

## **Tours et détours d'Orient**

### *Quatre approches de la présence*

**Francis Chateauraynaud  
(EHESS)**

#### **Ouvrages commentés**

A.Berque, Les Raisons du paysage - De la Chine antique aux environnements de synthèse, Hazan, 1995

A. Berque, Médiance - De milieux en paysages, Montpellier/Paris, Reclus/Documentation française, 1990.

F.Jullien, Eloge de la fadeur, Paris, Ph.Picquier, 1991.

F.Jullien, La Propension des choses, Paris, Seuil, 1992.

F.Jullien, Le Détour et l'accès - Stratégies du sens en Chine, en Grèce, Paris, Grasset, 1995.

F.Roustang, Qu'est-ce que l'hypnose ?, Paris, Minuit, 1994.

F.Varela, avec E.Rosch et E.Thompson, L'Inscription corporelle de l'esprit, Paris, Seuil, 1993.

Beaucoup d'auteurs parlent d'Extrême-Orient. Plus rares sont ceux qui parviennent à élucider des tensions propres à notre tradition culturelle à partir de figures ou de traits développés par les orientaux dans leurs civilisations ancestrales. C'est un des critères qui nous autorise à rassembler ici quatre ouvrages que tout sépare par ailleurs, tant dans leur affiliation disciplinaire que dans leur style d'argumentation et de recherche. Le premier texte, celui de Francisco Varela, nous plonge dans l'univers des sciences cognitives ; le deuxième, d'Augustin Berque, nous fait parcourir les formes du paysage à partir d'une théorie de la médiance ; le troisième, de François Jullien, entreprend une confrontation de la Chine et de la Grèce antiques ; le dernier, de François Roustang, nous explique le fonctionnement de l'hypnose. En quoi ces différents ouvrages peuvent-ils intéresser la sociologie contemporaine ? D'aucuns pensent qu'il est préférable de "régler ses histoires en famille". Le détour par d'autres disciplines et d'autres civilisations enfermerait dans le relativisme ou dans le syncrétisme. Il ne s'agit pourtant pas ici d'emprunts mal contrôlés ou de comparatisme forcé mais de l'approfondissement conjoint de la connaissance de deux cultures. Contrairement à l'effort de resymétrisation mis en place par l'anthropologie classique (les "sauvages" et "nous" sur un pied d'égalité), on a d'emblée affaire à des civilisations d'épaisseur et d'amplitude comparables. La confrontation peut donc être moins tendue, moins dramatisée.

Le problème abordé par l'ensemble des textes pourrait facilement se ramener à la vieille question philosophique des rapports entre l'objectif et le subjectif, entre le monde et l'esprit. Mais, loin de s'y enfermer, grâce notamment à la richesse des matériaux utilisés, les auteurs ont en commun une grande créativité conceptuelle : de nouvelles notions sont engendrées ou retravaillées qui permettent enfin de surmonter les doubles négations, les séquences éprouvantes de "ni...ni..." auxquelles nous a habitués la tradition occidentale : "attention/vigilance", "enaction", "médiance", "prise", "trajection", "fadeur", "propension", "incitation", "veille généralisée", "disposition", "modification", voilà quelques-unes des notions qui incitent à penser et regarder différemment bon nombre de phénomènes.

L'objectif de ce texte n'est pas de déployer les différences entre les ouvrages retenus ni d'en fournir un compte-rendu détaillé mais de les aborder à partir d'un thème décisif : celui de la présence. Dans les sciences sociales la présence a surtout été pensée dans la logique du code et de la communication (le cas limite souvent pris en exemple étant celui de l'interaction en face à face qui composerait le niveau le plus microscopique que puissent atteindre des disciplines telles que la sociologie, l'économie ou l'anthropologie). Toute autre approche tend à être rejetée comme "irrationnelle", "mystique", ou, pour le moins, "subjectiviste". Le rôle dévolu aux sciences sociales n'est-il pas de déconstruire les croyances et les représentations, de dévoiler, par l'observation ou la démarche historique, toutes les formes de manipulation, de mensonge ou de simulacre ? Mais que veut-on dire au juste en disant qu'untel a une "forte présence", ou qu'il n'est "pas vraiment présent à ce qu'il fait", que la "mise en présence" fait basculer une représentation, un préjugé, un état de choses, ou encore qu'"il y a une présence" dans ce lieu ou dans cet objet ? Placée en position de résistance, la phénoménologie a longtemps maintenu, contre les grandes chevauchées du marxisme, du structuralisme ou de la sémiologie, l'idée qu'il y avait un niveau d'adhésion au monde primordial à

prendre en compte : bien plus qu'un "sujet transcendantal" énigmatique, elle mettait d'abord l'accent sur l'expérience sensible de l'être au monde <sup>1</sup>.

Les notions explorées par les auteurs discutés ici ont pour qualité de nous guider vers une approche élargie de la présence : il ne s'agit plus de trouver un formalisme adéquat pour décrire les enchaînements interactifs entre A et B mais de fournir un langage à l'expérience pratique la plus universelle, celle qui provient de l'engagement actif dans un monde et permet à quiconque d'interagir avec une multiplicité d'éléments de ce monde, vivants ou inertes, individualisés ou réunis, libres ou organisés : personnes, matières, objets, architectures, éléments du milieu (lumière, sons, atmosphère, vibrations, etc.). Les sociologues ont longtemps considéré, afin d'installer au centre la question du "social", que les façons dont les êtres se coulent dans le monde relevaient soit des sciences naturelles, soit de la psychologie, soit encore de la littérature ou de la poésie. Or, on a pu montrer, à travers des recherches empiriques, comment le travail perceptuel des personnes est décisif dans certains types d'épreuves, qu'il s'agisse d'identifier les propriétés des êtres (personnes ou objets) auxquels elles ont affaire <sup>2</sup>, ou de garder la maîtrise d'un dispositif au cours de longues séquences d'action <sup>3</sup>.

## **1. Entre cognition et expérience : l'enaction**

Les sciences cognitives alimentent la plus grande partie des débats philosophiques nord américain depuis l'après-guerre. La création de machines "intelligentes", réelles ou virtuelles, capables de simuler le raisonnement, de tester des modèles et des représentations sur la plupart des aspects de l'activité humaine, a fasciné de nombreux philosophes. C'est au coeur des rapports entre sciences cognitives et philosophies de l'esprit que Varela, bénéficiant de réflexions communes avec E.Thompson et E.Rosch, développe son argument, discutant, parmi les plus connus, les textes de Dennett, Dreyfus, Fodor, Jackendoff, Minsky, Putnam, Rorty, Searle, Simon, Winograd et beaucoup d'autres. Mais ce qui est original, c'est la façon dont Varela introduit dans le débat, d'une part la phénoménologie occidentale - supposée défendre le point de vue de l'expérience face à l'objectivisme scientifique - d'autre part la tradition bouddhique permettant d'accéder, selon lui, à une authentique présence au monde et, partant, de réconcilier l'esprit et le monde en dépassant leur opposition. Pour combler le fossé qui sépare notamment l'objectivation scientifique du cerveau et des organes sensoriels (neurosciences) et la phénoménologie ordinaire ou savante qui donne un statut autonome aux états de conscience des sujets, Varela entend renoncer à la fois au cognitivisme et au subjectivisme. Ce faisant, il se réclame de Merleau-Ponty dont il reprend le projet d'exploration de cet entre-deux, de cet espace intermédiaire qui semble indescriptible et ineffable, entre le corps objectif et le corps subjectif <sup>4</sup>. Pour ouvrir cette zone médiatrice, la méditation transcendantale lui

---

<sup>1</sup> Pour un commentaire très fouillé de la phénoménologie de Husserl, notamment dans Expérience et Jugement, voir F.Gil, Traité de l'évidence, Grenoble, J.Millon.

<sup>2</sup> Voir C.Bessy, F.Chateauraynaud, Experts et faussaires - Pour une sociologie de la perception, Paris, Métailié, 1995.

<sup>3</sup> F.Chateauraynaud, "Improviser dans les règles - Engagements du corps et responsabilités dans les techniques de pilotage", à paraître dans les Actes du séminaire du GERN.

semble fournir un modèle d'"attention-vigilance" par lequel, dit-il, nous pouvons être véritablement présent au monde :

*"Le but de la présence/conscience n'est pas de désengager l'esprit du monde phénoménal ; il consiste à le rendre capable d'être pleinement présent au monde. L'objectif n'est pas d'éviter l'action, mais d'être pleinement présent à ses propres actions, de telle sorte que le comportement devienne progressivement plus sensible, plus responsable et plus conscient (...) Etre progressivement plus libre consiste à être sensible aux conditions et aux possibilités réelles de la situation présente, et à pouvoir agir d'une manière ouverte, non conditionnée par l'avidité et les volitions centrées sur le moi. Cette ouverture et cette sensibilité n'englobent pas seulement la sphère immédiate des perceptions du sujet ; elles augmentent aussi sa capacité d'apprécier les autres, et de comprendre avec empathie leurs situations et leurs difficultés"(p.177).*

Cette approche met directement en cause l'idée que la cognition repose exclusivement sur des représentations. Loin d'être la représentation d'un monde prédonné, la cognition est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'"enaction", de l'engagement perceptuel intense et répété d'un être dans le monde. La seule manière de comprendre et de retrouver cette faculté d'"enaction", repose sur une présence attentive qui permet d'atteindre la source de la "spécification mutuelle", de la "co-dépendance" du monde et du sujet percevant.

Dans la définition qu'il donne au terme d'"enaction", qui vise à rendre compte du caractère "incarné" de toute action, de son insertion dans un contexte "biologique, psychologique et culturel", Varela met en avant le primat de la perception, primat qu'il choisit d'exprimer sous une forme apparemment tautologique :

*"(1) la perception consiste en une action guidée par la perception ; (2) les structures cognitives émergent des schèmes sensori-moteurs récurrents qui permettent à l'action d'être guidée par la perception" (p.234-235).*

Formulée ainsi, cette double proposition vise clairement à interdire toute recherche de fondements qui sur-détermineraient en quelque sorte la perception (la culture, l'histoire, la biologie, l'économie, etc.). La perception est en mouvement. Elle a un caractère vital et ne connaît pas d'autre point d'arrêt que la mort<sup>5</sup>. Le sujet percevant parvient à guider ses actions dans chaque situation locale en agissant sur et en étant déterminé par les événements de l'environnement :

*"la perception n'est donc pas seulement enchâssée dans le monde qui l'entoure ni simplement contrainte par lui ; elle contribue aussi à l'enaction de ce monde environnant (...) Merleau-Ponty a donc clairement reconnu que nous devons appréhender l'organisme et l'environnement dans la sélection et la détermination réciproques qui les lient l'un à l'autre" (p. 236).*

---

<sup>4</sup> M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

<sup>5</sup> On retrouve ici un des thèmes chers à Deleuze fréquemment accusé de "vitalisme" à cause notamment de sa lecture de Nietzsche. Deleuze n'est cependant cité par aucun des auteurs commentés ici.

La place accordée par l'auteur à l'organisme et ses substrats biologiques, l'amène à critiquer les nouvelles tendances de la théorie de l'évolution qui s'organisent autour de la notion d'optimisation : selon ce néo-darwinisme, déjà mis en cause par S.-J. Gould, les tâches perceptives et cognitives impliqueraient une forme d'adaptation optimale au monde. Or, Varela montre comment la perception résulte plutôt d'une façon d'habiter le monde qui structure celui-ci autant qu'elle est structurée par lui à travers des processus émergents. Il ne saurait exister de critère externe d'optimalité et l'adéquation au monde n'est jamais acquise définitivement : elle s'élabore constamment sur fond de processus de transformation, comme le *"chemin qui se trace uniquement par la marche"*. Rien de pire de ce point de vue que des habitudes motrices devenues aveugles à elles-mêmes : elles dissolvent graduellement la capacité d'éveil et d'attention. D'où l'éthique de l'exercice et de la discipline qui permettent d'entretenir l'attention/vigilance, et que Varela trouve déjà en place dans le bouddhisme.

Dans la pléthore d'écoles bouddhiques, Varela isole la tradition Madhyamika qui a inventé ce que la philosophie occidentale n'a pas réussi à produire, désarmée devant les déconstructions métaphysiques infligées par les sciences : une conception d'un "monde sans fondements". Cette conception est cohérente avec l'idée d'"*enaction*" - bien qu'elle ne puisse la fonder : en effet, *"les choses sont créées de manière codépendante", "elles sont complètement dénuées de fondements"*(p.301) :

*"Nagarjuna conclut finalement : 'Rien ne peut être trouvé qui n'ait émergé de manière dépendante. De ce fait, rien ne peut être découvert qui ne soit dénué de fondements'."*(p.301). *"Les causes et leurs effets, les choses et leurs attributs, ainsi que l'esprit même du sujet de l'investigation et les objets de l'esprit sont également codépendants les uns des autres. La logique de Nagarjuna (rappelons notre circularité fondamentale), les modes suivant lesquels ce qui constitue des facteurs indépendants est appréhendé par ce sujet en tant que socle ultime d'une prétendue réalité objective et d'une prétendue réalité subjective"*(p.302).

Dans cette approche, la liberté (nirvana) n'est pas dissociée du monde quotidien (samsara) : ce sont les deux attitudes extrêmes de l'absolutisme et du nihilisme, chères à notre propre tradition, qui provoquent la fracture entre les deux : dans le premier cas, il s'agirait d'échapper à l'expérience concrète en posant des fondements absolus qui donneraient du sens, justifieraient nos existences, fourniraient des hiérarchies, des utilités, des causes ou des grandeurs ; dans l'autre, il faudrait renoncer à toute activité transformatrice et, dans le meilleur des cas, se réfugier dans une esthétisation du vide et du désespoir.

Varela, maître de l'autopoïèse, de l'auto-organisation du vivant, cherche ainsi à relier un paradigme relativement partagé dans les sciences et neuro-sciences et une forme de vie, de présence, sans laquelle nous nous éloignerions du monde de manière irréversible. Il y a donc une exigence éthique contenue dans l'ouvrage qui ne se réduit pas à une variante "New Age" du vitalisme en dépit de ses formules les plus ramassées : *"L'organisme et l'environnement s'enveloppent et se dévoilent mutuellement dans la circularité fondamentale qui est la vie même"*(p.293). Dans tous les cas on peut lire Varela sans se sentir interpellé par une forme de profession de foi : la méditation d'inspiration bouddhique est une forme d'expérience parmi d'autres qui permet de renouer avec le régime de la présence. D'autre part, il serait vain de soupçonner dans cet intérêt pour la perception et la présence une régression biologiste qui chercherait à faire valoir des invariants sur

lesquels les formes sociales n'auraient pour ainsi dire pas de prise. C'est bien au contraire vers les moments d'émergence du lien social que nous invite à remonter cette approche en évitant de réifier des "structures" qui seraient omniprésentes et prédétermineraient les contextes d'action et de jugement.

## 2. Médiance et paysage

Merleau-Ponty est une référence commune à Varela et à Berque. Même si ce dernier donne à ses arguments un aspect plus "rationnaliste", il pose sa problématique du paysage dans des termes très proches : le paysage n'est pas réductible à la représentation que s'en fait le spectateur - et il n'y a pas toujours à proprement parler de spectateur - ni à sa composition physique objectivable par la géométrie, la géologie ou la topographie. Berque parle de "médiance" et de "trajection" pour sortir de l'opposition classique de l'objectif et du subjectif. Les traditions chinoises et japonaises sont largement mises à contribution.

Loin d'être enfermé dans la capture géométrique de formes depuis un point de vue, une perspective, le corps produit un travail entre environnement et image. La sensibilité corporelle du sujet percevant n'est pas dissociable du dispositif dans lequel il saisit le paysage, et notamment de la façon dont sont agencés l'horizon et le premier plan. Pour Berque, il y aurait un "proto-paysage", une forme d'adéquation, d'accord avec l'environnement partagé par tous les humains mais spécifié selon les cultures et les époques. Même sur un croquis ou une esquisse le rapport du premier plan à l'horizon nous fait reconnaître instantanément un paysage :

*"Parce qu'ils y instaurent la présence d'un regard - l'un qui le commence, et l'autre qui le termine. Tous deux qui le situent. Sans ce regard, sans cette mise en demeure du sujet percevant au sein de l'environnement, laquelle est en même temps structure d'appel du sujet percevant dans l'image, il ne saurait en effet y avoir de paysage"*(p. 19).

Le paysage n'est pas équivalent au versant objectivé qu'en donne la *"morphologie de l'environnement"*. Le paysage est *"dans le sujet (notre cerveau) comme il est dans l'objet (les choses de l'environnement)"* (p. 25). On retrouve la même volonté de dépassement que chez Varela, justifiée ici par l'histoire et la structure du paysage. Ce dépassement donne lieu à la création de catégories nouvelles, capables de soutenir l'épreuve d'irréduction de l'entre-deux : "prise", "médiance", "trajection". Mais ce qui est notable, c'est le caractère incontournable du thème de la "présence" comme appelé naturellement par une telle entreprise. La présence émerge de la rencontre avec le paysage et ne peut se réduire à une représentation ou un état d'âme déterminé par la culture :

*"En chaque expérience paysagère, quelque chose advient, que l'on sent, une présence qui ne rappelle rien d'autre, que ne véhicule aucune représentation. Le paysage est là, c'est tout" (p.31) (...) Mais le paysage est aussi ampliation, c'est-à-dire extension et reproduction d'une foule de représentations de divers ordres.*

L'histoire des civilisations paysagères montre que "nature" et "culture" se trouvent savamment mêlées par différentes "raisons paysagères". A ce propos, un auteur japonais, lecteur et commentateur de Heidegger occupe une place importante dans l'argument de Berque : Watsuji, créateur du néologisme "fûdosei" que sous-tend une conception phénoménologique voisine, dans son principe, de celle de la médiance <sup>6</sup>. Fûdosei désigne en effet *"le sens du lien qui existe entre une société et son environnement"*(p.36).

La perception est souveraine dans l'émergence du paysage et dans les commentaires (poétiques, savants ou politiques) qu'il engendre. On tend cependant à réduire la perception à la vision, habitués, par la géométrie et la perspective, à la logique du point de vue et du panorama :

*"la vue est celui de nos sens que nous maîtrisons le mieux. Le regard se dirige, et si l'on veut ne pas voir, on ferme les yeux. Les autres sens échappent davantage à la volonté du sujet conscient. Ils sont plus passifs, plus immergés dans le milieu - le milieu sonore ou olfactif (...) Toujours est-il que la vue est le sens qui se prête le mieux à exprimer la volonté ; car le regard que le sujet porte sur l'environnement est un acte souverain"*(p.42).

On peut discuter cette idée que seule la vue permettrait un travail conscient : on peut éduquer, diriger, contrôler tout aussi bien l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût. C'est une affaire de dispositif et d'apprentissage. Berque reconnaît d'ailleurs que le paysage n'est pas seulement lié à la vision et qu'il engage en réalité tous les sens. On est touché par un paysage au point d'y engager parfois tout son corps dans une forme d'emprise, de possession réciproque :

*"pour nous, le paysage a longtemps été quelque chose d'essentiellement visuel ; ce qu'il doit probablement à son origine picturale. En chinois, où la poésie paysagère a précédé la peinture, ce sont dès l'origine tous les sentiments et toutes les sensations d'une ambiance, que portent les termes correspondant à 'paysage' ; même si la vue l'emporte sur les autres sens"* (p. 75).

A propos de la peinture moderne qui, en un sens, redécouvre le paysage, l'exemple de Cézanne s'impose : dans son oeuvre, le paysage n'est plus montré pour son exactitude, basé sur les règles de la perspective, mais convie le contemplateur à *"pénétrer dans l'image"* à *"y vagabonder"* : "moderne" et "a-moderne" à la fois, la peinture de Cézanne conteste l'hégémonie de la vision géométrique, *"celle qui avec Descartes et Galilée, avait d'une part distingué ontologiquement le sujet individuel de son milieu, d'autre part institué le monde physique (celui de l'objet) en référent universel"* (p. 146).

On ne peut pénétrer un monde sans y être intensément présent et éprouver en retour sa présence. Mais cette relation d'emprise ne se commande pas de l'extérieur ; elle se construit dans le cheminement, dans la prise de possession, dans l'expérience perceptuelle à travers laquelle infuse le sens.

---

<sup>6</sup> Voir A.Berque, "La question de l'espace de Heidegger à Watsuji", Communication au séminaire "Le dépassement de la modernité, hier et aujourd'hui", EHESS/CNRS, mars 1995.

### 3. Laisser infuser le sens

Le travail de François Jullien crée une forme de sinologie symétrique, rendue possible sans doute par les transformations politiques qui redonnent à l'histoire de la Chine ancestrale une place de premier ordre que l'aventure maoïste et la Révolution Culturelle avaient quelque peu mise à mal. Un ensemble de catégories ("fadeur", "propension", "biais", "distance allusive", etc.), extraites par un travail de traduction considérable de la tradition lettrée chinoise, lui permettent de regarder de façon nouvelle nos propres catégories de pensée et de jugement. L'art de laisser "infuser le sens", de s'ouvrir par la présence attentive mais souple, à la pluralité des possibles, correspond à une forme de relâchement de l'empire du jugement et de la critique qui caractérise si fortement notre tradition. Cette attitude, qui a cours en pratique, permet de trouver les bonnes prises faisant communiquer pleinement le sujet et le monde qui l'entoure. Prolongement d'un long travail de relecture et de traduction des textes et des poèmes chinois les plus difficiles, Le détour et l'accès poursuit l'aventure entamée par L'Eloge de la fadeur (1991) et La Propension des choses (1992) en mettant l'accent sur les formes d'expression poétiques les plus indirectes et les interprétations effectuées par les lettrés chinois. Mais il est clair que l'objet de Jullien ne se réduit pas à la poésie et qu'il vise par son intermédiaire une véritable anthropologie :

*"(..) mon intérêt, en développant cette analyse, va au-delà de la poésie : à travers elle, je voudrais remonter à ce qui a pu conditionner culturellement la façon dont nous nous rapportons à la réalité. Car ce qu'éclaire le plus commodément la 'poésie', en le faisant advenir au niveau du langage, est la relation que la conscience noue avec le Monde ; elle nous resitue à la source de notre 'expérience'. Selon la façon dont le phénomène poétique est perçu en Chine, le poète 'emprunte' au paysage pour exprimer son for intérieur ; 'incité' par le monde au dehors, il suscite à son tour l'émotion du lecteur. La poésie en Chine, naît donc d'un rapport d'incitation et non d'une opération de représentation. Le Monde ne se constitue pas en 'objet' pour la conscience mais lui sert de partenaire dans un procès d'interaction." (Le Détour et l'accès, p. 164).*

Les enjeux de la lecture que propose Jullien ne se limite pas en effet à ce qui, dans nos catégories, est rapporté à l'"esthétique". L'efficacité et la morale sont aussi de la partie comme dans l'art du combat, ou plutôt du "non-combat". L'art de la guerre ne prend pas en effet la même tournure que chez Clausewitz où le problème central est l'adaptation de la stratégie ou du plan d'action au terrain, au champ de bataille rempli de circonstances, d'événements imprévus qu'il faut savoir faire remonter à temps et utiliser à son profit. Chez les chinois le plan n'est pas détachable des événements. Il y a toutefois des préceptes. Par exemple :

*"Rempporter cent victoires en cent batailles, nous dit un des plus anciens maîtres de l'art de la guerre, voilà qui n'est pas le fin du fin ; tandis que soumettre l'armée ennemie sans avoir à engager de combat, tel est le comble de l'excellence" (Ibid. p.39).*

Le meilleur stratège est celui qui est toujours en mesure d'anticiper sur l'évolution du cours des choses, en se situant en amont de leur détermination, et réussit ainsi à déjouer, à peine conçues, les manœuvres de l'autre. Le biais est préférable à l'affrontement :



*"quand [quelque chose] qui s'est actualisé et a pris forme répond à [quelque chose] qui également a pris forme, c'est un rapport de face ; mais quand c'est sans avoir pris forme que [cela] régit [ce qui] a pris forme, alors c'est un rapport de biais" (Ibid. p. .*

L'idée centrale que développe Jullien, à travers les trois ouvrages, est celle d'une saisie créatrice capable de se couler dans le mouvement des choses, comme le vent, un des grands thèmes de la cosmologie chinoise, d'une capacité à laisser émerger la forme et le sens au lieu de les produire de l'extérieur, comme dans cette époché radicale qui place d'un côté les "faits" ou les "états de choses", de l'autre les systèmes d'interprétation ou les grilles de lectures souvent décrites en terme de "préjugé". Hegel trouvait Confucius "insipide". Les travaux de Jullien permettent de renverser le jugement :

*"Ce qui était jugé 'insipide' d'un point de vue spéculatif ne se révélerait-il pas ainsi le plus savoureux ? Car la caractérisation qui paraît la plus fade au premier abord, parce que trop ordinaire et banale, donc indigne de fixer notre intérêt, peut donner lieu, on le voit, à la variation la plus riche, au déploiement le plus lointain. Plus jamais alors le sens ne se referme, il demeure ouvert et disponible. Il convient donc de se former à cet art de la lecture, celui de laisser infuser le sens : loin du pointage impérieux du discours (démonstratif) et de tous ses marquages insistants, laisser dissoudre librement en soi tout le sens possible, se prêter à ses sollicitations secrètes et s'engager ainsi dans un itinéraire qui se renouvelle toujours, à l'infini"(Eloge la Fadeur, p. 15-16).*

Beaucoup de thèmes sont reliés dans cette version de la fadeur comme source véritable de toute saveur : la disponibilité, l'ouverture, le déploiement à l'infini, l'engagement et l'itinéraire. Tous ces thèmes s'opposent terme à terme à la préoccupation, à la clôture, à la séparation des genres, au retrait critique, à l'appréhension structurale des choses écrasant le mouvement. Dans Le Détour et l'accès, Jullien relie l'art de laisser infuser le sens à des stratégies permettant au poète ou au lettré d'atteindre des cibles sur le mode de l'allusion à peine perceptible, du props indirect, détourné, incitant simplement le lecteur à poursuivre, à dégager, par immersion dans le climat proposé, la direction visée. Il décrit en quelque sorte une vraie pragmatique de la "chinoiserie" dont les joutes intellectuelles et politiques ont pu user et abuser. Mais il reste dans ce propos une idée d'accès plus authentique donné à celui qui laisse émerger le sens. Par exemple, à propos du paysage, Jullien dégage, à partir de commentateurs de Du Fu le grand poète du VIII<sup>e</sup> s, une opposition entre le "monde" et la "scène" :

*"notre poéticien fait jouer à leur propos une série de contrastes : ce qu'évoque la scène est 'bruyant', ce qu'évoque le monde est 'calme' ; ce qu'évoque la scène est 'proche', ce qu'évoque le monde est 'lointain' ; la scène se trouve sous le nez 'des gens superficiels', le monde 'au fond du regard des gens profonds'. Mais scène ou monde renvoient au même paysage, la différence tient à la façon d'appréhender celui-ci. Ce jeu d'oppositions conduit donc à réenvisager la question posée du point de vue des expériences de la conscience (la critique chinoise est essentiellement phénoménologique) : comment la distance allusive, que permet le détour, peut-elle nous faire passer du paysage comme scène au paysage comme monde - c'est-à-dire*

*nous en faire dépasser l'aspect 'bruyant' qui sur-le-champ nous accapare, pour nous faire accéder au 'lointain' qui l'habite, à sa sereine 'harmonie' ?" (p. 413).*

Là encore s'impose avec clarté le thème de la présence. La présence surgit du vague, ou plutôt du jeu qui est laissé dans la "prise". Une telle approche est impensable dans le cadre du logos et du règne de la représentation visant à serrer au plus près des objets. L'expression chinoise utilise à fond le détour, maintenant la souplesse d'action, gardant la parole "ondoyante et lâche", ce qui permet d'instaurer une "distance allusive" par rapport à l'objet visé, de laisser intacte la capacité de mouvement tout en créant une présence plus intense.

*"En dépit de son indétermination sensible, ou plutôt grâce à elle, ce monde est intensément présent. Car le vague de la nuit ouvre ce paysage à la non-dualité, il le sort des contours rigides dans lesquels il restait enfermé". autrement dit, il resitue le plein de ce paysage dans le vide qui le fait émaner. Pour reprendre un terme avancé précédemment, il réussit à évoquer ce paysage dans sa prégnance"(p.415).*

Le propos de sagesse de la Chine ancienne n'élabore pas de point de vue théorique qui permettrait de régir le comportement du dehors :

*"ce vers quoi il guide est de nous accorder toujours plus intimement avec ce qu'exigent de nous, pour garder le juste équilibre, chaque situation et chaque occasion. Donc de façon éminemment variable et sans que puisse s'interposer un modèle. Ce faisant, il nous fait d'autant mieux éprouver quelle cohérence se trouve constamment à l'oeuvre à travers cette incessante variation et permet son renouvellement" (p.228)*

Un des thèmes sur lequel s'applique avec force ce principe d'immanence et d'ouverture au monde, est celui du rapport entre la parole et les actes. La parole doit se tenir en retrait en collant au plus près de l'acte :

*"En demeurant en retrait, en se gardant de tout artifice, la parole devient 'fiable' et suscite l'adhésion : la confiance qu'elle instaure n'est pas seulement ce qui fonde le rapport entre amis, elle est aussi essentielle sur le plan politique"(p.230)*

Là-encore, il ne s'agit pas d'une règle morale posée de manière abstraite et absolue contre une forme d'opportunisme. Il ne s'agit pas d'exiger que l'homme dise ce qu'il pense mais qu'il fasse ce qu'il dit. Car la parole engage : *"le souci de Confucius n'est pas que la parole vienne refléter la conscience mais qu'elle ne soit pas démentie par les actes ; il n'est pas qu'elle soit véridique mais qu'elle soit effective"*. Si la parole tient à ce point celui qui la prononce, il est naturel qu'il fasse attention à ce qu'il dit. C'est donc bien à nouveau vers une pragmatique de l'attention et de la présence que nous sommes renvoyés. Car se retenir de parler c'est aussi assurer une meilleure compréhension de ce qui est en train de se passer. Une parole aura d'autant plus d'effet qu'elle

s'appuiera sur le cours des choses en n'étant qu'indicative, en jouant de sa capacité "d'incitation"<sup>7</sup>. Dans la relation de maître à disciple, cela donne une pédagogie indirecte : le disciple doit découvrir par lui-même, prolonger les indications du maître. La parole, en un mot, est là pour attirer l'attention, pour inciter à la réflexion, non pour remplir une fonction de vérité.

On peut s'interroger sur le statut de la relation de maître à disciple implicitement supposé par cette philosophie de la valeur allusive et de l'absence de clôture : dans nos sociétés, il n'apparaît plus possible de se laisser guider à partir d'indices et d'évocations qui exigent un travail d'accomplissement de la part d'un disciple qui apprend en cherchant à comprendre. Ce qui nous est donné, c'est plutôt le clivage entre apprentissage rationnel, conçu par référence à un système totalement objectivé, et le basculement dans l'emprise, dans l'adhésion aveugle au discours d'un gourou ou d'un chef charismatique. Face au règne du calcul et de la critique, le "maître" est soumis à un impératif de rationalité et de cohérence, le disciple à des règles de conduite et d'assimilation. La relation maître/disciple qui s'organise par l'incitation et la présence attentive permet une évolution harmonieuse dépourvue de doctrine et de méthode d'imposition. On retrouve ce thème dans la relation qui se noue entre l'hypnotiseur et son patient. N'est-ce pas une pure affaire de pouvoir et de croyance intersubjective ? N'est-ce pas l'inculcation cachée d'un arbitraire "culturel" qui expliquerait l'efficacité de la relation ?

#### 4. La modification hypnotique

Bien qu'il nous conduise dans un champ très éloigné, le texte de Roustang nous ramène très vite aux problèmes précédents (il cite d'ailleurs à plusieurs reprises les travaux de F.Jullien). Peut-on faire comprendre l'hypnose en sortant du débat science/parascience, rationalité et croyance, objectivité et subjectivité, action mécanique et phénomène purement psychique et surtout en retrouvant les fils qui relient l'état d'hypnose à l'expérience la plus quotidienne ? En transformant, par analogie, la notion de "sommeil paradoxal" développée par M.Jouvet, F.Roustang crée la notion de "veille paradoxale" qui établit un pont entre la veille généralisée, qui correspond à une ouverture maximale vis-à-vis de l'ensemble des phénomènes possibles et qui prend la forme courante de l'imagination ou de l'anticipation, et la veille restreinte, nouvelle appellation pour notre conscience obtuse et rationnelle qui entend garder la maîtrise. Roustang travaille plus particulièrement la notion de "disposition" qu'il tire de l'allemand "stimmung", ancrée dans le corps, et qui lui donne cette capacité de s'ouvrir ou de se fermer aux potentialités qui émergent du rapport au monde :

*"L'hypnothérapie s'intéresse au corps non pas, comme le veut encore notre culture, en vue de l'optimisation de notre individualité, mais parce qu'il est pour la personne l'interface de son rapport au monde"(p. 94)*

L'engagement des sens, le travail au niveau de la perception dans ses rapports avec l'imagination occupent ainsi une place centrale dans la description de l'hypnose. Les personnes ont la

---

<sup>7</sup> Le pouvoir de la rhétorique de créer des dilemmes insurmontables, de provoquer doutes et confusions, inquiétudes et indécisions n'est plus à démontrer. Le tournant pragmatique de la linguistique peut-il se comprendre comme une recherche de "paroles qui engagent" (les performatifs, les actes de langage, etc.) ?

faculté de "configurer le monde" et c'est cette capacité primordiale que l'hypnose cherche à retrouver. Il s'agit là-encore de contourner le primat accordé aux représentations mentales qui conduisent à privilégier le discours, comme dans la cure analytique classique :

*"Qu'est-ce ici entendre, voir, toucher, sentir ? (...) Pour entendre, voir, ou sentir selon une seconde manière, il ne faut pas d'abord entendre, voir ou sentir. Il ne faut rien entendre, mais laisser résonner, ne rien voir, mais laisser la lumière se réfléchir, ne rien sentir, mais laisser se fondre les modalités propres à chaque sens. Laisser résonner signifie que tous les constituants de la personne, toutes les nuances manifestées vont se répondre. Laisser se réfléchir suggère que l'environnement de cette personne va lui être rapporté. Abolir les modalités des cinq sens permettra à tous les rythmes de s'amplifier et de se répondre. Celui qui entend ne sera plus un observateur à distance, il sera englobé dans ces mouvements, il prendra part, il partagera, il participera"(p. 95).*

Participer pleinement au cours des choses. Voilà une définition de la présence que nous est désormais familière. Dès lors il n'est pas étonnant que Roustang annonce (p.81) un "petit détour par la culture chinoise". En fait, il prend appui à plusieurs reprises sur des textes orientaux en donnant une place de choix à la conception de la fadeur développée par Jullien dont on a reconnu la trame dans l'extrait ci-dessus. Pour lui, les phénomènes enclenchés par l'hypnose sont appréhendés dans de multiples cultures, dans la transe, le Zazen ou le Yoga par exemple.

*"Pourquoi ce détour ? Parce qu'il commence à situer l'hypnose non plus comme un phénomène étrange, voire inquiétant, aux marges de notre culture, mais comme une très vieille affaire de l'humanité. Si en décrivant ce qui se passe dans une cure de veille paradoxale nous en venons à découvrir des convergences de fond avec des expressions millénaires, c'est probablement que nous avons touché dans l'être humain quelque chose qui lui est essentiel et que nous nous sommes approchés de l'une des solutions qu'il a tenté de se proposer pour subvenir au poids de son énigme"(p. 82).*

L'idée centrale est de rompre la tension cognitive qui caractérise si fortement notre rapport au monde du fait de la place accordée par notre culture aux représentations et aux techniques d'objectivation. Pour ne pas sombrer dans l'occultisme ou l'irrationnel, il est nécessaire de partir d'une économie du corps et de la perception qui reconnaît toute une gamme d'états, ou plutôt de processus, entre le sommeil profond et la veille orientée vers un objet de pensée complètement clos. Le sommeil lui-même est rempli d'états, de niveaux ou de phases, ce qui permet au rêve, au cauchemar ou à la terreur nocturne de prendre place. Symétriquement, il en va de même de nos états de conscience qui vont de la concentration mentale au flottement de l'imagination ou à la distraction. C'est en entrant par les formes d'engagement du corps que l'on peut se placer au point de départ des différents états possibles (et c'est bien cette opération que réalise l'hypnotiseur). D'ailleurs Roustang n'oublie pas de rappeler que cette ouverture qu'il désigne sous l'expression de veille généralisée est présente simultanément à nos états de conscience quotidiens puisque *"la veille généralisée soutient le rationnel et qu'elle est seule susceptible de lui donner vie et consistance"(p. 96)*. On retrouve ici la dialectique du vide et du plein qui caractérise si fortement la cosmologie et l'esthétique chinoise. Ce qui compte c'est la faculté de circulation, d'ouverture et de fermeture sans cesse renouvelée. La veille paradoxale peut permettre un retrait, un retour au centre de la personne.

Comme dans le songe ou le rêve éveillé, il s'opère comme un repli, une concentration, un rassemblement des forces détachées de l'emprise du monde en réduisant sensations et perceptions à presque rien (comme dans la méditation) et en excluant images et pensées. Mais elle peut aussi, à l'inverse, permettre à toutes les forces rassemblées par la personne de se déployer, de (re)configurer le monde en renouvelant celui qui est imposé par la veille restreinte, la conscience rationnelle du Cogito classique. L'hypnothérapeute agit en se plaçant aux points de passage, de circulation ou de basculement entre rêve et perception consciente, réflexion rationnelle et hallucination, emprise complète du monde et indétermination des sens. On ne peut dérouler ici en détail toutes les passes, toutes les figures engagées par les processus décrits par Roustang à travers les notions d'"anticipation", de "disposition" et de "modification". Ce qui importe c'est la place accordée à la capacité créatrice du corps, aux effets d'attention et d'orientation qu'il provoque :

*"Parce que le corps est à la fois ce qui manifeste le plus intime de moi-même et ce qui, engagé dans le monde, en est sans cesse marqué, il tient le rôle d'interface entre ma visée et sa réalisation effective (...) Un projet qui prend corps ne fait pas que se dessiner, il se concrétise. Il suffit donc d'en appeler au corps pour que, par exemple, le caractère inconsistant de mon entreprise ou les obstacles qu'elle va trouver sur son chemin ne passent pas inaperçus"(p. 165-166).*

## **5. Présence et lien social**

Tous les auteurs cités précédemment ont en commun de traiter de la question de la présence sans en faire un épiphénomène de structures cachées ou sous-jacentes, que les acteurs devraient ignorer, avec plus ou moins de bonne foi, pour entrer dans des rapports de "croyance"<sup>8</sup>. La "présence" n'est pas plus le résultat d'un souffle magique qui habiterait d'office tel ou tel être élu, personne, paysage, oeuvre d'art que le produit de relations mécaniques susceptibles d'une objectivation<sup>9</sup>. Les effets de présence, toujours fragiles mais constamment éprouvés dans la vie courante, découleraient plutôt de l'attitude qui consiste à se couler dans une situation, un monde, un être et à faire émerger le sens sans l'insuffler arbitrairement de l'extérieur depuis un centre de calcul ou d'intérêt soumis à des contraintes d'optimisation ou de justification. Que signifie cette (ré)émergence du thème de la présence et en quoi peut-elle concerner la sociologie ? Doit-on y voir une conséquence de plus de la crise des grands modes de généralisation dans lesquels aucun acteur ne parviendrait plus à retrouver ses expériences ?

Tous les auteurs présentés insistent sur l'idée de progression, d'itinéraire, de transformation graduelle sans saut ni rupture. Ils invitent à rompre avec une approche cartésienne en terme de "changements d'état". Or c'est ce qui est le plus difficile pour la sociologie habituée à ces cartographies, ces jeux de catégories et ces modes de généralisation basés sur l'existence supposée

---

<sup>8</sup> Comme dans l'"aveuglement" ou la "mauvaise foi" que présuppose Bourdieu pour rendre compte des actes "apparemment désintéressés". Voir P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972.

<sup>9</sup> Les travaux indiqués ici vont aussi beaucoup plus loin que la critique post-heideggerienne à laquelle se livre G. Steiner dans son ouvrage intitulé Réelles présences.

de "représentations sociales". Là où Varela parle d'"évolution conjointe", Berque de "trajection", Jullien parle d'"itinéraire" et Roustang de "modification". Le processus, le cheminement, l'émergence l'emportent sur les termes reliés : ceux-ci n'ont de pertinence que du point de vue d'un bilan, d'un compte rendu, d'un instrument de mesure, d'un résumé, toujours provisoire. Du point de vue du mouvement des choses, l'institution ou la norme sociale n'intervient que pour imposer une clôture, un cadrage, un espace de calcul. Mais la prise de forme ainsi imposée n'est pas pour autant un fondement même si elle peut le faire croire. La façon dont la pensée de Confucius elle-même s'est refermée sur elle-même, perdant, à en croire F.Jullien, presque toutes ses potentialités dès lors qu'elle a été instituée, érigée en doctrine, en idéologie dominante, en est un bel exemple. Il en est autrement tant que le propos circule librement à l'intérieur du monde :

*"Au lieu de viser à ériger un point de vue général, celui de la théorie, qui réussirait à embrasser la diversité, sous le regard planificateur de la raison, le propos confucéen suit une logique d'itinéraire ; au lieu d'aboutir à un panorama, il balise un certain circuit. A travers tours et détours, il ouvre le plus d'aperçus possibles"(Jullien, 1995, p.247).*

L'émergence des institutions, de formes sociales quelque peu durables et stabilisées, n'est-elle pas renvoyée par ces approches, qui ne sont précisément pas historiques ou sociologiques, vers la contingence ? Que devient la critique sociale ? C'est précisément le mérite de ces travaux de ne pas se lancer dans des sociodécès non contrôlés. Il est clair que Jullien, par exemple, ne fait pas l'apologie des formes politiques chinoises, ancestrales ou modernes, bien au contraire. Il ne se prive pas de décliner les effets pervers d'une quasi impossibilité de critique frontale en Chine et d'indiquer que l'institutionnalisation du confucianisme sous les Han est clairement catastrophique : le Sage se voit idéalisé et son propos devient *"explicite et rigide, thématique et organisé"*.

La sociologie a longtemps cohabité avec la critique : critique des idéologies, des systèmes de pouvoir/savoir, des inégalités sociales, des institutions ou des professions. Une des façons de sortir de la critique consiste à la prendre pour objet, à en établir le répertoire et en analyser les contraintes<sup>10</sup>. Mais il y a aussi une autre voie, qui n'est pas en soi incompatible, et qui réside dans l'attention aux phénomènes de perception et de présence. Ce qui est surprenant malgré tout c'est que tout cela tienne ensemble : les groupes sociaux et leurs intérêts contradictoires, les institutions, les cultures, les réseaux les plus hétérogènes parviennent à passer par ce filtre intitulé pieusement "vie quotidienne" ou "activités ordinaires". C'est parce qu'il y a là des ciments capables de lier durablement les personnes au monde tout en leur laissant des facultés de le reconfigurer constamment.

Dans toutes les approches précédentes le passage par le corps est incontournable. Elles peuvent nous aider à sortir du "determinatio est negatio" qui a si profondément marqué les sciences sociales via la philosophie. Dans la sociologie classique, la description des "pratiques" des "acteurs" se fait le plus souvent par référence à des cadres institués, repères collectifs, standards administratifs, normes juridiques ou formes conventionnelles. Les chercheurs s'efforcent toujours de montrer que les "pratiques" ne se réduisent pas aux représentations ou aux codifications élaborées par les groupes et les institutions. La description du niveau des "pratiques" étant cependant constamment tirée du côté des corps et des choses qui peuplent à l'évidence les situations, les sociologues éprouvent une

---

<sup>10</sup> Voir L.Boltanski, L'Amour et la Justice comme compétences, Paris, Métailié, 1990.

gène considérable à traiter le corps et les objets sans les ramener à des représentations alternatives ou incorporées, reliant les personnes et leurs actes à des réseaux de significations produits parfois de longue date : l'institution visible, explicite serait ainsi en tension ou en cohabitation, selon les cas, avec une institution, une forme, une culture, une structure plus ancienne, implicite, enfouie. Il n'y aurait pas d'autre moyen de doter les actions d'une signification sociologique. Toute autre approche tomberait sous les verdicts de "behaviorisme" ou de "vitalisme". Or, ce que les travaux précédents peuvent permettre, c'est précisément de briser l'étau des dites "représentations sociales" et d'accéder aux processus, aux mouvements des êtres et des choses par lesquels prennent forme graduellement des dispositifs et des significations, sans retomber dans une philosophie sommaire du "sujet acteur du changement social" sans assise ni ancrage, pure fiction politique appréhendée du point de vue d'une Histoire, sinon universelle, du moins globalisante.

Du point de vue de la science politique dominante, tout ce qui touche à l'accomplissement des facultés perceptuelles est rapporté à un niveau de développement individuel voire individualiste. Or on peut aujourd'hui repenser cet accomplissement en rapport avec le fonctionnement quotidien des dispositifs dans lesquels nous entrons en relation avec les autres, qu'il s'agisse d'activité professionnelle, de participation à la vie publique, d'environnement, de loisirs ou de relations interpersonnelles.

Mais il faut se méfier des effets de mode. Le pire qui puisse arriver aux approches rassemblées ici serait une diffusion trop rapide <sup>11</sup>. C'est le mode de réflexion et de travail que nous invitons le lecteur à expérimenter ou à confronter à ses propres problématiques, et non le langage qui, coupé de ses modalités de production, perdrait toute pertinence et signification : on peut facilement imaginer un homme politique qui, mis en demeure de répondre face à un événement, dirait qu'il faut rester "fade" et laisser "émerger le sens", etc. Il faut s'y résigner : la diffusion des concepts de la philosophie et des sciences sociales ressemble bien plus au "colportage" et à l'hyperbole publicitaire qu'à une compréhension en profondeur par un nombre grandissant d'acteurs :

*"Redire en chemin ce qu'on vient d'entendre, nous dit Confucius, c'est brader la vertu". Même si ce qu'on vient d'entendre, en soi, est excellent : car on ne fait alors que 'colporter', diront plus tard les Maîtres du chan, sans avoir eu le temps d'assimiler"* (Jullien, 1994, p.237)

Pas plus qu'ils n'invitent à une "conversion", ces textes ne sont pas pour autant réservés à une "élite" ou à des sphères très spécialisées : ils ont pour capacité commune une faculté de d'ouverture à une pluralité d'expériences, une irréduction foncière, un encouragement à poursuivre indéfiniment un travail de compréhension qui s'oppose au registre de la plainte désormais dominant : la "crise de la pensée" ou de la "fin des sciences sociales" sont plus que jamais des mots d'ordre sans grand intérêt de journalistes et d'essayistes que l'on préférerait vraiment désœuvrés.

---

<sup>11</sup> Comme la veille technologique dans les entreprises, il y a aujourd'hui une "veille conceptuelle" de la part de multiples agents prêts à s'emparer de tous les lexiques nouveaux pour les étendre à toutes les sauces. On l'a vu récemment avec la notion d'"équité" qui a quitté la sphère des discussions et des travaux autour des théories de la justice pour devenir une doctrine consensuelle entre experts, hauts fonctionnaires, journalistes et hommes politiques.

restes

Les sciences sociales ont vu proliférer depuis quelques décennies une classe d'énergumènes que l'on peut appeler les "déconstructeurs". Ils vivent sur la rente quasiment inépuisable léguée par les Lumières et le Règne de la critique.

Retrouver le texte de Kolm où il parle de bouddhisme (commenté par Elster)

Est-ce qu'être attentif ne demande pas de compenser précisément l'hégémonie du regard ? (parler de l'expérience Dark/Noir).