moment où elle existe (*ek-siste* au sens de « se tenir debout hors de ») *en*

tant que telle, qu'elle est « hors de », qu'elle est mise à distance, qu'elle n'est même plus environnement mais un artefact symbolique.

À partir de ce moment-là, la nature n'existe plus *en tant que* telle mais *en tant qu'*une représentation de et pour l'être humain situé (au sein d'un espace, d'un temps, d'une société). Un artefact symbolique que nous évoquons, que nous mettons en sens pour nous-même alors même qu'elle a déjà perdu de sa substance, de ce pour quoi nous l'évoquons dans sa matérialité *en tant que* milieu ! Car quand l'abeille vient butiner telle fleur, elle le fait *en tant qu'*abeille mais le fait-elle *parce que* la fleur est belle ? Donne-t-elle de la valeur à ce qu'elle perçoit ou à ce qu'elle se dit qu'il faut qu'elle perçoive ou dire qu'elle a perçu ? Nous remarquons certes des liens. Nous effectuons des interprétations à partir d'expérimentations et nous projetons l'idée même d'une supposée interprétation (mécanique) que l'animal ferait lui aussi de son environnement. Nous mettons finalement en visibilité, à travers l'expérimentation, des concordances, notamment perceptives, mais sont-elles significatives pour les autres êtres vivants ou n'est-ce qu'une personnification de notre part, une mise en commun structurale de nos propres relations mésologiques, phénoménologiques, aux choses (l'animal a-t-il des émotions, a-t-il de l'imagination...) ?

Le danger des généralisations spécistes et unicistes de l'identité

Dans son cas, et *parce qu'*il prédique, l'être humain peut détourner la réalité à son profit, mais non pas seulement dans un rapport de subsistance mais bien d'existence. Cette existence semble se fonder essentiellement sur cette tyrannie de l'identitaire comme le montrent les divers pratiquants de loisirs sportifs. Un besoin irréprensible d'être distinct, différent et de trouver les espaces, les environnements pour en faire le milieu de leur expression spécifique, *en tant que*. Plusieurs analyses en généralisent l'efficacité et montrent finalement la construction d'un sens qui serait partagé au sein des différents collectifs étudiés et toujours peu ou prou induit, conditionné, déterminé par les milieux pratiqués.

« La spécificité de la spéléologie est [...] liée à la découverte de nouvelles cavités, de nouvelles galeries jusqu'alors inconnues. En s'enfonçant dans le sous-sol, les spéléologues disparaissent du regard d'autrui. Ils échappent à l'effet du panoptique et vivent sous terre hors de tout contrôle. L'exploration souterraine permet d'aller encore plus loin, de quitter réellement le monde connu. Les découvertes de galeries vierges et d'espaces inconnus amènent les spéléologues en dehors de la carte et de l'espace existant. Là, ils sont dans un monde qu'eux seuls connaissent et qui n'existe que pour la communauté. Dans leur monde, les spéléologues ont tout pouvoir, et même le pouvoir de ne pas en avoir. En effet, il existe un esprit communautaire semblable à celui observé par Raveneau et Sirost (2001, "Le camping ou la meilleure des républiques", *Ethnologie française*, vol. 31, no 4) chez les campeurs. Les explorateurs forment une équipe dont les membres s'entraident, sans relations hiérarchiques entre eux » (Schut P.-O., 2015, 56-57).

Cette volonté de distinction se retrouve également opérée par des pratiquants chez les kayakistes, mais ici s'ajoute l'idée de mise en place non seulement d'une identité pour soi et mes semblables supposés (les initiés) mais aussi une identité projetée, réifiée des autres (les non-initiés) :

« Les enquêtés parlent de leur pratique du kayak comme d'"une thérapie, un défouloir", pour assouvir leur "besoin d'être sur l'eau, dans son élément" et suspendre le quotidien en se plaçant "hors du temps, des préoccupations du quotidien". Sur le Saint-Laurent, les initiés – rarement formés – prennent le large avec leur conjoint et/ou leurs amis, toujours à la recherche de liberté et de tranquillité qui sont, selon eux, des objectifs peu garantis par les sorties encadrées. Cette "attirance, admiration, fascination" pour le fleuve, ils l'expliquent par une familiarisation précoce : "J'ai été élevé sur le bord de l'eau" (kayakiste autonome, 60 ans, habitant et originaire de Port-au-Persil, menuisier-ébéniste), qui devient quelquefois chez certains un marqueur identitaire de premier plan : "Notre vie, c'est l'eau" » (Krieger S.-J. et Ginelli L., 2015, 71).

Il y a donc une façon de voir, d'être dans les cavités, sur l'eau, qui spécifie des points de vue, au-delà de l'espèce humaine en général. A défaut d'être pour l'instant pluriel en lui-même, l'être humain est pluriel dans son système social (les initiés et les non-initiés). Cette spécificité identitaire *en tant que* type de pratiquants se redoublent d'une « invention des origines » (Ramos E., 2006) qui donne sens au pourquoi je fais ce que je fais et pourquoi je suis légitime à le faire (en tant que) alors que d'autres ne le seraient pas ou plus. Cela se retrouve de manière encore plus habituelle dans les distinctions supposées territoriales entre type d'habitants originaire ou non originaire d'un espace. Cécilia Claeys traite ainsi « des tensions entre métropolitains et créoles relatives à leurs pratiques récréatives balnéaires et nautiques, mettant en concurrence la légitimité de leurs usages respectifs d'un espace particulièrement convoité, le littoral » (Claeys C., 2017, 46). Elle montre que les différentes populations (qui sont en fait auto-constituées par celles et ceux qui parlent) vont s'emparer d'un ensemble de registres de justifications pour pouvoir mieux se distinguer les uns des autres et créer ainsi des *en tant que* sociaux-culturels rigides.

« Ces différentes générations de sportifs, même celles installées depuis plusieurs décennies, continuent à raisonner de façon dualiste, où les “nous” et les “eux” les distinguent de ceux qu'ils nomment les “Guadeloupéens”. Tour à tour dénonciateurs et suspicieux, compatissants et pédagogues, les métropolitains rencontrés soulignent la dégradation et la pollution du littoral guadeloupéen qu'ils attribuent à de “mauvais” usages locaux. Sur le registre de la dénonciation sont narrées les incivilités environnementales des usagers autochtones. [...] Sur le registre de la suspicion sont mentionnés les effets pervers d'un clientélisme local qui privilégierait les intérêts politiques et économiques anthropocentrés des « Guadeloupéens » au détriment des initiatives environnementales portées par des métropolitains. [...] Sur le registre de la compassion, les mauvais usages de la mer et du littoral attribués aux « Guadeloupéens » sont expliqués par une vulgate culturelle et historique récurrente : Les « Guadeloupéens » tourneraient le dos à la mer car ils en ont peur. Un lien direct est établi entre le traumatisme subi par les esclaves lors de leur traversée transatlantique dans les soutes des navires négriers et leurs « mauvais usages » contemporains de la mer et du littoral » (Claeys C., 2017, 49).

Ainsi, l'être humain n'existerait pas dans un contexte, un environnement objectivable et partageable par toutes et tous de manière équivalente ni seulement dans un milieu adapté de manière optimal à sa condition d'être vivant « humain » mais il existerait à travers une mise en situation de sa réalité à travers sa mise en place (les spéléologues « sont dans un monde qu'eux seuls connaissent »). Cette mise en situation se constitue à travers une mise en place de soi et de l'autre (les initiés et les non-initiés ; les métropolitains et les Guadeloupéens) ; et cela à partir du corps et d'une mise en chair de l'espace (notamment grâce à ou à cause d'un jeu dialectique de mises à proximité vs mises à distance relevant d'un ensemble d'incorporations concernant nos comportements du corps par rapport à l'autre). Cette mise en place relève d'une interaction symbolique croisée entre les différents acteurs de cette mise en situation. Chacun des protagonistes installant son rôle et son statut (auto-désignation) et installant le rôle et le statut supposé de/des autres (désignation) en fonction d'où il/elle s'est installé/e (auto-assignation) ou se sent installé, « emplacé » par les autres (assignation).

Seuls les spéléologues ont tout pouvoir dans leur cavité ! Cette mise en place se fonde sur une interaction symbolique, c'est-à-dire sur une mise en conformité individuelle et sociale d'une interprétation entre un objet/sujet et un sens qui lui est donné. Cette interaction symbolique permet aux acteurs de construire une forme de sécurité ontologique (Giddens A., [1984]1987), de bien-être, de stabilité symbolique prédicative. Prédicative car comme antilope veut dire proie pour le guépard, Guadeloupéen veut dire pollueur pour le Métropolitain. Cette mise en sécurité ontologique est anticipative car l'acteur pense savoir déjà qui est l'autre, avant même de communiquer avec lui, et plus généralement, pense être capable d'appréhender l'altérité avant même de l'investir plus avant à partir de l'espace de sa présence supposée. Cette interaction symbolique est donc un vaste travail

d'interprétation individuel et collectif qu'opèrent les acteurs. Mais elle a les limites de ses avantages. Car cette mise en sécurité ontologique est aussi une mise en sécurité symbolique. Elle fossilise nos manières de voir et de penser les choses (les autres, les espaces) et nous empêche de sortir de nos habitudes, de nos us et coutumes. Il peut y avoir alors nécessité d'opérer un dé-placement, un changement de point de vue, celui des *en tant que* mais aussi celui des *parce que* supposés explicatifs des significations données. Cela se traduit ainsi par une réflexivité compréhensive à travers les enjeux interprétatifs.

Ces enjeux interprétatifs se jouent pour nous, *en tant qu'être* humain, du visible et de l'invisible (de ce que je vois et qui n'est pourtant pas présent matériellement et/ou ce que je ne vois pas alors que c'est matériellement présent), du dicible et de l'indicible (de ce que je reconnais comme significatif ou non selon mon point de vue) et de l'ensemble des valeurs que je leur associe et/ou qui lui sont associés. Ces enjeux détournent nos seuls rapports avec la matérialité coprésente, quelle que soit sa dimension perçue, car l'être humain peut en détourner le sens, non dans un échec perceptif ou adaptatif au sens d'un *en tant que* spéciste et ontogénétique mais dans une volonté existentielle de se projeter par la pensée sur des univers autres qu'il met à proximité (par l'imagination, la présentification imaginative) pour en faire la réalité au sein de laquelle il vit et donne sens à ce qu'il est, dans un *parce que* constitutif de son, de ses identités et de celle(s) des autres.

Mais ce qui semble une liberté peut aussi être une difficulté ! Car aller au-delà de cette concordance, de cette connivence avec notre environnement, avec ces *allants de soi* qu'ils soient naturels ou sociaux relève d'une responsabilité accrue.

« Dans une société où s'imposent la flexibilité, l'urgence, la vitesse, la concurrence, l'efficacité, etc., être soi ne coule plus de source dans la mesure où il faut à tout instant se mettre au monde, s'ajuster aux circonstances, assumer son autonomie, rester à la hauteur. Il ne suffit plus de naître ou de grandir, il faut désormais se construire en permanence, demeurer mobilisé, donner un sens à sa vie, étayer ses actions sur des valeurs. La tâche d'être un individu est ardue, surtout s'il s'agit justement de devenir soi. Trouver les supports de son autonomie et se suffire à soi-même est inégalement donné. Tous les individus ne disposent pas des mêmes capacités. [...] L'individu est désormais sans orientation pour se construire, ou plutôt il est confronté à une multitude de possibles et renvoyé à ses ressources propres. [...] Tout individu est pourtant responsable de soi, même s'il manque des moyens économiques, et surtout symboliques, pour assumer une liberté qu'il n'a pas choisie mais qui lui est octroyée par le cadre démocratique de nos sociétés » (Le Breton D., 2015, 14).

Le droit devient devoir d'être soi et d'en assumer les responsabilités, quelles que soient les chances données, autant au niveau de ces *en tant que* (des conditions socio-économiques, de la plus grande précarité à la supposée plus grande aisance et psycho-sociales) que de ces *parce que* (des désadaptations qu'il/elle tente d'opérer pour n'être pas seulement déterminée, conditionnée par ces *en tant que* de la domination, de la hiérarchie...). Cette réflexion invite à penser que cette quête identitaire nous spécifie *en tant qu'être* humain, et cela dans la mesure où elle se construit certes à travers un *en tant que* médiologique qui nous est particulier, mais aussi à partir d'un *parce que* constitutif que nous serions seul à pouvoir émettre, notamment par la parole, par la narration et l'écrit. Ce *parce que* mêlant d'ailleurs paradoxalement une incorporation du premier terme le *en tant que* à travers l'expression souvent réitérée dans nos propos de nos relations aux origines, à l'authenticité, à la généalogie. Pour exemple, à propos de son amour du milieu montagnard et du sens qu'il donne à ses pratiques en son sein, l'écrivain et cinéaste Philippe Claudel déclare :

« Je ne l'ai pas vraiment "découvert" parce que j'ai toujours eu l'impression, d'une certaine façon, qu'il faisait partie de mon patrimoine génétique. Je suis né et j'ai grandi à Dombasle-sur-Meurthe, où je vis toujours. C'est une petite ville meurthe-mosellane de dix mille habitants à seulement quarante-cinq minutes de voiture du Piémont vosgien.

Avec mon père, ma mère et mes deux sœurs, il ne se passait pas une semaine sans que nous allions dans les Vosges, pour nous promener, visiter la famille, fleurir les tombes des cimetières, pique-niquer à la belle saison, cueillir des myrtilles. Mon père était né dans les Vosges. Il y avait passé toute sa jeunesse de paysan pauvre. Il disait souvent qu'il venait de la montagne. Ma mère se moquait de lui en faisant remarquer que sa montagne n'était pas très haute. J'étais quant à moi fasciné par cet ailleurs si proche [...] La montagne ramenait mon père [...] à ses origines. Il y avait aussi chez lui un goût marqué pour la solitude – qu'il m'a transmis – qui pouvait davantage s'épanouir en montagne que sur une plage par exemple. Pour ma mère, je pense que la montagne convenait à son côté contemplatif. [...] Ce paysage l'élevait, la faisait rêver, lui procurait des émotions. Aucun des deux n'était sportif. Dans les milieux pauvres dont ils étaient issus, le sport n'existait pas. On n'en pratiquait aucun. C'était un loisir de riches » (Claudel P., 2018, 13-16).

Il y aurait donc comme une logique bipolaire, d'un côté une dimension à la fois inexplicée, sensible, biologique (« génétique » qui renvoie à l'avènement de l'expression « c'est dans notre ADN ! »), qui induit ce qu'il est et de l'autre une dimension expliquée, ordonnée, construite par la « réalité » des pratiques, des apprentissages. Cette double logique permettrait de donner sens à cette relation entre l'auteur et ce milieu, à travers une sorte de naturalisation de ce qu'il est et fait à partir de sa mise en récit généalogique à la fois culturaliste ou naturaliste. Une sorte de normalisation des effets constitués (parce que) à partir des faits supposés (en tant que).

La quête identitaire comme œuvre de désadaptation.

Si, comme A. Berque l'a bien montré, chaque être vivant construit son monde à travers le rapport perceptif de l'environnement, ce rapport semble rester fondé sur une adaptation du corps physique à l'environnement, voire du corps mental à celui-ci. L'idée est ici de réfléchir si l'être humain, outre le fait qu'il a son propre monde *en tant qu'*espèce percevante, n'a pas aussi une quête autre qui ne relèverait pas seulement d'un *parce que* adaptatif mais au contraire d'un *parce que* désadaptatif à la lumière des réflexions de François Jullien (2017). Ce *parce que* désadaptatif aurait pour vocation en chaque être humain, *parce qu'il* est humain, de détourner les habitudes de penser, d'appréhender la réalité à travers le prisme du groupe et, sans vouloir n'être qu'un électron libre, ne plus être pour autant totalement assujéti à ses préjugés, à ses *a priori*. De ce fait, cette tyrannie de la quête identitaire, qui se construit certes sur le semblable mais aussi et surtout sur le différent, des formes de distinctions de l'autre/des autres, notamment par un ensemble d'activités particulières (sportives, récréatives), n'est peut-être qu'un essai permanent de l'être humain de croire qu'il peut ne pas être comme les autres êtres vivants, qu'il est dans le champ du possible (à travers l'anticipation et la projection) et non seulement dans ceux conjoints du hasard et de la nécessité (Monod J., 1970) adaptative.

Au-delà de sa particularité interprétative, l'être humain aurait cette ambition de se désadapter et notamment et d'abord de la nature, et cela même si cette désadaptation passe par la technique ou tout simplement l'artefactualisation de la nature elle-même.

« Autant dire que c'est parce que seul l'«homme» peut dé-coïncider, de soi-même comme de son monde, de ce que seul l'homme peut se désadapter, peut introduire tant soit peu de recul (de perspective) dans cette totalisation et cette intégration qui font le monde que, selon la formule, seul l'homme «existe». [...] Autant dire que la possibilité du sujet, comme de la conscience, est issue d'une fissuration dans l'aptitude du monde – qui fait le monde – à coïncider et s'adapter ; ou que ce qui s'est promu comme «homme» est né de l'insatisfaction portant au refus : non pas tant d'«obéissance» (représentation par trop rassurante par son paternalisme) que de la *coïncidence maintenant dans l'adéquation*. Ce qui se nomme «homme» est résultat de ce décrochage vis-à-vis de la régulation des choses et de leur adaptation en un monde » (Jullien F., 2017, 21-22).

Cette désadaptation de l'être humain s'appliquerait potentiellement et d'abord à la nature car « l'être humain, en effet, c'est l'être dont la nature est d'aller au-delà de la nature » (Berque, 1996, 12) mais aussi à notre culture symbolique. Cette culture symbolique est trop souvent sémiotiquement corsetée derrière la construction d'adéquations, de cohérences, de linéarités significatives derrière l'étude, l'observation de ce qui revient, de ce qui se reproduit, de ce qui se redit. Ainsi, nous créons de la sécurité symbolique par la mise en lumière des récurrences, et cela a bien entendu une très grande utilité pour nos vies au jour le jour. Mais au-delà, le scientifique, le politique, et tous les médiateurs d'informations, deviennent des communicants qui disent les manières d'appréhender la réalité et conforment la manière dont nous devons la dire quand on nous demande d'en faire récit, que cela soit pour des auteurs de littérature ou des habitants. Sauf que ces communicants oublient d'indiquer les procédures mêmes d'éclairages de celles-ci, dans la mesure où ils omettent de préciser les *en tant que* et les *parce que* de leurs actions, donc leurs intentions. Et s'ils les présentent, comme c'est le cas des scientifiques, à travers la mise en lumière de leurs méthodes, de leurs théories, c'est dans une volonté de monter en généralité qu'ils le font, donc à travers une représentation normée des styles et des modes de dire, de faire, de pratiquer. Typologies, qui ne peuvent faire autre chose que de mettre en lumière des rapports normatifs (même dans l'anormalité supposée des dites pratiques observées et des dits discours recueillis), car elles se fondent sur des explications (la signification rationnelle des interactions de certains éléments mis en rapport par d'autres) et non des explicitions (la compréhension des mises en relation constituées par l'individu lui-même).

Dès lors, en restant au niveau des explications, nous risquons les uns et les autres de créer ce qu'Yves Barel appelait « une société du vide ». Une société qui se définit alors par « l'autoréférence sans sujet », « celle qui ne fait appel à rien d'autre qu'elle-même pour s'exprimer. Mais "elle-même" n'existe pas, étant autoréférence sans sujet » (Barel, 1984, 216). Une société qui se construit donc sans référence ou plutôt qui construit sa référence par elle-même et pour elle-même sans se soucier de celles et ceux qui sont les sujets mêmes vers qui elle est supposée devoir évoquer voire provoquer quelque chose, de potentiellement discordant, dissonant. Les publicitaires sont évidemment ceux qui se jouent le plus de nos désirs de conformité à cette généalogie identitaire, à construire une supposée qualité induite de leurs produits par une adaptation parfaite des producteurs au milieu de la production :

« La vallée de Joux, depuis des millénaires, un environnement dur et sans concession ; depuis 1875, le berceau d'Audemars Piguet, établi au village du Brassus, c'est cette nature qui forgea les premiers horlogers et c'est sous son emprise qu'ils inventèrent nombre de mécanismes complexes capables d'en décoder les mystères. Un esprit de pionniers qui encore aujourd'hui nous inspire pour défier les conventions de la haute horlogerie » (Publicité Audemars Piguet, in Sport & Style n°93 du Samedi 5 Mai 2018, Supplément de l'Equipe n°23293).

Mais les scientifiques construisent aussi des correspondances entre les *en tant que* et les *parce que* qui peuvent perdre de la substance pour laquelle ils ont parfois été produits. A force de monter en généralité, en abstraction, le sens perd de la référence elle-même des protagonistes. Reprendre divers travaux passionnants d'auteurs ayant écrits pour la revue *Nature et Récréation* en est un bon exemple. Dans ses conclusions, Chiara Kirschner traite de ce qu'elle nomme « l'itinérance » des randonneurs. Elle montre qu'elle « peut être définie comme étant avant tout une méthode qui ne suit que partiellement un itinéraire (un plan) : il y aurait une partie d'anticipation (cf. itinér-, itinéraire) et une partie d'improvisation (cf. -ance, errance) ». Cette activité pourrait donc être pratiquée dans une sorte de dialectique entre du prévu et de l'imprévu. Mais elle conclut à travers une distinction supposée normée derrière un ensemble de *parce que* différencié entre ces deux pôles précités sur trois styles de pratiques (et donc de pratiquants potentiels) :

« L'itinérance transmoderne se distinguerait par un équilibre entre ces deux parties, alors que l'itinérance moderne pencherait pour l'anticipation et l'itinérance postmoderne pour l'improvisation. Enfin, sur la base d'une première observation

empirique, plusieurs expériences d'itinérance récréative se concluent par la réalisation, de la part de l'itinérant, d'un changement dans sa vie (d'ordre affectif, professionnel, spirituel...), comme s'il y avait un objectif extrinsèque à la pratique. Des outils, un plan, un objectif : non seulement on peut approcher l'itinérance par tous les composantes d'un projet, mais cette pratique serait une allégorie du projet, voire du projet transmoderne » (Kirschner C., 2017, 58).

Les uns et les autres se trouvent enfermés dans une identité qui induit des discours et des pratiques, des comportements et surtout des valeurs. Il y a un mieux faire et un moins bien faire. Et surtout, tout à l'air d'être fixé autour de registres de justification, de mises en sens établis. Telles pratiques ou discours coïncident avec tel style évoqué par l'auteure. Cette autoréférence qui devient sans sujet (alors qu'elle part pourtant d'entretiens avec les randonneurs eux-mêmes) peut se retrouver derrière l'image du *dao* évoqué de nouveau par A. Berque. En effet, dans son analyse de l'évènement du concept de Nature, l'auteur précise également les apports du taoïsme : Pour cet univers de pensée, « "L'Humain se règle sur la Terre, la Terre se règle sur le Ciel, le Ciel se règle sur le Dao, le Dao se règle sur lui-même". Le Dao ne se règle sur rien d'autre que lui-même, "de soi-même ainsi" ; et c'est ce "de soi-même ainsi" qui, petit à petit, a pris le sens de "nature" » (Berque A., 2014, 13). La nature, c'est donc ce qui va de soi, c'est le processus en lui-même et de lui-même (quelle que soit la manière dont on repousse les explications physiques et métaphysiques des causes et des conséquences). L'être humain, face à cette nature, pour l'imiter, la singer, l'égaliser peut-être, tente de s'ingénier à ne voir sa propre existence que dans un monde de processus, et aujourd'hui de s'imaginer pouvoir en dépasser la réalité à travers l'idée qu'il peut être lui-même cause de ces processus (anthropocène). Mais il ne crée jamais que des procédures, des actes techniques et/ou symboliques. S'il modifie les causes et les conséquences, les faits et les effets, il ne modifie jamais les processus qui continuent d'aller d'eux-mêmes, l'eau continue toujours de couler vers le bas même avec des barrages, même si dans l'idée, ce fait de voir couler vers le bas est une représentation mentale que l'on se fait *en tant qu'*espèce humaine.

Le conflit des interprétations comme enjeu de la désadaptation

Reprenant les travaux sur le symbole de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, A. Berque poursuit sa démonstration en faisant un détour par le maître de la procédure dans la mythologie, Hermès, le messager, le grand médiologue finalement : « Parce que la scène s'accorde à ce qu'il représente : c'est le dieu aux pouvoirs magiques, "le dieu de l'hermétisme et de l'herméneutique, du mystère et de l'art de le déchiffrer" ([1969]1982, 500). C'est aussi le maître du *parce que*. Celui qui peut tout à la fois dire ce que l'on voit, ce que l'on a à voir et surtout le sens qu'il faut donner à ce que l'on croit avoir vu. Celui qui fait son miel du contexte pour en faire la situation qu'il désire voir être, celle qui doit représenter le monde tel qu'il serait ! Le maître de la mise en scène dans laquelle les acteurs se meuvent et dissertent sur leur existence mais en étant enfermés par le sens à donner à celle-ci, dans une sorte de cage symbolique.

Mais la figure d'Hermès est ambivalente. En lui se cache la duplicité de celui qui sait, croit savoir, fait savoir, fait penser qu'il faut que l'on croie, que cette mise en scène soit explicitée de cette unique manière-là. C'est alors celui qui peut avoir et se donner autorité de dire tu ne dois pas savoir et seuls quelques-uns sont aptes à comprendre le mystère, quel qu'il soit. Dans ce cas, Hermès est le roi de l'hermétique, celle de la religion, des sectes, de toutes les « violences symboliques » qui ordonnent qu'à tel référent, il n'y ait qu'un signifiant et qu'à tel signifiant il n'y ait qu'un signifié ! Mais c'est aussi celui qui rend libre en chacun de nous, le sens de ce qui est, de ce que l'on est, qui nous permet *en tant qu'*être humain de façon visible ou invisible, consciemment ou inconsciemment de nous rendre interprète de ce que l'on voit et est/pense être – ce qui revient au même. Dans ce cas, Hermès est celui qui porte la possibilité de l'interprétation, de l'herméneutique. Hermès est donc lui-même l'expression de ce dilemme qui se noue au sein du « conflit des interprétations » (Ricœur P., 1969). A la fois prescripteur et libérateur, voire prestidigitateur, car il est avant tout un joueur, un truqueur du sens, dans ce que, par analogie, on pourrait dire la néoténie de l'être humain, qui n'aurait finalement

jamais fini d'être un enfant, à jamais désadapté, un apprenti qui cherche continuellement à donner du sens aux choses par imitation, par association, par substitution, par invention.

De cette spécificité humaine à *exister*, à pouvoir être « hors de » l'environnement, pas seulement naturel mais aussi social, culturel, anthropologique... où chacun d'entre nous semble être physiquement et mentalement tenu et associé (notamment par les autres), à travers les valeurs incorporées produites par les différentes institutions qui en fixent les associations (hermétique), il y a donc une volonté de pouvoir mentalement s'imaginer autre chose que le seul rapport aux objets qui nous entourent, mais il y a aussi une croyance en la possibilité d'être libre dans une relation désadaptative, c'est-à-dire dans une mise en scène de soi qui conquiert ce qu'elle croit être sa liberté. Et que cela soit métaphysiquement une croyance, celle-ci n'en constitue pas moins la réalité vécue par chaque sujet, chaque acteur de cette mise en scène, de cette mise en situation de soi. Cette quête de constitution s'inscrit dans un écheveau d'explicitations qui structurent une mise en sens individuelle et/ou collective de la part de chaque être humain. Il y aurait ainsi une tyrannie de la mise en récit et en scène de soi et au-devant d'elle une tyrannie de devoir donner du sens aux choses là où l'on voudrait que celui-ci soit inhérent aux choses mêmes. Se fondre individuellement dans une mise en sens collective qui semble et est présentée comme partagée, et confirmée par la science elle-même :

« Le projet de cet article est double : démontrer l'existence d'une mentalité libertaire partagée par une part importante des spéléologues et la caractériser ; et donner une intelligibilité à l'histoire de la discipline sur cette période à travers l'expression de cette mentalité. Par mentalité libertaire, nous n'entendons pas engagement politique militant, mais véritablement un état d'esprit qui se rapproche, en de nombreux points, de celui de l'anarchiste » (Schut P.-O., 2015, 55)

Derrière la tyrannie de l'identité, il y a l'idée que je dois dire et faire cela même que je suis supposé être. Il faut que j'accomplisse la cohérence par mes *parce que*, ce que je serai *en tant que*. *En tant que* spéléologue, je me dois d'être libertaire et de dire pourquoi je le suis ! Il y a donc une mise en scène de soi pour soi mais aussi pour les autres et par les autres, car c'est aussi prouver ma normalité, mon adaptation au sein du milieu social qui est le mien. Il n'y a donc pas ontologie (en tant que) mais ontologisation qui n'est qu'une naturalisation à travers des *parce que* d'un supposé être que je dois être, que je me donne à être, que l'on me donne à être, en fonction de ma place, mais en me donnant à être, ne suis-je pas toujours déjà hors de ? Car il y a une sorte d'unicité totalitaire à être soi d'une seule et unique façon. Pour reprendre le travail de C. Kirschner sur l'itinérance, la question demeure. Une fois sorti de son itinérance, qu'il soit trans-, pré-, ou post-moderne, ce randonneur l'est-il aussi chez lui *en tant que* père de famille, ou face à ses collègues de travail ou ses amis aux clubs de sports ou comme anonyme au milieu de la rue ?

Et une fois catalogué, notre acteur devient un personnage fictif, un artefact lui aussi, et s'il se reconnaît, c'est bien pour qu'il s'adapte à la propre image qu'il a voulu donner de lui pour faire cohérence entre ces *parce que* et ce qu'il suppose être ses *en tant que*. Mais cette cohérence ne s'applique pas forcément à tous les environnements qu'il parcourt, peut-être à la différence des autres êtres vivants. Car symboliquement, il peut sans vouloir mentir ou se mentir, faire récit de lui de manière différente d'un monde à l'autre, sans pour autant que ce monde revienne à l'enfermer selon un dispositif spatial, social particulier dans lequel il serait mécaniquement et seulement d'une certaine façon.

« *Dé-coïncider* ne serait-il pas le verbe éthique par excellence ? Car il nous faut une éthique qui ne soit pas de renoncement ascétique à la vie, mais qui *déploie la vie en existence* ; ou bien disons qu'"exister" est le cœur de l'éthique. C'est par dé-coïncidence, pour le redire de la façon la plus générale, que se *promeut*, en sortant de la clôture en un moi comme en un monde, un sujet *ex-istant*. Et d'abord, c'est par la dé-coïncidence que peut émerger de la conscience : de la conscience n'advient qu'en se déboîtant – qu'autant qu'elle se déboîte – tant d'elle-même que de son environnement, en se désolidarisant de

ses adhérences, autant dire en introduisant elle-même un *écart* vis-à-vis de ses inféodations tacites. C'est, par suite, par dé-coïncidence que se déploie une liberté. Si l'on ne croit plus que la liberté nous soit donnée d'emblée, par condition métaphysique, c'est-à-dire si l'on ne veut plus rester coincé dans cette contradiction classique, si décevante, de la nécessité naturelle (constatée [au sein des « en tant que »]) opposée à la liberté de l'Esprit (à postuler [à partir de « parce que » constitutif qui essaie de s'extraire de ces « en tant que » instituant]), on concevra qu'une liberté effective ne se conquiert – ne se dégage – qu'autant qu'on sort de notre adéquation-adaptation en un monde : qu'autant que "je" m'ouvre une marge de *jeu*, de choix, en me décalant de la normalité et de la fonctionnalité du monde et que je m'arroge ainsi (le *je* promu du sujet) une initiative. » (Jullien F., 2017, 20-21).

Labilité et versatilité des identités : une ouverture par-delà la généalogie

Si plusieurs chercheurs ont bien montré la pluralité et la diversité de notre identité (Lahire B., [1998]2001), l'auteur Luc Sante ([1998]1999) essaie d'en appréhender à travers neuf récits kaléidoscopiques la constitution par soi et par les autres, à travers des généalogies instituantes en quête de linéarités, de causalités, de rapports simples ! Une constitution personnelle d'un parcours hiératique, multi-facette fait de fausses vérités et de vrais mensonges (ou l'inverse) initiée par le brouillage de nos perceptions, de nos *en tant que* et de nos mises en significations du monde au sein duquel l'on vit, *parce que* il faut bien vivre ! Une intimité éclairée à travers ces différentes facettes, jeux de miroirs grossissant des traits pour subtilement en cacher d'autres....

« Je suis né le 25 Mai 1954 à Verviers (Belgique), unique enfant de Lucien Mathieu Amélie Sante et de Denise Lambertine Alberte Marie Ghislaine Nandrin. Après la faillite de l'entreprise qui employait mon père, une fonderie où l'on fabriquait des machines à carder la laine, et la suggestion d'amis qui avaient émigré quelque temps auparavant, mes parents décidèrent de s'en aller chercher du travail aux Etats-Unis. [...] Je suis né en 1954 à Verviers (Belgique), unique enfant de Lucien et Denise Sante. Après la faillite de l'entreprise qui employait mon père, une fonderie où l'on fabriquait des machines à carder la laine, et à la suggestion du frère de ma mère, René Nandrin, mes parents décidèrent de s'en aller au Congo belge, où mon père devait occuper le poste de directeur local d'une affaire d'huile de palme. [...] Je suis né en 1954 à Verviers (Belgique), unique enfant de Lucien et Denise Sante. L'entreprise qui employait mon père, une fonderie où l'on fabriquait des machines à carder la laine, échappa comme par miracle aux effets de la crise de 1958 et à l'effondrement de l'industrie textile verviétoise grâce à sa transformation rapide et opportune en fabrique de radiateurs » ([1998] 1999, 11-15).

Chaque récit est une nouvelle carte d'identité, un artefact d'un « je suis cela » toujours déjà remodelé à la hauteur des mises en situation, de l'à-propos qui développe d'où l'on vient, qui l'on est, pourquoi l'on fait. Une mise en scène d'espaces, de personnes, de mots mêmes qui décrivent d'une certaine manière la réalité tel qu'elle est, mais selon des catégories qui se jouent des interprétations (Denise Nandrin devient Denise Sante). Luc sante nous invite ainsi à nous détourner de notre propre généalogie, à la hauteur des travaux de François Noudelmann (1991 ; 2004), car celle-ci n'est jamais qu'un jeu d'assemblage qui s'enkyste dans un déterminisme naturalisant et ontologisant.

« Aussi ne peut-on plus *expliquer* le monde, en "croyant" pouvoir justifier dans l'Être l'enchaînement adéquat des causes et des effets, et ne peut-on que *interpréter* comme autant de variations et de reconfigurations d'un tel jeu. [...] C'est de ce jeu originaire que la *décoïncidence* dit elle-même la condition de possibilité : en défaisant l'adéquation-adaptation dont se prévaut la Coïncidence, c'est-à-dire en y soupçonnant toujours un jeu du fortuit et de l'adapté, la décoïncidence laisse reparaître, de sous elle, cet amont sans fondement du jeu » (Jullien F., 2017, 144).

Par ce jeu, chaque être humain tenterait ainsi de s'inventer son « story telling », une façon de « raconter une histoire » ou plutôt de « trouver sa place dans une histoire que l'on puisse raconter » (Porcher L., 2013, 10), encore plus s'il a la possibilité d'être écouté par ses proches ou par des chercheurs... Les auteurs de roman adorent ça, mais comme d'autres pratiquants de la nature interrogés, ils tentent d'en construire une généalogie, de donner une sorte de cohérence aux faits, aux attachements, aux ressentis actuels à partir d'éléments du passé, de souvenirs, même si ces derniers sont partiellement et partialement choisis dans la mise en récit :

« J'ai toujours été très sensible à l'atmosphère et à l'ambiance des refuges. Quand j'avais treize ans, mon père avait aménagé une partie du grenier de la maison pour me faire une chambre, qu'il a conçue à ma demande comme une pièce de refuge, avec du bois partout, des lambris. Cette mansarde avait l'aspect d'un petit caisson protecteur que j'avais décoré avec des photographies de Pierre Tairaz. Ce fut un lieu de rêve, qui me permettait au sens propre de m'évader d'un quotidien morose. Aujourd'hui encore, le mot même de "refuge" est toujours très puissant pour moi. Je l'associe à un retrait du monde. J'aime, plus que tout, les courses qui obligent à passer une nuit en refuge. La veille, on y monte. C'est une préparation. Une marche lente et intérieure. Comme le préambule à une importante cérémonie qui se déroulera le lendemain. [...] De nos jours, et je comprends cette évolution, on construit des refuges dotés de tout le confort moderne. Des refuges quatre étoiles en quelque sorte. Je ne les aime guère. Je préfère la rusticité des origines. Aller au refuge, y dormir, et aller en montagne plus généralement, c'est tenter de retrouver une forme de simplicité essentielle. Redéfinir ce que nous sommes, quels sont nos besoins vitaux. Quel bonheur d'être encore en des lieux où les réseaux de téléphonie ne passent pas. J'apprécie cette coupure. Cet au-delà. Je suis conscient en disant cela d'être peut-être décalé ou nostalgique, mais j'assume cette nostalgie » (Claudel P., 2018, 45-47).

Cette habitante de Grenoble fonde elle aussi sa généalogie, son *story telling*, sa constitution ontologique, mais non plus sur une quête des origines ayant induite ce qu'elle est mais bien plutôt sur cette possibilité qu'elle s'est donnée d'être désadaptée aux milieux habituels dans lesquels elle vivait.

« J'ai pas vraiment de souvenirs en fait. Ils sont très éclatés, très morcelés. Y'en a qui sont liés à d'autres lieux que la montagne. Par exemple, certains sont liés à une maison de vacances qu'on avait en Bretagne. Mais mes grands-parents n'étaient pas non plus Bretons. Eux aussi étaient dans un lieu d'adoption je dirais. Bon, y'a ces souvenirs-là mais c'est quand même très morcelé, c'était une fois par an, une fois tous les deux ans. Et puis, je ne peux pas dire que j'ai vraiment un lieu qui soit... Bon, c'est vrai que Lyon, j'y ai vécu entre l'âge de trois ans et l'âge de dix-huit ans mais, pour moi, la période la plus extraordinaire, la plus riche, c'est quand même quand je suis venue ici, du fait que je quittais ma famille, et tout a été lié à ce moment quand même d'épanouissement. Avant, c'était un petit peu, bon j'ai plaisir à retrouver mes parents, etc., mais j'ai quand même le souvenir que j'attendais ce moment avec impatience, celui de partir ! Ben j'ai attendu ce moment de partir, et de venir ici, et pour moi, ça a été une année vraiment extraordinaire, enfin même pas qu'une mais surtout les premiers moments étaient vraiment... ça a peut-être pas effacé tout le reste m'enfin, j'ai eu l'impression de commencer quelque chose ici, une sorte de naissance, de seconde naissance, l'impression de découvrir une autre facette aussi de ma personnalité, tout un tas de choses que j'avais jamais faites, une vie sociale aussi. Parce que j'ai tout découvert en arrivant là. C'est peut-être un peu comme quand les gens disent qu'ils sont nés quelque part alors ils sont attachés à l'endroit où ils sont nés. Moi, je suis un peu née ici, je crois. Je le vois un peu comme ça et c'est vrai que je ne suis pas très attachée à d'autres lieux. [...] En tout cas, y'a une partie importante de ma vie qui a débuté ici [...] Je suppose que j'ai cristallisé sur cet endroit-là car c'est tout ce que je voulais pour ma vie future. J'avais, comment dire, un rêve d'un certain type de vie, et

je me suis dit voilà, c'est l'endroit où je pourrais vivre ce type de vie-là ! » (Mme Otrec, Grenoble).

Cette femme montre qu'elle ne s'est pas figée dans une manière définitive de voir les choses, qu'elle ne construit pas une cohérence absolue entre ce qu'elle a pu être et ce qu'elle sera. Elle joue et se joue des concordances, des naturalisations, des justifications entre les conditions et les effets produits par ces dites conditions, entre les *en tant que* et les *parce que* j'étais lyonnaise, bretonne, je suis de fait, normalement, naturellement devenue ceci ou cela ! Ces conditions et ces effets étant les unes et les autres des constructions personnelles car mises en lumière pour exprimer *in situ* ou *in vivo* l'histoire racontée comme un jeu de piste sans départ ni arrivée précis. « Le "jeu" renverse tout *fondement*. Non pas seulement parce que le jeu renverse la Nature comme fondement, mais plus foncièrement, parce qu'il interdit de penser un fondement, mais, plus foncièrement, parce qu'il interdit de penser un fondement possible, défait toute pensée d'un support ou d'un garant : d'un mode ultime, universel et normé, de fonctionnement. Le jeu est l'antithèse de la Nature, non parce qu'il la contredirait, mais parce qu'il en dénonce la rassurante légalité » (Jullien F., 2017, 142), la procédure même de mise en lumière.

Ce jeu de désadaptation peut alors être conçu consubstantiellement comme inhérent à notre humanité qui serait *néoténique*. En effet, nos organismes n'auraient physiologiquement, quel que soit notre âge, pas fini leur adaptation, notamment par rapport à la nature. L'humain fonderait ainsi son imaginaire de sa désadaptation sur cette néoténie car il serait le seul être vivant n'ayant justement jamais fini son adaptation. Il faut cependant se demander si le retour à la nature, aux pratiques récréatives qui s'y développent dans des manières de faire de plus en plus immersive ne sont pas paradoxalement et *a contrario* dans une quête d'adaptation, de déshumanisation, à la lueur des personifications désirées des autres êtres vivants, notamment des animaux. N'ont-ils pas eux aussi des émotions ? (Bekoff M., [2007]2009) Ne sont-ils pas d valeureux penseurs ? (Alizart M., 2018).

Denis Cosgrove (2001) a bien montré que la mise en image de la Terre depuis l'espace dans son unicité a été l'un des détonateurs de notre remise en cause environnementaliste et justement de la prise de conscience de notre rôle comme transformateurs efficaces de l'évolution géologique de notre planète (anthropocène). Pour Cosgrove, cela amène à la naissance d'un imaginaire de conservation et de protection de notre planète, notamment à travers les idées de Développement Durable mais aussi des représentations iconiques de la planète comme système qui doit s'appréhender dans son unité systémique (l'hypothèse Gaïa de James Lovelock). Mais, cette unicité matérielle de la planète enjoint aussi peut-être une plurivocité symbolique de ce qu'elle est et nous sommes en son sein. Car conjointement, enfermés que nous étions apparemment dans une seule et même représentation de notre planète, obligés que nous étions alors à ne plus exister qu'enfermés dans ce seul horizon, ne sommes-nous pas aussi à un moment charnière où nous devons imaginer un nouvel « hors de » (cf. *ek-sistere*) que la seule diversité symbolique, donc la multiplicité interprétative, peut permettre ? Par cette possibilité herméneutique d'interpréter la Terre de différentes façons, l'être humain se donne de nouveau la possibilité de sortir de son cloisonnement symbolique.

Au-delà de l'horizon se trouve le lieu où je suis

Si « parler de l'Anthropocène, c'est tout d'abord, à mon sens, revenir sur Terre. » (Grinevald J., 2012), évoquer l'anthropocène, c'est admettre un retour sur le monde, c'est-à-dire sur le mouvement (*mundus*), fait d'émotions et de motivations, non celui que la machine à être nous dit d'être telle que l'on doit être à travers les univers conjoints de l'onto-génétique (Andrieu B., 2002) et de l'onto-psychosociologique qui seraient inhérents à notre nature et à notre culture, mais telle que l'on se projette à être au seule fin de se libérer justement de ces *en tant que* et surtout des *parce que* qui en enferment la substance en essence, et au-delà en place. Cette conception rejoint les positions de Sloterdijk quand il précise que la « spécificité de l'être humain est d'accomplir la sortie de l'environnement, la percée dans l'absence de cage ontologique, pour laquelle nous ne trouverons sans doute jamais meilleure caractérisation que le mot le plus trivial et le plus profond des langages humains, l'expression de

“monde” » (2000, 27). Penser le monde, c’est permettre d’appréhender ce qui bouge et se dé-place pour dépasser justement les *conditionnalités* de la vie et ouvrir sur les *possibilités* de l’existence. Existence qui induit pleinement cet « hors de », notamment par l’imagination, mais qu’il faut continuer à cultiver pour que chacun puisse être et se construire soi-même. Une existence qui doit donc permettre notre extravagance, c’est-à-dire « d’errer au-delà de » (du latin *extra-vagans*) nos habitudes, nos certitudes individuelles et collectives.

Sans doute est-ce pour cela que les pouvoirs aiment tant maîtriser le mouvement des êtres humains ou de certains d’entre eux, mais aussi de leurs pensées. Savoir où ils se trouvent, savoir où ils se rendent, ou appeler par diverses stratégies à les sédentariser, à les attacher, à les asservir en les assignant à un place, à une nouvelle forme de cage ontologique. Mais aussi savoir ce qu’ils mangent, ce qu’ils consomment, ce qu’ils font de telle heure à telle heure, autant d’informations que les chercheurs pourvoient également à travers leurs études, et qui permettent aux pouvoirs, au-delà d’être dans l’utile et le nécessaire, d’être dans le conforme, le générique. Car, si « à l’ère de l’anthropocène, la nature est sommée de devenir une machine à satisfaire puis à absorber les excès humains » (Latouche S., 2013, 282), il ne faudrait pas qu’à l’ère de l’*anthroposcène*, l’être humain devienne lui-même une machine à générer d’autres excès humains, celui de devoir toujours se raconter, se montrer, se révéler par des mises en scènes publiques quelles que soient les activités effectuées, récréatives ou non.

Pour aller de l’avant, pour permettre au plus grand nombre de sentir ce mouvement vers la décoïncidence, pour pouvoir se désadapter, il faut pouvoir s’émanciper de nos mises en scènes, celles que l’on se donne à percevoir et à construire, celles que l’on nous donne à voir et à produire. Le chercheur doit-il alors se cantonner à énoncer ce qu’il croit avoir observé, avoir entendu, avoir recueilli, avoir reconnu ; comme l’habitant doit-il s’ingénier à donner des formes de cohérence à ses propos, à se conformer à l’identité qu’on lui donne à être à travers nos questions ? Chacun, dans son rôle prétendu, dans l’assignation et l’auto-assignation à sa place, se joue de l’autre, de l’ignorance de l’autre ! « Ce que l’élève doit *apprendre* est ce que le maître lui *apprend*. Ce que le spectateur *doit voir* est ce que le metteur en scène lui *fait voir*. Ce qu’il doit ressentir est l’énergie qu’il lui communique. A cette identité de la cause et de l’effet qui est au cœur de la logique abrutissante, l’émancipation oppose leur dissociation. C’est le sens du paradoxe du maître ignorant : l’élève apprend du maître quelque chose que le maître ne sait pas lui-même. Il l’apprend comme effet de la maîtrise qui l’oblige à chercher et vérifie cette recherche. Mais il n’apprend pas le savoir du maître » (Rancière J., 2008, 20). Etymologiquement, l’étudiant dé-lire, il sort ou s’écarte du sillon qui est tracé par le maître mais aussi par les outils techniques qui ont dessinés la trace. Comme l’élève, les habitants et les chercheurs doivent sortir de cette volonté de réifier, d’enfermer chaque individu, soi et les autres, dans des constructions sémantiques essentialisées, s’inféoder aux outils techniques qui seraient censés nous apporter l’innovation et l’objectivation, alors qu’ils ne sont là que pour imiter ce que nous savons faire déjà, exister donc poétiser et imaginer le monde. Mais poétiser, c’est alors aussi lire Baudelaire « L’homme et la mer » et se re-lire soi-même *paradoxalement* dans sa propre trace, dans cette propre image que l’on se donne à être, que l’on nous donne à être.

« Homme libre, toujours tu chériras la mer!
La mer est ton miroir; tu contemples ton âme
Dans le déroulement infini de sa lame,
Et ton esprit n’est pas un gouffre moins amer ».

Car c’est à partir du *en tant que* je suis et à travers le *parce que* je défends cette image réconfortante, ontologisante de ce que je pense devoir ou pouvoir être pour les autres et moi-même que je peux appréhender ce qui fera le sens de mon dépassement, l’au-delà de l’horizon, l’ouverture de mes cages ontologique et symbolique.

Bibliographie indicative

Alizart Mark, 2018, *Chiens*, Paris, PUF, coll. Perspectives Critiques

- Andrieu Bernard, 2002, *La nouvelle philosophie du corps*, Toulouse, Érès, coll. Philosophies.
- Barel Yves, 1984, *La société du vide*, Paris, Éditions du Seuil.
- Bekoff Marc, [2007]2009, *Les émotions des animaux*, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. Rivages Poche n°773.
- Berque Augustin, 1996, *Etre humains sur la Terre*, Paris, Gallimard, coll. Le débat.
- Berque Augustin, 2014, « *Natura natura semper* (La Nature sera toujours à naître). Un point de vue mésologique », *Nature & Récréation*, n°1, p.11-19.
- Butor Michel, 2018, *La mémoire des sentiers (Entretiens avec Fabrice Lardreau)*, Paris, (Arthaud) Flammarion, coll. Versant intime.
- Chevalier Jean et Gheerbrant Alain, [1969] 1982, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Editions Robert Laffont / Editions Jupiter, coll. Bouquins.
- Claeys Cécilia, 2017, « Des pratiques récréatives révélatrices de conflits ethno-raciaux : la couleur controversé des plages de Guadeloupe », *Nature et récréation*, n°3, Mars, p.45-57.
- Claudiel Philippe, 2018, *Le lieu essentiel. (Entretiens avec Fabrice Lardreau)*, Paris, (Arthaud) Flammarion, coll. Versant intime.
- Cosgrove Denis, 2001, *Apollo's Eye*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- De Gaulejac Vincent, 1987, *La névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes & groupes éditeurs, coll. Rencontres dialectiques.
- Ehrenberg Alain, 1998, *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Federau Alexander, 2017, *Pour une philosophie de l'anthropocène*, Paris, PUF.
- Giddens Anthony, [1984]1987, *La constitution de la société : Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF, coll. Sociologies.
- Goffman Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1. La présentation de soi*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. Le sens commun.
- Grinevald Jacques, 2012, « Le Concept d'Anthropocène, son contexte historique et scientifique », *Entropia*, n° 12, printemps, p. 22-38.
- Hoyaux André-Frédéric, 2016, « Corps en place, place du corps », *L'information géographique*, n°2, volume 80, Juin, p.11-31.
- Hoyaux André-Frédéric, 2015, *Pour une posture constitutiviste en géographie*, Bordeaux, Université Bordeaux Montaigne, CNRS UMR 5185 ADESS, Dossier d'HDR, 3 volumes.
URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01335163>
- Hoyaux André-Frédéric, 2000, *Habiter la ville et la montagne : Essai de géographie phénoménologique sur les relations des habitants au lieu, à l'espace et au territoire*, Grenoble, Université Joseph Fourier, Thèse. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00007867>
- Jullien François, 2017, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset.
- Kirschner Chiara, 2017, « Le projet transmoderne dans les itinérances récréatives. Un processus créatif intégratif de construction identitaire », *Nature et récréation*, n°4, Décembre, p.57-63.
- Krieger Sarah-Jane et Ginelli Ludovic, 2015, « Le kayak de mer : du "besoin de nature"...à l'"expérience écologique" ? », *Nature et récréation*, n°2, Juin, p.67-80.
- Lahire Bernard, [1998]2001, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Hachettes Littératures/Armand Colin/Nathan, coll. Pluriel Sociologie.
- Latouche Serge, 2013, « Nos enfants nous accuseront-ils ? », *Revue du MAUSS*, n°42, 2013/2, p.281-299.
- Le Breton David, 2015, *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Paris, Editions Métailié, coll. Traversées.
- Monod Jacques, 1970, *Le Hasard et la Nécessité : Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Editions du Seuil, coll. Points Essais.
- Noudelmann François (dir.), 1991, *La Nature. De l'identité à la liberté*, Paris, Éditions STH, coll. Les grands rythmes de la littérature et de la pensée.
- Noudelmann François, 2004, *Pour en finir avec la généalogie*, Paris, Éditions Léo Scheer, coll. Non & Non.

- Porcher Louis, 2013, « Storytelling », in L. Porcher et D. Groux, *Le storytelling. Un angle neuf pour aborder des disciplines multiples ?*, Paris, L'Harmattan, coll. Education comparée, p.9-23.
- Ramos Elsa, 2006, *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, Paris, Armand Colin, coll. Sociétales.
- Rancière Jacques, 2008, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 145p.
- Ricœur Paul, 1969, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, coll. L'ordre philosophique.
- Sante Luc, [1998] 1999, *L'effet des faits*, Arles, Actes Sud, coll. Un endroit où aller.
- Schut Pierre-Olaf, 2015, « La liberté enterrée ? La sensibilité libertaire des spéléologues », *Nature et récréation*, n°2, Juin, p.54-66.
- Sirost Olivier et Machedehl Charly, 2017, « La dimensions rétro possessive du sauvage dans les loisirs sportifs », *Nature et récréation*, n°3, Mars, p.11-16.
- Sloterdijk Peter, 2000, *La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, Paris, Éditions Mille et une nuits, coll. La petite collection, n°296.