

Doctorat de l'Université de Toulouse

préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Penser l'accueil : espaces politiques et gestes de l'assemblage

Thèse présentée et soutenue, le 19 septembre 2025 par

Claire MÉLOT

École doctorale

ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité

Philosophie

Unité de recherche

ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par

Jérôme LEBRE

Composition du jury

M. Daniel ESTEVEZ, Président, École Nationale Supérieure d'Architecture de Toulouse

Mme Manola ANTONIOLI, Rapporteuse, École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-La Villette

M. Martin DELEIXHE, Rapporteur, Université Libre de Bruxelles

Mme Emma BIGÉ, Examinatrice, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts de Lyon

Mme Claudia SERBAN, Examinatrice, Université Toulouse - Jean Jaurès

M. JÉRÔME LÈBRE, Directeur de thèse, Lycée Louis Le Grand

**Penser l'accueil :
espaces politiques et gestes de l'assemblage**

Claire Mélot

Unité de recherche ERRAPHIS
École doctorale ALLPHA
Université Toulouse – Jean Jaurès

Thèse préparée sous la direction de Jérôme Lèbre

Cette thèse est dédiée à Jean Lévêque.

Elle est dédiée également à celles et ceux dont le deuil hante ces travaux. Pour avoir soutenu sans réserve l'ambition de se lancer sans filet dans un doctorat de philosophie, pour avoir passionnément discuté jusqu'au bout de la nuit des textes de Haraway, et pour avoir offert lorsqu'il le fallait des havres à mes passages, ici ce geste d'hommage à Marie-Hélène Mélot, Torsten Holger Schlopsnies aka Todosch et Charlie Majri.

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord au jury : Manola Antonioli, Emma Bigé, Martin Deleixhe, Daniel Estevez et Claudia Șerban.

Je remercie en particulier Emma Bigé pour avoir accepté d'apporter son ouverture et son expertise sur le(s) mouvement(ements) en danse et au-delà ; Claudia Șerban pour avoir accepté de prêter l'acuité de son approche de phénoménologue et de féministe à mes travaux ; Manola Antonioli de représenter l'esprit de la formation Archi&Philo de Paris-La-Villette grâce auquel j'ai entamé ce travail de recherche ; Daniel Estevez pour avoir été un soutien attentif et un aiguillon critique lors de mes études d'architecture et d'avoir accepté de me lire à nouveau une quinzaine d'années plus tard à l'occasion de cette thèse ; et Martin Deleixhe pour avoir accepté d'apporter son expertise politique sur les problématiques liées à l'hospitalité.

J'adresse un remerciement tout particulier à mon directeur de thèse Jérôme Lèbre pour m'avoir fait confiance et s'être lancé dans cette aventure avec moi il y a huit ans, pour son soutien et sa disponibilité tout au long de ce travail, ainsi que pour la qualité de son écoute et de ses conseils.

Je remercie également le Centre Marc Bloch de Berlin pour son soutien et pour son accueil pendant sept ans.

Merci à l'équipe de relecteur·ices, en premier lieu à Fabien Bidaut, ainsi qu'à Laura Mélot, Hélène Sapin, Lorraine Boris et Mahaut Ritz et aux traducteur·rices Jen Theodor et Moritz Gansen. Merci enfin, pour leur soutien au quotidien dans la phase finale de rédaction à Federica, Laura, Angela, Lorraine, Tara, Mahaut et Lena.

Ein großen Dank an Pepe und Emma und der Krachmacher-WG, Gulchatay und Cherni, und Anne Fina von der Druckerei Albruck in Berlin.

Résumé

Cette thèse porte sur la notion d'accueil en philosophie et sa capacité à renouveler une approche tant physique que politique de l'espace. Les moments de l'assemblage, à l'échelle du geste en train de faire et d'être fait, ne peuvent être ni saisis ni évalués : j'explore les ressources théoriques et politiques de ce seuil, de ce moment où s'inventent des figures ne répondant plus à un principe premier, ni causal, ni d'autorité.

Cette recherche autour des gestes de l'assemblage nourrit l'examen de la notion d'accueil : à la suite de la lecture critique de celle d'hospitalité développée par Derrida, j'examine en quoi la notion d'accueil – beaucoup moins débattue en philosophie que celle de l'hospitalité mais sortant justement des conditions constitutivement dissymétriques propres à la tradition hospitalière – peut être féconde pour penser le faire et l'agir-ensemble. J'examine en particulier la spécificité de gestes d'assemblage qui improvisent pour concevoir-réaliser dans le même mouvement : autour d'un faire-ensemble qui est un "faire-avec ce et cell-eux qui sont déjà-là", s'invente une micro-politique des gestes qui déploie une myriade de relations dont le trait commun est l'improvisation. Les gestes qui tâtonnent suspendent les habitudes et font surgir du neuf. En cela ils sont un lieu privilégié d'expérimentation et d'observation de ce que je cherche à décrire par l'agir-avec et l'agentivité : de multiples façons de vivre et de pratiquer une ouverture à l'imprévisible. À l'heure de l'instrumentalisation des discours sur l'espace, en particulier sous le modèle de la ville néolibérale depuis les années 1980, ce travail propose ainsi une approche de l'espace comme relation, pour penser des figures, des formes et des usages de l'espace ouvert dont le « lexique reste à inventer » (Nancy).

Mes travaux partent d'une approche critique de la phénoménologie de l'espace et du corps chez Husserl et Merleau-Ponty, des apports décisifs de la pensée de Beauvoir et d'Arendt pour penser la relationnalité et la pluralité, et des travaux récents de Barad et Haraway sur la spatialité et l'agentivité. Mes recherches s'ancrent dans une pratique personnelle et collective de la conception-construction en architecture qui dialogue avec d'autres pratiques contemporaines (danse et sculpture notamment) et leurs formes multiples d'assemblage pour explorer la pertinence d'une conceptualisation de la notion d'accueil comme philosophie politique (Arendt, Derrida, Nancy, Barad). J'examine ainsi d'abord ce que la phénoménologie a pu dire de la perception de l'espace, puis en quoi le tournant politique impulsé par Beauvoir et Arendt à partir de la pluralité a ouvert des pistes pour penser la relationnalité. J'interroge ainsi notamment, sans confondre leurs projets respectifs, en quoi l'agentivité de la matière [mattering] et l'ontologie relationnelle proposées par Barad font écho à la pensée de l'action et du politique chez Arendt, et ce qu'elles peuvent apporter à une pensée de l'accueil à partir des gestes de l'assemblage.

Je cherche à montrer que l'accueil n'est pas l'hospitalité, en ce qu'il permet de penser l'espace partagé et de mobiliser des ressources pour l'agir-ensemble. La notion d'accueil est

travaillée par des motifs du neuf et de l'ouvert qui permettent de mettre en évidence ce qui façonne les espaces et la façon dont ils nous façonnent en retour. Les moments de l'assemblage sont des moments de suspension où peut être éprouvé très concrètement à la fois le faire et l'action comme agir politique, et où peut être aperçu cet *espacetempsmatière-en-devenir* [spacetimemattering] que développe Barad et qui rebat les cartes de la matérialité/matérialisation. Ainsi, j'examine si et en quoi interroger les figures du "tas", de la *struction* et de la suspension, la co-émergence d'un faire qui fait et défait en faisant, et la micro-politique des gestes éprouvés permet de penser le potentiel subversif de l'accueil.

Mots clés :

accueil, espace, gestes, assemblage, agir, spacetimemattering

Abstract

Beyond hospitality: political spaces and gestures of assembling

This thesis investigates the notion of ‘accueil’* in philosophy and its capacity to renew both physical and political approaches to space. The moments of assembling, at the scale of the gesture in the process of making and being made, can be neither grasped nor evaluated: I explore the theoretical and political potentials of this threshold, of the moment when figures are invented that no longer respond to a first principle, whether causal or of authority.

This research into the gestures of assembling feeds into a critical examination of the notion of ‘accueil’: following Derrida’s critical analysis of hospitality, I investigate ‘accueil’ – much less discussed in philosophy than hospitality but moving away from the constitutively asymmetrical conditions inherent in the thought of hospitality – as a potentially fruitful way of thinking about doing and acting-together.

In particular, I examine the specificity of gestures of assembling, which improvise in order to conceive-realize in the same movement. Around a making-together that is a ‘making-with that and those who are already there’, a micropolitics of gestures is invented – deploying a myriad of relations whose common thread is improvisation. Gestures slowly feeling their way suspend habits and give rise to something new. They are, in this sense, a privileged place for experimentation and observation in terms of what I seek to describe through the notions of ‘acting-with’ and agency: multiple ways of living and practicing an openness to the unpredictable. At a time when discourses about space are increasingly instrumentalized, especially under the paradigm of the neoliberal city and since the 1980s, this thesis proposes an approach to space as relation in order to think about figures, forms and uses of the openness of space whose “lexicon remains to be invented” (Nancy).

My research draws on a critical approach in the phenomenology of space and body in Husserl and Merleau-Ponty, on the important contributions of Beauvoir and Arendt in thinking about relationality and plurality, and on the recent works of Barad and Haraway around spatiality and agency. My research is rooted in a personal and collective practice of conception-construction in architecture, in the concrete gestures and practices of assemblage and their echoes with other contemporary practices (especially dance and sculpture) and their multiple forms of assembling in order to explore why and how it is relevant to conceptualize the notion of ‘accueil’ as a political philosophy (Arendt, Derrida, Nancy, Barad).

I examine what phenomenology has been able to say about the perception of space, and how the political turn brought about by Beauvoir and Arendt, starting from plurality, has opened up new paths for thinking about relationality. In particular, with respect to their respective projects, I examine how the matter’s agency [mattering] and relational ontology developed by

Barad echoes Arendt's thinking on action and the political and how they can help us think about 'accueil' departing from gestures of assembling.

In doing so, I try to show that 'accueil' is not hospitality, enabling us to think about sharing space and to provide resources for acting-together. The notion of 'accueil' is traversed by figures of the new and the open, revealing how spaces are shaped and how they shape us in return. Moments of assembling are moments of suspension, in which we can concretely experience both doing and acting as political action, catching a glimpse of what Barad calls 'spacetime-mattering', which reshuffles the cards of materiality/materialization. Through all this, I examine if and how questioning the figures of the 'heap', of 'struction' and suspension, the co-emergence of a doing that makes and unmakes gestures while doing them, as well as the micro-politic of experienced gestures enables us to think about the subversive potential of 'accueil'.

* The term 'accueil' is a candidate for the Dictionary of Untranslatables: "welcoming" or "reception" does not capture the polysemic meaning of acting, collecting and gathering (assemblage und a-colligere from "recueil") that it encompasses.

Key words:

hospitality, space, gestures, assembling, action, spacetime-mattering

Sommaire

INTRODUCTION.....	10
1. NOMMER L'ESPACE. PERSPECTIVES SUR L'APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ESPACE ET DU CORPS.....	17
1.1. Approche phénoménologique de l'espace et du corps chez Husserl.....	19
1.1.1. Où le sol se dérobe. Spatialité et « crises » du sens à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.....	21
1.1.2. Le présent vivant du corps propre et la constitution de l'espace. L'expérience de la chair	34
1.1.3. Perception et spatialité. Pouvoir-faire, pouvoir se mouvoir. Horizons d'expérience.....	40
1.1.4. Inquiétantes ubiquités. Mouvement et repos des corps. La résistance du corps-chair.....	47
1.1.5. Un monde déjà là. Le corps-chair et la Terre comme sol d'expérience.....	53
1.1.6. Continuité de la perception et « vides » de l'espace ? Entre-deux et espace co-vu.....	57
1.1.7. Un monde déjà-là. Le corps-chair et la Terre comme sol de l'expérience.....	63
1.1.8. Temporalité, intercorporéité et vie constituante.....	82
1.2. Approche phénoménologique de la chair chez Merleau-Ponty.....	89
1.2.1. La chair comme « arche-originale ».....	89
1.2.2. Décorrélation ipséité/spatialité–identité/espace.....	99
1.2.3. Relationnalité et écarts chez Husserl et Merleau-Ponty.....	110
2. PENSER UNE RELATIONNALITÉ CONSTITUTIVE. AGIR-AVEC, FAIRE-ENSEMBLE	114
2.1. Penser une relationnalité constitutive avec Beauvoir.....	115
2.2. Relationnalité de l'agir chez Arendt.....	123
2.2.1. De l'agir au faire-ensemble : l'agir-avec.....	125
2.2.2. La théorie de l'action chez Arendt.....	130
2.2.3. Processualités heurtées. Le lâcher prise et l'action.....	134
2.2.4. Paroles tâtonnantes et maîtrise du sens.....	142
2.2.5. L'abîme de la spontanéité.....	147
2.2.6. Commencements sans commencement.....	150
2.2.7. Lancer l'action : le modèle héroïque.....	155
2.2.8. Faire et être fait par l'action.....	161

2.3. De l'espace à la matière comme relation. Perspectives de l'espace-temps-matière-en-devenir chez Barad.....	171
2.3.1. Matérialité/matérialisation, agentivité et ontologie relationnelle.....	174
2.3.2. Les intra-actions de la matière chez Barad.....	179
2.3.3. Coupures agencielle, différenciation.....	188
2.3.4. Ontologie relationnelle et politique de l'espace-temps-matière-en-devenir.....	192
2.3.5. De la diffraction à la topologie. Dynamique relationnelle de l'espace.....	203
2.3.6. Où sommes-nous à la fois ? Mesures du monde, vide de l'espace et vision de nulle part	210
3. PENSER L'ACCUEIL : GESTES ET FIGURES DE L'ASSEMBLAGE.....	216
3.1. Toucher et accueil. La matière comme relation.....	220
3.2. Les gestes de l'assemblage.....	236
3.3. Faire avec ce et celles·ceux qui ne sont pas prévu·es pour.....	241
3.4. Improviser un agir avec : un faire ensemble.....	253
3.5. Collectif <i>collectif</i>	258
3.6. Espaces ouverts et politique de l'assemblage.....	264
4. CONCLUSION.....	276
5. BIBLIOGRAPHIE.....	289
6. TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	310
7. ANNEXES.....	316
7.1 « Enchevêtrements et politique. Conversation avec Karen River Barad », par Jen Theodor (traduction inédite).....	317
7.2 « Les Hackers de Babel », collectif mit (carnet de chantier).....	335
8. INDEX.....	339

Introduction

Cette thèse porte sur la notion d'accueil en philosophie et sa capacité à renouveler une approche tant physique que politique de l'espace.

Les recherches présentées ici interrogent la spatialité pour penser l'accueil : si les espaces que nous habitons nous habitent en retour, sous le paradigme de la ville néolibérale et de sa culture d'une urbanité uniformisée par l'économie de marché – qui a essaimé bien au-delà des centres urbains et des grandes métropoles et a transformé nos espaces vécus en marché de l'immobilier –, il est urgent de se ressaisir de ce qui est appelé ici, sous une formulation provisoire, une *spatialité relationnelle*, dans la mesure où elle est notre politique et notre ontologie. Dans ces espaces urbanisés, tout ce qui nous entoure est fait de gestes, et nommer l'espace revient à tenter de dire nos façons de co-habiter – et pas seulement de co-exister sans jamais se croiser. Entre urbanisme coercitif assumé, instrumentalisation du "participatif", "pacification" ou "verdissement", ou encore privatisation de pans entiers de ville, si "douce", "verte", "positive" ou encore "ludique" soit-elle dite, la production de la ville dans le système socio-économique libéral demande une analyse urgente de la transformation des lieux que nous habitons.

Jacques Derrida relevait dans les années 1990 l'importance de la non-identité d'une ville, de son inachèvement pour qu'elle puisse rester ouverte – un « lieu d'hospitalité à venir »¹. Il s'agit ainsi d'interroger le ménagement d'espaces et de lieux *ouverts* où un accueil est possible, c'est-à-dire d'interroger les conditions spatiales de l'accueil pour penser l'espace comme un faire-ensemble qui soit aussi un agir-avec, une *spatialité relationnelle*.

Il s'agit ainsi de penser non plus des espaces-entre mais des espaces ouverts qui sont, en reprenant la formule de Barad, ceux d'un *espacetempsmatière-en-devenir* [spacetime-mattering] où une agentivité séparée-reliée s'exerce. Les gestes de l'assemblage mobilisés à partir de pratiques en danse et en architecture, interrogent ainsi la matérialité et l'action, les corps qui les constituent, ainsi que les espaces physiques et politiques qui émergent par le fait de faire ensemble. Cette négociation continue avec le réel de l'expérience sensible devient particulièrement visible dans les gestes de l'assemblage, où s'élaborent en acte une politique de l'assemblage, une politique de la rencontre et un exercice de l'improvisation et du lâcher-prise. La notion d'accueil, étrangement absente en philosophie, à la différence de celle d'hospitalité, est mise à l'épreuve de cette politique des gestes de l'assemblage qui, en bousculant la dissymétrie constitutive propre à la relationnalité dans la tradition hospitalière, ouvre un dialogue entre ces deux notions.

L'hospitalité comme « possibilité impossible » (Derrida) rencontre ainsi le sens du lâcher-prise comme accueil *au neuf qui surgit*, dans la mesure où l'accueil fait appel à une agentivité collective. En développant l'idée derridienne d'une déconstruction inhérente à l'hospitalité,

1 Jacques Derrida, « Le forum de la ville de Berlin. Entretien avec Kurt Forster, Akira Asada et Wim Wenders », *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, Ginette Michaud et Joana Masó (éds.), La Différence, 2014, p. 241. Plus de détails sur le forum de la ville de Berlin au § 3.6. Espaces ouverts et politique de l'assemblage.

l'agentivité comprise au sens de *se rendre mutuellement capable*, fait alors appel à un faire-ensemble qui est bien un agir-avec, une politique de l'assemblage. À partir des gestes et par le défi de nommer le non-assemblé, le « tout-ensemble » qui refuse de se laisser totaliser (Nancy), il s'agit d'essayer de dépasser l'exercice linguistique et de mettre en lumière des pratiques qui mettent en jeu le projet social de l'acte de construire – et notre capacité à faire société.

Cette thèse examine ainsi, à partir d'une approche de la phénoménologie de l'espace et du corps chez Husserl et Merleau-Ponty, ainsi que des travaux d'Arendt et Beauvoir sur l'agir politique et de Barad sur l'agentivité intra-active, la présence de lexiques hérités de la physique moderne dans nos façons de *dire* l'espace. Il s'agit d'interroger en quoi, si notre réalité quotidienne est habitée par la forme et les figures de discours de la ville néolibérale, nos rapports à l'espace sont aussi habités par des lexiques de l'écart et de la distance. Issus des disciplines de la science moderne, ces lexiques qui disent pour nous le monde ne rendent pas justice à la diversité et à la variété de nos vécus de l'expérience spatiale – de notre sensibilité. Que disent de nous ces champs sémantiques de la mesure avec lesquels nous exprimons notre partage de l'espace ?

En proposant la formulation provisoire d'une *spatialité relationnelle*, il s'agit de chercher à sortir du lexique de l'évaluation et d'examiner une forme de relationnalité séparée-reliée de spatialité *avec* l'espace, qui est, c'est l'hypothèse, une ontologie fondée sur une *relationnalité constitutive*, une ontologie relationnelle (Barad). Il s'agit d'essayer de penser conjointement l'accueil et la spatialité. Ceci importe pour penser l'accueil en ce que le partage de l'espace n'est pas une simple répartition de positions, de places *dans* l'espace ; nous vivons les espaces physiques bien plus comme ce qui nous relie les un-es aux autres que comme des coordonnées géométriques. La notion d'accueil explorée ici développe ainsi le champ sémantique de l'accueil comme « recueil », « collecte », « collectif » – et ce que nous indique leur étymologie : l'« assemblage » sans résolution dans un tout unitaire. À partir de la théorie de l'action chez Arendt et de l'agentivité intra-active de la matière chez Barad il s'agit de penser le faire-ensemble comme agir-avec.

À partir des dynamiques « intra-actives » de différenciations par « exclusions constitutives » théorisées par Barad dans son interprétation de l'indétermination en physique quantique comme émergences de différences « séparées-reliées », l'espace n'est plus conçu comme vide ou comme étendue mais comme dynamique incessante de l'espacetempsmatière-en-devenir [spacetime-mattering]. Penser l'accueil à partir d'une spatialité relationnelle signifie ainsi prendre comme point de départ une relationnalité première (Beauvoir). Ce décentrement a des conséquences non seulement politiques mais spatiales. Aussi, il s'agit de suivre le fil d'une décorrélation d'un motif *ipséité/spatialité–identité/espace* qui façonne nos représentations et nos façons de nous rapporter au monde, au travers des approches de la spatialité et de la sensibilité chez Husserl et Merleau-Ponty, et leur ré-orientation politique à partir de la pensée de l'action et de la relationnalité chez Arendt et Beauvoir, et de l'agentivité posthumaniste chez Barad.

Ce travail a ainsi pour but d'examiner la pertinence et les potentiels d'une pensée de l'accueil pour dessiner des outils conceptuels qui puissent nous aider à penser le ménagement de

l'espace – ces espaces physiques et politiques qui sont notre relationnalité. Partant des conséquences politiques mais aussi spatiales d'un décentrement qui prend comme point de départ, non plus la centralité du sujet, mais une relationnalité constitutive, il s'agit d'examiner en quoi une *spatialité relationnelle* produit une spatialité spécifique : celle d'une dynamique spatiale agentielle – et non plus d'un système d'écarts.

À la croisée de la philosophie politique et d'une approche interdisciplinaire de pratiques d'assemblage en art et en architecture qui mobilisent les gestes pour expérimenter une spatialité relationnelle et sa propension à produire des espaces physiques et politiques, l'objectif de cette conceptualisation est d'une part, d'ouvrir un dialogue avec la pensée de l'hospitalité et l'altérité initié par Derrida et d'autre part, de participer à la constitution d'un lexique et d'outils conceptuels pour exprimer la spatialité relationnelle.

En engageant un dialogue avec la pensée de l'hospitalité – en particulier à partir de son examen critique par Derrida – il s'agit d'envisager en quoi la notion d'accueil peut être féconde pour penser le faire-ensemble comme agir-avec et de renouveler une approche tant physique que politique de l'espace. Pour comprendre la relationnalité constitutive comme politique de l'assemblage, des pratiques qui procèdent par un engagement du corps – par des gestes – avec l'espace seront interrogées. Les gestes qui tâtonnent, suspendent les habitudes et font surgir du neuf, sont en cela un lieu privilégié pour examiner ce que cette thèse cherche à décrire par une agentivité spécifique de l'agir-avec : de multiples façons de vivre et de pratiquer une ouverture à l'imprévisible qui sont à la fois des formes du lâcher-prise et de l'accueil *au neuf qui surgit*.

Éclipsée par celle d'hospitalité, la notion d'accueil en tant que telle n'a fait l'objet que de très peu de travaux en philosophie, alors qu'elle est mobilisée par les domaines de la sociologie et des sciences politiques notamment. Si les travaux de Derrida ont mis en lumière le propre d'une déconstruction inhérente à l'hospitalité², la notion d'accueil comme recueil, assemblage non-assemblé, propose de faire un pas de côté pour penser une spatialité relationnelle. L'enjeu est de montrer que l'accueil n'est pas l'hospitalité en ce qu'il permet de penser l'espace partagé et de mobiliser des ressources pour le faire-ensemble et l'agir-avec. Le remaniement de la notion d'accueil esquissé ici pose en effet des questions concrètes, tant physiques que politiques, à ce que signifie proposer et ménager les conditions d'un accueil.

Présentation du trajet

Le trajet proposé ici passe, dans un premier temps, par un examen de l'approche phénoménologique de l'espace et du corps chez Husserl et chez Merleau-Ponty pour interroger nos spatialités intriquées, ainsi que notre façon de les exprimer.

Il s'agit, pour inaugurer une décorrélation du double motif ipséité/spatialité–identité/espace,

2 Déconstruction du (chez-)soi et de l'altérité comme au-delà du « tout autre », voir : Jacques Derrida, *Hospitalité. Séminaire (1996-1997) Volume II*, Seuil, 2022, p. 152.

d'interroger les paradoxes du « corps-chair » et du « sol » terrestre, comme ce que Husserl puis Merleau-Ponty ont identifié comme *ce qui résiste* à toute tentative de description (de réduction au sens phénoménologique).

L'interrogation du motif ipséité/spatialité–identité/espace constitue le fil rouge de cette thèse et vise à relever, dans les travaux mobilisés, des jalons qui puissent nous aider à se départir de la tradition d'une maîtrise comme critère du partage de l'espace. Il s'agit donc de sortir d'une spatialité de face-à-face, de projection sur l'espace ou sur l'autre, d'une représentation de l'écart comme prise de distance et prise sur le monde. Husserl interroge ce qu'est l'expérience vécue (de la conscience) dans son rapport à l'espace à partir de la sensibilité. Une pensée du corps-chair qui trace les premiers contours d'une décorrélation.

C'est le paradoxe même de la démarche phénoménologique de chercher à remonter à la vie constituante, qui, avec le thème du corps-chair et de la Terre comme « sol », se confronte à une réduction impossible. Ce paradoxe est ici précisément le levier du renversement qu'il s'agit de penser.

C'est en faisant dialoguer les approches de la Terre comme « sol originaire » chez Husserl et de l'ontologie de la chair (où la chair devient l'« arche-originaire ») chez Merleau-Ponty, qu'une première décorrélation entre le rôle du corps d'une part, et de la sensibilité et de la spatialité d'autre part est lancée, pour penser l'espace en partage. En abordant la Terre comme « sol » de l'expérience, Husserl relève que, contrairement à ce que nous dit la physique, la Terre n'est pas une simple planète : elle n'est pas pour nous en mouvement comme n'importe quel corps de l'espace stellaire, elle a pour nous le sens de sol originaire, charnellement originaire, à partir duquel toutes nos expériences vécues prennent sens. Ici commence à se dessiner une réflexion sur l'espace en partage, qui vient nourrir l'approche d'une spatialité relationnelle.

Le second temps de ce trajet s'appuie d'abord sur le tournant politique initié par les travaux sur la relationnalité première chez Beauvoir puis sur l'agir chez Arendt, pour examiner les potentiels d'une *relationnalité constitutive*. Ces deux approches sont abordées au prisme de l'articulation de l'individuel et du collectif et avec l'objectif de penser l'accueil depuis la constitution d'espaces physiques et politiques du faire-ensemble comme *agir-avec*.

La reprise et le dépassement des approches phénoménologiques de Husserl et Merleau-Ponty, qui partent de la vie de l'ego pour penser la sensibilité et la spatialité, ouvre à une réorientation de leur objet vers une approche politique de la relationnalité. Les travaux de Beauvoir dessinent en effet un changement de paradigme : le décalage depuis le motif de la vie de l'ego comme vie constituante à celui de la vie relationnelle comme relationnalité constitutive, se présente ici comme étape décisive pour penser la spatialité relationnelle à partir du politique.

Dans la continuité de ce mouvement, les travaux d'Arendt sur l'agir permettent d'initier un dépassement du lien entre perception sensible et action, ramenée à une action *sur* ou *vers* chez Merleau-Ponty. À partir d'une lecture de l'agir comme agir-avec chez Arendt, est ainsi proposé un développement autour de la processualité heurtée d'un lâcher-prise au cœur de l'action. En s'éloignant de la lecture arendtienne de la relation processus/événement comme interruption d'automatismes par l'irruption du nouveau dans des structures existantes, il s'agit

d'examiner un lâcher-prise inhérent à la spontanéité de l'agir et en quoi le cours de l'action lui-même produit un faire-ensemble lors duquel s'expérimentent des formes de négociations politiques qui constituent un collectif en train de faire. Cette dynamique processuale, qui renouvelle et reconfigure sans cesse l'action en cours, est abordée à travers le motif de *l'accueil au neuf qui surgit*. Là où l'évènement n'est plus le seul lieu de l'irruption du nouveau, mais où au contraire l'action dans sa temporalité heurtée est elle-même une processualité, le fait de faire ensemble et d'être fait par l'action dans un même mouvement fait en effet émerger des espaces de négociation collectifs qui produisent eux-même une dynamique d'ouverture. Il s'agit d'examiner ici l'agir comme *agir-avec*, c'est-à-dire non plus seulement comme une action qui révèle des acteurs (Arendt) mais qui révèle aussi et dans le même temps d'un collectif qui se constitue par le faire-ensemble.

Dans l'examen de l'hypothèse du faire-en-étant-fait par l'action, ce sont des pratiques d'engagement du corps avec l'espace et avec la matière qui sont mobilisées. Les gestes sont abordés comme seuil de la rencontre à partir de pratiques en danse, comme lieu privilégié d'adresse à l'espace et de suspension du sens par et dans le cours de l'action – ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aurait plus de sens, mais que ce sens est *en cours*, qu'il court et tâtonne, qu'il cherche une forme sans recourir ni au langage ni à la représentation.

Il s'agit ensuite de poursuivre le déplacement de l'action comme agir-avec par un tournant conceptuel important à partir du remaniement de la notion d'agentivité que propose Barad. En effet, son interprétation de la physique quantique propose un changement de perspective fondamental: Barad examine l'agentivité de la matière à l'aune de l'indétermination de l'« *espacetempsmatière* » en théorie quantique des champs, comme *-en-devenir* pluriels qui enchevêtrent l'émergence de la matière et du sens [mattering] sous le motif de ce que Barad nomme l'*espacetempsmatière-en-devenir* [spacetime-mattering]. À partir de sa théorie du réalisme agenciel, Barad développe une ontologie relationnelle qui propose une approche de la différenciation désignant l'émergence d'entités par des intra-actions constitutives (coupures agencielles). Cette approche engage à des remaniements profonds de la spatialité et de la matérialité, dès lors conçues à partir de relations constitutives où les entités ne pré-existent pas à l'intra-action – et donc à la relation. La spatialité n'y est plus abordée comme écart entre des entités, mais comme dynamique d'émergence mutuelle par une différenciation itérative qui sépare-relie d'un même mouvement chaque composante d'un phénomène. Cette agentivité redessine ainsi les contours de l'identité, de l'altérité, de la spatialité et de la matérialité et inaugure ainsi un élargissement de la perspective de *l'espace comme relation* (spatialité relationnelle) à la *matière comme relation*. L'expérience de l'agentivité et de la relationnalité par et avec la matière ouvrent en effet des pistes pour penser la dynamique d'ouverture de l'espace, et ainsi ce que seraient, à partir de la spatialité relationnelle, des espaces *ouverts* pour penser l'accueil.

C'est pourquoi les décorrélations ipséité/spatialité–identité/espace, rencontrent ici l'agentivité posthumanisme de Barad : la différenciation comme dynamique d'émergence par « exclusions constitutives » des coupures agencielles de l'*espacetempsmatière-en-devenir* peut en effet nous aider à penser autrement le partage d'un espace en commun et les questions de propriété et de rapports de pouvoir qui y sont liées. En opposant notamment à l'imaginaire de l'espace-vide le recours à l'espace noué et immédiat – à une spatialité relationnelle – c'est l'enjeu de la formation d'autres possibles et le renforcement de ceux qui existent déjà qui est posé. Cette

spatialité relationnelle, d'emblée sociale et politique, s'appuie en effet sur et vise une politique *cyborg* du lien inspirée des travaux de Haraway sur l'agentivité, en dialogue avec les travaux de Barad. Les travaux d'Haraway sur les savoirs situés, qui ont problématisé les intrications entre sensibilité et techniques de vision et mis en lumière leur production d'une position « de nulle part », ouvrent ainsi à un dialogue critique renouvelé avec les travaux phénoménologiques sur la spatialité de Husserl et Merleau-Ponty.

Le troisième temps de ce trajet aborde des gestes et des figures de l'assemblage à travers des exemples concrets de pratiques qui expérimentent et produisent des espaces physiques et politiques où se jouent une politique de l'assemblage.

Les gestes de l'assemblage sont des moments de lâcher-prise où peut être éprouvé, très concrètement, à la fois le faire et l'action comme agir politique, et où peut être aperçu cet espace-temps-matière-en-devenir que développe Barad et qui rebat les cartes de la matérialité/matérialisation.

C'est en particulier la spécificité de gestes d'assemblage qui improvisent pour concevoir-réaliser dans le même mouvement qui est examinée : autour d'un faire-ensemble qui est un "faire-avec ce et celles-ceux qui ne sont pas prévus pour" s'invente une micro-politique des gestes éprouvés qui déploie en écho une micro-politique de rapports renouvelés avec l'espace et la matière qui façonnent l'émergence du sens à plusieurs.

Il y a dans ces formes de relationnalité attentives aux situations – car dépendantes des situations – une résistance intrinsèque à une lecture hiérarchique, ordonnatrice et propriétaire. Il y a une forme d'irritation, de négociation obligée dans la rencontre, avec des matériaux, des lieux, des personnes avec qui il faut "faire avec" – au double sens du terme. Ce sont des ressources pour penser la façon dont, par le faire, une ouverture se produit. Un geste qui fait en étant fait, un mouvement qui s'entraîne en étant lancé : quels sont ces mouvements qui agencent et sont agencés à travers des gestes et une intentionnalité indécidable ? Quelle est cette agentivité qui redessine les contours de l'altérité et de la spatialité à partir du rapport à la matière ?

Contexte de la recherche

Cette réflexion sur l'accueil et la spatialité mobilise plusieurs traditions de pensée et propose une lecture entrecroisée de leurs perspectives. Un fil rouge commun traverse toutefois ce parcours depuis la phénoménologie du début du XXe jusqu'aux travaux les plus récents en physique quantique et aux pratiques contemporaines d'assemblage : le rapport à l'espace des sciences modernes et son héritage lexical, symbolique et technologique y est remis en question par des approches diagnostiquant, dans la *distance* artificielle d'avec le monde, une problématique à déconstruire. Si, au-delà de projets et de méthodes très différents, Husserl peut dialoguer avec Haraway et Arendt avec Barad, c'est que leurs approches respectives du lien entre corps et espace sont attentives aux relations entre science et pouvoir, – et interrogent en particulier la façon dont sont produits les savoirs. Autrement dit, ces auteur-es partent

d'une position qui ne cherche pas à s'extraire du monde pour en parler ; et c'est aussi ce qu'essaye de traduire la formulation provisoire de *spatialité relationnelle*.

Ce présent travail de recherche s'ancre également dans une pratique personnelle et collective de conception-construction en architecture, une appétence et un intérêt pour les pratiques interdisciplinaires collectives, pour un agir-avec comme faire-ensemble qui dialogue avec d'autres pratiques contemporaines en art, et leurs formes multiples d'assemblage. Un dialogue interdisciplinaire qui importe pour explorer la pertinence d'une conceptualisation de la notion d'accueil – au-delà de son usage potentiel en philosophie – comme philosophie politique, d'une part, et qui, par ailleurs, s'ancre, échange et se nourrit de pratiques concrètes, inscrites dans des lieux à défendre et des espaces *ouverts* à protéger et à inventer en commun.

Préambule

Ainsi, au-delà la méthode phénoménologique husserlienne qui sert de porte d'entrée à cette recherche, c'est la question de la description de l'expérience en train d'avoir lieu, de gestes en train d'être faits et du ménagement des espaces physiques et politiques qui est posée : comment penser, à la suite d'Arendt *ce que nous sommes en train de faire* ? Comment décrire une expérience au moment où elle a lieu lorsque le lexique manque pour le faire ? Faut-il préférer un silence, une suspension du sens et le laisser être éprouvé ailleurs, par les gestes ?

À travers la méthode phénoménologique de l'épochè³, Husserl s'est penché sur la difficulté de décrire les vécus de la conscience intentionnelle et sa manière de se rapporter au monde. Si la démarche développée dans cette thèse s'éloigne au fur et à mesure de l'approche husserlienne, le partage de l'espace et la dynamique du vécu (qu'il soit celui de la conscience intentionnelle, ou celui de la *spatialité relationnelle*, telle qu'elle est proposée ici) et leur résistance à une expression par le langage, traversent cette étude.

Avant d'aborder plus loin d'autres pratiques contemporaines de partage de l'espace et leur rayon d'action, la problématique ouverte par l'examen d'une spatialité relationnelle est ainsi confrontée, dans le premier moment du trajet, à la méthode phénoménologique de Husserl et aux enjeux auxquelles elle se heurte dans son application à l'expérience spatiale.

3 L'« épochè » désigne, dans la terminologie husserlienne, une méthode de suspension artificielle du « lien avec le monde » comme évidence, de suspension du jugement au sens de la « réduction » phénoménologique, pour permettre un retour au corps vécu comme présence originelle au monde). En ce sens, la réduction phénoménologique n'est pas une démarche empirique.

1. Nommer l'espace. Perspectives sur l'approche phénoménologique de l'espace et du corps

Aujourd'hui, à l'heure des horloges atomiques et des supercalculateurs quantiques, alors que nous sommes capables d'évaluer avec précision une grande variété de rapports (rapports de poids, de masse, de distance, de volume, d'énergie) et de *dire* avec précision au degré de seconde près où nous sommes, où nous nous situons dans un système de coordonnées et sous des satellites en orbite, nous restons dépendant·es de nos corps et de leurs vécus incorporés pour évaluer nos attachements, et ce bien plutôt en terme de proximité et d'éloignement qu'en terme de distances mesurables. Nos vécus, nos relations affectives et nos évaluations intuitives des distances, nos imaginaires et nos savoirs ne concordent pas avec les systèmes de mesure de l'espace dont nous héritons; et pourtant c'est toujours en termes de positions *dans* l'espace, de distances mesurées, que nous *disons* nos rapports à l'espace, nos expériences spatiales. Nos expériences quotidiennes ont ainsi sans cesse à combiner les paradoxes entre ces lexiques de la mesure et nos rapports vécus au monde (les kilomètres/heure, ou mètres/seconde du système métrique rencontrent sans cesse une multitude d'autres facteurs – la privatisation des sociétés de chemin de fer par exemple – pour tenter d'évaluer le temps que mettra un train à parcourir une distance, tout en sachant pertinemment que cette évaluation objective en terme de kilomètres/heure ne concordera pas avec notre expérience vécue du train qui arrive (peut-être) "à l'heure").

La carte est un outil particulièrement sensible aux intentions et aux usages qui président à sa commande ; cartographier et nommer est lié aux évolutions des instruments de mesure et aux enjeux de pouvoir qui ont soutenu certaines approches et certains travaux aux dépens d'autres. L'histoire occidentale récente des distances fixées avec le monde combine un imaginaire de la carte, de la mesure et de l'appropriation à distance. La cartographie et les systèmes de mesures du monde ont une histoire qui est toujours une représentation partielle d'un territoire. Dans l'histoire de la science moderne dont nous héritons aujourd'hui, « mesurer » s'apparente à se repérer mais aussi et surtout, à un arpentage découpant et distribuant des portions de territoire : cette histoire est celle des découpages de la propriété privée et des enjeux de pouvoirs qui y sont liés.

Dans cette tradition dont nous avons à répondre, la mesure n'est pas qu'un outil d'évaluation, de comparaison, c'est un outil de répartition. Cette façon de se rapporter au monde, de partir d'une relation entre soi et le monde, dépend d'un système de vision⁴ ancré dans une histoire qui nous précède ; l'histoire des grands empires coloniaux et du capitalisme de l'ère pré-industrielle. S'approprier le monde, s'accaparer, coloniser des espaces "vides" ou lointains (vides parce que lointains) s'est fait à partir d'un *regard* sur l'espace, celui de la science moderne, dont la physique quantique est le dernier développement.

4 D'après la définition du regard « objectif » sur le monde comme regard « de nulle part » que propose Donna Haraway. Voir Donna J. Haraway, « Savoirs Situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » » trad. Denis Petit et Nathalie Magnan, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes, Exils*, 2007 (1988)

Les distances installées ainsi tout au long de cette histoire de la mesure (de la façon de mesurer) – bien trop rapidement esquissée ici⁵ – sont inscrites dans nos regards sur le monde. Pourtant nos expériences spatiales, si elles ne disposent hors du lexique de la mesure que d'un lexique à aller puiser ailleurs (dans la poésie par exemple comme autre art vivant des écarts), sont bien plus riches que ce que nous avons l'habitude d'exprimer à partir du lexique de la science moderne – et ne se laissent pas résumer à ce type de regard *sur* l'espace. La phénoménologie, dans son projet de fondation d'une science rigoureuse sur les vécus de la conscience intentionnelle (la façon dont nous nous rapportons au monde et où les phénomènes apparaissent à la conscience), a instauré un premier glissement dans cette tradition du regard *sur* l'espace.

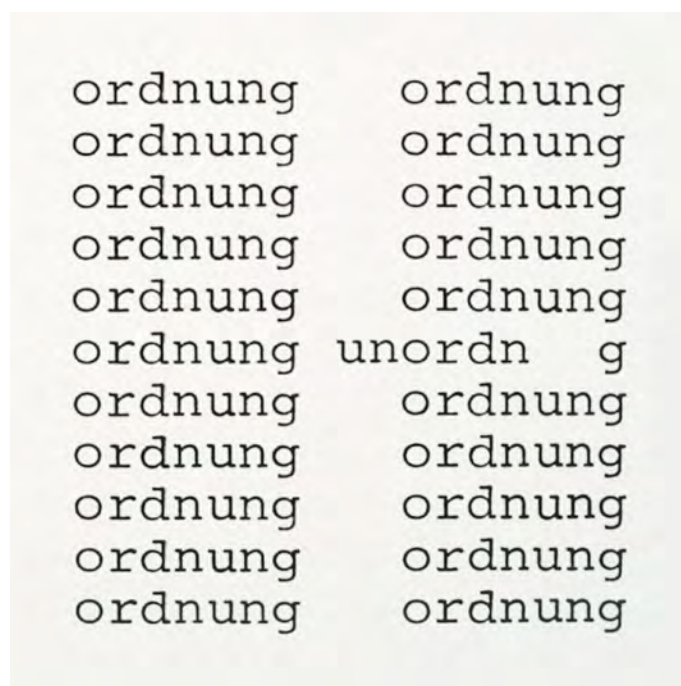


Fig. 1 : Timm Ulrichs, « OrdnungUnordnung », dans Eugen Gomringer (éd.), *Konkrete Poesie*, Reklam, 1972, p. 47. Image : © Timm Ulrichs [1961]

Ainsi, l'ambition de fondation d'une science des vécus de la conscience n'est pas ce qui nous intéresse ici chez Husserl, mais bien plutôt ce premier décalage vers un ancrage de l'expérience dans le corps et la vie « constituante », comme premiers pas d'une sortie de l'histoire du regard *sur* l'espace. Tandis que l'intérêt des premiers travaux de Husserl sur l'expérience spatiale, telle qu'elle apparaît à la conscience par l'expérience du corps, se limite d'abord à une analyse du mouvement et du repos des corps *dans* l'espace, c'est dans des textes tardifs qui traitent plus spécifiquement du partage de l'espace, de la Terre comme « sol » commun que de premières décorrélations apparaissent. En effet, tant chez Husserl que chez Merleau-Ponty, le corps, la chair, en dernière analyse est ce qui « résiste » à toute

5 Pour une perspective historique sur l'histoire de la mesure dans laquelle nous vivons, et en particulier de l'adoption du système métrique lors de la Révolution française, voir Denis Guedj, *Le mètre du monde*, Seuil, 2000; ainsi que pour une perspective contemporaine sur les questions de mesure en physique quantique, voir : Karen R. Barad « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matériérisation », trad. Denis Petit, *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 4, L'Unebêvue Éditeur, 2024.

réduction – et en fait, à toute description qui ne se limite pas à considérer le corps comme objet dans l'espace. Ainsi, c'est à partir de ces travaux du début du XXe siècle, que se dessine petit à petit ce que pourrait être une *spatialité relationnelle* qui ouvre la voie à une pensée de l'espace non plus comme distance ou écart mesurable, mais comme constitutivement relationnel – ouverture. Que pourrait nous dire une spatialité relationnelle, de la dynamique vive et vivante de l'espace ouvert, pour penser l'accueil ?

1.1. Approche phénoménologique de l'espace et du corps chez Husserl

Pour essayer de penser l'accueil il s'agit ainsi dans un premier temps d'interroger l'espace comme relation, sous la formule provisoire d'une *spatialité relationnelle*, à partir des travaux phénoménologiques de Husserl sur la spatialité.

Pour aborder l'expérience vécue de l'espace comme spatialité relationnelle, c'est-à-dire interroger le rôle de la spatialité pour une relationnalité constitutive, ce sont les représentations usuelles de l'écart comme distance, issues de la physique moderne, qu'il faut interroger. Si la fabrication de l'espace, le ménagement de lieux de vie, peut requérir l'utilisation d'outils de mesure, les écarts qui sont façonnés ne sont pas que des variations entre le vide et le plein. L'espace entre deux murs n'est pas vide, pas plus que l'ouverture du vide n'a besoin de contours pour exister. La spatialité dont nous faisons l'expérience quotidienne est relationnelle, touchante-touchée, elle sépare et relie à la fois et est bien plus un mode du contact que de l'écart mesurable. L'évaluation des distances est bien plus liée au corps et à ce qui facilite ou empêche ses déplacements, c'est-à-dire à l'éloignement et à la proximité, qu'à une unité de mesure étalonnée aujourd'hui sur la vitesse de la lumière. La physique quantique, pas plus que la physique moderne ne nous donnent des outils pertinents pour *exprimer* des écarts qui touchent à nos vécus dans leur sensibilité.

Ainsi la valeur de référence du mètre, valeur pourtant fixée par convention⁶ c'est à dire par une décision commune entre plusieurs États et institutions internationales, ne parle que bien difficilement à notre sensibilité humaine de « primates dotés d'une vision en couleur et stéréoscopique »⁷, alors qu'elle est pourtant une création humaine et située, une évaluation, issue d'un point de vue sur la nature physique grâce aux outils de la physique quantique.

6 Le mètre, comme unité de longueur, est une convention adoptée en 1889 lors de la création du système métrique international. La Conférence Générale des Poids et Mesures (instance de décision de la Convention du Mètre, compte 64 États Membres et 36 États et « entités économiques associés » en 2022). À l'origine mesuré par rapport à l'angle d'un méridien terrestre, ayant nécessité de longs et laborieux arpentages (mesure géodésique), la mesure du mètre a été modifiée en 1983 par la CGPM, non plus à partir d'un méridien, mais de la longueur du trajet parcouru dans le vide par la lumière dans un intervalle de temps spécifique. Une valeur issue d'une mesure qui n'est plus une mesure réalisée par cartographie et arpentage qui engage le corps, mais par les appareils et des calculs de la physique quantique. Ces ré-évaluations constantes (la dernière de mai 2019), ont conduit à « abroger » en 2018 la définition du mètre en vigueur depuis 1983 (17e réunion de la CGPM, Résolution 1). Aujourd'hui, le mètre, « symbole m, est l'unité de longueur du Système International défini en prenant la valeur numérique fixée de la vitesse de la lumière dans le vide, c , égale à 299 792 458 lorsqu'elle est exprimée en mètre par seconde ». Source : Bureau International des Poids et Mesures. Consultable sur : www.bipm.org

7 Donna J. Haraway, « Savoirs Situés », *op. cit.*, p 117.

Les « yeux » que rendent accessibles les sciences technologiques modernes ruinent toute idée d'une vision passive ; ces prothèses nous montrent que tous les yeux, y compris nos propres yeux organiques, sont des systèmes de perception actifs, intégrés dans des traductions et des manières particulières de voir, c'est-à-dire, des manières de vivre.⁸

Ainsi, l'écart n'est pas la distance de la mesure et l'espace n'est pas la distance entre deux murs ; penser l'espace comme relation engage à prendre en compte des points de vue situés. Pour le dire à la fois avec Husserl et avec Haraway (dans un rapprochement quelque peu incongru mais dont nous allons explorer la fertilité et les limites), la charnellité de notre rapport au monde, l'historicité de nos savoirs incorporés, partagés et en partage, forment ce que nous acceptons comme espace « objectif »⁹, et qu'il va nous falloir apprendre à nommer en reconnaissant « là où nous sommes et là où nous ne sommes pas »¹⁰.

Husserl a en effet pointé dès le début du XXe l'inadéquation du discours des sciences naturelles pour évoquer notre rapport à l'espace. Sans remettre en cause la portée ni l'intérêt des sciences de la nature pour comprendre les phénomènes du monde physique, Husserl rappelle que celles-ci tirent leur sens et leur ancrage d'une relation au monde (comme monde-de-la-vie) que le recours à la science moderne pour expliquer le monde a eu tendance à nous faire oublier. Ainsi, si la phénoménologie, lorsqu'elle cherche à rendre compte de la façon dont nous nous rapportons au monde – la façon dont le monde nous apparaît –, cherche à ramener le monde-de-la-vie (de l'ego) au fondement de toute démarche scientifique, c'est surtout l'attention portée aux liens avec le monde et sa tentative de comprendre comment nous pouvons avoir un monde en partage, et plus spécifiquement un espace en partage qui est examinée ici.

Les textes choisis pour aborder cet aspect de l'approche phénoménologique de l'espace ne recoupent ainsi pas la production foisonnante de Husserl sur la spatialité, mais se concentrent sur ses derniers travaux qui interrogent la Terre comme « sol » de l'expérience, à partir d'une charnellité du corps et non plus du mouvement/repos des corps dans l'espace. Pour Husserl, la vie de la conscience et l'expérience de la chair se rejoignent dans l'expérience de l'espace ; c'est pourquoi la spatialité est pour Husserl un thème privilégié pour penser un rapport du « corps-chair » au monde et comme ancrage du sens.

Ces textes sur le sol terrestre comme sol d'expérience originaire, et d'un sens inscrit dans la

8 *Ibid.*, p. 118.

9 Voir les précisions sur ce point chez Husserl et Haraway au § 1.1.3 Perception et spatialité. Pouvoir-faire, pouvoir se mouvoir. Horizons d'expérience.

10 Cette formule est également empruntée à Haraway, qui la mobilise dans un contexte similaire, mais clairement revendiqué comme épistémologique féministe : « Il nous faut apprendre dans nos corps, ces corps doués d'une vision de primate, en couleur et stéréoscopique, comment relier cet objectif à nos scanners théoriques et politiques de façon à dire où nous sommes et où nous ne sommes pas, dans ces dimensions de l'espace mental et physique que nous savons à peine nommer. ». Haraway, remet ici en cause le point de vue non situé, censément axiologiquement neutre de l'objectivité qui n'interroge pas sa propre position dans la production de savoir par un regard sur le monde. L'épistémologie féministe a montré qu'à cette absence de prise en compte de la position située de l'observateur, correspond une « absence de corps ». Voir note 263, § 1.2.1 La chair comme « arche-originaire » ; et Donna J. Haraway, « Savoirs Situés », *op. cit.*, p. 117.

matérialité et la temporalité, sont ici la porte d'entrée de l'approche – ainsi circonscrite à la spécificité de ces textes – proposée pour aborder la spatialité chez Husserl.

1.1.1. Où le sol se dérobo. Spatialité et « crises » du sens à la fin du XIXe et au début du XXe siècle

L'approche de la phénoménologie de la spatialité chez Husserl proposée ici s'appuie ainsi sur un choix de textes tardifs sur l'espace¹¹, qui intègrent la temporalité du *présent vivant* [lebendige Gegenwart] à une reprise de travaux antérieurs sur l'espace à partir du mouvement du repos des corps (*Chose et Espace, Méditations Cartésiennes*) pour l'orienter vers une affirmation de la vie constituante, de la chair comme « corps-chair » et de la Terre comme « sol ». Après s'être penché sur la temporalité comme originaire sur le temps du monde objectif, Husserl examine une spatialité vécue comme originaire sur les descriptions et les discours de la physiques. Il y a pour Husserl une « dignité constitutive »¹² de la chair et de la Terre comme sol en ce qu'ils ont d'emblée pour nous un sens. Husserl déploie ainsi dans ces textes sur l'espace qui sont avant tout des notes de travail « une pensée de l'espace et de la chair soustraite à toute physique et à toute géométrie »¹³, et qui affirme que l'espace décrit par la physique s'ancre dans notre intuition du monde.

Les trois textes regroupés en français sous le titre *La Terre ne se meut pas*¹⁴, respectivement : « Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair » (1931), « L'arche-originaire Terre ne se meut pas » et les « Notes pour la constitution de l'espace » (1934) sont rédigés par Husserl dans un isolement croissant¹⁵, un an après avoir été

11 Regroupés sous une même publication, dans : Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, traduit de l'allemand et présenté par Didier Frank, Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle, Éditions de Minuit, 1989.

12 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature », *La Terre ne se meut pas*, op. cit., p. 27.

13 Didier Franck, dans Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », op. cit., p. 9.

14 Pour cette étude, les trois textes regroupés dans *La Terre ne se meut pas* ont été mis en regard de leur version originale allemande – respectivement : « L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature » [« Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur », dans *Philosophical Essays In Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, pp. 305-327] ; « Notes pour la constitution de l'espace » [« Notizen zur Raumkonstitution. Fortsetzung der Untersuchungen zur phänomenologischen Interpretation der kopernikanischen Lehre », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, n°2, International Phenomenological Society, 1940, pp. 217-226] ; et « Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair » [« Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 6, n°3, International Phenomenological Society, mars 1946, pp. 323-343]. Ces textes, retravaillés pour l'édition sont issus des œuvres posthumes de Husserl, et relèvent ainsi plutôt du document de travail, avec les répétitions, les contradictions et la profusion d'idées non-organisées, voir « aphoristiques ou obscures* » d'une pensée en cours, creusant les mêmes thématiques encore et encore (en particulier dans les « Notes pour la constitution de l'espace »). *Alfred Schütz, *Notizen zur Raumkonstruktion*, op. cit., pp. 21-22.

15 Après avoir enseigné douze ans à la chaire de philosophie de Fribourg, Husserl reçoit en 1928 le titre de professeur émérite – titre honorifique qui le libère d'une partie de ses engagements à l'université tout en lui permettant de se consacrer à ses travaux. Mais ce confort de travail ne dure pas, l'arrivée au pouvoir du NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, parti ouvrier allemand national-socialiste, fondé par Hitler

"écarté" du corps professoral suite aux lois nationales-socialistes de 1933¹⁶. Né en 1859, Husserl assiste dans ses dernières années à la montée du nazisme en Allemagne ; ces textes tardifs, tout comme les textes de la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935-1936) sont à considérer dans la perspective du contexte politique qui le touche de plein fouet¹⁷. Ces textes sont ainsi à considérer au prisme de ces années marquées par un nombre croissant de déceptions (dont une brouille définitive avec Heidegger en 1928), discriminations, vexations, et difficultés qui touchent aussi nombre de ses proches, assistants et étudiants, et impliquent des échanges réduits, des difficultés à voyager et à se concentrer sur son travail phénoménologique au quotidien, comme en témoigne sa correspondance¹⁸.

Le titre retenu par la version française pour le premier des textes rassemblés dans *La terre ne se meut pas*, a choisi de mettre en valeur la formule « L'arche-originaire Terre ne se meut pas », qui insiste sur le sens d'« archi-foyer » qu'a selon Husserl la Terre pour nous, non comme planète au sein de l'univers, mais comme sol originaire. Le titre choisi par l'éditeur de la version originale reprend une partie des indications portées sur l'enveloppe qui accompagne le manuscrit qui mettent en valeur un autre aspect, selon moi plus éclairant encore, pour comprendre la démarche de Husserl dans ces notes de travail :

*Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité de la spatialité de la nature au sens premier des sciences naturelles.*¹⁹

en 1920) marque pour Husserl le début d'une progressive mise à l'écart : le financement alloué à son assistant Eugen Fink est supprimé, il est lui-même d'abord « mis en disponibilité » en 1933, le Ministère de l'Éducation de Bade imposant aux fonctionnaires « d'ascendance non-arienne » une mise à la retraite forcée (ainsi que l'interdiction de « toute activité académique, toute manifestation publique, toute liberté de presse »*). En 1936, il est définitivement radié du corps professoral et expulsé de son logement à Fribourg à l'été 1937 et meurt à Fribourg en 1938 à l'âge de 79 ans.

*Nathalie Depraz, « La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence », dans Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Hatier, 1994, p. 8.

16 « Réformes de la fonction publique » du Ministère de l'Éducation de Bade (Badischen Kultusministerium), dont le § 3 de la loi du 14 avril 1933 imposait une mise à la retraite forcée aux « fonctionnaires d'ascendance non-arienne » [Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums].

17 Les éditeurs de la Correspondance, Elisabeth et Karl Schuhmann évoquent la portée du contexte historique général sur l'évolution et l'exercice philosophique de Husserl ; depuis la première guerre mondiale (son fils cadet Wolfgang est tué sur le front de Verdun en 1916), jusqu'à la montée du régime national-socialiste, et notamment l'impact qu'a eu la déchéance de nationalité, ressentie comme une « amputation » de son appartenance à une histoire des idées (allemande) mais aussi une grave attaque contre son projet philosophique passé et à venir. Ces textes des années 1930 et la trajectoire philosophique de Husserl, sont ainsi à lire dans ce contexte historique. À l'abattement qui suit les différentes vexations que sont la « mise à la retraite forcée » ou la déchéance de nationalité, Husserl répond par un surcroît de travail (qui aboutira notamment aux textes de la *Krisis*). Voir : Elisabeth und Karl Schuhmann, « Einführung in die Ausgabe », dans Edmund Husserl, *Briefwechsel*, op. cit., p. 22.

18 Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente, Elisabeth et Karl Schuhmann (éds.), Archives Husserl de Louvain, 1994,

19 « Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur », est le titre choisi par Alfred Schütz dans l'édition originale de 1940. Il reprend une partie des indications de l'enveloppe contenant le manuscrit [*Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*]. Husserl, avec cette formulation, se réfère à une « origine phénoménologique de la corporéité de la spatialité de la nature ». Une nuance

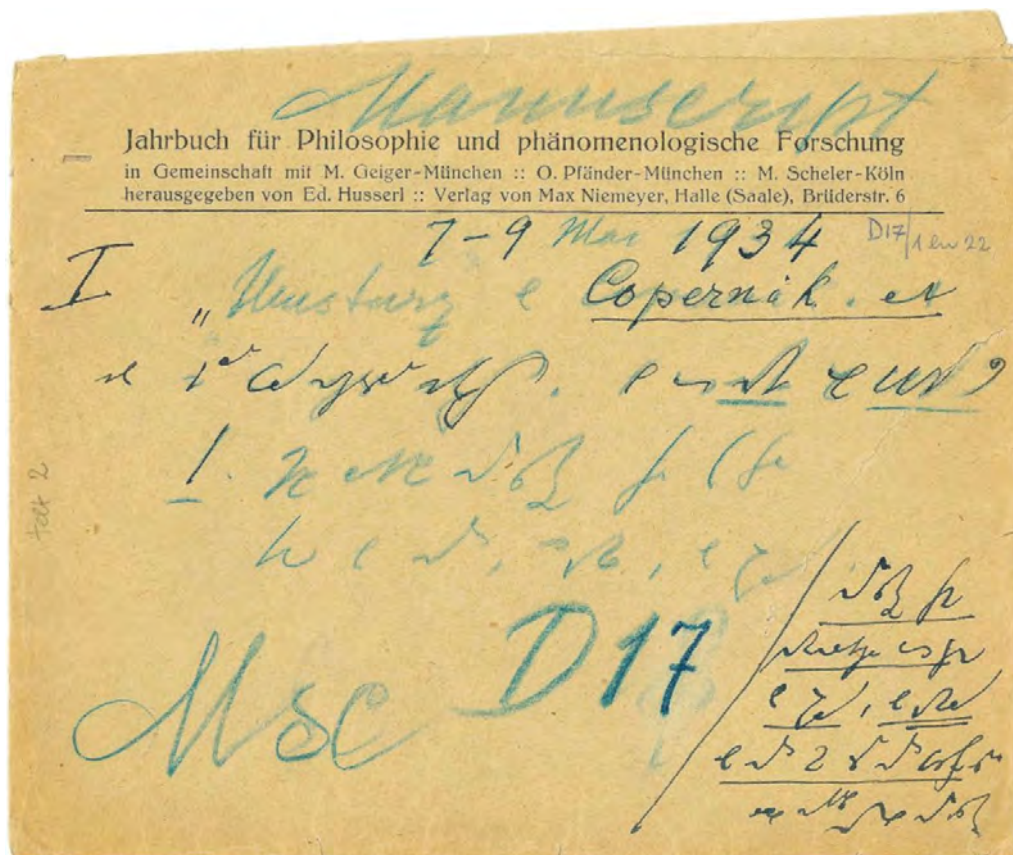


Fig. 2 : Edmund Husserl, *Umsturz der Kopernikalischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, enveloppe du manuscript D 17, Husserl Archive, 1934. Écrit selon le système de sténographie Gabelsberger. Image : © KU Leuven

Les italiques sont de Husserl et mettent en relief l'approche d'une spatialité spécifique : contrairement à ce que nous dit la physique moderne, la Terre n'est pas une simple planète. Elle n'est pas pour nous en mouvement comme n'importe quel corps de l'espace stellaire, elle a pour nous le sens de sol originaire, charnellement originaire. C'est précisément ce que ces recherches sur « l'originarité de la corporéité, de la spatialité et de la nature au sens premier des sciences naturelles » entreprennent. Dans les notes du texte « L'arche-originaire Terre ne se meut pas », Husserl examine en effet une *originarité* de la spatialité inscrite dans l'intuition du monde par les vécus de la conscience intentionnelle, origine dans laquelle celles-ci trouvent leur ancrage et leur sens.

d'interprétation persiste entre ces indications et le tout début du texte qui indique quant à lui (en ajoutant la virgule de l'original allemand) une « doctrine phénoménologique de l'origine de la spatialité, de la corporéité, de la nature au sens de la science de la nature » [*Ursprungslehre von Räumlichkeit, von Körperlichkeit, von Natur im Sinne der Naturwissenschaft*] (souligné par Husserl), qui met l'emphasis plutôt sur une doctrine de l'origine de la spatialité, ainsi que sur la corporéité, et la nature-au-sens-des-sciences-naturelles. La deuxième occurrence donne à entendre non seulement une originarité de la spatialité et une originarité de la corporéité, mais aussi une originarité « de la nature » pour les sciences naturelles, c'est-à-dire une antériorité de la nature sur les sciences naturelles que confirmerait le projet de refondation des sciences sur la phénoménologie (le « sens premier » des sciences naturelles). Cette formulation insiste donc en particulier sur une originarité du sens du monde (intuition du monde), une affirmation de la vie constituante (et donc du projet transcendantal de la phénoménologie). Voir notamment : Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », op. cit., p. 11 ; et Edmund Husserl, « Grundlegende Untersuchungen... », op. cit., p. 307.

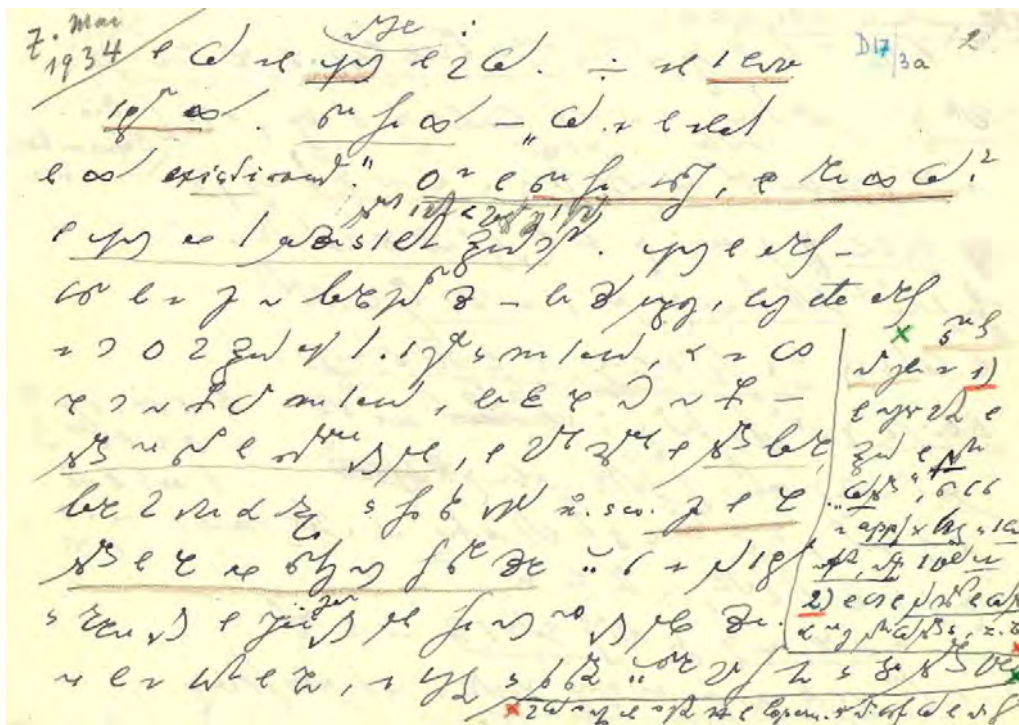


Fig. 3 : Edmund Husserl, *Umschmerz der Kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, D 17, 3a., 1934. Début du texte sur le 3^{ème} feuillet.

La traduction de l'allemand « phänomenologische Ursprungslehre » par « doctrine philosophique » peut induire en français une ambiguïté sur le projet qu'annonce Husserl : ce discours sur les structures des *originarités* de l'expérience (et non sur l'origine de l'expérience) n'ambitionne pas de s'établir comme doctrine finie et figée, mais propose une méthode²⁰ censée servir d'approche générale « plus fondamentale » et plus solide aux travaux des sciences : elle présente à la fois un « renversement » et une méthode pour un emploi à la fois « plus rigoureux » et « plus humain » de la raison. Ainsi, l'« origine phénoménologique de la spatialité de la nature » indique que la spatialité de la nature ne peut être comprise qu'à travers les phénomènes (la façon dont ils nous apparaissent), à travers les vécus de la conscience intentionnelle. Ce travail d'examen des « originarités » vise une « théorie transcendantale de la connaissance des sciences de la nature » : ainsi, c'est bien ici dans le projet phénoménologique husserlien d'un retour à la vie constituante que s'inscrivent ces recherches, où, selon Husserl, la temporalité serait la couche de sens la plus « antérieure ».

Que signifie cette ré-organisation de l'ordre des originarités, cette recherche d'une antériorité pour Husserl ? Il s'agit d'un remaniement d'un modèle de légitimités depuis la *vie constituante*, c'est-à-dire à partir du « présent vivant » [lebendige Gegenwart], qui s'ancre dans une temporalité, une historicité transcendantale. L'originarité réfère au recours à une

20 La « méthode » phénoménologique est conçue par Husserl comme un processus en constant réarrangement, qui se précise par l'échange et la pratique phénoménologique « collective ». Comme le précise Merleau-Ponty dans l'Avant-propos de *Phénoménologie de la perception* (1945), la « doctrine » phénoménologique ne réduit pas, ni ne se clôt sur elle-même : « chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématization », Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 16.

intuition du monde qui précède toute connaissance – dont la connaissance scientifique – et serait donc, dans son ordre d'apparition pour la conscience, « plus antérieure », plus « originaire ». Il s'agit pour Husserl, à travers l'adoption d'une telle démarche (organisée comme méthode descriptive) de mettre en cause l'attitude scientifique de son époque, qui méconnaît le rôle fondamental de la vie et de la sensibilité dans sa propre approche du « monde naturel », et par là le sens même de l'emploi de la raison comme « sens humain ».

La méthode descriptive cherche, par la pratique de l'épochè, qui consiste à suspendre tout jugement, toute valeur, tout savoir issu de la constitution de nos mondes culturels et sociaux, ainsi que de notre attitude spontanée acquiescement à l'évidence du monde (intuition), à mettre en valeur le lien de l'ego transcendantal avec le monde. Husserl n'oppose pas l'espace de la physique à l'espace de l'expérience sensible, il affirme seulement que l'élaboration de connaissances par les sciences de la nature ne prend sens qu'à partir de l'expérience vécue, un sens enraciné en nous qui pourrait se décrire en d'autres termes comme un « biais positif » – qu'il ne s'agit aucunement de remettre en cause. Bien au contraire, par cette démarche de suspension de l'adhésion spontanée au monde, Husserl met en valeur ce lien et son importance pour nous. Si Husserl cherche ainsi à rendre perceptibles les différences de formation des représentations du monde ambiant et du monde copernicien, sans les opposer, ni réfuter la légitimité de l'un ou de l'autre, il dénonce en revanche l'influence des sciences naturelles sur des aspects de la vie extérieurs à leur domaine d'application et met ainsi en cause leur légitimité en dehors de ce champ – notamment leur instrumentalisation politique.

Ces notes illustrent ainsi une pratique et une méthode qui, si elle ne veut pas faire système, déploie et recherche une mise en ordre de l'expérience : elle examine la façon dont se manifestent les différents moments de l'expérience, en identifiant ses modes et ses niveaux ou « couches ». L'« ordre de fondation »²¹ recherché relève plus du déroulé de l'expérience pour la conscience, que de la volonté d'établir de nouveaux fondements. Il n'y a aucune volonté de fondement éthique chez Husserl, en ce que l'usage de la raison à travers la méthode scientifique de la phénoménologie est en soi déjà pour lui une valeur humaniste. Ainsi, les paradoxes de la méthode phénoménologique sont peut-être plus féconds qu'il n'y paraît, en ce que Husserl ne cherche pas à simplifier sa lecture de l'expérience pour l'accorder à ce qui peut en être dit, mais qu'il se tient sur la corde raide entre rigueur de l'exigence scientifique et folie de la description totale et ordonnée d'une expérience en cours, en prise sur ce qui est vécu au moment de l'expérience ; dans le même temps, et selon un chemin inverse, cette méthode cherche à ordonner les couches de sens de l'expérience « du bas vers le haut » (ordre des originaux).

Ce qui m'intéresse par ailleurs ici, c'est l'acuité husserlienne pour des savoirs incorporés (Haraway), contre une trop grande confiance accordée au pouvoir des sciences en dehors de

21 « Il s'agit de dégager l'*eidōs* du monde de l'expérience pré-conceptuelle et pré-scientifique, d'en expliciter les couches de sens (temps, espace, matière, vie, animalité, personne...) ainsi que l'ordre de fondation de celles-ci, puis d'effectuer la constitution couche par couche et de bas en haut, en suivant cet ordre *depuis la strate première de la temporalité* [je souligne]; ainsi, la phénoménologie s'oppose certes à toute systématisme si l'on entend par système un ensemble de thèses métaphysiques non intuitivement fondées, mais elle n'exclut nullement la forme de systématisme descriptive qui est liée au dégagement eidétique de la structure du monde », Dominique Pradelle, « Présentation. Phénoménologie, leibnizianisme et politique », dans *Philosophie*, vol. 129, n° 2, Éditions de Minuit, février 2016, p. 12.

leurs champs propres. Les diagnostics d'une « crise » du sens ne sachant plus faire un usage éclairé de la raison (nihilisme), correspondent en effet à la période historique de collusions savoir/pouvoir dans laquelle Husserl écrit ces textes.

Dans les textes de *La terre ne se meut pas* qui traitent ainsi plus particulièrement de l'expérience spatiale, le retour au vécu se traduit par la défense d'un rapport au monde qui ne pré-suppose ni un « sol du monde », ni un « vide de l'espace sidéral » avant l'homme. Dominique Pradelle situe le « renversement de la révolution copernicienne », annoncé en sous-titre au texte *L'arche-originiaire Terre ne se meut pas* (1934), dans ce même projet « révolutionnaire » (une révolution d'ordre philosophique, selon la méthode phénoménologique) : une « profession de foi internationaliste, voire supra-nationaliste, un appel aux valeurs éternelles de la raison »²² sans laquelle l'exigence générale d'atteindre à une certitude absolue chez Husserl « ne peut être comprise ».

Les imbrications entre vie personnelle, production philosophique et contexte politique, et ce depuis la première guerre mondiale jusqu'à l'arrivée du parti national-socialiste au pouvoir en Allemagne, contribuent ainsi à situer le projet de réaménagement des rapports entre exercice de la raison et expérience vécue dans une perspective plus vaste et à comprendre le rôle que Husserl souhaitait voir assumé par la phénoménologie comme « refondation finale de la rationalité européenne » (Vioulac). Crises du sens, de la raison et de la sensibilité sont ainsi liées dans les derniers textes « manifestes » (Depraz) publiés de son vivant et assument ce positionnement sur l'histoire de la raison pour la culture européenne – voir les textes rassemblés sous le titre de la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*²³, notamment « La Crise des sciences comme expression de la crise radicale de la vie dans l'humanité européenne » (1935) et « La crise de l'humanité européenne » (1935).

Husserl écrit, dès 1933 : « Je ne sombrerai pas dans la faiblesse ; j'avais déjà obtenu la grâce d'acquérir la certitude intime, la plus profonde, j'avais eu à mettre au jour les sources de l'auto-compréhension de l'humanité et de sa connaissance du monde et, à partir de là, à frayer et aplanir les voies systématiques qui étaient nécessaires à l'humanité historique en ces décennies de foi ébranlée et de perte générale de sol ferme – la validité parfaite ne dût-elle en

22 Dominique Pradelle, *Phénoménologie, Leibnizianisme et Politique*, op. cit., p. 15.

Au-delà de la réception critique du texte de la *Krisis* aujourd'hui et de son ancrage européen exclusif, il est bon de mettre en perspective le contexte d'écriture de ces textes pour tenter d'entrevoir les motivations « humanistes » de Husserl. Nathalie Depraz écrit : « Ce n'est qu'à de très rares reprises, à Vienne ou encore à Prague, qu'après de longues hésitations, Husserl s'exprime sur ce qui lui tient le plus à cœur. Il est question de la tâche infinie de la raison et du sens de l'Histoire, contre tous les irrationalismes. C'est à ce titre que la *Crise de l'humanité européenne* est un manifeste, qui relève le défi du sens et de son unité dans l'expérience. Il y a en effet une unité du sens, et cette unité, qui se donne à moi dans l'expérience que je fais des phénomènes, est cela même qui rassemble et ressaisit le réel pour l'élever à sa cohésion maximale, c'est-à-dire lui donner sens contre le morcellement incohérent et la dispersion des faits bruts. C'est dans la mesure aussi où ce texte plaide pour le sens contre l'absurde qu'il est comme tel proprement phénoménologique », Nathalie Depraz, « La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence », dans Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Hatier, 1994, p. 8.

Les « irrationalismes » accusent ici une instrumentalisation des sciences qui tendent à l'époque à rendre pensable un monde « sans hommes ».

23 Edmund Husserl, *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1989, Husserliana, vol. VI, 1954.

advenir que dans des années »²⁴. Les questions urgentes qui se posent alors à Husserl ne se limitent en effet pas à un exercice de pensée hors sol : que peut, que doit opposer la philosophie à des politiques niant à des êtres humains la valeur même de leur existence ? Que peut-elle opposer à une instrumentalisation des sciences, aussi bien qu'à leur dérive interne, de plus en plus éloignée des préoccupations humaines et de la vie tout court ? Et surtout, une fois l'analyse faite et tous les implicites des significations dévoilées, que peut-elle proposer ? Le déchirement que lui posent sur la fin de sa vie les utilisations erronées voire détournées de « sa phénoménologie²⁵ » s'explique donc par la vision qu'il avait du rôle qu'elle était amenée à jouer ; en particulier du sens radical de renouvellement d'une philosophie enfin tournée vers la vie *constituante*. Le projet plus global de la phénoménologie husserlienne consiste en effet, à travers une genèse des significations, à reconduire les formations théoriques, les idéaux, aux vécus originaux dans lesquels elles ont puisé leur sens, et finalement à *fonder* la science sur le monde de la vie (et non plus sur la Nature des sciences) ; seul moyen pour Husserl d'atteindre une « vraie et authentique humanité »²⁶.

Aussi, avant de se pencher plus en détails sur les textes traitant de l'expérience spatiale – et leur lecture aujourd'hui, où les mythes « vie » et « vivant » sont en pleine transformation conceptuelle²⁷ – il est sans doute utile de donner une perspective plus large à la particularité du projet husserlien, en revenant sur ce moment de mise en accusation de la raison scientifique, identifiée comme responsable d'une « crise du sens ». Si il n'est pas possible d'identifier le moment d'émergence *du* nihilisme, on peut dater celui de son interrogation comme « crise » lorsque Nietzsche s'en saisit à la fin du XIX^e siècle.

« Le nihilisme » ne se réduit pas à l'expression d'un malaise propre à la période du XIX^e en Europe, mais plutôt à la révélation d'implicites dans le récit scientifique jusqu'alors dominant, mettant au jour l'autorité de valeurs absolutisées, régulant l'élaboration des savoirs mais aussi les régimes socio-politiques européens. La mise en cause du récit scientifique, tient plus à une antinomie interne entre vie et valeurs qu'à un examen épistémologique et philosophique du rôle des scientifiques et de leurs pratiques dans la production de savoirs. Face au nihilisme, nombre de philosophes du XIX^e font le constat que le « point de départ de toute pensée lucide, et l'urgence de tout effort spirituel [est] de se confronter à cet empire du non-sens », selon Jean Vioulac²⁸. La caricature du nihilisme perte de toute valeur ou de tout sens fait

24 Extrait d'une lettre de Malvine et Edmund Husserl à Dietrich Mahnke du 4 et 5 mai 1933, « Husserl/Mahnke correspondance... », op. cit., p. 44 [494-495]. Voir aussi la lettre de Husserl à Roman Ingarden datée du 11 octobre 1933 : Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Band III, op. cit., p. 225.

25 Voir la lettre à Dietrich Mahnke du 4/5 mai 1933, *Ibid.*, pp. 16-54 [491-499].

26 « Umbildung der Menschheit, die sie allererst in eine wahre und echte Menschheit verwandeln würde », Edmund Husserl, *Briefwechsel*, op. cit., Band III, p. 163.

27 Transformation dont on pourrait tracer également une contre-histoire à partir de stratégies mises en œuvre pour faire face au nihilisme. Mais à quel nihilisme ? Le nihilisme comme *accomplissement* ou *destin* conduit à une simple inversion de valeurs, à une refondation pour trouver un salut dans « ce qui renferme le plus de vie » (Heidegger). Jean Lévêque invite par exemple dans *Le terme des provenances* (1993) à se méfier de l'usage du terme de « vie ». Il trace une histoire parallèle, en deçà ou à côté du mythe grec de la cité : dans les « repaires où se dissimulent les rebelles », celle des errances suspectes des sophistes présocratiques, un *autre nihilisme* voit le jour, celui de la « boue », du « passage », de l'écart « que les sophistes défendaient contre les empiétements renouvelés des stratégies platoniciennes », nomadisant entre les cités et pratiquant l'en-dehors des cartes. Voir : Jean Lévêque, *Le terme des provenances*, éditions Osiris, 1993, p. 74.

28 Jean Vioulac, « De Nietzsche à Husserl, La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », dans *Les Études philosophiques*, n° 73, Presses Universitaires de France,

oublier que, bien loin d'annoncer un défaitisme, il est un outil de mise en cause des récits dominants des sciences européennes et de leurs fondements. L'ébranlement de l'ordre des légitimités conduit à révéler les axiomatiques implicites dans l'exercice même d'une pratique de la raison à l'« européenne », tout autant qu'à défier le pouvoir et l'autorité des savoirs dominants. Il n'est ainsi pas anodin de relever les similitudes de points de vue entre philosophes qui se sont penchés sur cette analyse, par leur appartenance à ce lieu d'où une critique devient possible – un retour sur soi qui défie le rôle de la skholè et des manières d'apprendre et de produire un savoir légitimé.

Les similitudes que relève Vioulac entre les analyses et les projets respectifs de Nietzsche et Husserl sont en ce sens révélatrices de ce qu'ils identifient tous deux comme à la fois résultat, symptôme et point final d'une évolution des valeurs européennes attachées à la raison : le nihilisme comme révélation de la « catastrophe » (Vioulac) de la modernité et de la logique de l'homme comme « idéal théorique »²⁹ (Husserl). Bien que leurs façons philosophiques divergent, Vioulac identifie une « même tâche qui échoit, au même moment, à Nietzsche et à Husserl : contre la thèse métaphysique d'une autonomie de la rationalité qui a trouvé son achèvement dans le système hégélien, engager un travail généalogique visant à la refonder sur la vie du sujet »³⁰. En s'attelant, chacun à leur manière, à une généalogie de la pensée, c'est-à-dire à l'histoire réelle de la construction des significations et leur transformation en valeurs parées d'objectivité, ils remontent tous deux au statut de la raison et à son usage. Si Husserl dénonce dès le début un objectivisme qui naît selon lui avec Galilée et la mathématisation de la nature (Depraz), tous deux se rejoignent sur la problématique d'une intention grecque dans la recherche d'une vérité ultime et universelle, celle du « monde vrai », et dénoncent cet idéal de la science comme lieu de la vérité atteignable comme relevant de la fiction.

Il faudrait nuancer ici cette accusation de la reprise de la « tradition grecque » (réduite à un certain modèle grec « athénien » idéalisé), à la fois en se penchant sur la question tant philosophique qu'historique de la raison³¹ pour laquelle c'est ce modèle grec et pas d'un autre qui a été choisi en héritage et a perduré³² ; un modèle censé avoir été transposé et transmis à

février 2005, p. 207.

29 Qui fait écho à l'« homme théorique » de Nietzsche, sujet logique et souverain de toutes les choses et tous les êtres qui confond concepts et métaphores.

30 Jean Vioulac, « De Nietzsche à Husserl, La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », *op.cit.*, p. 204.

31 « Y voir clair » : cette capacité nouvellement affirmée de la pratique du libre-arbitre, exercice d'une liberté qui implique la capacité à un regard critique, tout comme à celle de l'argumentation qui à tout moment doit pouvoir être examinée « par tous », implique de nouvelles règles du jeu social, et avant tout un accès à l'éducation (obligatoire) « pour tous ». Ce « pour tous » s'adressant aux égaux, c'est-à-dire d'abord à ceux des membres de la société considérés comme tels ; ces cercles d'égaux s'élargissant progressivement d'abord aux enfants (masculins) d'une classe sociale, puis à toutes les classes (masculines), puis à tous les enfants (en séparant leurs capacités selon des représentations de genre) et enfin à tous les enfants sans distinction de genre. La construction de l'individu social de la fin du XIX^{ème} siècle est celle des conditions sociales d'accès à ce savoir unique-partagé. On verra également plus loin que les implications socio-politiques et culturelles de ce rapport au monde, et ici plus spécifiquement à l'espace, engagent comme enjeux expansifs et coloniaux, à partir de « centres de référence » qui fonctionnent toujours par appropriation ou par diversification d'un monde commun-un, et dont le dépassement n'en est qu'à ses débuts.

32 Un modèle alternatif aurait pu en effet être puisé dans une autre tradition grecque (peut-être autrement idéalisée) des pratiques philosophiques des sophistes (pré-socratiques) qui interrogent en retour le dehors de la cité grecque. Le terme de *sophistes* désignant un savoir illégitime et « trompeur » depuis Platon, il faudrait

travers la pluralité culturelle « européenne », jusqu'à ce « nous » dont il est question, à la fin du XIX^{ème} siècle, dans les cercles philosophiques européens.

On commence à entrevoir le contraste entre le monde que nous vénérons et le monde que nous vivons : le monde que nous – sommes. Un choix nous reste : détruire soit notre vénération, soit nous-mêmes. En ce dernier cas, c'est le nihilisme.³³

Nietzsche et Husserl situent selon Jean Vioulac la problématique de leur époque dans l'influence de l'autorité de la tradition grecque (platonicienne) sur la pensée européenne et l'idéal d'un « monde vrai » des idées, transformé en idéal de la raison. Tandis que Husserl plaide pour une refondation de la rationalité dans la sensibilité, conduisant donc à ne plus séparer savoir et vie, Nietzsche propose plus radicalement une autre pratique, qui ne relève plus seulement de la généalogie critique mais, vise à « se séparer du savoir pour aller vers la vie » (Vioulac). Ils partagent également la conviction de pouvoir dépasser le moment du nihilisme par un renversement de valeurs, qui prend la forme d'un « renversement cartésien » chez Husserl, et d'une attaque du platonisme chez Nietzsche³⁴, par une refondation sur la vie. Chez Husserl, cette mise en accusation d'une rationalité « européenne » qui n'est plus apte, ni à répondre aux aspirations humaines, ni à défendre la vie, plaide pour un déplacement de l'ancrage du sens vers la vie constituante, dans la chair singulière, dans l'expérience vécue de la conscience. Lieu qu'il est possible d'atteindre, selon Husserl, par la méthode phénoménologique de l'« epochè »³⁵, pratique philosophique permettant de faire l'expérience

revenir aux raisons essentiellement politiques (liées au projet politique et à la biographie de Platon « descendant des dieux », prétendant au gouvernement de la cité et au conseil du *basileus*). Illégitimes à cause de leur « a-topisme », le danger des ces philosophes nomades – dangereux autant pour la pensée que pour la cité pour Platon – tient à leurs propositions « insaisissables parce que privées de tout lieu de formation » : « mots sans caution, comme ces hommes au nom incertain qui vont de ville en ville – ou plus exactement de séjour en expulsion. Si eux-même sont privés d'origine, leurs paroles sont sans provenance (...) De dialogue en dialogue ce n'est pas tant leur séduction que Platon reproche aux sophistes mais leur absence de légitimité, celle que confère les provenances assurées ». Pour Jean Lévêque, les fragments présocratiques nous livrent des pensées « non-fermées », des textes « qu'aucune ensemble ne protège ni ne recueille, qu'aucune demeure n'abrite » permettent d'« entrevoir à vif l'acte de penser », Jean Lévêque, *La trilogie. Parménide, Héraclite, Gorgias*, Osiris, 1994 ; « Le terme des provenances », *op. cit.*, pp. 74 et 90-91.

33 Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (1885 -1886)*, 2 [131], cité par Jean Vioulac, *op. cit.*, note 6, p. 208.

34 Cette comparaison entre les deux projets tient avant tout à leur volonté de changement de paradigme, appuyé sur les sciences et un retour au monde-de-la-vie chez Husserl, et sur les arts dans la vie / de la vie par les arts chez Nietzsche (qui s'oppose aussi à un optimisme scientifique qui prétend diminuer le tragique de l'existence) comme propositions de sortie d'un nihilisme destructeur.

35 La pratique de « réduction » (ou *epochè*), suspension du jugement pour permettre un retour au corps vécu comme présence originelle au monde) est en elle-même une expérience « limite ». Husserl, dans sa tentative de dire le monde vécu en répondant à des critères d'exigence scientifique, tente d'ordonner les types d'expériences selon leur style d'apparition (catégoriser et hiérarchiser). Pour ce faire, il propose une pratique de mise à distance (« mise en suspend ») du monde, qui est en elle-même un exercice, une discipline du corps-et-de-l'esprit, en ce qu'elle met le philosophe dans une situation particulière, celle d'une « mise en suspension de l'existence ». C'est donc une situation artificielle, provoquée par le phénoménologue lorsqu'il cherche à saisir et décrire ce qui se passe – ou plutôt ce qui s'est passé. C'est donc en soi une expérience limite en ce qu'elle implique des conditions spécifiques de concentration (tant psychiques, que matérielles) qui exigent un certain dispositif, une situation d'observation, et ne peuvent se prolonger indéfiniment. Cette expérience artificielle de « pure pensée », suspendant le monde, met en relief les conditions de sa réalisation : pour qu'elle soit possible, il faut disposer d'un lieu où il est possible de « se retirer », tout

de l'« abolition du monde vrai » par laquelle est révélé le monde total et plein de la vie subjective.

Husserl met ainsi en évidence (tout en faisant des efforts pour y échapper momentanément) une intrication fondamentale au monde comme attention primordiale, pratique et orientée toujours vers le monde, adaptée à lui : elle caractérise selon lui notre attitude spontanée, « naturelle », vis à vis du monde. Pour pouvoir observer et rendre compte de ce qui est le plus proche de nous dans l'expérience courante, si proche et familier qu'*on ne le voit plus* (car il a acquis le statut d'évidence), Husserl propose donc un exercice de suspension, une mise à distance du monde, qui cherche à apercevoir « l'arrière-plan pour lui-même »³⁶ et permet de décrire le champ intentionnel, l'aire de la conscience après la suspension du jugement.

C'est l'ambiguïté même d'une telle méthode qui fait selon moi son intérêt, le fait d'être confronté aux limites et à la complexité d'une telle ambition descriptive par la mise en pratique de cette « suspension ». Cette pratique de « réduction », en cherchant à saisir (et à catégoriser), cherche à conserver et à témoigner de la complexité de l'expérience sans la simplifier ni la réduire. Les contradictions entre le projet, la méthode et l'expérience de la « réduction » montrent que « le vécu » de la conscience (et son ancrage corporel) ne se laisse jamais saisir, ni en détail, ni en totalité et replace la vie comme irréductible au centre de la donation de sens.

Si ce projet d'une « transformation de l'humanité en une véritable et authentique humanité »³⁷ – considérée par Husserl comme une véritable « mission » et « responsabilité »³⁸ – peut paraître aujourd'hui parfaitement suspect, il s'agit par cette contextualisation de tenter de comprendre ce que Husserl cherche à défendre ou à penser par ce projet d'« une nouvelle véritable humanité ». S'il est possible aujourd'hui de comprendre en théorie le diagnostic de l'association d'une « perte du sens » à celle de la difficulté à penser clairement (Husserl), le contexte historique influençant les formes d'exercice de la raison à la fin du XIXe et au début du XXe siècle nous est plus difficilement accessible. Pour se rendre compte de la différence

comme un ensemble de conditions qui rendent possible de « suspendre » toute relation au monde pour une durée déterminée. Seules des conditions économiques et sociales bien spécifiques peuvent en effet garantir la possibilité de cet isolement. Husserl sera confronté en particulier à la fin de sa vie aux conditions pratiques du travail phénoménologique (dans les années 30 il n'a plus d'assistant·e, plus d'espace de travail et à partir de 1936 plus de salaire, puis plus de maison ; il est alors d'un âge avancé, avec une santé déclinante et exprime de façon de plus en plus pressée la nécessité de fuir un climat politique délétère). Il faut ajouter ici quel rôle important a joué sa femme Malvine Husserl en garantissant en partie ces conditions matérielles de travail, notamment en assumant la tâche (non rémunérée) de secrétaire personnelle de son mari, ainsi que son rôle dans le sauvetage de l'œuvre posthume de Husserl face aux menaces de destructions nazies (création des Archives Husserl à Louvain avec H. V. Breda en 1938).

36 Cet « arrière-plan » n'existe que par sa manière de se déployer pour nous, c'est donc plutôt un *processus* de constitution de notre rapport au monde, un processus « horizontal » (Merleau-Ponty) en ce qu'il est co-donné « à l'horizon de nos perceptions ».

37 Edmund Husserl, dans une lettre à William Ernest Hocking, cité par Elisabeth et Karl Schuhmann, « Einführung in die Ausgabe », *Briefwechsel*, p. 6 (lettre à Hocking du 3 Juillet 1920, Volume III – Die Göttinger Schule, Husserliana Dokumente, *op. cit.*, p. 163).

38 Elisabeth et Karl Schuhmann, « Einführung in die Ausgabe », *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 6, 25 et 63 .

de paradigme entre le contexte de la fin du XIX^e³⁹ aux années trente évoqué ici et le nôtre⁴⁰, mondialisé, multiplié mais toujours sous l'influence de valeurs issues des sciences modernes et des développements du capitalisme industriel (Berlan), il faut rappeler à quoi pouvait correspondre la fascination pour une « refondation » du sens dans la trajectoire de Husserl. Le commentaire de Nathalie Depraz dans son introduction à *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935) revient sur la fascination qu'aurait eue Husserl pour « un âge d'or de l'unité de la raison et de la foi comme unité du sens » – en référence à l'époque du Moyen-Âge – où « intelligence rationnelle et foi vive s'allient dans la recherche une du sens » : l'idéal de rationalité universalisant du XVII^e siècle, confondant rationalisme et raison, aurait détruit cet équilibre, épuisant la raison en la réduisant à une « faculté critique et interrogative »⁴¹.

Le « dépassement du nihilisme » chez Nietzsche, et la « crise » chez Husserl sont ainsi peut-être à lire comme les symptômes⁴² du début constat de l'impasse à vouloir démêler valeurs et récits, autrement dit, une sortie de la tradition du bien et du vrai⁴³. Les différents diagnostics d'une « perte de sens », s'ils prennent à certains égards une forme spécifique de « crise de la sensibilité » (Morizot, 2020), n'ont rien de nouveau. On pourrait en effet renvoyer cette

39 « Y voir clair » : cette capacité nouvellement affirmée de la pratique du libre-arbitre, exercice d'une liberté qui implique la capacité à exercer un regard critique, tout comme à argumenter qui, à tout moment doit pouvoir être examinée « par tous », implique de nouvelles règles du jeu social, et avant tout un accès à l'éducation (obligatoire) « pour tous ». Ce « pour tous » s'adressant aux égaux, c'est-à-dire d'abord à ceux des membres de la société considérés comme tels ; ces cercles d'égaux s'élargissant progressivement d'abord aux enfants (masculins) d'une classe sociale, puis à toutes les classes (masculines), puis à tous les enfants (en séparant leurs capacités selon des représentations de genre) et enfin à tous les enfants sans distinction de genre. La construction de l'individu social de la fin du XIX^e siècle est celle des conditions sociales d'accès à ce savoir unique-partagé. On verra également plus loin ce que les implications socio-politiques et culturelles de ce rapport au monde, et plus spécifiquement à l'espace, engagent comme enjeux expansifs et coloniaux, à partir de « centres de référence » qui fonctionnent toujours par appropriation ou par diversification d'un monde commun-un, et dont le dépassement n'en est qu'à ses débuts.

40 Aurélien Berlan a souligné la forme plurielle prise pour nous par la « crise » (économique, sociale, écologique) et à partir de sa lecture de Weber, Simmel et Tönnies, caractérise notre époque comme le moment paradigmatique où « le capitalisme industriel, l'État bureaucratique et la science organisée se sont brutalement mis en place » comme « pathologies constitutives de notre époque : la marchandisation généralisée, l'érosion du lien social, la perte de sens et de liberté lés à l'emprise des organisations démocratiques », Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes*, La Découverte, 2012, quatrième de couverture.

41 Nathalie Depraz, « La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence », *op. cit.*, p. 12.

42 Pour Nietzsche, le nihilisme n'est qu'un symptôme d'un pessimisme lié à une fausse morale – le moralisme comme « négation de la vie » – à quoi il oppose un renversement des valeurs, une « morale libre ». Ce nihilisme prend la forme d'une « passion de connaître » comme seul but ultime et légitime, régissant les sciences et le système socio-politique. Plus important, ce nihilisme ignore son ancrage « organique » : pour Nietzsche, la connaissance est un « moyen de conservation » de certaines sociétés humaines, et toute idée, tout concept a ainsi une origine vitale, organique. Il distingue en outre la tradition d'un « nihilisme chrétien » d'un autre nihilisme « bouddhiste » (et non brahmanique), le premier n'ayant que « mépris et haine à l'encontre de la vie », tandis que le second « défend la vie ». Voir : Friedrich Nietzsche, « La morale des élus ou la morale libre. Nous autres en tant que défenseurs de la vie », *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Allia, 2006 [été-automne 1882], pp. 44-45.

43 C'est pourquoi Nietzsche, partant de ce diagnostic, encourage ses lecteurs à ne plus chercher à connaître mais à interpréter, à s'intéresser aux formes que prend l'expression de ces tendances pour ce qu'elles sont : des expressions et non le sens lui-même. Lionel Duvoy écrit dans la présentation des *Fragments Posthumes* : « À nous d'interpréter le divers des valeurs – qui ne fonctionnent plus désormais comme lieux communs mais comme armes de guerre – comme la forme du nihilisme amplifié par une discipline chrétienne de deux mille ans », Lionel Duvoy, « Présentation », *Ibid.*, p. 13.

« crise de la sensibilité » à cette même « crise du sens » diagnostiquée par Nietzsche et Husserl au XXe et XIXe, et ce comme une des formes actuelles de la dichotomie nature/culture ou corps/esprit – qui fait du corps son objet d'étude, sans se pencher sur les effets concrets d'une tradition de la claustrophobie des corps dans laquelle elle est plongée – et ce sans pour autant avancer d'un pouce dans le dépassement de cette crise.

Si selon le diagnostic nietzschéen, l'optimisme scientifique, en prétendant diminuer le tragique de l'existence met le sujet face à la tâche absurde d'avoir à porter le monde, à en être le garant (héritage cartésien), comment sortir de ce cycle paralysant ? Le couplage du progrès technique aux développements de la science moderne a donné naissance à un espace projeté hors-terre, ailleurs temporel dans une extension de la conscience qui renouvelle l'effroi/fascination des distances comme accaparement possible des lointains. L'appréciation de ces distances stellaires, faussée par la tentation de s'en rendre maître (de vouloir à tout prix les comprendre, s'accaparer leur essence, plutôt que de s'en laisser inspirer selon un mode plus nietzschéen), combine une navigation à vue vers un infini du progrès à une expansion sans direction de l'espace sidéral-sidéral.

Se demander ce que nous savons de l'espace, c'est ainsi s'interroger sur ce que nous disons de l'espace, et requiert ainsi de se pencher autant sur les récits, les lexiques et les concepts, les métaphores et l'affrontement des discours, que sur la production des formes spatiales dont nous faisons quotidiennement l'expérience. Nous produisons en effet, aujourd'hui dans les villes occidentales européennes, des espaces saturés de sens, mais à la pauvreté sensible significative – un état de fait qui n'est pas innocent mais qui n'a rien d'une fatalité. Tout citoyen⁴⁴ européen fait aujourd'hui au quotidien l'expérience que les discours, tout comme les formes spatiales produites par l'aménagement urbain⁴⁵, ont des effets concrets sur sa vie, souvent en contradiction avec ses besoins et ses attentes⁴⁶.

Effets concrets qui ne prennent pas en compte et ne rendent que trop rarement justice aux formes et aux variations infinies de la sensibilité : entre urbanisme coercitif assumé, instrumentalisation du "participatif", "pacification" ou "verdissement", ou encore privatisation de pans entiers de ville, si "douce", "verte", "positive" ou encore "ludique" soit-elle dite, la production de la ville dans le système socio-économique libéral qui est notre actualité, demande une analyse urgente de la transformation des lieux que nous habitons.

44 Il faut entendre ici « citoyen » non au sens d'une opposition entre ville et campagne, mais au sens d'un style de vie urbain, mélange de citoyenneté et d'urbanité qui est le propre de la culture urbaine occidentale dominante, partagée bien au-delà des disparités géographiques, démographiques ou socio-économiques.

45 Le terme d'aménagement urbain regroupe ici l'ensemble des réalisations et des acteurs qui conçoivent, réalisent et gèrent les espaces habités (urbains et ruraux). Il s'agit d'acteurs tant publics que privés, qui interviennent tout au long de la temporalité et des échelles de l'organisation urbaine (formes, espaces, usages).

46 « Il faudra reconnaître un jour, - et je pense qu'il viendra vite, - que ce qui manque le plus à nos villes, ce sont des « pensoirs » silencieux et spacieux, de vastes endroits, avec de hautes longues galeries pour le mauvais temps et le grand soleil, où le bruit des voitures et les cris des marchands ne pénètrent pas et où le tact interdit même aux prêtres de prier à haute voix : des bâtiments et des promenades qui expriment par leur ensemble la sublimité de la méditation et de l'isolement », Friedrich Nietzsche, *Le gai Savoir*, [280], trad. A. Vialatte, Gallimard, 1985, p. 280.

Ainsi, plutôt que s'alarmer d'une « crise de la sensibilité »⁴⁷, d'après laquelle notre attention au « monde », au « vivant » ou à nous-même (se) serait petit à petit atrophiée (Morizot) – comme si nous avions perdu une faculté originelle fondamentale qu'il faudrait « retrouver » ; plutôt que de désigner une sensibilité en crise comme source d'une « perte de sens », je propose de se pencher sur les effets concrets des formes⁴⁸ que nous produisons – formes spatiales comme formes de discours. Si l'expérience sensible de chacun·e est riche, diverse et infiniment multiple et dynamique, c'est la négation de cette finesse et de cette complexité qui devrait nous préoccuper. C'est ainsi selon moi en analysant les formes, c'est-à-dire en interprétant l'expression de certaines valeurs dans des formes concrètes au cœur de nos interactions quotidiennes, qu'il est possible de comprendre cette « crise » mais surtout et avant tout d'inventer de nouvelles formes de relations à l'espace, de comprendre à quoi pourrait correspondre une « spatialité relationnelle ». Car cette négation est tout à fait concrète : elle passe par des tentatives de mise en ordre de l'espace – aussi bien public que privé –, des moyens de contrôle des corps et des discours. Ce sont bien des tentatives, car c'est par l'échec de leur mise en œuvre ou l'insanité de leur discours qu'est rendue visible leur tentative d'emprise – ainsi que par la résistance de notre sensibilité à ces *tentatives*. Cette boussole, intime et collective, face à ce qui parle à (ou ce qui parle contre) notre sensibilité est celle d'un corps-nous-monde (quel que soit le lexique le plus adapté ici), qui « résiste » en ce qu'il dispose de paysages, de sensations et de formes de sensibilité infiniment plus diverses et plurielles que ce qu'il nous est possible (et souhaitable ?) d'exprimer. Et c'est justement dans les tentatives d'expression (dans les formes) qu'il est possible de comprendre et de transformer ce qui heurte notre sensibilité.

Husserl a thématiqué cette résistance du corps-chair à toute réduction comme lieu d'où interroger une relation au monde dont nous ne pouvons jamais nous extraire, comme boussole pour conserver prise sur notre propre « humanité ». Ainsi, dans ses textes tardifs sur l'espace, le sol du monde est un sol commun, un sol en partage dans une simultanéité d'apparition du monde et de la conscience intentionnelle.

Là où Husserl aborde l'espace depuis la temporalité (les vécus de la conscience), je cherche à penser une spatialité spécifique de l'espace, sans la réduire ni aux mesures de la distance, ni à l'écart-entre ; une « spatialité relationnelle », qui telle que je l'envisage, cherche à exprimer la façon dont les espaces que nous habitons nous habitent et nous façonnent en retour⁴⁹.

47 Là où pour Baptiste Morizot, l'« appauvrissement de ce que pouvons sentir, percevoir, comprendre et tisser à l'égard du vivant » est liée à une « réduction de la gamme d'affects, de percepts, de concepts et de pratiques nous reliant à lui [au vivant] », et est identifiée à travers une pauvreté du lexique dont nous disposons pour qualifier ces relations, chez Georg Simmel l'expérience de la vie urbaine au début du XXe était plutôt l'occasion d'une problématisation de l'« insensibilisation » des citoyens comme crise de la *socialité* dont il trace les conséquences sociologiques et politiques. Voir : Georg Simmel, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Payot, 2013 (1903) ; Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Actes Sud, 2020, p. 17.

48 Les effets concrets des formes font appel ici à Nietzsche, et la « nécessité » revendiquée à travers l'ensemble de son œuvre de l'« invention » de formes et de rythmes. En d'autres termes, il s'agit de s'intéresser à la production, à la création, à l'expression de formes, plutôt que de s'abîmer dans une recherche généalogique de vérité. Voir : Friedrich Nietzsche, *Fragments Posthumes sur l'éternel retour*, op. cit., pp. 67-70.

49 Il ne s'agit pas là d'une forme de « réponse » telle que la conçoit Gibson par l'« affordance » de l'environnement à notre perception, mais d'une matérialité de la relation comme émergence conjointe de la matérialisation et du sens qui implique un processus de différenciation qui singularise/sépare tout en maintenant la trace de la différenciation ; en ce sens c'est chez Barad une ontologie relationnelle qui place la relationnalité en amont de l'émergence des entités.

1.1.2. Le présent vivant du corps propre et la constitution de l'espace. L'expérience de la chair

Ainsi, si comme le suggère Husserl « nous sommes au monde » et que le monde est l'expérience multiple et changeante du monde en nous, où sommes-nous à la fois ? En interrogeant la simultanéité des *nous* et des *où* que nous habitons, ce sont les formes physiques et politiques de l'espace qui sont interrogées. Si nous sommes *au* monde et pas dans le monde, qu'est-ce que l'espace ?

Pour Husserl il existe autant d'expériences de spatialité que de modes et de modulations de rapports au monde. Cette vie de la conscience est une vie constituante ; constituante car partagée avec autant d'autres subjectivités. Il n'y a ainsi pas une conscience, qui aurait ensuite des expériences spatiales *dans* le monde ; la spatialité est pour Husserl un des multiples modes de la conscience qui s'exerce – toujours selon tel ou tel mode et passant d'un mode à l'autre. Comment une conscience reconnaît-elle un même monde changeant au gré de sa façon de s'y rapporter ? Ne partageons-nous alors ni monde, ni espace commun ? Avons-nous des formes d'expériences spatiales ou bien des représentations d'espace-total en partage, des récits d'espace et de distances ?

L'écart est généralement conçu comme distance entre deux points ou unités dans l'espace. L'étymologie du terme distance, exprime l'écart au sens de « désaccord », « degré de séparation » entre deux choses ou deux personnes, supposant ainsi une « entaille, incision » dans une unité, un accord précédant/préexistant. Cette conception de l'écart fige la spatialité dans la dimensionnalité, c'est à dire la ramène à la mesure, à l'unité « homogène et continue » que l'espace est censé être pour pouvoir servir d'étalon de mesure entre des choses. Conçue comme intervalle mesurable, la distance est réduite à une compréhension géométrique (dimensions spatiales) ou rythmique (intervalle de temps). L'espace est alors cette distance mesurable que l'on franchit pour aller d'un lieu à un autre : il est la séparation entre deux points. Autrement dit, ainsi conçu, l'espace est synonyme du mesurable, d'une mesure de l'écart. Or l'espace vécu ne se limite pas à cette représentation issue de la géométrie euclidienne – c'est ce que cherche à décrire la démarche phénoménologique. L'autre facette de l'écart symbolise ainsi la relation rendue possible par la distance, par la non-fusion.

Dans les trois textes regroupés sous le titre *La Terre ne se meut pas*, Husserl met en pratique une réduction de sa propre approche de l'espace : comment apparaissent les choses *dans*

Gibson considère la perception comme une forme d'« activité exploratoire » (Lenova), active, de saisie du sens par la perception comme toucher à distance, mouvement vers qui parle à notre perception dans sa « fonction haptique » (Godard). Les affordances, comme « offre » ou « réponse » de l'environnement, sont associées par Gibson aux « possibilités d'action » pour un observateur donné dans un environnement donné : si dans la conception de Gibson, ces affordances existent dans l'environnement comme des potentialités, et ne dépendent pas de l'observateur – les « caractéristiques perceptibles » des objets pour la perception dépendent ainsi des questions lancées par la perception mais ne définissent pas l'objet –, le rapport de la perception à l'environnement est celui d'une agency, d'une capacité d'action *sur* ou *vers*. Sur l'apport de l'ontologie relationnelle de Barad à une pensée de la « spatialité relationnelle », voir plus loin le § 2.3.1 Matérialité/matérialisation, agentivité, et ontologie relationnelle.

l'espace ? Lorsqu'on se déplace, comment se déploie un horizon du lointain et du proche ? Comment la vie interne de la chair se constitue en lieu ? Comment est-il possible de reconnaître ou d'identifier un lieu comme un même lieu ? Il s'agit pour Husserl de mettre en évidence la façon dont le monde se constitue pour nous, par l'expérience dans l'intuition sensible. Le monde ambiant « extérieur à la chair », acquiert un statut particulier et premier, en ce qu'il est toujours « déjà-là ». C'est sur ce statut de « déjà-là » que se penche Husserl en cherchant à mettre à jour des « a priori structurants » (Farges). En ce sens, l'espace husserlien n'est ni l'espace des sciences de la nature, ni celui des représentations, mais celui qui, sous des modalités diverses, *est* l'expérience de spatialités multiples, selon des modalités différentes de rapport au monde. La spatialité n'est donc pas chez Husserl une forme a priori de la sensibilité au sens de Kant, mais une combinaison complexe de l'intuition sensible (perception sensible) *et* de l'intuition eidétique, pour une conscience intentionnelle qui se constitue en même temps qu'elle constitue le monde (des vécus de la conscience).

Dans ces textes tardifs, Husserl aborde l'espace d'une part comme concept, et comme représentation située historiquement et culturellement pour ses contemporains – « nous coperniciens, nous hommes des temps modernes »⁵⁰ –, et d'autre part en cherchant à identifier la façon dont se constituent des « couches » de sens dans l'expérience. Pour Husserl, le sens se constitue, c'est-à-dire qu'il est avant tout incarné, formé par et pour « la vie » ; pour Husserl, les représentations que nous nous formons du monde sont toujours prises dans cette exigence primordiale. En outre, vie de la conscience et l'expérience de la chair se rejoignent dans l'expérience de l'espace : c'est pourquoi la spatialité est pour Husserl un thème privilégié pour penser un rapport du corps comme « corps-chair » au monde comme partage de sens.

Selon Husserl, il est donc possible, par la pratique de la réduction phénoménologique, d'identifier un ordre de constitution des rapports au monde depuis une expérience primordiale du monde ambiant pré-conceptuel⁵¹, jusqu'aux représentations (du monde social et culturel de l'ego transcendantal). Il tente d'appréhender les phénomènes en fonction du mode selon

50 Edmund Husserl, « L'arche-originnaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 12.

51 Ici le monde « pré-conceptuel » correspond non pas à un « monde naturel » originel, mais à une forme de vécu de la conscience que Husserl cherche à examiner : c'est dans l'*intuition* que Husserl cherche comment la formation du sens s'opère. À la différence de Kant, Husserl cherche à examiner l'« immédiateté du donné » *comme* vie de la conscience (expérience vécue) et à en tirer des structures a priori – une compréhension différente du transcendantal relie et sépare Kant et Husserl : là où Kant réserve l'intuition sensible à l'homme et l'intuition intellectuelle à Dieu, Husserl cherche dans l'« immédiateté » de l'acte catégorial les modalités de production de sens, autrement dit pour lui (les structures de) la « vie de la conscience ». Ainsi, pour Husserl, intuition sensible et intuition « eidétique » se combinent comme expérience du monde, c'est-à-dire, comme « vie de la conscience ». Sa tentative de rejoindre (de disjoindre) la façon dont se forme les structures a priori de la vie de la conscience est une recherche sur les sources « intuitives » de la pensée – non pas dans une optique généalogique mais « fondationnelle ». Cette « remontée aux sources intuitives de la cognition » s'intéresse avant tout à examiner comment cette constitution opère, plus qu'à une remontée interminable aux origines. Toutefois Husserl, malgré son attention à ne pas réduire leurs relations et complexité, a tendance à vouloir unifier ces structures a priori de la pensée. Sur ce point voir : Franck Despujol, « Intuition et signification. La doctrine husserlienne du sens intuitif dans le champ de réflexion contemporain », thèse de philosophie sous la direction de Françoise Dastur, Université Paris-XII, 1999.

lequel ils apparaissent à la conscience intentionnelle⁵² : l'exercice de la « réduction » consiste à observer, identifier et différencier un ordre d'apparition de phénomènes dans l'expérience, en essayant de remonter dans l'ordre et les modes de donation. Ainsi c'est la façon dont un phénomène apparaît sous tel ou tel mode de conscience – et le mouvement de passage d'un mode de conscience à l'autre – qui détermine le rapport au phénomène. Ce ne sont pas des états stables et aisément différenciables : au contraire, en tentant d'observer la vie de la conscience, c'est sa mobilité incessante et son irréductibilité qui est éprouvée. Husserl cherche à isoler une appréhension du monde au moment du « pré-conceptuel et pré-scientifique », un moment de l'évidence de l'intuition, qui va selon lui au-delà de l'expérience sensible (contre l'empirisme et sa non-pensée de la médiation). L'espace, ou plutôt les expériences de spatialité d'une conscience intentionnelle en rapport au monde, seraient toujours un mode de la conscience, une « couche de sens parmi d'autres », élaborée à partir d'une « strate primordiale », celle de la temporalité⁵³. Ainsi, les rapports au monde de toute conscience intentionnelle, toujours déjà située et au monde, se *constituent* : c'est la situation primordiale pour Husserl.

Ce qui est également frappant dans les textes tardifs de Husserl sur l'espace, c'est la façon dont les thématiques explorées s'imbriquent et ce, de manière indissociable : « corps-chair » et temporalité du « présent vivant », mouvement et repos, corps et « corps-sol ». Si dans les premiers textes sur l'espace (notamment *Chose et Espace*⁵⁴), l'entreprise phénoménologique visait avant tout l'espace-de-la-chose, l'objet, la chose dans l'espace, dans *La Terre ne se meut pas*, toutes les tentatives de précision des rapports à la spatialité partent et reviennent à la chair et à la temporalité. Le corps n'est plus une chose dans l'espace mais l'expérience spatiale. Les modes de spatialité intentionnels incorporés (un corps avec ses rapports à l'espace) font du corps-chair le lieu spatialisant et temporalisant – Husserl cherchant de nouveau à « remonter » à l'origine du « donné » de l'expérience. Il y aurait ainsi lieu de se demander si, et en quoi ce changement de polarité à partir de la temporalité, du *présent vivant*

52 Par ailleurs, au sujet du lien entre « vie de la conscience » intentionnelle, intuition et ego transcendantal, la lecture critique de Husserl par Jacques Derrida sur le « je peux » mettre l'existence entre parenthèse du cogito husserlien met en évidence une reconduction du dualisme esprit/corps jusque dans la conception de la chair (le « pouvoir » de l'ego chez Husserl apparaissant comme « plus fort » que l'existence du monde et de la vie pour Derrida).

Tout en reconnaissant une attention manquante de Husserl à cet aspect de sa conception de l'ego transcendantal pur, il convient néanmoins de replacer ces tentatives dans une ambition englobante : Husserl tente d'articuler monde commun, historicité et mondes culturels, ego transcendantal et intersubjectivité – une démarche aux échos contemporains (dans son attitude de non réduction de la complexité de l'expérience vécue et de la vie de la conscience, et non dans son projet d'établissement de la philosophie comme « science rigoureuse », ni son attachement au transcendantal). Sa démarche cherche à conserver la complexité, même si elle ne prend que trop peu en compte la réalité de la médiation du rapport au monde. Il faut donc selon moi relativiser les lectures de Derrida, d'Adorno ou dans une moindre mesure, de Bourdieu, dans leurs critiques respectives de l'appréhension de l'ego transcendantal chez Husserl : en ce qui concerne l'« immédiateté », Husserl *ne nie pas* une relation médiale au monde (il s'oppose à l'empirisme), ni l'existence des mondes culturels et historiques ; comme le souligne Julien Farges, la « vie » chez Husserl signifie production de sens, et donc de sens historique et culturel.

53 « Ce rôle de fondement objectif dernier est toujours rempli par la durée immanente, c'est-à-dire par la vie qui s'écoule et se constitue en soi-même et pour soi-même. Éclairer la constitution de cette durée est la tâche propre de la théorie de la conscience originelle du temps, conscience qui constitue les données temporelles elles-mêmes », « Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, op. cit., p. 54.

54 Edmund Husserl, *Chose et Espace. Leçon de 1907*, trad. Jean-François Lavigne, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.

[lebendige Gegenwart] – notion introduite dès 1905 et qui magnétise autour de la chair (notamment avec les *Leib*, *Ichleib*, *fungierende* ou encore *geistige Leiblichkeit*⁵⁵ qu'il mobilise) toutes les élaborations de sens – ne cherche pas à transformer la question du « plus originaire »⁵⁶ par un ancrage phénoménologique (par et dans la chair). Complexifiant dès lors la forme de la conscience transcendante recherchée par Husserl, en faisant de la chair son versant immanent et son lieu, point-origine du temps⁵⁷, « la vie » devient explicitement processus entremêlé du présent vivant de la chair et de la « vie de la conscience »⁵⁸.

55 Les traductions de *Leib* ou *Ichleib* – tout comme l'emploi du terme qui évolue dans les travaux de Husserl – accumulent des variations de sens : « corps-vivant », « corps de chair », « corps vécu », « corps animé », mais aussi « corps propre » ou « corps-Je » [Ichleib]. Tandis que *Leiblichkeit* indique le sens d'une « corporéité vivante » et *Leibhaftigkeit* celui d'une « charnellité », il faut entendre dans *geistige Leiblichkeit* la « corporéité vivante », c'est-à-dire le corps vivant « qui n'attend donc pas que l'esprit en opère l'animation », et dans *fungierende Leiblichkeit* une corporéité définie par sa capacité d'action, une corporéité « opérante » (Șerban).

56 Ici Husserl ne reconduit pas l'opposition corps/esprit – qui assumerait que le sens prend racine dans le corps-chair, en faisant de la chair le « sol » de toute constitution de sens –, mais tente au contraire de maintenir ouvert le paradoxe de l'expérience de la chair comme « ce qui résiste » à toute réduction phénoménologique. L'entrelacement de la conscience et du monde justifie en outre pour Husserl de penser la conscience « comme vie ». Voir à ce sujet les précisions de Julien Farges sur le *Lebenswelt* husserlien : « le passage conceptuel d'une *Welt des Lebendigen* à une *Lebenswelt* signifie le passage d'une vie située dans un monde à une vie vivant le monde lui-même, et qui façonne celui-ci tout autant qu'elle est façonnée par lui. Plus, c'est cette action réciproque elle-même qui est la vie, et celle-ci doit être entendue en un sens transitif comme *Erleben*, comme vie d'expérience d'un monde, comme *Weltleben* dira Husserl. Il reviendra en effet à la phénoménologie husserlienne de penser cette transitivité comme intentionnalité d'une conscience constituante et d'approfondir ce faisant le sens de cette corrélation », Julien Farges, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », dans *Études Germaniques*, n° 242, Klincksieck, février 2006, p. 198.

57 « Centre » et « point » toujours pris dans une intersubjectivité, qui font pour Husserl de la *naissance* le phénomène paradigmatique de partage de cette chair et de l'inscription de sa temporalité.

58 Pas plus que le *Leib* et la *Leiblichkeit* ne correspondent au corps-chair comme lieu (ou pas seulement), « la vie de la conscience » ne fait pas de la chair le support de l'esprit : elle doit être comprise avant tout en sa « capacité vivante » (Richir). Au-delà de son acception biologique ou psychologique, la pensée de « la chair » chez Husserl est en lien avec sa pensée de la vie – monde de la vie et vie de la conscience ne se résolvant pas non plus sous un dénominateur commun : Husserl interroge la résistance de la vie et de la chair comme irréductibles, résistant à toute réduction phénoménologique. Comme l'écrit Marc Richir, il ne s'agit pas d'une « centration sur le moi d'un *solus ipse* », ni d'un « point spatialement situable, fut-ce dans mon *Leibkörper* » (Richir) qui ferait de la chair le centre-ici absolu ; mais il s'agit avant tout de comprendre l'intersubjectivité à travers les autres, à travers autrui lui aussi comme chair. Les deux aspects de l'intersubjectivité (autres moi absolus) et le jeu de leurs rapports (sociaux et historiques) se combinent et se complexifient dans cette co-appartenance et ce partage par la chair. Richir explique à propos de la *Leiblichkeit* : « C'est un "lieu" spatialisant et proprement insituable, précisément le *Leib* (qui ne deviendra le mien que dans la relation intersubjective) comme ici absolu. Et ce n'est que par rapport à cet ici absolu que pourra se situer un autre comme autre ici absolu. Vu sous cet angle, le paradoxe husserlien de l'intersubjectivité réside dans ce qu'il appelle la "coexistence transcendante" d'une pluralité originaire d'absolus en tant qu'ici absolus, sans que cela signifie leur relativisation mutuelle par un autre absolu de registre plus élevé. (...) C'est là que se trouve, tout au fond, le caractère proprement révolutionnaire des analyses husserliennes : la coexistence transcendante de *Leiber* (*Leib* pluriels) comme corps vivants qui, tout en gardant leur primordialité d'ici absolus, sont mutuellement modifiés (et non relativisés) par leurs rapports au moins potentiels ». L'argument de Richir porte ainsi sur la « modification par autrui » non comme imagination mais comme « chair imaginée » [Phantasieleib]. Ce n'est dès lors pas un « allant là-bas » par la chair imaginée, où « le *Leib* figure le "là-bas" comme une simple variante de l'ici ». Par là, je phantasme les vécus d'autrui. Et depuis l'ici absolu du *Leib*, qui est l'ici de la présence [Gegenwärtigkeit], mais à distance (spatialisante), le non présent de l'ici absolu là-bas est ressenti [geföhlt] de l'intérieur [eingeföhlt] dans la Phantasia, par ce que nous nommons une mimésis active, non spéculaire et du dedans. La

Le paradoxe qui fait de la chair la source de l'apparition du monde *et* d'une « conscience pure » (sans interroger ici le poids de cet axiome de l'origine), pointe l'ambiguïté du couple esprit-corps, forme-matière ; et ce faisant interroge les concepts de « corps », d'« espace » et de « mouvement » comme des catégories qui ne sont peut-être pas (ou plus) appropriées pour témoigner des expériences spatiales. La pensée de la chair comme phénomène « primordial » est, selon Jean Vioulac, un des points de rencontres des pensées husserlienne et nietzschéenne. C'est dans cette pensée de la chair que Husserl découvre toute la profondeur d'un irréductible au sein de la vie, et le vrai moteur de sa conception du transcendantal⁵⁹. Ainsi, comme l'écrit Vioulac, chez Husserl la subjectivité transcendantale « tire sa vie » de la chair, du corps-vivant. La chair allie subjectivité pure, déploiement de l'être, et appartenance, ancrage dans la vie. Pour Vioulac, elle constitue même « le gain propre de la réduction, dont le sens ontologique est reconnu dès les *Ideen* avec l'apparition d'« une distinction fondamentale : celle de l'être comme vécu et de l'être comme chose [Sein als Erlebnis und Sein als Ding] »⁶⁰. On retrouve la portée phénoménologique de l'expérience de la chair et comme le souligne Vioulac non seulement de la chair « comme sens d'être du monde donné d'avance dans la vie », mais aussi comme ce à partir de quoi devient possible une « ontologie en tant que science apriorique ». Le projet de fondation des sciences sur la vie repose ainsi paradoxalement sur l'expérience de la chair : « L'épreuve de sa propre chair par un sujet fournit ainsi un domaine "intuitif de fond en comble" dans lequel est donné le sens d'être du vrai monde, par lequel devient possible le programme fixé dès 1924 : "Saisir dans l'intuition la *réalité vraie en dernière instance*", c'est-à-dire constituer une ontologie du monde de la vie : celle-ci aura alors pour tâche d'"ouvrir systématiquement l'intentionnalité vivante qui règne dans ce fondement"»⁶¹.

Vioulac rapproche *Lebenswelt* (monde de la vie) chez Husserl et « volonté de puissance » chez Nietzsche⁶² comme pensées de la vie, et ce à partir du « phénomène de la chair »⁶³ : pour Nietzsche, « soi » et « chair » sont synonymes et le corps est un corps subjectif. Pourtant, en

Phantasia est donc indissolublement affective », Marc Richir, « Leiblichkeit et Phantasia », dans *Psychothérapie phénoménologique*, ouvrage collectif sous la direction de Mareike Wolf-Fédida, MJW Féditation, Paris, 2006, pp. 35-45.

59 Vioulac rappelle deux points importants : d'une part « La radicalisation de la réduction transcendantale a expressément pour fonction de réduire non plus seulement le monde objectif à l'ego constituant, mais de réduire cet ego à la vie qui le fonde », et d'autre part « le sens dernier de la réduction consiste ainsi à définir la subjectivité par l'épreuve que la vie fait d'elle-même : or cette épreuve du vivre se révèle comme le sens même du "monde de la vie" [*Lebenswelt*] ou "monde primordial", qui, précise Husserl, est "le seul vrai monde" [*die einzig wahre Welt*] (Husserl, *Die Krisis... Ergänzungsband (1934-1937)*, Hua XXIX, no 11, p. 140) », Jean Vioulac, « De Nietzsche à Husserl... », *op. cit.*, p. 218.

60 *Ibid.*, p. 218.

61 *Ibid.*, p. 219.

62 Sur le rapprochement entre « monde de la vie » [*Lebenswelt*] chez Husserl et « volonté de puissance » Vioulac écrit : « il est clair qu'avec l'hypothèse d'une "intentionnalité pulsionnelle universelle", Husserl se rapproche de la pensée nietzschéenne de la Volonté de puissance. Par la "formule" de Volonté de puissance, Nietzsche désigne en effet à la fois "l'essence du monde" et "l'essence de la vie", c'est-à-dire "l'essence la plus intime de l'être [*das innerste Wesen des Seins*]" », Vioulac, « De Nietzsche à Husserl... », *op. cit.*, pp. 219-220.

63 « Le phénomène de la chair [*Das Phänomen des Leibes*] est un phénomène plus riche, plus clair, plus saisissable [que la conscience] : à placer au premier rang, pour des raisons de méthode, sans rien préjuger de sa signification ultime. », Friedrich Nietzsche, *Fragments Posthumes sur l'éternel retour*, *op. cit.*, p. 205 ; cité par Jean Vioulac, *ibid.*, p. 221.

quoi la chair serait-elle plus « saisissable » ? Sa matérialité ne garantit en rien une intelligibilité, un ordre de l'expérience. Et c'est ce qui à mon sens est similaire dans les démarches de Nietzsche et Husserl : chez Husserl la matérialité de la chair, sa présence ne résout aucunement la question d'un « sol fondamental » du sens, bien au contraire, la résistance du corps-chair à toute réduction témoigne de l'importance du vécu (de la conscience intentionnelle) *par* la chair comme « capacité vivante » (Richir). Chez Nietzsche, la *chair* [Leib] – ou [Fleisch] – est « en tant que vivant », mais aussi, et avec un certain écho avec la compréhension de l'intersubjectivité chez Husserl, le corps vivant est compris comme « collectivité complexe d'egos qui s'affectent les uns les autres à travers une multiplicité de relations complexes et changeantes »⁶⁴. Ainsi chez Nietzsche, le corps vivant est aussi ce qui résiste à la simplification, et ce qui garantit une richesse et une complexité primordiale – et d'où doit partir une « nouvelle philosophie » de la vie⁶⁵.

Pour Husserl, c'est donc par l'expérience intime du corps-chair et sa position particulière de « centre de relation pour le reste du monde en tant que notre environnement »⁶⁶ que s'ordonne et peuvent être abordées nos manières de nous rapporter au monde ; le *corps-Je* [Ichleib] est sa propre source de sens. La vie intime de la conscience est doublement ancrée dans (et sans cesse modifiée par) deux couches de sens intimes, intuitives et indissociées, celle de la chair et celle de l'expérience temporelle. Il ne s'agit donc pas d'une vie intérieure, réflexive, qui se retirerait du monde vers elle-même, mais bien d'une situation primordiale, celle d'une subjectivité *incarnée*⁶⁷, doublement ancrée, dans le corps comme lieu de la subjectivité d'un soi intuitif (*Soi* et non *Moi*) et dans la *chair* comme phénomène constitutif et couche de sens intuitive. Le corps-chair, à la fois « objet » et sujet, lieu et surface d'interaction du monde, est alors de fait une expérience intime et subjective, à la fois expérience de l'évidence et objet d'étonnement des liens avec le monde (liens potentiels et effectifs). Cette forme de temporalité propre, exprimant la vie qui s'écoule et se constitue à la fois, est celle que Husserl nomme *présent vivant*.

64 Barbara Stiegler explique que chez Nietzsche : « C'est cette nature multiple, complexe et collective du corps vivant qui fait toute sa différence avec la fausse unité simple de l'*ego* et de chacun de ses vécus. (...) Tout *Je*, parce qu'il est toujours corporel, s'éprouve nécessairement d'abord comme un *Nous* : "il y a donc, dans l'homme, autant de 'conscience' qu'il y a d'êtres (à chaque instant de son existence) qui constituent son corps" », Barbara Stiegler, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Gallimard, 2021, p. 47.

65 « En ce sens nous sommes saisis et surpris par le corps, qui se montre à nous comme phénomène "monstrueux" [ungeheuer] ou comme "merveille des merveilles", que nous ne le saisissons nous-même comme le premier objet de la méthode. En quel sens Nietzsche continue-t-il alors à parler de méthode ? En un sens qui anticipe sur celui que déploiera justement Husserl, quelques années plus tard, lorsqu'il affirmera au § 24 des *Idées directrices pour une phénoménologie*, que "le principe des principes" de la méthode phénoménologique est de n'en avoir aucun et de reconnaître toute "intuition donatrice" comme une "source de droit" », Barbara Stiegler, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, op. cit., p. 51.

66 Edmund Husserl, *Chose et Espace...*, op. cit., p. 25.

67 *Ibid.*, p. 198.

1.1.3. Perception et spatialité. Pouvoir-faire, pouvoir se mouvoir. Horizons d'expérience

Avec le *présent vivant*, la spatialité est une spatialité orientée – temporellement orientée ; la temporalité est ce que chaque subjectivité a en partage avec d'autres co-existences – un présent nécessairement identique et en commun⁶⁸. L'orientation spatiale est changeante (selon chaque *subjectivité-nous* [jede Wir-Subjektivität]), mais les sujets entre eux partagent une orientation commune de leur temporalité, un même présent comme orientation. L'orientation spatiale dépend ainsi des modalités spatiales de l'expérience, mais d'abord de mon-notre horizon du monde dans sa temporalité, c'est-à-dire sa périodicité [Zeitraumlichkeit]. Husserl invite par ce déplacement du point de départ (non plus le monde copernicien mais le monde ambiant) à une approche de l'espace située et constituée dans/par un *présent vivant* ou, pour le dire autrement et comme le note Didier Franck, à « une pensée de l'espace et de la chair soustraite à toute physique comme à toute géométrie »⁶⁹. Le *présent vivant* n'est ainsi pas synonyme de l'instant, mais du moment présent, en tant qu'il s'élargit entre le *tout juste passé* et le *tout juste à venir* dans l'expérience propre d'une subjectivité. Une expérience propre, progressive et unifiée par le ressouvenir, par une répétabilité aux niveaux de la subjectivité propre (intropathie individuelle) comme de l'histoire partagée. Ainsi la « constitution » c'est l'expérience : elle est progressive, c'est une temporalité et c'est en quoi Husserl peut affirmer l'antériorité de la vie constituante sur l'espace.

Pour asseoir la légitimité de cette antériorité, Husserl cherche à décrire – tout en identifiant et délimitant des structures de constitution progressive de l'expérience – chaque étape, chacune des sédimentations du sens qui, au sein de chaque *présent vivant*, renvoient à une situation d'expérience. Ce faisant il tente de conserver les deux faces subjectives et en partage de la relation au monde : « Chaque présent est une situation (...), ce qui est objet d'expérience dans l'unité d'un *présent vivant* de manière coexistante a une unité, celle de la situation »⁷⁰.

À la suite de *Chose et espace* (1907), centré sur l'apparition de la chose *dans* l'espace et l'espace *de* la chose – et où Husserl identifie déjà dans les distances, les entre-deux (comme entre les choses), les *lieux* où rechercher une intuition de la spatialité –, il aborde les étapes de la constitution de l'espace d'après le *présent vivant*. Celui-ci se constitue progressivement, à partir d'un « il y a » de l'espace *déjà constitué* (à partir du *présent vivant* et du corps-chair), puis de l'espace visuel-tactile, puis des différentes qualités spatiales. Le fait que ma perception soit toujours *au présent* et que celle-ci associe des éléments présents (dont la présence *précède* ma perception) interroge la constitution du monde, un monde que je trouve toujours déjà-là, autour de moi. Dans sa recherche des originarités de constitution, Husserl aborde donc la perception via le *présent* de la perception, son rapport à mon corps-chair et à

68 Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Textes issus de l'oeuvre posthume (1916-1937), Volume XXXIX Husserliana, Archives-Husserl Louvain, p. 182. Voir la traduction en Annexes § 8.1.

69 Didier Franck, « Introduction », dans Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 9.

70 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 82.

son environnement : il interroge la métaphore spatiale (et le concept d'espace) à travers les modes de spatialité de l'expérience et selon le mode du *présent vivant* comme un des « styles universels d'expérience du monde ».

Dans le texte *Le présent vivant*, c'est à partir de la constitution du corps-chair et de son environnement qu'est abordée la place de la perception et de l'impression la plus « originaire », à partir de la réduction transcendantale, car si c'est dans le soi, la subjectivité, qu'est reconnue la couche la plus antérieure ou primordiale d'expérience du monde, elle est indissociable de sa temporalité, le *moment* de la prise de conscience transcendantale. Ainsi à la réduction transcendantale suit la recherche de la constitution la plus primordiale, la plus antérieure, celle du *présent vivant*, c'est-à-dire mon corps-chair dans sa sphère primordiale. À partir de mon corps-chair, l'espace n'est-il pas ainsi déjà constitué comme système de lieux ? Cet espace qui ne peut être expérimenté hors de mon propre corps, ma propre chair, s'organise selon, pour et autour ce centre de référence bien particulier : à la fois et indissociablement ma chair-corps et mon corps-chair. Ainsi, pour Husserl la spatialité diffère de l'espace, et l'espace comme espace sensible n'est jamais donné dans l'expérience comme un vide de choses.

Le *champ* perceptif est composé selon Husserl de notre sphère perceptive, où les choses proches et lointaines se déploient dans un « présent-de-monde global »⁷¹ – une totalité de perspective qui est une perception globale continue, progressant continuellement. Le champ perceptif varie, mais seulement sous le style *perspectif*, formant ainsi une totalité perspective. Le « style universel d'expérience du monde » (sous la forme d'expérience du *présent vivant*) inscrit et d'inscrit toujours dans un lointain extrême, qui induit un jeu d'identifications proches-lointains de points ou de continuités (dans lequel l'expérience du présent vivant s'inclut elle-même). Ici c'est le champ d'identification des choses qui est considéré, selon l'éloignement et toujours sous la perspective d'un pouvoir-faire et, plus spécifiquement pour la spatialité, d'un pouvoir se mouvoir. Cette perception globale s'acquiert de façon progressive, elle correspond à « un style de perception d'espèce telle qu'à chaque présent perceptif appartient un horizon d'objets potentiellement perceptibles et coexistants, coprésents, éventuellement connus mais aussi inconnus. Chaque manière de faire jouer mes kinesthèses fait accéder à la perception ce qui déjà auparavant aurait pu être perçu, etc. »⁷². Le *présent vivant*, « s'écoule dans sa synthèse continue » et combine entre elles toutes les manières que peuvent avoir les perceptions de se combiner.

Husserl différencie présent et *présent vivant* dans la couche primordiale de la temporalité (concomitante à celle du sujet constitutif) : le *présent vivant* étant le présent éprouvé consciemment, le *champ* privilégié de la perception-aperception, un présent incarné dont le corps est l'élément central. C'est un corps-centre [Zentralkörper] d'un monde qui se constitue dans et par son activité ; il se confond avec le corps-chair primordial, antérieur au monde objectif de l'extériorité, avec ses propres modes de représentations, orientés autour des perceptions de ce « centre ». C'est pourquoi Husserl pose d'une part la nature spatiale de la sphère primordiale et sa détermination par le mouvement et le non-mouvement orienté. Ce corps-centre, corps-chair constitue pour la perception un centre de référence incarné. En ce

71 *Ibid.*, p. 69.

72 *Ibid.*, p. 74.

sens l'*aperception* du monde est l'effectuation d'une « conscience de validité, avec le sens d'être monde et toutes les strates de la constitution », c'est-à-dire que se combinent intuition du monde et vérification effective dans l'expérience. Si Husserl peut ainsi affirmer que « toute légitimation, toute vérification des aperceptions du monde se formant ou s'étant formées progressivement (...) a son point d'ancrage dans l'ego qui légitime »⁷³, il faut noter que les nuances qu'il introduit ici se réduisent aux différences, pour lui fondamentales, entre monde ambiant et monde copernicien. Dans ces textes, c'est l'impossibilité de l'aperception du monde de « l'horizon copernicien infini », une aperception « jamais advenue » qui indique pour Husserl le point de rupture (de sens) entre représentations de l'espace et celles du monde ambiant. Pour lui, représentations et aperceptions participent d'un même déploiement progressif et continu des *horizons* du monde. Cette progression des représentations, leur vérification et acceptation progressive « trouve son premier repère et noyau dans mon champ de perception et dans la représentation orientée du secteur mondain autour de ma chair en tant que corps-central parmi les autres, tous donnés avec leur propre teneur eidétique intuitive, dans le mouvement et le repos, la variance et l'invariance »⁷⁴.

Ici le corps-chair garantit le sens du monde ambiant vis-à-vis du monde copernicien, il ne peut être réduit aux mouvements et repos d'un corps et les horizons lointains qui se forment par appropriation (aperception et intersubjectivité) dépendent d'abord de sa présence *et* de la présence d'autres corps-chair. Le corps chair « résiste » en ce sens à une réduction qui ne ferait de lui qu'un simple corps dans l'espace. De la même manière, le corps-chair et son appartenance terrestre ancrent le sens dans une présence vivante qui semble entrer en contradiction avec la recherche des essences chez Husserl. Or c'est bien là le ressort de la vie transcendante visée par Husserl on verra au fil de l'examen de ces textes tardifs sur l'espace se dérouler cette « résistance » du corps-chair et se dessiner l'importance de la présence des autres corps-chair. Toutefois, la « spatialité relationnelle » qu'on pourrait vouloir y lire mérite quelques précautions : pour Husserl, le corps-chair confirme l'importance de la vie constituante dans « l'ego-qui-légitime » (pas d'empirisme), et l'*inter*-subjectivité, l'*intro*-pathie, ne confirment pas une relationnalité mais plutôt, dans la terminologie husserlienne, une « universalité » de l'expérience spatiale au sens où nous avons tous « le même » sol terrestre en partage – tout comme nous avons tous pour Husserl, la même « temporalité successive unitaire »⁷⁵.

Pour Husserl la conscience intentionnelle ne peut être abordée ni comme objet, ni comme intériorité, ni comme totalité : elle n'est pas séparable du monde, elle est le monde qui nous apparaît en ses variations infinies. Ces variations sont le mode de manifestation (du monde ambiant) qui nous est propre. La conscience est toujours *en train de*, en situation, prise à la fois dans sa temporalité propre et celle, partagée, de la co-existence d'autres (cet *autre* dépasse le monde spécifiquement humain vers « ceux qui vivent les uns avec les autres »). Ces horizons de l'expérience se combinent dans une synthèse de champs d'expérience qui acquiert une validité constitutive, celle d'un même monde partagé (dans le même temps que

73 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 15.

74 *Ibid.*, pp. 14-15.

75 Edmund Husserl, *Die Lebenswelt*, *op.cit.*, p.182.

ces champs ré-installent des partages en les distinguant entre eux). Les horizons dans lesquels se donnent l'expérience sont d'emblée partagés et en partage.

L'« horizon », ou l'« horizontalité » du monde désigne ainsi pour Husserl notre façon de percevoir, progressive et intriquée : c'est un « halo de potentialités » (Julien Farges). C'est-à-dire que, non seulement nous ne percevons pas de manière isolée, mais cette manière dont le monde nous est donné *et* se constitue de façon progressive est le mode sous lequel le monde nous apparaît. Cet ensemble de potentialités nous conduit d'horizon en horizon. Cet horizon, Husserl le met en évidence dans sa description des expériences du déplacement, par l'exemple de la marche et du déploiement des choses lointaines, choses qui se perspectivent par la mise en jeu des kinesthèses – ou par le contre-exemple de la pièce close où manque justement ce « lointain insolite » sur lequel se dessinent des objets : le monde est ainsi l'horizon de notre expérience, toujours dépassée, transformée (et non une somme d'objets) : une expérience « constituée ». Ainsi, la Terre, si elle peut être pour nous « la totalité des objets » ne peut pas être donnée elle-même comme objet. Le monde est « à l'horizon de chacun de nos objets », et cette totalité nous est donnée sous un mode « horizontal ». Pour Husserl, ces horizons se déploient constamment autour de nous et constituent un monde-de-perception, un présent perceptif vivant, toujours changeant. La perception ne se limite donc pas à une visée consciente d'un objet, se détachant sur un arrière-plan : pour Husserl l'arrière-plan est toujours co-donné, il est ce vers quoi je peux toujours tourner mon attention. Cette *visée* vise ainsi « toujours plus large ». L'attention s'oriente ainsi toujours à la fois vers un *actuel* (objet) et des *potentiels* (mon horizon qui est toujours là et les horizons des autres). Lorsque l'attention vise plus directement l'objet, l'arrière-plan de l'horizon et toutes ses potentialités font partie de l'acte de visée consciente, tout autant que l'objet.

C'est pourquoi Husserl tentera dans ses textes sur l'espace d'aborder la constitution des objets non plus comme objets situés dans une étendue (espace euclidien orienté) mais comme « unités persistantes de non-changement et de changement »⁷⁶ d'abord (1931) puis comme « sols » et « horizons » ensuite à partir de 1933. Le monde se donne sur le mode horizontal de ma perception, il est constitué progressivement pour chaque subjectivité, dans une intersubjectivité confirmée par la co-existence d'autres vivants. L'horizontalité exprime en ce sens implicitement une ouverture infinie – ou encore « incomplètement imaginée » – mais toujours déjà reliée.

Dès lors on comprend que cette progression par aperception, vérifications et intersubjectivité, qui s'effectue dans l'expérience – et le partage d'un monde commun – pose problème aux représentations comme aux expériences possibles sur un mode « copernicien ». Si l'horizontalité désigne une « synthèse d'expérience concordante », qui établit le noyau d'expérience actuelle propre à chaque subjectivité ainsi qu'un espace de jeu des possibilités « concordantes et à poursuivre de manière itérative », il y a conflit ou en tout cas paradoxe entre une forme du monde prescrite par l'expérience et celle des représentations de l'espace stellaire infini issues des sciences physiques⁷⁷. À ce paradoxe, Husserl oppose dans ces textes

76 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 84.

77 Au moment de ce renversement copernicien, ces « espaces infinis de l'horizon stellaire » entrent dans l'horizontalité comme nouveau et potentiel « monde ambiant » des modernes. Ces nouveaux lointains deviennent des horizons en premier lieu par des représentations que le sens ne peut habiter ou qu'il habite

l'exemple de la constitution de la « strate première en soi de la Terre comme sol »⁷⁸ pour l'expérience.

Pour Husserl, l'expérience partagée du sol terrestre fait appel à un faisceau d'évidences et d'aperceptions progressives qui traduit le fait que « les champs d'expérience des individus humains s'unifient en un seul champ d'expérience » et qu'ainsi l'expérience spatiale *se constitue*, et se constitue en partage, avec « d'autres vivants ». Elle est formée progressivement, dans l'intuition qui s'élabore et est tenue dans un ensemble commun. Elle se constitue par aperception progressive (conscience de validité de mes aperceptions, les miennes et celles des autres) et unification des champs d'expérience et des représentations.

Ainsi, non seulement le monde préexiste à mon arrivée (à ma naissance), mais il n'a de sens que comme monde partagé, déjà en partage. Pour Husserl *l'intersubjectivité* au niveau transcendantal met en évidence cet aspect constitutif du *co-* de la co-existence comme co-constitution indémêlable – dont il n'y a pas de sens à démêler les origines (co-données), tout comme il n'y a pas de sens à donner a posteriori : l'expérience, les vécus parlent d'eux-mêmes du sens.

Le monde est un « monde de la vie » ou « monde-ambient » [Lebenswelt], que toute conscience trouve toujours déjà-là, dans lequel elle s'inscrit et où l'intersubjectivité prend la forme d'une « intercorporéité » dans laquelle Husserl situe les « assises d'une théorie transcendantale du monde objectif ». Autrement dit, l'intropathie prend une portée nouvelle : cette intersubjectivité / intropathie dédoublée est constitutive d'un nous et d'un monde commun, est la condition d'une objectivité ancrée dans la chair, par le partage des vécus de la conscience et de la chair, et devient intercorporéité primordiale sur l'intropathie, partage d'un monde commun. Une expérience combinée de la pluralité et du partage d'un monde de la vie émerge ici *par* la chair comme chair propre et en partage.

L'existence des autres, l'existence de leurs mondes communs et celle d'un monde objectif se constituent ainsi par et dans la vie de ma conscience *et* dans ma chair – tout comme mon existence et celle du monde sont attestées par la présence des autres⁷⁹. C'est donc la co-existence, la présence des autres, qui établit ce partage comme donnée du monde. En faisant de la chair l'ancrage transcendantal, cette co-existence devient un co-habiter, qui donnera sa tonalité propre à la pensée du commun et du « partage » chez Husserl.

Depuis le début, l'immensité de la difficulté tient à l'équivocité qui affecte le sens ontique *ego*, nous, subjectivité en tant que subjectivité pour le monde par l'opération [fungieren] de laquelle ce dernier acquiert un sens (puisque le monde n'a de sens que pour des sujets qui visent un monde), et en tant que subjectivité qui appartient elle-même au monde. Les deux choses sont cependant en co-appartenance eidétique : l'extériorité réciproque au sein de la spatio-temporalité, et cette extériorité dans l'être-constitué intentionnel au sein

par procuration, sans expérience vécue.

78 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 14.

79 La pensée husserlienne d'une conscience transcendantale ne signifie pas que l'existence du monde physique serait uniquement vérifié par une ou des consciences : il serait absurde de conclure ici que pour Husserl, le monde n'existe pas en dehors de la conscience (la conscience ne « crée » pas le monde) : le monde pré-existe à mon existence. C'est la question de l'accès à ce monde « pour ma conscience » qui est interrogée (de quelle manière je perçois et fais l'expérience du monde), notamment à travers l'expérience de la chair.

des sujets égoïques. Comment, pourquoi, selon quelles formes, quelles possibilités et nécessités la subjectivité, bien qu'elle soit créatrice de monde [weltschaffend], doit-elle pourtant s'objectiver elle-même comme subjectivité humaine et animale ? Rendre cela expressément intelligible, tel est le grand thème infini ; quant à la voie déterminée par laquelle il faut procéder, elle a été trouvée et frayée.⁸⁰

La validité du monde comme monde objectif est constituée de celle de chaque monde primordial, pour chaque ego, par une « communautarisation » (chacun des mondes primordiaux de chaque ego, et on remarquera ici que la subjectivité dont il est question est tant « humaine » qu'« animale »). Ainsi le monde objectif est fondé subjectivement dans une intersubjectivité « ouverte et infinie » – et comme on vient de le voir, par une intropathie. L'intersubjectivité transcendantale correspond pour Husserl à une théorie (transcendantale) de l'*empathie*. Husserl distingue l'attitude empathique de celle de l'*intropathie*⁸¹ [Einfühlung] comme capacité de se mettre à la place d'un autre pour le comprendre (n'importe quel vivant) : c'est un mode de conscience intentionnel, faisant appel au ressouvenir et à l'*empathie*. L'« *empathie* » [Einfühlung] réfère ainsi chez Husserl à l'intersubjectivité (transcendantale), c'est pourquoi celle-ci est aussi comprise comme « *intropathie* ». Dans une lettre à son assistant Dietrich Mahnke (1933), Husserl expose l'importance de l'intersubjectivité transcendantale comme *empathie* dans ses travaux et met en perspective ce que Husserl entend par « communautarisation » comme constitution du monde objectif :

Vous êtes le premier à avoir compris l'immense importance de mes recherches sur l'intersubjectivité transcendantale, la vraie théorie – transcendantale – de l'"*empathie*" [Einfühlung] (...). La question de la signification de l'"*implication*" [Implikation] réciproque des monades, à savoir des monades en moi, ego réfléchissant en philosopant.(...) L'implication en question est à prendre tout à fait sérieusement, à la lettre : une implication intentionnelle qui n'a pas, à côté de soi, d'implication "réale". (...) C'est dans le monde que s'excluent le dehors et le dedans, de même que dans l'attitude naturelle. Dans l'attitude phénoménologique, en revanche, ils sont compatibles ; bien plus, ils s'impliquent réciproquement à titre de corrélats nécessaires. Ce qui est

80 Voir la lettre d'Edmund et Malvine Husserl à Dietrich Mahnke des 4 et 5 mai 1933, en réponse à une lettre de Mahnke du 15 mars « concernant l'annonce, parue dans les journaux, du "congé donné" à Husserl en avril 1933 » (NdE), dans : « Husserl/Mahnke correspondance... », *op. cit.*, p. 46.

81 L'[Einfühlung] comme *intropathie* renvoie chez Husserl à une conception spécifique de l'« *empathie* » : Nathalie Depraz explique que le terme « *Einfühlung* est systématiquement traduit par "*empathie*" – quoique, même là, "*ressentir*" soit parfois plus juste », Nathalie Depraz, « Lipps et Husserl : l'*Einfühlung* », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 96, p. 441.

Depraz revient également sur la lecture de Lipps par Husserl et sur son développement d'une autre compréhension de *Einfühlung* comme mode de sensation, ancrée dans la corporéité de la chair plus que dans la psychologie : « La couche esthésiologique cinétique fait du corps de chair une chair, et la chair est pour ainsi dire le champ et l'organe du moi (...). Il est erroné de rattacher l'ensemble du problème de l'*empathie* aux simples mouvements expressifs, aux expressions charnelles, aux expressions du psychique, comme on a coutume de le faire et comme Lipps l'a aussi fait dans ses développements méritoires. L'appréhension de "*l'extériorisation*", de l'"*expression*" des actes et des états psychiques est déjà médiatisée par l'appréhension de la chair comme chair », Edmund Husserl, « La théorie lippsienne de l'*Einfühlung* », *Hua* XIII, Appendice XVI, p. 70. Cité par Nathalie Depraz, « Lipps et Husserl : l'*Einfühlung* », *op. cit.*, p. 445. Depraz relève également la similitude de la conception du rôle du passé et du souvenir dans l'intersubjectivité chez Lipps et Husserl. Sur l'[Einfühlung] chez Husserl, voir aussi la note précédente.

fondamental et éclairant de façon décisive, c'est la confrontation, et d'une certaine façon le parallèle qui est tracé entre ressouvenir et empathie : à savoir entre, d'une part, la "communauté" de moi-même, mon ego présent et fluent, avec tous mes ego passés, intentionnellement impliqués en celui qui est présent ; et, d'autre part, celle de mon ego primordial (pris concrètement dans son omni-temporalité primordiale, du fait de cette communauté avec soi-même) avec d'autres ego primordiaux en tant qu'ils sont immédiatement ou médiatement impliqués en moi (non plus, cette fois, sur le fondement du ressouvenir, mais sur le mode d'une présentification empathique). Ce qui ainsi est à chaque fois constitué, en chaque primordialité prise avec son ressentir intentionnel et fluent, c'est un monde primordial réduit, et ce à titre de corrélat de l'auto-communautarisation de l'ego en question sur le fondement de ses souvenirs (ses souvenirs effectifs et possibles, ou plutôt potentiels [vermögliichen], y compris des modifications de souvenirs qui s'intitulent ici "expériences possibles"). À un degré plus élevé se constitue ensuite le monde effectif concret, grâce à la communautarisation de tous les ego, et ce de façon concrète ; à la teneur concrète de chaque monade appartient le "monde" qui pour elle est primordial, qui a été constitué en elle en tant que corrélat de validité, mais qui, par la communautarisation, prend le sens d'un mode de fondation subjective de l'unique monde objectif, du monde de l'intersubjectivité ouverte et infinie. Tout cela ne serait que "théorie" vide si la voie méthodique n'était effectivement indiquée, et si les degrés des opérations constitutives n'étaient effectivement parcouru – si l'idéalisme constitutif n'était par conséquent prouvé par les faits.⁸²

Ainsi le monde commun, ce « monde objectif », ne peut être que celui d'une pluralité *constitutive* de points de vue. Cette pensée de la pluralité chez Husserl n'induit pas une pensée de la relationnalité comme première, ni une égalité de fait des sujets politiques, la pluralité concerne la « strate de conscience intentionnelle » : une conscience idéale, modèle générique de tout sujet.

Le projet d'examen du flux du vécu par la « suspension de l'existence », par une expérience de pensée elle-même débarrassée du « moi » (tout en cherchant dans le corps-chair son ancrage), passe par une pratique qui n'est pas elle-même sans danger : chercher à identifier les structures mêmes de nos façonnements, par l'effort artificiel d'une mise en apnée (mise entre parenthèses de l'existence et suspension du jugement), confronte à un silence aux limites de l'absurde dont il est et il sera toujours – de fait – impossible de faire le tour. La vie « résiste », elle est irréductible à une description totale. Cette irréductibilité de l'expérience d'un côté et la tentative d'identification de « types », en partage, identifiables, de l'autre lancent la phénoménologie dans un mouvement qui ne peut pas être clôturé. Or c'est dans cette tension entre un projet de connaissance (scientifique) de l'expérience par la phénoménologie et cette même irréductibilité de l'expérience vécue à une description, que ce situe le ressort même de la vie constituante et du rôle fondamental d'autrui et de l'intersubjectivité qui rend possible le « monde de la vie ».

82 Edmund Husserl, « Husserl/Mahnke correspondance... », *op. cit.*, pp. 59-60.

1.1.4. Inquiétantes ubiquités. Mouvement et repos des corps. La résistance du corps-chair

Pour Husserl, interroger ce que le monde est pour la perception⁸³ passe par l'observation de la façon dont la position du *Je-corps-chair* [Ichleib], à la fois « corrélat et centre de relation pour la chose et pour le monde ambiant tout entier »⁸⁴, constitue ses propres horizons et en quel sens un horizon pré-existe. Pour observer la façon dont se constitue ce champ, il le réduit progressivement pour arriver à un état du rapport au monde primordial, qui met en lumière une intercorporéité primordiale (Lorelle).

Au cours de ses recherches, le corps-chair comme corps-centre deviendra de plus en plus signifiant. La particularité de cette approche, même si elle se limite d'abord à étudier l'espace *de* la chose, est de faire par la suite de l'incarnation, de la sensation du mouvement, ce dont part le sens, ce qui constitue le monde. Husserl s'était déjà penché sur la spatialité dans *Chose et Espace*, mais à partir de l'espace des choses, sans faire encore de l'expérience spatiale donnée par les vécus de l'expérience par le corps-chair le point déterminant de déploiement de l'espace. Il tente d'abord de préciser les rapports entre espace *de* la chose, forme et matière, perception des vides et des pleins et les relations des champs perceptifs les uns avec les autres. Ces limites et la prédominance du champ visuel dans ces premières recherches s'expliquent par la tentative de Husserl de faire coïncider l'intuition de l'espace et les représentations du monde déterminées par l'ordonnancement des choses à l'espace selon le système euclidien et les images de la perspective : « En clair, nous examinons à présent notre soi-disant humaine intuition de l'espace, afin de voir si elle peut renvoyer effectivement à l'idéal de la perception dite adéquate, en tant que possibilité idéale comprise en elle »⁸⁵.

Déjà en 1907, Husserl différencie espace de la vision et espace perçu. L'espace de la vision est un espace d'« orientation », géométrique, axonométrique. Il se différencie de l'espace perçu⁸⁶, de l'espace « objectif » constitué par l'intersubjectivité et l'intropathie. Husserl identifie l'espace dans ses premiers travaux à une « forme nécessaire de la choséité » (différenciée de la forme des vécus sensibles) qui correspondrait à l'espace de représentation du champ de vision euclidien, qui sert de modèle pour l'apparition des objets. Mais déjà leur caractérisation en fonction des champs qui les visent, c'est-à-dire de l'intention tournée vers, lorsque l'attention vise plus directement l'objet, l'évidence vérifiée de l'expérience vécue, montre que toujours un arrière-plan de l'horizon et toutes ses potentialités font partie de l'acte de visée consciente, et tout autant que l'objet, se déploient indistinctement.

Dans ces textes, temporalité et spatialité sont abordées comme des propriétés des choses, comme des matières qui remplissent l'espace : « Nous avons bien plutôt des choséités dissociées, qui ne coïncident pas, et qui néanmoins sont et durent dans l'identique intervalle

83 « Mais ici le point décisif est la question de savoir à quel titre [als was] le monde se tient là strictement dans le percevoir, ce que, au sens de ce percevoir, il est », Edmund Husserl, *Chose et Espace...*, *op. cit.*, p. 108 [82].

84 *Ibid.*, p. 110 [84].

85 *Ibid.*, p. 153 [122].

86 *Ibid.*, Appendice IX au § 82, *Sur la constitution du mouvement et du repos*, p. 425 [368].

de temps »⁸⁷. C'est par la temporalité particulière du *présent vivant*, celle des vécus de la conscience intentionnelle, que Husserl en vient à interroger le monde à travers les « choses qui nous apparaissent », telles qu'elles nous apparaissent et la façon dont elles se constituent au fur et à mesure des vécus de l'expérience, par vérification itérative des représentations dans l'intersubjectivité, avec autrui, et constitue un temps ou un espace « objectif » – qui est la reprise incessante de ces aperceptions.

La chose qui apparaît, inchangée ou non, dure, elle remplit un temps, et, en outre, elle remplit un espace, son espace, même si c'en est un différent, peut-être, en différents points temporels. Si nous faisons abstraction du temps, et détachons un point de la durée chosique, alors au contenu de chose qui remplit le temps appartient l'étendue spatiale de la chose. Nous avons, de plus, une forme d'espace et un plein spatial. Ce qui remplit l'espace est la matière, un mot que nous devons prendre ici en un sens tout naïf, à savoir dans le sens que la perception nous prescrit : ce qui en elle se tient là comme remplissant l'espace.⁸⁸

Une chose n'est ainsi jamais perçue seule, mais au milieu de son environnement co-donné dans la perception et en liaison avec les autres choses « co-perçues ». Mais qu'en est-il de la perception sensible en elle-même ? Et qu'en est-il du corps et de sa position « exceptionnelle », à la fois corps-chair et corps-sol de l'expérience vécue, de toute vie de l'ego ?

C'est en faisant du rapport du corps-vivant (corps-chair) à l'espace objectif du monde ambiant, et en considérant la question du mouvement et du repos des corps, que Husserl met en valeur la position particulière de ce corps-chair/corps-sol dont les expériences constituent le sens, un sens vécu. En procédant par réduction, il en vient à observer les mouvements du corps-propre et à mettre en évidence que le corps est à la fois objet physique, chose et Je, centre du mouvement kinesthésique (sensation du mouvement) et n'est de fait jamais réductible à un simple objet. Mais il relève déjà en 1907 qu'il lui faudrait approfondir la « différence fondamentale » entre l'étendue d'une chose en tant que « caractéristique constitutive [Beschaffenheit] propre à celle-ci, qui se déplace avec elle dans le mouvement, et le lieu, qui reste même quand le corps s'en est allé ; et le lieu appartient à l'espace »⁸⁹.

Si Husserl relève ainsi déjà le glissement de l'abstraction appliquée de l'étendue au corps et qu'il limite d'abord sa recherche au corps comme objet, qui a une étendue dans l'espace orienté, il note : « tout autrement s'accomplit l'abstraction des concepts [de] lieu, espace, et semblables »⁹⁰.

Le corps du Je, corps-chair du Ichleib « est toujours (...) dans l'espace avec son corps, dans l'espace de la perception globale. Il se tient là comme le point de relation permanent par rapport auquel tous les rapports d'espace apparaissent, il détermine la droite et la gauche phénoménales, l'avant et l'arrière, le haut et le bas phénoménaux. Il occupe donc dans le

87 *Ibid.*, p. 88 [63].

88 *Ibid.*, p. 91.

89 *Ibid.*, p. 418 [362].

90 *Ibid.*, p. 418 [362].

monde de choses qui apparaît perceptivement une position exceptionnelle »⁹¹. Alors même que la chair « ne peut accomplir aucune altération de position, elle reste un objet-origine fixe »⁹². Or c'est l'attention portée, la façon de viser le monde qui différencie l'« espace global unique » et l'espace « chosique »⁹³. Pour Husserl, c'est par la distinction entre les rapports au monde (la façon de le viser par un acte, selon la conscience intentionnelle) que l'on peut distinguer la perception de la pensée : « Nous distinguons la pensée d'une chose, de son repos et de son mouvement, et la perception. Je sais, dans la pensée, que je me meus, avec la terre, dans l'espace du monde, mais je ne le « vois » pas »⁹⁴.

Les critères déterminants dans les recherches de Husserl sur l'espace *de* la chose sont ceux du mouvement et de la matière (1907), puis, dans les recherches plus tardives (1931, 1933), ceux de la constitution du monde pour un corps-chair, une subjectivité incarnée dans un présent vivant, un présent concret, vécu, qui unifie et configure un monde primordial.

Figurons-nous abstraitement un monde-de-perception, un présent perceptif vivant, au repos. Comment devons-nous procéder?

(a) Réduction de l'intersubjectivité à la subjectivité comme ma subjectivité propre

(b) tout nouveau changement tient son sens du repos ; la constitution de « repos » doit donc fonder celle de « changement »

(c) tout passé acquiert son sens dans le présent fluant, et ce en se constituant à partir de son écoulement ; tout passé objectif se constitue à partir du présent objectif, et le présent objectif se constitue en dernier ressort dans la structure « présent vivant », en vertu de quoi il porte en soi, dans son écoulement, un présent originaire ; c'est dans ce présent de perception authentique qu'est constitué le présent-de-monde perceptif, donc le premier monde-de-perception, et en lui la constitution du repos.⁹⁵

Le corps-Je comme corps-chair se différencie essentiellement de toutes choses extérieures en ce que les sensations de mouvement et la matière sont liées et « exposées » – les sensations de mouvements sont incorporées dans leur apparaître au corps propre : « la constitution de la choséité physique s'entrelace en une corrélation remarquable avec la constitution d'un corps-Je [IchLeib] »⁹⁶. Ainsi, les représentations associées au champ visuel ne peuvent suffire à traduire la complexité du *rapport à* (la façon de se rapporter au monde, à l'espace, etc.) : Husserl fait de la constitution incarnée de tout *rapport à*, le filtre par quoi les vécus de l'expérience, dans la vie de l'ego, acquièrent sens et légitimité.

91 *Ibid.*, pp. 106-107 [80]. Voir l'ensemble du § 24, « Analyse de la perception inchangée ».

92 *Ibid.*, p. 93 [68].

93 L'« intellect infini a un champ de vision tridimensionnel. C'est l'"espace objectif" », *ibid.*, p. 147 [117].

94 *Ibid.*, note 1, p. 191 [156].

95 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 82.

96 Edmund Husserl, « Incorporation des sensations kinesthésiques du corps propre », *Chose et Espace...*, *op. cit.*, § 47, pp. 197-198 [162].

En même temps, par et dans ces changements d'orientations, se constitue dans ma sphère primordiale une « nature » spatiale, et elle se constitue en rapport intentionnel avec mon corps, en tant que siège des perceptions.⁹⁷

La constitution du monde des corps-propre se fait pour Husserl à partir des sensations de mouvement du corps (kinesthèses). Les textes de *L'arche-originale Terre ne se meut pas* et plus encore les *Notes pour la constitution de l'espace* (1934) interrogent la spatialité à partir de l'expérience du mouvement et du repos des corps. Ainsi, si la perception est mobile, dynamique et changeante, ininterrompue dans son flux « confirmant l'opération constitutive qui réside déjà dans son sens », cette constitution est *continue* et la spatio-temporalité « est déjà forme, forme pour la *rex extensa* »⁹⁸, c'est-à-dire qu'elle fait déjà partie de notre monde primordial : « de par mon corps organique, je suis ici centre d'un "monde" primordial, orienté autour de moi »⁹⁹.

Déjà dans les *Méditations Cartésiennes* (1931), le corps relève du *ici* et tout autre corps du *là* ; je peux transformer tout *ici* en *là* (à partir de « mon corps » comme siège de mes perceptions), mais je ne peux me séparer de mon corps et l'envoyer au loin. Ainsi, si « je peux occuper par mon corps tout lieu dans l'espace », orienter librement mon « *ici* » en faisant appel à mes sensations kinesthésiques, en « faisant jouer » ces sensations intentionnellement, je ne peux que me *déplacer vers*. Mes mouvements sont des déplacements vers d'autres positions, d'autres points de l'espace. L'espace est ainsi premièrement abordé par Husserl comme espace de distribution des corps et des choses comme orientations de la spatialité (aller vers). Cette lecture se complexifiera au fur et à mesure que Husserl prendra en compte une temporalité et une charnellité des corps et du monde.

Ainsi, dans les *Notes pour la constitution de l'espace* (1934), Husserl revient sur cette interprétation spatiale à partir du mouvement/repos des corps, pour l'ouvrir à une compréhension plus temporelle. Il avance que nous avons, par notre *sphère primordiale de perception* et sa nature spatiale, un système kinesthésique « déjà formé » par nos mouvements empiriques. Or le changement de situation qui me placerait *là-bas* n'est pas un simple déplacement d'objet : il dépend de modifications de l'*ici* et du maintenant, donc d'une temporalité. Aussi, si je peux aller vers tout lieu de l'espace, tout lieu de l'espace n'est pas interchangeable, il ne se réduit pas à une position (espace-temps). L'expérience « je suis *ici* » mais je me vois « *là-bas* », en projetant, en appréciant distances et éloignement dans un système d'objets repères fixes, indique une valeur pré-donnée par la pratique (expérience et intuition du monde).

Pour Husserl, les rééquilibres incessants de la pratique courante faits d'approximations, d'estimations, de projections et de points de repères changeants dans l'expérience, indiquent un rapport à la spatio-temporalité pré-existant aux concepts de temps et d'espace. Le corps-chair dans le *présent vivant*, établit déjà des rapports et des systèmes de significations. Husserl s'arrête sur ce paradoxe apparent : dans l'expérience kinesthésique « je me meus » dans un continuum apparent, je fais l'expérience du mouvement comme continuum de lieux/places de repos (repos comme non-mouvement) possibles, mais « je sais que des "points" existent hors

97 Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, op. cit., p. 98.

98 Edmund Husserl, « Notes pour la constitution de l'espace », op. cit., p. 76.

99 Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, op. cit., p. 100.

de mon champ de vision, ou à la limite de l'indistinct, dans une approximation totale et que pourtant j'adopte, j'accepte ces points comme d'emblée existants »¹⁰⁰.

Le système kinesthésique est ainsi déjà formé par des expériences de distances et des mesures empiriques. L'expérience enseigne à « présupposer l'apparence du repos pour pouvoir définir le mouvement »¹⁰¹, à identifier des points locaux fixes, « identiques et absolus dans l'espace infini », et donc des possibilités de s'en approcher. Le mouvement serait ainsi constitué par une expérience ayant défini le repos ou l'apparence du repos comme non-changement de place, comme station immobile. Par la distance à, on apprécie l'éloignement par rapport à un point de référence, via des mesures de grandeurs, de longueurs, de durée, d'écarts tous pris dans une orientation par rapport à un corps-zéro de la mesure, c'est-à-dire d'un corps fixe « avec certitude ».

C'est sur la base d'une habitude, d'une pratique du monde présumé stable et immuable, que se fait le repérage des lieux, comme lorsque « je pars de ma maison, qui est bien fixe, en droite direction vers l'objet qui m'intéresse, et [que] je compte mes pas »¹⁰². À travers l'exemple de la maison, Husserl interroge comment le lieu de cette maison, son point fixe, demeure pour nous identique dans la durée. Si pour un corps donné, tout est en mouvement – à la fois mouvement interne, mouvement du tout, des fragments ou des parties – comment reconnaître le mouvement, ainsi que le repos ? Et « comment un lieu est-il donc pensable comme identique et déterminé »¹⁰³ ?

Husserl différencie mouvement et repos des corps eux-mêmes, et mouvement et repos dans « l'espace d'orientation ». Le point fixe de référence, que ce soit à partir de la chair ou à partir du sol (qui ne sont donc pas des corps) met en cause la représentation *idéale* de l'étendue orientée développée par les représentations issues de la géométrie (modèle copernicien) : le corps-chair, centre de référence, s'il se confond avec un *ici*, ne peut se réduire à un point. Pour Husserl, le sol terrestre est un champ d'orientation particulier qui interroge la notion de lieu : lieu du corps-chair, lieux possibles, mouvements comme changement de lieux. Husserl différencie en effet repos et mouvement comme repos et *déplacement*, mouvement interne et mouvement de déplacement d'un corps *vers* [Fortbewegung].

Dans cette formule « je me meus », qui est appliquée aux corps-chairs comme corps en repos ou en mouvement, c'est plutôt le sens d'un déplacement, un mouvement *vers* dont il s'agit : Husserl précise bien, déplacements [Fort-Bewegung], au sens de se rapprocher ou s'éloigner

100 Edmund Husserl, « Notizen zur Raumkonstitution... », *op. cit.*, p. 23.

101 Edmund Husserl, « Notes pour la constitution de l'espace », *op. cit.*, p. 35.

102 *Ibid.*, p. 36.

103 *Ibid.*, p. 35.

de moi¹⁰⁴ ; il s'agit dans ce mouvement de déplacement qu'exprime Husserl, de continuités – temporelles et spatiales – et non de positions interchangeables.

Après avoir fait de l'expérience de la *marche* et du déploiement des horizons l'outil de la constitution du monde objectif pour chaque *corps-Je*, un « monde primordial orienté », Husserl s'arrête sur l'espace comme un système de lieux « vers lesquels il m'est possible d'aller ». Ce sont des positions de choses extérieures à ma chair, accessibles (tant charnellement que par intropathie) et se déployant en perspective pour moi – et faisant « ainsi [de] mon corps (...) aussi une chose, une *rex extensa*, etc. mobile »¹⁰⁵ par la *possibilité* même de s'approcher. Le sol terrestre, comme champ d'orientation est ainsi avant tout pour le corps-chair un champ de possibles déplacements à venir, reliés par l'intentionnalité : déplacement vers des lieux et non pas de *points* dans l'espace. Mais quels sont ces lieux ? Et de quel déplacement *vers* peut-il s'agir pour la Terre comme planète dans l'espace infini, devenue elle-même non plus sol ou espace mais corps et point fixe de référence ?

Dans le texte *Notes pour la constitution de l'espace*, Husserl revient sur ce qu'il appelle une « résistance » du corps-chair. Je peux me rapprocher du lieu où peut être un corps, mais je ne peux « y aller », me rapprocher charnellement et idéalement, que jusqu'au point où « à la fin je ne peux plus me rapprocher davantage »¹⁰⁶. À cet endroit, *le corps est ce qui résiste*, même à une kinesthèse imaginée (effectuée en pensée, « à vide »).

L'« hypothèse de la co-présence de la chair propre » en un même lieu, même à travers la réduction à la sphère primordiale (et à un domaine purement optique), résiste non seulement au rapprochement entre *ici* et *là*, mais aussi entre *là* et *là* – tabou de l'ubiquité comme dissémination du même, totalisation des points de l'espace, et réduction-fusion-déploiement de plusieurs corps en un même « point ». Mais si la chair propre (le corps-Je) est le fondement de la sensibilité, de quelle résistance s'agit-il ? Comment moi, ma chair et « ici » ne se confondent-elles pas en un « point »¹⁰⁷ ?

Ici règne la loi suivante : un corps ne peut se trouver là où est un autre corps ; ils ne peuvent se traverser mutuellement, ils ne peuvent être en repos dans le même lieu – ils ne peuvent être donnés tels dans l'expérience.¹⁰⁸

Malgré le rappel sur lequel s'interrompent ces recherches de 1934 on sent le phénoménologue inquiet de l'impossibilité d'une telle « résistance » qui ébranle la « loi » assignant à tout corps

104 La traduction française ne différencie pas toujours les termes mouvement et déplacement qui, dans la version allemande, sont traduits de *Bewegung* et *Fortbewegung*. Par ailleurs, la variation des occurrences avec ou sans tiret de *Fort-Bewegung* et *Fortbewegung* apporte également des nuances, qui insistent sur la dimension temporelle ou spatiale. Dans « *Fortbewegung* », traduit en français par « mouvement », [Fort-, basé étymologiquement sur la même racine que [weg], [weiter], a le sens de « s'éloigner d'un lieu » [von einem Ort weg] et exprime ainsi plutôt un déplacement au sens de « s'éloigner ou se rapprocher de moi », apparenté au sens de « mouvement en avant » [Vorwärtsbewegung], ainsi qu'à une mouvement qui se répète, dans la durée [fortgesetzt]. Les notions du lexique étymologique autour de *Fortbewegung* ont pour source le *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS Online)*, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften,

105 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 94.

106 Edmund Husserl, « Notes pour la constitution de l'espace », *op. cit.*, pp. 63 -64.

107 *Ibid.*, p. 37.

108 *Ibid.*, p. 64.

son lieu respectif – et de son corollaire : comment un corps peut-il être simultanément présent en plusieurs lieux à la fois ?

1.1.5. Un monde déjà là. Le corps-chair et la Terre comme sol d'expérience

Husserl explore ainsi dans les textes du *Présent vivant* (1931) et des *Notes pour la constitution de l'espace* (1934) différentes réductions de l'expérience de la spatialité pour décrire la constitution du rapport à l'espace selon le mouvement et le repos des corps, et ce graduellement à partir d'une spatio-temporalité « primordiale » constitutive (d'abord artificiellement posée comme isolée, « sans les autres ») : « Il y a ici en premier lieu la constitution du monde primordial extérieur à la chair comme monde spatio-temporel, en laquelle ma chair avec ses kinesthèses est une chair en fonction »¹⁰⁹.

La chair, dans l'expérience primordiale, n'a ni mouvement (au sens de déplacement) ni repos, seulement des mouvements internes ; pourtant « mon corps aussi se constitue ». Le corps-chair est « ce qui résiste », ce qui pour mon expérience propre et selon la méthode phénoménologique ne se laisse jamais réduire. En ce sens la chair est un « organe total », elle se constitue « de manière unique » : il y a un *ici*, « un centre de référence qui se confond avec ma chair », fondement de la sensibilité. Mais « comment cet *ici* s'identifie-t-il avec ma chair ? »¹¹⁰, sans qu'un point intérieur spécifique en soit le centre ?

L'expérience du corps propre est ainsi celle de l'expérience du corps comme « l'organe de l'intervention du je dans le monde ». Cette expérience vécue *fait* de ma chair un sujet transcendantal (cette temporalité de la constitution importe), un corps-Je dans son *présent vivant* c'est-à-dire à tout *moment* au « milieu du monde ».

La chair a d'emblée une position constitutive exceptionnelle. Cela se montre déjà lorsque je considère la constitution de la chair dans la station immobile, la chair (à l'instar du mur de la pièce close) n'est pas éprouvée comme éventuellement, ni à volonté, tantôt au repos, tantôt en mouvement – en tout cas elle n'est pas éprouvée comme corps entier de cette façon ; seuls les membres de ma chair sont éprouvés ainsi, et encore de façon seulement limitée.¹¹¹

Le mouvement se constitue comme « continuum de points de repos possibles », en se différenciant de l'*ici* du corps-chair – le corps en station immobile, ou plutôt « au repos » : c'est sur un « se tenir tranquille » (non-déplacement *vers*) que se fonde toutes les possibilités d'aller vers un point de l'espace. C'est à partir de l'expérience de se-mouvoir-soi-même que Husserl peut avancer que l'espace *se constitue* selon un « ordre », d'abord du repos puis du mouvement comme « point de repos possibles » et que son sens se constitue par une expérience de l'espace. Se mouvoir, se déplacer *vers*, cette marche dont Husserl fait le type caractéristique du rapport à l'espace, lui permet d'affirmer l'incarnation du sens par la

109 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 88.

110 Edmund Husserl, « Notes pour la constitution de l'espace », *op. cit.*, p. 37.

111 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 91.

pratique (conscience intentionnelle) : cette portée de mon pouvoir-marcher *constitue l'espace* comme système de lieux (et pas seulement comme espace d'orientation). Dans ce mode de représentation, les perceptions sont vérifiées par l'expérience : en disant « je peux arriver partout » Husserl fait de la sensation de mouvement, du déplacement vers l'avant [Fort-Bewegung], l'accès privilégié à la spatialité, à un espace qui prend sens comme « le continuum de places d'un tenir-tranquille possible ».

Le « je suis au repos » précède constitutivement le « je me meus », dans la mesure où cela, ce dernier, doit d'abord acquérir sa signification comme continuum de points de repos possibles.¹¹²

L'élargissement de mes cercles d'expériences et des horizons de mes représentations se constitue, par constructions successives, venant s'ajouter et se combiner à celles déjà présentes dans l'expérience (il y a toujours « rétro-référence intentionnelle ») et à mon système kinesthésique « déjà formé ».

L'espace est un système de lieux, à savoir le système de lieux vers lesquels il m'est possible d'aller grâce à ma faculté de me déplacer. Le lieu est alors le lieu où peut être un corps.¹¹³

C'est ce système de sensations de mouvements (et pas seulement de possibilités de déplacements) qui définit pour Husserl ce qu'est pour nous un lieu. Une spatialité qui *se constitue*, un complexe constitutif, est fait de ces lieux où peut être un corps, mais ce n'est pas n'importe quel lieu et ce processus de constitution, qui est façonné par les expériences et l'intuition, associe notre rapport à l'espace à un « ici » de la chair (c'est-à-dire, revient à l'expérience du corps-Je, ré-installant le sujet au centre de l'espace).

Le présupposé qui associe le « ici » du corps-chair au spatio-temporel fait de la marche le modèle de lecture privilégié de déploiement des horizons et des relations – sans que Husserl interroge le parti pris pour la marche comme marche-en-avant. Dans ce système de lieux vers lesquels il m'est possible d'aller, la marche déploie un horizon lointain, des choses lointaines qui se perspectivent par la mise en jeu des kinesthèses. Le mouvement (de la marche en avant, vers l'horizon) déroule pour ma perception un « changement des perspectives » qui correspond à la façon dont nous apparaît un corps sur l'horizon. Le mouvement n'est pas un simple changement de lieu, mais fait appel à l'espace comme « horizon ouvert, comme champ (ou espace) des lieux ouvert et continu »¹¹⁴.

Si je peux éprouver des choses, c'est que j'ai pour elles des systèmes disponibles d'apparition, tout comme une praxis possible, mais également une « sphère-noyau de choses constituées de façon pleinement originaire, pour ainsi dire un monde-noyau » qui fait de l'ego la « source de tout sens effectif et possible, de tous les élargissements possibles, qui peuvent se développer ensuite dans l'historicité en marche d'un monde déjà constitué »¹¹⁵. Les corps sont ainsi en

112 *Ibid.*, p. 92.

113 Edmund Husserl, « Notes pour la constitution de l'espace », *op. cit.*, p. 63.

114 *Ibid.*, p. 40.

115 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 26.

mouvement *effectifs* et *possibles*, et mon corps-chair a des possibilités de mouvement (des déplacements, des changements de lieu) toujours a priori ouvertes. Notre propre noyau d'expériences prescrit des possibilités effectives (existantes et dès lors intuitivement représentées et légitimées), ouvertes par lui : il combine son expérience actuelle et cet « espace de jeu des possibilités » ouvertes, celui d'une « horizontalité » qui se constitue.

Nous avons vu que le premier monde, constitué dans l'immobilité kinesthésique, dans le rester-tranquille de la « kinesthèse de la marche » est un monde orienté fixement autour de ma chair corporelle, ou du point-zéro constitué en elle.¹¹⁶

Cette source a ainsi son ancrage dans la chair, point-centre situé dans cet horizon des lieux, et dans une temporalité propre, celle de la constitution de l'ego ; elle a donc son historicité propre, une « historicité totale qui appartient de manière inséparable à l'ego »¹¹⁷.

Comment faut-il penser proprement un corps, son lieu, sa position temporelle, sa durée et sa forme, en tant qu'ils y sont ainsi qualifiés, identifiables, reconnaissables, en soi déterminés et comme tels déterminables. Toute légitimation, toute vérification des aperceptions du monde se formant et s'étant formées progressivement – en tant que transferts aperceptifs progressifs dans lesquels, à partir de l'objectivité et du monde déjà constitué, « le » même monde est doté d'un sens de degrés supérieur, et ce jusqu'au dernier degré (et monde intégralement constitué se constituant continûment dans son propre style immuable) –, toute légitimation a donc son point de départ subjectif et son ultime ancrage dans l'ego qui légitime.¹¹⁸

Ainsi, si la subjectivité transcendantale est pour Husserl une subjectivité incarnée, celle d'un sujet/ego dont la façon de se rapporter à l'espace est un rapport incarné puissamment anthropocentré – puisque puisant dans l'ego-qui-légitime son ancrage –, qui se constitue incessamment et se modifie dans l'intersubjectivité, elle se constitue également avec tous les « autres vivants »¹¹⁹.

Toute « vérification de la nouvelle représentation du monde »¹²⁰ dépend en effet de représentations partagées et du champ de perception orientée depuis ma chair comme corps-centre parmi les autres [um meinen Leib als Zentralkörper unter der anderen] – ces autres étant à la fois d'autres corps vivants et d'autres egos. On pourrait trouver ici, dans ce partage d'une corporéité (intercorporéité), une limite fluide intéressante pour penser les contours que Husserl donne à l'ego-qui-légitime. Quels sont ces corps dotés d'une « conscience » – par opposition à ceux qui n'en auraient pas ? Et si ce sont les partages entre corps vivants (autres vivants) qui définissent un monde *en partage*, l'intentionnalité sort-elle des limites de la conscience réflexive ?

116 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 92.

117 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 26

118 *Ibid.*, p. 15 [311].

119 *Ibid.*, p. 21 [318].

120 *Ibid.*, p. 15 [311].

Selon Husserl, toute nouvelle représentation du monde se vérifie, avec un sens modifié, comme concordante aux représentations qui la précèdent. Cette vérification, cet ancrage de la légitimité de ces modifications, passe par « ma chair en tant que corps-central parmi les autres »¹²¹, et c'est à partir d'elle que se légitime tout premier repère, c'est à partir de ce « noyau » du champ de perception que s'oriente le monde ambiant – mon « secteur » mondain autour de ma chair. La validité de cette représentation passe par « une aperception du monde confirmée par une intuition du monde effectivement accomplie »¹²². Ces corps-centres sont ainsi à la fois des « corps-sols », toujours relatifs et dont la concordance est ancrée dans *ma* chair. Il s'agit bien là d'une légitimation qui passe par un rapport particulier au corps et à la chair en tant qu'ils sont *mon* corps et *ma* chair : ainsi, le monde que j'apprends à connaître se constitue toujours de manière progressive et fragmentaire.

Il s'agit d'une propriété de l'espace : la spatialité me serait propre en ce qu'elle rassemble, ordonne et fait rayonner à la fois et depuis elle-même son propre ordre spatio-temporel. Si Husserl aborde notre rapport à la chair par le couple mouvement-repos, en décrivant les mouvements internes que peut observer le corps qui s'observe comme corps-chair, il n'ose pas s'aventurer vers d'autres lexiques que ceux de l'« ancrage », de la « concordance », de l'« intuitif » pour évoquer le rapport à cette chair. Husserl n'évoque jamais la matérialité concrète, ou une spatialité autre que celle qu'il circonscrit au mouvement-repos. Cela peut paraître étonnant car Husserl commence pourtant à effleurer un lexique (manquant ?) de l'intuitif et de l'intime dans le rapport à la chair-propre. Ce manque de lexique est-il signifiant ?

Je me bornerai ici à interroger la « résistance » de la chair à la description, que relève Husserl. Relève-t-elle de l'indescriptible (de l'indicible), c'est-à-dire d'une sensibilité culturellement bornée par les bords de l'enveloppe et de l'âme ? Ou plutôt d'une spatialité propre, celle de la chair, mais dont il faudrait développer plus avant les conséquences sur la pluralité des corps-*Je* que nous sommes : quelle relationnalité est pensable par ce partage de la chair ? Se défendant de toute fusion, la façon husserlienne de penser la chair peut en effet indiquer des pistes pour penser une spatialité relationnelle qui puisse dépasser les sempiternelles dualités intériorité/extériorité. En effet, se demander comme nous avons un espace (ou un sol) en partage, c'est poser la question des conditions de ce partage. Autrement dit, penser la relationnalité à/avec les autres corps-chair en développant les implications sociales et politiques que Husserl n'aborde pas, c'est penser – c'est l'hypothèse ici – la relationnalité à/avec l'espace comme spatialité d'abord relationnelle.

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*

1.1.6. Continuité de la perception et « vides » de l'espace ? Entre-deux et espace co-vu

Dans la perception, la sensation n'est jamais une sensation pure, identifiable de façon isolée, ni un simple stimulus. Toutes les facettes du rapport au monde sont sollicitées à la fois, convoquant indissociablement le physiologique et le psychologique, l'objectif et le subjectif, le réel et la représentation, l'impression et le sentiment, les émotions et les jugements de valeur, etc.

Le passage de l'aperçu à la *perception* n'est pas un acte volontaire, mais un processus de la perception en général : en détachant ce qui est aperçu du flux de son emploi pratique et quotidien, on fait de l'acte de *percevoir*, limité dans le temps – moment de l'aperçu + perception –, un processus d'interprétation conscient : l'*aperception*. Le *a-* exprime bien une idée de passage d'un état à un autre, un changement d'attribution, de direction *vers* un lieu : c'est le déclenchement ou la progression graduelle d'une action¹²³.

C'est ainsi l'acte d'apercevoir qui entraîne la perception, qui est une analyse intérieure et consciente du stimulus. L'aperception est une étape perceptive, elle désigne ce moment particulier de perception combiné à la « prise de conscience claire de cette perception, d'une connaissance »¹²⁴ : elle implique donc un sujet étant conscient de percevoir ; elle installe d'emblée cette conscience de la perception comme conscience claire à l'esprit d'un phénomène, en ce sens c'est une identification.

Quand, chez Kant, l'aperception pure fait appel à une « conscience primitive de nous-mêmes, qui précède toute pensée, se mêle à toute pensée, et peut se dégager absolument de tout élément sensible »¹²⁵, pour Husserl, c'est par la sensibilité en acte (l'expérience) que peut être atteint cet état de prise de conscience de soi-même – et ce, toujours sous un certain mode. Ainsi dans l'expérience d'à-percevoir, le moment de l'*a-perçu* « précède » la perception sensible. Réflexive ou non, cette perception est intentionnelle, elle est un moment de vision – où la vision n'est pas la seule sensation sollicitée, car la vision pointe un a-perçu avec tout un ensemble intriqué de sensations et d'impressions, souvenirs, jugements, valeurs, etc.. Percevoir est donc à la fois un mode de connaissance du monde, à la fois constitutif du sujet, faisant partie de son mode d'être ; en ce sens c'est une activité vitale, dynamique, marquée par la temporalité subjective et par un contact permanent avec le monde. Afin de mettre en évidence l'aspect constitutif de la perception, Husserl tente de montrer la façon dont se structurent ces modes d'apparition sous un même rapport au monde. À cet effet, il cherche à différencier et à identifier l'ordre et le style d'apparition des phénomènes, à « ordonner » les perceptions.

La réduction depuis le monde copernicien vers les vécus de la conscience les plus originaires passe ainsi pour Husserl par l'observation et le repérage des structures de l'expérience (et leur

123 Lexicographie et étymologie de « percevoir », « perception », source : Centre Nationale de Ressources Textuelles en Ligne ; ORTOLANG / UMR ATILF (CNRS – Nancy Université).

124 Lexicographie et étymologie de « aperception », CNRTL, *op. cit.*

125 *Ibid.*

hiérarchisation selon leur ordre d'apparition – une temporalité spécifique qui fait sens, qui constitue le sens). Pour rendre la description de l'aperception du monde lisible, il identifie et caractérise – depuis le type général vers le type individuel – les ordres d'apparition des phénomènes à la conscience comme subjectivité propre – à partir d'une couche primordiale d'un « présent perceptif vivant, au repos ».

Ainsi, selon Husserl, il y a l'espace déjà constitué du spatio-temporel puis l'espace du champ visuel-tactile, puis les qualités de l'espace ; et non un espace « vide de choses » dans lequel ou sur lequel se détacheraient des objets. La mise en ordre par « types » (typisation) fait partie de la constitution des objets de l'expérience, comme structure : elle est donc « toujours prête ».

Le monde que des expériences nous rendent familier, notre monde-de-vie, est dans chaque présent ; et dans chaque vue d'ensemble l'unité de la spatio-temporalité qui est celle de notre expérience est dans le monde unitaire, lequel n'est pas le nôtre seulement en tant que notre monde d'expérience dans un présent fluent, mais encore comme notre monde d'expérience spatio-temporel ; il est, grâce aux événements passés qu'un souvenir peut retrouver de nouveau, et à l'attente qui préfigure pour nous un avenir vivant, de part en part un monde typisé ; tout ce qui y existe, connu ou inconnu, est objet d'expérience, formellement « un A », et « cet A-ci »¹²⁶.

Ainsi, la question « comment un objet peut-il être identifié comme le même à des moments différents d'expérience (identifié et reconnu) » ne peut se poser en ces termes. Si chaque présent est une situation, l'objet reste le même, défini par la situation. C'est faire entrer le spatio-temporel dans / comme un mode de rapport au monde et pas seulement comme catégorie de l'entendement.

La possibilité constitutive d'un monde objectif unitaire (et d'abord d'une nature) est très intimement liée, est même équivalente, au problème de la possibilité de pouvoir faire l'expérience du même objet en des temps différents (et ensuite selon des individus humains différents), ou, si l'on veut à la question de la possibilité transcendantale de l'expérience du même comme le même¹²⁷

Nous spatio-temporalisons, nous sommes toujours en situation – « chaque présent est une situation (...) et la situation toute entière a une unité », celle de la conscience, de ma subjectivité propre prise dans le déroulé de la vie. Plus encore, c'est la situation qui est le mode d'unité, le mode vivant de l'activité de ma conscience. Husserl ne fait qu'évoquer ces passages d'un mode à un autre comme « rapport de liaison », « formes d'expériences » sans s'étendre sur cette capacité et spécificité de la relationnalité comme mode en soi de l'expérience. Il s'en tient aux passages d'un mode à l'autre pour défendre d'abord cette façon pré-logique – ou autre que logicisante :

Et tous les rapports, liaisons, tous, parties réaux sont eux-mêmes des rapports et liaisons de ces formes typisantes, qui sont à comprendre ici, si l'on veut, comme « formes d'apparition », « formes d'expérience », et non pas – pour

126 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 81.

127 *Ibid.*, p. 80.

ainsi dire – comme formes artificielles d’une logicisation, que toute logique traditionnelle présuppose déjà implicitement.¹²⁸

Cette malléabilité de la conscience, toujours en train de passer d’un mode intentionnel à un autre, cette faculté de liaison que Husserl repère sous le principe unitaire de la situation, ne peut se résumer à un ajout de modes d’expériences selon des couches ou des strates bien délimitées mais se comprend plutôt comme des tendances et des passages graduels d’un mode à l’autre. Les choses qui nous apparaissent ne nous apparaissent ainsi pas que sous un type ou l’autre mais selon ce processus de passage d’un type à l’autre. Chaque type ou style est pris dans ce processus de passage et a toujours également à la fois une unité (celle de la situation), une intégralité constitutive et une forme intégrale du spatio-temporel qui traverse « le changement et le non changement des perspectives ».

Le style des perspectives, parmi lesquelles les perspectives spatiales, et ensuite les perspectives qualitatives, est déjà constitué dans la spatio-temporalité, qui est pourtant la forme des réalités, et, s’entend des réalités telles qu’elles sont en elles-mêmes ; nous avons ici déjà la différence entre « temps immanent », « temps des processus perceptifs », et « temps-fantôme » des unités qui apparaissent en perspective.¹²⁹

Ainsi, si la marche sert à Husserl de modèle pour explorer et illustrer la façon dont les phénomènes apparaissent à la conscience dans le déroulé d’un déplacement *vers* (leur style), c’est à ce mode perspectif que cette observation se limite – et on pourrait donc lui objecter ou lui ajouter d’autres modes d’apparition que celui du mouvement et de l’horizon. Le style d’apparition perspectif implique le mouvement de *prise* en perspective des horizons, selon le proche et le lointain, toujours à partir de mon centre de référence comme corps-chair et de la coexistence d’autres corps-chair qui co-apparaissent : il y a un monde « fantôme » et l’ouverture de possibilités (horizon anticipé comme possibilité) dans cette expérience continue. Ainsi, selon le monde-mode perceptif du *présent vivant*, il n’y a pour Husserl ni changement des choses, ni des perspectives mais des rapports au monde, des « changement et non changements éprouvés dans la temporalité du vivre immanent »¹³⁰. C’est à partir du corps-propre comme corps-chair, centre de ma perception du monde, vécu comme corps mobile et comme sol d’être (point central et immobile), que prennent sens changement et non-changement du vivre immanent.

Pour Husserl le champ perceptif varie donc selon un type de style, le type *perspectif*, formant une totalité perspective qu’il nomme *style universel d’expérience* (l’expérience unitaire spatio-temporelle) dont la caractéristique est l’inscription dans un horizon comme « lointain extrême », « lointain insolite »¹³¹. Champ d’identification selon le proche et le lointain à partir du corps-chair comme centre et de l’horizon comme potentiels, ces perspectives sont dès lors synonymes d’un « pouvoir faire », et en premier lieu pour lui dans les trois textes, comme un « pouvoir se mouvoir ». Le *présent vivant* qui unifie, est lui même unifié sous ce principe de

¹²⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹³¹ *Ibid.*, p. 91.

perspective spatiale. L'écoulement du *présent vivant* – impliquant la faculté de synthèse à celle du changement non-changement continu – fait du présent de notre expérience une dynamique, un flux jamais arrêté dont l'activité est de combiner incessamment les variations. Le style perspectif « induit le monde » comme monde, un monde qui sans cesse apparaît avec un cercle lointain (cercle d'horizon) co-donné, un « monde à faire apparaître de fait, et en outre articulé en proximité et lointain »¹³² – et c'est ce style qui donne au monde sens d'être.

L'horizon ne « donne » pas seulement le cercle lointain, mais aussi toutes les possibilités, les potentialités non perçues, et pourtant induites par un au-delà de la perception. L'horizon ouvre à la totalité de la perspective, ou plutôt des perspectives, des autres horizons que l'on sait à *l'horizon*. Ces variations du style perspectif sont pour Husserl donc toujours celles d'apparitions : des variations d'apparitions dans le *système d'apparition*, des variations du système tout entier et des variations venant de moi. Cela fait de « moi », comme corps-chair, le centre du faire comme pouvoir-faire, autrement dit des possibilités de mouvements (de déplacement *vers*).

La spatialité des perspectives est ainsi ramenée à la possibilité de se déplacer et de voir apparaître et se résoudre à la fois des choses à l'horizon et les horizons de ces apparitions. Cette « co-visée » de l'horizon « fait approcher » à la fois les objets depuis-dans le lointain et ce lointain comme horizon d'apparition des choses ; les choses se « résolvent » au fur et à mesure que l'horizon devient proche et repousse un autre horizon comme horizon d'apparition des choses¹³³. L'expérience vécue est une confirmation, elle m'a été démontrée au fur et à mesure de mes vécus et je « sais » alors que, le plus souvent, il y a un horizon qui se rapproche quand je me déplace. Ces possibilités, induites par l'expérience ont ainsi pour le corps-je « validité d'être » et se différencient de possibilités imaginaires, d'illusions ou du rêve. Nous sommes donc assez mal préparés aux perceptions des mirages ; et c'est ce que cherche à montrer Husserl : nous faisons confiance au mode d'apparition du monde qui nous est familier.

Les perceptions combinent perspectives spatiales, aperception, champs et horizons d'apparition *et* représentations culturelles. De la valeur et du rôle social accordé au mirage ou au rêve va dépendre *la façon de voir* (la visée intentionnelle de l'objet), le mode sur lequel nous abordons une expérience et son *évaluation* : sa mise en ordre dans l'ordre des apparitions, des illusions, des interdits ou des possibles (évaluation qui peut varier tout au long de l'expérience). L'appareil de valeurs culturelles propres à chaque subjectivité perd son absoluté et rejoint, via le passage par cette réduction et identification à des styles, l'ordre du « simple phénomènes »¹³⁴ – proposant les pistes d'une déconstruction avant l'heure.

Husserl interroge l'implicite de ces possibilités et la façon dont se constitue alors une conformité avec l'expérience antérieure (quelque chose se vérifie, se répète), qui « parle conformément au style, quoique aucune certitude d'être déterminée ne soit motivée dans le détail et le tout »¹³⁵. L'« unité » de la sphère perspective est maintenue par la perception et dans le « ressouvenir qui s'étend à l'intérieur d'une sphère de perception progressant

132 *Ibid.*, p. 73.

133 *Ibid.*, p. 72.

134 Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.*, p. 17.

135 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 72.

continûment, donc pour ainsi dire dans un présent élargi à volonté »¹³⁶. Or Husserl, poursuivant cette expérimentation descriptive, relève le problème que pose justement cette approche pour la spatialité, et son auto-validité pour les egos des corps-Je sur le mode d'« unités (perspectives) constamment conscientes ». Comment pouvons-nous avoir un monde partagé, partager le même monde ? Et quel rôle ces unités-fantômes ou ce « monde fantôme » jouent-ils dans la constitution d'objets réels, persistant hors de mon champ kinesthésique ?

Peut-être cette appréhension qui domine notre vie est-elle (du moins prise ainsi à la rigueur, à savoir comme appréhension d'une nature absolument persistante) un produit artificiel déjà médiat de la science. – Peut-être une disparition effective, un anéantissement, sont-ils d'abord une possibilité à laisser ouverte – avant tout lorsque, par abstraction, nous considérons le monde de façon primordiale, et ne faisons aucune usage constitutif de l'expérience collective d'Autres.¹³⁷

Le processus d'identification ou de caractérisation ne peut se passer de la durée : la vérification ou légitimation n'a pas lieu que de façon ortho-centrée – comme point dans le flux continu de l'expérience : le même monde perdure pour moi à travers le temps. De plus, « la multiplicité de changement qui s'étend à travers la durée prolongé (...) n'est pas isolée et ne peut pas l'être » : l'objet est alors pour Husserl présent-d'objet total, présent se totalisant, mais aussi, par le ressouvenir, dans le passé et ses variations, l'intersubjectivité d'un monde partagé. Par le présent vivant, Husserl aborde le changement non plus sur le mode du déplacement et du continuum des perspectives spatiales mais selon le changement du même dans le temps, que nous reconnaissons (éprouvons et identifions) malgré ces changements comme « le même, changé seulement »¹³⁸. Le ressouvenir, le tout juste passé, « reproduit à mes yeux ma vie précédente, mon *présent vivant* antérieur, et ainsi le monde éprouvé en lui comme présent spatio-temporel »¹³⁹. En dépendent donc les critères par lesquels nous définissons la relation entre le changement et l'identité, qui reposent sur le « "pouvoir-toujours-à-nouveau" revoir les choses que je ne vois pas à présent mais qui sont encore là »¹⁴⁰. La possibilité du souvenir comme aperception, perception changeante, arbitraire et « à volonté »¹⁴¹ témoigne de la structure associative, de l'« unité d'un ensemble lié spatio-temporellement ou si l'on veut configurativement dans la spatio-temporalité »¹⁴². Cette association est comprise sous le paradigme de « synthèse de la conscience intentionnelle ».

La configuration spatio-temporelle (...) est antérieure à l'espace et au temps eux-mêmes, pour autant qu'espace et temps soient compris comme formes identiquement persistantes au sein desquelles – en ce qui concerne la forme-espace – tous les objets sont spatiaux en tant qu'ils ont une place, une situation

136 *Ibid.*, p. 75.

137 *Ibid.*, p. 80.

138 *Ibid.*, p. 79.

139 *Ibid.*, p. 77.

140 *Ibid.*, p. 79.

141 Ceci ne vaut pas seulement pour une conscience pleinement consciente : l'oubli et le souvenir modifié, les altérations de la mémoire sont aussi à prendre en compte comme faisant partie de la situation constituante.

142 *Ibid.* p. 80.

par leur figure spatiale, laquelle est, comme détermination d'objet, « figure spatiale située » ; et – en ce qui concerne la forme-temps – tous les temps sont des durées qui appartiennent en propre aux objets à titre de déterminations. La « représentation » de ces formes ne naît que sur le fondement des configurations renouvelées continuellement.¹⁴³

Sous ce présupposé (favorisant le mouvement-de-l'animé) se cache une conception de la matière comme qui la supposée inanimée : la roche est-elle par exemple un inanimé ou un figé-du-mouvement ? Notre expérience sait pourtant que, même si nous tendons à discerner et imaginer des processus ayant début et fin, toutes les anticipations de forme ou de mouvement seront dépassées par des changements qui auront lieu au-delà de notre propre action. Or si pour Husserl, rien ne « nous » parle des montagnes immuables, conçues comme inertes, mais que pourtant tout « nous » parle du mouvement des vagues, du vent, notre perception est bien toujours déjà un jugement.

Husserl différencie l'unité de la perception de celle du champ visuel global. Toutes deux ont leur continuité : la perception *constitue* une continuité (successions et fusions d'apparitions dans le champ visuel), une conscience d'unité et une « multiplicité ordonnée » d'objets qui ne peuvent « par principe avoir de fin » (des phénomènes donc) : « L'apparition de l'espace infini et du monde infini se constitue dans la continuation de la continuité perceptive, qui a continuellement le caractère d'une perception unitaire »¹⁴⁴. L'espace de vision ressort – de manière significative – comme relief dans le champ « spatial perçu »¹⁴⁵, dans le champ visuel global.

Tandis que les champs de la perception sensible (champs visuel, tactile, etc.) sont « nécessairement comblés », l'espace qu'évoque Husserl dans *Chose et Espace* est fait d'entre deux, de discontinuités dans des « possibilités infiniment nombreuses de nouvelles corporéités »¹⁴⁶ qui se déploient. Pour la perception, la continuité de l'extension spatiale et la continuité du plein peuvent être interrompues par différentes tonalités (couleur, clarté) sauts et discontinuités.

Nous aurions donc ici l'entre-deux comme un espace vide, mais remplissable de façon continue, comme simple possibilité de médiations réales de caractère déterminé, bien que nous ne puissions pas dire que l'espace vide soit vu. Ce sont les corps qui sont vus, et avec ce qui est vu on saisit l'entre-deux, que l'imagination ensuite peut combler corporellement de telle ou telle façon. L'espace est donc plutôt co-vu.¹⁴⁷

C'est donc parce qu'un *entre* les choses existe (choses données et donc spatiales) que cet espace vide est co-donné : « Si absolument rien de spatial n'est donné, aucun espace n'est donné non plus »¹⁴⁸.

143 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 86.

144 Edmund Husserl, *Chose et Espace...*, *op. cit.*, p. 258 [217]

145 *Ibid.*, p. 417 [361]

146 *Ibid.*, p. 152.

147 *Ibid.*, p.308 [262]

148 *Ibid.*, p. 417 [361]

1.1.7. Un monde déjà-là. Le corps-chair et la Terre comme sol de l'expérience

[La Terre] est l'arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement. Son repos n'est donc pas un mode de mouvement. Mais maintenant on trouvera cela un peu fort, tout simplement fou, contredisant toute connaissance scientifique de l'effectivité et de la possibilité réelle.¹⁴⁹

La provocation d'une sorte de retour sur Terre, annoncé par le titre *L'arche-originare Terre ne se meut pas*, participe pour Husserl d'une même exigence philosophique : faire de l'existence humaine le fondement premier de toute représentation. « La Terre » sert ici à la fois de concept thématique pour aborder la nécessité du dépassement d'« une nature sans hommes »¹⁵⁰ et celle d'un retour au sol-terrestre comme « sol d'expérience ». La représentation de la Terre elle-même comme corps (susceptible d'avoir alors un autre sol de référence à partir duquel son *lieu* et son déplacement feraient sens) nécessite ainsi un « nouveau sol ». Husserl pose la Terre comme sol par contraste avec l'infini de l'espace stellaire, qui *ne peut* avoir pour nous la qualité de sol comme ce à partir de quoi notre vie fait sens.

Il aurait d'abord fallu dire qu'il est dénué de sens de parler par avance d'un espace mondial vide, comme nous le faisons rien que dans le monde « astronomique » infini, en tant qu'espace dans lequel la terre est de la même façon que les corps y sont, espace qui entoure la terre. Nous avons un espace environnant en tant que système de lieux – c'est-à-dire en tant que système des fins possibles des mouvements des corps. Dans ce système, tous les corps terrestres ont bien une « place » particulière, sauf la Terre elle-même.¹⁵¹

Ces lointains, ces « nouveaux mondes » de l'espace vide ne sont pourtant pour nous pas si nouveaux : dans un mouvement caractéristique de la tradition des sciences modernes occidentales, combinées aux débuts du capitalisme industriel et du commerce mondialisé, qui confond aperception et appropriation, ils sont même par avance destinés à entrer dans la sphère de notre représentation par aperception (progressive et à travers celle des autres, par intersubjectivité). Le thème du « lointain » est ainsi ancré dans une tradition coloniale liée à un postulat de l'absence, du « vide », un lointain forcément « autre » – surface « vide » de projection et d'accaparement « possible ».

Dans ces textes sur l'espace Husserl associe le « lointain » du vide de l'espace stellaire à l'absence d'une voix humaine qui pourrait *faire sens*, mais où ce qui parle contre une projection dans cet espace stellaire n'est pas tant le lointain ou la nouveauté, que son « inhumanité » – une inhumanité associée à une absence de sens, un silence et une différence

149 Edmund Husserl, « L'arche-originare Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, pp. 27-28.

150 *Ibid.*, p. 10.

151 *Ibid.*, p. 17.

fondamentale. Les lointains de l'espace stellaire et leur nouveauté exercent en effet à la fois un attrait puissant et une frayeur face à « ce qui est autre ».

L'espace vide ou lointain est ainsi synonyme de domaine d'action *vers* ou *sur* ; comme le souligne l'historien Jean Delumeau, l'espace est « ouvert sur le lointain » et ses « pays insolites »¹⁵². Une ouverture qui appartient d'emblée au champ d'action comme champ d'appropriation et où le « vide » se teinte du sens – loin d'être neutre – d'espace « appartenant déjà à ma sphère d'action virtuelle » ; « possible » signifie alors : ces lieux atteignables donc dès lors déjà accaparables-accaparés, peu importe leur distance réelle. On retrouve une représentation similaire du « lointain » dans la compétition entre nations, qui se traduit notamment du XVe au XVIIIe siècle par la production de récits terrifiants sur la mer pour décourager la concurrence commerciale entre grandes puissances coloniales, et à l'époque moderne par une normalisation de la peur, d'abord civile et religieuse, puis à partir de l'ère industrielle une globalisation de ces lointains harmonisés sous le même récit dominant de l'accaparement colonial-capitaliste des territoires. Husserl touche cet impensé d'élaboration de la pensée scientifique (occidentale) lorsqu'il pose la menace que ferait peser le postulat d'un vide de l'espace sidéral « absolu » sur l'intégrité humaine elle-même : ce postulat conduisant selon lui à concevoir un *sens* « indépendamment de toute existence humaine » – celle-ci court le risque de devenir alors « quantité négligeable ».

Revenons à la suite du titre de « L'arche-originare Terre ne se meut pas... » : Husserl vise « le renversement de la révolution copernicienne » [Umsturz der kopernikanischen Lehre]. Pour comprendre à quel « renversement » [Umsturz] Husserl fait allusion dans l'affirmation la Terre « ne se meut pas », il faut entendre d'abord une remise en cause de la méthode scientifique¹⁵³ – le renversement de la révolution copernicienne. Husserl par ce geste veut faire de la vie constituante, de l'existence (humaine) le principe de toute science – et de la philosophie une « science rigoureuse ». En insistant sur ce « renversement » Husserl ne remet évidemment pas en cause l'héliocentrisme, et reconnaît bien à la Terre sa possibilité de se mouvoir comme un corps (une planète du système solaire, du point de vue de l'astrophysique) mais veut initier un mouvement interne aux méthodes et usages scientifiques de son époque – imprégnée de la tradition du XVIIe et cependant de plus en plus ébranlée par les énigmes produites par sa propre culture scientifique à l'aube des débuts de la physique quantique¹⁵⁴. Faisant un saut des échelles astrophysiques vers les implications de ces savoirs pour l'expérience vécue des corps humains, des corps terrestres, Husserl entend forcer le regard à des allers-retours entre ces espaces de l'« infini » (représentations de l'infini) et ces espaces qui nous déterminent – déterminant des types de rapports spatiaux et des formes de spatialité inscrites en nous par une appartenance terrestre.

Pour Husserl la spatialité est inséparable des vécus de l'expérience, c'est pourquoi il peut affirmer que, pour nous, la terre *ne se meut pas* comme un corps dans l'espace. Elle est « au

152 Jean Delumeau, *La peur en occident, XVI^e-XVIII^e siècles*, Fayard, 1978. Voir notamment p. 65 et tout le § I.2 « Le lointain et le prochain ; le nouveau et l'ancien »

153 Il s'agit d'une référence à la démarche kantienne et à ses recherches sur la « conscience pure » ou « a priori », que Kant rapproche de la « révolution » – du déplacement – qu'opère Copernic en changeant de perspective. Voir : Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1781.

154 Pour une reprise du contexte historique, politique et économique lié à l'ère atomique (débuts du XX^eme), voir le § 2.3.2 Les intra-actions de la matière chez Barad, et en particulier la présentation de l'interprétation de l'indétermination quantique chez Bohr.

repos », au sens où elle est le lieu où le « sol » effectif de référence, que nous avons en partage, et qui fait d'emblée sens pour nous : la terre est une « arche-originale », une arche-arkhè principe et origine, au sens où elle reste le type de nos rapports au monde – un « monde » désormais élargi, qui ne signifie donc plus seulement la Terre mais aussi l'ensemble de l'espace stellaire « infini ».

Dans le texte de *L'arche-originale Terre ne se meut pas*, Husserl explore ainsi deux propositions parallèles : un déjà-là de la terre comme « sol », toujours déjà constitué – et qui ordonne ainsi une historicité de la constitution transcendantale de la conscience intentionnelle comme intersubjectivité – et le fait que la terre ne peut pas être « pour moi et notre humanité terrestre » seulement un fait contingent. Cette impossibilité est pour lui de première importance : la vie est au sens et au principe de toute prétention à la connaissance du monde – ce « renversement » plaçant alors pour comme « transformation de l'attitude naturelle en attitude transcendantale »¹⁵⁵.

155 Le « renversement de la doctrine copernicienne » (transformation de l'attitude naturelle en attitude transcendantale) qu'évoque Husserl en sous-titre de l'ouvrage *L'arche-originale Terre ne se meut pas* (et dans les *Méditations Cartésiennes*), fait référence à la « révolution copernicienne », qui désigne un long moment de bouleversement des représentations du monde et de l'univers historiquement situées dans l'occident chrétien des XVI^e et XVIII^e siècles – avec la (difficile) montée en puissance progressive de la théorie de l'héliocentrisme, de Copernic à Newton. Les implications de cette théorie, qui défend que, « contrairement aux apparences », c'est bien le soleil et non la terre qui est le point immobile et central des mouvements célestes de notre région de l'univers – la terre prenant dès lors le rang de simple planète d'un système solaire, régional, situé dans un univers plus vaste – interrogera fondamentalement de nombreux domaines des sciences, que ce soit en astronomie, sciences ou philosophie, mais aussi et surtout en théologie.

Il est important de mentionner que ce n'est pas tant l'arrivée de cette théorie scientifique qui sera le déclencheur d'une « révolution » ou du « renversement », mais un mouvement plus large de modification des représentations, entraînant une modification de l'équilibre des pouvoirs et des figures d'autorité, reconfigurant les luttes d'influence et l'organisation du système politico-religieux établi. En effet, dans une société occidentale essentiellement rurale (l'historien Jean Delumeau parle de « surpopulation rurale génératrice de conflits internes » au XVI^e siècle) pour laquelle la proximité est « source d'hostilité », et où l'omniprésence de la peur est la norme. La nouveauté, le changement – malgré leurs attraits – « constituait pour les hommes d'autrefois une perturbation de l'ordre ; l'inhabituel était perçu comme un danger » Voir : Jean Delumeau, *La peur en occident...*, op. cit., pp. 72-75.

Du XIII^e siècle jusqu'au début de l'âge industriel, une longue série de « coïncidences tragiques », de « calamités » (épidémies de peste, révoltes et soulèvements, famines, prélèvements fiscaux abusifs et inégaux, guerres – dont les guerres de religion, Schisme et Réforme avec leur lot d'exactions) rythment une séquence de grande angoisse et de périodes plus intenses de peurs collectives – instrumentalisée. Delumeau explique que l'Église chrétienne les interprète comme des punitions divines, érigeant la culpabilité humaine et l'horizon d'un jugement dernier comme horizon toujours plus proche. Une « tension dramatique » qui fait accepter comme inéluctable le terrifiant duo crime-châtiment divin, avec tous les extrêmes qui l'accompagnent (notamment, mais pas seulement, la répression de la sorcellerie du XVI^e au début du XVII^e. La Renaissance est ainsi marquée par un état de peur omniprésente, dominée par les récits chrétiens et leur dramaturgie exponentielle qui, toujours selon Delumeau, va de pair avec le « nouvel Humanisme ». Cette période des Lumières a donc été concomitante avec des périodes de terreur alternant paralysie et « dynamisme » : ces peurs, malgré la « luminosité » du récit qui nous est restée, sont bien pour l'historien « contemporaines de la naissance du monde moderne » (Delumeau, 262). Le récit chrétien du Jugement Dernier (Ancien Testament) acquiert ainsi pendant la Renaissance puis avec la Réforme une grande importance dans les discours de l'Église, partout en Europe, en Russie et jusqu'au « Nouveau Monde » – ce nouveau-lointain-conquis, où les missionnaires convertissent à tour de bras, dans l'urgence de l'imminence du Jugement Dernier (Delumeau, 287). Pour des références complètes sur cette période historique, voir : Jean Delumeau, *La peur en occident...*, op. cit., et en particulier : Première partie « Les peurs du plus grand nombre », § IV. 3. « Des peurs plus précises », pp. 207-213 ; Deuxième partie « La culture dirigeante et la peur », § VI. 1. « Peurs eschatologiques et naissance du monde moderne », pp. 259-262 ; Conclusion « Hérésie et ordre moral », § 4. « Un projet de société », pp. 525-540.

On ne peut commettre l'absurdité, oui l'absurdité, de présupposer par avance et sans qu'il y paraisse la conception naturaliste et dominante du monde, pour considérer ensuite, de manière anthropologiste et psychologiste, la formation de la science et de l'interprétation du monde dans l'histoire des hommes, l'histoire des espèces, à l'intérieur du développement des individus et des peuples, comme un événement terrestre évidemment contingent qui aurait tout aussi bien pu avoir lieu sur Mars ou Vénus.¹⁵⁶

Husserl énonce par ailleurs clairement le danger pour la physique elle-même d'une légitimation du monde qui ne s'intéresserait qu'aux corps-physiques sans prendre en compte leur position dans notre système social et culturel de rapports au monde. L'autorité d'une telle représentation qui prétendrait s'ériger en vérité absolue, hors-sol, pourrait négliger et dès lors primer sur la vie, s'affranchir de la considération de la valeur de l'existence – humaine, mais aussi de « tous les vivants, ceux qui vivent les uns avec les autres ». Pour la culture occidentale – celle des « hommes coperniciens, hommes des temps modernes ¹⁵⁷ » – qui entraîne depuis plusieurs siècles un rapport au vivant dédouané de s'interroger sur son propre regard et sa propre responsabilité dans l'emploi différenciateur d'une raison spécifiquement « humaine ». Conçue en effet indépendamment de toute subjectivité (le mythe de l'axiologie neutre et objective), la science occidentale agit comme si elle pouvait s'exercer en dehors de toute vie sociale, de toute morale et de toute responsabilité politique et se persuade elle-même de son universalité.

En pointant le fait que c'est sur cette base que se fondent les représentations dominantes dans la pratique des sciences, Husserl inscrit, dans le contexte historique particulier dans lequel il écrit ces notes¹⁵⁸, la responsabilité des *sciences de la Nature* dans le façonnage d'un tel rapport au monde et le danger de son instrumentalisation par des idéologies qui s'appuient sur l'autorité de son objectivité.

Dans ces sciences de l'infinité de la totalité de la nature, on considère d'ordinaire que les chairs ne sont que des corps accidentellement singularisés, qui pourraient donc de manière convenable être entièrement supprimés, et que par conséquent, une nature est possible sans organismes, sans animaux, sans hommes.¹⁵⁹

Cette critique des sciences est une critique de la légitimité d'une science « universelle et purement physique de la "nature" »¹⁶⁰ qui prétend pouvoir percevoir un monde indépendamment de sa propre humanité :

Il semble que nous ayons, avec ce qui précède, ouvert une large brèche dans la naïveté des sciences de la nature (non dans la mesure où elle théorise, mais dans celle où elle croit atteindre, par ses théories à la vérité absolue du monde, fût-ce à des degrés de perfection relatifs). La phénoménologie a peut-être étayé

156 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 26.

157 *Ibid.*, p. 12.

158 Husserl écrit les « Notes pour la constitution de l'espace... » en 1934, à la même époque que les discours de Prague et de Vienne et que le texte de la *Krisis...* (1934-1937).

159 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 24.

160 *Ibid.*, p.24.

aussi bien l'astrophysique copernicienne que l'anti-copernicienne, selon laquelle Dieu aurait fixé la terre en un lieu de l'espace.¹⁶¹

Loin de lui pourtant, l'idée de renier l'importance de la raison. Husserl rappelle au contraire que les exigences de la raison sont avant tout humaines et pratiques. La phénoménologie se propose ainsi d'élucider les « donations de sens », indépendamment des représentations scientifiques et de l'attitude naturelle¹⁶², par la méthode de la réduction comme « suspension de l'existence ».

Dans les *Notes pour la constitution de l'espace*¹⁶³ (1934), c'est à travers le couple du mouvement et du repos que Husserl examine la constitution de l'espace à partir et autour du corps-chair. Le troisième texte, *Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair*¹⁶⁴ (écrit en 1931, publié en 1946) déplie déjà les intrications entre temporalité du *présent vivant* comme couche primordiale de l'expérience et l'importance du corps-chair dans l'appréhension de la spatialité, co-constituée, orientée et temporalisée. Le *présent vivant*, temporalité éprouvée, est la réduction primordiale, seule à même de rendre compte du flux de la vie, à partir duquel se constitue, dans la subjectivité, le sens du monde comme d'« un seul et même monde perdurant à travers le temps »¹⁶⁵. Ainsi, si tout part de la subjectivité, celle-ci n'est que la manifestation de la vie constituante qui peut s'éprouver à travers elle.

Pour Husserl, le sol [Boden], est à la fois la « surface extérieure de la croûte terrestre (jusqu'à quelques mètres de profondeur), et un support [Grundfläche] sur lequel on se tient et on se meut. Le sol sert d'image effective (la surface de la croûte terrestre) et de métaphore pour désigner le socle de nos expériences, « sol d'expérience » [Erfahrungsboden] primordial où se passe la « genèse empirique de nos représentations du monde »¹⁶⁶, ou encore sol-souche [Stammboden], plus proche du sens de sol natal : « Pour pouvoir en faire "l'expérience", pour les appréhender indirectement en tant que corps, je dois déjà être pour moi homme sur la Terre en tant que mon sol-souche [Stammboden] »¹⁶⁷. C'est à partir de cet élargissement des représentations (la terre comme sol et la terre comme corps céleste) que Husserl pose comme décisives les expériences de mouvement et de repos *depuis* le sol et depuis la Terre¹⁶⁸ : à terre, sur la terre ou depuis la terre, vers elle – ce sont des mouvements qui n'étaient pas concevables auparavant (avant la révolution copernicienne).

La Terre ne peut pas être pour nous, dans l'expérience primordiale un corps-sol, elle est d'abord sol, sol terrestre [Erdboden], sol de tous les corps-sols [Boden-Körper] relatifs. Tout corps dans l'espace a un lieu, et pour que mouvement (déplacement) et la corporéité puissent

161 *Ibid.*, p. 24-25 [321].

162 Françoise Dastur propose de traduire « natürliche Einstellung » plutôt par « "prise de position" plutôt que "attitude" naturelle ». Voir : Françoise Dastur, « Indifférence et philosophie », *La voix des phénomènes*, édité par Raphaël Célis et Robert Brisart, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1995.

163 Edmund Husserl, « Notizen zur Raumkonstitution... », *op. cit.*

164 Edmund Husserl, « Die Welt der lebendigen Gegenwart... », *op. cit.*

165 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », *op. cit.*, p. 78.

166 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 12 [308].

167 *Ibid.*, p. 21, [317].

168 *Ibid.*, p. 13. Je souligne dans la version originelle : « Auf der Erde, oder an der Erde, von ihr weg, auf sie hin findet Bewegung statt », dans Edmund Husserl, « Grundlegende Untersuchungen... », *op. cit.*, p. 309.

faire sens pour la Terre-corps, il lui faudrait qu'elle ait un « là », un lieu dans l'univers. Pour penser la terre comme corps mû, et donc comme unité, comme tout qui ne soit pas qu'une somme de parties, il manque un sol (une référence) à partir duquel mouvement et repos puissent avoir sens pour la terre comme corps. L'espace « universel » (ou l'univers [Allraum]) serait-il alors le « lieu » de la terre ? Husserl, dans le repérage de l'ordre des strates de constitution de l'espace, peut alors affirmer qu'il manque une représentation d'un « nouveau sol », un autre sol de référence depuis lequel, d'où la terre puisse prendre sens comme corps.

Je dis terre au repos – mais la terre en tant que Terre-sol unique ne peut pas être expérimentée avec le sens de repos et par conséquent le sens de corps, si « un » corps possède non seulement extension et qualification mais aussi son « lieu » dans l'espace en tant que lieu susceptible de changer, de se mouvoir ou de se reposer.¹⁶⁹

Que nous dirait en effet l'expérience possible d'autres « Terres » – depuis lesquelles la Terre pourrait être expérimentée comme corps ? Pour la constitution, la Terre terrestre resterait le sol de référence, le premier sol dans la constitution des expériences et c'est bien cette façon dont les expériences constituent notre monde qui prévaut (ou devrait prévaloir) à toute autre valeur : c'est celle de l'expérience de la vie.

Quel sens peuvent avoir les masses s'effondrant dans l'espace, dans un espace préalable en tant qu'absolu, homogène et *a priori*, si la vie constituante est biffée ? En effet, une telle biffure elle-même n'a-t-elle pas le simple sens, si tant est qu'il y en ait, d'une biffure de et dans la subjectivité constituante ? L'ego vit et précède tout étant effectif et possible, que chaque étant ait un sens réel ou irréel.¹⁷⁰

Présupposer dès lors un vide de l'espace « homogène et absolu », tel que le fait la représentation du monde astronomique infini – c'est-à-dire comme un espace dans lequel la Terre *serait*, aurait sa place [Stelle] dans un système de lieux de mouvements possibles – ne fonctionne pas tant que je ne peux pas en faire effectivement l'expérience. La conscience de l'existence probable de corps célestes qui pourraient valoir comme corps-sols lointains, ne vaut que comme convention et non comme aperception sensible ; ainsi si je peux me représenter comme « possibilité de pensée » [Denkmöglichkeit] un « échange de sols de référence », tant qu'elle ne vaut pas comme aperception possible (effectuée ou partagée par des horizons communs), la terre ne peut pas pour moi être réduite à un corps, elle sera toujours avant tout sol d'expérience : d'où l'affirmation provocatrice : « l'arche-originare Terre ne se meut pas ». Le fait même que cette affirmation puisse paraître aller de soi indique que c'est par l'expérience avant tout et la façon dont elle constitue un monde que peut prendre appui toute élaboration de connaissance. Une fois placée ainsi l'expérience du vécu au centre du sens, c'est d'un sens indissociable de l'expérience et donc de sa temporalité qu'il s'agit.

169 Edmund Husserl, « L'arche-originare Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 16, [312].

170 *Ibid.*, p. 28.

Il est dès lors possible d'aborder l'espace non plus seulement comme concept ou comme représentation issue des sciences de la nature ou de la géométrie, mais de différencier et nuancer une spatialité temporalisée, autorisant plusieurs sens et plusieurs types de spatialité pour un même corps-chair dans le temps. Didier Frank résume dans la présentation de la version française de *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas* les deux pôles de tension qui concentrent les questionnements issus de cette constitution de la spatialité :

Nous marchons dans un espace où le mouvement et le repos des corps renvoient à un centre de référence qui se confond avec ma chair. L'espace n'est-il pas alors constitué à partir des divers modes de mon incarnation et des différents champs de ma sensibilité ? Nous marchons au milieu de choses. Dès lors, comment se constitue, sur le fondement du présent de ma perception, le monde environnant qui m'est extérieur ?¹⁷¹

Ainsi, en poursuivant l'approfondissement des deux pôles de ce questionnement, si le lieu tel que le définit Husserl est figuré par un point de l'espace depuis lequel ou vers lequel on peut se déplacer (simuler ou effectuer un déplacement de son propre corps-chair), il faudrait examiner en quoi les représentations de la terre-corps, astre parmi les astres, modifient ce réel incorporé duquel dépendent toutes les données *spatiales* et temporelles de nos appréciations des distances, positions, échelles terrestres. Si c'est la relation au centre de référence qu'est mon corps-chair avec son environnement qui fixe et constitue le sens, en quoi celui-ci ne serait pas modifié par le jeu et le mouvement des représentations qui lui sont proposées – même à l'état de récits ou de mythe ?

Quels liens peuvent alors exister (faire sens) entre moi et le monde si les distances ne sont plus comprises seulement comme lieux à atteindre dans mon horizon, mais aussi comme points ou places potentiels hors de cet horizon ? De quelle nature sont-ils ? Et si ces lieux sont inatteignables, demeureront-ils à nouveau des lointains-inhumains seulement pour un temps donné, jusqu'à ce qu'on trouve un moyen de les *atteindre* (i.e. les coloniser) ? En quoi la pratique de la cartographie – qui est un voir sans corps, sans sensations mais qui fait bien *exister* des lointains en fixant des points et des places – joue-t-elle un rôle dans ce déploiement de l'accaparement ? Et de la même manière, joue-t-elle un rôle dans l'ordonnancement des proches et lointains de mon système de lieux ? L'expression « voir de ses yeux pour le croire », pour faire exister, ne dément pas tout à fait l'existence de paysages déroulés en imagination (et ceux-ci ont un autre statut que les horizons partagés des représentations issues de l'intersubjectivité que décrit Husserl). Poursuivant son étude sur la Terre comme point-centre d'où tout mouvement ou tout repos prend sens, Husserl déploie une série d'exemples de constitution d'expériences spatiales. C'est en s'attachant à décrire la marche comme expérience du mouvement et du repos selon les traits du changement et du non-changement qu'il dégage le rôle constitutif de celle-ci.

Le système fixe de lieux de toutes les choses extérieures accessibles pour moi en perspective est manifestement constitué par le marcher-soi-même, et aussi la possibilité de m'approcher charnellement de toute chose et objet.¹⁷²

171 Didier Franck, *La Terre ne se meut pas*, op. cit., 4^{ème} de couverture.

172 Edmund Husserl, « Le monde du présent vivant... », op. cit., p. 94.

Autour ou depuis le centre-sol du corps-chair, se déploie ainsi un « halo de potentialités » (Farges), dont la caractéristique est la mise en perspective incarnée, c'est-à-dire liant chair et lieux possibles vers lesquels se déplacer dans l'espace. « S'approcher » peut vouloir dire s'approcher virtuellement, en pensée, alors même que la possibilité effective n'existe pas ou m'est pour l'instant impossible : la perspective installe un déploiement dynamique, mis en évidence par le déplacement de la marche mais qui ne s'y réduit pas. Les thèmes de la mise en perspective d'objets et de corps extérieurs à ma chair se déployant sur un horizon et dans l'expérience du mouvement ou du repos, est le modèle que reprend Husserl dans les trois textes.

La première évidence que Husserl installe par l'exemple de la marche, c'est que nous ne percevons pas en isolant des objets sur un plan, mais que nous ordonnons et orientons notre système de lieux via le mouvement et le repos des corps au sein d'un horizon en déploiement. Cette orientation normalise (en le nuancant) le repos comme « repos sans changement qualitatif » et la fixité comme celle du « corps inchangé »¹⁷³ (et donc pas seulement le point fixe) en en faisant l'étalon de la mesure (c'est alors « le repos qui définit le mouvement »).

L'originarité, celle à laquelle reviennent toutes les comparaisons pour évaluer les variations, est pour Husserl celle d'une « invariance comme forme particulière de possibilités de variations » : ainsi « les corps existent dans des possibilités ouvertes »¹⁷⁴, d'autres mouvements possibles. L'espace kinesthésique désigne ainsi pour Husserl l'espace « où je me meus », où j'ai la sensation, l'aperception consciente des mouvements de mon corps (indépendamment de la vue et du toucher). Mais « se mouvoir » est dans ces textes fortement teinté de la référence à la marche, et propose plutôt un synonyme de « je vais, en avant, vers ».

Dans les deux textes, Husserl procède en observant et décrivant les modifications des kinesthèses, les miennes ou celles des *autres vivants*. Ainsi, comprendre les oiseaux, co-appartenant à la terre, c'est élargir le champ des kinesthèses qui me sont propres à celles d'autres vivants, qui ne me sont, non seulement accessibles, mais par intropathie également compréhensibles par projection (une projection particulière, qui s'apparente plutôt à une substitution, un penser comme, se mettre dans la peau de, devenir, « être » un oiseau) : « les comprendre, c'est se substituer à eux en tant qu'ils volent »¹⁷⁵. Mais qui sont ces « autres vivants » ? Il faut s'arrêter ici un instant sur la traduction d'un passage de *L'arche-originaire Terre ne se meut pas*, qui pose à mon sens quelques problèmes d'interprétation. La traduction alternative qui suit, cherche à préciser ce que la version française laisse ouvert à l'interprétation, notamment dans la traduction de [engeren Wir] et de [Animalien]¹⁷⁶ :

173 *Ibid.*, p. 70.

174 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 13.

175 *Ibid.*, p. 19. Je souligne dans la version originelle : « Auf der Erde, oder an der Erde, von ihr weg, auf sie hin findet Bewegung statt », dans Edmund Husserl, « Grundlegende Untersuchungen... », *op. cit.*, p. 309.

176 Voir respectivement dans la version française : Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 21 ; et dans la version allemande : « Grundlegende Untersuchungen... », *op. cit.*, p. 318.

Originellement, seule <u>"la" Terre-sol</u> peut être constituée avec l'espace environnant des corps, mais cela présuppose déjà que ma chair, <u>les autres connus et les horizons ouverts des autres soient constitués</u>, distribués en espace-dans-l'espace qui, en tant que champ ouvert du proche et du lointain des corps, entoure la terre et donne aux corps le sens de <u>corps terrestre</u> et à l'espace celui d'espace terrestre. <u>La totalité du nous</u>, des <u>hommes</u>, des <u>"animaux"</u> est, en ce sens, terrestre – et ne s'oppose pas <u>d'abord</u> au non-terrestre. Ce sens est enraciné et trouve son centre d'orientation en moi et en un <u>nous limité à</u> ceux qui vivent les uns avec les autres.¹⁷⁷	Ursprünglich konstituiert sein kann nur <u>"der" Erdboden</u> mit umgebendem Raum von Körpern, das setzt aber schon voraus, dass mein Leib <u>konstituiert ist und bekannte Andere, und offene Horizonte von Anderen</u>, verteilt im Raum-im Raum, der als offenes Nah-Fern-Feld von Körpern die Erde umgibt und den Körpern den Sinn von <u>irdischen Körpern</u> und dem Raum den von Erdraum gibt. <u>Die Allheit des Wir</u>, der <u>Menschen</u>, der <u>"Animalien"</u> ist in diesem Sinne irdisch – und hat <u>zunächst</u> keinen Gegensatz in nicht-irdisch. Dieser Sinn ist verwurzelt und hat sein Orientierungs-Zentrum in mir und einem <u>engeren Wir</u> mit einander Lebender.¹⁷⁸

Ma proposition de traduction :

Seul "le" sol terrestre, avec l'espace environnant des corps, peut être originellement constitué ; mais cela présuppose que ma chair soit déjà constituée, tout comme d'Autres que j'éprouve, et les horizons ouverts d'Autres, dispersés dans l'espace-en-l'espace qui, en tant que champ proche-lointain ouvert des corps, enveloppe la Terre et donne aux corps le sens de corps terrestres, et à l'espace celui d'espace terrestre. L'univers du Nous, des êtres humains, des "animés" est, en ce sens, terrestre – et ne s'oppose pas en premier lieu au non-terrestre. Ce sens est enraciné et trouve son centre-d'orientation en moi et en un Nous, précisément ceux qui vivent les uns avec les autres.

La traduction de Didier Franck a choisi le sens de « limité », plutôt que celui de « plus proche » ou « plus précis » pour traduire *eng*. Si le sens allemand peut en effet, selon le contexte, prendre tant le sens de « limité, étroit » au sens de « restreint » [*eng begrenzt*], il peut tout autant rendre celui de « limité, étroit » au sens d'« intime, proche, connu » [*eng vertaut*], ou encore « précis, précisément » [*eng verbunden*]. Le texte allemand indique en outre une emphase [*eng-eren*], un sens augmenté : « encore plus [*eng*] ». Selon qu'on lit *engeren* dans le sens de « limité » (mais il faudrait alors dire, *plus limité ou plus étroitement*

177 « L'arche-originelle Terre ne se meut pas », dans *La Terre ne se meut pas*, traduit de l'allemand par Didier Franck, Éditions de Minuit, 1989

178 Texte original rédigé en 1934, paru sous le titre « Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur » dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Harvard University Press, 1940.

limité) on obtient « un nous limité » (traduction de Franck) ou bien comme je le propose en suivant plutôt le sens de « proche » ou « plus précis » : *plus étroitement lié*. C'est « un nous étroitement lié », ou encore « un Nous, celui plus précisément de ceux qui vivent les uns avec les autres ». Par ailleurs le « nous » allemand est un Nous d' emphase, majuscule [Wir] : « Ce sens est enraciné et trouve son centre-d'orientation en moi et un Nous, celui précisément de ceux qui vivent les uns avec les autres ». D'autre part, la traduction de Franck a également choisi de rendre « Animalien » (les guillemets sont de Husserl) par « animaux ». Or *Animalien*¹⁷⁹ « désigne tout être vivant, tout organisme vivant, dont les plantes »¹⁸⁰ et ne se limite donc pas uniquement aux animaux [Tiere]. Il serait donc plus correct ici de traduire par « être vivants », ou encore par « animés ».

Ces questions de traduction ouvrent en outre une autre problématique, déjà en germe dans la thématique de l'intersubjectivité et de l'intropathie qui traverse les trois textes : de quels « Nous » au pluriel est-il question, et quelle est la position de Husserl sur les implications d'un espace constitutivement « donné » en partage ? Cet espace en partage, s'il faut le comprendre sous cet aspect imbriqué, tissé de toutes les autres expériences des « autres vivants » qui « vivent les uns avec les autres » (pas seulement humains donc), il faut aussi le comprendre comme un espace en partage avec ceux qui m'ont précédé, dont je procède et qui continueront après moi. L'étape de constitution de l'expérience de la spatialité, qui fait de ma chair simultanément une « chair primordiale » et un corps, induit la réciprocité de l'existence et la valeur d'existence d'autres ego : la chair, la mienne propre et celle de l'autre directement comme autre semblable, soi-autrui. De manière directement intelligible, l'autre fait partie de l'expérience de soi.

Mais aussi toute chair, qui est pour moi chair étrangère est, qui pour tous les autres ego, à l'exception de leur propre chair, identiquement le même corps et la même chair du même ego, et ma chair est pour tout ego le même corps et simultanément la même chair de ce même ego, autre pour eux, que je suis moi-même pour moi-même.¹⁸¹

Si la situation culturelle et historique constitue bien pour Husserl un monde pré-donné. Celui-ci ne cesse de s'élargir, et peut « sans contradiction » accepter tout nouvel élargissement d'horizon, sans autre restriction pour Husserl que celle de « l'ego qui légitime ». Mon « sol

179 Dans le contexte, « Animalien » désigne en tout cas à minima les êtres humains et les animaux ; pour les plantes le contexte et l'époque ne permettent pas de trancher. Cristian Ciocan développe plus généralement sur la distinction entre « animaux » [Tiere] et « animés » [Animalien] et les questions de traduction qui y sont liées dans les textes de Husserl : « In the case of Husserl, this topic is first of all placed in the gap opened between the conceptual category designating “animated beings” (Animalien) and that designating “animal beings” (Tiere). This distinction is frequently blurred in the translations that indistinctly render both Animalien and Tiere by “animals”. Consequently, quite often it is not clear when Husserl is referring precisely to animals as such (Tiere, different from humans) and when he is referring to the more general category of animated beings (Animalien), which includes both humans and animals. Announced in § 53 of *Ideen I* and explored in detail in the second section of *Ideen II*, the problem of the constitution of animated beings (animalische Wesen or Animalien) is directly related to the bodily dimension », Cristian Ciocan, « Embodiment and Animality », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2018, pp. 4-5.

180 Ma traduction de la lexicographie de « Animalien », source : Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, [en ligne], Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

181 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 19.

d'être » [mein Seinsboden] peut toujours s'élargir (« à partir de là où je suis né, où vit ma famille, etc. ») en suivant l'élargissement dynamique de mon horizon.

Ainsi peut s'unifier en un seul lieu-sol une multiplicité de lieux-sols, de lieux-foyers (...). Chacun [des lieux-foyers] tire son « historicité » de l'ego respectif qui est domicilié en lui.¹⁸²

La question de savoir comment il est possible d'avoir le même monde en partage et de partager une expérience se déplace, puisqu'il n'est pas question de partage d'un monde entre des *egos* et donc des mondes individuels mais il s'agit plutôt de rapports toujours changeants dans et avec *un* monde dont la caractéristique est d'être à la fois Un *et* toujours changeant – autrement dit, le mouvement de la vie précède et détermine tous les modes d'être au monde.

C'est la recherche d'une « originarité » de la vie pour la conscience et par la suite de la chair comme « le plus originaire » – qui conduit Husserl, tout en s'intéressant au « jaillissement » de la vie et en voulant maintenir le sens d'un monde pour une humanité, à faire du « partage » du monde un *don* – et à assimiler ainsi ce « donné » au transcendantal. Dans une lettre à Jean Héring datée de 1937, Husserl présente l'évolution de sa démarche phénoménologique comme visant à atteindre une connaissance strictement scientifique capable d'examiner la « révélation » [Offenbarung] d'un sens « Absolu absolument unitaire ». Husserl écrit : « mon nouveau chemin dit "transcendantal" – celui d'une considération phénoménologique universelle de l'être – a à charge de manifester la corrélation d'essence entre la facticité historique (ou plus généralement concrète) et la spiritualité absolue qui s'y dévoile en s'objectivant et en s'extériorisant »¹⁸³. Penser le monde dans son unicité, par le « sens de l'être », dans l'objectivation et l'extériorisation (recherche d'un sens « universel »), revient alors pour Husserl à poser la question de la finitude comme « immortalité » voilée dans une « vie terrestre, naissance terrestre, une mort terrestre ».

Ainsi, et au-delà d'un tel programme phénoménologique (et non théologique au sens strict), ce qui me paraît ici révélateur, c'est le rôle de l'objectivation et de l'« extériorisation » dans l'atteinte « effective » du sens de l'existence comme absolu. Plus qu'une « corrélation d'être » entre facticité et absolu qui se « dévoilerait » par l'extériorisation – autrement dit par la corporéité de la vie, par la charnellité – ce sont donc les implications d'un tel rôle donné à l'extériorité qu'il me semble intéressant d'interroger. Cela questionne notamment les conséquences sur la pensée de l'altérité et de la spatialité chez Husserl : un « partage » du monde mettant en jeu une ontologie et une politique du commun (qui ne se trouve pas sous

¹⁸² *Ibid.*, p. 22 [319].

¹⁸³ « La partie de mon ouvrage qui est à présent disponible (...) ne manifestera pas encore de manière compréhensible ce que j'entends par « théologique » (...); elle ne montre pas d'emblée combien mon nouveau chemin dit « transcendantal » – celui d'une considération phénoménologique universelle de l'être – a à charge de manifester la corrélation d'essence entre la facticité historique (ou plus généralement concrète) et la spiritualité absolue qui s'y dévoile en s'objectivant et en s'extériorisant. Or cela implique également ceci: à une connaissance, rigoureusement scientifique en un sens entièrement nouveau, de la téléologie absolue universelle et des problèmes, effectivement appréhendables de manière scientifique, de la révélation de l'Absolu qui est absolument unitaire en soi – révélation au sens le plus large, qui comprend la Révélation au sens religieux ». Voir la lettre de Husserl à Jean Héring, datée du 4 février 1937, traduite et présentée par Claudia Șerban, dans « Une lettre inédite de Husserl à Jean Héring, 4 février 1937 », *Alter*, n°28, 2020, pp. 4-5.

cette forme chez Husserl). Une tension qui interroge à la fois le type de partage en jeu, et une pensée de l'altérité et de la spatialité marquée par le transcendantal.

Husserl ne thématise pas de communauté¹⁸⁴ terrestre, mais plutôt une appartenance à « un monde unitaire, objectif », dont la condition primordiale et constituante est réduite à l'appartenance terrestre. Le sol-terrestre fonctionne ici comme partage commun et primordial au sens où il « précède » toute détermination culturelle ou sociale.

Or, quelles sont les conditions de ce partage ? Si de prime abord, la compréhension de l'appartenance terrestre inclut tous « ceux qui vivent les uns avec les autres », elle semble ouvrir à une pluralité et une diversité irréductible dont le seul dénominateur commun serait cette définition par le sol terrestre comme « arche-originale ». Pourquoi cette distinction est-elle nécessaire ? Pourquoi et en quoi *La Terre* devient-elle sujet/objet de projection ? Et qu'en est-il alors d'autres chairs que celles des « Autres » humains (dans une compréhension ici limitée à d'autres *egos*) ? Le texte évoque à la fois d'autres Sois [alle anderen Ich], sujets de chair [leiblichen Subjekte], et un « Nous » qui a cette appartenance terrestre en partage (d'après ma traduction) : « L'univers du Nous, des êtres humains, des animés est en ce sens, terrestre – et n'a pour l'instant pas d'équivalent dans le non-terrestre »¹⁸⁵.

L'examen des nombreuses occurrences de l'emploi du pronom « nous » par Husserl tout au long du texte *L'arche-originale Terre ne se meut pas* relève une labilité de ses contours, quand bien même Husserl circonscrit d'abord son propos à des représentations partagées par la communauté bien spécifique d'un « nous, coperniciens, scientifiques, hommes des temps modernes ». Sans vouloir trancher ici sur si cette labilité du *nous* fait partie de l'exercice phénoménologique en lui-même ou reste de l'ordre de l'impensé (comme le suggère Bourdieu), le jeu donné au terme ne semble pas anodin. D'un « Nous » englobant aussi bien tous les corps terrestres animés de l'environnement [Animalien] ou plus loin « ceux qui vivent les uns avec les autres », à la dernière thèse d'une « communauté de présences » dont le partage est celui du rapport à la mort et à la mémoire esquissée à la fin du texte, on peut

184 Nathalie Depraz, dans son Introduction à la *Krisis*, éclaire la pensée de la générativité chez Husserl par le projet d'une « communauté humaine mondiale ». Depraz écrit : « Arrêtons-nous un instant sur cette notion d'humanité : ne signifiant nullement une addition d'hommes juxtaposés et énumérés, ni à l'inverse une idée a priori du "genre humain", l'humanité husserlienne (*Menschentum*) est générative et communautaire, mue par la recherche du sens. Communauté universelle, l'humanité se rassemble selon Husserl autour de l'image de la "chaîne" des générations des hommes entre eux d'une part, et d'autre part, elle est soudée en tant que fédération des nations et des peuples entre eux, contre les gouvernements étatiques : on n'est pas loin ici du cosmopolitisme promu par Kant, mais il s'agit pour Husserl d'une liaison entre nations plutôt qu'entre États ; en effet, l'être-ensemble est *Gemeinschaft*, espace interpersonnel et affectif, et non *Gesellschaft*, société anonyme et déterminée par les égoïsmes individualistes de l'économie. La visée du phénoménologue consiste, par la parole, à faire advenir une communauté humaine mondiale qui batte en brèche la possibilité même d'un quelconque totalitarisme », Nathalie Depraz, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *op. cit.*, p. 69.

185 Ici pourraient s'ouvrir des perspectives que Husserl lui-même n'a pas explorées dans ses écrits (en tout cas ceux qui ont été publiés à ce jour) : cette réduction à la subjectivité, qui est conçue par Husserl avec le paradoxe apparent d'un partage « avec tous les animés » [Animalien], « ceux qui vivent les uns avec les autres », « tous les terrestres », semble ouvrir une compréhension de l'inter- jusqu'au trans-espèces, puisqu'elle vise toute *expérience* du monde dans sa temporalité. Cette temporalité est elle-même tissée de toutes les autres expériences des autres vivants – pas seulement humains – « qui m'ont précédé, dont je procède et qui continueront après moi » (28/325). Sauf à dire que l'expérience serait spécifiquement du fait d'une subjectivité, ce qui n'est pas le propos de Husserl, elle ne peut pas s'y réduire.

s'interroger sur ce « Nous »¹⁸⁶ et par conséquent ce qui définit, pour Husserl, une appartenance au « sol commun » en tant que sol terrestre.

Présent je suis en tant que présent en train de mourir, les autres meurent pour moi lorsque je ne trouve pas la connexion présente avec eux. Mais là, l'unité par ressouvenir traverse ma vie – je vis encore, quoique dans l'être-autre, et continue à vivre la vie qui est derrière moi, et dont le sens de derrière-moi gît dans la répétition et la possibilité de répéter. Ainsi le nous vit dans la répétabilité et continue même à vivre dans la forme de répétabilité de l'histoire, pendant que l'individu « meurt », c'est à dire ne peut plus être « remémoré » par les autres de manière intropathique, mais seulement par le souvenirs historique dans lequel les sujets du souvenir peuvent se représenter.¹⁸⁷

Si le « sol d'expériences » et l'horizon qui s'élargit – évoqués dans les deux premiers textes – délimitent un nous-copernicien (ou un nous-dépassant-le-nous-copernicien lorsque Husserl cherche à définir le champ d'expérience de la spatialité), ils suggèrent un corps-chair qui actualise sans cesse une communauté définie avant tout par les possibilités d'élargissement de l'horizon.

Les modifications des représentations que l'« infini » (celui de l'astrophysique à l'époque de Husserl) a imposé aux récits existants, et qui sont des aperceptions non réalisées (mais réalisables) interrogent la place des corps-chair dans un tel « espace ». C'est justement leur caractère de lointains, existants mais peut-être un jour atteignables ou jamais atteignables qui les caractérise : l'arrière-plan est déjà colonisé car colonisable. Peut-être faut-il alors reconnaître à Husserl cette qualité : se soustraire d'emblée aux intentions accaparantes de l'ego-qui-légitime.

Les représentations de l'infini que propose l'astrophysique – malgré ou peut-être à cause de leur statut particulier pour Husserl d'« aperceptions non vérifiées », mais pourtant légitimées *en dehors* de l'expérience – ouvrent à des « déterritorialisations »¹⁸⁸ au sens deleuzien, mais aux conséquences terribles puisqu'il n'y aurait pas de « re-territorialisations » possible.

186 Ainsi, tout au long du texte de *L'arche-originaire Terre ne se meurt pas*, je relève les occurrences suivantes : un « nous » moderne : « nous coperniciens, nous hommes des temps nouveaux » ; un « nous » différent du « nous » copernicien, mais vivant encore dans un monde copernicien ; un « nous » incluant tous les terrestres ; un « nous » limité aux seuls humains-terrestres, opposés à une hypothétique humanité extra-terrestre [Irdischen Menschen ; Allmenschheit, 324] ; un « nous » réduit aux seuls humains ; un « nous » comme « communauté actuelle » [aktuellen Vergemeinschaftung, 310] ; un « nous » désignant une communauté historique de sujets que lient le souvenir (indépendant de leur présence réelle donc). On pourrait se demander à nouveau si le souvenir dont il s'agit ici se limite aux seuls humains ou désigne l'ensemble des êtres vivants.

187 Edmund Husserl, « *L'arche-originaire Terre ne se meurt pas...* », *op. cit.*, p. 28.

188 En suivant ce fil de pensée, qu'il faudrait développer ailleurs plus avant, la dynamique de dé/stabilisations deleuzienne ne peut avoir lieu : si des déterritorialisations ont lieu, elles sont prises dans un moment de suspens, sans re-territorialisation possible. Il faudrait examiner – en sortant ici du lexique husserlien – les stratégies inventées pour trouver à se re-territorialiser tout de même dans ces espaces infinis, si différemment constitués (pas sur l'ego husserlien mais, avec Deleuze, sur par le lien) qu'ils ne peuvent plus être ramenés à une figure extrême de l'autre (ou des lointains). Bien qu'ici les lexiques se répondent, les démarches husserlienne et deleuziennes sont aux antipodes : là où le sol ou la Terre sont des figures de stabilisation, la re/déterritorialisation chez Deleuze est une dynamique dé/stabilisatrice dont le mouvement même est la norme. Il n'y a pas de stabilité continue.

Ce processus en suspens nous est peut-être difficilement compréhensible car il est de fait notre actualité : si il se trouve qu'en effet « on a peint le monde sur soi, et pas soi sur le monde »¹⁸⁹. La reprise de la course à la conquête spatiale de nos jours témoigne encore des liens entre définition du sujet et sujet du savoir (un savoir qui tend à la complétude) et son essence colonisatrice.

Husserl insiste sur des possibilités d'être toujours déjà *prescrites* par l'horizon comme possibilités ouvertes, et ce dans l'intuition. Mouvement et repos sont considérés comme absolus, à partir de la terre comme sol, qui est déjà une première forme, « originaire », de *constitution* de l'espace. Aussi, ce n'est que lorsqu'on se représente les étoiles comme « arches secondaires avec leur éventuelle humanité »¹⁹⁰ déjà potentiellement accessibles, que la terre devient un corps-objet ou une étoile parmi les étoiles. C'est donc non seulement la représentation de la Terre comme corps céleste parmi d'autres corps célestes qui fait d'elle un corps, au même titre qu'un autre –lui retirant son absolutité et son sens de sol –, mais c'est aussi le rôle qui lui est dévolu par un récit scientifique qui rend le *discours* sur la Terre comme corps irrecevable (mais pas les hypothèses ni les représentations scientifiques elles-mêmes). Le conflit d'aperceptions (validité relative) qui en résulte pointe pour Husserl d'autant plus vers l'ego (l'ego-qui-légitime) comme lieu pour et dans lequel, d'une part auront lieu des modifications des représentations, et d'autre part une réorganisation de repères, du champ de perception – intégrant dès lors des infinis stellaires au « secteur mondain », orienté lui, toujours autour du corps-chair.

L'impossibilité de réduire le corps-chair à un objet, cette « résistance » du corps-chair (même sous le regard phénoménologique donc), Husserl semble l'accepter comme telle, et ouvre ainsi des perspectives sur un dépassement de la dualité corps/esprit et soi/monde qui prend alors la forme du *changement*. Le corps-chair devenant alors le lieu ouvert et changeant du sens. Les corps-chair ne sont pas simplement le rassemblement, le lieu stable d'une grande pluralité, d'une grande diversité de vécus qui les habiteraient, mais produisent et transforment incessamment le monde, participent à un monde auquel ils sont liés et dont la dynamique les habite. La relation au monde s'arrête cependant chez Husserl aux limites tracées par sa façon de concevoir l'intersubjectivité dans sa spécificité humaine. Ainsi le sol terrestre chez Husserl marque selon moi plus une appartenance à une intersubjectivité : l'irréductibilité du sol terrestre (comme celle des corps-chair) a une fonction *constitutive*, est constituée comme sens, *pour l'ego*.

Pour Husserl il y a un fossé entre l'espace astronomique comme « élargissement démesuré » du monde (un monde humain donc), et le statut des planètes éloignées, des étoiles qui ne sont que des « corps hypothétiques », des « comme si » vers lesquels nous pouvons nous figurer aller.

Inutile de rappeler qu'une telle induction se fait à partir du sol du monde historique et spatial, qui conduit ensuite au monde spatial astronomique

189 Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Trois nouvelles ou "qu'est-ce qui s'est passé ?" », *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, 1980, p. 244. On trouvera des échos de ce déplacement dans l'ontologie relationnelle de Karen River Barad. Voir l'ensemble du § 2.4.

190 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 23.

« infini » et « incommensurable ». Grâce à la nouvelle constitution astronomique, la forme du monde qu'est l'espace s'élargit démesurément. Certes le « ciel », avec tous ses événements célestes, a toujours fait partie du monde terrestre et fini (« fini » au sens spatial du terme). Ce n'est toutefois que très tardivement et très lentement que s'est développée l'astronomie ; ce n'est que très progressivement que la causalité et la réalité terrestres originaires constituées ont conduit à un système d'inductions et d'interprétations de ces événements célestes dont l'expérience originaire manquait la signification astronomique. Les étoiles n'ont pas l'apparence perspective par laquelle dans l'expérience des synthèses intersubjectives des corps dans l'espace (ainsi que leurs grandeurs, leurs formes, leurs distances) se présentent originaires à nous. Pour les étoiles, la force et sa force contraire, toute la causalité mécanique et la causalité physique, n'ont rien d'originairement constitué : elles ne sont que des brillances originaires – un *genos* à part entière, qui fait face à tout ce qu'il y a de terrestre dans la nature humainement constituée.¹⁹¹

L'archétype du sol et celui du « foyer » se confondent ici. L'opposition entre espace terrestre habitable et espaces stellaires inhabitables repose en partie sur le rôle que Husserl donne au mouvement : le sol de référence est celui d'un point de départ ou point d'arrêt de la marche, autour duquel se déploient des horizons toujours ouverts. La figure du sol terrestre est ainsi associée à celle du repos (opposé au mouvement de la marche) et fait de celui-ci l'archétype de l'habitation, du refuge – de l'« arche ». L'arche comme archi-foyer, est le lieu d'une « domiciliation en partage » et est située dans une unique « archi-histoire » [Ur-Historie] terrestre, même pour ces « peuples » fictifs que Husserl imagine vivant sur des « arches-volantes », la Terre reste l'archi-foyer – même pour « un ensemble de peuples vivant et se développant de manière tout à fait séparée, à cela près qu'ils se tiennent tous les uns pour les autres dans l'horizon ouvert et indéterminé de l'espace terrestre »¹⁹².

Mais il est aussi possible que la Terre-sol s'élargisse, peut-être à la manière dont j'apprends à comprendre que, dans l'espace de la première Terre-sol, il y a de grands vaisseaux aériens qui y naviguent depuis longtemps : je naquis sur l'un d'eux, ma famille y vit, c'était mon sol d'être jusqu'à ce que j'apprenne que nous ne sommes que des navigants sur la plus grande Terre, etc. Ainsi peut s'unifier en un seul lieu-sol une multiplicité de lieux-sols, de lieux-foyers. À plus tard les compléments nécessaires sur ce point.¹⁹³

Or cette image de l'arche comme refuge n'est pas la seule qui pourrait être associée à une réflexion sur *un sol-espace* en partage, et surtout cette métaphore embarque un faisceau de symboles tout en évacuant d'autres récits. L'image du navire, qu'utilise également Husserl pour évoquer la vie sur des « arches-volantes », relève des mêmes associations de sens autour du lieu comme foyer, refuge. Le corps-sol est, de la même manière, un corps-centre-foyer de référence, similaire au corps-chair. Ainsi non seulement des « arches-volantes » sont pensables mais cette pensée façonne aussi des étoiles lointaines en désir de « foyers accessibles ». Ces « arches secondaires », ces « vaisseaux aériens » de la Terre, – « en partant et y revenant

191 Husserl, Edmund. « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », *op. cit.*, p. 23 [513].

192 *Ibid.*, p.22 [319].

193 *Ibid.*, p.22 [319].

toujours, habités et dirigés par des hommes qui, d'après leur ultime origine générative et pour elle-même historique, sont domiciliés sur la Terre-sol, leur arche »¹⁹⁴. Autrement dit c'est la demeure-Terre comme Terre-sol, centre du sens pour Husserl qui est le sens du reste de l'espace stellaire par élargissement du champ perspectif : virtuelles-potentielles d'un « pouvoir-de-faire » comme tous les lointains, les étoiles et les planètes hors de la Terre, ne peuvent avoir de sens pour nous hors de la perspective terrestre. L'originarité est celle d'une appartenance terrestre de corps terrestres. Mais en s'éloignant ici de la lecture husserlienne, cette originarité installe aussi une prééminence du sens à double tranchant : la potentialité de ces lointains, qui n'ont pas de sens autre qu'humain reconduisent cette même conception de la spatialité comme continuum – et donc le potentiel d'une « marche vers » qui se confond avec l'attitude d'action sur l'espace. Extension présupposée comme « universelle » qui empêche de reconnaître le danger inhérent à la tendance de la tradition d'appropriation qui se cache derrière la perception de l'espace comme vide. Un vide ou un lointain de l'ailleurs ou de l'autre qui sert d'alibi à une colonisation-accaparement ancrée dans une tradition incapable de concevoir la différence¹⁹⁵ autrement que comme dualité du même/autre.

Ainsi Husserl cherche à mettre en évidence l'absurdité et le « danger » de faire appel à des représentations de corps « accidentellement singularisés »¹⁹⁶, c'est-à-dire dont l'existence n'est considérée que comme un accident du processus biologique – qui aurait aussi bien pu ne pas se produire –, corps qui donc ne seraient qu'accidentellement présents sur cette planète et dont la valeur pourrait être négligée. Husserl critique fermement une telle conception qui rend pensable sérieusement des humains comme « de purs et simples corps » contingents – et qui en rendant pensable « une nature sans organismes, sans animaux [Tiere], sans hommes », rend possible la destruction de vies considérées comme « de purs et simples corps », contingents, sans valeur. Il faut ainsi entendre de l'ironie dans la formule de Husserl « nous coperniciens, nous hommes des temps modernes, nous disons : la terre est une des étoiles dans l'espace infini du monde¹⁹⁷ », ainsi qu'une critique de la position extérieure à la Terre adoptée notamment par l'attitude scientifique. De même, au-delà de son apparente absurdité, lorsque Husserl se demande ce que serait l'expérience d'une « marche » dans l'infini des espaces stellaires, ce sont les conséquences de « possibilités toujours déjà *prescrites* par l'horizon comme possibilités ouvertes » dont il cherche selon moi à indiquer les apories lorsqu'elles sont appliquées à l'espace stellaire.

Lorsque nous sommes attentifs à quelque chose, que nous tournons notre attention vers un objet du monde, c'est tout un halo de perceptions qui nous traverse (contrairement à l'attitude scientifique, nous n'isolons pas un objet pour le connaître). Husserl défend la perception des phénomènes comme expérience globale, qui n'isole pas un objet ou une de ses caractéristiques, ainsi notre vision s'exerce toujours au sein d'un environnement et perçoit aussi toujours un arrière-plan d'autres choses co-données. Pour Husserl l'expérience est ainsi

194 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p. 23.

195 Sur ce point, voir la proposition de lecture de la *différenciation* comme remaniement de l'agentivité chez Barad aux § 2.3.3. Coupures agentielles, différenciation et § 2.3.5. De la diffraction à la topologie. Dynamique relationnelle de l'espace.

196 Edmund Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas... », *op. cit.*, p.24 [321].

197 *Ibid.*, p. 12 [308].

toujours accompagnée d'un « halo d'autres expériences potentielles », d'autres aspects qui ne sont pas « visés » volontairement. Nous avons ainsi tendance à chercher dans l'« infini » ce halo d'autres potentiels – qui « pour l'instant » ne ricochent sur rien, se transformant en attente anxieuse d'éventuelles présences. Les développements de la physique quantique nous racontent fort heureusement¹⁹⁸ que le vide sidéral n'est pas vide, qu'il s'y joue même au contraire une troublante et sauvage activité (Barad).

La construction de nos représentations se faisant par appropriations successives et fragmentaires, qui englobent également peu à peu les horizons des autres, composent tout au long de nos vies un assemblage dynamique de représentations et de perceptions, résultat d'accumulations, jusqu'à arriver à une forme *par analogie* (par appropriation, validation de ce que j'entends des témoignages des expériences des autres).

La valeur « universelle » de représentations tient ainsi à ce partage (intersubjectivité) qui compose un assemblage toujours changeant et repris de perceptions du monde, et qui peuvent donc ne pas se recouper avec ma propre expérience et pourtant cohabiter avec elle dans ma conscience. L'intersubjectivité (et l'intropathie à partir du moment où Husserl traite du corps comme corps-chair, corps-Je), est le mode de constitution du sens qui rend nécessaire pour Husserl un monde humain, c'est-à-dire, où un partage peut avoir lieu, où chaque ego trouve sa place en reprenant et en participant à l'établissement de ce champ perceptif commun (que personne ne prend jamais en vue de façon ubiquitaire, mais dont chacun est le témoin local). C'est une des raisons pour lesquelles le projet phénoménologique est à mon sens une tentative importante pour prendre en vue d'une part les interactions entre science et pouvoir (même si ce n'est pas là la terminologie husserlienne), et d'autre part, pour penser le sol-du-monde en partage et la façon dont nous avons ce monde en partage¹⁹⁹.

Ainsi cet infini des espaces stellaires, pour un point de vue humain, habité par le sol terrestre dont il est issu, cet infini est en réalité conçu et perçu comme un fini : il n'est « infini » qu'au sens où on se le représente toujours (malgré les insinuations de la physique quantique) comme ayant des qualités continues et homogènes et surtout que, malgré le « pouvoir-faire » qui caractérise selon Husserl notre regard sur l'espace, sa distance et ses dimensions nous sont hors d'atteinte – et appartiennent donc « pour l'instant » au domaine de l'infini, du lointain ou du vide. Cet « infini » entre dans un ordre de mesure d'éloignement, de distances toujours à partir du corps-centre, qu'il soit sur Terre ou en mouvement possible dans l'espace stellaire. Mais pour Husserl, ces ordres de grandeur et de distance, malgré tous les artifices techniques, sont toujours à l'échelle du corps humain, de sa durée de vie et de ses capacités physiques –

198 « Je crains que les images qui viennent de l'astrophysique nous rassurent, je crois que la tâche de la science a été de détruire les opinions et les mythes, je crains qu'avec ces histoires de *Bigbang*, de *multivers* etc., on cherche à se donner à nouveau une image de l'univers », Benoît Goetz, communication autour de « Théorie des maisons : l'habitation, la surprise », conférence de Benoît Goetz, Jean-Luc Nancy et Aurélien Barrau : « Dans quels mondes vivons nous ? – Théorie des maisons », organisée dans le cadre du DPEA *Architecture et Philosophie*, École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La-Villette, 11 mai 2012.

199 Si l'ambition assumée par Husserl ne se réclame pas du politique et se résume à la revendication d'une « vraie humanité » (comme on l'a vu, une position moins caricaturale qu'il peut sembler au premier abord, au vu du contexte historique et politique dans lequel elle est formulée), on trouve cependant des ressources importantes dans cette tentative de concilier la diversité des expériences dans leur singularité propre et le partage d'un sol commun.

ainsi qu'à l'échelle de son imaginaire. Or qu'en est-il justement des capacités d'imaginaire qu'offre cet « infini » de l'astrophysique à « l'homme-copernicien, homme des temps modernes »²⁰⁰ ? Dans *L'arche-originnaire Terre* ne se meut pas, Husserl imagine, met en scène des hypothèses-fictions, de cette intersubjectivité encore tâtonnante à l'égard des espaces stellaires dont aucun halo perspectif pour rassurer le regard interrogateur et le corps inquiet :

Peut-être dira-t-on : il n'y aurait pas de difficulté si je et nous pouvions voler et avions deux Terres comme corps-sol et que de l'une, on puisse toujours voler jusqu'à l'autre. Ainsi l'une deviendrait justement un corps pour l'autre, qui serait sol. Mais que signifie deux Terres ? Deux fragments d'une Terre avec une humanité. Ces deux fragments s'assembleraient en un sol et chacun serait simultanément corps pour l'autre. Ils auraient autour d'eux l'espace commun dans lequel chacun en tant que corps aurait éventuellement un lieu mobile, mais le mouvement serait toujours relatif à l'autre corps et irrelatif au sol synthétique de leur ensemble.²⁰¹

Or en prolongeant le fil de ce qu'annonce l'entrée en matière de *L'arche-originnaire Terre* ne se meut pas : « l'ouverture en tant qu'horizontalité incomplètement imaginée, représentée, mais déjà implicitement formée »²⁰², les formes et les images qui nous viennent dépendent autant de représentations formées dans l'intersubjectivité que de notre façon de nous rapporter au monde. La vision se confond ici avec le *point de vue* (humaniste, universaliste) et conditionne des représentations et un imaginaire lorsque Husserl situe dans la chair l'ancrage des représentations/perceptions spatiales. Comme le formule Emmanuel Alloa :

Au lieu de considérer la Terre comme planète en mouvement dans un système solaire, il s'agit de la considérer plutôt comme un « ici » absolu dont on ne se détache jamais, même quand on s'éloignerait physiquement de la Terre comme planète. Degré zéro de spatialité, la Terre n'est donc pas *dans* l'espace ; elle fonde celui-ci.²⁰³

Or, il faut déployer la séduction de cette formule d'Alloa et la confronter à une autre formule, non moins séduisante, issue de la physique classique: « un corps ne peut pas se trouver là où se trouve déjà un autre corps ». Dès lors comment définissons-nous le lieu où nous sommes, selon quel référentiel?

La temporalité du vécu contredit en effet cette affirmation, elle n'a de sens que pour un point de vue sur l'espace atrophié, qui ne serait *que spatial*, ne concernerait que l'espace. Or un tel lieu qui ne serait *que spatial* n'existe qu'à l'état de concept pour les travaux spéculatifs mathématiques, pour les projections de la géométrie dans l'espace. Il n'existe pas plus dans le monde physique que – in fine la physique quantique contemporaine l'a montré – pour la physique de (l'énergie de) la matière. En développant ce que je comprends de la pensée de Husserl, ce ne sont pas tant par des modes détermination de positions dans l'espace, dérivés

200 *Ibid.*, p. 12.

201 *Ibid.*, p. 21.

202 *Ibid.* p. 11.

203 Emmanuel Alloa, « Réaliser. Pourquoi le perspectivisme n'est pas un relativisme », *op. cit.*, p. 8.

du mouvement/repos des corps, que par des temporalités (présent vivant, monde de la vie, corps-chair) que peuvent être exprimés les ancrages terrestres et du corps-chair.

Tout comme le corps-chair « résistant » à la démarche phénoménologique de l'interprétation des corps par leurs mouvements/repos réaffirme l'« ici » de la chair comme ego, l'espace comme « système de lieux » vers lesquels peut aller « mon corps » (« pouvoir de faire ») évoque bien plutôt une temporalité, de vécus, que des ancrages dans des points fixes. Le référentiel, autant d'une historicité terrestre (la Terre comme sol), que de l'espace vécu, reste ramené à la vie de l'ego.

En déployant la question du lieu où nous sommes, qui ne se définit donc pas seulement comme non-ubiquité des corps, si un corps ne peut pas se trouver là où se trouve déjà un autre corps, quel est ce « où », quelle est le territoire de cette position ? En effet, l'espace vécu comme système de lieux fait du déplacement (et non du mouvement) la dynamique propre de l'interchangeabilité des places, plutôt comme points d'arrêt temporaires. C'est ainsi bien plutôt la définition du changement qui influence celle d'un « même » corps (considéré hors de sa temporalité) qui ne peut pas être à deux endroits différents (au sens restreint d'être présent physiquement et simultanément en deux lieux différents²⁰⁴ ; or deux corps différents peuvent être au même endroit – tout dépend de la façon de définir la position, c'est à dire le référentiel. De même, ainsi que le « corps-Je » peut être à plusieurs endroits différents au regard de sa temporalité, deux corps-Je peuvent aussi être *physiquement* au même endroit dans le phénomène de la gestation.

Ainsi, ce dont témoigne le « ici absolu » du corps-chair et de la Terre dans la formule d'Alloa, c'est que la possibilité de l'éloignement physique de la Terre vers d'autres espace de l'univers *fait déjà partie* des potentialités (potentialités intersubjectivées, récit admis, faisant appel à « un pouvoir faire »). Or contre cette proposition d'opposer aux accaparements du lointain ou du vide l'historicité terrestre du corps-chair et de la Terre (qui revient chez Husserl ou Merleau-Ponty à ramener à nouveau ego sur le devant de la scène), il faut plutôt revenir selon moi à un sens de l'existence qui ne relève justement pas du pouvoir-faire de l'ego, mais à une relationnalité constitutive et à ce qui m'est donné *avant moi*, sur lequel je n'ai aucune prise, le fait d'avoir été porté et d'être né d'autres que moi qui m'ont précédé et qui ont pris soin de moi pendant mes premières années.

Ainsi, une formulation plus juste de ce qu'il y a à penser pour aborder la spatialité d'après la relationnalité, et ouvrir la « position » spatiale à une spatialité relationnel, aux devenir et aux simultanités de la présence se dirait plutôt où sommes-nous *à la fois*²⁰⁵ ?

Par cette formule c'est une décorrélation identité/espace – ispéité/spatialité qui est engagée, décorrélation à partir de laquelle penser l'accueil et l'ouverture de l'espace non plus en termes d'identité, de propriété et d'altérité sur le mode du même/autre, mais en terme de

204 Il faudrait développer cette notion de « différence/différance » du lieu, en fonction de son interprétation issue de la physique classique ou de la physique quantique. La position figée et fixe des places est en effet remaniée complètement par la mécanique quantique. Voir les précisions données au § 2.3.2. Les intra-actions de la matière chez Barad.

205 Inspiré du titre d'un séminaire de Jean-Luc Nancy « Où sommes-nous ? » dont on retrouve aussi les échos dans *Dans quels mondes vivons-nous ?* et où Nancy identifie un moment de la « struction » (après la con- et la dé- struction) qui nous met au défi de nommer le non-assemblé, le « tout-ensemble » qui refuse de se laisser totaliser. Sur la struction, voir le § 3.6. Espaces ouverts et politique de l'assemblage

changements, de pluralité et de dynamique de devenirs. C'est d'après moi une des conditions préalables pour pouvoir penser une notion de l'accueil qui puisse faire de la relationnalité son ressort propre – envisagée ici sous le prisme d'une spatialité relationnelle. Une compréhension de la notion d'accueil qui puisse déjouer une *politique de l'accueil* prise dans les mythologies du sujet et qui manque dès lors toujours son idéal égalitaire et démocratique. Le sujet souverain n'est pas le motif adéquat pour penser la relationnalité. C'est un motif politique et un outil d'émancipation puissant, mais en aucun cas un motif qui puisse être essentialisé sans perdre du même coup la richesse du devenir. Comme on le verra plus loin, c'est justement par un dépassement de la coupure stricte être/devenir que peut être pensée une agentivité qui ne retombe pas dans les dichotomies existantes.

1.1.8. Temporalité, intercorporéité et vie constituante

La phénoménologie husserlienne est marquée par la question de l'originarité des modes de constitution pour l'ego. Ainsi, si Husserl pense une historicité « terrestre », induisant des précédents qui nous déterminent, c'est dans l'ego (transcendental) que s'établissent (progressivement) les rapports au monde particuliers de chacun. Le projet de prise en vue du monde par la façon dont il nous apparaît (vécus intentionnels) reste pris dans le motif de l'ego. Or le sens constitutif de l'existence m'est avant tout donné avec et par d'autres, avant ma naissance, pendant de longues années de ma vie, je dépends d'autres pour ma survie, ce sont eux qui garantissent concrètement mon existence. Or cette dépendance constitutive est perçue de façon négative par un ego-qui-légitime depuis un point de vue adulte, et qui au lieu d'accepter et de comprendre cette relationnalité constitutive, cherche à se rendre maître et autonome de ce que d'autres ont construit en lui. L'autonomie du sujet est un motif politique transformateur fondamental, mais baser celle-ci sur une indépendance à gagner contre la relationnalité empêche à la fois de penser cette relationnalité constitutive, et faire dépendre du statut de sujet l'exercice d'une liberté²⁰⁶.

Ainsi, la relationnalité constitutive pourrait être abordée autrement que sous le prisme négatif de la dépendance ; tout comme la présence-à-soi pourrait être examinée avant tout par les relations (changeantes) constitutives, qui font de l'ego un ego-lié, sans remettre en cause sa singularité propre ni sa pratique de l'autonomie²⁰⁷. En suivant une telle approche, un corps peut bien se trouver là où se trouve déjà un autre corps ; bien plus, il peut porter en soi un autre corps, et même plusieurs corps – que ce soit au propre (naissances) ou au figuré (souvenirs des morts ou d'autres présences absentes). L'« unité du ressouvenir qui traverse ma vie » ne se limite ainsi pas à l'unité de l'historicité de mon propre ego, mais à toutes les relations qui se maintiennent réciproquement en vie par le ressouvenir – et ce de façon plurielle et simultanée.

206 Voir : § 2.1 Penser une relationnalité constitutive avec Beauvoir

207 Pratique au sens de pratiques plurielles qui « tendent vers » plus d'autonomie.

De même, le face à face avec les étoiles (pensé comme Autres de la distance des lointains stellaires) qui reconduit le face à face avec autrui, semble prisonnier du primat donné à la conscience comme une spécificité humaine – et dont il semble bien que ni Husserl ni Merleau-Ponty²⁰⁸ ne parviennent à se défaire pour penser l'altérité autrement que sous le régime de l'*alter-ego* (depuis le sujet). Altérité et spatialité chez Husserl dépendent ainsi de l'importance donnée par Husserl à la (vie de la) conscience – qui inscrit l'ego dans un régime de valeur²⁰⁹ – et ce jusque dans les textes tardifs de Husserl qui mettent la corporéité du corps-chair au centre de la méthode phénoménologique.

208 En effet, la co-naissance de la conscience et du monde thématisée par Merleau-Ponty, se vit sous le mode de la distance/distanciation, une forme de déclinaison de la relation à autrui plaquée sur « le monde » : une spatialisation par la différenciation qui instrumentalise autrui et le monde comme vis-à-vis nécessaires à l'émergence de l'ipséité. Voir § 1.2.1. La chair comme « arche-originale ».

209 Là où l'ego-qui-légitime laisse le champ libre à des variations infinies d'un ego à l'autre, l'accès à la reconnaissance du statut de sujet, d'autrui comme un autre ego, n'est pas interrogée par Husserl (comme le relève de façon détaillée Pierre Bourdieu dans sa critique de l'intentionnalité – et à laquelle il oppose à une « connaissance par corps »). Dans un chapitre des *Méditations Pascaliennes* consacré à la « connaissance par corps », Bourdieu différencie une compréhension du monde façonnée par la pratique de celle d'un acte intentionnel de « déchiffrement conscient » (Bourdieu, *MP*, 197) du monde, dans une position distancée, une relation d'extériorité au monde, qui ne passerait pas par une attention et une présence au monde mais via la perception comme « synthèse mentale » (Bourdieu, *MP*, 196). Bourdieu critique la conception de la conscience chez Husserl comme « conscience connaissante ». La pratique réflexive que Husserl érige en méthode de connaissance supposée pouvoir remonter au plus originaire, atteignant par là une objectivité fait pour Bourdieu l'impasse non seulement sur les marqueurs sociaux qui rendent possible cette attitude mais sur la façon de se rapporter au monde, par une position extérieure, celle de l'intentionnalité. Bourdieu décrit l'*habitus* comme un ensemble, un « système de dispositions à être et à faire », cet ensemble donnant une impression d'évidence, qui ne peut être pourtant que le produit d'une histoire incarnée dans les corps. Les représentations découlent nécessairement de l'expérience, il n'y a pas d'intuition du monde ni d'intentionnalité qui pourrait y présider : pour Bourdieu ce n'est pas l'ego-qui-légitime mais la présence au monde, la compréhension pratique, elle-même toujours déjà une construction et un héritage (ou une histoire sociale comme on voudra) qui façonne *déjà* une intentionnalité. L'« intentionnalité », maître-mot pour Husserl, occulte donc pour Bourdieu le fait que l'intuition ne peut pas développer des représentations « correspondant » à ses propres expériences : le sentiment d'une compréhension « immédiate » du monde révèle pour Bourdieu au contraire des structures que l'« agent » met en œuvre – ces structures étant elles-mêmes le « produit de l'incorporation des structures du monde dans lequel il agit ». Connaître signifie être déjà façonné par des structures de connaissance, dont la familiarité est développée par l'usage et des ajustements constants avec la pratique. Comprendre le monde équivaut à « se donner un monde » et non à le connaître (à le déchiffrer). Mais surtout, la prétention de connaissance court toujours le risque d'un auto-aveuglement sur sa dépendance à un *habitus* qui « engendre des pratiques immédiatement ajustées » à un ordre social ou un champ : « celui qui a incorporé les structures du monde (ou d'un jeu particulier) « s'y retrouve » immédiatement » : « il faut reprendre l'analyse de la présence au monde, mais en l'historicisant, c'est-à-dire en posant la question de la construction sociale des structures ou des schèmes que l'agent met en œuvre pour construire le monde (...), et en examinant ensuite la question des conditions sociales tout à fait particulières qui doivent être remplies pour que soit possible l'expérience du monde social comme allant de soi que la phénoménologie décrit sans se donner les moyens d'en rendre raison » (Bourdieu, *MP*, 212). Pour rendre visible la présence incarnée de ces *habitus*, Bourdieu met le doigt sur les décalages et les cas particuliers, les écarts entre « attentes et expériences et la signification qui est apportée à cet écart » (Bourdieu, *MP*, 215) : les « déchirements, contradictions, divisions contre soi-même », les transformations (« les *habitus* changent sans cesse en fonction de nouvelles expériences »), les stratégies pratiques, etc. révèlent un tissu serré et changeant de manières de s'orienter vers le monde, de construire et d'être construit par l'attention portée au monde. Ainsi, « l'ego qui légitime » n'a pour Bourdieu aucune légitimité, puisque « l'agent n'est jamais complètement le sujet de ses pratiques ». Avant même qu'une « connaissance » – c'est à dire un savoir sous forme d'un déchiffrement du monde – soit possible par une mise à distance, la pratique immédiate du monde façonne une connaissance pratique, incorporée. Bourdieu révèle ainsi les *conditions d'accès* à ces dispositions, et donc la non-universalité du rationnel, comme rationalisme primaire « inscrit » dans la raison : « La logique est l'inconscient d'une société qui a inventé la logique ». L'action rationnelle ou

Pris dans une historicité « générative » commune, « ceux qui vivent les uns avec les autres » ne partagent pas seulement pour Husserl un sol terrestre ; ils partagent une commune appartenance à la vie comme dynamique qui traverse toute chair²¹⁰. Dans *Monde humain, monde animal, monde préhistorique*, un autre texte tardif (1932), Husserl évoque « un seul et même monde » humain et animal, « mais que nous ne tentons pourtant de définir scientifiquement qu'à travers le mode originaire de l'humain »²¹¹. Cette formulation suggère que, non seulement la constitution du monde en tant que monde pour les humains ne limite pas ce monde aux seules perspectives et aux seuls mondes ambiants humains, mais que pour une visée scientifique également, la perspective humaine ne peut qu'être une perspective limitée.

Ce qui importe en outre, c'est qu'un monde d'humains et d'animaux n'est pas simplement un monde qui contient ces humains et ces animaux, mais qu'il s'agit d'un monde qui tient de ceux-ci son « visage ». Le monde est un monde humanisé, un monde animalisé qui se présente comme tel dans chaque monde actuel de vie ou d'expérience, dans chaque phase du monde historique relevant

l'action logique semble partagée universellement pour des agents pour qui elle a le même sens, qu'ils accomplissent ou observent l'action : elle n'a pas d'extérieur (ou en tout cas elle est dans une position qui ne l'oblige pas à considérer ou prendre en compte un extérieur), « elle ignore les conditions historiques et sociales de cette parfaite transparence à soi-même » (Bourdieu, *MP*, 230). Il me paraît important de nuancer la lecture de Bourdieu : pour Husserl la conscience n'affirme pas une faculté de prise absolue sur le monde, au contraire, la conscience a des éclipses, des absences et est sujette à l'illusion. Selon Merleau-Ponty, elle s'exerce et n'est jamais « en pleine possession de soi », Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 396.

210 Quelles seraient les conséquences « transcendantales » du partage du modèle vivipare des mammifères auquel la maternité humaine se réfère ici pourtant Husserl en évoquant la succession des générations humaines ? Cette forme de « partage » du sol terrestre reste étonnamment absente, autant des travaux sur l'intercorporité et la spatialité de Husserl, que de ses développements sur « les vivants, ceux qui vivent les uns avec les autres ». Il est remarquable en effet que l'aspect biologique de l'appartenance à la « classe d'animaux » des mammifères, ne soit pas prise en compte pour penser l'ontologie, la conscience, ni la psychologie humaine. Le rejet du positivisme de l'époque joue sans doute un rôle ici, mais aussi la valeur supérieure accordée à la singularité humaine – à la valeur des vies humaines comme les seules qui auraient un sens ; un sens qui est pourtant inscrit dans le déploiement de la vie même, comme nous l'avons vu chez Husserl. En reconduisant par-là une dualité nature/culture, les travaux phénoménologiques qui prennent pour objet la naissance manquent dès lors leur but de rendre compte d'une expérience vécue et partagée, tant humaine, qu'animale ou plus généralement du vivant.

211 Edmund Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », *op. cit.*, p. 510. Ici on peut mettre en regard un texte de 1926, *Normalité, anomalie et animalité*, où apparaît déjà cette prise en compte d'un « privilège » du regard humain sur la nature : « Ne devons-nous pas dire : "tout ce que le monde est pour nous, pour moi qui en fais l'expérience et pour tous ceux qui en font l'expérience avec moi, il l'est en y étant qu'unité intentionnelle dans la multiplicité des apparitions reliées entre elles selon des rapports de motivation réels et potentiels ; comme pour tout étant réel, cela vaut également pour la corporité située dans ce monde, dans cette nature physique" ? Ne devrions-nous pas dire que tout ce que nous rangeons ici sous le titre d'apparitions – les modes subjectifs de donation du monde et expérience subjective, le fait d'identifier, de juger, etc. – serait donc quelque chose qui se déroule intégralement au sein du subjectif, du psychique ? Or le subjectif, le psychique, sont à leur tour situés dans le monde et représentent donc quelque chose qui, en vertu de sa causalité psychophysique, se surajoute aux corporités physiques. Or, dans ce cas, les êtres humains ne disposent d'aucun privilège. Dans une observation rigoureusement scientifique, on ne risque pas d'avoir l'idée farfelue de vouloir faire dépendre de l'existence de sujets humains celle de tous les autres êtres animés, d'attribuer à ces êtres humains – dont le développement est tardif du point de vue de la phylogenèse – une sorte de causalité rétroactive, ou même de vouloir dériver de leur vie psychique le monde en tant que tel (ce monde qui les contient) – ce ne serait qu'un idéalisme psychologique dépourvu de tout sens », Edmund Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », trad. Emmanuel Alloa, Éditions de Minuit, *Philosophie*, n° 131, avril 2016, p. 35 [édition originale : *Hua XXXIX*, texte n° 57, § 4, septembre 1926, pp. 650-666].

de notre contexte génératif. Il s'agit d'un monde de la culture. (...) Ce qui s'ouvre pour nous, c'est la possibilité que des humains et des animaux existent en dehors du monde tel qu'il s'est historiquement déployé pour nous, comme un monde historique que nous présumons sans rien en savoir. (...) Cette sorte d'élargissement du domaine des animaux et des humains existant pour nous équivaut – alors même qu'on ne connaît pas exactement leur teneur – à prendre en compte leur « conceptions du monde », ce qui aboutit sur différents plans à un élargissement du monde tel qu'il est pour nous.²¹²

Dans ce texte, Husserl voit dans le monde historique et le « contexte génératif » le partage de la *génération*, c'est-à-dire l'inscription de l'existence dans une temporalité où « d'autres que nous », humains *et* animés étaient là avant nous. C'est donc une *temporalité* qui est en partage et qui implique d'une part toujours un monde « plus élargi » que celui de la conscience propre, mais une appartenance commune, à travers le mouvement des générations. Comme l'a montré Claudia Șerban²¹³, cette appartenance s'exprime de plus en plus (au fur et à mesure des travaux de Husserl sur le corps-chair et le présent vivant) comme inscrite par et dans la chair du corps-propre. De même, dans les derniers textes des années 1930, qui prennent pour thème le sol terrestre et la Terre comme « arche-originale », les réflexions de Husserl sur le corps-chair prennent une importance primordiale et s'orientent vers une tentative de penser le mouvement de la vie – sans renoncer au projet phénoménologique d'examiner la transcendance.

Husserl voit dans la chair primordiale (la chair dans sa primordialité) la constitution la plus originale du *propre* (du corps-propre comme [Ichleib]), ainsi qu'un contact privilégié avec le monde. La chair n'est ainsi ni séparée ni au-delà de la conscience, mais –toujours dans la démarche de tenter de remonter au « plus originale » – elle est elle-même primordiale, originarité.

Chez Husserl la chair est celle d'un corps-propre [Ichleib] comme sujet incarné, dont l'intentionnalité se confond avec une forme d'agentivité. Cette forme d'agentivité est celle d'un « pouvoir-faire » qui est un « je peux » : un « vouloir », qui ne recouvre pas l'agir du corps-je – siège de la perception sensible et de « l'adhésion » au monde. Dans la chair comme « ce qui résiste »²¹⁴, c'est ainsi un mode du *propre* qui offre une résistance, celle d'une

212 Edmund Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », *op. cit.*, p. 21.

213 Voir les articles de Șerban, notamment : Claudia Șerban, « Fungierende Leiblichkeit : le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl », *Studia Phaenomenologica XI*, 2011 ; Claudia Șerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *Alter*, n°30, 2022, mis en ligne le 31 octobre 2023 ; et Claudia Șerban, « Porter l'enfant », *Pesanteur et portance. Une éthique de la gravité*, Hermann, 2022.

214 Dans l'expression « ce qui résiste », il faut entendre : ce qui résiste à la réduction phénoménologique. Selon Șerban, la phénoménologie husserlienne évolue petit à petit vers une phénoménologie de la chair : « Si l'incompatibilité entre le "purisme" de la phénoménologie et la présence du corps dans l'œuvre de sa méthode n'est qu'apparente, c'est parce que, une fois la réduction explicitée comme mise hors-circuit de la transcendance, le corps propre en tant que corps opérant est loin d'être le véritable transcendant de la conscience. Husserl reconnaît en effet que le vrai partage entre immanence et transcendance qui permet de dégager la sphère propre de la conscience n'est pas celui qui rejette le corps du côté de la nature, de la *res extensa* (pour ranimer ainsi le "dualisme" dit cartésien). Car dans la mesure où "*le moi 'purement spirituel' ne possède en lui-même aucune synthèse distincte*", dans toute synthèse, dans tout acte de l'ego, le corps propre est aussi à l'œuvre, et le moi de la synthèse est ainsi toujours un *Ichleib* », Claudia Șerban, « Fungierende Leiblichkeit... », *op. cit.*, p. 192.

« corporéité opérante ». C'est la charnellité dans sa temporalité qui pose des limites à la description phénoménologique : le « corps de chair » qui est le mien est ce qui m'est le plus propre, le plus « originellement mien »²¹⁵.

La possession du corps comme corps à soi pour le sujet incarné achoppe non seulement sur l'impossibilité d'une auto-objectivation complète – et d'objectivation jamais intégrale d'autrui – mais aussi sur la temporalité et la générativité de sa venue au monde comme expérience impensable.

Si c'est la chair qui peut « donner » le rapport au monde « le plus originaire », elle *est* pour Husserl dans cette ambiguïté : à la fois un moyen, une médiation face au monde *et* le lieu irréductible d'une intentionnalité.

Or, si la chair pose une limite à la constitution, à la différence des choses matérielles du monde, c'est parce que dans toute activité constituante elle est précisément présente et impliquée en tant que corporéité opérante.²¹⁶

Alors même que le partage du sol terrestre semblait instaurer une appartenance commune au monde (celle de l'« arche-originaire Terre »), l'importance accordée par Husserl à la chair comme corps-propre [Ichleib] semble étonnamment éclipser la relationnalité, les autres présences, les autres « animés » comme présences et contacts. Şerban souligne l'homonymie apparente entre le plus originaire et le plus propre à soi ; or, la réciprocité du corps-propre (mon corps-propre et celui de l'autre) fait du corps-je, donc du sujet, la condition de l'autre « donné en archi-présence qu'à un seul sujet »²¹⁷, vouant ainsi autrui à une simple appréhension.

Ainsi, la reprise du projet phénoménologique à partir de la chair et de la corporéité chez Husserl comme *méthode* phénoménologique (Şerban) reconduit celle-ci vers une compréhension de la spatialité et de l'altérité orientées par la compréhension de l'originarité comme synonyme du *propre*. En effet, avec l'irréductibilité de la chair – où le corps-propre comme corps-je [IchLeib] devient le lieu où immanence et transcendance, ne sauraient être réduites l'une à l'autre –, la phénoménologie husserlienne semble mener à une conception de l'altérité définie par un indépassable du *propre*, qui influence à son tour l'approche de la spatialité. Conçue sous ce mode, la corporéité est confondue avec le mouvement : les kinesthèses (potentielles ou effectives) sont abordées comme mouvement possible *vers* ou *sur*, l'intentionnalité comme pouvoir *de*, action *sur*. En ce sens, il s'agit d'une agentivité particulière en ce qu'elle est ramenée au corps comme corps-propre [Ichleib], autrement dit, à une subjectivité – incarnée, définie, déterminée par son incarnation – qui réinstalle un *pouvoir*

215 « Ce remaniement phénoménologique du "dualisme", désormais opposant avant tout la chair et les choses, permet en même temps de qualifier le corps de chair comme "ce qu'il y a de plus originellement mien, ce qui m'est originellement propre et qui m'est constamment propre". Le concept d'originarité comme celui d'*Eigentlichkeit* apparaissent ainsi comme étroitement liés au mode de donnée de la chair (au double sens, subjectif et objectif, de ce génitif) : c'est ce mode de donnée qui motive, en dernière instance, la décantation du propre et de l'étranger et qui commande, comme nous pourrions le constater dans la suite de notre analyse, le cheminement tout entier de l'expérience d'autrui », *ibid.*, p. 192.

216 *Ibid.*, p. 192.

217 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pures*. Livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 230, Hua IV, p. 163. Cité par Claudia Şerban, *ibid.*, p. 193.

de faire comme mesure de la subjectivité. Comme l'a montré Şerban tout en maintenant l'ambiguïté huserlienne, cette corporéité charnelle « opérante » fait de la perception le synonyme de l'expression d'un sujet incarné (celui du corps-chair du *Je*).

Dans les textes tardifs sur la spatialité, la spatialité glisse chez Husserl dans le domaine du « sol-terrestre » et relève alors d'une appartenance au monde comme « monde de la vie » [Lebenswelt] et, *dans le même temps* et au niveau transcendantal, elle se confond avec (le mouvement de) la vie elle-même. Temporalité et spatialité deviennent de plus en plus inséparables dans leur émergence. Or cette « émergence » indique une première aporie : celle qui, au lieu d'abandonner la recherche du « plus originaire » comme prise dans le flux de la vie, cherche encore à désigner, découper dans ce flux le moment d'émergence d'une conscience.

En outre, dans ces textes tardifs, apparaît une pensée du *présent vivant* qui prend la conscience transcendantale dans une « situation relationnelle de subjectivité »²¹⁸, irréductible à son incarnation d'une part, et prise dans le temps long et *constitutif* d'un monde de la vie d'autre part : le lien tel que le conçoit Husserl est celui qui unit de façon transcendantale les générations (et qui constitue par là un « monde objectif »), un lien qui déploie une historicité *au-delà* de la vie de l'ego. Ainsi, dans sa pensée de la temporalité, qui se voit transformée par le monde-de-la-vie [Lebenswelt] et l'expérience de la chair, Husserl fait évoluer sa théorie de l'intersubjectivité comme *intercorporéité* transcendantale (un paradoxe de cette « chair qui résiste »²¹⁹ évoqué plus haut).

Pour Husserl, le corps-propre est à la fois un corps objectifié *et* le centre d'orientation de mes expériences vécues, centralité et moteur du mouvement ou du repos de mon corps (un des modes du *propre*). Il est un objet en mouvement dans le milieu immobile d'un espace homogène tandis que la chair est le lieu primordial du sentir (ces deux modes de la spatialité se combinent sans s'opposer et c'est leur ambiguïté qui fait le propre du corps-chair). Ainsi, si, au fur et à mesure des travaux de Husserl sur l'objet et l'espace, le corps-chair prend un rôle de plus en plus fondamental, le conduisant à faire évoluer sa pensée de la temporalité, son approche de la spatialité reste prise dans des représentations héritées de la dualité mouvement/repos.

Se révèle alors une intercorporéité conçue sous le mode de ce qui se dit comme une ubiquité impossible, mettant de ce fait de côté une intercorporéité « relationnelle », et semblant poser des bornes à une pensée de la relationnalité constitutive. Or, l'interdépendance ou l'intrication de ces perspectives sur l'existence humaine ne semblent pas pouvoir se formaliser : le corps reste pour Husserl à la fois un objet du monde, et le siège d'une conscience qui vise le monde sur le mode du propre, c'est-à-dire d'un corps habité [IchLeib]. Il y a un indécidable qui n'est plus seulement « ce qui résiste » à la réduction, mais qui est un mode d'être (Montavont).

218 Claudia Şerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *op. cit.*, p. 1.

219 Si avec le « corps-vivant », Husserl cherche à exprimer la chair non plus comme le point-centre de l'expérience spatiale qu'est le corps-propre (ni lieu d'un retrait de l'être ni centre pour lequel se déploient des horizons), la chair dans sa « résistance » (à toute réduction) devient avant tout le rappel incessant d'une appartenance à la fois à une subjectivité comme intersubjectivité, à une corporéité comme intercorporéité, et à une temporalité comme présent vivant, au monde (monde de la vie). La vie devient ainsi chez Husserl avec les thèmes du présent vivant et du monde-de-la vie, de plus en plus synonyme de la chair – et d'un sens modifié du transcendantal.

Et en effet, une fois relevée par Husserl, cette « résistance » du corps-chair, son irréductibilité, ne semble jamais pouvoir être traitée de front : elle devient « ambiguïté », « indécision ». Il faut peut-être considérer, en suivant Şerban, ce point focal comme tel, et la multiplication des perspectives prenant appui sur la corporéité charnelle comme signe d'une pensée en cours. C'est-à-dire comme la seule démarche possible pour Husserl afin d'aborder le thème central de sa recherche comme interrogation – et non comme réponse. Husserl semble en effet, tout en concentrant son attention sur les motifs du corps-propre et de la charnellité, poursuivre une sorte d'agentivité paradoxale (qu'il ne nomme jamais comme telle), dont l'« ambiguïté » même semble être la caractéristique – et constitue semble-t-il la fécondité de ce thème de recherche. Şerban souligne cette qualité agissante du corps-chair en la qualifiant de *puissance* ou de *faculté* :

De cette manière, la chair opérante s'avère comme étant non pas une actualité identifiable à la simple présence constante du corps propre – qui serait facilement objectivable et par conséquent réductible –, mais plutôt la puissance (ou la « faculté ») qui s'active dans tout acte de donation incarnée, et qui n'est saisissable comme effectivement opérante que dans cette actualisation.²²⁰

La chair comme une « chair opérante » semble ainsi traduire l'agentivité – synonyme ici de l'intentionnalité – d'un « je peux » qui se mesure au monde.

Toutefois, il semble que Husserl reste pris dans le balancement d'un certain dualisme : pour Şerban c'est le primat de la chair comme une « chair opérante », une chair « à l'œuvre », une « corporéité opérante » [fungierende Leiblichkeit] animée, qui fait du corps-chair – qui est donc aussi un corps-propre [Ichleib] – le moteur de la *constitution*. Cette constitution, si inachevée, incomplète qu'elle soit, semble ainsi rester sous l'égide d'un *sujet* : la constitution devient l'« acte de donation incarnée » d'un sujet (Şerban). Un sujet incarné dont la spécificité serait une intentionnalité orientant le corps-chair qu'elle est : celle d'un *esprit* guidant le corps²²¹.

Şerban rejoint ici, tout en la nuancant, l'analyse de Derrida²²² sur la dualité corps/esprit chez Husserl comme écueil de sa pensée de l'intentionnalité. Dans *La Voix et le Phénomène*²²³, Derrida identifie la conscience intentionnelle husserlienne à une conscience comme volonté, cachant un « volontarisme transcendantal » qui fait notamment de l'*expression* à la fois le lieu et le moyen de la production du sens²²⁴.

220 Claudia Şerban, « Fungierende Leiblichkeit... », *op. cit.*, pp. 196-197.

221 *Ibid.*, p. 206

222 *Ibid.*, pp. 206-207.

223 Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 38-41.

224 Derrida critique notamment l'interprétation que fait Husserl de l'expression et du langage comme « extériorité », c'est-à-dire le lien entre discours et volonté faisant de la conscience volontaire un « vouloir dire ». Derrida interroge par-là le statut et le sens de l'implicite, du langage « inconscient ou pré-conscient », des gestes, des jeux de physionomie pour la démarche phénoménologique husserlienne. En effet, lorsque Derrida écrit que « les gestes ne veulent dire que dans la mesure où on peut leur faire dire ce qui se murmurait en eux » (VP, 41), il interroge le rôle qui semble dévolu à la corporéité, celle-ci ne se départissant pas d'une prééminence de la production du sens de l'ego comme lieu de production/d'émission d'une part, et de l'interprétation du corps-je comme médiation d'un rapport « originel » au monde d'autre part. Et en effet, si Husserl remet bien en cause la possibilité d'un rapport non médié au monde (la conscience reste conscience de vécus), la conscience reste le siège « originaire » de la production du sens – et sa compréhension (connaissance) restant donc accessible à un ego qui pourrait se connaître lui-même.

On retrouve chez Merleau-Ponty cette compréhension d'un « je peux » du corps comme intentionnalité, qui fait de la motricité des corps le signe de l'agentivité. Or, d'une part, cette conception de l'agentivité réduit toute expressivité de celle-ci au mouvement, et par symétrie toute absence de mouvement à la passivité ; d'autre part elle réduit l'agentivité à une capacité à se déplacer dans l'espace, reconduisant le motif d'extériorité déjà entraperçu chez Husserl – qui tend à faire du corps qui agit le « dehors » de l'esprit. Ma démarche cherche à actualiser la compréhension du mouvement pour penser l'agentivité à partir de l'action non plus comme agir *sur* mais comme *agir-avec*. Le mouvement devenant alors motif du changement et non synonyme de l'action sur ou vers.

1.2. Approche phénoménologique de la chair chez Merleau-Ponty

1.2.1. La chair comme « arche-originale »

Merleau-Ponty différencie le « flux d'expériences » de l'attitude naturelle et de la perception – avoir des perceptions suppose d'avoir déjà un passé – et distingue également perceptions sensibles et perceptions élaborées²²⁵. Selon cette approche, la perception élaborée n'est pas une simple somme de sensations, elle ne donne ainsi pas accès au monde, elle l'interprète et cherche – sans cesse et dans un geste actif, critique, vers et sur le monde – à faire la distinction entre fantasmes, images, rêves, illusions et réalité. Pour Merleau-Ponty, la perception est ainsi une « direction »²²⁶ vers le monde. Pour Merleau-Ponty, c'est par la

Toutefois, comme le rappelle Șerban, le corps est d'emblée chez Husserl « corporéité vivante », corps vivant : il ne dépend donc pas en premier lieu de l'esprit pour être « animé », pour son action. Derrida soulève à ce sujet le « privilège » du maintenant-présent comme synonyme de l'identité et du soi réflexif, faisant du *présent vivant* l'évidence de « la pensée consciente même », *ibid.*, p. 74.

225 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2017 (1945), pp. 27-35.

226 Cette interprétation de la perception comme « direction » plutôt que comme « fonction primitive » (Merleau-Ponty, *PP*, 35) est un emprunt au sociologue allemand Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926). Cherchant à caractériser l'évolution de la perception (des objets) depuis les « premières » sensations vers une perception de plus en plus élaborée, Scheler écrit : « Il s'agit d'un processus de dissociation, et non d'association, qui est lié à la loi des étapes du développement, aussi bien dans la comparaison entre l'homme et les grands singes, l'enfant et l'adulte, le primitif et le civilisé », (ma traduction de : Max Scheler, *WG*, 412). Scheler oppose en outre *Einsfühlung* (contagion ou identification émotionnelle) et *Einfühlung* (empathie ou expérience de l'altérité), comme évolution graduelle des capacités d'un individu. La *Einsfühlung*, serait selon lui un sentiment d'unité complète, d'« identification » absolue avec le monde/avec quelqu'un, dont le modèle serait le rapport mère-enfant, ou encore le rapport des « primitifs avec leurs totems » (Scheler, *ibid.*). En s'appuyant sur « la loi des étapes du développement » [Entwicklungsschrittgesetz] chez Scheler, Merleau-Ponty décrit ainsi l'évolution de la perception comme partant de sensations plus « englobantes », « totalisantes » à un stade « plus précoce », et allant vers des sensations « plus différenciées », plus fragmentées à un stade « plus avancé » du développement. Or, ici, et bien que Merleau-Ponty cherche, contre une lecture trop universalisante et nivelante de la raison (à la suite notamment de l'anthropologue Lévy-Brühl), à mettre en avant la diversité des consciences dans leur *rapport* au monde, tout en faisant droit au mythe, au rêve et à l'illusion comme modes de conscience qui ne sont pas opposables à un autre mode plus « rationnel », cette gradation entre stade « précoce » et « avancé » perdure comme *évaluation*, hiérarchisation. Merleau-Ponty caractérise ainsi, à la suite de Scheler, des « types de conscience », essentialisant de ce fait certains individus selon certains types de raison. Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ayant évoqué la perception comme direction chez Scheler, cite ce dernier dans une note : « L'homme, mieux que l'animal, approche d'images idéales et exactes,

perception qu'un monde naît et que nous naissons au monde. La perception « co-naît » avec le monde, simultanément : « la conscience du monde n'est pas *fondée* sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines : il y a pour moi un monde parce que je ne m'ignore pas ; je suis non dissimulé à moi-même parce que j'ai un monde »²²⁷.

Cette co-naissance²²⁸ « incessante » du monde et de la *chair* est celle d'un sujet « voué au monde » (qui est un sujet « concret », jamais « un pur pour soi », comme le relève Beauvoir dans sa préface à l'édition de 1945). Pour Merleau-Ponty, cette vocation *au* monde est celle d'un lien « pré-logique »²²⁹ avec le monde.

l'adulte mieux que l'enfant, les hommes mieux que les femmes, l'individu mieux que le membre d'une collectivité, l'homme qui pense historiquement et systématiquement mieux que l'homme mû par une tradition, "pris" en elle et incapable de transformer en objet, par la constitution du souvenir, le milieu dans lequel il est pris, de l'objectiver, de le localiser dans le temps et de le posséder dans la distance du passé », (Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Neue-Geist-Verlag, 1926 ; cité par Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 35.)

Pour rendre justice à Scheler, le texte original allemand est plus prudent que la traduction qu'en propose Merleau-Ponty, il faut ainsi entendre, selon ma traduction : « La perception est donc une fin et un but - en réalité, elle n'est nulle part le début du développement psychique et spirituel. Ce sont des lois très sûres, bien que vagues dans leurs limites, que nous exprimons en mots en disant que l'homme se rapproche de la perception d'images "idéales" par rapport à l'animal ; l'adulte par rapport à l'enfant, voire l'homme par rapport à la femme ; – l'individu par rapport au simple "membre" de la collectivité ; l'homme qui pense historiquement et qui connaît de manière systématique par rapport à l'homme qui est mû par la tradition et qui est "prisonnier" de celle-ci – c'est-à-dire qui ne peut pas non plus objectiver par la mémoire, localiser dans le temps, ni même garder une distance par rapport au passé ce dans quoi il est "prisonnier" » (Max Scheler, *WG*, 397). En outre, Scheler ajoute, en note à « femme » (ou en fait, « femelles ») [Weiber] : « Selon W. Stern, les images-souvenirs des filles contiennent certes plus de caractéristiques objectivement exactes que celles des garçons du même âge, mais aussi des falsifications beaucoup plus étendues », (ma traduction, Scheler, *ibid.* Se rapporter aux Annexes § 8.1 pour une mise en regard de la traduction avec la version originale allemande).

Le résidu de naturalisme qui s'exprime ici ainsi chez Merleau-Ponty le conduit à des conclusions phénoménologiquement et éthiquement problématiques dans sa façon de hiérarchiser et de ramener au sujet seul capable de perceptions élaborées une capacité d'action sur le monde. Pour une lecture des conséquences de cette approche sur sa façon d'envisager dès lors l'altérité, l'agentivité et l'intersubjectivité mais aussi la spatialité, voir les précisions en notes 235 et 243.

227 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 351.

228 La « co-naissance » de soi et du monde est non-seulement pour Merleau-Ponty une naissance *par le corps*, mais aussi une « naissance » à un certain stade de la perception – comme perception de soi. La prise de distance d'avec le monde devient, *par l'écart*, le *moment* de l'émergence du soi (la naissance de la conscience, comme « co-naissance » de soi et du monde) *et le motif* de la subjectivité. Si Merleau-Ponty cherche à faire droit à une diversité de modes de conscience, la subjectivité, elle, reste réservée à un certain type de conscience perceptive dont le motif est la « distance », la « séparation » d'avec l'adhésion absolue au monde. Merleau-Ponty explique par la suite dans le chapitre sur l'espace de *Phénoménologie de la perception*, que « dans le monde du mythe, de l'enfant, du malade », il n'y a pas de distinction entre l'apparence et le réel : selon lui, la « conscience mythique *n'a pas encore* la notion de chose ou celle de vérité objective » (je souligne) ; elle « n'a pas de point fixe pour s'arrêter, s'apercevoir elle-même comme pure conscience et apercevoir, au-delà des fantasmes, le monde vrai » (Merleau-Ponty, *PP*, 343). Or, la perception étant pour Merleau-Ponty ce par quoi tout *sujet* émerge au monde et fait émerger un monde, le partage de ce monde dans une altérité qui soit une intersubjectivité semble être réservé à un monde de *sujets*, dont le statut de *sujet* est dès lors soumis à la reconnaissance de l'altérité dans, par et comme subjectivité.

229 Le lien entre le corps et le monde est pour Merleau-Ponty défini comme la « vérification de la puissance d'agir par la perception », donc par l'agentivité : il ne peut alors y avoir de vraie prise sur le monde que s'il y a des perceptions « variées et claires » (une perception élaborée et non pas seulement un monde de sensations). De plus, il s'agit d'une agentivité particulière en ce qu'elle est celle d'un corps comme « sujet de l'espace », dont les « niveaux spatiaux » traduisent l'intentionnalité. Merleau-Ponty différencie ainsi le corps « comme sensations » et le corps « comme agent », où l'agentivité est ce par quoi un corps établit un « niveau spatial », un certain rapport spatial en fonction de ses projets (intentionnalité motrice), où donc

Je suis la source absolue, mon existence ne me vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (...) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais pas là pour la percevoir du regard.²³⁰

Or ce « voir » de l'intuition est un « voir » avec le corps, une perception qui est l'activité même du corps²³¹. Corps-chair et conscience sont tout un, sans préséance de l'un sur l'autre. De cette co-appartenance et co-émergence indémêlables avec le monde, cet « impensable » de la co-naissance du corps et du monde, Merleau-Ponty conclut une importance primordiale de la motricité « comme intentionnalité originale » et de la conscience comme « je peux »²³² – qui est un *je peux* du corps. Le « pouvoir » du *je peux* est celui d'une présence incarnée, qui fait du visible et du tactile le synonyme non seulement de l'incarnation, mais de l'action sur le monde.

Si c'est par la chair que nous est donné le monde, par la perception (le corps propre percevant), cette donation se fait sur des modes différents : selon Frédéric Jacquet le monde et le corps n'ont pas le même mode d'être, ce n'est pas, pour Merleau-Ponty, pas la Terre mais la Chair qui est l'arche-originaire, et c'est par la chair qu'existe un lien « ombilical » avec le monde²³³.

Ma première perception, avec les horizons qui l'entouraient est un événement toujours présent, une tradition inoubliable ; même comme sujet pensant, je suis encore cette première perception, la suite de la même vie qu'elle a inaugurée. En un sens, il n'y a pas plus d'actes de conscience ou d'*Erlebnisse* distincts dans une vie qu'il n'y a de choses séparées dans le monde.²³⁴

La perception inaugure une naissance à soi, celle d'un sujet réfléchi, qui se fait d'abord ainsi par la chair. La « naissance » dont il s'agit, celle de la « naissance d'une vie en première

mon corps est un « système d'actions possibles, un corps virtuel dont le "lieu" phénoménal est défini par sa tâche et sa situation. « Mon corps est là où il y a quelque chose à faire » (Merleau-Ponty, *PP*, 297). Or quelle est la valeur de ce « là » ? Selon Merleau-Ponty et à la suite des « lois des étapes du développement » [Entwicklungsschrittgesetz] de Scheler, le champ perceptif reste limité, pour certains types de conscience, à un rapport à l'espace « existentiel » dans lequel elles n'ont pas – « pas encore » – de perception élaborée leur permettant d'avoir une prise « clairement articulée » (voir note 235).

230 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 9.

231 Car non seulement l'intuition se présente comme une classe de vécus ayant un soubassement corporel (grâce au principe, que nous avons déjà évoqué, de localisation somatique de la hylé), mais son « voir » s'enracine dans l'activité esthésiologique du corps, il se nourrit de l'intentionnalité sensorielle corporelle », *ibid.*, p. 195.

232 « Ces éclaircissements nous permettent enfin de comprendre sans équivoque la motricité comme intentionnalité originale. La conscience est originairement non pas un "je pense que", mais un "je peux" », *ibid.*, p. 160.

233 Frédéric Jacquet écrit : « La Chair, dont Merleau-Ponty déclare qu'elle "n'a de nom dans aucune philosophie", est comprise comme Terre natale (Mère ontologique) d'où toute réalité prend naissance, au sein de laquelle émerge le corps propre lui-même. Autrement dit, la Terre-Mère, la Chair est l'*Ur-Arche* permettant de conjurer le subjectivisme qui grève la phénoménologie transcendantale », Frédéric Jacquet, « Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty / Patočka », *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, Vol. 5, n° 1, juin 2013, p. 61.

234 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 481.

personne »²³⁵, établit un premier partage, celui d'une « émergence »²³⁶ à soi par la perception, par un écart d'avec le monde, par l'extériorité, par la chair comme extériorité pensante, réflexive, du sujet incarné : « Cette naissance d'une vie en première personne n'est pas la conquête d'une conscience transparente mais consiste en la dé-limitation de soi au sein du monde et en l'avènement du monde au sein d'une perception externe »²³⁷.

Ce qui semble significatif ici chez Merleau-Ponty, c'est non seulement que ce soit par la perception qu'un monde naît et que nous naissons au monde, mais également qu'il puisse y avoir dès lors une « première » perception, et que celle-ci soit présentée comme émergence, séparation. Quel est le sens de cette primordialité, comment et d'où émerge-t-elle ? Si, chez Merleau-Ponty, corps et conscience sont indissociables, la perception est en effet une *prise sur le monde*. Une prise incomplète et dont il est nécessaire de reconnaître le « bougé », mais qui reste fondée sur la perception comme « perception élaborée », celle d'un soi percevant, qui émerge d'un monde de sensations, capable d'un « pouvoir » sur le monde : d'un « pouvoir » sur le monde, lequel n'émane pas d'une subjectivité comme volonté, mais qui est « déjà-là » par le corps, déjà effectif sur le monde, en ce qu'il « a déjà un passé », dans la perception. Une « prise » par la perception comme reprise de soi-la chair comme ce par quoi passe *le monde* et *dans* le monde. Or cette prise sur le monde comme prise de distance suppose, pour qu'il y ait séparation, suppose l'existence d'une proximité préalable – voire une « fusion »²³⁸ conçue comme un contact « trop étroit » – avec le monde et avec autrui. Toutes les expériences, mythique, du rêve, etc., reposent sur la conscience de « l'espace objectif et unique » :

Car un espace qui ne serait pas objectif et qui ne serait pas unique ne serait pas un espace : n'est-il pas essentiel à l'espace d'être le « dehors » absolu, corrélatif, mais aussi négation de la subjectivité, et ne lui est-il pas essentiel d'embrasser tout être qu'on puisse se représenter, puisque tout ce qu'on voudrait poser hors de lui serait par là même en rapport avec lui, donc en lui ?²³⁹

235 Frédéric Jacquet, « Naître du monde et naître au monde... », *op. cit.*, p. 78.

236 L'émergence de la conscience à elle-même par la perception de soi reprend le motif d'une « prise » sur le monde comme mise à distance. Cette « séparation » d'avec le monde – qui correspond donc à l'idée de perceptions qui seraient plus élaborées lorsqu'elles peuvent « faire le tour » d'un objet, peuvent s'en distancier pour pouvoir les observer – institue la gradation/l'évolution de la perception depuis des sensations indifférenciées jusqu'à la « superstructure tardive de la conscience », seule capable de concevoir des objets purs et absolus, c'est-à-dire de produire des objets de connaissance. Le corps et le monde sont ainsi liés pour Merleau-Ponty par une intentionnalité motrice du « je peux », qui est ramenée à une forme d'agentivité qui marquée par la subjectivité qui – sans toutefois exclure d'autres modes d'agentivité – l'inscrit dans une évaluation « plus » ou « moins » capable d'exercer une agentivité « séparée » du monde. L'agentivité est donc évaluée chez Merleau-Ponty comme « prise » sur soi et sur le monde : pour qu'un partage du monde soit possible, il faut que le sujet puisse acquérir une perception élaborée. La pluralité de mondes irréductibles – à laquelle tient Husserl – tient au partage d'un même monde est ramenée à une sorte de diversité différenciée d'une même structure de conscience, qui ne peut proposer qu'un modèle unitaire et ses variations. Merleau-Ponty reste pris dans le modèle de l'*Un*, qui ne fait droit qu'à une subjectivité de *sujets*.

237 *Ibid.*, p. 78.

238 On retrouve le modèle de « fusion » que Scheler voyait dans la relation « mère-enfant » ou des « primitifs avec leurs totmes », voir précédemment, note 209.

239 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 341.

Merleau-Ponty cherche à étudier la relation du sujet et de son monde pour comprendre le sens de l'espace, ce que veut dire l'espace. Or, en interrompant l'« évidence » de la perception, il réduit l'expression (à la suite de Husserl) au rôle de signifier : pouvoir exprimer une perception devient le modèle d'une perception élaborée, distanciée d'avec le monde en ce qu'elle est capable de distinguer entre l'apparence et le réel. Tout en cherchant à faire droit à d'autres modes de perception co-existants, Merleau-Ponty insère ainsi ce modèle de la perception élaborée dans une échelle de valeurs. Pour lui, ces mondes ne s'excluent pas, la pensée objective se nourrit de « l'irréfléchi » : mais alors, communiquent-ils ? Et si oui, comment ?

On retrouve cette même méthode comparative lorsque Merleau-Ponty différencie comme degrés la sensation et la perception ou l'espace « normal » d'autres espaces (l'espace mythique, l'espace du schizophrène, l'espace de l'enfant, etc.)²⁴⁰. Il y a ainsi selon lui des consciences qui ne « naissent » jamais à elles-mêmes et n'ont donc pas de monde comme monde de la perception, ni d'espace, ni de temps « articulable »²⁴¹ : « les primitifs, pour autant qu'ils vivent dans le mythe, ne dépassent pas cet espace existentiel, et c'est pourquoi les rêves comptent pour eux autant que les perceptions »²⁴².

L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée. Voilà pourquoi ils engorgent la conscience et sont opaques à la réflexion. La labilité des niveaux donne non seulement l'expérience intellectuelle du désordre, mais l'expérience vitale du vertige et de la nausée qui est la conscience et l'horreur de notre contingence. La position d'un niveau est l'oubli de cette contingence et l'espace est assis sur notre facticité. Ce n'est ni un objet, ni un acte de liaison du sujet, on ne peut ni l'observer, puisqu'il est supposé dans toute observation, ni le voir sortir d'une opération constituante, puisqu'il lui est essentiel d'être déjà constitué, et c'est ainsi qu'il peut donner magiquement au paysage ses déterminations spatiales sans jamais paraître lui-même.²⁴³

Il y a ainsi pour Merleau-Ponty un premier espace « existentiel », un « niveau primordial à l'horizon de toutes nos perceptions », une spatialité jamais perçue. De la même manière, un monde « pré-personnel »²⁴⁴, dans lequel je suis un sujet anonyme (avant d'être « moi ») est

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 342.

²⁴¹ *Ibid.*, p.35.

²⁴² *Ibid.*, p. 337.

²⁴³ *Ibid.*, p. 303.

²⁴⁴ Merleau-Ponty cherche, selon Christopher Lapierre, à atteindre la « couche de sens pré-conceptuel comme fondatrice de toutes nos opérations ultérieures de pensée », et celle-ci serait à trouver dans le monde anonyme pré-conceptuel et pré-personnel, un monde du sensible. Celle-ci composerait selon Merleau-Ponty un « sol » originaire, pré-réflexif – comme le « sol » du réflexif – caractérisé par l'« adhérence » du perçu à son contexte, par l'« indéterminé » du domaine pré-objectif, et constituant un « fond d'expériences perceptives », un « fond de vie irréfléchi », dont « les enfants », « les fous » et les « primitifs » détiendraient la clé grâce à leurs perceptions « plus englobantes » du monde. Une double instrumentalisation est à l'œuvre ici : tout en déniait à certains types de conscience des facultés perceptives, celles-ci seraient le moyen pour une conscience déjà élaborée (« réfléchi ») d'accéder au monde pré-conceptuel, anonyme. En outre, les consciences qui restent prises dans ce monde indéterminé seraient incapables (« empêchées ») d'« articuler » des ensembles spatiaux, temporels et numériques « en termes maniables, distincts et identifiables » (Merleau-Ponty, *PP*, 35), toutes choses qui ne pourraient relever que de stades perceptifs plus élaborés. Il s'ensuit selon Merleau-Ponty que les autres « comportements », autres modes de l'altérité

« déjà-là », « avant que je sois là ». Or quel est le sens de cet être-(déjà)-là si le « pré-personnel » recouvre le corps comme « déjà-là » avant la conscience (comme conscience de soi) ? La perception de l'espace pour Merleau-Ponty est ultérieure à l'adhésion aveugle au monde ; autrement dit, il y a un « parti pris en faveur de l'être » au fondement de toute perception spatiale, *et qui fait son sens*.

Ainsi la série de nos expériences, jusqu'à la première, se transmettent une spatialité préalablement acquise. Notre première perception n'a pu être spatiale qu'en se référant à une orientation qui l'ait précédée. Il faut donc qu'elle nous trouve déjà à l'œuvre dans un monde.²⁴⁵

Pour Merleau-Ponty, le fait que nous ayons un corps nous donne une perception sensible *et donc* l'espace. Or ce corps-chair est aussi un autre « genre d'être, celui d'un sujet incarné. « La perception spatiale est un phénomène de structure et ne se comprend qu'à l'intérieur d'un champ perceptif qui contribue tout entier à le motiver en proposant au sujet concret un ancrage possible »²⁴⁶ : l'expérience pré-objective de la position spatiale et du mouvement implique ainsi une « localité » pré-objective du sujet qui se *fixe* à son milieu.

Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps, non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de « fonctions » anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général.²⁴⁷

La *condition* de la spatialité devient ainsi la *fixation* du sujet dans un milieu, et la fixation devient son inhérence au monde – il y a une « spatialité originale pour chaque modalité de cette fixation »²⁴⁸. Non seulement *ipséité*²⁴⁹ et spatialité sont dès lors liées par une « inhérence » de l'une à l'autre, mais la perception à son « stade élaboré » comme conscience de soi, émergence de la chair à soi, devient une forme d'extériorité du sujet ; cette extériorité fait de l'*ipséité* une identité (qui rabat le *moi* sur le *soi*), et transforme le rapport ipséité/spatialité en un rapport identité/spatialité.

irréductible, s'ils ne sont ni une variante du même, ni une altérité « impénétrable », ne peuvent cependant entrer en dialogue qu'à la condition qu'ils aient au préalable « émergé » du monde, qu'ils soient passés par ce « stade de développement » de la perception élaborée comme conscience de soi. Il s'agit d'une altérité de vis-à-vis, de sujets qui se font face et se reconnaissent comme tels, comme égaux, c'est-à-dire comme sujets. J'aborde plus loin le paradoxe entre la distance comme écart nécessaire entre soi et le monde pour qu'une perception élaborée puisse avoir lieu, à partir de la question de la naissance comme « co-naissance » de soi et du monde, voir au § 1.2.2. Décorrélation ipséité/spatialité-identité/espace.

Plus spécifiquement sur ces autres « types » de conscience ou de « raison », voir : Christopher Lapierre, « L'enfant, l'halluciné, le primitif : figures de la raison altérée chez le premier Merleau-Ponty », dans *Alter*, n° 21, 2013, pp. 315-335.

245 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 302.

246 *Ibid.*, p. 332.

247 *Ibid.*, p. 302.

248 *Ibid.*, p. 335.

249 Le processus d'ipséisation entendu comme « naissance à soi » chez Merleau-Ponty, qui inscrit la singularité comme le fait d'être soi et pas un autre d'une part dans une différenciation qui installe la dualité même/autre qui habite les représentations de l'altérité *et* inaugure d'autre part une prise de distance avec l'autre et avec le monde pour définir le soi.

Le phénomène central pour Merleau-Ponty dans cette « donation » du monde est la prise de conscience de soi comme *situation* : « je suis donné à moi-même. Je suis donné, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social »²⁵⁰. S'exprime ici le « pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences »²⁵¹ dans une « destinée d'être libre », « scellée à l'instant où mon champ transcendantal a été ouvert, où je suis né comme vision et savoir, où j'ai été jeté au monde »²⁵². Cet aspect « magique » de la donation, comme « acte plus secret »²⁵³ fait du « déjà-là » d'un sujet qui a un espace mais n'est *pas encore* inscrit dans l'espace un mystère. Un « mystère » dès lors à dévoiler : « Je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire, qui, une fois pour toutes et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre »²⁵⁴. Si l'« élaboration » du milieu » est l'« acte plus secret », celui d'un fond, d'un passé déjà-là, la chair qui « donne » le monde devient cet « autre » genre d'être que Merleau-Ponty ne définit pas. Or c'est d'après lui par la naissance (comme « naissance à soi » par la chair, par la perception) que cette « révélation » a lieu. Ce « dévoilement » devient donc action sur et vers le monde, faculté d'action d'une conscience perceptive qui fait apparaître le monde à la fois comme monde de la conscience et comme monde objectif – confirmé par autrui²⁵⁵.

Merleau-Ponty ne cherche pas à ramener les expériences spatiales à l'espace géométrique, mais à décrire le rapport entre l'espace vécu et le monde : « outre la distance physique ou géométrique qui existe entre moi et toutes les choses, une distance vécue me relie aux choses qui comptent et existent pour moi et les relie entre elles »²⁵⁶. Or, ce vécu recoupe celui de la perception comme action, conçue comme mouvement *vers* ou *sur* le monde et réduit ce qui relève de l'espace, de l'expérience spatiale à des rapports d'intentionnalité – et fonde donc le spatial dans la perception incarnée, celle des intentions motrices²⁵⁷.

J'ai le monde comme individu inachevé à travers mon corps comme puissance de ce monde, et j'ai la position des objets par celle de mon corps ou inversement la position de mon corps par celle des objets, non pas dans une implication logique, et comme on détermine une grandeur inconnue par ses relations objectives avec des grandeurs données, mais dans une implication réelle, et parce que mon corps est mouvement vers le monde, le monde point d'appui de mon corps.²⁵⁸

L'impossibilité de s'éloigner du corps devient alors le synonyme de l'impossibilité de s'éloigner de soi. Selon cette conception, pour pouvoir observer « ce qu'on pense éprouver »,

250 *Ibid.*, p. 417.

251 *Ibid.*, p.417.

252 *Ibid.*, p. 418.

253 « Une première perception sans aucun fond est inconcevable. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu. », *ibid.*, p. 333.

254 *Ibid.*, p. 404.

255 *Ibid.*, pp. 417.

256 *Ibid.*, p. 338.

257 *Ibid.*, p. 373.

258 *Ibid.*, p. 407.

il faut trouver « un point fixe pour s'arrêter »²⁵⁹. Cela ramène donc le sujet incarné à une centralité d'où toutes distances ou proximités avec le monde se mesurent. Dès lors, pour le sujet incarné, l'extériorité se limite au « dehors ».

Nous avons dit que l'espace est existentiel, mais nous aurions pu dire aussi bien que l'existence est spatiale, c'est-à-dire que, par une nécessité intérieure, elle s'ouvre sur un « dehors », au point que l'on peut parler d'un espace mental et d'un « monde des significations et des objets de pensée qui se constituent en elle ». (...) L'espace naturel et primordial n'est pas l'espace géométrique, et corrélativement l'unité de l'expérience n'est pas garantie par un penseur universel qui en étalerait devant moi les contenus et m'assurerait à son égard toute science et toute puissance. Elle n'est qu'indiquée par les horizons d'objectivation possible, elle ne me libère de chaque milieu particulier que parce qu'elle m'attache au monde de la nature ou de l'en-soi qui les enveloppe tous.²⁶⁰

On retrouve ici le dualisme nature/culture que relève Beauvoir²⁶¹, dans la représentation d'un « fond », d'un « unique monde naturel », et des « objets culturels » que sont les corps d'autrui. Pour Merleau-Ponty, c'est la naissance (à la fois naissance de la conscience perceptive et de la spatialité) comme *fait* pour le sujet qui révèle celui-ci à lui-même comme sujet incarné.

Pour nous, la conscience ne s'attribue ce pouvoir de constitution universelle que si elle passe sous silence l'événement qui en fait l'infrastructure et qui est sa naissance. Une conscience pour qui le monde « va de soi », qui le trouve « déjà constitué » et présent jusqu'en elle-même, ne choisit absolument ni son être, ni sa manière d'être. Qu'est-ce donc que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué.²⁶²

Le corps percevant est alors le lieu d'émergence de la conscience par un contact avec le monde par le corps : le corps n'est pas seulement un médium qui permettrait d'accéder au « donné » sensible du vécu, mais un « troisième genre d'être », permettant de comprendre²⁶³

259 « Puisque la conscience mythique n'a pas encore la notion de choses ou celle d'une vérité objective, comment pourrait-elle faire la critique de ce qu'elle pense éprouver, où trouverait-elle un point fixe pour s'arrêter, s'apercevoir elle-même comme pure conscience et apercevoir, au-delà des fantasmes, le monde vrai ? », (*ibid.*, p. 342). Bien que pour Merleau-Ponty le monde mythique n'exclue pas le monde objectif, dans cette représentation de la « conscience mythique » comme conscience incapable de se distancer du monde et qui ne serait *donc* pas capable d'une prise sur soi, on voit surnager le modèle d'une conscience réflexive comme mode le plus abouti de la conscience (de la raison).

260 *Ibid.*, p. 346.

261 Dans la recension de *Phénoménologie de la perception* que fait Beauvoir, publiée en 1945 dans le premier numéro des *Temps modernes*. Voir : Simone de Beauvoir, « La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », Philosophie, N° 144, 2020 (1945). p.7-10.

262 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 531.

263 Que le corps puisse être un vecteur de compréhension du monde et qu'on puisse se « tourner vers lui » à partir d'un corps propre comme lieu de la subjectivité n'est une *découverte* que pour un sujet ayant le loisir de pouvoir se rendre absent à son propre corps (par la réduction phénoménologique, notamment). L'épistémologie féministe a pointé ailleurs le biais que comporte une telle « absence de corps » comme privilège et condition de production du savoir, tout en remettant en cause la qualité même des savoirs produits dans une position aveugle à elle-même (Haraway, Hartsock, Harding). L'effet « découverte » du

par notre corps la « genèse de l'être ». Or le fait que cette perception d'une « conscience incarnée » soit réservée à un *sujet* incarné a des conséquences fondamentales sur la pensée de la relationalité, de l'altérité et de la spatialité. Elle reste en effet prise dans une lecture hiérarchisée, que Beauvoir signale lorsqu'elle commente la pensée de la liberté chez Merleau-Ponty. Beauvoir interroge le *sujet* et les hiérarchies naturalistes qu'elle perçoit dans les conceptions de la liberté et de la « naissance » de Merleau-Ponty. La subjectivité incarnée, dont il est question chez Merleau-Ponty (désignant une conscience liée indissolublement et physiquement au monde), semble en effet confondre sujet et conscience, le sujet incorporé étant conçu comme « conscience incorporée » et le « sujet » désignant « indistinctement (...) la conscience, le Moi, l'homme »²⁶⁴. Si certains des contours et des vécus d'autrui m'échapperont ainsi toujours, le point de départ de la démarche qui fait dépendre autrui de ma présence (par appréhension donc) empêche une rencontre possible en ce qu'il installe l'intersubjectivité d'une part comme condition (dont le préalable est donc une subjectivité de part et d'autre), et d'autre part dans une situation de face à face (motif de l'Autre).

On retrouve ici une tendance similaire de la phénoménologie husserlienne comme merleau-pontienne qui, tout en assurant l'irréductibilité d'autrui, ne le fait que depuis la perspective du propre : « Car autrui ne se fait connaître que par ce qui m'empêche à l'assimiler à moi-même ; sinon son corps serait tout simplement comme "un second corps propre", ou comme un relent incarné de mon propre corps. Ainsi, la simple appréhension du corps d'autrui ne peut, selon toute apparence, que m'aider à me mettre "à la place de l'autre", mais non pas "en sa présence" »²⁶⁵. Ainsi, la pensée du propre et de l'altérité issue des travaux sur la corporéité du corps-propre chez Husserl fait d'une part, comme l'explique Şerban, basculer autrui dans le régime chosique, et de l'autre limite l'intersubjectivité – soit à un autre corps-Je sous le régime du semblable (réduit la relationnalité avec autrui, soit à un examen d'une « unité d'expérience entre moi et autrui » (Şerban), soit à une spécificité par contraste, celle d'une « altérité à soi » (Depraz).

Chez Merleau-Ponty, autrui et la spatialité sont des dérivés de la découverte du corps comme lieu du *propre*. Pour Merleau-Ponty, la perspective d'autrui sur mon corps (« des parties de

corps comme ensemble de « significations incarnées » reste celle d'un sujet (à la fois personne et sujet), lieu d'émanation d'un discours – autrement dit, de quelqu'un qui a la possibilité, qui peut faire le choix de « ne pas avoir de corps » (Haraway, *Savoirs Situés*, 107) pendant un instant de mise à distance et de prise sur le monde. On voit bien que cette possibilité est d'autant plus déniée à tous ceux qui ne bénéficient pas du statut de sujet, que le corps comme source de la co-naissance est garanti comme le lieu d'un inaccapable, d'une propriété à soi protégée par les usages et les lois – donc un monde socio-culturel. Voir : Donna J. Haraway, « Savoirs Situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » » trad. Denis Petit et Nathalie Magnan, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes*, Exils, 2007 (1988).

264 Simone de Beauvoir, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Privileges*, Gallimard, 1955, p. 189. Cité par Michel Kail, dans *Simone de Beauvoir philosophe*, PUF, 2006, p. 32.

Sur l'« incorporation de la conscience », Michel Kail écrit également : « c'est parce que Beauvoir conçoit le corps comme un existant qu'elle sera capable de récuser tout physiologisme ou biologisme, et non le physiologique ou le biologique comme feignent de le croire les naturalistes différentialistes. », Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe*, op. cit., p. 66.

265 Claudia Şerban, « Fungierende Leiblichkeit... », op. cit., p. 200.

mon corps », situées dans l'espace), me *montre* mon corps non seulement comme propre (« chair opérante »), mais aussi comme corps en mouvement ou en repos²⁶⁶.

Comme le relève Frédéric Jacquet, c'est par la *médiation* d'autrui (le regard d'autrui) et l'image de soi que cet « avènement » du corps propre a lieu. La « découverte » de soi devient alors un événement psychique et ontologique par le moment d'une *séparation* d'avec le monde et d'avec autrui. C'est donc de la naissance du corps à lui-même qu'il s'agit, naissance qui se fait par et sous le regard de l'autre, où autrui fait office de regard *extérieur* – et pas n'importe quel regard, celui d'une autre *subjectivité*.

C'est par le regard d'autrui, depuis un autre point de vue qui est donc une autre « localité », *un autre point de l'espace*, que l'espace commence ainsi à être orienté en fonction du corps propre comme *situation* dans l'espace, comme distinction et séparation d'avec l'espace : « le regard d'autrui nous écrase en un point de l'espace alors que nous avons l'impression d'être illimité »²⁶⁷. Ainsi, c'est notamment la perception par autrui de mon corps comme « mon propre corps » qui permet d'une part la « contemplation de soi-même » (le regard d'autrui sur moi me révèle mon propre corps *et mon propre regard*) et d'autre part de *se situer* dans l'espace : « Ainsi, l'enfant se perçoit selon la manière dont il apparaît à autrui, comme un être séparé – figure phénoménologique de la naissance –, et acquiert la fonction réflexive »²⁶⁸.

Ce que Merleau-Ponty n'examine pas lorsqu'il compare le monde de l'adulte et le monde de l'enfant, c'est ce que sont ces mondes l'un pour l'autre : si « le monde de l'adulte » n'est pas isolé de celui de « l'enfant » (le monde de l'enfant que l'adulte fut, continuant à vivre dans le monde de l'adulte), si ces mondes s'entremêlent, il faut donc bien réciproquement que ce monde adulte s'entremêle – et transforme aussi – le monde de l'enfant.

Que fait plus tard l'enfant devenu adulte de distorsions qui ont modifié « son » monde et dont la collusion fabrique le monde social qu'il aura à habiter en réalisant qu'elles l'habitent au plus profond ? Ce premier monde « pré-personnel » de l'enfance agit sur la psychologie et la physiologie de l'adulte, et ce tout au long de sa vie. La psychologie nous dit aujourd'hui que s'il ne peut s'apparenter en rien à une personne²⁶⁹, le fœtus a déjà des perceptions et des souvenirs. Des perceptions qui ont un sens prégnant en ce qu'elles sont les traces incorporées d'une expérience de dépendance complète à d'autres présences, et qui façonnent ainsi notre « premier monde » et notre façon de nous rapporter aux autres. Dans le cas de traumatismes profonds vécus dans l'enfance par exemple, lorsque l'oubli ne suffit plus ou ne remplit plus sa fonction protectrice, ce « monde » comme passé « inaccessible » vient hanter le présent – un passé déterminé par d'autres et toute une relationnalité sur laquelle nous n'avons justement que peu ou pas de prise. En ce sens, ces premières années tout comme le reste de notre vie,

266 Sur le corps *comme* mouvement chez Patočka et sur le corps *en* mouvement chez Merleau-Ponty, voir : Frédéric Jacquet, « Naître du monde et naître au monde... », *op. cit.*, p. 67.

267 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 197. Cité par Frédéric Jacquet, « Naître du monde et naître au monde... », *op. cit.*, p. 78.

268 *Ibid.*

269 Anne-Sophie Giraud, dans ses travaux en anthropologie sur la fécondation in vitro et la procréation médicalement assistée montre que « la personne » est un processus qui se construit de façon graduelle – et qui n'est donc pas réductible ni au biologique ni au social. Pour Giraud la naissance physique d'un être humain est une triple constitution : en tant qu'être humain, en tant qu'inscription dans une communauté sociale, en tant que personne juridique. Anne-Sophie Giraud, *L'être anténatal. Dynamiques parentales, médicales et juridiques*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2024.

déterminent ce qui m'est « propre » à travers les vécus d'une relationnalité faite des assemblages de récits, d'images, de souvenirs, de sensations qui nous habitent – et avec lesquelles nous apprenons à composer une manière de devenir à la singularité irréductible. Ainsi la spatialité, la temporalité, et l'altérité comme devenir incessants sont au coeur du dynamisme relationnel. C'est pourquoi la tradition qui lie ipséité et spatialité d'une part et identité et espace d'autre part doit être interrogée. C'est ce qu'on se propose de faire ici en explorant, à partir de Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir, Arendt et Barad les formes que pourraient prendre une décorrélation de ces motifs pour penser la spatialité comme spatialité relationnelle, ainsi que l'identité, l'agentivité et l'altérité à partir du changement et non plus de la dualité même/autre – c'est-à-dire, à partir d'une relationnalité constitutive²⁷⁰.

La formule « spatialité relationnelle » est une formule provisoire qui cherche à ouvrir ce qu'est notre rapport à l'espace, et à aborder notre spatialité comme relationnelle. Il ne s'agit pas que d'exprimer le fait que si l'expérience spatiale émerge de la relation et non du rapport d'un sujet au monde, non seulement des décorrélations ipséité/spatialité–identité/espace deviennent pensables, mais que des conséquences politiques deviennent également pensables. Et ce notamment pour penser l'accueil à partir d'une mise en relation non pas d'entités distinctes dispersées dans l'espace, ni de sujets propriétaire pris dans des dons/contre-dons de pouvoirs sur l'espace, mais à partir depuis une spatialité relationnelle qui ne dépend plus de positions dans l'espace mais plutôt de situations d'emblée intriquées l'une avec l'autre. L'« espace-temps-matière-en-devenir » examiné plus loin chez Barad (voir au § 2.3) proposant un motif alternatif pour penser une forme d'agentivité et d'émergence de l'identité séparée-reliée.

1.2.2. Décorrélation ipséité/spatialité–identité/espace

Ainsi, quelles formes de décorrélations peuvent être trouvées chez Husserl et Merleau-Ponty malgré le fait que leurs approches respectives restent tributaires d'une pensée de l'espace et de l'agentivité fondées sur le motif ipséité/spatialité ?

Si mes premières années sont en arrière de moi comme une terre inconnue, ce n'est pas une défaillance fortuite de la mémoire et faute d'une exploration complète : il n'y a rien à connaître dans ces terres inexplorées. Par exemple, dans la vie intra-utérine, rien n'a été perçu, et c'est pourquoi il n'y a rien à se rappeler. Il n'y rien eu que l'ébauche d'un moi naturel et d'un temps naturel. Cette vie anonyme n'est que la limite de la dispersion temporelle qui menace toujours le présent historique. Pour deviner cette existence informe qui précède mon histoire et la termine, je n'ai qu'à regarder en moi ce temps qui fonctionne tout seul et que ma vie personnelle utilise sans le masquer tout à fait²⁷¹.

270 Une « relationnalité constitutive » qui part de la relation comme ontologiquement première (c'est le sens de cette formulation : « relationnalité » s'entend ainsi comme action mutuelle, ce qui fait émerger l'un par l'autre et les re-façonne sans cesse ; et non comme cause secondaire, dérivée de l'individualité du sujet.

271 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 404.

La « puissance percevante » du corps joue ainsi chez Merleau-Ponty le rôle d'une agentivité particulière : comme l'explique Jacquet, cette agentivité est pour Merleau-Ponty une co-naissance²⁷², une « naissance continuée »²⁷³ de l'homme et du monde l'un à l'autre. Par là, Merleau-Ponty cherche à exprimer une « naissance phénoménologique » et ne fait pas référence à l'expérience concrète de la naissance – tout comme Husserl qui s'intéresse avant tout à la générativité pour ses travaux sur la transcendantalité. Or, dans quel rapport cette seconde naissance se situe-t-elle avec la naissance effective, par laquelle la vie nous est donnée ?

Chez Merleau-Ponty comme chez Husserl, la thématique de la naissance, bien que comprise dans une intersubjectivité et une *inter-corporité*²⁷⁴ (relation « interne » de corps qui partagent la même chair), ne prend pas en compte l'expérience phénoménologique de la naissance, ni du point de vue de la gestation (le corps enceint) ni de la naissance (accouchement) pour la personne qui les vit, ni depuis le point de vue du fœtus, du nouveau-né ou du petit enfant. L'absence de descriptions phénoménologiques de ces expériences pourtant courantes et partagées – et ontologiquement décisives à mon sens pour penser la relationnalité mais aussi l'ipséité, l'identité, l'altérité et la spatialité –, sont un exemple frappant de la fascination de la phénoménologie pour les « commencements »²⁷⁵ de la *subjectivité* venant se heurter à ce qui est conçu comme des expériences inatteignables – Merleau-Ponty renvoyant notamment dos à dos mortalité et natalité dans sa pensée de la finitude, et reconduisant comme l'interprétation développée précédemment l'a exposé, un rapport de face à face, avec autrui comme avec le monde.

Ainsi qu'en est-il de la présence et *du précédant* d'autres présences (où autrui n'est ni une « autre chair que la mienne » dans un partage du *propre*, ni un flottement sans agentivité dans un monde « pré-personnel » anonyme) sans qui – au sens le plus concret – nous ne serions pas là ?

Marqués par la dépendance concrète, matérielle et affective à d'autres présences qui me précèdent – tout comme à des présences disparues ou à-venir – les thèmes de la gestation et de la naissance posent question aux l'approche merleau-pontienne et husserlienne de l'arrivée dans un monde « déjà-là ». En effet, la temporalité, la socialité et la matérialité de l'expérience de la naissance engagent tout être humain dans une relationnalité d'emblée

272 « Il s'agit de comprendre la "naissance" ou le surgissement de l'homme dans l'Être c'est-à-dire de l'Être lui-même, de penser leur "co-naissance" : la naissance ontologique du corps au sein de l'Être signifie du même coup la naissance du monde à la phénoménalité. Merleau-Ponty se situe dès lors par-delà le réalisme et l'idéalisme. En effet, cette perspective éloigne du réalisme, d'une détermination du monde comme en soi, absolument hors du paraître et de l'idéalisme qui part du phénomène de la conscience, ressaisi comme "subjectivité absolue", ne pouvant ainsi rendre compte de l'épreuve de la transcendance. La philosophie de la chair ouvre une voie plus exigeante : le corps propre est cet "incroyable arrangement" pour lequel le monde se phénoménalise, par lequel la "lumière" advient et dont la dimension perceptive est corrélatrice de l'appartenance ontologique », Frédéric Jacquet, « Naître du monde et naître au monde... », *op. cit.*, p. 62.

273 « Le sujet de la perception n'est pas ce penseur absolu, il fonctionne en application d'un pacte passé à notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-mêmes et notre corps, il est comme une naissance continuée », Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, 2001, pp. 40-41. Cité par Frédéric Jacquet, « Naître du monde et naître au monde... », *op. cit.*, p. 66.

274 Selon Paula Lorelle, « l'*inter-corporité* [chez Merleau-Ponty] ne désigne plus la *relation externe* de deux corps étrangers mais bien la *relation interne* de deux corps qui partagent une même chair », Paula Lorelle, « L'intercorporité au-delà du "je peux" », dans *Husserl, Merleau-Ponty et Levinas, Alter*, n° 23, 2015.

275 Claudia Șerban, « Husserl, phénoménologie de la maternité ? », *op. cit.*, p. 8.

constitutive. Comment se fait-il en effet que cette expérience d'une venue au monde par un autre corps qui est non seulement un corps mais une personne²⁷⁶ – expérience que partagent pourtant tous les êtres humains – n'ait pas été pas davantage explorée, notamment par la phénoménologie²⁷⁷ ?

Şerban montre que, lorsque Husserl s'intéresse à la naissance, c'est avant tout sur la temporalisation du *présent vivant*, et à l'appartenance de la chair et de la vie de la conscience à la « générativité »²⁷⁸ humaine qu'il se penche. Le *présent vivant* chez Husserl est relationnel et dépend donc d'autres présences. Avec la vie anonyme pré-consciente (Husserl) et l'inter-

276 « Nous débutons tous nos expériences à l'intérieur d'une autre personne », écrit la romancière et essayiste américaine Siri Hustvedt dans un ouvrage où elle témoigne de son rapport particulier au monde, marqué par une « synesthésie visuo-tactile » qui l'amène à éprouver des sensations « rien qu'en regardant les autres », ou face à des couleurs, des sons, qui produisent en elle des sensations (involontaires) comme des échos ou des traces affaiblies de ce qu'elle voit (depuis 2005, raconte-t-elle, ces expériences ont pris le nom de « sensations tactiles en miroir, catégorie "synesthésie" »). Voir : Siri Hustvedt, *Que sommes-nous ? Essais sur la condition humaine*, Actes Sud, 2021.

277 Si on peut suivre l'argument de l'impossibilité de témoigner de sa propre naissance, cela n'explique pas la le manque de travaux phénoménologiques sur la gestation, l'accouchement, la naissance et l'ensemble des expériences périphériques qui leur sont liées. Depuis Husserl et Merleau-Ponty, fort heureusement, des travaux sur l'expérience de la naissance, de la gestation et du corps enceint, mais aussi des enfants et des femmes pris hors de catégories essentialisantes, ont commencé à apparaître en philosophie et dans d'autres disciplines. On peut citer les travaux d'Arendt, Beauvoir ou Ricoeur, et plus récemment Jacquet, Patočka, Şerban, Villamea.

La phénoménologie contemporaine se penche par exemple sur « le sujet qui enfante », la rationalité des « sujets parturients » (Villamea), la « portance » (Şerban), la « passivité » (Montavont). Claudia Şerban examine l'expérience de la « portance » comme relation fondamentale dans les premières années de la vie – et ce, tant pour le nouveau-né porté que par ceux qui le portent : « L'enfant est en effet l'ego en cours de maturation ou en cours de développement qui, avant de se connaître soi-même, selon Husserl, comme ego transcendantal et d'assumer la fonction de "porteur de l'être du monde", a besoin d'être porté par autrui et émerge de cette relation intersubjective absolument fondamentale », Claudia Şerban, « Porter l'enfant », *Pesanteur et portance. Une éthique de la gravité*, Hermann, 2022, p. 66.

Si une longue tradition philosophique s'est penchée sur la mort, la naissance semble rester un impensé philosophique, en partie sans doute parce que la majorité des auteurs ayant traité de la naissance se sont concentrés sur le point de vue de l'enfant (ou du fœtus dans la vie in-utero). Pourtant le phénomène de la naissance concerne autant l'enfant qui naît que les personnes qui font l'expérience de la gestation et de l'accouchement, mais aussi toutes les personnes qui conditionnent et participent à l'arrivée et de la vie et de la survie d'un nouvel être humain – tout comme à la vie et de la survie de la personne qui lui donne naissance. Le corpus lacunaire sur la naissance, et en phénoménologie sur la gestation et l'accouchement ne correspond pas à un écueil philosophique ni à un « impensable », mais au manque considérable de contributions d'auteurs femmes et d'auteurs féministes dans la production de descriptions phénoménologique. Les tabous autour de la naissance comme expérience physique, psychologique, ontologique et politique des femmes contribuent à un impensé de ce qu'est la naissance (un impensé philosophique, l'expérience concrète est loin d'être impensée par ceux qui la vivent). Quel est en effet le sens philosophique de ce moment de très grande vulnérabilité, de dépendance et de survie ? Quelle est cette expérience qui nous engage dans une relation vitale aux autres ? Ce silence n'est pas seulement celui de la philosophie : jusque dans les pratiques du soin, les aspects notamment psychologiques de cette expérience sont négligés. Le médecin Jean-Marie Delassus, qui plaide pour une prise en compte d'une « psychologie de la maternité » écrit : « La maternité n'a donc de reconnaissance qu'au plan physique, affectif et moral. La vraie maternité humaine, celle qui est psychique, semble totalement ignorée, elle n'a pas d'identité reconnue. Par contre, elle est bafouée quand ses difficultés sont prises pour des anomalies mentales. Ainsi, la médecine, par une double emprise, obstétricale et psychiatrique, et par l'alliance aisée de ces disciplines, contribue fortement à la méconnaissance de la maternité psychique et à son égarement dans des voies qui lui sont préjudiciables au point de pouvoir mettre la mère en péril », Jean-Marie Delassus, « La maternité n'a pas d'identité reconnue », *Penser la naissance*, Dunod, 2011, pp. 383-403.

278 Husserl aborde la générativité comme « tradition », passage des générations humaines. Cette « tradition » ne désigne pas qu'une co-appartenance à l'espèce humaine, mais avant tout une « communication générative

corporéité constitutive de la chair et du monde (Merleau-Ponty), ce sont les limites du « pouvoir constituant » du sujet et de la réflexivité qui sont interrogées (Montavont). Orientées vers celle-ci, les descriptions qui cherchent à remonter au sens d'un « premier monde » ou « premier mode » d'avant la conscience réflexive ne traitent le thème de la naissance et de la « générativité » que du point de vue du fœtus, de l'enfant-à-naître ou des premières années de l'enfant, c'est-à-dire, du sujet à venir.

Pour Husserl, si c'est autrui qui assure la (co-)constitution du monde, c'est par la chair que nous accédons à l'expérience « la plus originaire » ; par l'« expérience primordiale » de la chair, l'expérience d'avoir un corps à la fois corps et chair [Ichleib], Husserl situe une conscience intentionnelle toujours *déjà en relation* avec le monde et avec autrui, dans l'intersubjectivité et l'intercorporéité.

Ainsi, chez Husserl, l'être humain naît dans une intersubjectivité qui lui pré-existe (il est pris dans une générativité qui *fait sens*). Un monde lui pré-existe mais surtout d'autres êtres lui pré-existent : il arrive au monde dans un monde humain. Ainsi, comme l'explique Paula Lorelle, chez Husserl c'est le motif du partage d'un monde commun (ou d'un « sol commun », d'une « arche-Terre ») qui finit par prendre le pas sur l'importance de l'ego

universelle » (Alloa) au travers des générations. Comme le rappelle Alloa, c'est en dernière instance l'expression qui joue chez Husserl un rôle primordial dans l'intersubjectivité : la co-constitution du monde, garantie par autrui, garantit notre propre existence. « La "communication", que Husserl érige en principe même de l'existence d'un sujet dans le monde, s'étend bien au-delà de la simple sphère d'une communication synchrone, pour venir se confondre avec le concept même de tradition : "Ce monde qui est pour nous, par tradition (réelle ou présumée), est donc un monde qui vaut par unité synthétique et qui idéalement (...) représente l'unité de la communication générative universelle" », Emmanuel Alloa, « Le monde existe-t-il sans nous ? Le perspectivisme selon Husserl », dans *Philosophie*, n° 131, Éditions de Minuit, avril 2016, p. 12.

Pour Şerban, une lecture *transcendantale* de la générativité humaine se dessine notamment dans les derniers travaux de Husserl, mettant en valeur le fait que non seulement toute subjectivité est intersubjectivité, mais que toute chair est prise dans une historicité, qui n'est pas seulement celle de la temporalité de l'ego mais celle d'un « enchaînement génératif » (succession des générations), d'une « historicité transcendantale ». Ainsi, lorsque Husserl s'intéresse à l'expérience phénoménologique de la naissance, c'est en ayant avant tout en vue « le problème fondamental du commencement de la vie subjective qui [le] conduit, dans ses manuscrits de travail tardifs, à attribuer une signification *transcendantale* à la naissance et à l'enfance » (Şerban) ; une subjectivité transcendantale qui « porte l'être ou du moins le sens d'être » du monde. Ainsi, est dévolue à la naissance l'inscription de l'individu dans une « communauté universelle » (Depraz) qui n'est plus seulement intersubjective mais aussi « intercorporelle », et à la chair le rôle de ce partage. Le corps-chair comme *corps-Je* devient dès lors pour Husserl un agent de la générativité comme continuité transcendantale, transformant le corps-chair comme « propre » en dynamique (générative) du transcendantal. Pour une lecture critique des thèmes de la « générativité » et de la maternité chez Husserl, voir : Claudia Şerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *op. cit.* ; Claudia Şerban, « Porter l'enfant... », *op. cit.* Dans ces articles, Şerban développe la « signification transcendantale d'un fait anthropologique : la nécessité de porter les enfants ». Elle interroge la « fonction phorique » assurée par les personnes qui portent des nouveaux-nés ou de jeunes enfants, dans laquelle se joue une « proximité sensible », un contact particulier par le fait de porter et d'être porté, d'avoir été porté. Pour d'autres analyses phénoménologiques sur la naissance dans les travaux de Husserl, voir : Nathalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, 1995 ; et sur la notion de « naissance transcendantale », voir : Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1999. Montavont fait notamment référence à la distinction que opérée par Husserl entre la naissance transcendantale de l'« enfant originaire » [Urkind] (le fœtus, auquel Husserl reconnaît des perceptions sensibles) la naissance empirique, naturelle, mondaine de l'enfant. Cette « naissance transcendantale » serait « irréductible » à celle de la naissance empirique (Montavont), une « irréductibilité » dont nous examinons justement les conséquences sur la pensée de l'altérité et de la spatialité chez Husserl.

(même si l'ego reste constitutif dans l'intersubjectivité), et thématise un « déjà-là »²⁷⁹ qui ne correspond plus à une position dans le monde, mais – et en cela plus ontologiquement –, à « la vie » comme mode d'être²⁸⁰. Chez Husserl, ce partage²⁸¹ est vécu, donné, sur un mode pré-personnel – ce qui ouvre à une interprétation du partage et de l'agentivité –, tandis que chez Merleau-Ponty, cet « autre » mode ou genre d'être, c'est le corps – marqué par l'intentionnalité, donc par une action sur, vers le monde. L'interrogation sur la passivité (Montavont) et donc sur l'agentivité deviennent donc centrales.

Quelles sont ces formes d'agentivité dans lesquelles l'action n'est pas synonyme de volonté ? Comment concevoir l'agentivité prise dans un faisceau complexe d'interactions et de dépendances ? Lorelle cite l'affection, l'inconscient, le sommeil, la mort : mais faudrait-il ajouter en premier lieu la naissance ?

Chez Husserl, explique Şerban, « l'analyse du vécu de la grossesse dévoile ainsi l'intercorporéité comme première par rapport au corps propre et l'intersubjectivité ou la relation à autrui comme première par rapport à la subjectivation ». Husserl fait ainsi remonter l'intersubjectivité à la naissance (et non pas comme chez Merleau-Ponty à la naissance à soi). L'« émergence » de la subjectivité est ainsi déjà prise dans une relationnalité qui la précède. En cela Husserl maintient ouverte une possible compréhension relationnelle du partage de la vie. Mais lorsque Husserl se penche sur l'intercorporéité « mère-enfant », c'est à la vie intra-utérine et aux modes de « communauté » de l'intercorporéité *transcendantale* qu'il s'intéresse. Ainsi, il aborde l'enfant comme préfiguration d'ego (un « ego en cours de maturation » – à qui n'est pas encore reconnue une pleine subjectivité capable d'« assumer la fonction de "porteur de l'être du monde" »²⁸². Et il réduit la figure de « la mère » à sa seule

279 Paula Lorelle défend la thèse de l'importance de la figure d'une passivité chez Husserl « qui vient mettre en question l'illimitation du pouvoir constituant du sujet » dans les expériences « pré-personnelles ». « Ce déjà là du sujet en deçà de son objectivation comme étant dans le monde, Husserl le thématise sous le terme de "vie" : que le sujet soit vie avant d'être auto-position, qu'il soit affecté avant toute œuvre constitutive, cela signifie que la réflexion se voit reléguée au second plan, derrière un autre mode d'être. (...) Ce mode d'être autre prend chez Husserl de nombreuses figures, mais qu'il s'agisse du pré-être [Vor-Sein], du pré-temps [Vor-Zeit], du pré-moi [Vor-Ich], de l'affection, de l'inconscient, du sommeil, de la mort, etc., c'est toujours la même passivité qui vient mettre en question l'illimitation du pouvoir constituant du sujet », Paula Lorelle, « L'intercorporéité au-delà du "je peux" », *op. cit.*, p. 275.

280 « Husserl cherche à faire retour d'une attitude théorique qui a affaire à de "pures choses" (bloße Sachen), à l'attitude pré-théorique qu'elle implique et au sein de laquelle l'opposition objectivante du même et de l'autre est déjouée. Ce monde de pures choses au sein duquel je m'oppose à autrui, présuppose un "monde commun" au sein duquel je suis toujours déjà avec lui. Un monde d'intercorporéité primordiale, tissé d'une chair qui comprend nos corps et les excède. La thèse d'une priorité de l'intercorporéité sur l'intropathie prend donc une toute autre tournure, dès lors que la corporéité n'est plus pensée comme une sphère égoïque d'appartenance primordiale, mais comme l'appartenance primordiale à un monde commun. », *ibid.* p. 246

281 Là où Husserl semble ne pas renoncer à penser le paradoxe apparent entre pluralité et commun, Merleau-Ponty semble limiter sa vision de la subjectivité à un modèle de fusion ou de face-à-face. En effet, si Merleau-Ponty développe une lecture sensible de l'intersubjectivité, il reste enfermé dans une figure de l'Un qui l'empêche de penser une relationnalité constitutive. Paula Lorelle montre que, pour s'opposer à la séparation des consciences, l'ontologie de la chair de Merleau-Ponty cherche à faire de l'intersubjectivité comme intercorporéité une « union des corps ». Or, faire dériver de « deux corps qui partagent une même chair » une « unité originaire de comprérence qu'il forme avec autrui » (Lorelle) n'indique en rien un partage.

282 Claudia Şerban, « Porter l'enfant... », *op. cit.*, p. 66. Şerban fait référence à l'ego transcendantal comme porteur du monde chez Husserl dans *Chose et Espace* (1907) : « Le monde est porté par la conscience, mais la conscience elle-même n'a pas besoin d'être portée [Die Welt wird gleichsam getragen vom Bewusstsein, aber das Bewusstsein selbst braucht keinen Träger], Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*,

fonction²⁸³ de « premier autrui », à la fois « première figure d'attachement » et « figure du proche » – on retrouve ainsi le motif identité/espace – ipséité/spatialité – qui s'inscrit plus globalement en tant que figure dans l'explicitation de la « situation relationnelle de la subjectivité »²⁸⁴, comme intersubjective et intercorporelle. Elle illustre et vérifie concrètement cette naissance au transcendantal par l'intercorporéité particulière qui lui est prêtée. « La mère » est ainsi ramenée avant la naissance à un milieu d'expériences perceptives endogènes pour le fœtus, et après la naissance au réceptacle d'un face à face perceptif et pulsionnel. Or, cette analyse reconduit une relationnalité marquée par une lecture sociale et morale de la forme de la relation « mère-enfant » à partir de la famille²⁸⁵.

On retrouve la présence de cette figure – la relation mère-enfant – dans les questionnements plus spécifiques sur l'intercorporéité : « la mère » est ainsi décrite par Husserl comme perçue en tant qu'« unité visuelle et tactile »²⁸⁶, ou comme l'une des premières figures du « proche ». Şerban, Housset et Richir expliquent respectivement que celle-ci comme figure qui « s'éloigne ou s'absente, marquant ainsi l'émergence de la distance spatiale et temporelle et laissant l'enfant "à soi-même", l'amenant à l'ipséisation »²⁸⁷ ; qui, « en s'éloignant, donne à l'enfant une inquiétude de l'avenir, elle lui donne du même coup un avenir. La première

trad. par J.-F. Lavigne, PUF, 1989, p. 64, (trad. modif. Şerban) [Husserliana, tome XVI, *Ding und Raum*, p. 40] ; cité par Claudia Şerban, « Porter l'enfant... », *op. cit.*, p. 65.

283 Selon Şerban, l'interprétation du lien mère-enfant chez Husserl propose ainsi avant tout une lecture *transcendantale* de la générativité humaine. La référence à la maternité ne renvoie ainsi « ni [à] une figure empirique, ni [à] une figure symbolique ou un type idéal, mais possède surtout une signification fonctionnelle. Faire une place à la figure de la mère au sein de la phénoménologie transcendantale, c'est d'abord se donner les moyens d'étayer de manière plus concrète une compréhension originelle de la subjectivité comme intersubjectivité. Selon sa signification fonctionnelle, en effet, en tant qu'elle est appelée à incarner le parent d'une manière plus prégnante que le père, la mère est le "premier autrui" et l'une des premières figures pas du "proche" », Claudia Şerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *op. cit.*, p.8.

284 Şerban écrit : « l'émergence de la vie subjective a toujours lieu en contexte intersubjectif, en relation avec autrui et plus particulièrement avec les "premiers autres" qu'il rencontre : les interactions entre fœtus, nouveau-né et jeune enfant et ces "premiers autres" qu'il rencontre engageant une "communauté intercorporelle et intersubjective" », Claudia Şerban, « Porter l'enfant... », *op. cit.*, p. 66.

Ainsi, l'intersubjectivité et l'intercorporéité sexuée se trouvent prises en compte dans la pensée du transcendantal chez Husserl : « Dès lors, parler de la mère de manière récurrente comme le fait Husserl – d'une façon assez inouïe dans l'histoire de la philosophie, il faut l'admettre – revient sans doute à soutenir que la phénoménologie (transcendantale, pourrait-on même ajouter) ne saurait s'en tenir encore, au nom de l'indétermination anthropologique de l'autre, à des figures asexuées de la subjectivité et de l'intersubjectivité, comme certaines descriptions de l'expérience d'autrui, demeurées trop formelles, peuvent encore le suggérer. », Claudia Şerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *op. cit.*, p. 2.

285 Şerban met en cause la vision de l'« amour maternel » comme éthique chez Husserl « dont Husserl ne semble pas mesurer le conditionnement historique, social et culturel », ni les aspects potentiellement conflictuels en la replaçant dans une vision traditionnelle de la famille. Voir : *ibid.*, p. 8 ; et note 54, p. 14.

286 Edmund Husserl, « L'enfant. La première Einfühlung (juillet 1935) », trad. Natalie Depraz, dans « Naître et mourir », *Alter*, n° 1, 1993, p. 266 [Hua XV, 605]. Cité par Şerban et complété d'une référence à la description de l'allaitement chez Husserl « où l'allaitement est d'ailleurs décrit uniquement du point de vue de l'enfant », Claudia Şerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *op. cit.*, note 14, p. 3.

287 « La mère – et cela vaut pour toute figure primordiale d'attachement, le père compris, s'il prend cette place (en anglais, on parlerait plus généralement de *caregiver*, ce qui permet d'étendre ces descriptions aux enfants orphelins, abandonnés ou dont le soin est confié – partiellement ou intégralement – à des tiers) – est aussi celle qui s'éloigne ou s'absente, marquant ainsi l'émergence de la distance spatiale et temporelle et laissant l'enfant « à soi-même », l'amenant à l'ipséisation : c'est ainsi que, d'une part, commence à se distinguer « le corps de chair de l'autre dans sa primordialité et dans la mienne [Leibkörper des Anderen in seiner und meiner Primordialität] » et, d'autre part, s'instaure "la liaison du je et du tu" [der Ich-Du-Konnex] », Claudia Şerban, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », *op. cit.*, p. 4.

intropathie peut être comprise comme issue de l'inquiétude de la rencontre, qui donne un avenir »²⁸⁸, ou qui constitue pour l'enfant un « giron transcendantal »²⁸⁹. Selon Richir, c'est dans cette « aire transitionnelle originaire » que se combineraient spatialité et désir de charnelligé [Leiblichkeit] comme « proto-espace sans dehors ». Ainsi la « chair maternelle » est ramée à un proto-espace « anonyme » de la vie préconsciente, et l'intercorporéité « mère-enfant » à la façon dont se constitue notre spatio-temporalité, essentialisant définitivement la figure de « la mère », tout comme la relation « mère-enfant ».

La spatialité et la temporalité sont ainsi d'une part ramenées à la matérialité du corps de la mère – naturalisé en ce qu'il répond à plusieurs « fonctions » (nourricière, subjectivisante, relationnalisante, spatialisante et temporalisante). Et d'autre part la spatialité et la temporalité, éprouvées par les deux « pôles » de cette figure relationnelle (mère et fœtus/enfant), sont réduites à des appréciations d'intervalles : l'expérience du rythme et de la distance, censément évaluées à l'aune de la fonction nourricière quotidienne par le nouveau-né, l'accompagnement des « stades du développement » de l'adulte-à-venir que *doit* devenir l'enfant²⁹⁰, et l'« attachement » émotionnel et son corollaire du détachement, sont liées à des représentations de rôles et d'identités sociales au sein d'une forme spécifique de relationnalité : celle d'une figure de « la » relation mère-enfant. C'est cette façon essentialisée d'aborder la relationnalité comme *figure* qui conduit à considérer séparément les deux pôles de la relation au lieu d'examiner leur émergence réciproque l'un *par* l'autre (leur co-constitution²⁹¹) – et de

288 Emmanuel Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1997, p. 148.

La fonction assignée à la mère qui a, en s'éloignant, à « donner un avenir », ramène qui plus est sa fonction sociale à une nécessité morale qui méconnaît la variété des situations réelles vécues et pose la question de l'injonction au « don » de soi présumé par un dévouement attendu dans la figure de la mère.

289 « Le *Leib* primordial n'est pas un corps [Körper], est indivisible en corps, ne contient pas de corps, ne se meut pas et n'est pas en repos. C'est en ce sens le sol transcendantal [die Ur-Arche], ou la Terre transcendante, le réceptacle sans forme ou la nourrice du devenir, la mère comme giron transcendantal, comme "référence" transcendante absolue qui ne se quitte jamais elle-même et qui, par là, n'a jamais à se regagner elle-même, ce qui rend le *Leib* primordial infigurable en perception ou en imagination – tout comme la *chôra*, il ne peut être objet de *doxa*. Il s'agit pour ainsi dire d'un proto-espace sans dehors comme « système d'abord chaotique, ensuite peu à peu façonné ou "sculpté" par la mère, de tensions et de détentes kinesthésiques », Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, 2006, p. 268.

290 Les théories du *care* ont problématisé la supposée continuité entre le sujet enfant et le sujet adulte, continuité qui empêche de penser l'autonomie, la dépendance et la vulnérabilité à l'aune des rapports sociaux et politiques, dans leur matérialité et leur quotidienneté. Selon Tal Piterbraut-Merx, la conjonction entre rationalité et autonomie définit un « idéal-type inaccessible aux adultes eux-mêmes », Tal Piterbraut-Merx, « Les relations adulte – enfant. Un problème pour la philosophie politique ? », thèse de philosophie sous la direction de Cornelia Möser, 2024, p.115.

291 Tal Piterbraut-Merx décrit cette co-constitution des identités sociales comme co-construction de positions sociales qui forment une « intersection sociologique » (Piterbraut-Merx, 226). Ainsi, dans la relation mère-enfant, la « maternité » est un exemple de « structure qui co-définit les deux groupes » (Piterbraut-Merx, 227). Ces relations co-construites, co-constitutives et interdépendantes ne peuvent être comprises que si l'on considère les cadres qui les structurent, que ceux-ci soient institutionnels (famille, État) ou non (entourage). C'est pour Piterbraut-Merx à travers ces structures qu'il faut examiner la naturalisation de la relation mère-enfant et sa (co-)construction sociale et culturelle – ainsi le soin, le « dévouement radical », l'affection inconditionnelle peuvent être comprises comme des valeurs morales, des injonctions liées à un rôle social, socialement et culturellement (co)construites. Piterbraut-Merx montre dans sa thèse que le fait d'essentialiser la vulnérabilité empêche de voir et de prendre en compte des relations de pouvoir structurelles : selon Piterbraut-Merx, il n'y a ainsi pas de vulnérabilité « naturelle », l'hypothèse défendue est au contraire que, en particulier au sujet d'une vulnérabilité des enfants, « l'échelon de la famille pourrait être créatrice de la vulnérabilité spécifique de l'enfant » (Piterbraut-Merx, 126). Cet argument « considère au contraire que l'assignation du groupe des enfants aux doubles caractéristiques de dépendance et de vulnérabilité découle de processus sociaux de pouvoir. Elle rend compte de la stabilisation apparente des

rapporter ainsi leurs « fonctions » à un statut social et moral, et plus problématiquement à les figer, à les essentialiser : l'enfant, la mère, la relation mère-enfant.

Les descriptions phénoménologiques de Husserl et Merleau-Ponty se sont ainsi penchées quasi exclusivement sur le rôle de la mère vis-à-vis de l'enfant. Mais ces descriptions ont surtout privilégié, non pas tant la perspective du vécu concret de l'enfant que celle d'une perspective adulte, a posteriori, sur l'enfant que l'adulte a été – au détriment aussi de la perspective de la personne à qui est prescrite la figure/fonction de mère²⁹².

Ainsi, comme esquissé dans la description des analyses husserliennes et merleau-pontiennes de la relation mère-enfant – qui ne nous renseigne pas tant sur l'intercorporéité que sur ses origines morales –, c'est l'omniprésence du sujet comme thème central de recherche qui brouille une approche de la relationnalité *par* la relationnalité.

Une des premières difficultés repose, comme je l'ai montré plus haut, sur l'articulation entre perception et action, envisagées comme les moyens d'une « seconde naissance », comme naissance à soi d'un individu-autonome/indépendant. Pour Merleau-Ponty, c'est par la perception « élaborée », ramenée à une forme de prise et d'action sur le monde, que le sujet émerge à lui-même et *au* monde ; par une prise de distance active d'avec le monde. Ainsi lorsque le nouveau-né est réduit à un « centre de perceptions », c'est à son « développement »²⁹³ vers une figure de l'adulte – du futur sujet – que l'attention est portée.

caractéristiques enfantines et du sujet enfant lui-même comme les résultats de mécanismes de naturalisation institutionnelle » (Piterbraut-Merx, 337). Pour une lecture critique de l'enfant comme objet de la philosophie politique, voir : Tal Piterbraut-Merx, « Les relations adulte – enfant. Un problème pour la philosophie politique ? », thèse de philosophie sous la direction de Cornelia Möser, ENS Lyon, 2024 ; ainsi que l'ouvrage tiré de sa thèse: Tal Piterbraut-Merx, *La Domination oubliée. Politiser les rapports adulte-enfant*, Blast, 2024.

292 Cette lecture privilégiée n'est pas surprenante, elle est l'héritage d'une tradition philosophique du sujet ancrée dans un naturalisme qui cache un système de sujétion oppressif (en particulier ici, des femmes et des enfants, mais qui concerne tout individu ne remplissant pas les conditions du sujet rationnel). Des structures d'oppression qui, loin de ne concerner que certaines catégories essentialisées d'individus, ont des effets sur *tous les individus* d'une société quelles que soient leurs position au sein de ces structures. Tal Piterbraut-Merx examine ainsi les rapports adultes/enfants sous un « régime politique de la domination » (Piterbraut-Merx, 233) qui impacte *tous les enfants* ; que ceux-ci soient ou non victimes directes des violences induites par ce système, et qui impacte donc aussi tous les sujet-adultes-en-devenir ou devenus. De la même manière, lorsque Beauvoir examine la condition féminine, ce qui apparaît, ce sont les effets d'oppressions plus ou moins fortes, de positions plus ou moins privilégiées et reconduites qui impactent chacun différemment mais qui ont une incidence sur tous.

Il ne s'agit pas de relativiser cette relationnalité, mais de voir qu'elle *importe* pour les victimes d'oppressions autant que pour celles et ceux qui y échappent ou en profitent (bien qu'avec des conséquences bien différentes en terme de privilèges et de droits). Ainsi ce que met en lumière Piterbraut-Merx, c'est que tout individu est potentiellement menacé par un tel système catégorisant, qui distribue les bonnes ou mauvaises places au gré d'un régime de valeurs lui-même susceptible de changer à tout moment. Il est donc fondamental de déconstruire notre conception du sujet comme absolu.

Dans la même tradition critique, Geneviève Fraisse a montré que le fonctionnement démocratique est basée sur un dualisme similitude/différence qui fonde l'égalité entre individus et qui règle les conditions de proximité/éloignement avec « diverses catégories d'"autres" ». Pour Fraisse, s'intéresser au « devenir sujet » des femmes est une question philosophique en ce qu'elle est révélatrice de l'ambiguïté du couple sujet/objet en tant que tel et peut donc nous aider à comprendre plus largement ce qui est à l'œuvre dans cette différenciation. Fraisse rappelle en effet que « le devenir sujet de la femme n'a pas éliminé le traitement d'objet qui fut le sien avant l'ère démocratique ; et pour cette raison, il faut s'y intéresser », Geneviève Fraisse, « Le devenir sujet et la permanence de l'objet », *Nouvelles Questions Féministes*, 2005, Vol. 24, Antipodes, 2005, p. 17.

293 Cette conception paradoxale du devenir, qui s'appuie comme nous l'avons montré sur une anthropologie et une psychologie naturalisante problématique, et oscille entre la figure idéale, de l'autonomie atteinte, réalisée, de l'individu autonome (c'est-à-dire capable d'une pensée rationnelle *et* exerçant *librement* son

Dans la façon de mettre en vis-à-vis « la mère » et « l'enfant », et de faire de la figure de l'enfant le modèle de l'individu-sujet en devenir – l'enfant étant ramené par là un type essentialisé, comme forme encore inaboutie de la conscience transcendantale (Husserl), et « la mère » à une fonction d'« orientation pulsionnelle vers autrui » (Richir) – on repose une fois de plus sur le modèle d'un autrui de face à face²⁹⁴ qui reste l'Autre de la subjectivité. Cette lecture de Husserl par Merleau-Ponty contredit en partie l'ouverture de l'intersubjectivité husserlienne, puisque la subjectivité transcendantale présuppose en théorie une relation de réciprocité (sans sujétion donc). Or, en partant de la perspective de l'enfant-à-venir comme nouveau sujet en puissance, la *personne* qui est le corps de la *figure* de la mère – à la singularité irréductible à un corps enceint – disparaît dans une *fonction* biologique et sociale ; tout comme l'enfant disparaît aussi en ce qu'il est réduit à sa minorité (Piterbraut-Merx) ou à ses stades de développement vers l'individu adulte. Il y a non seulement une confusion entre les individus et les identités sociales qui leur sont associées, mais aussi, par l'installation d'emblée instrumentale de ce face-à-face de l'altérité – la corrélation ipséité/spatialité -

libre-arbitre), et la processualité de l'individu vers l'autonomie pris dans une évolution, un *-en-devenir* orienté vers cet idéal. Supposant ainsi qu'une fois cet idéal atteint, l'autonomie est acquise une fois pour toute : une conception limitée de la temporalité qui inscrit le devenir dans un processus linéaire et normé. Nous verrons plus loin que Beauvoir montre que cet idéal d'une part, néglige la prise en compte de situations dans l'exercice d'une autonomie-liberté, et révèle d'autre part l'absence d'une pensée de la relationnalité qui envisage celle-ci comme *première*.

294 Pour comprendre ce dualisme de la chair, qui oppose unité de la chair et face à face de l'altérité de l'*alter ego*, il faut prendre en compte l'héritage de la mystique chrétienne qui habite les notions d'« incarnation », de « chair » ou de « naissance ». Le lien que Merleau-Ponty établit entre extériorité et altérité (un des versants du motif spatialité/ipséité) dans la relation mère-enfant semble en effet d'emblée pensée et orientée depuis la figure de l'Un, d'une fusion originelle « perdue » : « le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujets empirique, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser » (Merleau-Ponty, *PP*, 11). Sur l'ambiguïté de la position de Merleau-Ponty vis à vis de la tradition chrétienne de la chair, voir Jean-Pierre Cotten, « L'"expérience" de la chair chez le dernier Merleau-Ponty », dans *Philosophique*, n° 3, 2000. Chez Levinas ou Housset la pensée de la chair continue à servir de révélateur à une subjectivité s'observant elle-même : ainsi en est-il de la « nouvelle naissance » de l'ego dans l'« auto-explicitation » (Housset, 6) s'opposant à l'existence primordiale comme irréfléchie, instinctive, dans une « fusion des chairs primordiales ». Housset développe l'idée d'une spatialité qui se déploierait par éloignements successifs à partir du corps-chair de la mère : Selon lui, la « chair invisible comme être éternel en devenir » (Housset, 71) ou encore la chair comme « organe du vouloir » s'affirme comme « soi charnel » : « la vie humaine n'est pas un détour entre deux paradis, mais une assumption possible de la relation charnelle en une relation spirituelle » (Housset, 149). Housset s'éloigne de la conception de la chair et de la vie chez Husserl et oppose la vie de « pure réceptivité vide de tout "objet" de l'enfant, à sa vie "dans le monde" en tant que subjectivité » (Housset, 141). L'émergence du je est alors le moment d'une « rupture », et l'incarnation un « exode » : une sortie de la « vie originaire irréfléchie », comme vie intersubjective dans la « fusion des chairs ». La chair de « la mère » est ici doublement instrumentalisée : elle « donne le temps, qui arrache l'enfant au présent de la pure réceptivité » et, en s'éloignant, elle constitue la spatialité de l'enfant comme sa spatialité propre – « par son mouvement, la mère ouvre à l'enfant un paysage, en lui donnant un horizon. (...) Ainsi la chair de l'enfant se spatiale d'abord par la marche de la mère ». Selon Housset, le corps-chair de la mère revêt alors un paradoxe : elle est un corps qui s'éloigne et une chair d'un non-éloignement – dans le sens d'une distanciation impossible –, et elle est pourtant aussi fusion des chairs, puis corps qui s'éloigne : « c'est la chair de la mère qui, en s'éloignant et en se rapprochant, ouvre un espace où l'enfant est chez lui. La distinction de l'ici et du là-bas n'est rendue possible que par les allées et venues de la mère » (Housset, 148). En rabattant ainsi la subjectivité (« âme » chez Housset) sur la chair, et la spatialité sur l'ipséité (comme sens émergeant de l'éloignement de la chair), Housset ramène cette relation à une fonction purement instrumentale. Voir : Emmanuel Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, op. cit.

identité/espace –, entre une naturalisation²⁹⁵ de la relation mère-enfant, et une réduction de la spatialité à la subjectivité-centralité.

Les représentations associées à une telle figure mère-enfant ne nous aident donc pas à comprendre ni la naissance, ni le sujet, car cette figure évacue d'emblée l'hypothèse (et les conséquences) d'une relationnalité constitutive et sans cesse réactivée tout au long de la vie.

La figure mère-enfant permet d'autant moins de penser la relationnalité qu'elle vise le sujet autonome : tout ce qui se rapporte à une dépendance est dès lors perçu comme négatif ; une vulnérabilité, une fragilité subie et dévaluée d'emblée car associée à la figure de la maternité – celle-ci étant elle-même interprétée à partir d'une représentation de la faiblesse relevant du naturel (basée sur une représentation de l'humanité comme fondamentalement fragile au sein d'une nature hostile). Il faut ainsi penser à la fois notre condition d'êtres relationnels, marqués par une arrivée au monde dont la dépendance à d'autres présences est la condition, et l'autonomie comme « idéal régulateur définitoire du sujet politique »²⁹⁶ – qui s'acquiert, donc, et ne dépend pas de stades de développement mais d'un tissu de relations sociales. La dépendance est toujours dépendance à/de, elle est donc relationnelle, et peut être positive comme négative dans ses effets. Elle est donc toujours une interdépendance faite de plus ou moins de « subordination, de solidarité ou de causalité »²⁹⁷. De la même manière qu'« être en relation » n'indique rien ni sur la relation ni sur les phénomènes qui émergent d'elle – la relation dépend étroitement des situations –, il s'agit donc de penser des situations de dépendance existantes, ce qu'elles impliquent et comment transformer leurs conséquences²⁹⁸. Les situations de domination, en ce qu'elles sont relationnelles, même et surtout lorsqu'elles sont structurelles, ne sont donc pas inéluctables ; ainsi, en suivant la proposition de Piterbraut-Merx, penser un « régime politique de la domination »²⁹⁹ est le préalable pour transformer des situations concrètes ; de même, en suivant la pensée de Beauvoir, la prise en compte de la non-égalité vécue lors des relations sociales – une égalité corrompue comprise comme « égalité dans la différence » – implique de penser le pouvoir et l'agir en dehors de l'identité. Il ne s'agit pas de définir la relationnalité mais de la penser, de comprendre en quoi elle importe.

Au-delà des problèmes concrets que posent des lectures essentialisantes – éthiquement, politiquement et philosophiquement problématiques –, il faut ainsi interroger le rapport entre identité et espace, dont la prémisse est le couple ipséité (naissance à soi) et spatialité (centralité du soi, distance d'avec le monde et autrui)³⁰⁰, dans son rapport à la perception

295 Or, comme le rappellent dans leurs travaux sur la maternité de Piterbraut-Merx, Șerban et Giraud, les facteurs biologiques qui jouent dans l'expérience de la gestation sont bien loin d'être les seuls à façonner la gestation : y sont à l'œuvre des situations sociales, culturelles, économiques, politiques ou technologiques (dont, en particulier les techniques de vision influencent la santé des femmes), mais aussi les affects plus difficilement saisissables du désir, de la volonté, de la contrainte, etc.

296 Tal Piterbraut-Merx, *La domination oubliée. Politiser les rapports adulte-enfant*, op. cit., p. 186.

297 Lexicographie de « dépendance », Centre Nationale de Ressources Textuelles en Ligne ; ORTOLANG / UMR ATILF (CNRS – Nancy Université).

298 On pourrait citer comme exemple les droits reproductifs ou de l'enfant, qui peuvent transformer concrètement les conditions de vie.

299 Tal Piterbraut-Merx, « Les relations adulte – enfant. Un problème pour la philosophie politique ? », op. cit., p. 233.

300 Il s'agit d'interroger en quoi l'action est ramenée à l'agentivité et est ainsi pour nous synonyme de l'individuation (avant l'individualisation). L'ipséité (le processus d'ipséisation comme naissance à soi) semble en effet se confondre avec la constitution progressive de l'individu comme agent (acteur de ses

comme action sur le monde. En effet, la thèse naturaliste sous-jacente à cette conception de la relation « mère-enfant », dessine une façon de rapporter la spatialité à l'ipséité, et l'identité à l'espace qui est – à mon sens – problématique de façon bien plus large car elle est ancrée dans une philosophie du sujet qui empêche alors de penser la structuration sociale et politique de la spatialité à partir d'une relationnalité constitutive et plutôt que comme achèvement (sortie d'un état de Nature). Il nous est difficile en effet de se représenter une relationnalité qui ne soit pas ou bien le résultat subi de déterminations sociales (on se représente au mieux une co-constitution d'identités sociales), ou bien le résultat d'un travail émancipateur sans cesse recommencé du sujet libre qui a à gagner son autonomie sur les autres. Prendre la relationnalité constitutive comme point de départ, et la relativité induite par ses variations dans le temps, permettrait en effet de ne pas faire dépendre de l'acquisition d'un statut de sujet (statut moral et de droit) l'exercice politique et la reconnaissance qui en est le corollaire. Ainsi, « décorrélér » ipséité/spatialité d'une part et identité/espace d'autre part (et leur interaction), est d'abord un projet politique : faire que l'identité et la maîtrise (de l'espace) ne soient plus les critères d'un partage de l'espace. C'est pourquoi l'identité, l'altérité, l'agentivité doivent être remaniées à partir d'une spatialité relationnelle (et non plus de face-à-face).

Ainsi l'exemple paradigmatique de la relation mère-enfant comme archétype de nos rapports à l'espace (par lequel on retrouve le double motif de l'ipséité/spatialité et de l'identité/espace) n'est pas condamné à cette lecture quelque peu simpliste. Hannah Arendt, en faisant de la naissance le ressort d'une pensée de la pluralité, et de celle-ci le motif de l'agir politique, a au contraire démontré le potentiel et la fécondité d'une pensée qui se déploie à partir de l'interrogation de la naissance et de la relationnalité – et parvient à dépasser les impasses phénoménologiques husserlienne et merleau-pontienne. Plutôt que de faire dériver d'une « figure primordiale d'attachement » puis d'une « seconde naissance » une expérience formatrice de la spatialité et de la relation à autrui, il s'agit d'interroger la représentation de l'écart en tant que prise de distance et prise sur le monde comme ce qui fonde l'ipséité et l'identité. Les figures de la « prise » impliquent en effet, sur leur versant opposé, un « ne pas donner prise » où l'(inter)dépendance du lien et son corollaire, la vulnérabilité, sont vus comme l'envers de l'autonomie. Or, les situations lors desquelles nous faisons l'expérience concrète d'une pleine et entière autonomie sont des exceptions, éphémères et très inégalement distribuées. La vulnérabilité³⁰¹ et la dépendance à d'autres présences pourtant des caractéristiques fondamentales de notre « venue » concrète au monde, pourquoi faudrait-il

actions) – et par différenciation-distance d'avec autrui et d'avec le monde.

301 Les processus de la gestation et de la naissance n'engagent pas que ceux qui en sont les acteurs principaux, mais tout un ensemble complexe de personnes et d'institutions. Ces dernières reflètent un ancrage dans une société et son organisation socio-économique, politique, voire religieuse spécifique: ce système de valeurs conditionne, régule et reconduit des usages qui influencent concrètement les vécus autour de la gestation et de la naissance (système médical, répartitions des rôles de genre, politiques pro- ou anti-natalistes, etc). Le modèle capitaliste patriarcal notamment, qui est celui de nos sociétés occidentales contemporaines, établit et reconduit des formes de domination qui ont de liens profonds avec la question du corps des femmes et des enfants ainsi qu'avec leur santé. Dorothée Dussy a montré que l'inceste systémique et l'accumulation capitaliste forment ainsi une structure spécifique qui reconduit et se nourrit d'une forme de domination prédatrice, déterminante pour comprendre la « constitution » de formes de relationnalité – et donc des formes de subjectivités qui en émergent. Sur les intrications entre inceste et système économique, voir notamment : Dorothée Dussy, *Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste*, La Discussion, 2013.

accepter l'idée que seuls des rapports de domination déterminent les liens, et de la même manière, accepter que la petite-enfance, l'adolescence ou la grande vieillesse soient des moments de vie qui ne peuvent être pleinement vécus, puisqu'ils sont l'opposé de situations où l'individu peut faire usage de sa puissance d'agir en autonomie – et donc en adéquation avec lui-même ?

1.2.3. Relationnalité et écarts chez Husserl et Merleau-Ponty

L'écart chez Leibniz n'est pas celui d'une prise de distance entre soi et le monde, mais d'une multiplicité : les monades sont autant de centralités finies, dispersées dans un infini de l'espace. Chaque monade ayant sa place dans l'infini, la relationnalité est entre une multiplicité de monades et intérieure à chacune d'elle – qui dessinent un espace infini d'écarts. C'est une relationnalité sous le motif du multiple. Chez Husserl, la relationnalité devient celle d'une « communauté illimitée » de monades qui fonde l'intersubjectivité transcendante. Une communauté inter-monadique qui, structurée par les expériences de chaque ego, fait de la « création d'une forme temporelle commune » par les expériences vécues, ce par quoi une relationnalité s'établit : « la communauté temporelle des monades mutuellement et réciproquement reliées dans leur constitution même et inséparables car liées à la constitution d'un monde et d'un temps cosmique »³⁰² est une communauté intersubjective qui s'établit par le vécu, par le fait qu'« un monde d'expérience existe pour nous »³⁰³.

La relationnalité chez Husserl est ainsi celle d'une réciprocité de coexistence des egos l'un par l'autre. C'est parce qu'il y a des expériences de chaque ego qu'une temporalité commune est vérifiée. Une « forme temporelle commune » s'établit (le transitif importe ici : non pas est créée mais s'établit) à travers le *présent vivant* des corps vivants d'alter-egos. Ainsi, la relationnalité husserlienne n'est pas tant spatiale – sous le motif d'une distribution du multiple dans l'infini de l'espace – que temporelle, sous le motif de la coexistence du *présent vivant* (complété dans les derniers travaux de Husserl par la pensée de la Terre comme sol d'expérience). Il s'agit ainsi non pas d'un lien de communauté établi mais qui s'établit par « assimilation objectivante » réciproque, dont « l'existence réciproque de l'un par l'autre »³⁰⁴ est le fondement, par synthèse corporelle – synthèse de la sphère primordiale et de la sphère étrangère à l'autre par le corps vivant d'autrui (intersubjectivité et intropathie). Si dans cette « communauté intermonadique » de coexistence des monades, la monade est une unité « absolument circonscrite et fermée », l'écart est à la fois concret (celui de la perception d'une séparation physique d'une spatialité des « corps organiques »), et à la fois relationnel sous la forme d'une pénétration intentionnelle « irréaliste » (l'expérience et les représentations des sphères primordiales et étrangères s'interpénètrent) qui, en plaçant mon être et celui de tous les autres « sur le même plan », les rend « sujets d'une intercommunion possible ». Ainsi, l'infini chez Husserl est celui d'une communauté intermonadique sur le même plan de

302 Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, op. cit., pp. 109-110.

303 *Ibid.*, p. 91.

304 *Ibid.*, p. 110.

monades séparées-liées³⁰⁵ – séparées par leurs expériences propres mais « en liaison avec moi, ego concret, monade »³⁰⁶.

Chez Merleau-Ponty, l'intersubjectivité est donnée par l'intercorporéité de l'expérience de la chair. Le commun prend ainsi la forme ambiguë et comme ré-essentialisée de la chair par une sensibilité donnée en partage. En mettant le corps au centre de la relation au monde et en tentant, avec la notion de « ma chair » comme chair du monde, de préserver l'ambiguïté de l'expérience de la chair, Merleau-Ponty ré-installe du même coup la subjectivité au cœur de l'écart. Ainsi, tandis que chez Husserl le domaine du sensible de la chair pré-existe au singulier dans un commun pré-donné, chez Merleau-Ponty, la subjectivité précède la coexistence avec autrui – sans pour autant en être l'instance constitutive –, elle précède la relation. L'espace de l'écart n'émerge plus de la co-constitution de moi et d'autrui comme chez Husserl mais exprime paradoxalement un écart qui, tout en s'actualisant dans le présent partagé du champ intersubjectif est un champ ouvert des situations liées au monde social, reconduit la subjectivité partout³⁰⁷.

Un premier brouillage de l'équation ipséité/spatialité – espace/identité a lieu chez Merleau-Ponty : si d'un côté le monde social précède le face-à-face moi/autrui, alors les subjectivités émergeant l'une par l'autre d'un monde social (et culturel) ne peuvent pas être figées, pourtant de l'autre côté, la naissance à soi (ipséité) passe par une prise de distance d'avec le monde et d'avec autrui – installant un écart constitutif.

Si le sujet est un sujet incarné par son champ de présence « enlacé » au champ général, ce dernier – décrit par Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception* comme intermonde qui « sollicite sourdement », un « flux absolu » ou un « flux anonyme et pré-humain »³⁰⁸ –

305 *Ibid.*, pp. 109-110. Cette liaison-séparation qui se joue entre « êtres psycho-physiques (...) m'apparaît comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs » (Husserl, *MC*, 109). Les organismes objectifs désignent la combinaison, dans l'expérience, de l'organisme corporel, de l'originalité de la sensibilité et de l'appréhension vérifiée. L'écart entre les monades est perçu comme spatial car se rapportant aux corps : Husserl pense ainsi « mon organisme comme corps spatial » (Husserl, *MC*, 100). Le corps d'autrui n'est alors pas un « simple indice de la présence de l'autre » (Husserl, *MC*, 103) mais le corps vivant d'autrui.

306 *Ibid.*, p. 64.

307 Je renvoie ici à l'examen de la notion d'*institution* chez Merleau-Ponty par José Duarte Penayo dans son mémoire de master (2016), qui décrit chez Merleau-Ponty un abandon progressif du thème de la *constitution*, pour aller vers celui d'une « institution » d'autrui. Duarte Penayo montre qu'en faisant de l'écart une processualité de l'expérience, un dynamisme propre à la temporalité, Merleau-Ponty défend l'idée que c'est de la coexistence qu'émerge la singularité : l'« entre » de l'intersubjectivité – des subjectivités qui sont des « schèmes corporels ouverts » (Duarte Penayo, 107) – étant interprété comme espace de l'« *entre*-signification » (Duarte Penayo, 53).

L'intercorporéité, explique Duarte Penayo, n'est plus seulement pour Merleau-Ponty « terrain commun » de la chair, mais champ « d'inscription » de la processualité : « une situation commune qui n'est plus communauté d'être, mais communauté de faire », (Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 195 ; cité par Duarte Penayo, 106). Le monde commun est alors conçu comme un « intermonde » (Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 231 ; cité par Penayo, 109). En suivant l'analyse de Duarte Penayo, si Merleau-Ponty fait bien de cet écart le lieu de la rencontre, de l'ouverture du sens et de l'imprévisibilité (où généralité et singularité peuvent coïncider), cet écart reste défini et habité (à travers l'intersubjectivité) par un sens humain qui est alors celui d'une subjectivité *partout*. Voir : José F. Duarte Penayo, « L'institution d'autrui chez Merleau-Ponty : vers une intercorporéité expressive », Master de philosophie, sous la direction de Guy-Félix Duportail, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016.

308 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 519.

continue toutefois de s'apparenter à un absolu. Merleau-Ponty semble en effet fasciné par le sensible comme flux, dynamisme (mouvement = vie) et par la « présence réelle » du sensible, qu'il compare à la « présence réelle de Dieu »³⁰⁹ – une agentivité mystérieuse du sensible qui nous invite selon lui non seulement à participer, répondre, « communier », mais aussi à « reprendre et assumer »³¹⁰. Jean-Pierre Cotten relève l'ambiguïté de la position de Merleau-Ponty vis-à-vis des discours de la tradition chrétienne sur la chair : si on retrouve, tout au long de *Phénoménologie de la perception*, des occurrences sur une « communion avec le sensible », il n'y a pour Cotten ni rupture ni reprise assumée d'une tradition de pensée chrétienne du corps, de la subjectivité et de l'incarnation chez Merleau-Ponty (« philosophèmes » qui, souligne Cotten, n'existent pas dans la pensée classique grecque³¹¹). L'« opération »³¹² de la Grâce sous-tend l'existence d'une puissance d'action anonyme, capable de produire des effets (Dieu est moteur, nous – nos âmes – sommes mus). Mais au-delà, la référence à la Grâce opérante est révélateur d'une pensée du mouvement/repos qui interroge le mouvement comme agentivité. On retrouve ce même motif de la Grâce – co-opérante cette fois – dans les évocations du touchant-touché (se mouvoir soi-même en étant mu). L'intercorporéité comme « co-opération » est alors un « processus inachevable d'incarnation »³¹³ où moi et autrui sont les « *sensibilia* d'une seule et même chair » qui pose question à une pensée de l'altérité oscillant toujours entre pouvoir de l'instance subjective et pouvoir « divin ». La pensée de la chair et de la temporalité comme dynamique de l'écart n'arrive en effet pas à évacuer la formulation d'un « inconditionné absolu, l'ipséité essentielle de la Vie »³¹⁴.

On retrouve une interprétation judéo-chrétienne similaire de l'« être-avec » sous la forme d'une morale du *des-inter-essement* chez Levinas³¹⁵ – à l'opposé du politique de l'*inter-esse* arendtien. Or, une hospitalité « laïque » (et donc d'autant plus ce que serait un « accueil

309 *Ibid.*, p. 245.

310 Que ce soit une « sollicitation » de la sensibilité ou des « horizons de l'histoire collective » (Merleau-Ponty, *PP*, 509), il s'agit dans les deux cas d'une injonction à les « reprendre et [de les] assumer » (*ibid.*, pp. 25, 316 ; ainsi que occurrences 13,15, 299, 308, 397, 520).

311 « Comme le sacrement non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés, de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion », Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 263. Cité par Jean-Pierre Cotten, dans : « L'"expérience" de la chair chez le dernier Merleau-Ponty », dans *Philosophique*, n° 3, 2000, p. 24.

312 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 245.

313 Jesus Paulo, « L'instabilité de l'être-avec : Configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas », dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 107, n° 2, 2009, pp. 269-300.

314 Jesus Paulo, « L'instabilité de l'être-avec... », *op. cit.*, pp. 287-288.

315 Le « vœu de paix » de la « bonté » comme « radicalisation éthique des Droits de l'homme », dont la vocation est « le bien de l'univers » chez Levinas (Paulo, *ibid.*, 291) est lié à une pensée de la justice et de la responsabilité où se retrouvent les valeurs judéo-chrétiennes de l'hospitalité comme « philoxénie absolue » (*ibid.*). Ce « bon accueil » de l'hospitalité de l'étranger où la valeur de « bonté » est surtout liée à celle de *devoir* – et se différencie de l'hospitalité de l'Antiquité grecque (en particulier athénienne), notamment en ce que la *philoxénie** athénienne pose surtout la question de l'accueil des étrangers à la cité, une hospitalité qui reste celle donnée à l'étranger comme étranger. Le messianisme levinassien repose sur une morale problématique de l'empathie, qui rend nécessaire et universalise la souffrance d'autrui : pour s'effectuer, le « pouvoir-être » comme don de « l'agir comme messie » et la responsabilité « au présent de tout le temps passé et à venir » (*ibid.*, 293), ont besoin de la souffrance de l'autre.

laïc »), doit composer avec cette tradition, présente tant dans les conceptions du sujet que du collectif et tant dans le *des-* que l'*inter-esse* qui cherchent à penser le commun depuis l'idéal universaliste hérité de la tradition judéo-chrétienne. Cette désacralisation (de l'espace et du temps) passe par une mise en cause de l'équation ipséité/spatialité et identité/espace dont la « seconde naissance » à soi chez Merleau-Ponty est l'un des symptômes (l'ipséité se révèle par une prise de distance et l'identité se confond avec l'agentivité comme prise sur le monde). Ainsi, l'un des leviers de cette décorrélation passe par l'action : en effet, sous l'action comme « prise », se cache la question du sujet et de la relationnalité, conçue comme relation entre sujets égaux (Beauvoir, Arendt).

* Sur la *philoxénie*, voir Élodie Matricon-Thomas, qui examine dans sa thèse d'archéologie et d'histoire ancienne, la « réelle capacité d'accueil et d'intégration de la cité à l'égard des étrangers, de leur culture et de leur religion » dans l'Antiquité athénienne : il s'agit de l'hospitalité envers l'étranger comme étranger et non celle d'un devenir-citoyen. Matricon-Thomas décrit les modèles des associations culturelles d'étrangers dans la cité athénienne, où se différencient les communautés d'étrangers et les communautés civiques, mais où la forme juridique associative permet une « articulation » de ces communautés au sein de la cité. Voir : Élodie Matricon-Thomas, « Recherches sur les cultes orientaux à Athènes, du V^e siècle avant J.-C. au IV^e siècle après J.-C. », thèse d'histoire ancienne, sous la direction de Yves Perrin et Marie-Françoise Baslez, Université Jean Monet - Saint-Etienne, 2011.

2. Penser une relationnalité constitutive. Agir-avec, faire-ensemble

Là où les travaux de Husserl et Merleau-Ponty cherchent à retrouver une relationnalité sous le sujet, à montrer l'entremêlement entre le monde et les vécus du sujet, Beauvoir et Arendt cherchent à penser les implications de la relation sujet/monde à partir de la pluralité. Ce décalage de la question du sujet permet de penser l'espace relationnel sous des formes ne reconduisant plus une simple co-existence de monades et ouvre par conséquent à des formes politiques de l'agir individuel et collectif. Cette ouverture politique permet en effet de penser l'accueil à partir de l'*agir-avec* et du *faire-ensemble*. L'écart conçu comme distance fige l'écart comme mesure, tant celle de la distance dans l'espace, que celle entre les individus (mesure de la socialité comme « bonne distance »), tandis que les réglages de l'écart (du « bon écart », du « bon accueil ») réglementent l'appartenance ou la traversée de l'espace en commun.

La spatialité relationnelle interroge l'espace de l'écart comme espace de l'action au sens arendtien, celui de la proximité, de la vie publique, et spécifiquement comme espace où l'individuel et le collectif s'articulent. Ainsi, pour penser l'espace autrement que sous le paradigme de la distance, il s'agit de penser la relationnalité à partir d'une décorrélation ipséité/spatialité–identité/espace. Cette tentative de décorrélation s'inscrit dans une tradition critique qui interroge les conséquences d'une philosophie de la volonté et de l'action qui tend à confondre d'une part *Je* et j'agis *sur* ("je peux") et d'autre part *je* *veux* et *je* *peux*.

Cette tradition qui ramène l'ipséité à l'action, sous-entend qu'une absence ou une impossibilité d'action serait dès lors le signe d'une non-ipséité (une forme de passivité, rompue uniquement par la « naissance à soi »). Outre que cette tradition néglige la dimension fondamentalement relationnelle de l'action et donc que l'ipséité ne se gagne pas *sur* mais *avec*, et donc redessine constamment les contours de la « naissance à soi » comme naissance sans cesse reprise et continuée, elle méconnaît aussi toute forme d'agentivité non-humaine. Il s'agit d'interroger en quoi l'action, ramenée à l'agentivité est ainsi pour nous synonyme de l'individuation (avant l'individualisation). L'ipséité (le processus d'ipséisation comme naissance à soi) semble en effet se confondre avec la constitution progressive de l'individu comme agent (acteur de ses actions) – et par différenciation-distance d'avec autrui et d'avec le monde. Le fait de rabattre l'action sur l'ipséité ramène en effet l'action à l'agentivité comme spécificité humaine. Or, comme nous allons le voir dans les développements qui suivent, il existe d'autres approches pour lesquelles l'agentivité ne se définit pas qu'à partir de l'ipséité – et l'action qu'à partir d'une « prise », mais au contraire comme *lâcher-prise*. Dès lors, penser une relationnalité constitutive, c'est penser les conditions de l'accueil, non pas en terme de système d'écart entre agents, mais de relations constitutives auxquelles ne pré-existent pas des agents, mais qui les constitue par l'action partagée. Quels espaces s'ouvrent alors par cette spatialité relationnelle ? Espaces physiques et espaces politiques où se jouent un *accueil au neuf qui surgit* interrogent ainsi le faire-ensemble et l'action, les négociations de l'accueil et sa spatialité propre.

2.1. Penser une relationnalité constitutive avec Beauvoir

Lorsque Beauvoir prend pour point de départ une relationnalité première³¹⁶ (ce qui signifie pour elle qu'*il n'y a pas de donné naturel, pas de nature*) afin d'interroger comment une pensée de l'altérité, marquée par la thèse naturaliste, reconduit des processus d'oppression, elle déplace la correspondance entre identité et action vers l'articulation entre le social et le politique, là où peut s'exercer une liberté. En racontant l'histoire d'une transcendance confisquée³¹⁷, Beauvoir montre en quoi l'idéal égalitaire échoue, en ne prenant pas en compte les situations vécues. Beauvoir insiste sur l'importance de penser à la fois les implications concrètes d'une relationnalité première et de prendre celle-ci comme point de départ pour pouvoir penser une transformation des situations de conflit/de solidarité vécues par les individus.

Lorsque Beauvoir cherche à concevoir la relationnalité *à partir* de la relationnalité, elle met en évidence que celle-ci n'est pas une relationnalité de principe : elle a des conséquences et détermine en partie les *possibilités* d'agir. Beauvoir montre que les êtres humains sont toujours déjà en relation les uns avec les autres, ou comme le dit Eva Gothlin, qu'ils naissent « dans un monde des autres »³¹⁸. En conséquence, plutôt que de s'interroger sur le sens de

316 Beauvoir montre comment les femmes – et tous les « Autres » – ont pu être exclus d'une relationnalité conçue depuis une thèse naturaliste qui, cherchant à étudier la relation entre le sujet et le monde, pose le sujet et le monde et empêche par là-même de penser une relationnalité première. Selon Kail, Beauvoir identifie « très tôt » la présence d'une telle thèse chez Merleau-Ponty (Beauvoir fait dès 1945 une recension de *Phénoménologie de la perception*, publiée dans le premier numéro des *Temps Modernes*). Kail décrit la démarche de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* comme « a-naturaliste ». Beauvoir critique dès l'introduction du *Deuxième Sexe* les paradoxes de l'« égalité dans la différence » qui permettent selon elle d'accepter des différences « de nature », différences qui ont conduit à ne reconnaître que tardivement le statut d'être humain à certains groupes d'individus – dont les femmes jusqu'au XVIII^e siècle, explique-t-elle, leur accordant le statut de sujet tout en remettant en cause la valeur (supposément inférieure) de leur subjectivité (Beauvoir, *LDS I*, 16). Beauvoir pointe ainsi l'insuffisance de l'idéal démocratique qui part d'une égalité abstraite de tous les êtres humains. Ainsi, pour Beauvoir, le donné c'est le monde, c'est-à-dire la relation sujet/objet et des relations entre individus au sein d'une préhistoire de significations qui nous précèdent : « le donné ne doit pas être confondu avec le mythique donné naturel, ce qui est donné est toujours habité par des significations que les Autres ont déposées (...). Le donné est relationnel, le donné est la relation elle-même. », Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe, op. cit.*, pp. 34-35.

317 Beauvoir démontre par le contre-exemple de la condition féminine comme *production* (Le Dœuff) que la relation corps/monde toujours médiée n'apparaît immédiate qu'à un sujet qui n'est pas divisé. La démarche phénoménologique de Beauvoir, en mettant à jour les limites posées aux sujets féminins dans l'exercice de leur liberté, dévoile les axiomes implicites qui ont façonné les termes de cette relation, et ont atrophié la transcendance accessible aux femmes en forçant celle-ci à une ambivalence inextricable : dans l'analyse qu'elle présente dans *Le Deuxième Sexe*, les femmes ont à être à la fois objet et l'altérité pure pour autrui, sans réciprocité. C'est en effet pour Beauvoir seulement par l'accès à la transcendance qu'une participation au « *mitsein* humain » est possible (Beauvoir, *LDS I*, 34). Ainsi c'est par la mainmise sur la définition de la relation que les hommes, en rejetant les femmes du côté de « l'Autre » (Beauvoir, *LDS I*, 19 ; Groult, *LDS I*, 3, préface à l'édition de 1990), ont « réussi à accaparer la transcendance, c'est-à-dire la relation, à leur profit exclusif » (Kail, 2006, 36). Cette confiscation est double et agit tant sur une transcendance empêchée de se déployer pour elle-même, que de prendre place et participer au monde. C'est un monde où il est impossible de « se rencontrer mutuellement comme sujets, chacun demeurant pour l'autre un autre » (Beauvoir, *LDS II*, 652) : « le sujet » est alors une forme spécifique du sujet absolu, dont l'ipséité, l'identité, le statut social et politique sont en tout points congruents *au monde* – un monde d'hommes.

318 Eva Gothlin, « Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger », traduit par Michel Kail, dans *Les Temps Modernes*, n° 619, mars 2002, p. 68.

l'existence³¹⁹, Beauvoir part des conditions concrètes qui sont propres à certains êtres humains et montre que chacun·e n'est pas seul face à soi-même pour décider de sa vie.

La particularité de la démarche de Beauvoir est de défaire le mythe de la transcendance sans renoncer à celle-ci : en montrant qu'elle se confond avec un statut social et politique, elle montre que la constitution du sujet ne se fait pas hors des relations humaines, autrement dit hors de situations de relationnalité qui lui confèrent un statut au sein de celles-ci.

L'examen de la condition féminine qu'entreprend Beauvoir met en lumière les paradoxes de la constitution par la relationnalité, à la fois des identités sociales prescrites (place sociale), de la reconnaissance d'un statut de sujet (place politique) et de la perception de soi-même (identité/ipséité) – ces paradoxes étant à l'origine de plus ou moins de contradictions vécues. Penser une relationnalité première, c'est pour Beauvoir penser l'ambiguïté d'une relationnalité constitutive.

La liberté, comme « pouvoir agir »³²⁰ conditionné par des situations, n'existe ainsi pas sans engagement dans des relations pour Beauvoir (Brander). Les sujets sont des sujets concrets au pluriel, ce qui signifie qu'il n'y a pas de pluralité en soi, non-contraindante³²¹, qui soit dégagée de la relationnalité. Autrement dit, la pluralité est non-absolue et c'est par l'ambiguïté de l'engagement avec les autres et avec le monde, et par la résistance aux limites posées par cet engagement, qu'est éprouvée une transcendance comme *désir* d'exercer sa liberté. La liberté est ainsi à la fois à gagner sur les identités sociales construites/imposées et les conditions concrètes qui la rendent plus ou moins possible, ainsi que *concrètement* comme affirmation du sujet, de sa transcendance, comme affirmation d'un « je peux »/« je ne peux pas »³²². Ainsi, chez Beauvoir être libre, c'est *pouvoir* agir ; un exercice de la liberté qui, dans

319 En partant de la relationnalité, Beauvoir évacue les questions sur le sens de l'existence : elle prend pour acquis l'existence – nous existons sur terre – et ce, « sans chercher à penser la chaîne de causes et effets » de cette existence terrestre. Il ne peut y avoir une perte du sens (pas de nihilisme). Beauvoir affirme ainsi, dans un entretien sur Radio-Canada en 1959 que sa philosophie n'est pour elle « ni une métaphysique ni une ontologie ». Cet entretien entre Beauvoir et le journaliste Wilfrid Lemoine, programmé en novembre 1959 pour l'émission Premier Plan sur Radio-Canada, fut auto-censuré par la direction de la radio et diffusé seulement le 25 mai 1986 seulement, quelques mois après la mort de Beauvoir. En 2019, la direction de la radio a rendu public le communiqué de novembre 1959 – soixante ans plus tard donc –, actant la décision de déprogrammer l'émission – cette décision ayant été prise après des « consultations » et guidée « par le souci d'une grande prudence vis à vis du bien-être de la population », « en vue d'assurer à la population les émissions qui lui conviennent le mieux ». Cela met en exergue, notamment vis-à-vis des opinions de Beauvoir sur l'« existence de Dieu » et « l'institution du mariage », tant la perception de la position de transfuge de la philosophe que le caractère novateur de sa pensée pour la sphère publique de son époque. Voir le « Communiqué de Radio-Canada sur l'entrevue avec Simone de Beauvoir », novembre 1959, publié par le service des archives de Radio-Canada le 8 janvier 2019.

320 Pour Beauvoir le pouvoir d'agir ne se réduit pas à l'obtention de la qualité/du statut de sujet, il dépend d'un pluralisme « engagé » (contraignant) par une relationnalité. Une affirmation qui sera selon Brander de plus en plus présente dans l'évolution de la pensée de Beauvoir, qui se développe depuis une « morale de l'ambiguïté » (1947) cherchant à sauver les paradoxes de la transcendance en dehors d'interdépendances sociales, puis devenant une question politique – de pluralité – à partir du *Deuxième Sexe* et se développant notamment à partir de 1968 et de la guerre d'Algérie qui la conduit à abandonner peu à peu le subjectivisme idéaliste des débuts. Selon Le Doeuff, c'est seulement après l'examen de l'histoire de la condition féminine que Beauvoir commence à concevoir celle-ci comme lutte politique collective : ce n'était pas le projet de départ qui voulait examiner la question du sujet en termes de libre arbitre de la femme au singulier. Voir : Stephanie Brander, « Philosophinnen in Gespräch. Hannah Arendt, Simone de Beauvoir – eine fiktive Begegnung », dans *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie*, n° 1, Diskord, mars 1990, pp. 57-73.

321 Ma traduction de « unverbindliche Pluralismus », Brander prêtant ces mots à Beauvoir dans l'échange fictif qu'elle met en scène entre Beauvoir et Arendt, voir : Brander, *ibid.*, p. 64

322 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, 1949, tome 2, p. 587.

l'analyse de Beauvoir sur la condition des femmes, met en évidence la contradiction entre l'obtention du statut de sujet et le refus du pouvoir « participer au mitsein humain »³²³.

Pour Beauvoir, agir c'est ainsi s'affirmer concrètement comme sujet. Le sens du « pouvoir agir » beauvoirien est à replacer dans le contexte de sa démarche phénoménologique de description de la condition féminine (de l'expérience des femmes à la fin du XXe siècle) et d'une sortie de la dépendance qui empêche non seulement l'autonomie – notamment financière – mais surtout leur affirmation en tant que sujets par le faire : « La malédiction de la femme vassale, c'est qu'il ne lui est permis de rien faire (...) productrice, active, elle reconquiert sa transcendance »³²⁴. Cette approche de la liberté par l'action ne ramène toutefois pas chez Beauvoir l'action directement au sujet : elle est bien plutôt une contre-position vis-à-vis de l'existentialisme sartrien du « je veux », à quoi Beauvoir oppose l'ambiguïté du « je peux », qui permet de traiter de situations concrètes et changeantes d'exercice de la liberté – des situations où il est possible d'être *plus ou moins* libre. La liberté ne reposant pas sur le sujet (elle est un vécu et comme tel toujours dépendante des conditions d'existence de son exercice), la problématique beauvoirienne vise ainsi plus la transformation des conditions du monde commun que la question du sujet : « le "je peux" renvoie aux conditions intramondaines qui permettent de faire ce que l'on veut »³²⁵. C'est pourquoi ni la liberté ni l'action ne sont des abstractions ou des idéaux chez Beauvoir : être libre c'est pouvoir agir concrètement. C'est en cela seulement que l'action lorsqu'elle a lieu est l'affirmation du sujet ; c'est également pourquoi la transformation des conditions du monde commun est un problème de l'action politique et non de souveraineté (le « nous » n'a pas le sens de « je multiples » mais des conditions communes qui permettent ou entravent des libertés individuelles et collectives). Dans son ouvrage sur l'articulation de la politique féministe et des luttes sociales³²⁶, Linda M.-G. Zerilli se penche sur la réception des analyses de Beauvoir par les théoricien·nes féministes dans les années 1980-90, et y interroge le rôle dévolu depuis cette période à la « capacité d'agir » [agency] en tant que cadre de réflexion centré principalement sur le sujet. Pour Zerilli, et ce jusque dans les débats contemporains, les lectures féministes de Beauvoir qui se sont concentrées sur la formation du sujet en problématisant les paradoxes de la subjectivation, ont eu tendance à perdre de vue la liberté « en tant que problème politique du "je peux" ». Zerilli interroge ainsi l'importance donnée à l'idéal de souveraineté dans les réflexions sur l'action, qui lient sans la problématiser la question de la liberté à celle du sujet notamment à travers l'identification de la liberté au libre-arbitre du sujet souverain : « en s'accrochant de manière ambivalente à la terminologie de la question du sujet, [les sujets] restent prisonniers d'une conception de la politique qui fait de la capacité d'action la condition par excellence de l'existence politique »³²⁷. Pour penser une politique de la liberté qui ne se réduise ainsi pas au « malaise de la subjectivation », ni à la conceptualisation critique du sujet, Zerilli propose, là où les débats féministes contemporains font de la souveraineté et de la capacité d'action du sujet le thème central de la politique

323 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, op. cit., tome 1, p. 34.

324 *Ibid.*, tome 2, p. 587.

325 (ma traduction de) Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, trad. Bettina Engels, Turia + Kant, 2010, p. 28.

326 Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, trad. Bettina Engels, Turia + Kant, 2010, édition originale : *Feminism and the Abyss of Freedom*, The University of Chicago Press, 2005.

327 *Ibid.*, (ma traduction) p. 29.

féministe, de reprendre la problématique de la liberté en la désolidarisant de son cadre centré sur le sujet – notamment à partir des travaux d'Arendt sur l'action : « Il nous manque peut-être une idée plus précise de la forme sous laquelle la capacité d'action est une condition du cadre centré sur le sujet, même si le cadre dessine un espace négatif »³²⁸.

L'espace en commun qui se dessine est celui de possibilités où des sujets politiques ont à agir ensemble pour transformer les conditions même de ce monde commun – « agir » signifiant pour Beauvoir agir sur « les conditions intramondaines qui permettent de faire ce que l'on veut »³²⁹. L'action n'est pas conçue comme dépassement, expression du libre-arbitre – elle n'est ni une question de volonté ni d'« état intérieur subjectif »³³⁰ – mais comme désir d'avenir et agir politique. Beauvoir conçoit ainsi l'action comme jamais entièrement libre ni jamais entièrement contrainte, mais plutôt comme « continuum de situations différentes dans lesquelles plus ou moins de liberté est possible »³³¹. En d'autres termes, l'interdépendance des uns et des autres est faite – au présent – de négociations elles-mêmes inscrites dans un passé de relations qui précèdent et façonnent en partie les possibilités d'accès de chacun à une reconnaissance comme sujet politique. Beauvoir en vient à affirmer que l'interdépendance implique que l'autre est la condition d'une liberté concrète, d'effectuation de ma propre liberté – une réciprocité de « la libre reconnaissance de chaque individu en l'autre »³³². Ainsi Beauvoir propose une pensée politique de l'action qui cherche à maintenir l'ambiguïté du programme d'une « solidarité des libertés »³³³ qui n'oppose pas soi et autrui, pas plus qu'il n'affirme un dépassement du conflit *par* l'action. Cette proposition ne délègue pas à l'autre la responsabilité de ma liberté mais s'appuie chez Beauvoir sur une conception du *mitsein* comme oscillation entre les pôles du conflit et de la solidarité ; une solidarité qui a, idéalement, à « dévoiler le monde avec et pour les autres »³³⁴. Ainsi, les situations d'oppression peuvent être transformées – et être pensées – non plus seulement à partir du sujet comme île, ni comme puissance d'action isolée, mais à partir des paradoxes de conditions d'existences individuelles et collectives propres à la relationnalité. Ainsi, si pour Beauvoir les situations sont *produites* (Le Doeuff) et non pas données, ce n'est pas tant la conflictualité que

328 *Ibid.*, p. 30.

329 *Ibid.*, p. 34.

330 *Ibid.*, p. 27.

331 Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe, op. cit.*, p. 70.

332 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe, op. cit.*, tome 1, p. 240.

333 Selon Kail, cela conduit Beauvoir à renvoyer « dos à dos les idéologies politiques que sont l'individualisme utilitariste et le collectivisme radical, en tant qu'elles contournent cette ambiguïté humaine, assurées qu'elles sont d'effacer pour l'une et de surmonter pour l'autre le paradoxe de la condition humaine », Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe, op. cit.*, p. 75.

334 *Ibid.*, p. 74. Là où, pour Heidegger, la relation entre soi et autrui met en jeu l'authenticité en opposant un être soi-même à un "On" inauthentique, Beauvoir transforme à la fois la relation, les termes de la relation et l'écart : elle conçoit cette relationnalité comme une *interdépendance* dont l'« authenticité » est faite de « possibilités et de significations partagées » (Gothlin, 74) : sans faire du conflit le seul ressort de la relationnalité, Beauvoir pense plutôt une solidarité de possibilités. Dans sa conception, autrui est *condition* de ma liberté – tantôt obstacle, tantôt possibilité, en fonction de situations : « L'authenticité est ainsi mise en rapport avec la façon dont la possibilité toujours présente du conflit est vécue » (Gothlin, 75). L'action est pensée dans l'interdépendance des libertés : « dès lors que nous sommes interdépendants, l'autre n'est pas, ontologiquement parlant, un obstacle à ma liberté mais une condition pour que ma liberté puisse se réaliser. L'authenticité pour Beauvoir signifie dévoiler le monde avec et pour les autres » (Gothlin, 74). Sur le « dévoilement » ou la « réalisation », Gothlin renvoie à : Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p. 100.

la réciprocité d'une reconnaissance mutuelle *via* des projets concrets (par l'action) qui est au centre des enjeux de la relationnalité.

Pour pouvoir exercer une liberté il faut donc pour Beauvoir d'une part, tenir compte des situations qui la limitent et concevoir celle-ci au-delà d'une morale individualiste liée au modèle capitaliste, et d'autre part rendre possible un *faire* collectif d'autonomisation des sujets politiques. Dans cette lecture du contexte capitaliste l'autonomie des sujets politiques ne passe pas par un dépassement par le travail ou par l'action. Beauvoir montre qu'il ne suffit pas de laisser s'affirmer la liberté d'autrui – selon la conception heideggerienne, qui fait dépendre d'autrui ma propre liberté, et induit un corollaire de violences – mais qu'il faut rendre possible des solidarités qui passent par une réciprocité dans la liberté, en prenant en compte les négociations de l'interdépendance. Comme le souligne Gothlin, pour Beauvoir « se vouloir libre, c'est aussi vouloir les autres libres »³³⁵. Des « autres » qui ne sont pas une nécessité pour ma propre liberté, mais eux aussi des sujets politiques. *Mitsein* pour Beauvoir n'exprime ainsi pas un état donné mais une réciprocité mutuelle, conflictuelle/solidaire à construire. Beauvoir, dans *Le Deuxième Sexe*, déploie ainsi les implications de la temporalité³³⁶ du « là » pour des individus « à la fois séparés et dépendants d'une collectivité »³³⁷. C'est sur le déjà du déjà-là que Beauvoir insiste, sur ce qu'implique une temporalité, un passé du *Mitdasein* pour les relations humaines.

La décorrélation entre ipséité/spatialité - identité/espace qui nous intéresse chez Beauvoir joue ainsi à plusieurs niveaux. Elle entraîne d'une part une déprise entre ipséité et identité : conscience de soi, identité à soi et identité sociale ne se confondent plus dans une même temporalité. Se découvrir comme soi (ipséité) ne dépend ainsi plus seulement d'une *prise de distance* d'avec le monde, de soi avec soi-même (confusion soi/moi), d'avec les autres. Le rapport à la spatialité qui en découle est dessiné par une relationnalité de l'écart, plurielle, rhizomatique, fragmentée-liée dans l'espace et dans le temps, et qui plus est, mutuelle et – en théorie entre sujets politiques – réciproque.

L'espace-temps de l'écart qui se dessine ainsi ne propose plus une image d'incision-séparation entre des points de l'espace, une représentation de centralités de places *dans* l'espace, ni de figures d'opposition dedans/dehors ou intérieur/extérieur. Les facettes de l'ipséité, de l'identité et de la spatialité se réorganisent à travers une relationnalité spatio-temporelle de l'écart, multiple et plurielle, à travers les liens qui conditionnent à la fois les conditions d'existence, leurs négociations politiques et les identités sociales : elles débouchent sur une déprise identité/espace. Entre les relations se jouent – au sens premier, se jouent – des liens qui sont des enchevêtrements aux liens labiles et dynamiques, changeants mais pas inextricables. Chaque terme étant unique, ils sont liés sans se confondre, enchevêtrés dans un réseau spatio-temporel de liens qui évoque plutôt la prolifération rhizomique et la dynamique temporelle enchevêtrée entre passé-présent-à-venir, que le contenant/contenu.

Ainsi, on entrevoit que l'émergence de l'ipséité comme « découverte » ne dépend pas seulement d'une *prise de distance* qui définirait la relation à l'espace – au monde espacé

335 *Ibid.*, p. 102. Cité par Eva Gothlin, « Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger », *op. cit.*, p. 74.

336 Judith Butler reprend la réflexion de Beauvoir sur la « temporalité sociale » de la constitution des identités sociales. Voir Judith Butler, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, Vol. 40, n° 4, 1988, pp. 519-520.

337 Eva Gothlin, « Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger », *op. cit.*, p. 69.

(ipséité/spatialité) –, ni d'une *prise sur* le monde et sur autrui – d'une *action* sur ou vers qui instrumentalise le monde et autrui comme nécessité pour l'action. Dans la conception beauvoirienne de l'action, aucun agir ensemble n'est possible si la réciprocité est d'emblée exclue du *faire*. C'est la nécessité de l'émergence de l'ipséité comme « prise » (instrumentalisation de la relationnalité) qui conduit à une exclusion de la communauté de ceux qui agissent en commun. La réciprocité du « soi par les autres » de la phénoménologie husserlienne et merleau-pontienne montre ici ses limites. Si le « je » se découvre « en situation » (Merleau-Ponty), le face à face entre moi/autrui et moi/le monde par la perception devrait impliquer une reconnaissance mutuelle qui ne s'arrête pas à un jeu de miroirs. Or la fonction instrumentale de l'autre et du monde comme vis-à-vis nécessaires du soi saborde d'emblée une possible solidarité. Cet « oubli » du politique (par l'instrumentalisation à des fins de domination) fige les places et impose une altérité atrophiée : l'ipséité de certains êtres humains émerge comme altérité tronquée³³⁸, une violence que Beauvoir dénonce dans son analyse de la condition féminine en réclamant une reconquête de la transcendance, de sa valeur, par les femmes³³⁹.

Il faut toutefois préciser pour éviter tout anachronisme que le sujet chez Beauvoir, s'il ne dépend plus d'autrui pour émerger au monde, est pris avec autrui dans une ramification de conditions d'existence qui déterminent leurs positions mutuelles, le sujet est un sujet politique. Le modèle de la présence à soi, l'émergence de l'ipséité comme prise sur, dépend elle toujours, comme chez Merleau-Ponty de l'émergence d'une action sur (pro-jets, buts), d'une *puissance* sur. Pour Beauvoir, l'éclipse temporaire du moi, l'oubli de soi, qui permet l'objectivité et la projection vers un but, une réalisation dans le monde, « n'est possible que si on s'est déjà trouvé »³⁴⁰, autrement dit, que si la coïncidence entre ipséité, identité, spatialité et position spatiale est possible. Beauvoir montre ainsi que, tandis que, pour les personnes qui sont associées à la catégorie sociale masculine, celle des hommes, l'émergence du soi/moi correspond à une place *dans* le monde (un monde qui est « leur monde »), pour les femmes, la seule façon d'appartenir au monde des hommes est de « renoncer à [leurs] revendications de sujet souverain pour avoir une place dans le monde »³⁴¹. La spatialité brouillée, ambiguë, d'un être qui a à être objet dans l'espace et pôle de reconnaissance pour autrui (paradoxes d'une ipséité qui est forcée de se construire comme sujet-objet face à un sujet absolu), est ainsi caractéristique de la condition féminine décrite par Beauvoir. Dans ces analyses « la femme »

338 Beauvoir examine l'« altérité pure » – spécifique de l'« affirmation du privilège masculin » (Beauvoir, *LDS I*, 18), qui lie et oppose dans un jeu de rôles figés des positions, tout en rendant impossible la forme politique du conflit entre deux sujets (Beauvoir, *LDS I*, 19) : « Ainsi, à l'existence dispersée, contingente, multiple *des* femmes, la pensée mythique oppose l'Éternel Féminin unique et figé » (Beauvoir, *LDS I*, 395). Beauvoir met cette forme spécifique d'altérité en lumière par contraste avec des pratiques de « réciprocité de l'altérité » qui, dans des figures d'opposition telles que celles de l'étranger/du natif, peuvent se retourner. Elle avance ainsi que l'altérité est une « catégorie fondamentale de la pensée humaine » (Beauvoir, *LDS I*, 19), catégorie qui met en jeu la dualité du même et de l'autre sans en figer les positions. Beauvoir montre que la condition féminine en est un contre-exemple : la dualité y est figée *par* l'altérité. Beauvoir s'oppose clairement à la légitimation de cette forme tronquée d'altérité non réciproque, défendue notamment par son contemporain Emmanuel Levinas dont Beauvoir commente en note, dès les premières pages de son introduction au *Deuxième Sexe*, la célébration problématique de l'altérité qui, selon lui, « s'accomplit dans le féminin » (Beauvoir, *LDS I*, 17).

339 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, op. cit., tome 1, p. 2 ; tome 2, p. 345 et p. 587.

340 *Ibid.*, tome 2, p. 625.

341 *Ibid.*, p. 590.

joue le rôle de l'espace³⁴², prise sur, miroir, tandis que lui est refusée cette même prise de distance spatiale d'avec le monde, qui permet l'émergence de soi à soi (ipséité).

Or, l'une des conséquences spatiales importantes de l'affirmation beauvoirienne du donné relationnel, parallèle aux conséquences politiques, est que le sujet n'a plus à avoir la charge du sens, qu'il n'a plus à *porter* l'espace, à en être le garant³⁴³. Il n'a plus à être le sens sous la substance, ni à être le maître des mesures et des distances, garant du réel par la mathématique. « Le monde » n'est plus celui des vécus de la conscience (ni même celui de l'espace terrestre) mais un faisceau de relations négociées qui brouille l'image d'un espace où se distribuent des places. Pensé jusqu'à maintenant en termes d'intériorité/extériorité, la manière de se rapporter au monde / aux autres, se *dé-place* : la relationnalité plurielle beauvoirienne instaure une dimension temporelle et matérielle dans la prise de distance – qui n'est plus seulement mathématique spatiale.

De la même manière que chez Beauvoir, une réciprocité entre les sujets est pour chacun·e la condition d'une reconnaissance comme sujets politiques, c'est-à-dire comme sujets appartenant à un ensemble de significations qui les précèdent, cette spatialité relationnelle exprime une réciprocité de lien par contact à distance – qui exclut donc la fusion. Cet écart qui n'est pas incise, écartement, écart mesurable qui sépare, mais écart qui relie/évolue, écart-lien, est fait de contacts pluriels à distance. La « distance » exprime ici une présence-absence du contact à distance : le corps n'est pas là, dans l'espace de proximité immédiat qui permet le toucher mais est présent-absent à travers le temps et l'espace du lien (passé-présent toujours renouvelé). Ce contact à distance s'éprouve en dehors du langage. Cette présence-absence d'autres autour, en amont et en aval de soi dans une spatio-temporalité interroge le champ de portée de la matérialité des corps : la distance ressentie dans l'absence n'a rien de commun avec la distance mesurable du système métrique. L'absence de l'autre est le *ressenti* à la fois d'un éloignement physique (l'autre n'est pas physiquement et simultanément présent), et d'un lien de contact-à-distance démultiplié et pluralisé par l'ensemble des liens actualisés qui constituent un « nous » en constant réarrangement. C'est une façon de se sentir lié aux

342 Dans la corrélation ispéité/spatialité, la distance d'avec le monde comme surface de projection de soi est une figure d'opposition-distance. C'est en cela que « la femme », dans son rôle de vis-à-vis sujet/objet est ramenée à un même rôle utilitaire de prise de distance d'avec soi ; elle est condition de l'ipséité pour le pôle masculin.

343 L'affirmation beauvoirienne du donné relationnel a des conséquences philosophiques importantes et inaugure un changement de paradigme : depuis Descartes le sujet avait à « porter l'espace », à « être le garant du sens », c'est à dire à garantir la continuité du sens sous les variations de la matière – dans une histoire de la philosophie occidentale qui, après l'abandon du pluralisme grec des substances, a fait de la réduction logique du dualisme cartésien entre substance pensante et substance étendue le motif d'un rapport du sujet au monde (voir : Jean Lévêque, *L'ABCDaire de la Philosophie*, Flammarion, 2001). Par le décentrement du sujet vers une relationnalité constitutive, la dualité matière et esprit, la substance étendue de la géométrie analytique reprennent forme et sens humain en exprimant une séparation-liaison par l'écart de l'entre deux. Autrement dit, d'une part l'espace qui n'a plus à être porté par les sujets peut devenir relationnel, c'est-à-dire, espace politique et social de négociations, et le sujet qui n'a plus à se défendre d'être lui-même objet de changements, à maintenir la cohésion du sens (de son propre sens), peut se comprendre comme changeant, unique et pluriel en relation, tout en s'affirmant individuellement et collectivement comme sujet politique. De plus, la forme spatiale elle-même, le modèle de l'espace cartésien comme séjour assuré – et la confiance en la substance étendue sous nos pas –, est remaniée par d'autres modèles physiques (scientifiques), qui ont aussi des conséquences sur les espaces physiques et politiques. Voir § 2.3.6 Où sommes-nous à la fois ? Mesures du monde, vide de l'espace et visions de nulle part.

absent·es (présent·es dans un autre espace/temps) que je ne peux *toucher* maintenant, qui actualise et transforme sans cesse la relation à l'autre par delà la distance mesurée/mesurable.

À partir de Beauvoir et des tentatives de décorrélation ipséité/spatialité–identité/espace qui ont commencé à être esquissées, comment penser les ressorts d'une empathie qui ne soit pas la simple sympathie des affects mais d'un contact-à-distance dont le motif ne soit ni le corps ni le langage, mais dans une articulation de la parole et de l'action, une solidarité et un agir politique (Arendt) ? Une des propositions fait ici, à partir de la difficulté exposée précédemment de l'émergence de l'ipséité comme prise sur le monde (action), est d'examiner les conséquences d'un lâcher-prise *dans* et *par* l'action. Une première étape de l'examen d'un tel lâcher-prise consiste d'une part à explorer les pistes tracées par Zerilli pour penser la liberté autrement qu'à partir du sujet et d'autre part les conséquences politiques de l'action en commun à partir de la pluralité chez Arendt, afin de faire converger ces deux propositions³⁴⁴ dans l'examen du lâcher-prise *comme* action en commun. Je mobilise les travaux de Zerilli, ancrés dans une politique féministe qui revisite l'action, en écho à ceux d'Arendt, à dessein : ils me semblent les travaux contemporains les plus à même pour penser le collectif et le commun sous des motifs non-universalisants. Ainsi, tout en rappelant les ambitions d'une politique féministe qui s'adresse aux problématiques rencontrées par les femmes, il y a à mon sens tout à apprendre de celle-ci pour penser de manière critique une politique de l'accueil, qui puisse opposer des outils conceptuels à même de déconstruire la dissymétrie constitutive de la tradition hospitalière.

Ces propositions sont à mettre en résonance avec une approche politique post-humaniste (Barad) : en renonçant à définir les « non-humains » selon un énième élargissement du schème ego/anthropocentriste et sa tendance à l'accaparement –, il s'agit ici de s'efforcer de penser et comprendre ce qui ne se ramène à aucun monde, aucun langage humain et reste définitivement inaccessible.

En effet, la notion de spatialité relationnelle interroge la relationnalité post-humaniste (qui ne concerne donc pas que le monde humain) en cherchant à concevoir l'empathie autrement qu'à partir de la participation à la souffrance d'autrui. Ainsi, plutôt que de penser à partir des métaphores spatiales du déplacement, de la transposition de soi dans l'autre, d'un « se mettre à la place de l'autre » – et dans la perspective de l'examen de la teneur spatiale de projection dans l'espacetempsmatière-en-devenir (Barad) comme contact à distance – il s'agit ici d'interroger les liens sans fusion de la spatialité relationnelle.

344 Sur la problématique de la question de la liberté comme question du sujet (*Freiheit als Subjektfrage*), voir : Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, op.cit., pp. 26-34 .

Selon Zerilli, reprendre la conception de l'action, à partir d'Arendt, pour une politique féministe critique et conséquente, revient à élargir la réflexion sur l'articulation action/agency – capacité d'action – non plus à partir du sujet mais de l'action politique comme « mode d'action humaine » et son corollaire négatif qu'elle appelle l'« abîme de la liberté » – en référence à l'« abîme de la spontanéité » arendtien. « Présupposer la capacité d'action, c'est assimiler liberté et souveraineté et poursuivre une conception instrumentale de la politique qui nie précisément la condition de la démocratie et de la politique féministe, à savoir la pluralité » (Zerilli, 41).

Là où, chez Beauvoir, le sujet reste central dans l'interrogation sur l'action, chez Arendt c'est par l'agir en commun que l'action est abordée. Brander³⁴⁵ et Zerilli soulignent la différence de conception de l'articulation action/identité chez Beauvoir et Arendt : tandis que chez Beauvoir l'action est le lieu de l'ambiguïté de l'exercice d'une transcendance et des limitations par la relationnalité (conflictualité des sujets concrets), chez Arendt la communauté politique se forme par la pluralité, par l'action. Pour Arendt, l'action par laquelle émerge le « qui », n'est pas ramenée à la question de la conscience ni du sujet – le « qui » émergeant de l'action. Ainsi, là où pour Beauvoir, l'action est liée à l'affirmation de la transcendance (modèle ipséité/spatialité), chez Arendt, l'ipséité émerge de l'action par un lâcher-prise.

Un lâcher-prise dans et par lequel l'action n'est pas une action *sur* comme maîtrise et réassurance de soi. L'action comme lâcher-prise exprime une sortie du *contrôle*, à la fois du lancement, du processus et des déploiements de l'action. Arendt a montré que la spontanéité est au cœur de l'agir ; ici en proposant de penser un lâcher-prise dans et par l'action, c'est une autre approche de la processualité (qui s'éloigne de celle d'Arendt) qui fait de l'imprévu le ressort paradoxal d'une maîtrise, celle de l'improvisation. Dans cette approche, le lâcher-prise devient productif en ce qu'il est une pratique active qui fait émerger de l'imprévu, et ce sans (re)prise de contrôle. La « prise » elle-même comme déprise/reprise attentive aux changements à l'œuvre lors du processus et le processus comme dis/continuité de l'action ouvrent une réflexion sur l'action qui n'est ni action *sur*, ni passivité³⁴⁶, mais agir-avec. Avant d'examiner plus loin des pratiques d'assemblage³⁴⁷ qui mettent en œuvre un faire-ensemble qui est à la fois un faire et un agir-avec, le motif du lâcher-prise servira de fil rouge dans les développements qui suivent pour examiner la forme que pourrait prendre une pensée de l'agir-avec à partir de l'*agir* chez Arendt.

2.2. Relationnalité de l'agir chez Arendt

Le trajet suivi pour se pencher sur l'approche de la relationnalité de l'agir chez Arendt propose pour commencer d'aborder l'agir chez Arendt comme un faire-ensemble qui est aussi toujours à la fois un « agir-avec ». À partir de cette hypothèse, il s'agit d'examiner la

345 À partir d'extraits de textes et d'entretiens, Stefanie Brander invente un dialogue fictif entre Simone de Beauvoir et Hannah Arendt à partir de leur rencontre (réelle, mais/et « dont on sait peu de choses ») à New York en 1947, à l'occasion d'une tournée de conférence de Beauvoir aux États-Unis . Au-delà du manque d'archives sur ces rencontres, Brander examine les possibles raisons de la non-rencontre philosophique des deux théoriciennes en explorant leurs points de divergence, les possibles incompréhensions et leurs contextes politiques. Voir : Stephanie Brander, « Philosophinnen im Gespräch. Hannah Arendt, Simone de Beauvoir - eine fiktive Begegnung », *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie*, n° 1, 1990.

346 Ce lâcher-prise n'est donc ni un « laisser-faire », ni le « laisser-être » heideggerien [Begegnenlassen], il exprime bien une action avec, vers le monde, et une agentivité – agentivité remaniée et interrogée par l'action, comme nous le verrons dans une première étape ici chez Arendt, et chez Barad dans la suite du développement au § 2.3. De l'espace à la matière comme relation. Perspectives de l'espacetempsmatière-en-devenir chez Barad.

347 Voir § 3 Penser l'accueil. Gestes et figures de l'assemblage ; en particulier § 3.2 Les gestes de l'assemblage.

particularité du lâcher-prise inhérente à l'action comme faire-ensemble pour penser l'accueil au neuf qui surgit. Ces prémisses reviennent sur la théorie de l'action chez Arendt et la façon dont elle pense l'agir comme agir politique. Il s'agit d'aborder ici un renouvellement de cette proposition arendtienne à partir de l'articulation de l'individuel et du collectif. En effet, le faire-ensemble qu'il est proposé d'examiner se penche sur l'agir-avec comme pratique collective à la processualité spécifique en ce qu'elle est, non plus un processus interrompu par l'action (l'arrivée du nouveau et de l'évènement tel que le conçoit Arendt), mais une processualité heurtée dont le lâcher-prise est le ressort spécifique : un lâcher-prise spécifique au fait de faire-ensemble, qui engage les actions dans un tâtonnement à plusieurs qui est aussi dans le même mouvement une rencontre, un assemblage qui devient assemblée des participant·es à l'action en commun. Il s'agit ensuite d'examiner la qualité de ce lâcher-prise à l'endroit de la parole : en effet, là où pour Arendt l'agir est caractérisé par une articulation de la parole et de l'action, dans laquelle la parole est ce qui affirme le sens de l'action – et par là, sa maîtrise –, il est proposé ici d'aborder la parole collective elle aussi comme un lâcher-prise, aux effets tout aussi importants. Que se passe-t-il lorsque la maîtrise du sens, tant au niveau de l'action que de la parole, devient un processus qui produit à la fois un faire-ensemble, et un collectif qui s'assemble en faisant ? Partant de cet examen du lâcher-prise au cœur de l'agir, il s'agit ensuite d'interroger la façon dont Arendt pense l'« abîme de la spontanéité » qui est selon elle la spécificité de l'action : les limites et les possibilités de cet « abîme » sont interrogées à partir de la qualité du lâcher-prise de produire du sens tout en le mettant en suspens lors de l'action. À partir de l'examen du commencement par Arendt dans l'Antiquité grecque (*arkhein/prattein*), il est proposé d'examiner ce que lancer un geste à plusieurs peut signifier pour l'accueil au neuf qui surgit : quels espaces s'ouvrent et quelle spatialité relationnelle, quelle relationnalité spatialisante y est alors possible ? Ces *commencements sans commencement* examinent en effet à la suite d'Arendt ce que lancer l'action à plusieurs implique pour l'action collective : quels espaces physiques et politiques s'ouvrent alors ?

Pour finir, le développement propose un détour par le modèle héroïque sur lequel s'appuient les développements de l'action comme espace de la cité « entre pairs » thématiques par Arendt comme modèle de l'agir grec. Cette dernière étape du trajet autour de la relationnalité de l'agir chez Arendt s'ouvre sur une approche des décorrélations que permettent d'entrevoir des pratiques en danse et en cirque dont le ressort est le "faire-et-être-fait" par l'action. Les gestes comme ce qui nous fait tout en étant faits sont ici la porte d'entrée dans une interrogation sur les limites de l'action et les possibilités de l'agentivité. La seconde étape de l'examen d'une relationnalité constitutive, après Beauvoir, débouche ainsi sur un dialogue entre action, agir et agentivité à partir des travaux d'Arendt sur l'action et de Barad sur l'agentivité (comme agentivité intra-active qui « sépare-relie »). Il s'agit, ainsi à partir de la portée politique de l'agir chez Arendt, de penser le faire ensemble, le faire avec, à partir de la pluralité.

L'enjeu ici est d'interroger le rôle de l'action politique pour penser l'accueil comme champ politique avant d'ouvrir ensuite dans le chapitre suivant à une approche de l'agentivité radicale chez Barad. Que nous dit en effet une relationnalité constitutive qui ne s'élabore plus entre deux termes pré-existants mais qui émerge d'« intra-actions » constitutives ? Ici c'est l'agentivité de la matière qui sera le fil rouge d'une pensée de la dynamique propre de la spatialité non plus comme "espace entre", mais comme devenirs enchevêtrés du sens et de la

matérialité/matérialisation. Une piste pour penser la dynamique d'ouverture de l'espace – et ainsi l'accueil non plus depuis des positions *dans* l'espace, mais à partir d'une spatialité relationnelle dont les conséquences restent à explorer – ce que propose le trajet suivi dans la dernière partie.

2.2.1. De l'agir au faire-ensemble : l'agir-avec

Lorsqu'elle conçoit l'agir comme « mise en relation directe »³⁴⁸ des hommes entre eux, Arendt fait appel à une forme de relationnalité qui n'est pas donnée mais qui s'effectue par et dans l'action. C'est cette « mise en relation directe » qui est spécifique selon elle : en effet, Arendt aborde l'action non comme l'acte réalisé mais comme l'acte en train de se faire, en train d'être vécu. Il s'agit donc de penser l'action non seulement comme le fait d'agir avec d'autres, mais de penser aussi la forme spécifique de relationnalité de l'action et son potentiel d'ouverture par le surgissement du nouveau.

Cette mise en relation par l'agir est pour Arendt une forme *éprouvée* de la pluralité – dont nous faisons l'expérience dans l'agir, par la parole et l'action – qui répond à la condition humaine de *natalité* comme promesse de commencements : d'autres vont agir, d'autres feront du nouveau parce qu'ils sont eux-mêmes des « nouveaux commencements »³⁴⁹. Ainsi lorsque Arendt mobilise, elle aussi, cette image d'une « seconde naissance », elle ne renvoie pas à une confirmation de l'ipséité, mais à une « actualisation de la condition humaine de pluralité »³⁵⁰, celle d'êtres « distincts et uniques ». La naissance, comme mise au monde par d'autres qui me précèdent, est l'arrivée dans un monde déjà-là, et est en elle-même une affirmation de « l'arrivée au monde d'un être unique ». L'actualisation de celle-ci par une « seconde naissance » diffère de l'approche merleau-pontienne en ce qu'elle a le sens d'un redoublement non pas de soi (naissance à soi) mais de l'affirmation d'une vie parmi les hommes – qui passe pour Arendt par le fait d'initier du nouveau en commun. En cela la première et la seconde naissance n'expriment pas une opposition nature/culture, le fait d'initier par l'agir confirme une condition humaine qui est d'être « porté à l'action par la naissance ». Bien plus, elles ne sont pas des étapes ni une chronologie : l'affirmation d'une inscription dans le monde humain par l'agir est sans cesse recommencée, à recommencer. L'action est ainsi pour Arendt un type d'activité spécifique, différenciée du travail et de l'œuvre³⁵¹ dans la mesure où l'action fait naître un espace spécifique, un *domaine public* du politique, espace d'apparence des acteurs

348 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », (*The Human Condition*, 1958), dans : *L'Humaine Condition*, Philippe Raynaud (dir.), Gallimard, 2012, p. 65.

349 Hannah Arendt, *La liberté d'être libre*, trad. Françoise Bouillot, Payot, 2019, p. 77 (*The Freedom to be free*, 1966-1967).

350 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *L'humaine condition*, op. cit., p.202.

351 La *vita activa* regroupe en les différenciant les notions de travail, d'œuvre et d'action. Le *travail* étant ramené à « la vie elle-même » en ce que cette activité consiste en une réponse aux besoins vitaux (survie de l'espèce), l'œuvre étant ramenée à « l'appartenance-au-monde » en ce que cette activité consiste en la production d'objets artificiels (artefacts du « décor humain ») et l'action comme pluralité vécue et « actualisation » de la condition humaine de natalité. L'activité politique comme *agir* (parole et action) est dès lors la « seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, [et] correspond à la condition humaine de pluralité, au fait que ce sont des hommes et non l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde », *ibid*, p. 65.

par le partage de l'agir. Il s'agit ici, pour penser l'accueil comme faire-ensemble, d'examiner le sens de cet agir comme un agir-avec qui articule l'individuel et le collectif.

Dans la théorie de l'action que déploie Arendt, c'est la contingence du monde et non celle du sujet qui importe. Ici se tient un levier politique pour penser l'accueil en ce que, comme l'a montré Zerilli dans sa lecture d'Arendt, le cadre des théories du sujet, qui lie capacité d'action (agency) et constitution du sujet, empêche de concevoir la politique comme « pratique transformatrice » d'expérience de la liberté par l'action. Zerilli insiste sur la nécessité, notamment pour les théoricien·nes féministes, de sortir la problématique de la liberté de son cadre actuel, centré sur le sujet, en s'appuyant notamment sur la théorie de l'action d'Arendt pour penser le politique. Celle-ci permet selon Zerilli de se défaire du cadre théorique du sujet : la contingence des activités du monde humain – sa pluralité et son questionnement de l'agir avec – remplace celle du sujet. Pour Zerilli il faudrait ainsi déplacer la question politique de la capacité d'action – conçue en général comme préalable du cadre centré sur le sujet – vers une pensée de la pluralité comme condition de la politique. Autrement dit, il s'agit de se défaire d'une « conception de la politique qui fait de la capacité d'action la condition par excellence de l'existence politique »³⁵², c'est-à-dire, comme le propose Arendt, de penser la liberté à partir de la pluralité. Une liberté qui se manifeste par l'action et ne peut être réduite à une substance (un sujet) qui devrait en être le garant, mais qui se construit comme sujet politique en relation avec d'autres, par l'action : « présupposer la capacité d'action, c'est assimiler liberté et souveraineté et poursuivre une conception instrumentale de la politique qui nie précisément la condition de la démocratie et de la politique féministe, à savoir la pluralité »³⁵³. Si la pluralité chez Arendt repose toutefois sur une conception de l'agir comme parole et action entre égaux, qui pose la question de l'accès au domaine public partagé (justement problématisée par les théories féministes³⁵⁴), la perspective d'Arendt, de penser l'action à travers la pluralité, permet de traiter de la question de l'égalité depuis le politique, sans nier ni confondre égalité politique, identités sociales et conditions d'existence.

Arendt cherche à penser l'action non pas en termes de capacité d'action du sujet mais plutôt comme « révélation » d'acteurs politiques. Si, depuis une perspective post-humaniste, il y aurait à penser les implications politiques d'une conception de l'action comme spécificité

352 Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, op.cit., p. 29.

353 *Ibid.*, p. 30.

354 Zerilli souligne le paradoxe énoncé par Butler pour les théories féministes de devoir chercher à se passer du sujet sans le pouvoir ; qui fait ainsi du sujet la « condition et la limite de la politique féministe ». Au-delà des paradoxes constitutifs du processus de subjectivation qui lie la capacité d'action d'un sujet et sa propre subordination, Zerilli met en lumière la tendance à reconduire cette ambivalence à l'endroit du politique, c'est-à-dire à faire de la question du sujet le levier d'action des transformations politiques, notamment en rapportant la constitution du sujet à celle des droits. Zerilli écrit : « tout se passe alors comme si le paradoxe de la formation du sujet était installé au cœur de la politique comme un circulus vitiosus de la capacité d'action ». Ainsi tant que la politique exige un sujet, tant qu'elle est « une pratique qui est réalisée au nom de quelqu'un », la politique ne peut pas être une « pratique transformatrice réellement capable de produire quelque chose de nouveau, de nouvelles formes de vie qui seraient propices à la liberté », Mes traductions de Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, op.cit. p.29-30. Sur cette critique de la place du sujet dans l'agir politique et le dialogue entre Zerilli et Butler, voir : Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, op.cit et Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. Brice Matthieussent, Éditions Amsterdam, 2022, [The Psychic Life of Power. Theories in Subjection, Stanford University Press, 1997].

humaine – thème abordé plus loin en essayant de faire dialoguer la notion d'action chez Arendt et celle d'agentivité chez Barad (§ 2.3) – l'agir est considéré ici par Arendt comme une forme spécifique de relationnalité entre les hommes³⁵⁵.

Ainsi « le monde » comme monde humain est celui de la contingence des activités humaines : un « monde humain » au sens des interactions humaines. Zerilli résume cette conception du monde chez Arendt comme ne faisant référence « ni à une nature, ni à une Terre », mais à un monde humain comme « construction de la main de l'homme » (Arendt). En ce sens spécifique, « le monde » est l'espace concret, objectif et subjectif, dans lequel « les choses deviennent publiques ». C'est ainsi à la fois l'espace de rencontre des acteurs politiques, de l'expérience éprouvée de l'imprévisible de l'action et de ses conséquences, mais aussi, selon moi une spatialité caractérisée par la relationnalité – une relationnalité qui crée une spatialité "entre" – et donc par une temporalité spécifique à l'agir comme agir-avec, agir ensemble. Cet « espace entre » les hommes est paradoxal en ce qu'il émerge par l'agir (il ne lui pré-existe pas), alors qu'il en est aussi la condition : il est à la fois ce dans et par quoi émergent des acteurs. La communauté politique éphémère d'acteurs et l'espace d'apparence sont créés simultanément et sont rendus réciproquement possibles par le fait même de l'agir en commun.

La proposition ici est de ré-interpréter ce paradoxe de l'*agir* comme ce qui constitue à la fois des acteurs individuels et un *collectif collectif*³⁵⁶, une *assemblée* d'acteurs – non pas une communauté mais une *forme* de communauté, c'est-à-dire une façon de vivre ou de faire ensemble qui fait émerger du commun. Cette assemblée, comme assemblage, est constituée et se constitue comme un « espace d'apparition » où les acteurs deviennent visibles les uns pour les autres (Arendt), mais elle est aussi labile et elle-même "agie" pourrait-on dire par l'*agir-avec* des acteurs ; elle est ainsi bien plus une façon de faire en commun qu'une communauté unifiée.

Ce qui (r)assemble ces acteurs est l'agir en commun (*agir-avec*), ils sont *agis*³⁵⁷ par l'action, par la forme même, le périmètre et la temporalité de leur agir ensemble. L'assemblée est ainsi façonnée par l'éphémère, « l'infinitude » et « l'imprévisibilité » de l'action³⁵⁸. Ce qui importe ici est que cet espace a un sens à la fois existentiel et politique en ce qu'il est constitué par une relationnalité en train d'avoir lieu, en train d'émerger : c'est ainsi la temporalité spécifique de l'action qui *fait* en faisant le sens.

En ouvrant la perspective de l'agir (parole et action) chez Arendt, il est proposé de penser ici la processualité d'un *agir-avec* qui soit à la fois une forme politique par l'agir-ensemble de

355 Arendt emploie à dessin la désignation « hommes » au pluriel, qui renvoie pour elle aux deux notions conjointes de *pluralité* et de *natalité* : « l'homme » est pensé au pluriel à partir de son irréductible à l'homme comme être humain ou comme animal.

356 Ce redoublement indique le fait que le terme « collectif » (employé comme substantif) ne désigne qu'un rassemblement, un groupe, et non la façon dont il agit. Le collectif *collectif* insiste ainsi sur ce qui fait qu'un collectif *devient* un collectif par l'action en commun : en agissant de manière collective, il se constitue en tant que collectif. Pour plus de développements sur la spécificité des processus d'émergence des collectifs par le faire ensemble, voir au § 3 Penser l'accueil : gestes et figures de l'assemblage ; ainsi qu'au § 3.5. Collectif *collectif*.

357 C'est l'agir qui les constitue comme acteurs, comme agentifs, en train d'agir ; mais il sont aussi entraînés par l'agir collectif / en commun, « agis », « agités » par l'agir.

358 Voir note 404.

façon collective, par le faire comme *faire-ensemble*. Là où Arendt fait de distinctions au sein de la *vita activa* (travail, œuvre, action) le levier pour réaffirmer la portée politique de l'agir – et celle de la pensée comme action mais aussi de la pensée comme telle (vie contemplative) –, il est proposé d'interroger la processualité du faire-avec, faire-ensemble.

Ici c'est par l'interrogation d'un lâcher-prise au sein des processus qu'est abordée la question de l'accueil comme ouverture au neuf qui surgit³⁵⁹ ; en effet, si la pluralité est une figure de la relationnalité, alors il s'agit de penser la rencontre non plus comme mode de différenciation dont le moteur est l'altérité/identité, c'est-à-dire par la catégorisation et la distinction (au sens de la pluralité chez Arendt : êtres uniques et distincts parmi des « égaux »), mais comme ce qui fait naître un « espace entre » des individus qui n'est pas qu'un écart, une mise à distance mais une forme relationnelle de la spatialité. Cette spatialité relationnelle qui n'est pas l'installation d'une distance nécessaire, mais une dynamique de différenciation qui sépare et relie à la fois, fait de la « faculté d'entreprendre du neuf » non seulement une faculté individuelle mais à la fois collective et qui fait émerger des formes *collectives* d'agir-avec.

Le lâcher-prise dont il s'agit ne relève pas d'une faculté individuelle, comme capacité plus ou moins développée à accueillir le nouveau et l'évènement; le lâcher-prise est lié, en développant ici la pensée de l'action chez Arendt, à la spécificité de l'action d'engager les acteurs dans un faire-et-être-fait par l'action qui articule l'individuel et le collectif. L'action, par sa spontanéité relevée par Arendt comme à la fois levier et danger du *commencement* de l'action, oblige à un « lâcher-prise » en ce que tout commencement d'une action ne peut contrôler de bout en bout le développement du processus ainsi initié. Au contraire la démultiplication et la prolifération des possibilités est inhérente au processus ; il y a ainsi un lâcher-prise propre à la processualité de l'action elle-même. Cette interprétation s'éloigne quelque peu de la lecture de la relation entre processus et rupture chez Arendt (dont le motif est celui de processus historiques interrompus par des révolutions). En effet, le lâcher prise tel que je le conçois, n'a pas uniquement pour effet de *révéler* « qui » émerge par l'action (révélation de l'acteur à lui-même et aux autres par l'action qu'il entreprend), c'est parce que l'action a lieu à plusieurs, qu'elle est un faire-ensemble qui a la double qualité du faire-en-étant-fait par l'action, et de constituer par l'action, un ensemble, un collectif qui est le rassemblement de celles/ceux qui, en faisant ensemble, (se) constituent comme un ensemble. Ce faire-ensemble par l'action, par son caractère spontané relevé par Arendt, entretient ainsi une « ouverture », mais également une qualité subversive qui est de ne se prêter à aucun geste de rassemblement unificateur : en effet, l'assemblément, le rassemblement par l'action, dans le faire-en-étant-fait par l'action comporte en sa forme même une résistance intrinsèque à l'autorité en ce qu'elle ne saurait se laisser totaliser.

Là où Arendt cherche à comprendre la disparition d'un sens en commun et à exposer les limites et les potentiels de l'agir comme création de sens, ce qui est examiné ici c'est les

359 Cette formule d'une « ouverture au neuf qui surgit » est empruntée à Alain Damasio. On trouve dans les textes de Damasio – au-delà des élaborations sur les sociétés de contrôle et leurs technologies – une interrogation constante du lien et de la rencontre. Citation complète : « Nos puissances de vivre relèvent d'un art de la rencontre qui est déjà en soi une politique, celle de l'écoute et de l'accueil, de l'hospitalité au neuf qui surgit. C'est la capacité à se tenir debout dans l'ouvert. Dans ce qu'on pourrait appeler le rouge-ouvert, un champ d'intensité vibratile et frémissant, attentif et vigile. Et puisque c'est la rencontre, le fait actif d'affecter et d'être affecté passionnément qui va nous hisser au vivant, il devient crucial, d'aller à la rencontre », Alain Damasio, extrait de « Mantract », dans l'album « Entrer dans la couleur » (Jarring Effects Label), qui accompagne l'ouvrage *Les Furtifs*, La Volte, 2019.

potentiels d'une notion philosophique de l'accueil qui soit indépendante d'un sens commun qui ait valeur de rassemblement – et à qui donc faire allégeance pour pouvoir revendiquer l'appartenance à une co-existence.

L'approche proposée ici d'appréhender le processus comme déploiement rhizomatique ou diffracté/diffractant, permet d'envisager la constitution du sens comme pratique incessamment renouvelée du lien et de la rencontre par une approche de l'agir spécifiquement comme agir-avec.

C'est un des aspects qu'Arendt n'a qu'esquissé en relevant l'éphémère de l'agir – sa dynamique propre d'engager des naissances incessantes, incessamment remaniées : l'ouverture au neuf qui surgit implique une spatialité relationnelle en ce que l'articulation de l'individuel et du collectif n'est justement pas seulement la relation entre des individus mais le lieu d'expérimentation d'une ouverture et non d'une *appartenance*. Tout geste unificateur, totalisant, se heurte à cette qualité d'ouverture qui est, j'insiste, non une faculté, mais une propriété inhérente à l'ouvert comme dynamique dis/continue, incessamment interrompue, reprise, renouvelée, heurtée. La dis/continuité spatio-temporelle de cette ouverture est la forme et la dynamique de l'ouvert tel qu'il est abordé ici comme spatialité relationnelle, relationnalité qui produit des espaces. Ainsi le lâcher-prise inhérent à l'ouverture du faire-être-fait-par-l'action fait émerger et remanie incessamment un espace qui n'est pas celui de la distance comme écart nécessaire à la dualité du même/de l'autre, mais ce qui fait naître une spatialité et des « espaces entre ». Ces espaces ouverts sont une forme relationnelle de la spatialité en ce qu'il ne sont pas ouverts en soi, mais une dynamique d'ouverture sans cesse remaniée par le faire-en-étant-fait-par-l'action des participant·es. La constitution d'un collectif par le faire ensemble est ainsi liée à une spatio-temporalité dis/continue, et donc à une relationnalité en constant ré-arrangement, négociée, au sens politique cette fois : cet espace *ouvert* est en effet travaillé incessamment par les réaménagements de l'agrégation de nouveaux participant·es, qui redessinent les contours du collectif, son fonctionnement, sa relationnalité vécue et conflictuelle.

Ainsi, le lâcher-prise au *neuf qui surgit* désigne la relationnalité sans cesse réactivée, interrogée, contrariée, ré-agencée par l'articulation de l'individuel et du collectif. L'ouverture n'est ainsi jamais assurée, elle ne se dit pas même en ces termes, mais exprime plutôt ce qui est *en cours*, à effectuer et comme telle dépendante de l'échec, de l'erreur, de recommencements incessants. C'est en cela qu'elle est une figure qui peut nous aider à penser l'accueil par la dynamique du lâcher-prise, accueil au neuf qui surgit. Un accueil jamais assuré en ce que cette dynamique d'ouverture ne se laisse ramener à aucun schème unificateur pré-existant ou imposé mais est produite par une relationnalité constitutive est partant plurielle, diverse, mais reliée. L'accueil en ce sens n'assure rien, n'est pas assuré ; il n'est ainsi pas le don/contre-don de l'hospitalité. L'accueil abordé depuis la dynamique processuelle de l'ouverture s'apparente plutôt à un « recueil », un assemblage disparate en perpétuel ré-arrangement. C'est pourquoi l'accueil est lié non à une question de propriété – du lieu d'accueil, et de la propriété nécessaire du « maître de céans » – ni d'identité (qui fonde l'inversion entre hôte/ennemi), mais à une *spatialité* conçue d'après la relationnalité et donc d'après sa dynamique changeante et différentielle, une spatialité qui émerge des relations.

Un point important de cette pensée de l'accueil à travers le lâcher-prise comme dynamique de l'ouverture au neuf qui surgit est l'actualisation incessante de l'articulation de l'individuel et du collectif, est ainsi une résistance à tout rassemblement figé: il s'agit bien d'une forme collective du faire ensemble, et non de la communauté en ce que les contours même de ce rassemblement sont labiles et en constant réarrangement. Cette spatialité relationnelle qui articule individuel et collectif ne se dit ainsi pas en termes de dedans/dehors, cette spatialité sans contours fixes est ainsi d'emblée un espace ouvert. Penser l'accueil à partir d'une telle figure, permet à mes yeux de déjouer la dualité de la communauté vis à vis d'un intérieur et d'un extérieur, inscrit ou extérieur à elle : la forme labile du collectif et sa dis/continuité spatio-temporelle offrent ainsi un modèle imparfait mais bien plus dynamique et ainsi plus adapté à la diversité des situations vécues.

2.2.2. La théorie de l'action chez Arendt

Avant de voir plus précisément des exemples de ce que peut signifier cette ouverture par le fait de faire-et-être-fait-par-l'action, notamment à partir de pratiques en danse et en architecture (§ 2.2.8 et § 3), il faut préciser la lecture des différents aspects abordés par Arendt dans ses travaux sur l'action. Il s'agit ainsi d'explorer avec Arendt ce que le surgissement du nouveau peut nous apprendre de notre façon de penser le(s) commencement(s), en particulier, le fait d'initier quelque chose à plusieurs, de se confronter à l'imprévu et ainsi penser cette dynamique spécifique à l'ouvert/ouverture, celle de *commencements* sans commencement.

Il me semble important au préalable de préciser le contexte des analyses d'Arendt pour aborder sa proposition d'une théorie de l'action : lorsque Arendt conçoit le « monde humain » comme espace de l'action – spécifiquement celui des acteurs politiques pour un monde humain – c'est d'une part, dans le cadre d'une réflexion plus large appuyée sur une critique de régimes politiques ou scientifiques³⁶⁰ qui tendent à réduire l'homme à sa biologie, c'est-à-dire

360 Cette critique part d'un diagnostic similaire à celui de Husserl vis-à-vis des sciences modernes. C'est aussi pourquoi Husserl comme Arendt se montrent sceptiques vis-à-vis de l'existentialisme sartrien ; Arendt critique notamment l'imaginaire de l'existentialisme et du nihilisme qui tendent selon elle à présenter l'homme comme « étranger au monde », sans racines, arrivant au monde hors de toute tradition, conduisant à un « déni des différences qui empêche de trouver des solutions politiques pour les groupes discriminés », ma traduction de : Stephanie Brander, « Philosophinnen in Gespräch... », *op. cit.*, p. 68.

Arendt a analysé à plusieurs reprises les conséquences de cette absence d'un monde commun, notamment dans *Les Origines du totalitarisme* à travers le problème politique de l'apatridie : elle insiste sur le danger politique du déracinement et de la « perte de monde » [Heimatlosigkeit] et elle problématise l'insuffisance des « droits de l'homme et du citoyen ». Les droits de l'homme « qui découlent du simple fait d'être humain » (Arendt) sont censés être inaliénables ; et cependant, l'analyse de l'apatridie par Arendt a montré qu'ils cessent d'être effectifs lorsque les hommes ne sont plus liés à un statut reconnu, autrement dit à l'appartenance à un État – à une « communauté politique ». Voir sur ce sujet en particulier la proposition d'Arendt autour du « droit d'avoir des droits » dans, Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 2002 (1951) et plus récemment dans une traduction d'Emmanuel Alloa : Hannah Arendt, « Il n'y a qu'un seul droit de l'homme », précédé de « Nous réfugiés » dans, *Il n'y a qu'un seul droit de l'homme* Payot, 2021.

à sa survie³⁶¹, et d'une critique de l'économie capitaliste d'autre part. Arendt oppose ainsi la « spontanéité » de l'agir politique aux mécanismes d'aliénation propres aux automatismes et aux totalitarismes qui, selon elle, menacent la « condition humaine » en ce qu'ils produisent une perte de soi/ du monde/ du sens. Pour Arendt l'existence humaine est en effet menacée tant par les régimes totalitaires que par les « sociétés du travail et de la consommation »³⁶² qui remplacent les mondes de l'agir en commun et le domaine public : le danger est pour Arendt la disparition de l'homme comme *acteur politique*. C'est pourquoi, pour Arendt, non seulement l'agir politique doit être séparé des questions propres au monde social et économique, mais qu'il y a également un danger selon elle à les confondre. Pour Arendt, dès lors que le modèle du citoyen est remplacé par celui du bourgeois – ancré dans le monde socio-économique plus que politique (Brander) – c'est la perte du sens d'un *en commun* qui est en jeu. Le sens de faire « en » commun affirme en effet l'action comme activité politique, « désir » de participer aux « affaires humaines », que Arendt relie à l'exercice de la liberté. Il faut aussi préciser que Arendt pense l'articulation du social et du politique comme articulation de la *libération* et de la liberté³⁶³ (la libération comme *condition* de la liberté) : « être libre pour la liberté signifie avant tout être délivré, non seulement de la peur, mais aussi du besoin » et exprime ainsi (historiquement) « la liberté d'être libre » comme le *privilege* de quelques uns au détriment d'autres³⁶⁴. L'égalité en ce sens ne peut être appréciée, désirée, que par ceux qui ont le *privilege* d'être libéré « de la peur *et* du besoin »³⁶⁵. C'est en cela que la pensée de la liberté chez Arendt rejoint une critique capitaliste : la lutte des classes signifiant ici, la mise en pratique de l'affirmation que les hommes naissent libres et égaux³⁶⁶.

Ainsi, pour Arendt, liberté et action sont liées, en ce que l'essence de la liberté revient à l'« admission dans le domaine public et l'autorisation à participer aux affaires publiques »³⁶⁷. Ainsi, lorsque Arendt différencie libération comme libération d'une oppression (et en particulier, de conditions sociales et économiques aliénantes) et liberté comme exercice d'une vie politique, là où la libération n'implique pas nécessairement un changement de régime politique, l'exercice de la liberté elle, consiste dans l'interrogation de la façon de fonctionner ensemble, et donc de la forme d'un « en » commun.

361 En réduisant l'homme à un travailleur, et ainsi, dans la terminologie arendtienne, à sa survie organique (le travail étant pour Arendt l'activité qui assure la survie de l'homme comme organisme humain en pourvoyant à ses besoins élémentaires), de tels systèmes tendent à réduire les hommes à des êtres humains sans existence juridique, ni politique, ni « cosmique ». Voir : Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Les sans-Etat "Ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois" (H.Arendt) », dans *Tumultes*, n° 21-22, « Le paria : Une figure de la modernité », 2003, p. 217.

362 Le monde du travail est pour Arendt celui de la contrainte et de la répétition (Brander). Arendt théorise sa défiance envers le faire comme production dans un système économique qui fait de l'*homo faber* un idéal, au détriment d'autres activités – dont l'agir politique – mais aussi de la pensée comme agir. Pour Arendt, la « rationalité de la finalité » [Zweckrationalität] (Brander) du monde socio-économique prend la place d'un sens commun (pluriel, changeant, toujours à renouveler) et détruit le sens d'une « dignité » humaine liée à l'exercice de la liberté.

363 Voir Hannah Arendt, *La liberté d'être libre*, trad. Françoise Bouillot, Payot, 2019

364 *Ibid.*, pp. 52-55.

365 *Ibid.*, p. 56.

366 La nuance importante de l'égalité « en droits » n'est pas thématisée par Arendt dans ce texte sur la liberté mais dans deux textes sur « le droit d'avoir des droits », en cela Arendt cherche à articuler le sens et les conséquences ontologiques et politiques de sa théorie de l'action. Voir, Hannah Arendt, « Il n'y a qu'un seul droit de l'homme », *op. cit.*

367 Hannah Arendt, *La liberté d'être libre*, *op. cit.*, p. 36.

Le type de liberté dont parle Arendt pose ainsi question au statut de sujet : si, comme Arendt l'affirme, « ce type de liberté demande de l'égalité, elle n'est possible qu'entre pairs », et correspond à la forme républicaine qui « ne connaît pas de sujets et, à strictement parler, pas de dirigeants »³⁶⁸, on comprend l'importance de penser les conditions matérielles d'accès à une émancipation comme accès à un statut de sujet politique. Ici toutefois, l'approche beauvoirienne, et son attention à une solidarité ancrée dans des situations vécues est plus clairement exprimée – et pose par contraste question à l'égalité « entre pairs »³⁶⁹ chez Arendt. Si Arendt reconnaît que les conditions économiques peuvent empêcher l'exercice de la liberté, les conditions d'accès à l'espace politique d'apparition produit par l'agir ne sont pas présentées comme difficultés préalables à l'expérience de la liberté – à la différence de la conception beauvoirienne de l'émancipation collective et des sujets concrets, qui doit conduire à lutter pour transformer les conditions d'existence collectives et individuelles. La relationnalité *politique* chez Arendt est en effet conçue comme permettant des interactions politiques dans un espace spécifique, en dehors des interactions sociales qui influent pourtant sur celles-ci (les communautés pré-existantes s'effacent devant la communauté politique en train d'émerger par l'action). Le « nous » a ainsi une teneur différente chez Beauvoir et chez Arendt : là où chez Beauvoir, il s'agit pour des sujets concrets d'apprendre à dire « nous », à se constituer collectivement comme sujets politiques, le « nous » chez Arendt prend le sens d'un monde vécu en commun qui est le monde de la communauté politique.

Pour comprendre cette réflexion sur l'agir de Arendt, il faut la replacer également dans le contexte historique de ses analyses, notamment à partir de la deuxième Guerre mondiale, de la Shoah, de la Guerre froide. C'est dans ce contexte qu'elle fait de l'affirmation de l'agir politique la ressource principale du sens à vivre les uns avec les autres. Arendt met en effet en

368 *Ibid.*, p. 47.

369 Teresa Orozco Martínez critique le modèle démocratique « élitiste » défendu par Arendt (un agir politique réservé à une élite, face aux masses suspectes de porosité au totalitarisme) ; et invite à ne pas perdre de vue le contexte dans lequel Arendt déploie sa théorie du politique. Orozco Martínez examine notamment dans quelle mesure ce modèle peut être compris comme « lié aux particularités et à la censure du champ politique pendant la guerre froide », ainsi qu'au renvoi dos à dos du nazisme et du communisme dans cette phase historique. Orozco Martínez situe ainsi dans cette période historique post seconde Guerre Mondiale et de la Guerre froide l'origine du correctif que cherche à apporter Arendt face à une disqualification du politique en général : « sa conception d'une sphère politique épurée qui se constitue en se considérant comme au-dessus des masses "enclines au totalitarisme" et de leurs soucis basement matériels, pourrait être interprété comme une réponse à cette problématique » (279). Orozco Martínez propose ainsi de lire le recours d'Arendt à la *polis* grecque et sa mise en valeur – elle parle même d'« esthétisation » – comme un effet de contraste avec le climat politique de la guerre froide. Orozco Martínez relie ainsi la réception des théories politiques d'Arendt à un « phénomène plus vaste de dépolitisation du politique ». Elle met en relation cette dévaluation du politique, propre, selon elle, à la Guerre froide et une « délégitimation » du politique dès le milieu du XXe siècle et jusqu'à l'époque contemporaine. Cette délégitimation est liée particulièrement, selon elle, aux collusions entre intérêts économiques et politiques, une situation « qualitativement et quantitativement nouvelle ». Cette délégitimation voire dépolitisation ne s'explique pourtant pas par des « intentions manipulatrices ou stratégiques, mais plutôt par la tendance sociale généralisée à interdire, voire à sanctionner, tant sur le plan théorique que pratique, le fait d'appeler par leur véritable nom les clivages, les exclusions sociales résultant du modèle néolibéral. Ce qui fait à la fois l'originalité et la difficulté du discours d'Arendt, c'est que – à la différence de Heidegger – nous avons affaire à un discours qui articule l'histoire d'un déclin sur un mode politique, et qui nomme directement les exclusions, un discours qui ne conserve donc pas totalement l'autonomie d'un discours philosophique traditionnel », Teresa Orozco Martínez, « La réception de Hannah Arendt en Allemagne et ses enjeux », dans *Le symbolique et le social*, sous la direction de Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, trad. Mira Séglaard-Köller, Presses universitaires de Liège, 2015, p. 279.

évidence le paradoxe d'un universalisme qui invisibilise des formes de domination: elle soulève le paradoxe de droits de l'homme qui, au contraire de la protection inconditionnelle qu'ils sont censés assurer à tout être humain, dépendent dans les faits toujours d'un statut (d'« homme », de « citoyen », de « sujet », etc.) lié à la communauté politique d'appartenance, et n'offrent dans le droit aucune protection à qui sort du périmètre des valeurs partagées par une communauté politique³⁷⁰.

C'est pourquoi Arendt associe l'avènement du totalitarisme au sentiment d'une perte du monde (perte de soi / du monde / du sens) et plaide pour l'importance de *faire exister* cet espace où peut être éprouvée la pluralité propre à la vie des hommes entre eux – et à prendre la mesure et le risque inhérent à l'agir qui est de créer du sens : pour Arendt, le processus de l'action, s'il est cohérent « procédera à la création d'un monde où le postulat deviendra un axiome au sens de ce qui va de soi »³⁷¹. Là où tout est possible, « tout ordre, toute nécessité que vous voudrez imposer feront l'affaire »³⁷² et il n'y a dès lors *ni nécessité ni sens*³⁷³ – *mais un « arbitraire terrifiant »*³⁷⁴.

Puisque la « dignité » humaine dépend du politique (de la façon dont les hommes vivent les uns avec les autres) elle dépend du régime et des conditions de l'« en commun » à laquelle elle appartient. Tout homme court ainsi le danger d'une exclusion et d'une annihilation – d'une réduction à n'être plus qu'un être humain ou dans les mots d'Arendt, « moins qu'un homme ». La question de l'espace d'apparence est ainsi bien celle de l'appartenance à un espace politique. Ainsi, pour Arendt, les totalitarismes destructeurs du XXe siècle ont d'une part montré qu'il n'existe aucune « nature humaine » qui fonderait le sens d'un être ensemble, et ont d'autre part mis en lumière la fragilité de la relationnalité produite par l'agir politique comme quelque chose qui s'exerce et peut donc disparaître.

En thématissant l'espace politique de l'agir comme un « espace entre », caractéristique de la condition humaine de pluralité (pluralité *des* hommes et pas d'un homme universalisable), Arendt a montré l'ambivalence de la pluralité fondamentale de la condition humaine. L'« évènement » de la naissance n'est ainsi pas l'arrivée d'une nouveauté, qui serait un commencement comme nouveau point de départ, nouvelle origine, mais plutôt l'arrivée d'une nouveauté capable elle-même de créer du nouveau ; et qui plus est, une participation à la pluralité par l'interruption de processus existants – l'arrivée dans un monde qui nous précède et qui continuera après nous.

370 Ce faisant, et en assumant ici l'anachronisme de cette proposition que Arendt n'a jamais formulée ainsi (au contraire, on chercherait en vain chez Arendt une pensée de la solidarité inter-espèces théorisée aujourd'hui par les théories post-humanistes), Arendt met le doigt sur le danger concomitant à la domination de l'homme sur le reste du « vivant » : Arendt plaide en effet pour un modèle politique de l'agir qui puisse résister à une conception de l'être humain réduit à sa simple existence comme être vivant, le rejetant hors de la communauté politique. Par extension, l'argument arendtien du danger du refus d'une « dignité » humaine aux hommes, lorsqu'ils sont réduits à n'être plus perçus que comme des « êtres humains », pointe le danger plus large du refus de la singularité pour tout être vivant considéré comme n'appartenant pas ou plus au monde commun. Le danger d'exclusion du monde pèse particulièrement lorsqu'elle prend la forme d'une catégorisation excluante, basée sur le refus d'une singularité propre.

371 Hannah Arendt, « le concept d'histoire : antique et moderne », dans « La crise de la culture », *L'humaine condition*, op. cit. p. 669.

372 Ibid., p. 669

373 Ibid., p. 669

374 Ibid., p. 669

Ainsi, là où Arendt cherche à comprendre la disparition d'un sens *en* commun et à exposer les potentiels de l'agir comme création de sens, il s'agit d'examiner les potentiels d'une notion philosophique de l'*accueil* qui soit indépendante d'un sens commun qui ait valeur de rassemblement – et à qui donc faire allégeance pour pouvoir revendiquer l'appartenance à une co-existence qui soit une co-habitation dans des espaces réels et concrets – les espaces ouverts d'une relationnalité spatiale.

L'approche du lâcher-prise inhérent à la dynamique processuelle et son déploiement rhizomatique ou diffracté/diffractant, permet d'envisager la constitution du sens comme pratique incessamment renouvelée du lien et de la rencontre – notamment par l'agir comme agir-avec. À la différence de la continuité des processus chez Arendt, la processualité du lâcher-prise est heurtée et dis/continue ; c'est en cela qu'elle permet de penser des commencements sans commencement, le fait de commencer simultanément à plusieurs – et ses potentiels de maintien et renouvellement constant d'une ouverture.

2.2.3. Processualités heurtées. Le lâcher prise et l'action

Ainsi, en mobilisant la théorie de l'action chez Arendt, je cherche à étudier la processualité spécifique au *faire-ensemble* comme ressort politique de l'*agir-avec*. Cette hypothèse s'ancre dans une actualité qui n'est plus celle qui sert de toile de fond aux analyses d'Arendt, mais s'approche plutôt de ce que Jean-Luc Nancy a appelé l'actualité du « non-assemblé » ou encore le « tout-ensemble »³⁷⁵, en faisant le diagnostic d'une multiplicité des mondes et d'une sortie du « battement de l'Un et du multiple » – sortie qui brouille la notion même de commun, tout en nous projetant dans une expérience à la fois de la pluralité et du multiple « dont le lexique reste à inventer »³⁷⁶.

Ainsi, il y a selon moi une décorrélation ipséité/spatialité à l'œuvre chez Arendt : « être soi-même » c'est agir *en commun* ; non pas *être* une communauté, mais faire advenir ensemble des manières et des raisons de vivre ensemble. En effet – et c'est une des ambiguïtés propres à l'agir politique dans ses analyses – Arendt propose une pensée de l'altérité non plus sous le motif de l'alternance du soi et du même, mais de la pluralité et de la natalité : l'« imprévisibilité » et l'« infinitude » sont inscrites dans la nature humaine – « l'individualité humaine n'est pas l'altérité »³⁷⁷. L'altérité n'est donc pas associée à l'identité et ne concerne ainsi ni l'ipséité ni le sujet mais est décrite avant tout par Arendt comme une simple « catégorie fondamentale de la pensée », un « aspect important de la pluralité », qui permet de distinguer une chose d'une autre.

La façon dont Arendt conçoit la liberté implique que sans appartenance *au monde*, il ne peut y avoir ni de « moi », ni de « monde ». Le diagnostic d'Arendt vise en particulier l'évolution des sciences et de la technique qui, depuis un « point d'Archimède », un point de référence

375 Jean-Luc Nancy, Aurélien Barrau, *Dans quels mondes vivons-nous ?*, Galilée, 2011.

376 Jean-Luc Nancy, Conférence « Dans quels mondes vivons-nous ? », Jean-Luc Nancy, Aurélien Barrau, Benoit Goetz, École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-la-Villette, le 12 mai 2011

377 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 200.

situé hors de la Terre, déclenchent aujourd'hui des processus naturels³⁷⁸, et qui à « l'époque moderne, avec son aliénation du monde croissante, conduisent à une situation où l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même »³⁷⁹. Or l'ambiguïté de la rencontre est ainsi justement celle d'une impossibilité de ramener le sens ou l'autre à *soi* : la pluralité humaine constitutive disparaît ainsi précisément là où la rencontre avec la singularité irréductible de l'autre devient impossible.

Chez l'homme l'altérité, qu'il partage avec tout ce qui existe et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'être uniques. La parole et l'action révèlent cette unique individualité. C'est par elle que les hommes se distinguent au lieu d'être tout simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes. Cette apparence, bien différente de la simple existence corporelle, repose sur l'initiative, mais une initiative dont aucun être humain ne peut s'abstenir si il veut rester humain.³⁸⁰

L'argument arendtien de la différence entre action et fabrication tient d'une part au fait d'une « absence de finalité pratique » de la parole et de l'action³⁸¹, et d'autre part au fait que cette « seconde naissance » par la parole et par l'action n'est pour Arendt « jamais conditionnée par autrui » mais par l'agir politique comme agir avec d'autres, agir en commun. Ainsi, lorsqu'elle affirme « c'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparence physique originelle »³⁸², Arendt semble développer une vision de l'agir comme partage de la parole et action qui méconnaît les conditions d'accès à la parole et à l'action (on peut à bon droit s'interroger sur ce qu'il en est de « ce » et ceux qui ne peuvent pas parler/agir). Il faut néanmoins garder en tête l'intention initiale qui guide le contexte d'analyse du totalitarisme, du travail et de l'économie des « sociétés de masse » par Arendt : la défense d'une « spécificité » et d'une « dignité » humaine en ce que « les hommes » ne peuvent pas être réduits à des robots exécutant des actes. C'est en ce sens qu'il faut entendre la non-« insertion dans le monde humain », qui correspond pour Arendt à l'impossibilité d'une participation à l'agir en commun et au domaine public (cet espace entre les hommes qui sépare et relie à la fois), sans laquelle il n'y a, selon, elle qu'une vie « sans valeur », ramenée à la « vie organique ». Rejetés en dehors du « monde humain », tous ceux qui n'exercent pas parole-et-action ne peuvent devenir des « acteurs » mais restent de simples agents qui exercent une capacité à faire, mais pas un agir politique comme agir avec les autres.

Arendt affirme la liberté non comme un acquis des sujets politiques, mais le résultat de la temporalité de l'agir et de l'exercice de la spontanéité. Si le surgissement du nouveau est ainsi

378 Arendt donne comme exemple de processus naturels engendrés par l'homme celui de la fission de l'atome.

379 Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, trad. Patrick Lévy (dir.), Gallimard, 1972, p. 670 [*Between Past and Future*, The Viking Press, 1961] ; et sous une formulation similaire : Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 271.

380 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 232.

381 *Ibid*, p. 201.

382 *Ibid*., p. 233.

toujours plutôt une « rupture » dans l'ordre établi qu'un nouveau commencement à partir de rien, il correspond ainsi à des commencements sans cesse renouvelés, à une dis/continuité de l'action. L'« espace public » comme rassemblement, espace destiné à expérimenter le faire-ensemble (et qui produit des espaces physiques et des espaces du discours), est défini par l'agir et ne peut ainsi avoir de délimitations autres qu'éphémères et processuales, dépendantes de la dis/continuité de l'action comme processus. En suivant cette logique, si un agir politique peut être expérimenté partout où « des hommes s'assemblent pour agir » (Arendt), le domaine public est tout aussi dis/continu que l'action. C'est là que peut être pensé l'espace relationnel d'une solidarité de sujets politiques.

On peut penser notamment à ces formes d'assemblage qui ne relèvent pas des espaces du domaine public comme espaces publics identifiables et identifiés par les normes de la communauté d'appartenance, mais qui sont bien ceux de l'agir politique en ce qu'ils questionnent le périmètre et les conditions même de celui-ci – et ainsi, le renouvellent en acte : TAZ, ZAD, ZEC et autres « zones »³⁸³ sont des lieux d'une spatio-temporalité d'expérimentations politiques, toujours liées à des lieux existants, réels ou virtuels. Leur teneur spatiale n'est pas celle de l'espace géométrique et urbain, même si elles se tiennent justement souvent dans ses marges, mais celui d'un espace relationnel produisant les conditions d'un partage de relations et d'espaces concrets : ces expérimentations politiques produisent une relationnalité spatiale spécifique en ce qu'en partant d'engagements avec un lieu concret, elle font de la spatialité, des espaces physiques et politiques qu'elle produit, un levier politique. Ces expérimentations font en effet de l'*attachement* aux lieux un levier de l'engagement politique.

La *zone*, « partie d'un espace quelconque qui se distingue par un trait particulier »³⁸⁴ est une notion largement mobilisée – aussi bien circonscrite et clairement définie dans le champ administratif et légal³⁸⁵, qu'utilisée pour décrire un milieu hors de la règle ou de la loi (à commencer par la Zone, qui désignait les quartiers qui se sont constitués au XIXe autour de Paris sur l'emplacement des anciennes fortifications). Au-delà des « hétérotopie » foucaaldiennes ou des « Zones Autonomes Temporaires » théorisée par Hakim Bey

383 Voir de façon non exhaustive, en particulier les expérimentations du *Quartier des Lentillières* depuis 2010 (Dijon) ; de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes depuis 1971, puis à partir de 2000 et 2009 ; le *Jardin des Vaïtes* depuis 2005 (Besançon), ou encore le quartier d'habitat léger de *La Baraque* depuis 1975 (Louvain-La-Neuve) ou encore la mise en réseau d'un grand nombre de luttes « contre l'accaparement des terres » (notamment des terres agricoles) et ainsi « pour des terres » depuis 2021 par le mouvement des *Soulèvements de la Terre*. Un nombre considérables de publications existe sur ces expérimentations plus ou moins à la marge du domaine public étatique et souvent opposés à des projets de transformation architecturale, urbaine ou infrastructurelle de grande envergure – souvent sous la forme de PPPs (Public Private Partnership). Pour plus de détails sur les stratégies de l'attachement et la portée politique du fait d'habiter des lieux de vie et de luttes, voir, ici aussi non exhaustivement : Collectif comm-un, *Habiter en lutte. Zad de Notre-Dame-des-Landes. Quarante ans de résistance*, Le passager clandestin, 2019 ; Frédéric Barbe, « La "zone à défendre" de Notre-Dame-des-Landes ou l'habiter comme politique », [En ligne], dans « Conflits de lieux, lieux de conflits », *Norôis*, 2016 ; collectif Mauvais Troupe, *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, L'éclat, 2016 ; Mauvais Troupe, *Défendre la zad*, L'éclat, 2016 ; *Saisons. Nouvelles de la zad*, L'éclat, 2017 ou encore Jeanne Ételain, « A theory of zones : conceptualizing space in the planetary era », thèse sous la direction d'Anne Sauvagnargues et d'Emily S. Apter, Paris X et Institute of French studies (New York), 2023.

384 Entrée « zone », CNRTL [en ligne].

385 En France, on peut citer les ZUP, ZAC, ZNIEFF, ZEE, etc ; Zones à Urbaniser en Priorité, Zones d'Aménagement Concerté, Zones Naturelles d'Intérêt Écologique Faunistique et Floristique, Zones d'Économie Exclusive, etc.

(*Temporary Autonomous Zone*), les expérimentations contemporaines des « Zone(s) À Défendre », « Zone(s) d'Écologie Communale », etc., comptent comme expériences particulièrement résistantes à toute forme de théorisation, tant leurs spécificités articulent et intriquent étroitement les échelles locales et globales, l'éphémère et le pérenne, le social, le politique et l'écologie, etc. Ces zones, si elles naissent le plus souvent à partir d'une lutte, ne sont pas pour autant toutes marquées par l'éphémère et certaines font de la pérennité au-delà de la lutte un enjeu politique. Une des qualités communes de ces zones tient selon moi à la stratégie du lien et de l'attention aux lieux comme levier de l'action politique, mis en pratique en liant lieux de vie et lieux de lutte. L'attachement pour un lieu dont on prend soin, qu'on a construit ou qu'on entretient de ses mains, fait de l'incorporation des liens vécus un argument d'attention au milieu et à celles/ceux qui y vivent un ferment vivant de l'engagement politique, de l'agir-avec par le faire-ensemble *quelque part*.

Je différencie ainsi l'action « entre égaux » (« entre pairs ») théorisée par Arendt comme agir politique, de ces processus collectifs d'émergence du faire et du collectif lui-même par l'action qui rendent possible à la fois l'action par le nombre, mais qui font aussi émerger le collectif de l'action. Construire ensemble est ici l'exemple-type de gestes qui s'entreprépondent et ont besoin les uns des autres, dans un engagement affectif avec les lieux qui les accueillent. Les *commencements sans commencement* dont il s'agit ici expriment ainsi le fait de commencer à plusieurs, comme façon de commencer en lançant simultanément des gestes qui s'entreprépondent, ricochent les uns sur les autres et diffractent les effets de toute initiative. L'agir y est ici un agir-avec au sens plein du terme, qui implique un lâcher-prise au court du processus lancé à plusieurs, tâtonnant non dans une seule direction, mais agençant les gestes de chacun dans une directionnalité dis/continue qui s'apparente plus à la navigation à vue qu'à la réalisation d'un projet concerté.

Liberté et événement : la source de la liberté, qui s'exprime par la spontanéité – pouvoir commencer une série à partir de soi-même –, est l'événement. C'est lui qui procure pour ainsi dire à la liberté le matériau à partir duquel seulement la spontanéité peut s'enflammer. C'est seulement dans l'événement lui-même, et à vrai dire indépendamment de toutes les considérations prévisibles, que se prennent les rares décisions fondamentales dont je sais qu'elles étaient libres, du fait que je ne peux pas les révoquer. Il n'est pas vrai que tout dans la vie soit irrévocable ; la plupart des choses sont révocables, peuvent être réparées, et ce précisément du fait qu'on n'en a pas décidé librement mais sous la force de contraintes intérieures ou de circonstances extérieures. En les invoquant, on s'excuse également d'abroger, à juste titre, les décisions. On reconnaît la liberté au caractère irrévocable d'une décision prise.³⁸⁶

Cette pensée des commencements s'appuie sur une pensée de la spontanéité qui se déploie non plus à partir de l'origine comme « début de », chaîne chronologique ou causale mais celle de la natalité chez Arendt : non seulement, d'autres que « moi », d'autres que « nous » vont agir, d'autres feront du nouveau, parce qu'ils *sont* à eux-mêmes des « nouveaux commencements », mais Arendt montre que l'action ouvre un « abîme de la spontanéité » qui

386 Hannah Arendt, *Journal de pensée*, Cahier IV, juin 1951, volume I, § 18, p. 112-113.

implique un constant renouvellement de la constellation des acteurs et de leurs façons de faire-ensemble (faire ensemble et s'assembler pour faire ensemble) : l'« imprévisibilité » et l'« infinitude » rendent impossible d'anticiper aussi bien ce qui est produit par l'action, *ce qui va être fait* et *qui va faire*, que l'organisation et la forme que prendra la constellation d'acteurs ainsi assemblés. La *mise en relation* « directe » des hommes entre eux par l'agir politique est effective et performative, elle articule le collectif et l'individuel sous une forme de rassemblement façonné par la temporalité même de l'action. Ainsi, pour Arendt, action et commencement sont « essentiellement » la même chose. La « faculté d'entreprendre du neuf »³⁸⁷, qu'elle rapporte à celle d'accomplir des « miracles »³⁸⁸, n'est ni une question d'autorité ni d'autorat (d'auteur) :

Tout acte, envisagé non pas du point de vue de l'agent, mais dans la perspective du processus dans le cadre duquel il se produit et dont il interrompt l'automatisme est un « miracle » – c'est à dire quelque chose à quoi on ne pouvait pas s'attendre.³⁸⁹

Ainsi pour Arendt, au regard des processus historiques, l'« improbabilité » de l'évènement devrait être considérée bien plus comme « capacité d'accomplir des miracles » que comme résultat du hasard ; une « attitude réaliste » consistant dès lors pour Arendt à « se préparer à des miracles ». C'est-à-dire, telle que je la comprends, cette « attitude réaliste » consiste à accepter cette promesse de « miracles » à venir, comme l'ouverture propose à la dynamique de l'action.

C'est ici que l'articulation du processus (comme automatismes chez Arendt et continuité historique) et de l'évènement comme irruption du nouveau dans des structures pré-existantes mérite d'être approfondie. La définition du processus comme « suite » d'évènements

387 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 66.

388 L'affirmation arendtienne selon laquelle les hommes auraient la faculté d'accomplir des miracles « parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action [et] peuvent établir une réalité bien à eux » (Arendt, *CC*, 742) n'est pas une simple provocation mais repose sur une lecture des notions de nature et d'histoire d'une part, et sur une vision dynamique de l'agir comme ressource pour le sens commun. C'est pourquoi, pour Arendt, penser l'action permet de sauver le sens d'une instrumentalisation qui a pour effet, contraire à celui recherché, de retirer à l'action toute ouverture (toute spontanéité). En considérant la liberté comme exercice par l'action, Arendt en fait non une fin à atteindre au bout d'un processus, mais un processus vécu en soi, jamais fermé, fini, figé et au sens clos : la liberté ne peut pas être une fin en soi, la liberté s'exerce. C'est pourquoi Arendt joue de cette référence au « miracle » : « L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique : Jésus de Nazareth (...) comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à la portée de l'homme ». C'est cette faculté d'accomplir des miracles qui importe : « ce qui compte dans le contexte présent, c'est que le pouvoir d'accomplir des miracles n'est pas considéré comme divin. ». Il ne s'agit pas de croyance ni de foi, il s'agit au contraire pour Arendt de séculariser les acquis du christianisme que sont les potentiels de la « promesse » et du « pardon » comme « mécanismes régulateurs au sein même de la faculté de déclencher des processus nouveaux et sans fin » (Arendt, *CHM*, 314). En outre, cette sécularisation a lieu vis-à-vis du divin-créditeur mais aussi du pouvoir des totalitarismes qui tendent tous deux – en réduisant l'action à la réalisation – à retirer leur puissance d'action collective à l'agir. Ainsi, Arendt ne déplore pas tant la disparition du « monde » (de la nature comme de l'histoire) que celle de la faculté à agir et créer des mondes communs : cette disparition s'opère selon elle dans les « sociétés de masse », où totalitarisme et économie du travail conduisent à une « séparation et un isolement sans espoir », qu'Arendt réduit péjorativement à la « vie organique » comme mode de vie organisée par des rapports, sans monde commun. Le couple d'opposition nature/culture qu'elle mobilise est ainsi ici à replacer dans la ligne de son analyse de la paradoxale « contingence du monde » (monde humain) par une aliénation croissante du monde par les hommes.

389 Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, *op. cit.*, p. 741.

identifiables³⁹⁰ constituant un tout pose la question de la façon dont il est perçu : est-il considéré a posteriori depuis un regard surplombant ou depuis le cœur de celui-ci ? Dans la première de ces perspectives, le processus sera considéré comme progrès à partir d'un ou des points-origine, tandis que dans l'autre il sera considéré à partir d'une processualité toujours en cours (commencer par le *milieu*).

La compréhension arendtienne du processus est adressée depuis une lecture critique des processus historiques chez Marx où le faire n'est pas apparenté à l'action mais à la *fabrication*, comme production en vue d'une fin dont on peut dès lors contrôler de bout en bout le processus ou unifier le sens ; une conception qui mène pour Arendt à une instrumentalisation du sens de l'action qui devient but, fin à atteindre. Pour Arendt, le sens ne peut pas être le but de l'action, car en ce cas la liberté court le risque d'être réduite au « produit final d'un processus de fabrication »³⁹¹. Contre Marx, Arendt affirme l'homme comme jamais exclusivement *homo faber* « même le fabricant demeure en même temps un être agissant qui déclenche des processus où qu'il aille et quoi qu'il fasse »³⁹².

L'affirmation arendtienne selon laquelle les hommes auraient la faculté d'accomplir des miracles « parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action [et] peuvent établir une réalité bien à eux »³⁹³ n'est pas une simple provocation mais repose sur une lecture des processus naturels et d'historiques d'une part, et sur une vision dynamique de l'agir comme ressource pour le sens commun. C'est pourquoi, pour Arendt, penser l'action permet de sauver le sens d'une instrumentalisation qui a pour effet, contraire de celui recherché, de retirer à l'action toute ouverture (toute spontanéité). En considérant la liberté comme exercice par l'action, Arendt en fait non une fin à atteindre au bout d'un processus, mais un processus vécu en soi, jamais fermé, fini, figé et au sens clos : la liberté ne peut pas être une fin en soi, la liberté s'exerce. C'est pourquoi Arendt joue de cette référence au « miracle » :

L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique : Jésus de Nazareth (...) comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à la portée de l'homme.³⁹⁴

C'est cette faculté d'accomplir des miracles qui importe : « ce qui compte dans le contexte présent, c'est que le pouvoir d'accomplir des miracles n'est pas considéré comme divin »³⁹⁵ ; il s'agit pour Arendt de séculariser les acquis du christianisme que sont les potentiels de la « promesse » et du « pardon » comme « mécanismes régulateurs au sein même de la faculté de déclencher des processus nouveaux et sans fin »³⁹⁶. En outre, cette sécularisation a lieu vis-

390 La compréhension du terme même de « processus » est empreinte de l'idée de progrès vers l'avant. Le terme est récent (XVI^e siècle) et vient du latin *procedere* « s'avancer », de *cedere* « aller », « marcher », « s'en aller », qui a pris le sens de quelque chose qui avance, qui va dans une même direction. CNRTL en ligne

391 Hannah Arendt, « La crise de la culture », *op. cit.*, p. 660.

392 *Ibid.*, p. 643.

393 *Ibid.*, p. 742.

394 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 259.

395 *Ibid.*, p. 257.

396 *Ibid.*, p. 314.

à-vis du pouvoir absolu du créateur-divin, mais aussi du pouvoir des totalitarismes qui tendent tous deux – en réduisant l'action à la réalisation – à retirer leur puissance d'action collective à l'agir. Ainsi, Arendt ne déplore pas tant la disparition du « monde » (de la nature comme de l'histoire) que celle de la faculté à agir et créer des mondes communs : cette disparition s'opère selon elle dans les sociétés de masse, où totalitarisme et économie du travail conduisent à une « séparation et un isolement sans espoir »³⁹⁷, où le travail est réduit à une activité dédiée à la survie de la « vie organique », comme mode de vie organisée par des rapports mais sans monde commun. Le couple d'opposition nature/culture qu'elle mobilise est ainsi ici à replacer dans la ligne de son analyse de la paradoxale « contingence du monde » (monde humain) par une aliénation croissante du monde par les hommes.

Selon ma lecture de la conception arendtienne de l'action, liberté et action sont ainsi liées par une processualité qui ne relève justement pas d'automatismes mais qui maintient ouvert le sens par une processualité du faire ensemble comme agir-avec – et c'est en cela qu'elles sont des formes du politique. C'est le propre de l'action que de produire sans cesse du sens et d'ouvrir toute confrontation avec le sens émanant d'une action avec la contingence du sens. C'est pourquoi la double décorrélation de l'identité/altérité et du pouvoir de commencer sont liées, et c'est à partir de ce postulat qu'il est possible d'examiner le potentiel du lâcher-prise qui opère au sein de la spontanéité.

Je propose ainsi, à la suite d'Arendt, de penser l'accueil à partir de la processualité du lâcher-prise comme la condition et le ressort de l'agir-avec. Dans la mesure où un « qui » émerge « dans et par l'action » d'une part ; et d'autre part dans la mesure où ce « qui » n'est pas chez Arendt celui de l'identité sociale et culturelle pré-existant à l'action, une singularité irréductible de l'*acteur* est révélée par l'action et décorrélée de l'identité préalable de l'*agent*. Il ne s'agit pas de savoir qui *réalise l'action*, ni qui *est capable de*, mais d'éprouver individuellement et collectivement la condition d'acteur (agir, être acteur) en agissant ensemble :

Cette imprévisibilité des résultats est étroitement apparentée au caractère de révélation de l'action et de la parole dans lesquelles l'on dévoile son moi sans se connaître et sans pouvoir calculer d'avance qui l'on révèle.³⁹⁸

Autrement dit, la *capacité d'agir* [agency] de l'agent n'est pas *l'action* de l'acteur. C'est pourquoi le motif de la *natalité* joue un rôle central dans la pensée de l'action chez Arendt : la

397

398 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 232

Ici, il faut rappeler l'analyse que fait Arendt d'un monde des cités grecques, où l'agir politique consiste à faire voir en acte son individualité. Or le parallèle que fait Arendt entre l'espace de l'agir politique et le domaine public propre à la citoyenneté grecque pose la question du rôle dévolu à la parole et à l'action comme moyen d'« égalité et de distinction » – la distinction est associée à la « gloire » acquise dans et par la participation au domaine public (Arendt, *CHM*, 204). La pluralité humaine étant la « condition fondamentale de l'action et de la parole, [elle] a le double caractère de l'égalité et de la distinction » (Arendt, *CHM*, 200.) : ainsi, Arendt fait de l'égalité une condition pour se comprendre. Si des êtres distincts ont besoin de la parole et de l'action pour se comprendre, l'égalité en droit dépend elle d'un statut de citoyen qu'il s'agit d'acquérir par l'agir politique. Arendt conçoit le sens de l'action comme la faculté à créer du nouveau, à être soi-même une émergence, en rupture mais également à donner un sens à l'action politique dans une « société des égaux » où la liberté en actes est un « fait accompli librement » (Tassin).

« seconde naissance » de l'acteur (du « qui ») a lieu non pas tant par l'action en tant que telle que par le fait d'*agir avec d'autres*. Cette « seconde naissance » est une décorrélation qui agit à l'articulation du social et du politique. Autrement que chez Merleau-Ponty, où comme nous l'avons exposé plus haut, la « naissance à soi » de l'ipséité est conçue comme une « seconde naissance » par la prise sur le monde, chez Arendt, la « seconde naissance » est ramenée à la natalité comme faculté et potentiel sans cesse renouvelé d'initier des commencements. Elle est une *décorrélation* ipséité/spatialité en ce qu'elle n'est ainsi pas liée à la spatialité et à l'altérité comme surface nécessaire à la révélation à soi, mais à une « contingence du monde », des mondes créés dans et par l'agir et donc à une temporalité de l'agir en commun. Il s'agit d'une spatialité relationnelle qui produit une spatialité : la formule « spatialité relationnelle » n'exprime ainsi pas tant une spatialité qui produit des relations mais des relations qui produisent une spatialité, des espaces « entre ». Compris ici à partir du lâcher-prise propre à la processualité du faire ensemble comme agir-avec, ces espaces « entre » expriment moins des écarts, des distances qui séparent-relient, qu'une dynamique de production de la spatialité, comme ouvertures sans cesse remaniées et réactualisées. Quels seraient dès lors des espaces ouverts concrets, où puisse s'exercer un accueil au neuf qui surgit sans que celui-ci ait l'exceptionnalité du nouveau mais, au sens de la natalité chez Arendt, de la « promesse » du nouveau à quoi s'attendre.

En étant la venue au monde d'un être nouveau, unique, dont l'agir sera toujours singulier et nouveau, ces commencements sans commencement par l'action n'ont rien d'une éclosion à soi, d'une révélation d'un soi – ni ipséité ni identité – mais de commencements à chaque fois redessinés par chaque action particulière. Elle peut ainsi arriver autant de fois qu'est mise en œuvre une action en commun. C'est pourquoi pour Arendt sa disparition pose problème au politique comme espace public de rencontres, qui par leurs vécus, ré-affirment en l'actualisant la communauté politique.

Ce qui importe n'est pas la révélation du *soi* mais la possibilité activée de faire et d'être du nouveau, de l'inattendu par la rencontre avec d'autres dans l'action : ce qu'Arendt appelle l'« actualisation » de la condition humaine de natalité. Le « qui » ne précède donc pas l'action, mais est ainsi plutôt une facette changeante de l'action, correspondant à une temporalité spécifique de l'action : le fait d'initier par l'agir confirme une condition humaine qui est d'être « porté à l'action par la naissance ». Ainsi, l'action en première personne et l'identité se désolidarisent : le « qui » apparaît comme *ce que* l'action révèle de quelqu'un (non pas une identité, mais une façon d'agir dans telle situation et en relation avec d'autres).

Ce faisant, Arendt soustrait à la fois la question du « qui » à celle de l'identité sociale, et la question de l'action en première personne à celle du pouvoir *sur*. En développant ce fil, l'action est alors une articulation individuel/collectif, un agir avec.

D'autre part, c'est par l'action que *s'éprouve* un contact avec le monde comme monde humain, et que *s'éprouve* une relationnalité dont l'activité est l'expérience de l'altérité *comme pluralité*. Une décorrélation identité/altérité qui se fait à l'endroit du rôle et de la place du « qui » dans l'altérité, jusque-là dévolu à l'alter ego et à l'altérité comme autre de et dans l'espace ; par la production de spatialités par la relationnalité.

La dynamique de l'action déploie ainsi un réseau diffracté³⁹⁹ d'actions entre chaque acteur, qui modifie « toutes les constellations en vigueur jusqu'alors »⁴⁰⁰. Le collectif ainsi assemblé par l'agir politique est un collectif *collectif* (un collectif se constituant par l'action en commun), composé *des* acteurs impliqués/impactés par les échos réciproques et imprévisibles de leurs actions, et qui forment un *en commun* de l'action.

2.2.4. Paroles tâtonnantes et maîtrise du sens

Si le lâcher-prise de la maîtrise du sens, suspendu et diffracté par l'action, est, comme nous l'avons vu inhérent à la processualité de l'action, et ouvre sans cesse des espaces de négociations politiques, quel est le rôle de la parole dans les rencontres qui ont lieu ? Si le collectif se fait *collectif* par l'action, par le commun de l'action, cette action n'est pas silencieuse ; bien au contraire faire ensemble c'est aussi se raconter au cours de l'action, ouvrir des espaces où la parole puisse tâtonner et aller à la rencontre. Je propose ici une réinterprétation de l'articulation arendtienne entre parole et action qui fasse droit au lâcher-prise de la parole : le sens suspendu, diffracté par et dans le cours de l'action l'est aussi à l'endroit de la parole. Le lâcher-prise de la parole est l'exercice de l'espace entre comme espace-avec, comme agir-avec et pas simplement comme individu isolé au milieu des autres. La parole et la pensée s'articulent en effet comme lâcher-prise en ce qu'elles expérimentent aussi des rencontres et des espacements, des suspens de la signification par le fait de faire ensemble en se laissant entraîner par l'action – en se laissant entraîner par la parole. Ces espaces de l'entre-avec, ces espacements sont la spatialité éprouvée qui émerge du faire ensemble comme agir-avec. C'est un lâcher-prise de la maîtrise du sens qui est éprouvé comme suspension du sens non car il n'y aurait aucun sens ou que celui-ci serait prisonnier d'un indicible, mais tout simplement parce qu'il est articulé en commun, qu'il émerge par l'expérimentation et les tâtonnements aussi bien de la parole que du geste.

Là où Arendt fait de l'action et de la parole deux facettes nécessaires de l'agir, j'interroge les potentiels d'un lâcher-prise par l'agir-avec, qui est un lâcher-prise de la maîtrise non seulement du processus mais aussi du *sens* de l'action : en effet, si l'ouverture de l'action décrite par Arendt implique une imprévisibilité et une infinitude propres à une temporalité impossible à maîtriser, le fait d'associer l'action et la parole, et de les désigner comme nécessaires à l'agir, revient chez Arendt à donner à la parole le rôle de la maîtrise du sens.

En tout cas, sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire ; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles. L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur de geste,

399 Sur la diffraction comme phénomène physique et les expériences sur la dualité onde-particule voir note 577 et sur la diffraction chez Haraway et Barad voir § 2.3.5 De la diffraction à la topologie. Dynamique relationnelle de l'espace

400 Hannah Arendt, « Geschichte und Politik in der Neuzeit », dans *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz, Piper, 1994, p. 105.

n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, et bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire. (...) L'action qui n'a point de nom, point de « qui » attachée à elle, n'a aucun sens, alors qu'une œuvre d'art garde sa signification même si nous ignorons le nom de son auteur.⁴⁰¹

Cette maîtrise a lieu a posteriori, elle vient lire le sens de l'action en ré-installant sa dis/continuité dans une continuité de sens par le tissage d'éléments disparates par un fil signifiant, qui reconstruit par après un récit qui puisse *faire sens* ; donner sens à *ce qui s'est passé*.

Or, si les possibilités d'ouverture du sens de l'action et ses potentiels de réorganisation politique sont ramenés à une maîtrise du *sens* par la parole, on perd à la fois cette temporalité heurtée qui fait le ressort même de l'infinitude de l'action, et l'ouverture du sens qui – associé à la parole de « qui » se révèle comme acteur par l'action – est ramené à une lutte des récits, défaisant dès lors les potentiels politiques de l'agir-avec. Les effets de décorrélation décrits ci-dessus semblent perdus au moment où revient au langage la définition et la *maîtrise* du sens. L'action et la parole, considérées non pas du point de vue des acteurs individuels et de leur révélation par l'action, mais à l'articulation de l'individuel et du collectif, sont en elle-mêmes, en dehors du contenu mis en œuvre, des processus signifiants. Mais dont un sens qui ne se laisserait rassembler qu'à posteriori, omet totalement la dynamique propre : l'expérience de l'émergence du sens, du sens encore en cours – on retrouve le motif du faire-être-fait par l'action – et renvoie alors la parole à un outil dans des luttes de pouvoir pour la maîtrise du récit légitime.

Je propose à l'inverse de penser un lâcher-prise *par* la processualité de la parole au cours de l'action. Les échanges et les récits qui se tissent pendant l'agir, dans et par le cours de l'action, ont en effet une qualité spécifique qui articule l'individuel et le collectif : ils sont des tâtonnements du sens, des négociations en commun qui passent par l'expérience de la parole collective au cours de l'action – qui est donc en elle-même un agir politique comme agir-avec. Elle est une autre forme de rencontre tâtonnante par la parole. Cette manière de tisser actes et paroles par l'action collective fait du processus vécu le cœur de l'expérience politique en ce que la parole n'est pas ramenée à la *prise de parole* mais bien plus humblement à l'expérimentation individuelle et collective de la rencontre : les propos tâtonnent tout comme les gestes et les actions qui les accompagnent.

La parole collective, ou plus exactement l'expérience individuelle et collective de la rencontre, de l'échange, se différencie de la parole qui doit énoncer un discours : la parole collective s'adresse aux acteurs entre eux, elle (r)assemble les acteurs dans la mesure où ils cherchent par la rencontre des résonances les uns avec les autres et participent à la création du sens de manière collective. Le discours en revanche, s'il peut tout aussi bien être élaboré de manière collective à partir de ces échanges, s'adresse au-delà de l'action en cours à ceux qui

401 *Ibid.*, pp. 203-205.

n'y participent pas, dans le présent comme dans l'avenir. C'est à cet endroit qu'une certaine maîtrise entre en jeu – pour que le discours atteigne ses destinataires⁴⁰².

L'expérience processuelle de la parole tâtonnante est ainsi en soi un processus de rencontre tout aussi important que l'action qui suspend le sens – des processus qui ont des effets politiques différents de ceux d'une « révélation » des acteurs. Un « qui » de la révélation des acteurs, déjoué par la forme indistincte, labile, du collectif *collectif* en cours d'assemblage, qui ne correspond ni à un « je », ni à un « nous », ni à une « communauté » – et qui offre d'autres possibilités et stratégies à l'agir politique en ce que les frontières du récit de l'action ne distinguent pas ici action et parole, elles sont prises dans un même lâcher-prise. Ainsi, la possibilité d'échanges qui interrogent l'action, ce qui est en train d'être fait au moment où l'action a lieu, a une autre qualité *politique* que les échanges qui ont lieu en amont et en aval de l'action. Le collectif se fait en faisant, c'est-à-dire que c'est la pluralité des acteurs qui produit le sens. Il se crée un sens collectif dont personne ne peut revendiquer l'autorité, mais dont tous sont responsables. Tant qu'il y a quelqu'un pour se sentir responsable du sens émergé en commun, le collectif existe. Ainsi, l'effet « faire en faisant » de la parole échangée lors du processus même de l'action – ce moment de suspens et ses « résultats imprévisibles, processus irréversibles, auteurs anonymes »⁴⁰³ – est en soi un processus de création du collectif et du sens, qui, soumis à la même imprévisibilité et irréversibilité que l'action, reste aussi fragile et subversif qu'elle. Ce n'est en aucun cas le lieu ou le moyen d'une maîtrise. La rencontre par la parole dans le processus de l'agir est ainsi tout aussi déroutante et inattendue tout aussi productive d'acteurs (d'acteurs collectifs) et de sens-suspendus, que celle de l'action. Dans le *faire-en-faisant*, la parole, en circulant, crée des liens et façonne le collectif.

Ainsi, il y a un paradoxe à affirmer comme le fait Arendt, que ce sont la parole et l'action qui « inscrivent » l'action dans un monde humain : si la spontanéité de l'action est confrontée à la maîtrise du sens comme négociation de l'« en commun », a posteriori, *en dehors* de l'action et à travers la parole, alors la temporalité de l'agir semble être divisée en deux moments de « révélation » différents : celui de la spontanéité dans l'action et celui des négociations du sens dans la parole. De plus, si pour Arendt parole et action sont liées dans l'agir et sont les modes d'accès au monde humain, faudrait-il en conclure que des actions muettes, silencieuses (que ce silence soit volontaire ou non) sont reléguées hors de l'agir – et de l'appartenance à un « monde humain » ? Reconnaître à la parole le même caractère de lâcher-prise qu'à l'action rend au silence la même faculté d'émergence d'un sens possible – et sa poésie, son art des distances et des approximations, des proximités incongrues, de la surprise d'agencements, d'assemblages inattendus : son art de distendre le sens, de le diffracter. La parole comme geste suspendu, improvisation, creusement et tâtonnement de l'« espace entre ».

Or, il semble paradoxal de dire, comme semble le faire Arendt, que le commencement est indépendant du sens en ce que seul la parole « révèle » l'action. Comment penser le commencement à plusieurs si « l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur » ? Ou bien faut-il justement penser, à rebours d'Arendt une qualité propre à cet anonymat, à cette dilution ?

402 Sur la parole collective tâtonnante, voir au § 3.2 Gestes de l'assemblage.

403 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 203.

Et affirmer le fait que le partage de l'action se vit plus qu'elle ne s'exprime – qu'elle se raconte plus qu'elle ne s'explique ?

Le sens de l'action ne peut se partager qu'en abandonnant pour de bon toute tentative de maîtrise (sauf à recourir à l'autorité) : le partage du sens de l'action se comprend comme le fait de suspendre un instant l'action en cours et de se demander à plusieurs « tiens, que s'est-il passé ? ». Autrement dit, c'est interroger le vécu des autres et ses échos avec les siens, et ce simple fait de tenter d'exprimer ce que l'on vient de vivre ensemble, à l'instant même, essaye de trouver une transforme exprimable modifie le sens du partage de l'action. Tâtonnements, encore.

La proposition d'Arendt d'un sens donné à l'action par l'acteur qui s'assume comme acteur, entre en contradiction avec l'« adéquation » entre paroles et actes mise en valeur comme le modèle de l'agir politique, et qui correspond à celui de la *promesse* tenue (et du pardon possible) ; adéquation qui n'est *jamais* possible en raison même de l'imprévisibilité de l'action mais aussi en raison de l'ouverture même du nouveau qui ne relève justement pas de la promesse mais au contraire de selon moi de *ce qui ne peut pas encore se dire* (un paradoxe qui rend la portée du « pardon » d'autant plus grande).

Ici se font jour les affrontements pour la maîtrise du sens : la difficulté de *nommer* l'inattendu, le nouveau, va de pair avec la *qualité* de ce qui échappe à la nomination, où nommer implique d'inventer un lexique « qui n'existe pas encore » (Nancy). *Nommer* le nouveau revient ainsi à faire entrer celui-ci dans les négociations du « en commun », en cherchant à lui trouver une place. Dans un monde en commun sans cesse transformé par les actions des uns et des autres *et* par les récits contradictoires qui en sont faits, le domaine public est ainsi celui de l'affrontement des récits pour la maîtrise du sens comme sens légitime, c'est-à-dire le domaine de rapports de pouvoir pour la reconnaissance politique associée à la légitimité à commander. Selon le diagnostic d'Arendt, l'impossibilité d'agir conduit à la dissolution du sens commun dans la profusion des récits en ce que l'absence de monde et de sens commun sont liées : pour Arendt, non seulement la question du sens de tout processus vis-à-vis d'une « objectivité » des faits, mais aussi la question de la responsabilité se diluent et se perdent.

Le récit a posteriori de l'action est ainsi l'enjeu de luttes pour la maîtrise non de « ce qui s'est passé » mais d'un récit officiel, la fonction du récit étant de convaincre avant ou après, non d'une vérité des faits, mais d'un sens à approuver par et pour la communauté politique – Platon déjà, dans ses attaques contre les sophistes, avait dénoncé le « danger » de récits « sans auteurs » pour la stabilité du pouvoir / de la cité. Il y a ainsi un glissement de l'ouverture de l'action vers les négociations pour la souveraineté (pouvoir de commander et non plus pouvoir d'initier, de commencer) – une instrumentalisation à laquelle l'imprévisibilité de l'agir oppose une résistance par son mouvement propre, comme l'a montré Arendt.

La fonction de la parole vis-à-vis de l'action pour Arendt est de pouvoir retrouver une maîtrise du sens (reconnaissance de soi en tant qu'acteur et mise en récit de ces affirmations individuelles le unes vis à vis des autres dans un récit articulé par la pluralité des acteurs). Ce qui est décisif ici à mon sens n'est pas tant la décorrélation identité/espace à l'endroit de la révélation de l'acteur que les potentiels subversifs du processus partagé de *lâcher-prise* : là où l'action se déroule par et dans une suspension du sens, la temporalité du déploiement de

l'action suspend la normativité. Si l'abîme de la spontanéité, par l'imprévisibilité et l'infinitude propres à l'action en cours, met le sens en suspend, c'est au langage, autrement dit au récit (en amont ou en aval de l'action) qu'est dévolu par Arendt le rôle de proposer un sens indépendant de l'action et de sa dynamique propre. Le récit a posteriori, qui aura pour rôle de décrire l'action, proposera ainsi une forme de légitimité mais inscrira, dès qu'elle sera émise, toute proposition dans un régime de vérité qui est le propre des négociations du domaine public : il ne s'agit ainsi pas seulement de la parole comme expression, mais des négociations autour du sens reconnu ou contesté à « ce qui s'est passé ».

On assiste alors à l'affrontement de perspectives à la fois entre ceux qui ont vécu l'action et entre ces derniers et ceux qui n'y ont pas participé. De même pour les différentes temporalités de l'action : « ce qui va se passer », « ce qui se passe », « ce qui s'est passé » ne peuvent qu'entrer en contradiction avec la pluralité des expériences vécues d'une part, et les négociations autour d'un récit dominant vis-à-vis du reste de la société d'autre part. La maîtrise ré-apparaît ainsi lorsqu'un (nouveau) récit doit trouver sa place.

Toutefois, ce qui n'est pas réductible au récit et est décrit par Arendt comme une spécificité de l'agir politique comme action partagée, c'est l'expérience spécifique d'un agir *en commun* qui combine la diversité de ces vécus selon des perspectives singulières, qui font l'expérience d'une expérience non une et commune, mais « en commun ». Ainsi, dès qu'elle commence, l'action agit à la fois en ce qu'elle transforme les agents et les cadres même de son apparition. Plus qu'une diffraction ou qu'un développement rhizomatique à partir d'un élément, l'action procède à chaque instant d'une pluralité inhérente : non seulement l'action agit et est « agie » elle-même dans le même mouvement, mais elle est démultipliée et diversifiée dans la moindre de ses implications. *Tout change et peut changer.*

Ce *pouvoir* de possibilités de l'action qui échappe et trahit ses propres fondements a été théorisé par Arendt non comme devenirs mais comme *pluralité*. C'est d'une importance fondamentale dans l'affirmation du rôle de la pluralité pour l'agir politique: agir est ainsi agir-avec – non pas nécessairement de façon concertée, mais dans la mesure où les actes des uns et des autres rebondissent, sont repris et transformés les uns par les autres. Les agents ne soutiennent pas le monde mais sont faits comme *acteurs* par l'action en cours et sont agis-avec, dans et par cette forme spécifique de relationnalité.

L'action humaine, projetée dans un tissu de relations où se trouvent poursuivies des fins multiples et opposées, n'accomplit presque jamais son intention originelle ; aucun acte ne peut jamais être reconnu par son auteur comme le sien avec la même certitude heureuse qu'une œuvre de n'importe quelle espèce par son auteur. Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a commencé quelque chose qu'il ne peut pas prédire et dont la fin ne dépend plus de lui, ne serait-ce que parce que son action a complètement modifié toutes les constellations en vigueur jusqu'alors, et dans lesquelles il a lui-même agi.⁴⁰⁴

404 Traduction alternative à partir de la version allemande du texte d'Arendt « Geschichte und Politik in der Neuzeit » (1957). Ce premier texte a été retravaillé ensuite par Arendt pour le recueil anglais *Between Past and Future* (1958), puis plus tard sous le titre « Zwischen Vergangenheit und Zukunft » pour le recueil allemand de 1961. La première version allemande du texte donne à sentir que si l'action elle-même est « rendue encore plus imprévisible » (comme le traduit la version française de Patrick Lévy pour Gallimard), c'est parce que l'action modifie les « constellations en vigueur jusqu'alors » (ma traduction) : elle modifie

Ainsi, si Arendt cherche à concevoir la liberté à partir de l'action (et non comme souveraineté du sujet), c'est que la dynamique même de la pluralité se soustrait au contrôle et donc à toute pensée instrumentale (Zerilli). L'action, par sa processualité heurtée, n'est pas le lieu/moment du contrôle ni de l'autorité – lorsqu'elle est libre, elle est même tout l'inverse affirme Arendt. Passé-présent-futur sont liés dès le commencement de l'acte : ni prédiction du résultat ni du processus ne sont possibles, mais plus encore, c'est dans l'action que se révèle un qui jamais isolé, pris par l'action dans des devenirs *avec d'autres* et *en commun*. Le paradoxe du lâcher-prise est qu'il est la condition de l'agir-ensemble. C'est dans la temporalité et le *partage* de l'agir que s'éprouve donc la pluralité, par et dans le déploiement de l'action et non pas dans l'acte en lui-même : c'est un pouvoir concret et non une incarnation du gouvernement (celui ou ceux qui dirigent). C'est pourquoi Arendt pense la liberté non pas en termes d'exercice de la souveraineté du « je » ou du « nous » (exercice du pouvoir) mais en terme combinés de nouveauté et de pluralité.

Ce que je retiens ainsi de la théorie de l'action chez Arendt est que le nouveau et le partage vont de pair : le nouveau n'est jamais hétérogène au point d'être incompréhensible, s'il n'est pas (pas encore) dicible, est vécu, rencontré, expérimenté, car avant même qu'il soit reconnu, catégorisé, nommé, légitimé, il est déjà dans la relationnalité.

En ouvrant la perspective sur une temporalité du nouveau qui ne se laisse pas réduire au schéma événement/processus, je propose de penser la processualité dynamique du lâcher-prise : si l'« abîme de la spontanéité » est l'expérience de l'imprévisible, celle-ci dépend donc tant d'une qualité propre à la temporalité de l'action, que d'une capacité qui s'exerce à se laisser surprendre sans cesse (soi-même et par les autres), d'une pratique de l'ouverture non comme éthique de la rencontre mais d'abord comme pratique du lâcher-prise.

2.2.5. L'abîme de la spontanéité

Puisque le nouveau est pour Arendt une rupture radicale en ce qu'il ne consiste pas seulement en une réinterprétation ou une actualisation de l'existant, il pose problème à la communauté politique existante parce qu'il la confronte avec sa temporalité. Lorsque le nouveau arrive, événement qui fait événement – autrement dit, lorsqu'il s'agit de le *désigner* comme nouveau –, il a tendance, explique Arendt, à être recouvert par une recherche de légitimité (par l'appel à la tradition pour en légitimer le sens). Or donc, le nouveau, pour être désigné, reconnu *comme nouveau* doit être inscrit par « la parole et l'action » dans un monde humain (Arendt) ; la temporalité spécifique de l'action est ainsi toujours confrontée à celle qui la précède. Le fait

le cadre lui-même et les relations desquelles elle émane : « son action a complètement modifié toutes les constellations en vigueur jusqu'alors, et dans lesquelles il a lui-même agi ». Cette traduction vise à mieux rendre le sens, non seulement de l'imprévisibilité, mais aussi des échos démultipliés, « diffractés » de la moindre action. Pour une présentation de la réception allemande du texte d'Arendt, voir Peg Birmingham, « Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart », dans *Arendt-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung*, Hsg. v. Wolfgang Heuer, Stefanie Rosenmüller, J.B. Metzler, 2022. Voir : Hannah Arendt, « Le concept d'histoire : Antique et Moderne », dans *La Crise de la Culture*, op. cit., p. 665 et Hannah Arendt, « Geschichte und Politik in der Neuzeit » *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, Piper, 1994, p. 105.

d'initier des commencements revient donc avant tout à rendre possible des recommencements incessants – qui ne sont pas des nouvelles origines, mais des transformations qui modifient les perspectives portées sur l'agir lui-même. Ainsi, lorsque Zerilli explique que le nouveau « nous confronte en fin de compte au problème de la liberté, c'est-à-dire au problème de la contingence radicale »⁴⁰⁵, c'est à mon sens surtout la question du partage de cette contingence qui se pose. Autrement dit, l'impossibilité d'*expliquer* cette ouverture, cet « abîme du rien qui s'ouvre devant chaque action [Abgrund des Nichts der sich vor jeder Tat öffnet] ou « abîme de la pure spontanéité » [Abgrund der reinen Spontaneität]⁴⁰⁶, c'est-à-dire de son partage (par la parole pour Arendt), en cherchant à lui *donner* un sens qui est justement en train d'avoir lieu. Nommer le nouveau, c'est faire entrer celui-ci dans un partage du sens, dans les négociations de la pluralité : le collectif *collectif* qui agit est en lui-même un assemblage de perspectives sur un vécu en commun, mais celui-ci est ramené, par la tentative de désigner du nouveau, à une tradition – à minima celle d'un lexique pré-existant, par rapport auquel il faut prendre position, situer la nouveauté du sens. Ainsi, la temporalité du nouveau ne se laisse à mon sens pas réduire au schéma événement/processus tel que le conçoit Arendt.

Or, il s'agit ici de penser la processualité du lâcher-prise pour comprendre ce qu'implique l'expérience de commencer à plusieurs. La temporalité du nouveau est ainsi à concevoir au pluriel : commencer ensemble implique d'improviser face aux conséquences non pas d'un commencement, mais de commencements simultanés et possiblement contradictoires. Improviser signifie alors pratiquer une ouverture de la rencontre et accepter non seulement d'en passer par des tâtonnements et des erreurs, mais d'en faire aussi un levier fondamental pour l'agir-avec comme agir ensemble.

Agir-avec et agir-ensemble n'évoquent pas le même rapport au collectif : agir-avec exprime un rassemblement d'individus (le « qui » d'acteurs révélés par l'agir) qui interagissent dans un espace d'apparition et tend à n'être accessible que sur les bases d'une égalité, qui s'apparente à un élitisme de l'agir-avec « parmi ses pairs » (Arendt) ; tandis que pour l'agir-ensemble, ce qui émerge de l'agir c'est d'abord un nouvel assemblage *collectif* par le partage éprouvé de l'expérience en commun. L'« espace entre » du domaine public n'est pas qu'un espace d'apparition, mais une spatialité relationnelle, une relationnalité spatiale, par et avec l'espace, soumise aux fluctuations du faire-ensemble-collectif.

La liberté est ainsi éprouvée non comme étant autonome d'« autres considérations », mais comme une décision prise dans le jeu des contraintes, des négociations et du droit à l'erreur, au recommencer, défaire-refaire propre à la pluralité du processus de lâcher-prise et au faire-ensemble.

La conception arendtienne de la liberté comme irrévocabilité des décisions prises a, selon elle, pour conséquence une « dissolution » des responsabilités en ce qu'elles sont individuelles au sein de l'agir en commun : or, ici, les décisions prises par les tâtonnements expérimentés collectivement déjouent l'autorité liée au commencement/commandement – et donne ainsi une autre forme de responsabilité individuelle et collective qui articule ces deux aspects et

405 Linda M.-G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, op. cit., p. 99

406 [Abgrund des Nichts, der sich vor jeder Tat öffnet] ; [Abgrund der reinen Spontaneität], Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken - Das Wollen*, trad. Hermann Vetter, Piper, 1998, p.197, et p.189.

qui, si elle est tout autant soumise à l'imprévisibilité, l'infinitude et l'irrévocabilité de l'action, existe pourtant sous une autre forme. Se sentir collectivement responsable d'une action c'est aussi se sentir responsable du collectif, se découvrir individuellement et collectivement responsable(s) (et aussi responsable du *récit* de ce collectif en train de se faire, de la pratique collective de l'archive orale). Il s'agit là, à mon sens, d'une toute autre expérience de la liberté par l'exercice de solidarités : c'est une responsabilité qui n'a plus à voir avec une culpabilité face à un lâcher-prise irrémédiable, mais avec une responsabilité assumée (individuellement et collectivement) par le renoncement à la maîtrise des processus expérimentés lors de l'action et de leur sens et par la prise en compte des prémisses et des conséquences de l'action. Cette liberté implique en revanche une responsabilité vis-à-vis des conséquences de l'action. Il s'agit ici de penser une décorrélation entre commencer et commander qui interroge le rôle de l'initiative pour l'action, et du rôle de l'initiateur comme créateur, personnifié dans l'*arkhè-commandant* – thématisée par Arendt pour l'acteur, et que je poursuis ici pour le collectif *collectif*.

Ce que je retiens de l'« abîme » qui s'ouvre au moment de l'agir, c'est qu'il n'est pas tant un commencement comme point-origine du nouveau qu'un *lâcher-prise*. Un lâcher-prise qui est en soi un processus et qui oblige paradoxalement (et au contraire de ce que suggère Arendt) à *assumer* les conséquences du lâcher-prise. Il s'agit d'improviser en acceptant de sortir de la maîtrise de l'autorité et de l'expertise, en inventant donc de nouvelles façons de faire ensemble : une micro-politique de l'organisation collective qui se fait en tâtonnant.

Selon moi, cet « abîme » de l'improvisation, lié à la temporalité de la suspension du sens (suspense et *en suspens*) ne signifie pas pour autant une irresponsabilité comme le conclut Arendt.

Si nous sommes incapables de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. Le processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité.⁴⁰⁷

Au contraire, cet « abîme » produit plutôt une autre forme de responsabilité collective, qui ne se dilue pas avec la dissolution de l'autorité. L'« abîme » est alors l'espace-temps de rencontres et de solidarités qu'impliquent le lâcher-prise comme processus d'apprendre en faisant. En remaniant le lien entre rapports de pouvoir et création/créateur(s) ces pratiques collectives rebattent les cartes non seulement de « qui » crée du nouveau et qui crée tout court mais de comment créer du nouveau à plusieurs ; ils déjouent/rebattent les hiérarchies existantes. Ces pratiques collectives rebattent ou déjouent les hiérarchies existantes, c'est-à-dire qu'elles renégocient des partages. Les formes horizontales de prises de décision sont des lieux d'expérimentation de l'organisation non seulement « à plusieurs » mais collectives *en collectif*. La mise en œuvre de ces formes horizontales ne sont pour autant pas exemptes de rapports de pouvoir, ou de nouvelles formes de hiérarchies invisibles, mais l'intérêt et la forme solidaire des négociations collectives horizontales tient justement à l'imprévisibilité du

407 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 248.

faire-ensemble ; dont les outils et les méthodes⁴⁰⁸ se heurtent toujours aux dynamiques propres à tel ou tel collectif, à la présence/proximité changeante de celles·ceux qui sont là.

L'action entendue ici non comme évènement interrompant un processus, mais elle-même comme processus de *lâcher-prise*, recèle ainsi en elle-même par l'auto-dynamitage de la tendance à la maîtrise et au contrôle, un potentiel subversif : elle se soustrait par son processus même au contrôle, à la maîtrise d'un seul, et ainsi à l'autorité. Ainsi, ce sont de tout autres rapports aux commencements à plusieurs que ce lâcher-prise comme processus implique. La question de l'origine ne se joue plus ni comme coordonnée spatiale de la centralité – comme spatialité –, ni comme source du soi – comme ipséité (la question de l'origine étant annulée par celle de la pluralité). Ainsi, le ressort spécifique de l'action qui est d'« établir des rapports » et sa tendance à « forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes »⁴⁰⁹ identifié par Arendt, exprime bien le potentiel créateur de la rencontre et également, à mon sens, une forme de spatialité relationnelle qui dépasse l'« espace d'apparition » des acteurs. Cette décorrélation ipséité/spatialité à partir de la pluralité a des conséquences sur la façon de penser la causalité, la matérialité, le singulier et le pluriel, l'individuel et le collectif, l'autorité, l'ordre et la maîtrise, la création et l'agentivité. La décorrélation ipséité/spatialité, conjointe de celle ipséité/pouvoir, que je développe à partir de la théorie de l'agir chez Arendt, ouvre en effet à une pensée de l'accueil qui ne commence pas avec la question de l'identité mais par la spatialité du *co-* du collectif, de l'*avec*, et à sa dis/continuité spatiale et temporelle. Quelle politique *cyborg* du lien⁴¹⁰ devient possible si le mode de l'être ensemble est celui, intrinsèquement instable, de pratiques de l'*accueil au neuf qui surgit* ? La pluralité comme figure de la relationnalité met ainsi le potentiel subversif des rencontres au cœur de l'« espace entre ».

2.2.6. Commencements sans commencement

À partir de pratiques des commencements sans commencement, comme pratiques relationnelles par le faire-ensemble, qui interrogent l'agir-avec comme agir politique, je propose de penser l'agir-avec par les gestes comme ce qui fait en étant fait (voir au § 2.2.8 et § 3.2). Les gestes, dans le déploiement d'une spatio-temporalité séparée-reliée suspendent en effet le sens tout en le faisant advenir ; que nous disent de la spatialité, du faire ensemble et de l'agentivité, ces gestes qui font-en-étant faits par l'action ?

408 Prises de décision au consensus, « élections sans candidats », facilitations, in-out, etc.

409 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 211.

410 Je fais appel à une « politique cyborg du lien » pour interroger la relationnalité constitutive et penser l'accueil au neuf qui surgit. La politique *cyborg* du lien interroge une relationnalité constitutive dont l'humain n'est plus le centre, une agentivité remaniée (Barad), qui s'appuie sur la figure critique et fictionnelle de la cyborg chez Haraway et sa proposition d'une « politique du lien » comme « front commun » de l'interrogation des rapports de pouvoir intriqués entre sciences et technologies. La « mythologie » des alliances cyborgienne chez Haraway, élaborée à partir de la figure controversée de la cyborg, désigne les enchevêtrements scientifiques et technologiques incorporés que nous façonnons et qui nous façonnent. Haraway mobilise cette figure pour penser les leviers politiques de respons(h)abilités multispécifiques et d'une réappropriation des représentations et des imaginaires qui y sont liés.

Si chez Arendt, les réflexions sur le nouveau comme commencement sont liées à la notion de natalité, au fait que chaque homme soit « en lui-même un nouveau commencement »⁴¹¹, et mettent en exergue une inscription dans un monde déjà-là, donc en ce sens une pensée de la condition humaine comme communauté humaine ; je ré-interprète, à partir du sens d'initier chez Arendt, le sens d'initier à plusieurs, collectivement, des commencements à plusieurs comme lancés de gestes simultanés. Initier n'est en ce sens pas seulement une faculté commune à tous, mais une faculté qui relie/sépare et façonne le collectif par le faire ensemble comme agir-avec.

Le point décisif pour aborder des commencements pluriels, repose ainsi sur la polysémie du terme *arkhein* où – comme l'analyse Arendt – commencement s'entend à la fois comme « début, origine » et comme « cause première ». À partir de ses réflexions sur la liberté, Arendt revient à plusieurs reprises⁴¹² sur le sens donné à l'action à partir des évolutions de la notion de commencement dans l'Antiquité grecque : « agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *arkhein*, « commencer », « guider » et éventuellement « gouverner »), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*). Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action »⁴¹³. Or comme le montre Arendt, la mythologie de l'initiateur chez Platon, qui « est *initium* » en ce qu'il est le chef (incarne le pouvoir de diriger et de faire exécuter par d'autres), entre en conflit avec la partage de la faculté humaine d'agir. Le point de départ d'Arendt sur l'« interdépendance de l'action », la collaboration, entre le novateur et les autres reste en effet, calquée sur un modèle hiérarchique et de domination. En mettant ainsi dans les mains du novateur seul le pouvoir de décision, Platon assimile en effet le savoir (la pensée) à ceux qui décident, qui gouvernent, et l'action comme exécution, aux gouvernés. Cette assimilation du savoir au commandement induit ainsi selon Arendt une division entre savoir et faire, et une distinction grossière mais effective (distinction de *pouvoir*) entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir⁴¹⁴. Platon cherchait par là, selon Arendt, à ramener dans l'exercice politique une « solidité inhérente à l'œuvre et à la fabrication », à substituer le faire à l'agir pour plus de stabilité dans les « affaires humaines »⁴¹⁵.

Arendt met en évidence le fait que nous héritons d'une conception de la liberté liée à celle du pouvoir non seulement d'innover comme « ne pas dépendre d'autrui » mais comme « gouverner » (les autres), appuyée sur une conception du fait d'« être libre » qui signifie d'abord être libéré de la *nécessité* : un privilège qui dépend d'une domination exercée sur d'autres (domination économique et symbolique). La liberté est ainsi un pouvoir individuel et l'égalité mesure l'appartenance et la participation de ce pouvoir au sein d'un petit cercle d'acteurs : « le fait de commencer, conduire, commander » étaient les « qualités supérieures

411 « Le miracle de la liberté consiste dans ce pouvoir-commencer, lequel à son tour consiste dans le fait que chaque homme, dans la mesure où par sa naissance il est arrivé dans un monde qui lui préexistait et qui perdurera après lui, est en lui-même un nouveau commencement. », Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 2014 [1950], p. 54.

412 Notamment dans *Qu'est-ce que la politique ?* (1950) ; dans *La crise de la culture* (1954) et dans *Condition de l'homme moderne* (1958).

413 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 202.

414 *Ibid.*, p. 239.

415 *Ibid.*, p. 241.

de l'homme libre » – « commencer et commander, *donc être libre* »⁴¹⁶. Ainsi, dans cette tradition, la distinction entre le fait de commencer quelque chose et le fait de le mener à bien correspond à une répartition (ou plutôt un accaparement) du pouvoir qui exclut le partage et la solidarité collective. Il s'agit ici, à partir de ces réflexions étymologiques et historiques, de chercher à réinterpréter, à interroger ce terme d'*arkhein* comme pouvant exprimer une relation qui ne soit pas basée sur une hiérarchie des savoirs et des tâches – que l'expérience met de toute façon à l'épreuve et contredit. En développant les implications de la double facette du *faire/subir* esquissées par Arendt ou de la « voix moyenne » comme dilemme de l'expression (silence) pour exprimer une expérience pourtant commune (faire et être transformé par l'action), je cherche à penser les potentiels politiques et les implications de formes d'interdépendances plus horizontales et collectives.

Il faut ainsi rapprocher la question de « ce qui est au commencement » de la conception de la temporalité et du mouvement car l'interrogation « quand, comment et où commence quelque chose ? » est liée à l'interrogation plus large de « qu'est *ce qui fait* qu'il se passe quelque chose ? ». Autrement dit, la polysémie du terme *arkhein* qui interroge le commencement du commencement et la cause de ce commencement, est celle de l'*origine* ou de la non-origine du mouvement (Aristote versus Héraclite). Or, cette interrogation recouvre une autre voie qui se passe de la question de l'origine, en ce qu'elle envisage non pas le début ou la cause d'une action (son commencement), mais le fait d'agir et d'être affecté dans le même temps par l'action.

Comme l'explique Emma Bigé⁴¹⁷ dans son ouvrage *Mouvementements* (2023) de façon contre-intuitive pour une tradition de la substance, en grec la voix *active* est celle où le sujet est dans une position la plus extérieure à son action, tandis que le sujet d'un verbe à la voix moyenne en grec « est plus fortement *impliqué* dans son acte, socialement ou psychologiquement »⁴¹⁸ : « La voix moyenne est la voix de l'*implication du sujet dans l'action* : il l'a fait pour lui-même, ou il y met du sien, ou il en subit d'une manière ou d'une autre les conséquences, etc. »⁴¹⁹ et permet d'exprimer le fait d'agir et d'être affecté par sa propre action. Par ailleurs explique Vernhes, en grec le verbe est donné à la première personne du singulier du présent de l'indicatif (« je commence ») et « le sujet n'est expressément indiqué que pour marquer une emphase ».

Autrement dit, là où nous n'avons en français que le mode transitif ou intransitif pour exprimer la relationnalité entre le sujet et l'action, la voix moyenne en grec exprime le fait d'agir et être *simultanément affecté* par l'action. C'est pourquoi, outre les évolutions liées à l'histoire, la forme *arkhein* (forme de *arkho* au présent actif de l'infinitif⁴²⁰) exprime le fait d'agir au sens de commencer ou de commander et non « je commence » ou « je commande »

416 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, op. cit., p. 55.

417 Emma Bigé (1987) est une artiste, danseuse, philosophe, traductrice et commissaire d'exposition française.

418 Jean-Victor Vernhes donne comme exemple de ces nuances les sens de « administrer » (voix active) et « s'investir dans la politique » (voix moyenne) ; « juger en tant que magistrat » (voix active) et « intenter un procès en tant que plaideur » (voix moyenne). À la voix passive, le sujet est affecté par une action extérieure. Voir Jean-Victor Vernhes, *ἐργαζομαι. Initiation au grec ancien*, Ophrys, 2003, p. 30 et p. 67.

419 Jean-Victor Vernhes, *ἐργαζομαι. Initiation au grec ancien*, Ophrys, 2003, p. 30.

420 L'infinitif est une « forme nominale dont la fonction essentielle est d'énoncer purement et simplement le procès exprimé par le verbe » [CNRTL], par exemple : aller.

(arkho) : « L'idée générale est celle de *position en début de série* : dans une série hiérarchique, cette position est celle du *chef*; dans une série d'évènements, elle est celle du *commencement* »⁴²¹.

Le sens d'*arkho* varie ainsi en grec de commencer à commander en fonction d'une part de la relation entre le sujet et l'action (exprimée par l'emploi de la voix active, moyenne ou passive), et d'autre part du sens temporel ou bien causal, voire de leur conjonction. « Agir » peut ainsi prendre une forme que son usage courant n'a pas en français – il faut ainsi différencier « agir », « agir sur », « j'agis », « j'agis sur », « j'agis et je suis agis (simultanément affecté) par l'action » – selon qu'il exprime le fait que le sujet est au centre de l'action ou que c'est le fait d'agir qui est au centre de l'action. L'étymologie d'*arkhein* n'exprime ainsi pas tant à mon sens le commencement que « ce qui est au commencement »⁴²². C'est en quoi *arkhein* peut exprimer à mon sens le fait de commencer, le processus de commencer, et non pas qui ou quand commence quelque chose.

Ce que je retiens des analyses arendtienne sur la polis grecque et l'évolution de la signification des termes exprimant le commencement/le commandement, c'est que commencer signifiait non pas tant « le commencement » ou « le commandement » en soi mais « je commence », « je commande ». C'est à partir de cette qualité spécifique à l'agir qui est pour l'acteur, tout en agissant, d'être agi par l'action, que je propose de penser la spontanéité pour penser l'action collective / agir-avec : commencer ensemble (commencements sans commencement)

Ainsi, je propose de reprendre ce terme grec « *arkhein* », pour lui faire dire, avec un petit décalage, le fait de commencer à plusieurs, de faire ensemble. Au delà de la déconstruction de

arkhè (ἡ ἀρχή) exprime, sous une forme nominale, « le commencement, le commandement », et *arkhein* (ἄρχειν) est une forme de *arkho* au présent actif de l'infinif.

421 Jean-Victor Vernhes, *ἐρμαιον. Initiation au grec ancien, op. cit.*, p. 69.

422 Et non pas la « fondation », ou le « point de départ » comme le propose l'interprétation de Ludger Schwarte, dans une lecture plus inspirée de la fondation des villes romaines que de la cité grecque dans son ouvrage *Philosophie de l'architecture*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, La Découverte, 2019 (*Philosophie der Architektur*, Wilhelm Fink Verlag, 2009). Schwarte fait de la création du *gnomon* par Anaximandre (pour observer la course du soleil, le mouvement des planètes, etc.) une image de l'ordre, de la mise en ordre (temporelle) du monde. Or, les fragments d'Anaximandre et les commentaires mettent en lumière a minima deux interprétations possibles : le mouvement perpétuel (la vie en sa dynamique propre, processuelle et temporellement sans « point de départ ») et la cause du mouvement (avec donc un point de départ identifiable). Or c'est dans cette indécision autour du mouvement et de son « commencement » que se joue un des ressorts philosophiques de la pensée du spatio-temporel et de l'action. La pensée de l'infini grec (*apeiron*) n'étant pas ramenée à une substance (et à une cause-origine), le « principe » (*arkhè*) est plus large que le décrit Schwarte (comme « point de départ », et encore moins « la pose de fondation ») : il est fondamentalement ce qui interroge l'*apeiron* comme principe en son mouvement, en train de faire, d'engendrer (sans poser la question du « qui » fait). Jean Lévêque fait remarquer que, de manière contre-intuitive pour nous, la mythologie grecque est une « théologie inversée » : « Dans les plus anciens mythes grecs les dieux ne sont pas présents, ils ont fui, fatigués de la conduite des hommes. D'où une « dérélition totale de l'ordre » où tout devient chaos (le jour, la nuit, les astres). Autrement dit, a contrario de la mythologie biblique, il n'y a pas de monde précédent harmonieux avec des dieux présents, il y a *chaos* : non pas le vide ou le désordre, mais l'« abîme béant » (d'après la traduction du grec ancien par Jean Lévêque, dans *L'ABCDaire de la philosophie*, Flammarion, 2001. Voir également la notion d'*apeiron* et d'infini chez Anaximandre et Aristote). Ainsi, dans la tradition grecque, la question du mouvement n'est pas ramenée à celle de la confusion entre création et créateur de la tradition chrétienne (où Dieu est le seul concept du « commencement » : cause, principe et point de départ, origine, qui incarne la faculté de commencer comme « créer quelque chose de nouveau » et en faisant émaner de lui seul cette puissance de création.

l'expertise comme lieu de l'autorité (*arkhè*-commandant), dont Arendt a déjà signalé le glissement (le gouvernement devenant le seul contrôle de la bonne réalisation suivant les plans, pas celui de l'expertise), il s'agit de penser des commencements sans commencement et leurs implications : que signifie commencer sans préfiguration ? Commencer d'emblée en lâchant prise, et à plusieurs ? Ces commencements, lancés simultanément, partent vers quelque chose, à tâtons, et rebondissant les uns sur les autres. Faire-ensemble, comme agir-avec c'est s'assembler en commençant ensemble et négocier la suite par le rebondissement des gestes lancés les uns sur les autres ; c'est s'assembler sans geste rassembleur. Des commencements sans commencement, lors desquels « devenir n'a pas de direction » (Charmatz).

Je mobilise ici, d'une part, l'interprétation de l'étymologie grecque que proposent Arendt et Bigé, et d'autre part, des expériences qui font des pratiques collectives un levier pour concevoir et faire ensemble qui, par ce faire collectif, façonnent le collectif lui-même : le fait de faire ensemble fait émerger un collectif au sens d'un recueil de ceux qui participent à l'action collective. Cet effet d'« assemblage » du collectif ouvre en effet des espaces politiques qui sont aussi des espaces physiques, où s'expérimente une spatialité relationnelle (voir au § 3.2). Les relations qui s'y tissent, expérimentées par un rapport au corps et à la matérialité des gestes (et, dans les pratiques de conception-construction, à une relation à la matière) engagent tous les participant-es dans une émergence du sens par la matérialité de leurs gestes, de leurs touchers, qui relève à la fois de la fabrication et de l'œuvre au sens arendtien (un résultat est recherché, qui prendra la forme d'une œuvre collective), et de l'agir-avec. En effet, l'expérimentation tâtonnante de gestes collectifs qui s'engagent simultanément dans l'action en cherchant à faire ensemble, ouvre des espaces de négociation qui sont à la fois des espaces concrets expérimentés par le faire-ensemble, par les gestes et l'engagement des corps dans l'action, et des espaces politiques de négociations de la relationnalité (comment fonctionner ensemble pour réaliser quelque chose). Ces formes d'action collective qui font de l'assemblage/assemblée de celles·ceux qui font les uns avec les autres, est une pratique commune à de nombreux champs des arts, assumée comme pratiques ouvertes à la non-expertise : « faire avec » a été théorisé sous diverses formes en architecture et en danse⁴²³. Je privilégie ici ces deux champs car particulièrement attentifs et intéressés (au propre comme au figuré) par la spatialité et la matérialité.

423 Voir notamment, à la croisée de l'architecture et des interventions artistiques dans l'espace public, des pratiques collectives qui ont une appétence revendiquée pour les chantiers collectif et participatifs, conçus comme lieux ouverts à une pratique non-experte de l'architecture-sans-architectes (au sens d'*arkhè*-commandant) de plusieurs générations de collectifs, tels que Exyzt, Bruit du Frigo, Rotor, Raumlabor, ETC, mit , YA+K, AAA, Fertile, Coloco, Bellastock, Yes We Camp, Saprophytes, Bergrers Urbains, Zoom, Perou, Cochenko, UFO, Constructlab, Encore heureux, Hyperville, Echelle Inconnue, Fil, Aman Iwan, Quatorze, etc. On peut mentionner ici également les pratiques théorisées par Patrick Bouchain du « construire avec » et du « permis de faire », de Simone et Lucien Kroll qui pratiquent un incrémentalisme intégrant les habitant-es dès le début du processus de conception, ou encore le manifeste de la Moisissure de Hundertwasser pour un « droit à la fenêtre », ou à l'échelle de la ville les travaux d'Henri Lefèbvre. Et en danse, un grand nombre de pratiques intégrant également des non-experts, en particulier celles de la danse-contact, issu du « contact-improvisation » : les pratiques de Steve Paxton (The Small Dance), d'Emma Bigé, de Barbara Formis, de Boris Charmatz, d'Hubert Goddard, ou à la méthode du Present-Time-Composition d'Alan Bern à la croisée de la danse et de la musique, etc.

Les rapports entre le lâcher-prise et l'improvisation, ce que j'appelle l'*accueil au neuf qui surgit*, sont examinés à partir de pratiques qui interrogent l'improvisation non comme maîtrise d'un art de l'exécution mais comme rencontre, confrontation avec le nouveau. Il ne s'agit en aucun cas de dévaloriser la maîtrise du geste technique – en architecture comme en danse, beaucoup de pratiques s'appuient sur l'acquisition d'une maîtrise par la répétition des gestes – mais plutôt d'interroger le partage de l'expertise comme savoir et d'examiner le partage de savoir-faire ensemble (agir-avec à partir d'Arendt) et ses implications politiques.

De même qu'il s'agissait dans la première partie d'interroger les potentiels d'une décorrélation identité/espace – ipséité/spatialité, il s'agit ici d'interroger les potentiels d'une décorrélation commencer/commander, théorisée en partie par Arendt pour l'agir comme espace politique. J'examine ce que j'appelle les commencements sans commencement et leur relation avec un lâcher-prise d'où peut émerger un agir-avec, qui ne soit pas l'opposé d'un faire-avec, faire-ensemble.

2.2.7. Lancer l'action : le modèle héroïque

La puissance symbolique du récit qui lie capacité de commencer et de commander, qu'Arendt situe dans les mondes de l'Antiquité grecque, repose sur une mythologie du héros qui marque toujours aujourd'hui profondément nos visions de ce qu'est une société. Là où Arendt rappelle l'histoire conjointe du modèle grec héroïque (homérique) et de l'institution de la polis en cité comme lieu fixe, je pose la question de la temporalité et de la spatialité du processus comme dynamique politique. Non comme nouvel espace politique, mais comme forme de faire-avec, faire-ensemble qui interroge l'agir au sens arendtien comme agir-avec. En élargissant la compréhension de la pluralité chez Arendt à celle de la processualité (et non au rythme de rupture événement/processus), c'est la temporalité de l'action que j'examine. Partant de ma proposition de la processualité du lâcher-prise, je questionne la temporalité en ce que celle-ci n'est pas rattrapée par la maîtrise du sens dans le langage; lors du processus, le sens reste ouvert car la processualité n'est jamais close et ne peut être ramenée à un tout unifié.

Pour comprendre la portée et les limites de la relecture arendtienne du commencement/commandement, il faut s'arrêter un instant sur la temporalité propre au modèle héroïque auquel elle se réfère et qui préside dans ses analyses à l'instauration de la polis sous la forme de la cité : « c'est effectivement dans l'épopée homérique qu'est préfigurée l'expérience prodigieuse des possibilités de vie entre égaux ; et l'on a même pu, ce qui est encore plus important peut-être, comprendre la naissance de la polis comme une réponse à de telles expériences »⁴²⁴. Arendt explique ainsi que le modèle de l'action/réalisation qui reconduit l'isolement de l'initiateur (et empêche selon moi de concevoir la dynamique collective de l'action) est liée à une compréhension du novateur comme « héros » qui se distingue « parmi ses égaux⁴²⁵ » : « Cette idée que seul peut être libre celui qui est prêt à risquer sa vie n'a plus jamais disparu de notre conscience, et il en va de

⁴²⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 67.

même pour le lien du politique avec le risque et le hasard »⁴²⁶. Si l'action isole le novateur par sa prise d'initiative, la distinction « entre égaux » est celle de l'action glorieuse, de l'exploit, dont il faudra garder une trace dans la mémoire collective : c'est ce que Arendt condense sous la formule « commencer et commander, *donc être libre* ». Être avec les autres signifie en outre, dans cette tradition homérique⁴²⁷, l'institution de la polis en cité comme le souligne Arendt : une association « entre égaux » qui est une association hors de l'espace commun existant. La liberté est exercée par celui qui, de par sa position sociale, pouvait se permettre de quitter son foyer et se déplacer librement, hors de « l'esclavage » des nécessités du travail et de la famille (de l'économie familiale, de l'*oïkos*).

L'écrivaine américaine Ursula K. Le Guin (1929-2018) a traité du modèle héroïque et cherché à penser les problématiques liées à l'élaboration de modèles alternatifs, en explorant, notamment par la fiction, des modèles d'anti-héro(ïne)s. La perfection statique de l'utopie⁴²⁸, explique Le Guin, est celle d'une construction de l'avenir qui va de pair avec la volonté de maîtrise des événements. L'utopie est ainsi doublement « inhabitable » : sa conception de l'avenir empêche le présent, tout en ramenant la temporalité à la progression linéaire et à l'illusion du contrôle de l'à-venir. On entend ici chez Le Guin un écho avec la conception arendtienne de l'évènement comme interruption de processus, comme « ruptures » au pluriel, tout comme avec le transfert du savoir au pouvoir comme gouvernement, souveraineté. Pour Le Guin l'idée de « détenir la connaissance » ramenée au pouvoir comme maîtrise de « ce qui va se passer à brève échéance »⁴²⁹, a une conséquence similaire à celle tirée par Arendt de la confiscation du « pouvoir-commencer », en ce que, concentrés à « avoir conscience de nous-même », nous « ne savons plus où nous vivons »⁴³⁰. Le Guin relie deux problématiques : celle du postulat du progrès et celle du mythe de la « *communitas* véritable » qui tendent en cherchant à recréer le monde, à nier le présent de ce qui existe « ici et maintenant ». Pour Le Guin, le danger du rêve d'un monde *Un* de l'utopie rationaliste repose dans le fait de vouloir instituer et réglementer « l'expérience de la communauté »⁴³¹ :

Plus la raison qui construit l'utopie est pure, euclidienne, plus sa capacité d'autodestruction est grande. Je dirais que le peu de foi que nous inspire la

425 L'héritage du modèle de l'espace politique de la *polis* grecque est celui d'une égalité entre « héros », hommes d'exception, réservée à une élite (voir la note sur la démocratie chez Arendt, Orozco Martínez), en ce que, avant Platon, les hommes de la polis cherchant à accomplir des exploits « dignes » d'être racontés et perpétués dans la mémoire collective après leur mort, apparaissent dans l'espace politique à travers des actions dignes d'être racontées.

426 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 66.

427 Arendt rapporte également cette conception paradoxale de la *polis* par la liberté d'aller et venir à la colonisation grecque, instituant une distinction entre la *polis* comme espace « entre les hommes qui vivent ensemble » – les égaux de la polis – et... tous les autres : « La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. Où que vous alliez vous serez une polis », Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », op. cit., p. 219.

428 Ursula K. Le Guin, « Une vision non-euclidienne de la Californie comme lieu froid d'être-au-monde », *Danser au bord du monde. Mots, femmes, territoires*, éditions de l'éclat, 2020, traduit par Hélène Collon (*Dancing at the Edge of the World. Thoughts on Words, Women, Places*, Grove Press, 1989).

429 *Ibid.*, p. 122.

430 *Ibid.*, p. 106.

431 *Ibid.*, p. 107.

bienveillance de la raison gouvernante est fondé. On doit certes mettre la raison à l'épreuve et s'en rapporter à elle, mais avoir foi en elle c'est l'élever au rang de divinité. C'est Zeus le Créateur qui prend le pouvoir.⁴³²

Et lorsque le rôle du créateur échoit à l'« esprit humain »⁴³³ c'est un totalitarisme rationaliste qui se dessine en ce qu'il confisque le pouvoir et pratique la maîtrise comme contrôle. Tout comme chez Arendt, c'est la temporalité de l'action qui indique l'ouverture ou la fixité de la façon d'être ensemble : concevoir comme avenir désirable. Une communauté dans un avenir qu'il faut dont il faudra maîtriser l'avènement, c'est nier le présent, c'est nier l'existant et s'interdire un présent habitable. Le Guin évoque ainsi en tant qu'écrivaine la nécessité de sortir de « l'abîme du contrôle », de « danser au bord du monde »⁴³⁴ en allant au-delà de l'utopie rationaliste (la traverser « et ressortir de l'autre côté »), héritière selon elle du modèle platonicien. Le Guin oppose ainsi au motif de l'« Avanti ! », de la « marche en avant », des récits alternatifs basés sur la capacité inhérente aux processus d'être toujours en transformation et à renverser les oppositions, les ambivalences – autrement dit à n'être jamais clos⁴³⁵. En reprenant elle aussi les modèles grecs, Le Guin oppose ainsi au principe de non-contradiction aristotélicien, la dynamique héraclitéenne de la transformation des contraires – les « circonvolutions » de la processualité. Interactifs et « instables » comme fin en soi, elles sont une alternative au progrès comme fin, et à son corollaire technique⁴³⁶ (progrès linéaire et mythe technique du « aller droit devant soi »). C'est une vision anarchiste⁴³⁷ du processus en

432 *Ibid.*, p. 109.

Le Guin reprend la formule de l'utopie « pure, euclidienne », à Robert C. Elliott, à qui est dédié cet essai. L'utopie du « Grand Inquisiteur » désigne chez Elliott l'« esprit euclidien (une expression qu'on retrouve souvent chez Dostoïevski), lequel est obsédé par l'idée de réguler tout ce qui vit au moyen de la raison et de faire à tout prix le bonheur des hommes », R. C. Elliott, *The Shape of Utopia*, Chicago Press, 1970, cité par Le Guin, voir p. 107

433 *Ibid.*, p. 102.

434 La formule « danser au bord du monde » d'Ursula K. Le Guin se trouve dans son essai « Une vision non euclidienne de la Californie comme lieu froid d'être-au-monde » (1982), p.125 et donne son titre au recueil d'essais *Danser au bord du monde. Mots, femmes, territoires*, éditions de l'éclat, 2020, traduit par Hélène Collon (*Dancing at the Edge of the World. Thoughts on Words, Women, Places*, Grove Press, 1989).

435 Le Guin s'appuie pour cela notamment sur des récits et modes de récits élaborés hors de cette tradition euclidienne. Au delà de son intérêt pour l'anthropologie, c'est une position critique de l'histoire américaine et du modèle utopique de l'ailleurs et de la découverte – utopie dont la Californie est un exemple –, que le Guin interroge tout au long de son œuvre en puisant sa matière narrative dans diverses cultures pré-américaine mais pas seulement (elle a notamment proposé une traduction du Tao-Te-King : *Lao Tzu: Tao Te Ching. A Book About the Way and the Power of the Way*, Shambhala, 1997). Sur la temporalité en particulier, à partir d'autres cultures narratives et perceptives, elle déploie ainsi dans plusieurs textes – autant dans des essais où elle théorise la narration que dans des fictions où elle met en pratique ce qu'elle avance –, une approche renversée (de notre point de vue occidental) de la temporalité : par exemple à partir de la « perception du temps des peuples de Andes de langue quechua », qui placent selon Le Guin le passé comme « ce qu'on connaît déjà » *devant nous*, et l'avenir comme « ce qu'on ne peut pas voir », *derrière nous*. Il s'agit alors, comme le souligne Le Guin, de « regarder par-dessus l'épaule pour voir où l'on va » (voir Ursula K. Le Guin « La science-fiction et l'avenir » (1985), *Danser au bord du monde, op. cit.*, pp. 171-172) ; ou encore à partir d'une perception du temps par les « Indiens Cree des Marais », liée au concept « *Usà puyen usu wapiw* » (« il recule mais regarde devant lui ») qui est celui de la pensée du « porc-épic qui rentre à reculons dans la faille d'une roche », et ainsi, reculant avec attention, « il considère prudemment l'avenir », Ursula K. Le Guin, « Une vision non-euclidienne de la Californie », *op. cit.*, p. 106.

436 Le Guin critique la tendance à « considérer l'avenir comme un lieu qui nous appartient ». Voir Ursula K. Le Guin « La science-fiction et l'avenir » (1985), *Danser au bord du monde, op. cit.*, p. 172.

437 Le Guin reconnaît à l'anarchisme, outre la revendication de la différence entre société et État, pouvoir et coercition, la propension à produire des « comportements antisociaux » tels que ceux qu'elle explore dans ses nouvelles et fictions, où les héroïnes et héros ont des comportements et de pensées qui ne correspondent

ce que, loin d'être considéré comme un tout, il recèle aussi des leviers pour sortir du mythe de l'utopie totalitaire de la « *communitas* véritable ».

L'avenir n'est pas un simple espace. C'est là que je m'éloigne de tout un pan de la science-fiction, avec ses œuvres impérialistes du type guerre dans l'espace ou guerre des étoiles, romans et films confondus – toute la branche de la sf qui ramène la technique à la hi-tech. Dans ces fictions espace et avenir sont synonymes : ils désignent un lieu où nous allons arriver, que nous allons envahir, coloniser, exploiter, transformer en zones résidentielles. Si nous finissons par nous « disséminer dans l'espace », il est effectivement possible que nous nous comporterons ainsi. Il est possible que l'humanité « conquière » un jour l'espace. Mais il ne lui sera pas possible de « conquérir » l'avenir : on n'a aucun moyen de s'y rendre. L'avenir est le segment du continuum espace-temps dont – corporellement et dans les états ordinaires de conscience – nous sommes exclus. Nous ne pouvons même pas le voir. Sauf par brefs coups d'œil par-dessus l'épaule.⁴³⁸

Ce n'est pas un hasard si *Condition de l'homme moderne* d'Arendt s'ouvre également sur une interrogation de l'« homme dans l'espace » et des « circonstances politiques et militaires gênantes » qui l'accompagnent (ainsi que d'une critique des récits de la science fiction). Il s'agit là pour Arendt de progrès scientifiques et techniques⁴³⁹ que nous ne sommes pas encore capables de penser. Autrement dit, en suivant sa théorie de l'action, l'agir devance la pensée, ce qui conduit à une perte du sens : « il se pourrait que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire »⁴⁴⁰. On retrouve chez les deux auteures une critique du concept de liberté comme progrès qui empêche de penser la perte de sens que produit la vision vers l'espace (comme « aller droit devant soi », Le Guin) et l'effet d'« emprisonnement terrestre »⁴⁴¹ qui semble être son corollaire. Comme l'annonce Arendt dans ce prologue à ses analyses historiques sur la *vita activa*, il s'agit en regardant en arrière – « en jetant un œil par-dessus son épaule » dirait Le Guin –, en tentant de comprendre « ce que nous sommes en train de faire » (je souligne), de comprendre la « double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le moi »⁴⁴².

En proposant une analyse historique et étymologique de l'agir dans l'Antiquité grecque (et le monde romain), Arendt interroge ainsi le lien entre commencement et autorité, entre la transformation et la confiscation de l'action politique par une élite (celle des *arkhōntes* grecs).

pas à la morale héroïque (la vieillesse et la faiblesse des héros, le modèle de la vieille femme qu'elle oppose au « jeune homme courageux et méritant, brillant, instruit et en excellente forme physique » dans « La vieille Dame et l'espace » (1976) ou celui d'un « l'anarchisme pacifiste » dans *Les Dépossédés* (1974),

438 Ursula K. Le Guin, « La science-fiction et l'avenir », *Danser au bord du monde...* (1985), p. 170

439 De même, l'automatisation du travail grâce au progrès technique amène pour Arendt à une « mystification », à un paradoxe pour la « société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qu'il leur reste », c'est-à-dire, privés de sens individuel et collectif. On retrouve toutefois ici le motif élitiste/égalitaire déjà évoqué chez Arendt (il n'existe pas d'élite capable de porter une « restauration des autres facultés de l'homme », qui pourrait proposer d'autres motifs communs (Arendt, *CHM*, 62) , qui se différencie ici de l'approche anarchiste de Le Guin.

440 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 61.

441 *Ibid.*, pp. 59-60.

442 *Ibid.* p. 62.

Ainsi, le diagnostic d'Arendt pose comme problème général la réduction de l'action à certaines activités⁴⁴³ ou à une pratique experte (scientifique), entraînant la disparition de la participation au politique pour la grande majorité des hommes comme « expérience humaine ». La conséquence en est une perte de liberté politique restreignant d'autant le domaine public – et donc un partage de cet espace, réservé de fait à certains acteurs – et, dans le même temps, une perte de sens de cette expérience-même comme partage. Ce qu'Arendt vise à travers son recours à l'histoire et à l'étymologie, c'est la proposition d'une théorie de l'action qui réhabilite une conception politique de la liberté comme exercice de la pluralité, « une liberté qui soit un auxiliaire du faire et de l'agir »⁴⁴⁴ et non de la volonté – réhabilitant par là-même la pensée comme mode de l'agir en ce qu'elle ne serait plus rapportée au savoir et réservée à un cercle d'experts.

Arendt cherche ainsi à mon sens à rendre le sens de l'action à une signification plus *collective* (même si elle n'emploie pas ce terme), en ce que l'action a besoin de la présence (proximité) des autres et « n'est jamais possible dans l'isolement ». Elle a besoin, au contraire, de « mobiliser la collaboration, la coaction de ses semblables »⁴⁴⁵.

A contrario de la conception platonicienne du commencement comme commandement présentée par Arendt, où l'initiateur est celui qui, ayant pris ainsi l'initiative, « ne se laisse pas entraîner par l'action », il s'agit de considérer une processualité de l'action, où il s'agit justement *se laisser entraîner par l'action*. Si le processus n'est plus conçu comme somme d'évènements, qu'il est possible de rassembler sous un tout signifiant, mais comme producteur en soi d'une dynamique créatrice, erratique et hésitante – surprenante –, alors commencer ce n'est pas commencer de rien, mais plutôt reprendre, transformer, détourner, continuer autrement. Ainsi, par la formule des *commencements sans commencement*, il s'agit de décorrélér le rôle d'initiateur isolé de celui de chef d'une part, et le fait d'initier comme *commencer seul*. Les commencements ne sont plus le fait d'une personne seule et isolée, c'est *commencer ensemble*, où plusieurs commencent simultanément et tentent d'aller dans une même direction, un but commun. Toutefois ce processus, s'il peut croiser celui de la fabrication, n'est pas la réalisation selon un plan défini qu'il s'agit simplement d'exécuter le plus fidèlement possible, mais au contraire une improvisation qui tend vers, et qui se laisse surprendre en route.

C'est en cela qu'il existe selon moi une processualité du lâcher-prise, du tâtonnement dans le fait de se laisser entraîner par l'action. Or cette forme d'action par les commencements à plusieurs et le lâcher-prise comme processus transforment à la fois la hiérarchie et la

443 Arendt critique le fait que l'action soit rapportée à des activités artistiques ou artisanales qui relèvent de l'œuvre ou du faire et non pas de l'action politique. Arendt ne critique pas le faire et la fabrication en soi mais, d'une part, leur réduction à des « processus vitaux » : « Malgré tout ce que la sociologie, la psychologie, l'anthropologie nous disent de l'« animal social », les hommes persistent à fabriquer et à construire, encore que ces facultés soient de plus en plus restreintes aux talents de l'artiste, de sorte que la prise de contact avec le monde, qui les accompagne, échappe de plus en plus à l'expérience ordinaire », et d'autre part, le fait que l'agir soit ramené à un moyen de connaissance : « déclencher des processus » étant devenu « le privilège des hommes de sciences » coupés de la société (Arendt, *CHM*, *op. cit.*, p. 322). Arendt accuse les sciences de « déclencher des processus » depuis un point extérieur à l'expérience humaine (à l'échelle de l'univers, par logique mathématique) et appliqués à la nature physique, qui ne produisent pas de sens humain (ni récits, ni sens historique).

444 Hannah Arendt, « La crise de la culture », *op. cit.*, p. 737.

445 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 211.

distribution des rôles associés traditionnellement au fait d'initier/réaliser. L'agir-avec et le lâcher-prise transforment ce que signifie débiter, commencer comme initier quelque chose de nouveau : la surprise émerge plutôt de tâtonnements au cours de l'action que depuis l'*origine* de l'action, de sorte que l'émergence du nouveau devient un processus collectif. Ainsi, je retiens du sens d'*arkhein* le fait d'agir-avec au sens de commencer à plusieurs, et de la triple fonction active/passive/moyenne (faire/subir chez Arendt) propre à l'action qui est de faire en étant fait par l'action.

Commencer signifie en effet implicitement agir à plusieurs car comme le souligne Arendt, donner l'impulsion ne suffit pas pour réaliser une action : il faut emporter l'adhésion d'autres acteurs. Or cette adhésion, lorsqu'elle n'est plus le fait d'un rapport de pouvoir entre chef et exécutants, se passe par des négociations qui façonnent l'organisation du collectif, de la parole, des prises de décision, à l'articulation de l'individuel et du collectif. Le terme même de « commencer » sous-entend en effet un agir-avec et une continuation, en ce qu'il exprime non pas tant le fait d'initier ou d'être l'initiateur, mais bien *initier-avec* (*cum initiare*).

Ainsi, il s'agirait d'entendre ici le sens processuel de l'action, c'est à dire non pas considérer le commencement comme début identifiable de l'action, mais là aussi comme processualité. En effet, chercher à penser « ce que nous sommes en train de faire » (Arendt) revient à accepter l'inconfort de penser l'action au moment où elle a lieu : il s'agit de ne pas s'extraire de l'action pour la penser mais, avec Arendt, d'examiner ce qui se passe quand on *se laisser entraîner par l'action*. Une démarche qui part de la dynamique propre du processus et de son ouverture et reconnaît les potentiels de l'ambivalence du faire/subir. Il s'agit de chercher à se défaire du regard surplombant et de le subvertir en se confrontant à l'indicible de la suspension du sens. Cette "suspension" du sens ne veut en effet pas dire que l'action ait lieu dans un vide de tout sens, mais dans une ouverture, une indétermination du sens lorsqu'on tente de le saisir dans le cours même de son apparition. La temporalité dis/continue de l'action collective, qui procède par tâtonnements simultanés, par lesquels peuvent être expérimentés des manières de faire ensemble, est le propre de la processualité, qui est d'engager dans un faire-défaire de l'action par le faire-être-fait par l'action.

Par le simple fait que le processus soit en cours, en train d'*arriver* (et non pas d'« aller ») dans un présent lui-même démultiplié par la pluralité des perspectives, les tâtonnements qui ont lieu ne peuvent assurer un sens identifiable. Nous avons vu avec Le Guin qu'« aller vers » ne veut pas dire aller vers l'avant, ni même vers l'arrière : que produit la démarche d'aller dans tous les sens à la fois ? Aussi le processus ne peut à mon sens pas être conçu comme « succession d'évènements » ni comme unité qui se révèle par « la répétition d'une quantité suffisante de caractéristiques semblables »⁴⁴⁶. Il part au contraire dans tous les sens, explore tous les chemins possible, fait-demi tour, recommence, etc.

Le processus est défini comme le fait de tendre vers quelque chose, et par *ce qui* est tenté pour aller dans cette direction, direction qui est – et c'est le propre du processus – susceptible et quasi assuré de changer en cours de chemin, d'être transformé par le cours de l'action. Ainsi, ni le but ni le chemin à parcourir ne sont figés et si l'on a une idée de l'un comme de l'autre,

446 Entrée « processus », CNRTL [en ligne].

ce n'est que comme vagues orientations pour débiter. Ces tâtonnements de l'action en cours sont le ressort même de ce qui va émerger : une forme de création sans créateur ou à pluralité créatrice collective.

C'est ici qu'un autre regard porté sur la polysémie d'*arkhein* (déjà esquissé par Arendt dans la facette double du faire/subir) propose un décalage supplémentaire du « qui » est acteur de l'action :

Parce que l'acteur se meut toujours parmi d'autres êtres agissant et par rapport à eux, il n'est jamais simplement agent, mais toujours en même temps patient. Faire et subir sont comme les deux faces d'une médaille, et l'histoire que commence un acte se compose des faits et des souffrances qui le suivent. Ces conséquences sont infinies, car l'action, bien qu'elle puisse, pour ainsi dire, venir de nulle part, agit dans un médium où toute réaction devient réaction en chaîne et où tout processus est cause de processus nouveaux.⁴⁴⁷

Ainsi, il ne s'agit pas de se laisser ou non « entraîner par l'action », mais de reconnaître le fait (confirmé par l'expérience mais méconnu par la tradition) qu'être impliqué dans l'action, c'est aussi être affecté par elle.

2.2.8. Faire et être fait par l'action

En arrière-fond des interprétations sur l'évolution des sens d'*arkhein*, se trouve une interrogation sur le mouvement et ses origines : comment un mouvement commence-t-il ? Qu'est-ce qui meut le mouvement ? Pour sortir, par un léger décalage de ces questions qui bouclent sur elles-mêmes, geste et mouvement sont abordés non plus à partir du couple mouvement/repos, action sur l'espace, mais comme relationnalité. Ici il s'agit non de la fascination pour le mouvement (comme cause ou comme permanence dans la tradition de relecture de l'Antiquité grecque), mais du geste comme faire-faisant-étant fait. Avec cette entrée dans l'interrogation de formes de spatialité relationnelle par les gestes, je cherche à m'éloigner des motifs du mouvement comme déplacement dans l'espace et du geste comme « prise » sur le monde.

Si certains gestes ont indéniablement un but vers lequel ils tendent, la « prise » sur le monde de la perception (Merleau-Ponty) ne se confond pas avec l'action (Arendt). Ce qu'il s'agit d'interroger ici, c'est la façon qu'ont les gestes d'aller vers en tâtonnant, d'être bien plus une rencontre qu'une « prise » comme maîtrise et contrôle – et ce, tant pour le geste qui cherche le nouveau, tâtonne et improvise, que pour le geste expert qui exécute à la perfection un même mouvement. Avec les gestes, rien n'est jamais assuré, improviser peut aussi bien vouloir dire « peut-être répéter sans cesse le même geste » ou au contraire « chercher à ne jamais faire le même geste » (Charmatz).

447 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 212.



Fig. 4 : Boris Charmatz, *10000 Gesten*, Volksbühne Berlin, 2018. Image : © Alain Scherer

Dans sa pièce *10000 Gesten*⁴⁴⁸ (2017), Boris Charmatz propose une expérience de tension autour de la profusion du geste – tant à ses vingt-quatre danseur·euses qu’aux spectateur·trices : il s’agit pendant les 60 minutes du *Requiem* de Mozart, de ne jamais faire le même geste, qu’aucun mouvement ne soit répété :

J’ai dit aux danseurs : les gestes peuvent être des mouvements, des postures (...), une image, quelque chose, ce que vous voulez : ce que tu nommes un

⁴⁴⁸ *10.000 Gesten*, Première : 14.09.2017 Volksbühne Tempelhof Hangar 5, 60min. Choréographie, Boris Charmatz, Requiem en D mineur K.6262 de Wolfgang Amadeus Mozart (Wiener Philharmoniker, Herbert von Karajan, 1986) ; production : Musée de la danse / Centre chorégraphique national de Rennes et de Bretagne.

geste, quand tu fais un deuxième geste, doit être un autre geste, doit être suffisamment défini pour voir une différence, un geste unique [einzigartige Geste].⁴⁴⁹

Il a fallu ainsi « construire » 10.000 gestes, un assemblage, une assemblée de gestes, ce sont ici 10.000 gestes qui ne sont pas du tout improvisés : « Les danseur·euses ont en tête des gestes écrits, 92 % des gestes sont écrits »⁴⁵⁰, seules les interactions avec le public (lorsque les danseur·euses font irruption dans la salle) sont des improvisations. Il s'agissait non pas seulement de « faire du nouveau mais faire toujours la même chose dans un autre contexte ; ceux qui le font son nouveaux à chaque fois » : faire le même geste tous les soirs mais sans savoir qui est là, qui sont les spectateurs. Dans une chorégraphie classique, explique Charmatz, « le chorégraphe organise le regard, ici le spectateur fait face à une image du mouvement [Bewegungsbild] qui ne se laisse plus appréhender, le regard passe du détail à l'ensemble, de l'individu à la communauté, et doit faire des choix »⁴⁵¹. Le récit linéaire se dissout en un tourbillon de micro-événements. Cette construction est une « fabrication collective, une usine collective émotionnelle »⁴⁵².

Un geste peut être un signe, un souhait, un mouvement, une position, un acte, une action, une image. La pièce commence par des gestes au bord du néant : ne rien faire.⁴⁵³

Charmatz et ses danseur·euses interrogent le commencement du geste. « Devenir n'a pas de direction » dit Charmatz, et le lancement d'un geste peut être aussi difficile que le lancement d'un cri, redoublé, rendu absurde ou fragile par le lancement d'un cri. La voix précise le geste. Crier raconte Charmatz, c'est « se tenir sur une ligne de crête »⁴⁵⁴, se lancer dans l'espace au-delà du corps. Pour Charmatz, « la danse ouvre un espace mental », et c'est pourquoi nombre de ses expérimentations consistent à aller dans des espaces dédiés à l'espace public⁴⁵⁵, où peut être expérimentée la collecte du collectif, la « présence physique du rassemblement »⁴⁵⁶ – où « la simple présence physique du citoyen »⁴⁵⁷ fait sens.

449 Entretien entre Boris Charmatz et le public après la pièce « 10.000 Gesten », 1^{er} février 2018, Volksbühne Berlin (archive audio personnelle).

450 *Ibid.*

451 Entretien entre Boris Charmatz et Marietta Piekenbrock directrice des programmation à la Volksbühne Berlin (2017), dans le Programheft 10.000 Gesten, Volksbühne Berlin, 2017

452 *Ibid.*

453 *Ibid.*

454 Entretien entre Boris Charmatz et le public après la pièce « 10.000 Gesten », 1^{er} février 2018, Volksbühne Berlin (archive audio personnelle)

455 Charmatz explique que son appétence pour des pratiques de la danse dans l'espace public a été redoublée par l'expérience de présence des corps dans l'espace public suite aux attentats de Paris (2015), Bruxelles (2016) et Berlin (2016) : Charmatz raconte que suite à l'attentat contre la rédaction de Charlie Hebdo « 100.000 personnes se sont retrouvés sur une place à Rennes (c'est-à-dire la moitié des 200.000 habitants de la ville); en hommage aux victimes de l'attentat mais aussi pour se retrouver, sentir la présence les uns des autres ». Charmatz explique avoir retenu de cette expérience une sorte d'« effet- infarctus » [einer Art Infarkt-Effekt] « nous ne pouvions plus bouger parce que nous étions trop nombreux » ; un « état physique qui était une expérience mentale prégnante », ma traduction de l'entretien entre Boris Charmatz et Marietta Piekenbrock directrice des programmation, Programheft 10.000 Gesten, Volksbühne Berlin, 2017.

456 *Ibid.*, (Boris Charmatz citant Judith Butler).

457 *Ibid.*

La difficulté d'exprimer (en français) le fait d'être impliqué tout en étant affecté par l'action, est un indice de la difficulté que l'on éprouve à penser le processus dans sa dynamique de démultiplication-différenciation du sens. Les nuances que permet d'exprimer la voix moyenne en grec résonnent ainsi avec la polarité voix active/voix passive de cette langue. Or, je le répète, l'expérience commune connaît bien les ambivalences de l'action : c'est plutôt notre regard sur l'action collective, le lexique et les discours qui l'accompagnent qui sont en décalage sur le vécu. Ironiquement, Arendt a raison en affirmant qu'une action qui n'est pas accompagnée par la parole « ne peut avoir de sens », puisque l'agir-avec spécifique aux modes d'action collectifs échappe à la description close. C'est précisément ce dont il s'agit : la processualité, jamais close, échappera toujours à une description complète et unifante – du moins tant qu'un lexique adéquat n'a pas été inventé. Pour penser l'action collective et sa processualité, je propose ainsi de partir de quelque chose qui se soustrait d'emblée à toute tentative de saisie ou de *dire* ce qui se passe : les gestes comme ce qui fait en étant fait, comme ce qui *commence* par le milieu.

En effet, interroger les gestes, c'est interroger une suspension de la parole et le passage du sens par d'autres voies. « Joindre le geste à la parole » est bien une injonction à faire correspondre ce qu'on dit avec ce qu'on fait – ou pour le dire avec Arendt ; à tenir les promesses faites, à pardonner celles qui ne sont pas tenues. Or la processualité de l'action collective contient toujours en germe une subversion de cette tentative de contrôle. C'est pourquoi interroger les gestes et leurs suspens, penser avec les gestes, permet de partir du cours-cœur du processus, et, tout en examinant la qualité de ce qui ne peut pas se dire (ou pas encore, ce qui serait une qualité différente), d'examiner les potentiels politiques des gestes comme seuil de la rencontre, espace entre, spatialité relationnelle, forme d'accueil suspendu.

Je passe du temps suspendue à bout de bras au-dessus du vide parce que je n'aime pas prendre de risques. Je déteste avoir peur. Je serre la barre si fort que je n'ai plus besoin du sol. La situation, certes éprouvante, devient limpide : isolement relatif, dispositif simple et assez de hauteur pour être inquiétée en douceur. Suspendue, je suis présente, je sens bien ce qui se passe. Une fois descendue, en revanche, tout est plus complexe. Mon attention se diffracte à cause d'interactions trop nombreuses.⁴⁵⁸

458 « Rescare », Chloé Moglia, *Les Feuilles. Revue suspensive*, n°1, Rhizome Chloé Moglia, mars 2024, p. 29.

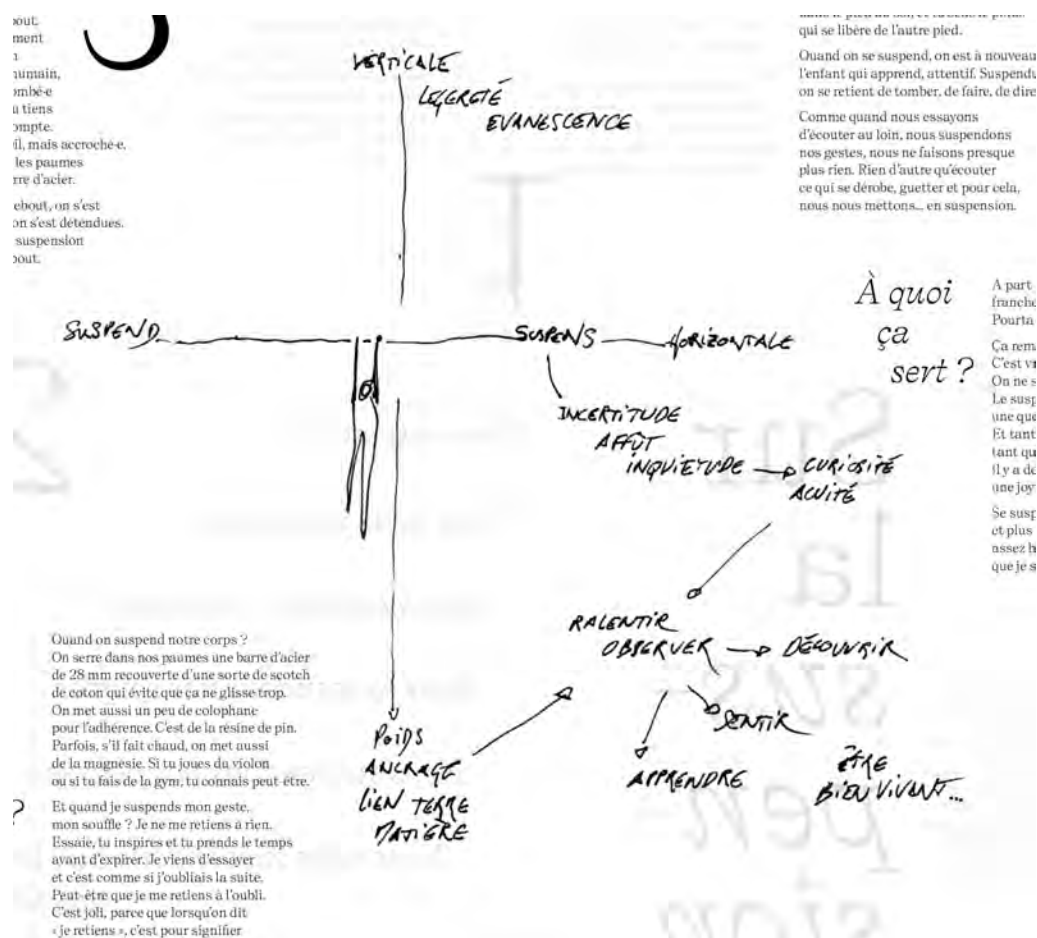


Fig. 5 : Chloé Moglia (dir.), *Les Feuilles*. *Revue suspensive*, n° 0, Rhizome, avril 2023.
© Rhizome

La compagnie Rhizome⁴⁵⁹, est un collectif d'artistes circassiennes qui expérimente, depuis 2009, des pratiques performatives de suspension sur des structures en hauteur. Ces suspensions, sont au sens propre, des pratiques de suspension du corps dans l'espace, sur des structures tubulaires (les « spires »), qui dessinent des trajectoires où s'improvisent des mouvements doublement *suspendus*. En solo ou de façon collective, ces pratiques du suspens, sont à double titre une suspension du sens et une suspension des sollicitations du sens et des sens. « Le suspens nous soulève comme une question » à laquelle il n'y a pas de réponse, « quand on se suspend, on est à nouveau l'enfant qui apprend, attentif. Suspendues, on se retient de tomber, de faire, de dire »⁴⁶⁰, écrit Chloé Moglia à propos de sa pratique individuelle et collective de la suspension.

L'engagement du corps par la pratique est ici total au sens où les gestes qui maintiennent le corps en hauteur préservent de la chute, et redoublent, comme l'exprime Moglia, une présence à ce qui se passe tout en suspendant le sens. Le corps est occupé par la suspension, il est suspendu à ses propres gestes, mu par ses propres gestes qui interrogent en les interrompant, les sollicitations habituelles du corps – ici autour de la gravité.

459 Rhizome est une association regroupant une des artistes circassiennes, qui existe depuis 2009 à l'initiative de l'artiste suspensive Chloé Moglia, basée à Trédion (France).

460 Chloé Moglia, artiste suspensive, « Sur la suspension », *Les Feuilles*. *Revue suspensive*, n°1, Rhizome Chloé Moglia, mars 2024.

La suspension des gestes qui nous font en faisant est ainsi pour Moglia à la fois une pratique de la suspension au sens concret, et une suspension de la profusion du sens, mais aussi une question posée et laissée en suspens par l'interruption de la gravité du corps lorsqu'il ne se tient plus debout. Cette pratique, qui rappelle celle de Paxton avec la méditation-debout de la « Petite Danse » qui interroge la gravité et à celle d'Emma Bigé sur les mouvements internes qui nous « mouvementent », est une forme du « se tenir debout dans l'ouvert » (Damasio).



Fig. 6 : Chloé Moglia (dir.), *La spire*, Rhizome, 2017. Image : © Raynaud de Lage

L'improvisation des gestes suspendus est une ouverture, une question posée qui ne cherche pas de réponse mais tient ouverte l'interrogation et cherche à prolonger cette suspension du sens – par les sens, sollicités par des mouvements qui jouent avec la gravité, à quelques mètres de haut : ces « expérimentations aériennes qui, en solo ou collectives, jouent avec les corps, les lois de la physique et le vertige. Il y a de la maîtrise, certes, mais qui parle tout autant de fragilité, de peur, d'incertitude »⁴⁶¹. L'accueil à ce qui surgit est ici une pratique volontaire, tournée vers, attentive et en attente d'inattendu. Le lâcher-prise tient dans cette pratique de la suspension, à un abandon attentif aux sensations du corps mis en suspens. Bien qu'une maîtrise du corps soit bien à l'œuvre – il s'agit de ne pas tomber – elle est toujours dépendante de ce qui se jouera, ce jour-là, dans la constellation de personnes suspendues dans les airs; en ce sens elle n'est pas de l'ordre du contrôle de ce qui vient ; le processus fait partie de l'expérimentation et de la performance. La force et le sens du vent, l'humidité et la chaleur, les interactions entre les suspensives et le public, l'acier des tubes, tout concourt à une expérience ouverte à chaque nouvelle suspension.

Dans cette pratique qui est au sens propre *se tenir dans l'ouvert*, l'action dessine un « nous » qui se découvre en faisant, en tâtonnant, en réajustant sans cesse la façon de faire ensemble. Les gestes des suspensives, lorsqu'elles évoluent collectivement sur les structures métalliques, émergence en commun – rhizomatique, le réseau proliférant de gestes qui se règlent les uns sur les autres, confrontés au risque de la chute et au risque redoublent l'attention de chacune à son corps et au corps des autres qui évoluent côte à côte.

Pour interroger l'ambivalence du mouvement comme *ce qui nous meut tout en étant mû*, la philosophe, danseuse et chorégraphe Emma Bigé se réfère elle aussi dans *Mouvementements* (2023) à ce sens particulier de l'action que peut exprimer en grec la voix moyenne : le fait d'« être-emportée-par-ce-que-je-fais »⁴⁶². En s'appuyant sur les travaux d'Émile Benveniste⁴⁶³, Bigé relève dans l'expression grecque de verbes d'action à la voix moyenne l'ambivalence du faire/être fait par l'action : « Voilà en somme ce qu'indique la voie médiane : naître, mourir, décider, voler, épouser un mouvement, ce n'est pas seulement être le siège de mouvements qui sont les nôtres, c'est aussi faire l'expérience limite d'être à la fois productrice et produite, agente et site de l'action, bougeant et bougée »⁴⁶⁴.

Bigé interroge des pratiques de « danser » qui passent de l'opposition de l'actif et du passif à un *à la fois* actif *et* passif, où le sujet est agent *et* patient ; toucher et être touché, danser et être dansé à la fois.

Danser est une activité qui place les danseuses dans un entre-deux. Cause et moteur du mouvement, iels en sont en même temps l'effet et le mû.
Bougeantes-bougées : voilà où nous place la danse.⁴⁶⁵

461 Chloé Moglia, « Sur la suspension », *Les Feuilles. Revue suspensive*, n°1, Rhizome –Chloé Moglia, mars 2024.

462 Emma Bigé, *Mouvementements. Écopolitique de la danse*, La Découverte, 2023, p. 59.

463 Dans *Mouvementements*, Bigé s'appuie sur un article d'Émile Benveniste « L'actif et le moyen dans le verbe » (1950) pour expliquer que la « voie médiane » dans la langue grecque permet d'exprimer l'expérience d'être à la fois le sujet et l'objet de l'activité. Voir Emma Bigé, *Mouvementements*, op. cit., pp. 59-60.

464 *Ibid.*, p. 62.

465 *Ibid.*, p. 62.

Nous avons vu précédemment que la voix moyenne n'est pas un simple intermédiaire entre l'actif et le passif, mais une indication de l'*implication du sujet dans l'action* : le fait d'être affecté étant un corollaire de l'implication. Or, il ne s'agit pas seulement ici de penser une activité qui se « retourne » en passivité, ni même le fait de pouvoir exprimer le « à la fois » de l'agent/patient mais l'émergence de *l'un par l'autre*. Ainsi, « se laisser mouvoir », pour Bigé, c'est sortir de la tradition « moi-moncorps »⁴⁶⁶ de pensée du mouvement comme action *sur*, ou comme action qui émane de moi : « apprendre à voir d'autres processus, apprendre à penser le mouvement autrement que comme quelque chose que je fais et qui modifie le monde »⁴⁶⁷.

Bigé cherche à penser une « écopolitique » de la danse, des « choréopolitiques » du mouvement, qui visent, en élargissant l'attention à ces mouvements qui « ne sont pas de nous », à élargir le nous et l'entre-eux de la relationnalité à des mouvements « qui excèdent l'humain » :

Il y a en moi des mouvements qui ne sont pas de moi, des mouvements qui me précèdent et dont certains m'instituent : mouvements de la respiration, mouvements des fluides dans mes vaisseaux sanguins, mouvements de ma posture qui se maintient érigée sans mon concours conscient, mouvements de mes yeux qui suivent les contours des choses autour de moi. Sans cesse, je suis mouvementée, du dedans comme du dehors, par d'autres mouvements que les miens.⁴⁶⁸

Cette « politique de la danse » interroge en effet l'entre-deux comme relation *du danser*, de mouvements qui émergent de la relation. Ainsi, c'est du milieu de la relation, de la relationnalité comme quelque chose qui se passe, qui arrive, que « commencent » les mouvements – ici non pas au sens d'un commencement origine ou cause ; comme on l'a vu, ils émergent d'une relationnalité, d'un « entre-deux ». La processualité n'est ni temporelle ni causale : personne ne commence, personne n'est l'origine unique du mouvement, la danse commence *entre* les danseur-euses.

Par la simultanéité du faire-être-fait-par l'action, du danser et être dansé, se crée un espace politique en partage – politique en ce qu'il n'émerge que par la relationnalité de cet entre-deux :

Tel est le paradoxe du danser : je sais que « je danse » quand précisément je sens que d'autres que moi sont avec moi les sujets de mon mouvement. Bougeante et bougée, mouvante et mue, voilà où commence la danse.

L'« entre-deux » ouvert par la relation du *danser* est ainsi une forme processuale, dis/continue du commencer ensemble – une forme de commencements sans commencement au sens où il est impossible de déterminer une origine, causale ou temporelle, du début du mouvement. Cette dis/continuité est plurielle, les mouvements pris dans une simultanéité dans l'intention du lancer du mouvement, se déroulent pour chacun-e dans une temporalité propre, qui se

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

déplioient et se répondent en écho avec la recherche commune, mais ne fusionnent pas. Il s'agit au contraire d'inventer des conditions de rencontre, pour faire coïncider cette simultanéité plurielle et dis/continue. Ces ajustements des corps dansants/dansés sont ainsi autant de négociations qui inventent leur forme à mesure qu'ils s'expérimentent collectivement. Encore une fois, ce qui est en jeu ici, c'est qu'il est impossible de démêler ni où, ni quand commence le mouvement, ni qui l'initie ; alors même que chaque corps dansant est une actualisation incessante d'une singularité irréductible.

Hubert Godard a théorisé, sous le terme de « pré-mouvement », ce qui sous-tend nos gestes, ce qui fait qu'ils s'appellent et se répondent. Godard explique qu'il y a des mouvements de la musculature interne toujours actifs, sauf dans la phase de sommeil paradoxal, qui sous-tendent et projettent le mouvement. Il y a ainsi une temporalité du mouvement différente de celle du mouvement perçu comme geste visible. Godard peut dire ainsi : « au moment où quelqu'un danse je vibre à son pré-mouvement et non pas qu'à la figure de son geste »⁴⁶⁹. Cet « entre-deux » que décrit Bigé, qui n'est pas simplement un espacement, une distance spatiale ou affective : il y a, selon Godard, une relation par le mouvement qui se fait par « empathie kinesthésique » – et « il n'y a pas de mots pour dire la qualité du geste »⁴⁷⁰. Il interroge ainsi le moment suspendu où les danseur·euses ne sont plus seulement en train de danser, mais sont *simultanément dansé·es* (le « danser-être dansé » de la voix moyenne grecque). Il relève que cette expérience est commune à différentes pratiques, différents métiers, qui tous témoignent de cet « état de grâce », de la même suspension de soi au moment du faire/être fait par l'action : « je n'étais plus moi », « ce n'était plus moi qui faisait le geste », « le temps s'est arrêté »⁴⁷¹ – et surtout : on voit apparaître quelque chose. Pour Godard, ce qui apparaît, c'est « la naissance du monde à chaque instant », qui apparaît soudain sous, ou en plus, de la vision habituelle du monde « déjà là ». Godard exprime cette bascule du temps dans l'espace comme disparition de la frontière entre sujet et objet, une « suspension du nommé » remplacée par une « saisie des nuances du mouvement »⁴⁷². Pour les danseur·euses ce moment de suspension est éminemment intéressant pour s'ouvrir à la rencontre du mouvement ; il s'agit, par de telles pratiques d'attention aux mouvements – et *mouvementements* – d'apprendre, selon Godard, à « sortir de l'image » du mouvement (là où ailleurs il s'agit d'apprendre à refaire un enchaînement de mouvements à la perfection par la répétition), et en somme à « prendre le risque » d'un lâcher-prise par quoi « quelque chose peut naître, être généré »⁴⁷³.

Ainsi, l'« entre-deux » (Bigé) du faire/être et le dialogue vécu, silencieux, de nos « pré-mouvements », créent un réseau tissé de relations, autant en chacun dont les « pré-mouvements » assurent la gravité, qu'entre tous où les pré-mouvements assurent l'orientation vers les autres. Godard écrit, au sujet de cette double fonction des mouvements internes :

Il y a un fait qui continue de me frapper : c'est le fait que les muscles qui ont pour fonction, à l'âge adulte, de « gérer » la gravité, sont les mêmes muscles

469 Hubert Godard, *Fond/Figure : entretien avec Hubert Godard*, dir. Mathieu Bouvier, La Manufacture, Lausanne, 2018. Consultable sur : www.pourunatlasdesfigures.net.

470 *Ibid.*

471 *Ibid.*

472 *Ibid.*

473 *Ibid.*

qui, chez le nourrisson, ont pour fonction de gérer la relation à l'autre. Autrement dit, le dispositif musculaire et neurologique qui nous permet de « faire avec la gravité » a pour premier usage, non pas de nous permettre de nous tenir debout (ce que ne fait pas le nourrisson avant longtemps), mais de nous exprimer. Voilà le paradoxe : l'appareil moteur qui nous servira, debout, à composer avec la gravité, est d'abord entraîné par une toute autre négociation, celle de l'accordage affectif du nourrisson avec ses proches ».⁴⁷⁴

Ainsi, les gestes comme ce qui fait en étant fait ne sont jamais isolés mais sont toujours au *seuil de la rencontre*. Ils s'enchevêtrent à d'autres mouvements, d'autres gestes – y compris dans l'isolement, ou dans l'absence. Le réseau vécu des gestes *vers*, nous façonne chacun intimement et nous habite à chaque instant. C'est pourquoi ce réseau de gestes importe pour pratiquer une forme d'accueil *au neuf qui surgit*. Faire/être fait par l'action est plus un désapprentissage des habitudes du contrôle, qu'une faculté qui s'exerce – un lâcher-prise qui ne va pas de soi.

Les pratiques du lâcher-prise dont il s'agit ici, permettent de faire l'expérience d'une relationnalité en dehors du discours, une spatialité relationnelle qui est une relationnalité spatialisante, productrice de spatialités ; et qui ne se limite pas, comme le souligne Bigé dans ses propositions pour une « *écopolitique* de la danse », aux seuls êtres humains, mais explore une relationnalité avec tout ce qui nous entoure, « animés » et « inanimés », qui interroge, comme nous allons le voir, l'agentivité. Il y a là à apprendre d'une micro-politique des gestes, de négociations silencieuses dont nous faisons l'expérience mais que nous sommes rarement capables de nommer – et dont la résistance à la désignation est peut-être un levier. C'est dans de telles pratiques du lâcher-prise que sont expérimentées des figures qui remettent à la fois en cause l'autorité de l'*arkhè* et l'articulation entre commencement et commandement, initier et exécuter.

Ainsi, là où Arendt interroge le sens politique du nouveau et de la pluralité en hiérarchisant les activités au sein de la *vita-activa* et en définissant l'action comme « seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, [et qui] correspond à la condition humaine de pluralité, au fait que ce sont des hommes et non l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde »⁴⁷⁵, j'interroge à partir des travaux de Barad sur l'agentivité de la matière, une spatialité relationnelle où ont lieu de troublantes décorrélations et « intra-actions ». En interrogeant l'action et l'agentivité avec Barad, il s'agit de penser la matérialité/matérialisation non plus d'une matière « passive », inerte et sans contours, mais comme rencontres avec la matérialité/matérialisation du sens ; de penser nos rapports à la matière, nos relationnalités par/avec la matière.

Si l'élaboration d'une « ontologie relationnelle » par Barad ouvre un large champ d'outils conceptuels en physique quantique et pour les théories féministes et trans* à partir de sa théorie du réalisme agentiel, celle-ci vise surtout à penser une temporalité remaniée, dis/continue, apte à prendre en compte les questions de justice. Je mobilise certains de ces

474 Hubert Godard, extrait d'un entretien avec Emma Bigé, réalisé en janvier 2018. Cité par Emma Bigé dans *Mouvementements*, *op. cit.*, p. 89.

475 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », *op. cit.*, p. 65.

concepts et outils, notamment la notion d'« *espacetempsmatière-en-devenir* » [spacetime-mattering] pour essayer de penser la relation entre espace, spatialité et accueil. Il s'agit d'interroger une *spatialité* qui ne soit ni celle de la géométrie euclidienne, ni même son actualisation par la physique quantique, ni celle d'une relationnalité spécifiquement humaine de relations interpersonnelles : je pense en effet qu'elle peut nous permettre de penser ce qu'une relationnalité – dont les termes ne pré-existent pas à la relation mais émergent de celle-ci par une forme dynamique de *différenciation* – peut amener à une pensée de l'accueil au neuf qui surgit. C'est pourquoi le dialogue entre action et agentivité sera au cœur tant de la réflexion qui suit, consacrée aux travaux conceptuels de Barad, ainsi que dans la troisième partie consacrée aux pratiques d'une spatialité relationnelle, en tant qu'un accueil au neuf qui surgit. Par ce mouvement, j'interroge en filigrane ce que sont des espaces ouverts, si même ils existent. En quoi importent-ils pour penser l'accueil ? Quelle est cette dynamique d'ouverture entrevue avec le lâcher-prise chez Arendt ? Que peut-elle apporter à une pensée de l'accueil, jamais assuré, mais possible ?

2.3. De l'espace à la matière comme relation. Perspectives de l'espacetempsmatière-en-devenir chez Barad

En interrogeant avec Barad⁴⁷⁶ l'action et l'agentivité, il s'agit de penser la matérialité/matérialisation d'une matière non plus passive, inerte et sans contours, mais des rencontres avec la matérialité/matérialisation du sens ; de penser nos rapports à la matière, nos relationnalités par/avec la matière.

Si l'élaboration d'une ontologie relationnelle par Barad ouvre un large champ d'outils conceptuels en physique quantique et pour les théories féministes et trans* à partir de sa théorie du réalisme agentiel, celle-ci vise surtout à penser une temporalité remaniée, dis/continue, apte à prendre en compte les questions de justice. Je mobilise certains de ces concepts et outils, notamment la notion d'« *espacetempsmatière-en-devenir* » [spacetime-mattering] pour essayer de penser la relation entre espace, spatialité et accueil.

476 Karen River Barad est physicien·ne, professeur·e d'études féministes, de philosophie et d'histoire de la conscience à l'Université de Santa Cruz en Californie. Barad travaille de manière interdisciplinaire dans des champs de recherche qui recoupent la physique théorique des particules et la théorie quantique des champs, la philosophie, les science & justice studies et les théories féministes et décoloniales. Barad est également affiliée au programme Critical Race and Ethnic Studies et a co-dirigé le programme de formation des diplômés du Science & Justice Research Center à l'UCSC, qui forme les étudiant·es en science et ingénierie, aux côtés d'étudiant·es en sciences humaines et sociales, à porter attention aux questions politiques, éthiques et de justice dans la pratique scientifique. Dans un entretien avec la traductrice Jennifer Sophia Theodor (2015), Barad explique que cette « passion pour la justice » et son intérêt pour l'interdisciplinarité (en particulier entre physique, sciences humaines et théories critiques) lui vient de la conciliation difficile entre les exigences éthiques de ses engagements et le rapport trop peu critique de la physique à ses effets passés, présents et à venir. Ainsi, en essayant, dès le début de sa formation, de concilier son engagement « féministe, queer, antiraciste, anticolonial et antinucléaire », et une position de future physicienne « à l'ère atomique », Barad explique s'être d'emblée confrontée à la question de « comment prendre en compte l'héritage de la physique [et] comment pratiquer les sciences naturelles de manière responsable », Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik. Karen Barad im Gespräch mit Jennifer Sophia Theodor », *Verschränkungen*, Merve Verlag, 2015, p. 175. Voir ma traduction de cet entretien en Annexes § 8.1.

Il s'agit d'interroger une *spatialité* qui ne soit ni celle de la géométrie euclidienne, ni même son actualisation par la physique quantique, ni celle d'une relationnalité spécifiquement humaine de relations interpersonnelles : je pense en effet qu'elle peut nous permettre de penser ce qu'une relationnalité – dont les termes ne pré-existent pas à la relation mais émergent de celle-ci par une forme dynamique de différenciation – peut amener à une pensée de l'accueil au neuf qui surgit. C'est pourquoi le dialogue entre action et agentivité sera au cœur tant de la réflexion qui suit, consacrée aux travaux conceptuels de Barad, que dans la dernière partie consacrée à des pratiques d'une spatialité relationnelle, en tant qu'un accueil au neuf qui surgit. Par ce mouvement, j'interroge en filigrane ce que sont des espaces ouverts, et si même ils existent. En quoi importent-ils pour penser l'accueil ? Quelle est cette dynamique d'ouverture entrevue avec le lâcher-prise chez Arendt ? Que peut-elle apporter à une pensée d'un accueil jamais assuré mais possible ?

Cette perspective contribue aux décorrélations ipséité/spatialité–identité/espace et vient interroger la formule provisoire de *spatialité relationnelle*. Barad remanie les concepts mêmes d'espace, de temps, de matière, à partir d'une interrogation de l'agentivité de la matière. En écho avec l'*ontologie relationnelle* développée par Barad, et en explorant les implications de la dynamique intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir, je cherche à interroger les potentiels d'ouverture d'une spatialité relationnelle, pour penser des espaces physiques et politiques de l'accueil.

Le trajet de cette dernière étape sur la relationnalité constitutive interroge les perspectives de l'espacetempsmatière-en-devenir chez Barad pour penser la relationnalité à partir de relations conçues comme « intra-actions » : de l'espace à la matière comme relation, il s'agira d'interroger dans un premier temps la proposition la dynamique « inépuisable » de l'agentivité remaniée chez Barad, à travers la dynamique intra-active de la matérialité/matérialisation du sens. Je présente ensuite les propositions que fait Barad à partir de son interprétation de l'indétermination quantique Niels Bohr : l'émergence d'entités qui ne pré-existent pas à la relation et qui sont itérativement reconfigurées à l'intérieur des phénomènes : l'intra-activité de l'espacetempsmatière-en-devenir.

Dans un second temps, il s'agira d'examiner les décorrélations ouvertes par l'agentivité remaniée de Barad pour penser la spatialité relationnelle, ainsi que son élaboration d'une ontologie relationnelle à partir de sa proposition d'une différenciation qui opère par « coupures agentielles » (exclusions constitutives). L'objectif étant d'interroger ce que la proposition baradienne d'une politique de l'espacetempsmatière-en-devenir à partir de sa théorie du réalisme agentiel peut apporter à la réflexion sur une politique *cyborg* du lien.

Dans un troisième moment, c'est la relecture de la méthode diffractive (Haraway) que propose Barad à partir de la physique quantique qui est examinée; notamment ce qu'elle nous dit de l'espace comme relation (passage de la diffraction à la topologie). Enfin, à partir des travaux de Barad sur la mesure et le « vide » de l'espace, c'est notre façon de penser et de nommer l'espace et la spatialité qui est interrogée : à travers la formule où sommes-nous à la fois ? Je fais se rencontrer l'approche d'une temporalité dis/continue par Barad avec l'examen des potentiels d'une spatialité relationnelle pour penser l'accueil : mon approche se penche sur la spatialité plus que sur la temporalité interrogée par l'espacetempsmatière-en-devenir chez

Barad : les devenirs dont il s'agit ici ne sont pas que temporels mais bien spatiaux et matériels à la fois. Enfin, pour ouvrir la recherche à ce que peut signifier une dynamique d'ouverture de l'espace – sa spatialité relationnelle agentive –, j'aborde dans un dernier moment du trajet le rôle du toucher, du « contact à distance » que sont les gestes pour penser l'accueil à partir de rencontres avec la matière – avec la matière comme relation.

Barad a développé, à partir d'une approche *agentielle réaliste*, une compréhension des phénomènes comme dynamique « intra-active » de l'« *espacetempsmatière-en-devenir* » [spacetime-mattering]. L'*ontologie relationnelle* qu'il propose se confronte aux remaniements conceptuels issus de la physique quantique, en particulier sur la nature du changement et de la temporalité. Dans l'interprétation agentielle réaliste de l'« intra-activité » proposée par Barad, les entités ne préexistent pas à une relation, elles ne sont pas positionnées dans un espace et situées à distance l'une de l'autre : c'est une dynamique d'émergence à la fois des entités et de l'*espacetempsmatière-en-devenir* qui a lieu. Les « intra-actions » ne sont ainsi pas le fait d'agents isolés et ne s'effectuent pas *sur* ou *vers* ; elles *signifient* (au sens actif du verbe, font émerger, façonnent un sens) à partir d'enchevêtrements matière/signification propres à la dynamique intra-active de l'*espacetempsmatière-en-devenir*.

Ainsi, l'interprétation de l'agentivité développée par Barad dialogue avec l'agir-avec, esquissé précédemment à partir de l'agir chez Arendt, et ouvre à l'examen du potentiel politique du changement, envisagé non plus comme processus continu, mais à partir de dis/continuités heurtées. Je reviens ici en détail sur les propositions conceptuelles de Barad en essayant d'en tirer le fil politique, pour ce qui nous intéresse ici : de quelle façon l'agentivité et le rapport à la matière, l'agir-avec comme agir-ensemble sont-ils remaniés par les propositions de Barad ? Comment peuvent-ils nous apporter des outils pour penser la spécificité de l'agentivité à l'œuvre dans les gestes qui font en étant faits ?

En interrogeant avec Barad ce qui se passe au moment où les choses se touchent, c'est à la fois le geste, le moment de l'assemblage, le toucher lui-même et les *intra-actions* de la matière qui sont mis en crise : ces tentatives de décalage et de changements de perspective visent à tester les potentiels politiques entrevus par un travail sur la notion d'accueil en philosophie. Il n'est pas possible, selon moi, d'aborder la différence entre accueil et hospitalité sans ce pas de côté par les propositions conceptuelles de Barad issues de ses interprétations des développements récents de la physique quantique, qui offrent, je l'espère, des perspectives *diffractées* et fertiles sur les négociations d'une spatialité relationnelle.

La première étape du trajet suivi ici interroge la pertinence même de faire appel à une spatialité relationnelle si, comme l'esquissent les développements de Barad, il y a plutôt lieu de considérer une *dynamique* de l'*espacetempsmatière-en-devenir*.

2.3.1. Matérialité/matérialisation, agentivité et ontologie relationnelle

Dans sa réception par les théories féministes et les théories du *care*, le concept d'*agency*⁴⁷⁷ – agentivité entendue comme « capacité d'agir » (Kraus) – est explicitement lié aux possibilités d'agir (ce qui rend possible ou qui empêche l'agir), et non à des facultés propres à chaque individu. Si le concept d'*agency* fait bien entendre l'influence de déterminations culturelles et sociales et la question de leur dépassement, il met aussi en lumière les marges de manœuvre qu'offre la subversion de déterminations qui ne nous conditionnent jamais complètement⁴⁷⁸. L'*agency* comme concept reste tributaire, comme l'explique Cynthia Fleury, d'une conception de l'autonomie liée à la « fonction agente de la raison »⁴⁷⁹ chez Kant, qui associe l'autonomie à l'acquisition d'un penser par soi-même et se confond avec l'indépendance, comprise comme sortie des rapports de domination.

Répondre de ses actes est un aspect de la responsabilité qui tient à une reconnaissance, tant par l'agent de sa propre capacité d'agir (se reconnaître en tant qu'auteur de ses actes), qu'à sa qualité d'auteur par les autres⁴⁸⁰. Or, l'autonomie, associée au fait de pouvoir exercer des droits et des devoirs, entre en conflit avec l'autonomie conçue comme « capacité d'agir » lorsque ce qui « empêche » l'agir est cela même qui récuse la reconnaissance d'une autonomie. Cette conception de l'autonomie associe l'indépendance à la non-dépendance, ainsi qu'à l'« action en propre » et institue un rapport au monde comme puissance sur – et non comme engagement par/dans des liens que l'on fait et qui nous font.

En prenant en compte la vulnérabilité, l'éthique du *care* propose, à l'inverse, de penser des pratiques relationnelles qui consistent à se rendre mutuellement capables, tout en allant vers un horizon⁴⁸¹ où plus d'autonomie est possible. L'expression *horizon d'autonomie* fait

477 Comme le souligne Cynthia Kraus (qui a traduit en 2005 « Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion de Judith Butler »), le concept d'*agency*, comme « possibilité d'agir » ou « capacité d'agir », exprime la tension entre ce qui rend possible et ce qui empêche d'agir : mais il ouvre également à l'existence d'une « marge de manœuvre » face aux normes et déterminismes sociaux. Voir : Anne-Cécile Caseau, Diego Paz, « Agency », Dictionnaire du genre en traduction, IRN World Gender, LEGS/CNRS, [en ligne].

Jusque dans des définitions qui cherchent à dépasser le modèle de l'agir humain comme source d'intentionnalité, la notion d'autonomie/indépendance joue un rôle fondamental. Voir par exemple : « Le concept d'*agency* – d'agentivité ou de "capacité d'agir" en français – renvoie à la capacité d'une personne (d'un vivant ou d'une entité matérielle) à intervenir dans son environnement d'une façon qui est considérée comme autonome ou indépendante », Lois Mc Nay, « Agency », dans L. Hawkesworth, M. (éds.), *Disch, The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford University Press, 2015, p. 40. Cité par Lucile Richard, « Repenser l'agentivité féministe : relationalité, vulnérabilité et performativité chez Judith Butler » dans *Doctorales 58, La relationalité à l'aune de la vulnérabilité*, Actes n° 5, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2018, [en ligne].

478 Retournement du stigmate, non-identification, désidentification, subjectivation, etc.

479 Cynthia Fleury (dir.), *Éthique du care : la refonte du concept d'autonomie*, cycle de conférence de Chaire de philosophie à l'hôpital, coll. Introduction à la philosophie à l'hôpital, 2018, [video en ligne].

480 Avoir « conscience » de ses actes correspond à une responsabilité qui combine le moral et le juridique : c'est être capable d'assumer ses actes vis-à-vis de la collectivité. On retrouve ici un écho de la lecture arendtienne de l'agir « entre égaux » lié au modèle démocratique de la citoyenneté de l'Antiquité grecque.

481 Pour une introduction à l'éthique du *care* à partir de Ricoeur, Giligan et Tronto, voir : Cynthia Fleury, « Éthique du care : refonte du concept d'autonomie », dans *Introduction à la philosophie à l'hôpital – année 3*, cycle de conférence de Chaire de philosophie à l'hôpital, GHU Paris Psychiatrie & Neurosciences, 2018, [video en ligne] ; Cynthia Fleury, *La Clinique de la dignité*, Seuil, 2023 ; Marie Garrau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Une introduction aux théories du care*, Presses Universitaires de France, 2010 ;

référence ici à l'un des paradoxes pointés par les théories du care : tandis que l'autonomie, entendue comme faculté des agents à acquérir une capacité d'agir et de répondre de ses propres actes (responsabilité du sujet ou du citoyen), met en valeur un potentiel émancipateur – une façon de tendre vers l'autonomie –, elle met dans le même temps en évidence, lorsqu'elle se retourne en essentialisation morale, la violence de représentations liées à l'individu conçu comme indépendant et isolé – non-dépendant d'autrui. L'autonomie révèle ainsi un paradoxe fondamental de la relationnalité : celui de la dépendance et de la vulnérabilité conçus comme pôles antagonistes de l'autonomie. En travaillant sur les pratiques de soin à partir d'un postulat central – « notre commune dépendance au soin dispensé par autrui »⁴⁸² –, les théories du care ont mis en lumière le caractère fondamental de la vulnérabilité et sa « méconnaissance sociale »⁴⁸³. L'éthique du *care* (développée depuis les travaux de Carol Giligan et Joan C. Tronto) cherche ainsi à faire reconnaître l'importance politique d'un renversement de valeurs, basé sur la déconstruction du paradigme de l'individu indépendant comme motif de l'autonomie. Pour ce faire, les différentes théories du *care* proposent des pistes pour réarticuler les notions de vulnérabilité et d'autonomie d'une part, et d'autre part, dans une perspective politique, pour faire apparaître la non-réciprocité de l'autonomie/dépendance (un autonomie des uns qui se fait au détriment de – et par l'exploitation – des autres).

Ainsi les théories du *care* abordent la question de l'autonomie en étudiant les pratiques relationnelles au prisme des relations de dépendance. Elles proposent une éthique basée sur une « constitution alternative du sujet, dans laquelle les notions de vulnérabilité et de dépendance viennent complexifier les conceptions traditionnelles de l'autonomie »⁴⁸⁴. Ces théories ont mis en évidence que les « limites » et les « difficultés » de la capacité d'agir, loin d'être des symptômes d'une vulnérabilité ou d'une dépendance, sont ceux d'une « condition partagée d'êtres dont l'existence est temporelle, incarnée et relationnelle de part en part »⁴⁸⁵. Les « relations premières de dépendance dans lesquelles les sujets se forment »⁴⁸⁶ ne s'opposent ainsi pas à l'horizon émancipateur de l'autonomie, elles sont à prendre en compte pour promouvoir un système de valeurs qui permette de traiter les questions de justice sociale, d'inégalités (notamment liées à l'accès au soin) de travail et de droits invisibilisés. Les perspectives politiques du *care radical* notamment, qui conçoivent le soin comme « fait politique total », cherchent à prendre en compte toutes les conséquences politiques d'une « répartition inégale de la charge du *care* »⁴⁸⁷, notamment à partir du double effet d'exploitation/exclusion de l'accès au soin auquel sont confrontés certains groupes de

Delphine Moreau, « De qui se soucie-t-on ? Le care comme perspective politique », dans *Revue internationale des livres et des idées*, n° 13, 2009, [en ligne] ; Sandra Laugier et Pascale Molinier, « Politiques du care », dans *Multitudes*, n° 37-38, février 2009, pp. 47-48. Pour une perspective contemporaine sur le « care radical », voir : Caroline Ibos et Mahdis Sadeghipouya, « Vers un care radical. Luttres pour le soin en temps de pandémie مراقبت رادیکال: مبارزه‌ای برای دستیابی به مراقبت در زمانه پاندمی », dans *Care*, Dictionnaire du genre en traduction, 15 octobre 2021, [en ligne].

482 Delphine Moreau, « De qui se soucie-t-on ? Le care comme perspective politique », dans *Revue internationale des livres et des idées*, n° 13, 2009, p. 7, [archive en ligne].

483 Marie Garrau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Une introduction aux théories du care*, Presses Universitaires de France, 2010, p. 9.

484 *Ibid.*, p. 7.

485 *Ibid.*, p. 8.

486 *Ibid.*, p. 6.

travailleur·es du soin, « empêché·es » de prendre soin d'elles·eux-mêmes, et pour qui la ré-appropriation du soin est un levier politique collectif. La critique du néolibéralisme initiée par Tronto – la transformation des interdépendances en « grand marché global du soin d'autrui » depuis les années 1990, concomitante à la destruction de l'État social sous Reagan aux États-Unis⁴⁸⁸ – a montré que cette évolution a renforcé l'« irresponsabilité des privilégiés » (Tronto) qui peuvent faire porter le soin par d'autres. Les théoricien·nes du care ont mis en lumière que l'invisibilisation des travailleur·es précaires du soin n'est pas la conséquence d'un déni ou d'une ignorance relevant de la morale, mais bien de rapports de pouvoirs économiques, symboliques, affectifs qui permettent d'imposer à d'autres les conditions de son propre confort. La position de pouvoir est ainsi paradoxalement aussi une illusion d'autonomie : celle de « dépendants qui ont les moyens de rendre invisible cette dépendance »⁴⁸⁹. Ainsi, à partir des travaux des théoricien·nes du care et à leur engagement à sortir la société « du déni de nos dépendances mutuelles », une double perspective philosophique et politique s'ouvre : si nous sommes toutes dépendant·es, ni la vulnérabilité ni l'autonomie ne peuvent plus être essentialisées/ontologisées.

L'*agency* comme capacité d'agir devient sous cet aspect une forme de relationnalité solidaire qui, sortant des apories du sujet indépendant/autonome, repose sur des pratiques consistant à se rendre mutuellement capables. Ancrée dans la prise en compte des conditions d'existence et des déterminismes sociaux, l'*agency* et son horizon d'autonomie, ouvre une politique relationnelle transformative qui ne repose plus sur une morale essentialisante de l'autonomie – et qui est plus à même de tenir compte des situations où plus ou moins d'autonomie est possible. Comme le montre Fleury, avoir confiance en sa propre capacité d'agir repose en effet à la fois sur le fait de se percevoir comme capable, et sur celui d'être reconnu par l'autre comme étant capable, comme étant l'auteur de ses actes. Ce « système relationnel »⁴⁹⁰, qui n'est plus celui d'une réciprocité entre égales·égaux excluant de cette égalité celles·ceux qui ne sont pas en capacité d'agir, ouvre un horizon où, mutuelle et réciproque – autrement dit solidaire – l'autonomie se gagne à plusieurs.

Comme l'illustre Fleury, l'autonomie devient possible au sein d'une dépendance, et la vulnérabilité n'est plus un stigmate : autonomie/vulnérabilité sont des degrés variables de dépendance et d'indépendance, différents et liés, par lesquels passe tout individu. Elle donne l'exemple de l'ambiguïté qui caractérise le soin prodigué par un soignant, qui consiste à « susciter chez celui qui est en situation de vulnérabilité un sentiment capacitaire »⁴⁹¹. On voit bien ici que l'*agency* comme capacité d'agir est relationnelle, sans pour autant être une dépossession ni un report sur l'autre et reposer sur l'équilibre fragile qui consiste à user de tact, pour « restituer à autrui le sentiment de sa dignité ».

487 Delphine Moreau, « De qui se soucie-t-on ? Le care comme perspective politique », *op. cit.*, p. 7, [archive en ligne].

488 Caroline Ibos et Mahdis Sadeghipouya, « Vers un care radical. Lutttes pour le soin en temps de pandémie », « سوی یک مراقبت رادیکال: مبارزهای برای دستیابی به مراقبت در زمانه پاندمی », dans *Care*, Dictionnaire du genre en traduction, 15 octobre 2021, [en ligne].

489 Cynthia Fleury, « Éthique du care : refonte du concept d'autonomie », dans *Introduction à la philosophie à l'hôpital – année 3*, cycle de conférence de Chaire de philosophie à l'hôpital, GHU Paris Psychiatrie & Neurosciences, 2018, [video en ligne]

490 *Ibid.*

491 *Ibid.*

On retrouve ainsi à travers l'autonomie située et les pratiques de capacité mutuelles du *care* la conception élargie du soin développée par Tronto comme « habitabilité » – formes de soin quotidien qui mettent en lumière ce/celles·ceux qui nous permettent de vivre, et une conception de l'*agency* – notamment chez Haraway et Barad – comme relationnalité au-delà des interactions humaines (politique et alliances *cyborg* chez Haraway, agentivité de la matière [mattering] chez Barad.) Ainsi, la mise en lumière, par les travaux des théories du *care* d'un système d'exploitation/exclusion qui permet à certains de vivre aux dépens d'autres qui assurent pour elles·eux un soin, n'ouvre pas qu'à une revalorisation vers plus de justice économique et sociale, elle redessine la carte du politique : c'est un « fait politique total »⁴⁹², la vulnérabilité et la dépendance ouvrent l'agentivité à d'autres critères que ceux dessinés par le motif du sujet.

Malgré les apports importants de l'éthique du *care* rappelés ici, la notion d'*agency* reste habitée à la fois par une histoire de l'action comme intentionnalité/volonté – liée à une spécificité de la subjectivité humaine –, et par une compréhension du changement comme mouvement *sur*⁴⁹³ – lié à une conception de l'espace comme étendue et dimension de l'espace-entre, comme entre-les-humains ou entre les humains et le monde.

La reprise de la notion d'agentivité par Barad, à partir de sa théorie du réalisme agentiel, apporte une autre perspective : Barad propose une *ontologie relationnelle* dans laquelle l'agentivité correspond à des dynamiques intra-actives de l'*espacetempsmatière-en-devenir*. C'est à travers ces intra-actions qu'émergent des « matérialisations causales » spécifiques, dans lesquelles matérialisation et sens sont indémêlables et émergent conjointement *dans* les phénomènes.

Il n'y a, selon l'ontologie relationnelle de Barad, aucune position extérieure au monde d'où observer les phénomènes, ni de médiation par des représentations qui nous tiendraient éloignés du monde : notre manière d'être/devenir au monde fait le monde. L'agentivité, pour Barad, ne se définit pas comme spécificité humaine⁴⁹⁴ : elle est relationnelle, de par sa nature

492 Caroline Ibos et Mahdis Sadeghipouya, « Vers un care radical. Luttres pour le soin en temps de pandémie », *op. cit.*, [en ligne].

493 Le motif de l'action *sur*, déjà évoqué plus haut, persiste dans ces approches de l'*agency* sous une compréhension de « ce qui est actif et exerce un pouvoir, soit la force motrice dans une action », Anne-Cécile Caseau, Diego Paz, « Agency », *op. cit.*

494 La perspective « naturaliste radicale » de Barad (Rouse, *FGE*, 15) ne tient pas tant selon moi à un dépassement des oppositions binaires, qui proposerait alors un nouveau programme normatif, mais à un décalage de l'analyse qui part de l'examen des différenciations : le point de départ étant le caractère enchevêtré des phénomènes, il s'agit plutôt de repérer les interactions nature&culture que de les dépasser pour pouvoir repérer leurs effets – et agir en conséquence. Le « naturalisme » dont il est question est à comprendre comme une « dénaturalisation de la nature » (Barad & Theodor, V, 192) à l'œuvre dans les travaux de Barad, et est en outre à lire comme un dialogue avec la pensée de Marx : « Le réalisme agentiel partage avec Marx son rejet d'une épistémologie basée sur un matérialisme mécaniste ; sa reconsidération des couples binaires matérialisme/idéalisme, subjectivité/objectivité et nature/culture ; son accent sur la pratique et sa reconfiguration entre le sujet et l'objet, ainsi que sur la capacité de changer le monde – et pas seulement notre pensée à son sujet – par la pratique. (...) Il s'agit, au cœur de ces débats, de définir la nature du dispositif – c'est-à-dire les questions de pouvoir – dans sa matérialité et dans son rôle productif de matérialisation itérative des phénomènes dans leur spécificité, y compris précisément leurs conditions d'impossibilité/possibilité. (...) Mais Marx se concentre exclusivement sur l'activité humaine et cela ne va pas assez loin à mon goût. L'analyse devrait absolument commencer à un point antérieur : la notion de ce qui est humain, à savoir que seul l'homme a des pratiques qui se matérialisent, ne devrait pas être prise pour acquise ou présupposée », (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*,

dynamique et *différencielle*. L'agentivité n'est ainsi pas tant liée ni à une forme d'action, ni à des agents ou des acteurs, qu'à une émergence du devenir par des processus de différenciation : l'espace, le temps et la matière sont enchevêtrés, et les phénomènes sont des émergences de l'espace-temps-matière-en-devenir [spacetime-mattering] : les entités qui émergent se singularisent par une forme séparée-reliée de différenciation que Barad décrit comme « exclusions constitutives ». Ces exclusions constitutives sont pour Barad des « coupures agentielles », en ce qu'elle sont le lieu/moment/matérialisation d'une singularité, qui gardent la trace de cette « coupure » ; c'est en cela que les exclusions constitutives sont « séparées-relées » par leurs différenciations mutuelles. L'espace-temps-matière-en-devenir décrit cette dynamique constitutive de la matérialisation du sens.

Comme toute « entité » ou « composante » d'un phénomène, pour Barad, les humains sont « liés inextricablement à des trames d'intra-actions bien plus larges, dont les composantes ne se définissent qu'en fonction des phénomènes spécifiques qui les enveloppent. Les humains ne sont pas des monades agissant de manière individuelle ; ils font partie d'une multiplicité d' "agentivités", dont les traits sont toujours déjà définis par et dans les phénomènes »⁴⁹⁵. Les lignes de démarcation binaires (sujet/objet, nature/culture) ne sont pas que des frontières conceptuelles, elles ont une nature et donc des conséquences matérielles que les résultats « troublants » issus des travaux en mécanique quantique viennent mettre en lumière et bouleverser – « la matière » elle-même participe à ce trouble⁴⁹⁶ : « nous faisons partie d'agencements particuliers qui conduisent à la réalisation de certaines possibilités au détriment d'autres »⁴⁹⁷. Ce « réalisme » ne s'oppose pas au constructivisme social⁴⁹⁸ souligne Theodor, mais intègre ses conséquences à une compréhension des enchevêtrements matière/signification. Le réalisme agentiel de Barad est ainsi un cadre d'analyse de la matérialisation/production du sens (des « différences qui comptent »). Mais c'est aussi une pratique de déstabilisation des frontières – notamment « entre » matière et signification. Pour Barad, la dynamique de matérialisation/signification s'oppose à la fois à l'immédiateté de « la matière » dans une compréhension réaliste « naïve »⁴⁹⁹, et à l'oubli de la matérialité dans les approches socioconstructivistes.

Ainsi, le réalisme agentiel ne cherche pas un dépassement des frontières mais la *prise en compte* de la manière dont ces frontières sont tracées, afin de pouvoir les interroger et les refigurer⁵⁰⁰. Cette prise en compte implique de se confronter aux paradoxes des processus de différenciation, c'est-à-dire, à la façon dont des singularités émergent à travers des « exclusions constitutives » qui sont aussi une forme séparée-reliée d'agentivité.

pp. 192-193.

495 *Ibid.*, p. 192-193.

496 Karen R. Barad, « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction », dans Lynn H. Nelson, Jack Nelson (éds.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Synthese Library, vol. 256, Kluwer Academic Publisher, 1996, pp. 186. Non traduit à ce jour ; les indications dans le corps de texte sont une reformulation basée sur ma propre traduction. Lorsque je propose une traduction dans le corps de texte, l'extrait est entre guillemets et j'indique (ma traduction).

497 *Ibid.*, p. 17.

498 Jennifer Sofia Theodor, « Verschränkungen und Politik... », *op.cit.*, p. 174.

499 (ma traduction) Karen R. Barad, « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction », *op. cit.*, p. 188.

500 *Ibid.*, p. 187.

Barad suit en cela le chemin tracé par Haraway⁵⁰¹ : le réalisme agentiel remet en cause les dualismes comme coupures construites, considérées comme inhérentes et fixes, et s'inscrit dans l'héritage d'une épistémologie féministe critique et d'une histoire située des sciences. Ni la production de sens, ni l'agentivité ne sont des spécificités qui relèvent de l'humain : c'est en cela que le réalisme de Barad est *agentiel* et son ontologie, *relationnelle*.

La perspective agentielle réaliste développée par Barad implique de sortir de la séparation épistémologique *et ontologique* basée sur des dichotomies, pour s'intéresser plutôt à la façon dont le sens émerge par la matérialisation, dans des « intra-actions spécifiques ». C'est plutôt en l'interrogeant de l'intérieur – « nous » faisons partie du monde *dans son devenir différentiel* – que nous pouvons comprendre « comment des intra-actions spécifiques en viennent à "avoir un sens" précisément en raison de leur matérialité »⁵⁰². Ainsi, et c'est une nuance importante dans l'approche de Barad, « les pratiques de connaissance ne relèvent pas exclusivement de l'humain »⁵⁰³. Lorsque Barad demande « qu'est-ce qui nous fait penser que la matière serait sans vie ? », il faut comprendre cette question comme une pensée des phénomènes qui part d'une dynamique de différenciation. Pour Barad, la matière n'est pas un donné, et elle n'est pas non plus passive ni inerte : la matière est faite d'agencements dynamiques, elle est une « matérialisation-en-devenir ». L'agentivité chez Barad est ainsi une intra-activité, une dynamique incessante de l'espace-temps-matière-en-devenir qui interroge la matérialité/matérialisation du sens.

2.3.2. Les intra-actions de la matière chez Barad

La bascule la plus importante de la physique newtonienne à la physique quantique⁵⁰⁴, réside selon Barad dans le fait que la physique théorique, autant que les observations menées en laboratoire, conduisent désormais à ne plus pouvoir distinguer ontologiquement les propriétés d'objets indépendants, mais seulement des comportements changeants. La pratique de la physique quantique oblige ainsi les physicien·nes à considérer des phénomènes intriqués et ainsi à (s')interroger (sur) la nature même de la matière, de l'espace, du temps et sur sa causalité, c'est-à-dire sur la nature du changement. Les *enchevêtrements* quantiques désignent ainsi une inséparabilité constitutive des phénomènes dans leur émergence.

501 Notamment dans Donna J. Haraway, « Savoirs Situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », dans *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, trad. Denis Petit et Nathalie Magnan, Exils, 2007, p. 122, (« Sited Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », dans *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, automne 1988, pp. 575-599). Sur le dialogue entre Barad et Haraway, voir plus loin note 585. Le réalisme agentiel est une « tentative de formuler une notion féministe du réalisme », (ma traduction) Karen R. Barad, « Meeting the Universe Halfway... », *op. cit.*, p. 188. La proposition du réalisme agentiel participe au dialogue avec les épistémologies féministes et la philosophie des sciences en ce que les intra-actions du matériel et du discursif sont pour Barad des « technologies de l'objectivité incorporée », *Ibid.*

502 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste : cette matière qui compte », *Frankenstein, la grenouille et l'électron. Les sciences et la performativité queer de la nature*, trad. Luigi Balice et Christophe Degoutin, Asinamali, 2023, p. 77.

503 *Ibid.*, p. 53.

504 Pour situer rapidement la physique quantique dans l'histoire moderne de la physique : la mécanique classique est une théorie qui s'intéresse aux *mouvement des corps dans l'espace* ; et la mécanique quantique est une théorie portant sur *la nature de la matière*, et sur le *comportement de la matière et de l'énergie*.

Barad s'appuie sur son expérience de physicienne et sa connaissance des débats en physique quantique pour rendre pensable un processus de différenciation « qui produit lui-même l'espace-temps-matière-en-devenir », où les « exclusions constitutives » sont la trame même de l'espace-temps-matière-en-devenir. L'intra-activité, comme dynamique *agentielle* de la matière, relationnalité toujours en train de s'actualiser et d'intra-agir, ébauche une sortie du lexique et des images de l'écart comme distance mesurable et de l'agentivité comme action *sur*.

Barad élabore sa théorie du réalisme agentiel à partir de ses travaux sur l'indétermination quantique. Partant de l'interprétation de l'« indétermination » en physique quantique chez Bohr (une indétermination dans les phénomènes et non dans les choses), il en vient à penser une agentivité de la matière. La matière n'est plus un petit morceau de chose qu'il est possible d'extraire et d'examiner séparément, mais une dynamique incessante de matérialisations :

Selon le réalisme agentiel, la causalité n'est ni affaire de déterminisme strict ni affaire de libre arbitre. Les intra-actions impliquent toujours des exclusions particulières, et les exclusions écartent la possibilité du déterminisme, fournissant la condition d'un futur ouvert. Mais tout et n'importe quoi n'est pas non plus possible à un moment donné. En effet, les intra-actions reconfigurent itérativement ce qui est possible et ce qui est impossible – les possibilités ne restent pas immobiles. Une façon de souligner cela pourrait être de dire que les intra-actions sont contraignantes, mais pas déterminantes. (...) Les possibilités ne sont pas limitées à leur réalisation ; de nouvelles possibilités s'ouvrent à mesure que d'autres qui auraient été possibles sont désormais exclues : les possibilités sont reconfigurées et reconfigurantes.⁵⁰⁵

Niels Bohr⁵⁰⁶ s'est intéressé aux problèmes d'interactions de mesure lors des expériences de physique quantique en laboratoire. L'indétermination ne tient pas, selon Bohr, à des interactions de mesure qui viendraient perturber les phénomènes (selon l'argument d'Heisenberg), mais plutôt à une indétermination *intrinsèque* des phénomènes⁵⁰⁷. Bohr

505 Karen R. Barad, « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 4, trad. Denis Petit, L'Écluse Éditions, 2024 p. 57.

506 Niels Bohr (1885-1962), physicien et prix Nobel de physique en 1922.

507 Alors qu'en physique classique, l'interaction entre objet et appareil peut être « négligée ou si nécessaire compensée », Bohr avance qu'en physique quantique, les interactions entre outils de mesure et systèmes physiques étudiés font partie du phénomène, et qu'il est dès lors fondamental de s'intéresser aux conditions de l'observation en physique quantique (Barad, *ARU*, tome 4). Barad explique que Pour Bohr, les problèmes de mesure ne sont pas tant liés à des interactions lors d'expériences en laboratoire, qu'aux présupposés métaphysiques et à la façon dont les mesures sont réalisées; mesures qui influencent non les *résultats* obtenus mais l'ensemble du phénomène de mesure. Ainsi, pour Bohr l'indétermination n'est pas liée à des perturbations induites par les pratiques de mesure (Heisenberg) ; il s'agit plutôt pour lui d'un changement de paradigme : il faut accepter comme valable une *indétermination intrinsèque* des phénomènes en physique quantique. Bohr critique ainsi la « présupposition métaphysique » d'une « distinction intrinsèque » sujet-objet derrière l'argument d'Heisenberg sur les interactions de mesure, selon lequel les objets seraient « perturbés » par les pratiques de mesure : la proposition d'Heisenberg consistant à chercher à corriger ces perturbations par une prise en compte du rôle des dispositifs de mesure lors des expérimentations (dualité onde-particule). Bohr dit plutôt : nous devons comprendre ce que nous appelons des concepts : des arrangements/dispositifs matériels spécifiques [specific material arrangements] « les entités n'ont pas d'identité ontologie intrinsèque », les entités sont dans les phénomènes. Bohr aborde ainsi les phénomènes comme « complétude dans l'interaction entre "objets d'investigation" et "agentiels d'observation" » (Barad, *ARU*, tome 1, 129). Lors d'expériences en laboratoire, le comportement d'une

propose un nouveau cadre interprétatif⁵⁰⁸ qui remanie la notion de « phénomène », désignant l'*inséparabilité* caractéristique de l'« objet » observé et de l'« appareil »⁵⁰⁹ dans les expériences en mécanique quantique. Il désigne cette inséparabilité des interactions comme « complétude quantique », complémentarité des phénomènes⁵¹⁰. Pour Bohr, il y a en effet dès la mesure, une interaction « par nature indéterminée » ; il y a un caractère spécifique irréductible de l'indétermination dans les phénomènes de mesure et non de la *nature* des objets. Cette indétermination *quantique* tient selon Bohr à la physique quantique en elle-même. Pour Bohr, les propriétés des entités *émergent* des phénomènes, elles ne leur préexistent pas. Ces propositions épistémologiques de Bohr remanient à la fois ce que la physique classique désigne comme « phénomène », mais aussi ce que sont les pratiques de mesure en physique. Son épistémologie bouleverse les habitudes conceptuelles et les pratiques d'observation des phénomènes héritées de la physique classique, à tel point que

entité (particule ou onde) dépend de la façon dont elle est mesurée ; la mesure est liée à l'appareil utilisé (Barad, *ARU*, tome 1, 132). « La nature même de l'entité – son ontologie – change donc (ou plutôt devient autrement déterminée) en fonction de l'appareil expérimental utilisé pour déterminer sa nature » (*ibid.*). Pour Bohr, en physique quantique « les entités n'ont pas d'identité ontologie intrinsèque », les entités sont des phénomènes, c'est-à-dire selon sa terminologie des « intrications quantiques » dans la mesure entre objet et appareil de mesure, autrement dit : « il n'y a que des phénomènes », des intra-actions. Il fait donc ainsi l'hypothèse que les phénomènes sont des intrications quantiques. Sur l'interprétation des intrications quantiques de Bohr, voir Barad, « La philosophie-physique de Niels Bohr », Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 1, *op. cit.*, pp. 129-132, ainsi que « Enchevêtrements quantiques : métaphysique expérimentale et nature de la nature », tome 4 (chapitre 2).

508 Selon ce cadre interprétatif non représentatif de Bohr, il n'y a ainsi ni transparence du langage, ni de la mesure, (elles n'ont pas de fonction de médiation) : le langage ne représente pas l'état des choses, les mesures ne représentent pas des états physiques « indépendants de l'acte même de les mesurer » : « les choses n'ont pas de contours ou de propriétés intrinsèquement déterminées, de même que les mots n'ont pas de sens intrinsèquement déterminés » (Barad, *PP*, 46). Autrement dit, les connaissances scientifiques ne médiatisent pas notre accès au monde matériel, représentant la nature ou les choses telles qu'elles sont vraiment (Barad, *PP*, 32). Barad souligne que si l'épistémologie de Bohr pose une « indétermination sémantique intrinsèque », il n'en découle aucun relativisme : Bohr cherche les conditions de possibilité d'une connaissance objective : en disant qu'on ne peut pas partir de propriétés spécifiques des entités, qu'il n'y a pas d'objectivité « antérieure aux mesures » (Barad, *ARU*, tome 1, 114), Bohr affirme que l'objectivité n'est pas à rechercher dans l'objet mais *dans* les phénomènes. Cela signifie que la mesure ne dépend pas d'un agent-qui-observe mais qu'elle est liée au dispositif utilisé et à l'« arrangement » conceptuel et matériel à travers lequel une composante d'un phénomène est mesuré : Bohr désigne cette intrication indémêlable par le terme « agentiel d'observation ». Ainsi, pour Bohr, « les pratiques de mesure sont une part inéliminable des résultats obtenus » (Barad, *ARU*, tome 1, 128). C'est pourquoi l'argument de Bohr porte sur les modèles de mesure comme modèle de vision : « ce qu'on voit c'est un modèle ». Bohr interroge l'existence indépendante des objets en dehors des dispositifs de mesure (« agentiels d'observation ») et avance que les conditions de déterminabilité d'un objet étant celles du dispositif, il n'est possible de connaître que des *objets-dans-les-phénomènes* ; ce qui signifie qu'il n'y a donc pas de séparabilité entre l'objet et le dispositif : ils sont enchevêtrés [entangled with another]. Bohr en conclut une « nécessité d'une renonciation définitive à l'idéal classique de causalité et une révision radicale de notre attitude vis-à-vis du problème de la réalité physique » (Bohr cité par Barad – c'est Barad qui souligne –, « À la rencontre de l'univers », p. 60). Cette résolution « locale » est une « condition ontologique d'extériorité » entre observateur et observé et est une condition de possibilité de l'objectivité remaniée chez Bohr) entre les composantes d'un phénomène dans le processus de marquage des agentivités qui mesurent (effet) et l'objet mesuré (cause). Une « discontinuité indéterminable » qui remet en cause une différence/distinction inhérente entre le sujet et l'objet (Barad).

509 « Appareils » désigne les arrangements physiques et conceptuels mis en œuvre lors d'une expérience : ce sont des dispositifs combinant des agents et des appareils (aussi bien l'appareil lui-même, que les conditions de son observation), que Bohr appelle aussi « agentiels d'observation ». Les « entités », « composantes » *dans* un phénomène sont des entités ou êtres physiques réels (pas de relativisme ni d'idéalisme, ils ne dépendent pas de la perception humaine).

510 Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 1, *op. cit.*, p. 112.

Bohr lui-même désigne sa démarche comme une *philosophie-physique* (ou *philosophysique*). En effet, en mécanique quantique, observer un phénomène c'est le mesurer (« mesurer » l'énergie pour déterminer position, vitesse, masse etc) ; pour le dire à la fois avec Bohr et avec Barad, ce qui a lieu, ce sont des *processus d'observation/mesure*, des moments de construction des savoirs, de *rencontre* entre la matière et le sens⁵¹¹.

Ainsi, la proposition de Barad, à la suite de Bohr, de remanier la notion même de phénomène pour tenir compte de la « nature intriquée » de l'espace-temps-matière-en-devenir révélée par les comportements quantiques, oblige à différencier entre les deux approches de la physique (newtonienne et quantique) et à faire évoluer les concepts qui y sont associés. Les anciennes entités de la physique classique (objets isolés pour être étudiés) sont pensés dès lors comme des « parties intriquées » de phénomènes, et les phénomènes comme des relations « ontologiquement primaires »⁵¹². Pour Barad, la validité de cette ontologie relationnelle dépasse le cadre interprétatif de la physique quantique, où l'univers est ainsi fait de phénomènes, qui sont « l'inséparabilité ontologique d'agenciers intra-agissants ».

Là où, chez Bohr, c'est l'*agentiel d'observation* (l'ensemble de l'« arrangement » conceptuel et matériel incluant le dispositif de mesure) qui est la condition de possibilité de significations (de propriétés et de frontières) déterminées, Barad propose une interprétation « éthico-onto-épistémologique » des interactions, élargie à *toutes les interactions* (pas seulement celles de la mesure donc). La dynamique intra-active est la condition de possibilité des significations et des matérialisations :

Puisque des entités individuellement déterminées n'existent pas, les mesures ne supposent pas une interaction entre entités séparées ; plutôt les entités déterminées émergent de leur intra-action. J'introduis le terme « intra-action » pour reconnaître leur inséparabilité ontologique, par opposition à l'habituelle « interaction », qui repose sur une métaphysique de l'individualisme (en particulier, sur l'existence préalable d'entités séparément déterminées). *Un phénomène est une intra-action spécifique d'un « objet » et d'« agenciers de mesure »* ; l'objet et les agenciers de mesure émergent de l'intra-action qui les produit plutôt qu'ils ne la précèdent. De manière cruciale, donc, nous devrions comprendre les phénomènes non pas comme des objets en eux-mêmes, ou comme des objets perçus (dans le sens kantien ou phénoménologique), mais comme des intra-actions spécifiques⁵¹³.

Barad propose ainsi d'aborder les phénomènes comme *intra-actions spécifiques* (des « phénomènes impliquant des choses »⁵¹⁴ et non plus des choses-en-soi – ni objets en eux-mêmes ni objets perçus, au-delà donc de l'interprétation kantienne ou phénoménologique). C'est sur la base de cette compréhension des interactions comme intra-actions, comme dynamique intra-active dans les phénomènes que Barad aborde l'espace, le temps et la

511 (ma traduction) Karen R. Barad, « Meeting the Universe Halfway... », *op. cit.*, p. 166.

512 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 101.

513 Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, Tome 1, *op. cit.*, pp. 130-131.

514 *Ibid.*, note 79, p. 131.

matière comme processus intriqués, comme dynamique intra-active de l'« *espacetempsmatière-en-devenir* » [*spacetimemattering*].

À partir de sa théorie du réalisme agentiel, qui fait de la prise en compte de l'agentivité comme mode de devenir du monde à la fois une méthode d'observation scientifique et une éthique, Barad propose un changement de paradigme : c'est par une intra-activité « itérative » du monde qu'émergent des composantes de phénomènes, des entités-en-relation mutuelle. L'intra-activité est un dynamisme, qui configure et reconfigure non seulement les entités qui émergent dans les phénomènes (*relata-dans-les-phénomènes*), mais aussi l'*espacetempsmatière-en-devenir*. Ce qui signifie, en premier lieu, que l'espace et le temps ne préexistent pas mais « sont reconfigurés dans l'intra-action ».

Les phénomènes ne sont pas localisés dans le temps et l'espace ; les phénomènes sont plutôt des enchevêtrements matériels qui s'enroulent et s'entraînent par/à travers l'espace-temps-matière-en-devenir de l'univers.⁵¹⁵

Barad conçoit ainsi les phénomènes comme la dynamique intra-active de devenirs enchevêtrés de l'espace, du temps et de la matière, une inséparabilité qu'indique déjà le terme *spacetime*⁵¹⁶ en physique quantique. Le néologisme *spacetimemattering*⁵¹⁷ formé par Barad, exprime la façon dont les dynamiques de spatialisations-temporalisations-matérialisations sont fondamentalement intriquées et ont ainsi des conséquences sur la façon de comprendre la nature intriquée des phénomènes. La forme du participe présent [-ing] insiste cependant moins sur la *matérialisation* (il ne s'agit pas d'une matérialisation de l'espace-temps), que sur la nature du changement et des enchevêtrements : il ne s'agit pas de l'intrication d'entités indépendantes, mais d'une indétermination ontologique au cœur de la dynamique de matérialisation. Le processus de matérialisation et l'indétermination ontologique sont ainsi liées pour Barad : il n'y a pas de stabilité dans la matière, la matière est *un faire*.

Il ne s'agit ainsi pas seulement d'un *espacetempsmatérialisant*, au sens d'un espace-temps qui produirait de la matérialisation, ni d'un *espacetempsmatérialisation*, au sens d'un espace-temps qui se matérialiserait. Si la forme anglaise en *-ing* insiste sur l'importance de la *matérialisation* comme faisant partie du processus de production de sens, il serait erroné de considérer de façon privilégiée ici le lien matière/signification [*matter*ing], (souligné par ailleurs par Barad lorsqu'il parle de phénomènes matériel-discursifs⁵¹⁸). Le choix de

515 (ma traduction) Karen R. Barad, « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Discontinuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come », dans Nicole Anderson et Nick Mansfield (éds.), *Derrida Today*, vol. 3, n° 2, Edinburgh University Press, 2010, p. 261.

516 Le terme « *spacetime* » est une expression scientifique existante, Barad en fait un « -en devenir », en la transformant en participe présent [-ing], espace temps matière en train de se faire et production de sens. Le néologisme « *espacetempsmatière-en-devenir* » [*spacetimemattering*], inventé par Barad, insiste ainsi sur la nature intriquée des phénomènes, et en particulier sur l'émergence simultanée du sens/de la matière/matérialisation.

517 Plusieurs traductions du terme ont été proposées pour [*spacetimemattering*] : « *espacetempsmatérialant* » (Neyrat) ; « *espacetempsmatérialisation* » (Gérardin-Lavergne, Bigé) ; « *espacetempsmatière-en-devenir* » dans le recueil *Frankenstein, la grenouille et l'électron* (Balice, Degoutin, Bigé, Gérardin-Lavergne) : c'est cette dernière traduction que je retiens ici. Denis Petit traduit par ailleurs « *matter*ing » par « *matérialisation* ».

518 Barad examine la relation entre les pratiques discursives et les phénomènes matériels, en ce qu'elle sont des « (re)configurations matérielles spécifiques du monde, par lesquelles des déterminations locales de contours,

traduction de *spacetime mattering* par « espace-temps-matière-en-devenir » met l'accent sur l'importance des intrications indémêlables de la dynamique agentielle du changement ; aussi, la forme « en-devenir » [-ing] est à lire dans une compréhension qui dépasse le seul aspect temporel. La notion de *spacetime mattering* que propose Barad, est également à lire depuis sa compréhension posthumaniste de l'agentivité, qui non seulement décorrèle la relation indentité/espace mais ouvre à une compréhension de l'agentivité comme « dynamisme inépuisable »⁵¹⁹.

Ce qui est en jeu dans la façon d'aborder une *performativité* posthumaniste chez Barad, c'est l'interrogation d'une « agentivité de la matière » à partir de différenciations : si le point de départ est bien de remettre en cause les catégories humain/non-humain comme données, le posthumanisme de Barad ne vise pas un « décentrement » de l'humain, mais bien l'examen des « pratiques par lesquelles ces frontières différentielles sont stabilisées et déstabilisées »⁵²⁰. Il ne s'agit pas en premier lieu d'interroger la « formation du sujet » mais « l'agentivité de la matière » ; en ce sens la performativité chez Barad est à entendre comme « intra-activité performative » ; c'est donc aussi d'une compréhension performative des pratiques discursives (pas de représentation de la chose par le mot) dont il s'agit.

Il nous faut donc à présent un autre point de départ. Il nous faut une analyse qui ne tienne pour acquis aucun des deux termes de l'équation et qui puisse, avant toute comparaison, s'attaquer directement aux coupes qui produisent les distinctions entre « humains » et « non-humains » - où ce qui compte est la constitution différentielle de chacun des deux termes, non leurs seules exclusions constitutives respectives. Ce qu'il faut en d'autres termes, c'est une prise de responsabilité à l'égard des coupures que l'on opère et des intrications constitutives qui en résultent. L'enjeu du « posthumanisme » n'est ni de brouiller les limites entre l'humain et le non-humain, ni d'effacer toutes les distinctions et différences, ni même de renverser l'humanisme, mais de comprendre les conséquences matérielles qui découlent des différentes manières de tracer cette ligne de séparation entre « humains » et « non-humains »⁵²¹.

La *différenciation* est donc un examen posthumaniste non au sens de se différencier les uns des autres mais des « coupures » qui ne présuppose pas de « conception préalable de l'« humain » : « l'humain, comme le reste, se fabrique par surgissement du sens. Il ne fait pas le sens. Il est un *phénomène émergent* »⁵²². Ce sont les effets matériels de pratiques de

de propriétés et de sens émergent de manière différentielle », voir : Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste », *op. cit.*, p. 74.

519 Denis Petit, « Expérience Barad », *Appareils matériels-discursifs de production corporelle*, L'Unebvue n°41, L'Unebvue-éditeur, 2024, p. 26. Denis Petit a traduit pour les Cahiers de l'Unebvue les quatre tomes de *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification (Meeting the universe halfway, quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning)*, Duke University Press, 2007. Tome 1 : « L'affaire Copenhague. Science et éthique de l'enchevêtrement matière-signification, » (2020) ; tome 2 : « Diffractions. Différences, contingences, et enchevêtrement qui comptent » (2022) ; tome 3 : « Réalisme agentiel. Intra-actions et pratiques matérielles-discursives » (2023) ; tome 4 : « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation » (2024).

520 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste », *op.cit.*, p. 36.

521 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 100.

522 Denis Petit, « Expérience Barad », *op. cit.*, p. 24.

distinction (« coupures ») qui produisent des effets matériels qui doivent être examinés selon Barad, car elles échappent sinon « à toute analyse qui commence une fois que ces limites sont déjà tracées »⁵²³. La matérialisation est ainsi abordée par Barad comme celle de « de toutes les matérialités/matérialisations, y compris celles qui résultent de ces pratiques de délimitation »⁵²⁴.

Une analyse posthumaniste remet en question le caractère figé des catégories différentielles de l'« humain » et du « non-humain » en examinant les pratiques par lesquelles les frontières entre les deux se stabilisent et se déstabilisent.⁵²⁵

L'agentivité de la matière est ainsi un « dynamisme inépuisable », celui d'un « espace de possibilités ouvert par les indéterminations impliquées dans les exclusions »⁵²⁶, fait de reconfigurations permanentes, de changements possibles, c'est pourquoi Barad peut dire que la matière est un « faire, une coagulation de l'agentivité »⁵²⁷.

Les phénomènes sont des intrications d'espace-temps-matière-en-devenir, non au sens familier d'un lien ou d'un entrelacement entre des entités individuelles, mais au sens technique d'« intrication quantique », c'est-à-dire de l'inséparabilité (ontologique) des « composantes » intra-agissantes. La notion d'*intra-action* (par opposition à celle habituelle d'« interaction », qui suppose l'existence antérieure d'entités/*relata* indépendants) marque un changement considérable puisqu'elle rouvre et reformule les notions fondamentales de l'ontologie classique, telles que la causalité, l'agentivité, l'espace, le temps, la matière, le discours et même la notion de responsabilité.⁵²⁸

La théorie du réalisme agential n'est pas une théorie du changement ou du devenir comme flux qui traverserait des entités, elle travaille plutôt les paradoxes de l'identité et du changement. La théorie du réalisme agential « coupe la dichotomie entre être et devenir »⁵²⁹, être et devenir se combinent :

Je pense qu'il est important de souligner que, malgré tous leurs conditionnements, il existe néanmoins des faits têtus, des refus, des délimitations, des frontières nationales, l'intégrité physique, la résistance, les différences matérielles, etc. Le réalisme agential reconnaît cela et prend en compte ces deux traits – leur conditionnalité et leur robustesse. Le réalisme agential n'est pas une théorie du devenir qui s'oppose au concept d'être ; au contraire, il coupe la dichotomie entre être et devenir. Alors que les phénomènes ou les objets-dans-les-phénomènes sont reconfigurés de manière itérative, ce n'est pas comme s'ils n'avaient qu'une existence éphémère à

523 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 101.

524 *Ibid.*, p.101.

525 *Ibid.*, note 28 p. 101.

526 *Ibid.*, p. 146.

527 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste », *op.cit.*, p. 74.

528 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 104.

529 Karen R. Barad, « Transmatérialités : trans*/matière/réalités et imaginaires politiques queer », *Frankenstein, la grenouille et l'électron...*, *op. cit.*, p. 244.

travers une série d'interactions discontinues (ou même d'intra-actions). Cette hypothèse ferait appel à une autre ontologie, à une conception de la temporalité et de la causalité que le réalisme agentiel remet en question.⁵³⁰

La notion d'intra-action redéfinit la notion de causalité en déplaçant l'attention sur « la relation causale entre, d'une part, ce que l'on peut définir comme des *pratiques d'exclusion* (c'est-à-dire des *pratiques/ (con)figurations discursives*) – qui se trouvent incarnées, instanciées, dans des configurations matérielles spécifiques du monde – et, d'autre part, des *phénomènes matériels* (c'est-à-dire des *relations*) »⁵³¹.

Cette méthodologie diffère de la critique socioconstructiviste en ce qu'elle ne défend pas une position extérieure au champ qu'elle examine : c'est une déconstruction à l'œuvre dans les sciences⁵³². Barad suit Derrida en ce qu'il considère la déconstruction non pas comme une méthode, mais comme « ce que font les textes »⁵³³ – ce que fait la science – ; c'est pourquoi il voit dans la physique une confrontation incessante : « la physique quantique remplace la physique newtonienne *comme élément de* l'auto-déconstruction continue de la physique. Cette dynamique de déconstruction de l'intérieur est d'ailleurs essentielle aux modes de fonctionnement de la dynamique agentielle réaliste de l'intra-activité itérative »⁵³⁴ (je souligne).

Ni simples analogies, ni transferts de la physique quantique au monde social, ces propositions ne reviennent pas à affirmer que « ce qui fonctionnerait pour les atomes [pourrait s'appliquer] aux personnes et aux sociétés entières⁵³⁵ ». Bien au contraire, Barad insiste sur le fait qu'il n'y a pas de rupture de continuité dans les lois de la physique qui impliquerait une séparation entre les échelles de la physique newtonienne et de la physique quantique⁵³⁶. Autrement dit, la physique newtonienne reste aujourd'hui tout à fait valable et suffisante pour aborder certains

530 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 182.

531 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, p. 40 et p. 47.

532 « La physique se déconstruit merveilleusement d'elle-même. Elle rouvre et reformule sans cesse des questions fondamentales en lien avec l'agentivité, la causalité, l'espace, le temps, la matière ou la responsabilité », Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 145.

533 *Ibid.*, p. 145.

534 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 177.

535 Barad ne défend pas avec le réalisme agentiel l'idée que « ce qui marche pour l'atome fonctionne aussi pour l'humain et les sociétés », pour Barad il n'y a pas de rupture entre les lois de la physique classique et la physique quantique : c'est plutôt sur des question de mesure que repose la distinction entre « micro et macro-mondes ». Il ne faut se garder de l'idée qu'il aurait chez Barad une simple analogie entre le micro et le macro-monde, ou qu'elle s'« arroge le droit de simplement déduire le macro-monde à partir d'idées de la physique quantique qui s'appliquent exclusivement au micro-monde, et que ces idées conservent leur signification et leur vérité. En d'autres termes, (...) que le réalisme agentiel repose sur l'hypothèse que ce qui fonctionne pour les atomes doit également s'appliquer aux personnes et aux sociétés entières. C'est tout simplement faux. [C'est se méprendre] complètement sur ce que je suis en train de faire », *ibid.*, p. 187.

536 « La physique quantique semble remplacer la physique newtonienne, car la physique quantique couvre simplement une échelle spatiale plus large », *ibid.*, p. 187.

objets⁵³⁷, mais pour Barad, c'est la physique quantique qui propose l'ontologie qui correspond le mieux à notre réalité : une ontologie « relationnelle ».

Là où les pratiques de mesure cherchent à quantifier une énergie pour définir une position (quantum d'énergie), les intra-actions *dans* les phénomènes et leur « résolutions locales » dans les coupures agencielle offrent, selon Barad, une solution « valable » aux paradoxes de la non-localité fondamentale des phénomènes – et permettent d'aborder des formes de relations « séparées-reliées » de phénomènes sans relation causale (classique) – les « enchevêtrements quantiques »⁵³⁸ [quantum entanglements].

Barad insiste sur le fait que sa théorie du réalisme agenciel, développée à partir de ses travaux en physique théorique des particules et des interprétations épistémologiques de Bohr, qu'il mobilise pour penser les questions de justice à partir des théories féministes et trans*, est *aussi* valable pour « faire de la physique ». Barad propose en effet une interprétation des enchevêtrements quantiques à partir de son ontologie relationnelle, réaliste et agencielle, dont les propositions ont été reprises, confrontées et validées par des travaux récents. Barad souligne que la relationnalité séparée-reliée dont il est question propose à la fois un outil d'analyse critique de l'émergence du sens et des matérialisations [mattering], pertinent pour examiner les « pratiques matériel-discursives qui permettent de tracer des distinctions »⁵³⁹ – et donc notamment la séparation des activités scientifiques du cadre social et politique – et que son interprétation d'une ontologie relationnelle est valable pour un changement de paradigme en physique quantique :

J'ai proposé l'interprétation d'une ontologie relationnelle (Barad 2007, Chap.7)⁵⁴⁰. La solution du soi-disant « problème de mesure » qu'on y trouve est cohérente avec des

537 Dans les équations en mécanique quantique, c'est le rapport entre unité de mesure (h , la constante de Planck, mesure de la nature quantique ou discrète) et la masse d'un objet qui est examinée. Lorsque le facteur h/m – le rapport entre l'unité de mesure et la masse de l'objet – se rapproche de zéro, « les équations de la physique quantique se réduisent à celles de Newton » : elles suffisent donc pour appréhender, à cette échelle ce type d'objets. La physique newtonienne offre « une très bonne approximation pour la compréhension physique des objets de la vie quotidienne », (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, note 2, p. 213 ; p. 188.

538 La pensée de l'intrication chez Barad repose sur le sens « technique » de l'intrication quantique, sur « l'inséparabilité (ontologique) des "composantes" intra-agissantes » (Barad, *ARU*, 104). Les intrications quantiques peuvent faire référence, par exemple, à des interactions entre deux quantons, qui, ayant interagi à un moment donné, restent « liés », même après s'être séparés, comme c'est le cas pour la forme d'interaction « virtuelle » entre électrons et photons, que Barad décrit comme « auto-toucher des électrons » (voir au 2.3.2. Les intra-actions de la matière chez Barad) ; ou celle décrite comme « paradoxe des jumeaux » dans lequel « deux particules jointes au départ – comme pourraient l'être des jumeaux – pouvaient garder la marque de leur passé commun et avoir un comportement semblable, à distance ». Autrement dit, Barad examine si les questions de mesure qui séparent mécanique classique et mécanique quantique, ne sont pas elle-même obsolètes. C'est en cela que sa proposition sur les enchevêtrements quantiques propose une « solution » au problème de mesure : si les intrications ne sont pas spécifiques à la mécanique quantique et à son terrain d'observation de l'atome, c'est non seulement la causalité classique qui est à remanier mais également tout un pan de la métaphysique atomiste, récusée par les intrications comme séparation-liaison des phénomènes – et donc l'ontologie qui lui est liée.

539 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste », *op. cit.*, p. 51.

540 « Dans le chapitre 7 de *Meeting the Universe Halfway*, je présente une interprétation de la physique quantique en tant qu'ontologie relationnelle, qui inclut une solution au fameux "problème de la mesure" et une réinterprétation de l'expérience dite des gomme quantiques. Ce n'est vraiment pas une question triviale et elle est politiquement importante » (Barad, *V*, 179) . Voir chapitre 4 : Karen R. Barad, « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, p. 246-262 [247-353].

preuves empiriques plus récentes qui sont venues confirmer celles obtenues initialement dans les années 1990. Elles montrent que les enchevêtrements sont conservés à travers le processus de mesure, qu'ils sont simplement difficiles à concevoir. Il s'avère en effet que les enchevêtrements croissent, au lieu de s'effondrer, après la mesure ! D'après mon interprétation agentielle réaliste de la physique quantique comme ontologie relationnelle, il y a ainsi des raisons d'admettre que les enchevêtrements tiennent sur toutes les échelles de longueur, de temps et de masse. (Zeilinger pense qu'il ne s'agit plus que d'une question de temps d'ici à ce que nous puissions démontrer l'existence d'enchevêtrements quantiques pour des macro-objets comme les ballons de basket).⁵⁴¹

2.3.3. Coupures agentielles, différenciation

Lorsque Barad aborde la relationnalité comme processus de différenciation – fait de « coupures agentielles » d'où émergent des entités-dans-les-phénomènes sur un mode d'être-indéterminé –, iel invite du même coup à penser une ontologie de la relation comme indétermination, une ontologie *relationnelle*. La matière pour Barad est un dynamisme ouvert qui n'est pas seulement un condensé de comportements étranges et « troublants » mais une ontologie *relationnelle*, une ontologie de la relation comme indétermination.

La particularité des intra-actions agentielles étant une « séparabilité locale », une actualisation causale, elle redessine la causalité en relationnalité agentielle. L'ontologie qui en découle est

541 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 189.

Entre temps, le physicien Anton Zeilinger a obtenu le prix Nobel de physique (en 2022, avec Alain Aspect et John Francis Clauser, pour leurs travaux sur l'intrication quantique) pour avoir « mené des expériences révolutionnaires en utilisant des états quantiques intriqués, où deux particules se comportent comme une seule unité, même lorsqu'elles sont séparées » (Comité Nobel). Jusque-là, une controverse qui opposait déjà ce qu'Einstein voyait comme une absurdité quantique (l'« action fantôme à distance ») du principe de « non-localité » des phénomènes défendu par Bohr, faisait des intrications quantiques un « problème de mesure ». Des expérimentations menées depuis ont confirmé cette « non-localité » : les intrications tiennent dans le temps et l'espace. On voit ainsi que, comme Barad l'annonçait déjà en 2015, la théorie du réalisme agentiel conserve sa pertinence pour un usage en mécanique quantique.

La « superposition d'états » de particules qui peuvent être liées « quelle que soit la distance qui les sépare » recoupe la notion de spacetime-mattering à bien des égards. Des paradoxes comme celui dit des « jumeaux » redeviennent pensables et infusent dans notre réalité quotidienne : « deux particules jointes au départ – comme pourraient l'être des jumeaux – pouvaient garder la marque de leur passé commun et avoir un comportement semblable, à distance ». Dans quel régime de valeurs ces pensées de l'espace-temps-matière prendront forme et se traduiront socialement et politiquement (quelle légitimité leur sera accordée et quels usages leur seront prescrits) demeure une question éthique et politique urgente. Dans un entretien avec le Journal du CNRS, Alain Aspect (directeur de recherche au CNRS) évoquait en 2022 des applications du phénomène d'intrication quantique : il citait l'« informatique quantique », les « techniques d'imagerie », les « communications ultra-sécurisées », ou encore la « cryptographie quantique », la « métrologie quantique » (toujours la mesure), et les « ordinateurs quantiques » (puissance de calcul). Voir l'entretien avec Mathieu Grousseau, « Ces expériences ont validé l'étrange description du monde donnée par la mécanique quantique », dans : *CNRS Le journal*, 9 décembre 2022, [en ligne].

Un autre article annonçait déjà en 2020 la compétition mondiale qu'allait provoquer ces avancées, alors même que les expérimentations n'avaient pas encore confirmé d'applications possibles. L'article évoquait déjà le développement des ordinateurs quantiques et l'« énorme compétition internationale » du secteur des technologies quantiques (et son lot de start-ups « issues de laboratoires du CNRS » – dont le Laboratoire Charles Fabry dans lequel travaille Aspect) et ce dans tous les domaines, y compris ceux de la cybersécurité ou de la défense. Voir : Martin Koppe, « Les start-up françaises parées pour la transition quantique », dans : *CNRS Le Journal*, 27 novembre 2020, mis à jour le 12 janvier 2021, [en ligne].

ainsi marquée par des processus de différenciation qui font de la relationnalité constitutive une dynamique, et non plus une relationnalité de l'entre-deux.

Ni l'espace entre, ni le vis-à-vis de la relation entre des entités ou des individus ne sont marqués par une distance, mais bien plutôt par une dynamique d'émergence qui constitue l'un-l'autre comme forme de l'espace-temps-matière-en-devenir : la forme elle-même, qui s'exprime dans une matérialisation, reste une forme ouverte. C'est un point important, car la matérialisation n'est plus comprise comme mise en forme d'une matière informe, inerte, passive, mais, par le paradoxe apparent entre l'inséparabilité de l'espace-temps-matière et de la séparabilité locale ; l'ensemble et l'unité ne sont plus ontologiquement marqués.

La différenciation à l'œuvre dans ce processus, puisqu'elle ne vient plus a posteriori comme forme de distinction (et de catégorisation, donc de dénomination), mais lie matérialisation et signification comme processus (et non comme entité matérialisée et signifiée), déconstruit la différenciation comme construction de catégories : la singularité irréductible de chaque entité-dans-les-phénomènes est préservée par la dynamique enchevêtrée de l'espace-temps-matière-en-devenir. C'est à mon sens, la force de l'ontologie relationnelle élaborée par Barad : articuler singularités et devenirs à une relationnalité constitutive. Ainsi, dans cette méthode d'analyse diffractive, qui part de la façon dont émergent des différences, « ce qui compte est la constitution différentielle de chacun des termes, et non leurs seules exclusions constitutives respectives »⁵⁴². La façon de concevoir la matière comme inerte et passive tient, pour Barad, à une vision du monde atomiste qui cherche la matière de la matière (les plus petits morceaux de matière) dans les choses. En cherchant à définir et classer les choses comme indépendantes les unes des autres, l'atomisme a tendance, critique Barad, à « transformer les relations en choses, entités, *relatas* »⁵⁴³, à se défier des relations en ce qu'elles ne sont pas visibles, et donc plus difficilement *mesurables*⁵⁴⁴. Pour Barad, le présupposé atomiste est issu de la même métaphysique qui « présuppose l'existence d'entités individuellement déterminées, dotées de propriétés intrinsèques » et aborde le monde comme « composé d'individus dotés de propriétés attribuables séparément »⁵⁴⁵.

Ainsi, la tentative de Barad de se doter d'une autre métaphysique au travers de son ontologie relationnelle, en partant de la prise en compte de différenciations (séparé-relié), vise à confronter les sciences en général et la physique quantique en particulier à leurs engagements avec le monde social et culturel, autrement dit à assumer les enjeux politiques et éthiques de leurs pratiques. Barad souligne ainsi, par exemple, que « les théories sociales-libérales et les théories scientifiques doivent beaucoup à l'idée que le monde est composé d'individus dotés de propriétés attribuables séparément. Le réseau intriqué de pratiques scientifiques, sociales, éthiques et politiques, ainsi que la compréhension que nous en avons, dépendent des instanciations variées/différentielles de ce présupposé »⁵⁴⁶.

542 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 100.

543 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, p. 44.

544 (ma traduction d'un extrait d'une conférence) Karen R. Barad, « Troubling Time/s, Undoing the Future » [vidéo], dans *The Futures Lecture Series*, School of Culture and Society, Aarhus University, 2 juin 2016.

545 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, p. 45.

546 *Ibid.*, p.45.

Comme le relevait déjà Arendt dans les années 1960, l'agir à l'œuvre dans les sciences est le lieu de l'exercice d'une liberté à ce point décorrélée de ses effets qu'elle porte l'expérimentation à un point d'annulation du sens encore jamais égalé. Cette coupure d'avec le monde est un enjeu politique fondamental pour Barad : si sa démarche réaliste et agentielle tient à la causalité remaniée qui enchevêtre l'éthique, l'ontologie et l'épistémologie, c'est en ayant en vue la nécessaire respons(h)abilité à laquelle est confrontée l'histoire de la physique quantique. À travers la théorie du réalisme agentiel et sa méthode, qui permet de (et oblige à) prendre en compte la façon dont les phénomènes émergent l'un par l'autre tout en restant reliés (et les conséquences de cette causalité enchevêtrée), la métaphysique atomiste à l'« être atomique » est mise face aux conséquences de la recherche sur l'atome, à ses prémisses et à ses implications militaires, géopolitiques, culturelles et ontologiques.

Ainsi, si d'un côté, Barad peut affirmer que « l'indétermination ontologique, une ouverture radicale, une infinité de possibilités, est au cœur du processus de matérialisation », et offrir ainsi un large éventail de remaniements conceptuels et de leviers politiques, les effets matériels concrets de tout processus d'intra-action sont tout aussi importants. Les « coupures agentielles » jouent ainsi un rôle fondamental dans l'élaboration théorique du réalisme agentiel.

Le monde est un processus d'intra-activité qui reconfigure sans cesse les structures causales et leurs instanciations locales, c'est-à-dire leurs contours, leurs propriétés, leur sens ou leur signification, y compris les traces et les motifs réguliers qu'elles laissent sur les corps. Ce flux continu d'agentivité, par lequel une « partie » du monde se rend différenciellement intelligible à une autre « partie » du monde – et par lequel les structures causales locales, les limites et les propriétés se stabilisent et se déstabilisent – n'a pas lieu dans l'espace et dans le temps, mais dans la production même de l'espace-temps. Le monde est un processus matériel – toujours ouvert et continu – de production de sens, par lequel le « sens » lui-même et sa matérialité acquièrent une signification et une forme différentes en fonction des différentes possibilités agentielles. La temporalité et la spatialité émergent de cette historicité processuelle.⁵⁴⁷

Ainsi, s'il n'y a jamais d'extériorité absolue, mais une « extériorité-dans-les-phénomènes », c'est la dynamique de ces émergences par « coupures », « exclusions particulières » qui fait la spécificité de la différenciation (pas d'une différence de face à face d'entités préexistantes, ni qui sous-entendrait une émergence depuis une unité primordiale). La différenciation est intra-active, elle est performative au sens où elle dépend de la dynamique même d'enchevêtrement de la matérialisation et du sens, résolue de façon locale et spécifique. D'infinies singularités, des pluralités en réaménagements incessants : Barad propose ainsi une reconceptualisation de la matérialité qui combine une approche naturaliste, réaliste et agentielle. Les corps ou la matière ne promettent pas un accès plus immédiat à une vérité du monde : le point de départ est l'extériorité-dans les phénomènes, l'examen d'une causalité aux déterminations *locales*.

547 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, p. 54.

Les intra-actions impliquent toujours des exclusions particulières ; et les exclusions interdisent toute possibilité de déterminisme, offrant ainsi les conditions d'un avenir ouvert.⁵⁴⁸

Autrement dit, les phénomènes sont des « devenirs différentiels » : limites et propriétés se stabilisent et se déstabilisent dans des (re)configurations incessantes du monde. Or, il ne suffit pas d'affirmer une « ouverture radicale » de la matière, de l'agentivité comme processus : il faut examiner les effets concrets d'une telle ouverture et d'une telle processualité sur la relationnalité, l'identité, l'agentivité – et donc sur le système de valeurs qui leur sont associées. Il ne s'agit pas seulement de dire que la relation est antérieurement causale à l'émergence des entités, et donc des identités : il faut en tirer des conclusions politiques – et, pour Barad, des outils efficaces pour rendre compte de « ce qui compte », c'est-à-dire ce à quoi est accordé une valeur.

S'il s'agit, à travers les coupures agentiellles, d'examiner la dynamique de cette relation faite de « relations d'extériorité, de connexion et d'exclusion [qui] se reconfigurent sans cesse », alors l'émergence depuis une processualité intriquée ne suffit pas à retourner la métaphysique de l'individu indépendant. Barad le montre bien dans son article *Performativité queer de la nature* : il s'agit de savoir comment sont tracées ces frontières – et les imaginaires qui y sont associés – et qui a le pouvoir de les tracer.

C'est pourquoi l'agentivité de la matière devient, chez Barad, *performativité* : d'inerte et passive dans la causalité issue de la physique classique, la matière devient ainsi « participante active du devenir du monde »⁵⁴⁹. Barad reprend la proposition bohrienne d'une « nature performative » des choses, en l'actualisant à l'aune d'une performativité⁵⁵⁰ matérialiste, naturaliste et posthumaniste, qui conçoit la matière comme une « condensation, une actualisation du nuage de possibilités infinies »⁵⁵¹.

Avec le motif d'analyse des coupures agentiellles, Barad engage à aborder les dichotomies comme agentiellles, c'est-à-dire comme frontières tracées, construites, et ainsi comme des lieux où repérer et réagencer des questions de pouvoir. Barad avance ainsi que, pour rester des outils conceptuels « valables », les frontières « ne doivent pas être réifiées »⁵⁵², mais abordées comme ayant été positionnées de façon agentielle (relationnelles, donc). Il s'agit de « problématiser les séparations » qui nous semblent aller de soi, et d'un même mouvement, de problématiser le primat de l'entité/identité sur la relation : en un sens radicalement nouveau et politiquement fondamental, la relation « n'est pas le produit d'entités qui la précèdent ».⁵⁵³

548 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 104.

549 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, p. 27.

550 Une performativité qui se différencie ici de la performativité telle que la conçoit Butler comme matérialité de la pratique du discours (effets incorporés des discours) ; la performativité du langage ne veut ainsi pas dire ici chez Barad « tout transformer en mots », mais remettre en cause le pouvoir accordé au langage de déterminer le réel. Ainsi ce que nous dit Barad, c'est que penser et faire sont entremêlés, et que « la réalité » ne se trouve « ni sous les mots, ni en dehors de nous – pas plus qu'elle n'en dépend », Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, pp. 24-25. Sur Foucault et Butler et la « la matérialité de la pratique du discours, voir : Karen R. Barad, « Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality », dans *Differencities*, vol. 10, n° 2, 1998, pp. 87-128.

551 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste... », *op. cit.*, p. 73.

552 Karen R. Barad, « Visions invertébrées : les diffractions de l'ophiure », *Frankenstein, la grenouille et l'électron...*, *op. cit.*, p. 187.

553 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 105.

Les décorrélations ipséité/identité ne sont pas ici tant liées à la spatialité ou à l'espace, mais aux remaniements de la matière/matérialisation/signification : pas plus que l'espace n'offre une étendue, un contenant ou une surface d'action, il n'y a de stabilité dans la matière. Ni l'identité, ni « la matière » ne préexistent.

Autrement dit la coupure agentielle opère une résolution « locale » dans le phénomène de l'indétermination ontologique intrinsèque. Le point essentiel est donc que les intra-actions impliquent une séparabilité agentielle : c'est-à-dire la condition locale qui rend possible la notion même d'extériorité-dans-les-phénomènes [exteriority within phenomena]. C'est pourquoi les processus de différenciation ne reposent pas sur des relations d'extériorité absolue, mais de séparabilité agentielle, d'extériorité du dedans. Les intra-actions séparent les choses, mais celles-ci restent à jamais inséparables du moment même où la coupure a eu lieu [intra-actions cut things together-apart as one movement]. L'identité est de nature phénoménique [est une question phénoménique] ce n'est pas une affaire individuelle. L'identité est multiple en elle-même ou mieux encore, l'identité se diffracte d'elle-même – l'identité est diffraction, *différance*, différenciation.⁵⁵⁴

2.3.4. Ontologie relationnelle et politique de l'espace-temps-matière-en-devenir

Être enchevêtré n'est pas seulement être entrelacé avec un autre, comme dans l'assemblage d'entités séparées, c'est être privé d'existence indépendante, autonome. L'existence n'est pas une affaire individuelle. Les individualités ne préexistent pas à leurs interactions ; les individualités émergent plutôt de leur intra-relation enchevêtrée et dépendent d'elle. Ce qui ne veut pas dire que l'émergence se produit une fois pour toutes, comme un événement ou un processus qui s'effectue conformément à une mesure extérieure de l'espace et du temps, mais plutôt que le temps et l'espace, comme la matière et la signification, viennent à l'existence, sont reconfigurés itérativement à chaque intra-action, rendant ainsi impossible de différencier formellement création et recommencement, origine et retour, continuité et discontinuité, ici et là, passé et futur.⁵⁵⁵

Ici se dessine, avec Barad, comment aborder l'espace comme relation : ses propositions décorrélent non seulement les rapports entre identité/espace, ipséité/spatialité comme projections sur ou vers – séparations ontologiques et instrumentales de l'altérité –, mais elles remanient également le rapport entre relationnalité et identité. C'est un point majeur, en ce que, à la fois ontologiquement, éthiquement et politiquement, la relationnalité se trouve au centre de l'agir en-ensemble : l'agir au sens politique ne fait pas seulement émerger à eux-mêmes et aux autres des acteurs (au sens arendtien). En développant les propositions de Barad, la dynamique d'émergence est générale et partagée, elle est un mode du devenir.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 105

⁵⁵⁵ Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 1, *op. cit.*, p. 13.

Les implications politiques des propositions de Barad ne se jouent ainsi pas tant à travers l'exercice d'une liberté qui reste dépendante à la fois de possibilités d'agir (agency) et de l'organisation sociale réelle de l'égalité, mais tout cela se joue déjà en amont. Je propose de développer à partir de Barad le motif de l'accueil au neuf qui surgit ; non pas comme effet d'une volonté réceptive ou tournée vers le nouveau, mais – en amont – comme mode de devenir partagé avec tout ce qui existe et aussi – avec Barad avec tout ce qui n'existe plus/pas encore (hantologie). Autrement dit, l'accueil serait ici un motif communément partagé par la dynamique vécue des devenirs (espace-temps-matière-en-devenir), sur le modèle de la différenciation théorisée par Barad : la formule provisoire d'examen de *l'espace comme relation* devient ainsi, et à la fois, *la matière comme relation*.

Ces formulations provisoires expriment un vécu relationnel bien plus riche et divers que ne permettent de l'exprimer les lexiques de la physique moderne et des systèmes de valeur qui y sont liés, et sur lesquels reposent les fondements des sociétés post-industrielles : les effets concrets des intrications sciences naturelles/pouvoir, mis en lumière par Barad, en particulier dans l'histoire récente de la physique quantique, sont en effet présents et actualisés à chaque instant dans nos usages de la langue. Comme l'a souligné Barad, les agencements « matériels-discursifs », qui habitent nos formes d'une diversité pourtant illimitée de relationnalité, ont tendance à figer ou réduire nos capacités d'agir (agency) et – ce qui est son dernier terrain de lutte le plus récent – nos imaginaires.

La poésie des relations disparaît en effet sous le lexique de la science moderne : j'avance que la capacité à entrer en relation, à émerger l'un de l'autre, n'est pas une « découverte » anthropologique, elle est, au contraire, une expérience vécue tout à fait commune, et banale au sens de quotidienne.

L'apport principal de Barad, est de remanier les concepts issus de la science classique pour ses propres usages en physique quantique et en théorie critique féministe et queer : Barad nous détourne de, enrichit et élargit un lexique sclérosé par les intrications savoirs/pouvoir.

De la même manière que la relationnalité vécue – nos rapports quotidiens aux autres et à tout ce qui fait partie de nos rencontres quotidiennes avec ce qui n'est pas nous – l'identité vécue n'est jamais ressentie comme figée. Si elle peut être le lieu de revendications de traits spécifiques, c'est toujours dans une négociation sociale, culturelle, et politique : autrement dit, elle est toujours déjà-avec.

L'identité à soi, tout comme le mythe de l'individu indépendant, font partie d'imaginaires et de valeurs qui ne recouvrent jamais complètement la connaissance intime et vécue de soi, des autres, du monde et de leurs transformations incessantes. Pour le dire plus simplement : nous savons, d'une connaissance intime et partagée, que nous changeons constamment et que nous sommes habité·es par mille vies passées et futures, mille visages possibles de devenirs. Si l'identité, comme motif politique de reconnaissance, fige certains traits – catégorisant des singularités que nous savons intimement pourtant irréductibles pour chacun·e d'entre nous –, c'est que notre politique de la relationnalité l'organise ainsi.

Haraway a tenté de théoriser une politique *cyborg* du lien (Gardey) qui détourne à la fois les effets concrets de domination et d'injustices liées à ces cadres normatifs de la relationnalité, et qui cherche des ressources au cœur de la langue pour détourner les imaginaires liés à des identités fixes. Le travail de Haraway sur la charge symbolique et les effets matériels (pouvoirs) des métaphores, les jeux de langage, ou les travaux « spéculatifs » qui cherchent à détourner, refaçonner, donner du jeu à des motifs figés, est un des exemples de mise en pratique de l'accueil au neuf qui surgit.

En d'autres termes, la nécessité pour l'esprit d'organiser ce qui l'entoure n'implique pas d'emblée une fixité, ni des entités, ni des rapports. Quelles seraient alors, en d'autres termes, les promesses d'une ontologie relationnelle ?

Haraway, comme Barad, montrent que, pour aborder les « composantes » ou « entités » dans-les-phénomènes (et non plus les objets indépendants), il est plus pertinent de partir de détails, non plus en essayant d'adopter un regard surplombant, mais en commençant simplement quelque part. Cela donne à voir des nuances qu'une vue d'ensemble tend à invisibiliser.

Pour comprendre de façon concrète comment Barad développe sa propre méthode du réalisme agentiel⁵⁵⁶ pour l'examen d'intra-actions spécifiques comme processus de différenciations – « là où apparaissent les effets de la différence » (Haraway) – et comment celle-ci est à la fois un outil d'analyse et un levier politique pour jouer sur les représentations liées à l'identité et la relationnalité, il faut se pencher sur la façon dont Barad fait appel à la pensée de la différence chez Derrida ainsi qu'à la méthode d'enquête « diffractive » qu'elle emprunte à Haraway.

Ainsi, si les intra-actions séparent les choses, « celles-ci restent à jamais inséparables du moment même où la coupure a lieu »⁵⁵⁷, ce qui a des implications politiques spécifiques. Barad met en effet en relief la non-continuité du lien dans les relations, et l'importance de ces coupures pour penser l'identité et la relationnalité ; c'est en cela que la politique de l'espace-temps-matière-en-devenir rejoint, pour Barad, les questions de justice : au sein d'une différenciation par séparation qui « garde la trace d'une liaison », le séparé-relié des coupures agencielle fait de la décorrélation identité/espace une décorrélation identité/temps, où l'identité et les devenirs ne sont pas des émergences d'individus indépendants-isolés, mais

556 Pour donner un exemple de la méthode agentielle réaliste de Barad, je présente ici une description de consignes données par Barad à ses étudiant-es pour mener une analyse agentielle réaliste :

« Au début du cours, je leur donne une tâche qu'ils doivent accomplir au cours du trimestre. Voici la tâche : 1) Choisissez un objet, n'importe quel objet qui se produit naturellement ou qui est fabriqué ; 2) Faites des recherches sur cet objet et découvrez ce que différentes personnes en disent (par exemple, quelles personnes revendiquent l'autorité sur cet objet, ce qu'elles ont à dire à son sujet, comment il est étudié, comment il est rapporté, quels sont les désaccords entre les chercheurs à son sujet, qui a quels intérêts, qui est affecté par les résultats, etc. ; 3) Effectuez une analyse agentielle-réaliste de l'objet et commencez à le comprendre comme un phénomène et non comme un objet existant indépendamment. Cette dernière partie se déroule en deux parties : 1) Dessinez une carte spatio-temporelle des dispositifs matériels-discursifs et des enchevêtrements qui constituent le phénomène ; 2) Focalisez-vous sur quelques dispositifs différents, montrez explicitement leur constitution matérielle-discursive. Analysez la manière dont ils sont matérialisés » (Barad, V, 184). Barad donne ensuite l'exemple du raisin de Californie, censé pousser grâce au seul soleil californien, ou du fœtus et des techniques de vision associées à l'obstétrique (techniques d'échographies) comme illustrations d'« objets » qui ne peuvent être compris que comme *phénomènes* matériels discursifs et non comme objets indépendants et isolés. Pour un aperçu de la série d'appareils matériels et discursifs participant à la production du raisin *SunMaid*, voir : (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, pp. 184-186. Sur la méthode, voir ma traduction d'entretien en Annexes § 8.1.

557 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 105.

une relationnalité de singularités irréductibles, reliées non par la relation, mais par sa dynamique.

Selon le principe de la « séparabilité agentielle » (le séparé-relié des coupures agentielles et leurs exclusions constitutives) que propose Barad, l'identité n'est plus catégoriale mais causale, dans un sens nouveau : celui d'une dynamique de l'espace-temps-matière-en-devenir, où la « coupure agentielle » est le moment d'émergence des contours et des limites d'une entité – et où l'agentivité n'est pas le propre de l'humain.

Mais il faut bien entendre Barad ici, lorsqu'il dit que, dans la théorie du réalisme agentiel, la coupure agentielle « opère une résolution "locale" dans le phénomène d'indétermination ontologique intrinsèque⁵⁵⁸ », cela signifie bien que les « coupures » sont des moments de *sortie* de l'indéterminé, des moments où se précisent contours, limites et caractéristiques d'un corps. C'est toujours d'intra-actions spécifiques qu'émergent des objets au sein des phénomènes. En un sens fondamental, les phénomènes *n'émergent pas d'un bain d'indéterminé*, mais sont une dynamique incessante, qui est la matérialité-matérialisation de l'espace-temps-matière/matiérante-en-devenir. Si la temporalité joue un rôle central dans l'approche des questions de justice par Barad, c'est que ce n'est plus à l'endroit de l'identité que se dessine la relationnalité : la relationnalité de l'espace-temps-matière-en-devenir implique à la fois une indétermination intrinsèque *et* des exclusions constitutives, une émergence par coupure agentielle, et *le* lien du *moment* de celle-ci (dis/continuités) : une agentivité dynamique.

Le point essentiel n'est pas simplement que l'identité soit multiple ou fluide, mais que l'identité elle-même soit en jeu quand un sens se matérialise ou ne se matérialise pas : quand, en substance, ce qui compte se distingue de ce qui ne compte pas. C'est pourquoi la question de la responsabilité est une question de relations et d'intrications éthico-ontologiques du monde-qui-se-fait-monde [worlding] ». ⁵⁵⁹

La portée politique de la conception de la temporalité chez Barad tient ainsi à cette articulation entre relationnalité et identité, remaniée par l'agentivité comme dynamique, et au fait que, si le passé « hante le moment présent », l'attention aux coupures et aux exclusions constitutives est un outil politique :

Il est important de reconnaître que l'affirmation selon laquelle le passé est vivant dans le présent ne vaut pas seulement sur le plan psychologique ou sociologique. Le passé peut être reconfiguré matériellement, ce qui ne veut pas dire que les traces sur les corps peuvent être effacées facilement, bien au contraire. Comme je l'ai expliqué, il existe des expériences de physique (ironiquement appelées « expériences de gomme quantique ») qui montrent qu'il est possible de reconfigurer le passé, mais qu'il est illusoire de croire qu'il en résulte un effacement de l'histoire. En fait, cette expérience est appelée « gomme quantique » parce que les physiciens impliqués ont conclu qu'il était possible de modifier le passé d'une manière qui efface les traces de l'histoire. Cette (fausse) interprétation de l'expérience a du sens, surtout si nous nous

558 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste », *op. cit.*, p.49

559 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 105.

remémorons les conditions matérielles de la physique après la Seconde Guerre mondiale : pour les physiciens qui vivent dans l'ombre de la bombe atomique, la possibilité d'effacer le passé - précisément un passé qui comprend le largage de deux bombes atomiques sur des civils japonais - est un fantasme séduisant. Mais comme je l'ai fait remarquer, cette interprétation de l'expérience de la gomme quantique oublie commodément certaines des compréhensions et des preuves de l'intrication quantique qui se manifestent dans cette série d'expériences ! De mon point de vue, une autre interprétation est plus conforme aux preuves empiriques : *si le passé ne passe jamais et que le futur n'est pas ce qui va se déployer, le monde garde les souvenirs de ses reconfigurations itératives*. Toutes ces recompositions, y compris les ruptures et les déchirures violentes dans l'étoffe de l'être - l'espace-temps-matière-en-devenir - ne peuvent pas être effacées, mais *doivent être prises en compte dans toute forme d'analyse objective*.⁵⁶⁰

C'est pourquoi Barad insiste sur le fait que la temporalité n'est pas « hors de portée du changement, du politique ». Dire que l'avenir revient vers nous signifie, ontologiquement, que nous sommes liés à la moindre articulation du monde, et qu'il est possible de changer les effets du passé, c'est-à-dire d'être attentifs (et donc responsables) à sa présence active dans le présent.

Le temps n'est pas devant ou derrière nous, il n'est pas une position dans un continuum - pas plus que l'espace n'est une organisation de points fixes. L'approche relationnelle et agentielle des intra-actions implique une politique : si ni l'espace ni le temps ne sont continus - s'ils ne sont pas liés par des positions fixes dans cette continuité ; c'est le dis/continu qui redessine la positionnalité. Le « là » se dit ainsi à partir de la dynamique du changement de l'espace-temps-matière-en-devenir, et les questions de justice peuvent rencontrer celles du présent vivant. Le temps, l'espace et la matière sont la relationnalité et la relationnalité n'est pas l'écart comme distance entre deux entités.

Barad remanie l'approche du changement comme continuité, à partir de ses interprétations des disjonctions espace/temps/matière du quantum (qui rappellent la disjonction derridienne⁵⁶¹).

L'existence de la discontinuité quantique signifie que le passé n'est jamais laissé derrière, qu'il n'est jamais achevé une fois pour toutes, et que le futur n'est pas ce qui viendra à être dans un développement du moment présent ; le passé et le futur sont plutôt des participants enveloppés dans le devenir itératif de la matière. Le devenir n'est pas un déroulement dans le temps, mais le dynamisme inépuisable de l'enveloppement de matiérification.⁵⁶²

L'enchevêtrement de temporalités, de positions et de matérialisations signifie que l'existence n'est plus un devenir temporel comme évolution dans une continuité linéaire (progrès), mais

560 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, pp. 210-211.

561 Derrida : « aucune justice ne paraît possible... sans le principe de quelque responsabilité, au-delà de tout présent vivant, dans ce qui disjointe le présent vivant, devant les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres, des oppressions de l'impérialisme capitaliste ou de toutes les formes du totalitarisme », Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 16. Cité par Barad, dans : Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, p. 338.

562 *Ibid.*, p. 57.

un « devenir itératif d'espace-temps-matiérisation »⁵⁶³ ; et ainsi, que toute existence, et toute non/existence, peuvent appeler une justice « au-delà de tout présent vivant, de ce qui disjointe le présent vivant »⁵⁶⁴.

Nos (intra)actions comptent – chacune reconfigure le monde dans son devenir – et pourtant elles ne nous quittent jamais ; elles sont sédimentées dans notre devenir, elles deviennent nous. Et pourtant, même dans notre devenir, il n'y a pas de « moi » séparé du devenir intra-actif du monde. La causalité est une affaire enchevêtrée : il s'agit de couper/assembler les choses (à l'intérieur et dans le cadre des phénomènes). Il ne s'agit pas d'un transfert de quantité de mouvement entre des événements ou des êtres individuels. L'avenir n'est pas le point final d'un ensemble de réactions en chaîne ramifiées ; c'est une expérience en cascade.⁵⁶⁵

Le présent, au sens de l'actualisation de toute intra-action, nous lie avec le passé et avec l'avenir : ce qui devient revient, et en cela, responsabilité et ouverture sont les deux aspects de la dis/continuité. Comme le souligne Barad, la justice a besoin d'une temporalité dis/continue, liée à des temporalités intriquées (et non plus à la présence), pour pouvoir rendre compte du passé, mais aussi des effets du passé dans l'avenir. Ainsi, selon Barad, les expérimentations quantiques permettent d'« étayer empiriquement »⁵⁶⁶ l'affirmation derridéenne selon laquelle nous avons affaire « non pas à des horizons de présents modifiés – passés ou à venir – mais à un "passé" qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont l'"avenir" ne sera jamais la production ou la reproduction dans la forme de la présence »⁵⁶⁷.

563 En lien avec le post-humanisme revendiqué par Barad, il importe que la temporalité ne soit pas de l'ordre de la subjectivité (comme subjectivité humaine), ni de l'ordre d'une temporalité des phénomènes naturels : « ce serait laisser en dehors des politiques de temporalité non seulement les non-humains, mais aussi les humains auxquels on ne reconnaît pas le statut plein et entier d'être humain », (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 209.

564 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 16. Cité par Barad, dans : Karen Barad, *À la rencontre de l'universpaces...*, tome 4, *op. cit.*, p. 338.

565 Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, p. 338.

566 Lorsque Barad dit ainsi que depuis des expérimentations menées en laboratoire sur le comportements onde-particule « nous avons ainsi la preuve empirique que l'identité de l'atome, son ontologie, n'est jamais fixe, mais toujours ouverte à des remaniements futurs et passés » (Barad, *FGE*, 135), – par exemple dans l'expérience de la « gomme quantique » qui montre un « effacement » de l'information du passage d'un électron à travers une des fentes de Young – cette « performativité » de l'électron montre avant tout selon Barad, non qu'on puisse remonter le temps, mais que « le monde ne fonctionne pas selon les préceptes de l'ontologie classique » (Barad, *FGE*, 136). Lorsqu'un motif de diffraction apparaît alors qu'on attend un comportement de particule, c'est pour Barad la preuve empirique que l'identité est avant tout « performative ». L'expérience des fentes de Young (1803) et le comportement onde-particule montrait dès 1920 pour Bohr que les atomes, photons, électrons et autres « entités » de la physique quantique « n'ont pas d'ontologie intrinsèque » (ni ondes, ni particules une bonne fois pour toute), même s'il ne lui était pas possible de le démontrer par l'expérience. Depuis, ces expériences sont passées de l'expérience de pensée à l'expérience en laboratoire, autrement dit, Barad peut affirmer – en confirmant les intuitions de Bohr – que la physique quantique apporte aujourd'hui la preuve empirique que « l'identité n'est pas fixe et intrinsèque mais performative ». Et d'en tirer toutes les conséquences, épistémologiques, ontologiques et éthiques, dont l'une des plus déroutantes pour la physique de la nature est justement un glissement des frontières disciplinaires vers une « méta/physique expérimentale » (Barad, *FGE*, 133). Barad s'attache en particulier dans « La performativité queer de la nature » et « Transmatérialités ; trans*/matière/réalités... » à décrire l'« inquiétude » que ces contaminations disciplinaires réveillent face à une « queerité/itude » de la nature.

567 Jacques Derrida, *La différance* pp. 21-22. Cité par Barad dans : Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, note 80, p. 137.

Ce que Barad veut dire par là, selon moi, c'est que, pour qu'une justice soit possible, nous avons besoin de prendre en compte une histoire matérielle continue, faite de différents passés dispersés, des dis/continuités. Les changements dont il est question ont lieu au regard d'un passé qui est passé-présent. Pour Barad, la façon dont nous concevons le *changement* est en effet liée à celle dont nous concevons le temps, et donc aux *possibilités* de changement/transformation. Barad introduit le concept de dis/continuité comme outil qui permet à la fois la prise en compte de la continuité du temps – pour prendre en compte les violences passées et leur continuité jusque dans le présent – et de la discontinuité, c'est-à-dire que des ruptures soient possibles : une « rupture »⁵⁶⁸ effective et efficace est en effet notamment nécessaire pour introduire une fissure dans des structures de violence (et donc leur reproduction) qui perturbent une causalité implicite. La notion de dis/continuité que propose Barad est à entendre, non pas comme figure d'opposition, mais toujours depuis sa théorie agentielle réaliste, à partir de la séparabilité agentielle (coupure ensemble-séparé) :

La dis/continuité n'est ni totalement discontinue avec la continuité, ni totalement continue avec la discontinuité, et en tout cas pas une avec elle-même. Ce dont il s'agit ici, ce ne sont pas seulement le retour des morts ou même de ceux qui ne sont pas encore nés, mais les retours de chaque moment par/à travers d'autres temps, d'autres histoires, d'autres possibilités.⁵⁶⁹

Ainsi, l'importance d'une « temporalité pliée » du/des passé(s) sur le présent, pour la méthodologie agentielle réaliste, réside à la fois dans une « hantologie » qui participe d'une auto-déconstruction de la physique – la physique newtonienne n'est pas « un héritage qui vit dans le passé » –, et dans les possibilités effectives de justice.

Le motif du retour, du passé plissé et actif dans le présent, est ainsi lié à une politique de la temporalité, qui joue un rôle central dans l'approche de la relationnalité de l'espacetempsmatière-en-devenir chez Barad. C'est à cet endroit que se révèle une approche politique des processus et effets concrets de matérialisation du sens [mattering].

Prendre en considération les continuités (c'est-à-dire les histoires) de la violence qui continuent à résonner dans le présent, dans le but de perturber la continuité des modèles de domination, nécessite de s'intéresser aux questions de continuité, discontinuité, causalité, d'agentivité, espace, temps et matière. Ces questions sont au cœur d'une politique de la spatialité, de la temporalité et de la matérialité, ou plutôt une politique de l'espacetempsmatière-en-devenir. (Ce néologisme ne marque pas seulement une implosion de ces puissants concepts – espace, temps, matière – mais aussi leurs réélaborations constitutivement imbriquées). L'espace, le temps et la matière sont à la fois des champs condensés de contestation politique et des concepts fondamentaux pour les sciences naturelles. Il ne s'agit de rien de moins que de la nature du changement, y compris les détails de ses dynamiques et de ses possibilités et de ses impossibilités.⁵⁷⁰

568 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 212.

569 *Ibid.*, p. 212.

570 *Ibid.*, p. 176.

Barad croise ainsi la différenciation et l'*hantologie* derridienne avec la méthode de *diffraction* développée par Haraway, pour penser une « déconstruction du dedans », et à partir des théories féministes et queer, pour penser les dispositifs de pouvoir.

Ainsi, la lecture matérialiste de la déconstruction chez Barad est pensée comme un « appui empirique » à l'idée déconstructive de la *différance* : contre une éthique et une morale de l'effacement des différences qui ignore les coupures signifiantes des exclusions constitutives : « à mes yeux, les sciences de la nature et la justice sont des domaines indissociables. Car les sciences de la nature et les technologies ne participent pas seulement à intensifier la répartition inégale des richesses, des ressources, des privilèges et des discriminations, elles modifient aussi la nature du pouvoir »⁵⁷¹. Les travaux de Barad montrent en effet les « enchevêtrements » des domaines scientifiques, politiques, économiques, sociaux et culturels, et qu'une approche critique des sciences est vitale pour une pratique politique démocratique

La *diffraction* est une méthode d'analyse qui permet d'examiner et de rendre visible l'effet d'intrication de ces domaines et temporalités enchevêtrées, et de révéler ainsi des lignes de séparation qui ne sont ni permanentes, ni figées, ni déterminées, mais qui sont/constituent leur inséparabilité même⁵⁷². L'approche diffractive permet en effet de comprendre l'importance des décorrélations entre identité et espace, car elle permet d'aborder la différenciation non plus en termes de catégories qui définissent et organisent des propriétés repérables – en termes d'individualisation – mais depuis l'agentivité même de la dynamique relationnelle. Dans la théorie du réalisme agentiel, les différences sont issues de coupures qui produisent à la fois des séparations et des liens : des liens qui sont aussi, au sens de Barad, une dynamique de « création de liens et d'engagements »⁵⁷³ comme effets de la temporalité pliée spécifique aux coupures agentielles – des différences qui *font* sens.

571 (ma traduction) *ibid.*, p. 175.

572 Karen R. Barad, « Visions invertébrées : les diffractions de l'ophiure », *Frankenstein, la grenouille et l'électron...*, *op. cit.*, p. 183. Voir aussi : Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 2, chapitre 2 : « Diffractions, Différences, contingences, et enchevêtrements qui importent » *op. cit.*; et tome 4, chapitre 2 : « Enchevêtrements quantiques : métaphysique expérimentale et nature de la nature ».

573 Karen R. Barad, « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance... », *op. cit.*, p. 265. Pour illustrer ce que Barad entend par « engagements » dans les coupures agentielles que nous produisons, elle prend l'exemple des productions biotechnologiques, en particulier la figure d'« OncoMouseTM » : « premier animal breveté au monde » en 1990 à des fins de recherche sur le cancer. Voir : Donna J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncomouseTM*, Routledge, 1996 ; et Donna J. Haraway, « La race : donneurs universels dans une culture vampirique. Tout est dans la famille : les catégories biologiques de filiation dans les États-Unis du XX^{ème} siècle », *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*. Exils, 2007, pp. 245-308, [1977] ; voir aussi les histoires enchevêtrées des juments et des « filles-DES », du nom des femmes ayant hérité de malformations génétiques et/ou de cancers à la suite de traitements par œstrogènes de synthèse au DES (Diéthylstilbène). Les effets de ces traitements, prescrits à des milliers de femmes dans le monde pendant leur grossesse (1938-1980), continuent à se faire sentir trois générations après. Le DES est reconnu comme « perturbateur endocrinien » depuis 1971 – mais continue à être prescrit aux chiennes contre l'incontinence. Voir : Donna J. Haraway « Inondées d'urine. DES, Premarin et respons(h)abilité multispécifique », *Vivre avec le trouble*, Les éditions des mondes à faire, 2020 [« Awash in Urine: DES and Premarin in Multispecies Response-ability », dans *Women's Studies Quarterly*, vol. 40, n° 1-2, Feminist Press at the City University of New York, 2012] ; ou encore l'histoire des « chèvres-araignées » BioSteel®, utilisées pour produire un « biomatériau » à partir de lait de chèvres ensemencées avec des gènes d'araignées à soie : un exemple paradigmatique d'intrications dont l'approche réaliste agentielle permet d'aborder la multitude d'implications décrite par Barad. Voir : Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, pp. 286-289.

Quelle serait la nature de la différence, en effet, si l'on considérait le processus de différenciation non plus comme quelque chose qui se produit dans l'espace et dans le temps mais comme quelque chose qui produit lui-même l'espace-temps-matière-en-devenir ?⁵⁷⁴

La diffraction est un phénomène physique d'interférences d'ondes sonores ou lumineuses. Haraway propose la notion de diffraction à la fois comme métaphore⁵⁷⁵ alternative à la réflexion, associée à la pensée réfléchie (pensée et identité à soi, altérité), afin de sortir de l'influence de l'optique géométrique⁵⁷⁶ comme auto-réflexion qui tend à reconduire l'image du même, et ne propose, selon elle, qu'une forme stérile de la critique : un usage de la critique pour se positionner, installer une distance.

La diffraction est, pour Haraway, une méthode d'enquête qui s'intéresse aux différences, et qui cherche des moyens de rendre compte de la diversité et du changement, notamment en cessant d'« individualise[r] des problèmes collectifs » et en mettant en cause la position d'objectivité depuis un regard neutre et extérieur sur le monde : une objectivité de nulle part n'existe pas. Haraway met en lumière le rôle des métaphores dans la façon de voir et de nommer l'espace, et ainsi de se rapporter au monde et aux autres : un « système de vision »⁵⁷⁷ où l'identité n'est pas liée à une position, ni à une présence immédiate à soi-même, et qui est, pour Haraway, toujours lié à un pouvoir de voir. Plutôt qu'une géométrie de l'optique réflexive, Barad cherche une « géométrie entre et dans les sujets »⁵⁷⁸.

Haraway interroge, à partir de la notion de diffraction, la distance du regard dans les sciences, et critique l'omniprésence de l'optique liant vision et réflexion – où l'optique réfléchit et réfracte des ondes lumineuses renvoyées, déformées ou non, comme métaphores de l'image du même, qui « ne rencontrent personne et ne produisent rien ». Ainsi, et en un sens politique fondamental, pour Haraway, la vision n'a jamais lieu de « nulle part »⁵⁷⁹ : parler d'« espace »

574 *Ibid.*, p. 102.

575 Dans sa thèse (1976), Haraway analyse les changements de paradigme en biologie à partir de l'emploi des métaphores et propose déjà ce qu'elle affirmera plus tard comme pratique de la diffraction, plutôt que de la réflexion, c'est-à-dire la prise en compte de différences « qui comptent ». Tout au long de ses travaux, Haraway n'aura cessé d'expérimenter et d'inventer des formes de discours et de pensée en articulant analyse critique des pratiques en sciences naturelles et épistémologie féministe. Avec cette méthode diffractive, Haraway propose une méthode critique d'« enquête », qui part des différences et en fait un point de levier pour penser et agir collectivement.

576 Un « modèle de diffraction » décrit le motif qui apparaît lors d'expériences visant à étudier la nature de la lumière à partir d'expériences sur le comportement des ondes. Il faut ainsi différencier l'optique comme domaine issu de la géométrie, qui étudie la propagation de la lumière, et les effets optiques physiques (de réflexion, partie de la lumière « réfléchi », c'est-à-dire qu'une matière n'absorbe ni ne transmet de diffraction. Le motif de diffraction des ondes sonores ou lumineuse, qui apparaît lorsqu'elles rencontrent un obstacle, montrant des « interférences » dans la propagation des ondes a été étudié au XIXe et début du XXe siècle notamment à travers l'expérience des « deux fentes » (two-split experiment). Dans cette expérience, lorsque la lumière rencontre un obstacle, un motif décrit comme « interférences » d'ondes apparaît. De ces ondes, on dit qu'elles se « diffractent » lorsqu'elles se démultiplient, se croisent, interfèrent et se transforment en rencontrant un obstacle, montrant une combinaison d'effets d'ondes qui se surajoutent ou s'annulent (les ondes de cailloux jetés dans l'eau qui s'entrecroisent, ou d'ondes sonores réverbérées).

577 Donna J. Haraway, « Savoirs Situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *op. cit.*, p. 122.

578 *Ibid.*, p. 122.

n'est jamais un concept ; nommer l'espace, c'est voir l'espace, et cela dépend d'un *système* de vision – et donc d'un pouvoir-voir.

C'est pourquoi Haraway défend la nécessité à la fois d'une réappropriation de la vision comme *sensibilité*, et de la production de « nouveaux modèles de vision », de « nouvelles formes de récits ». Haraway, à la suite des discussions sur l'objectivité féministe en sciences⁵⁸⁰ propose ainsi une pratique incarnée des *savoirs situés* (1988)⁵⁸¹. Contre l'association d'un regard détaché à une objectivité scientifique présumé neutre sur le plan axiologique (un point de vue dont le centre est un corps neutralisé), Haraway insiste sur le caractère « particulier et incarné » de toute vision et sur l'intérêt épistémologique de partir d'un sens incarné, c'est-à-dire d'« accepter d'avoir des corps et points de vue finis » dans la production de savoirs plus responsables. Les travaux de Haraway cherchent ainsi à dépasser les dichotomies à partir d'analyses diffractives, appuyées sur sa pratique des *savoirs situés* et de la théorie féministe, elle explore, tout au long de son œuvre, des formes politiques *cyborg* du lien.

Pour étudier la façon dont le sens se matérialise et dont des différences prennent sens, Barad développe ainsi une méthodologie diffractive à partir, d'une part, de sa propre interprétation du phénomène physique de la diffraction en mécanique quantique (physique des particules, temporalités et comportements queer de l'électron⁵⁸²) et, d'autre part, d'une lecture matérialiste de la différence chez Derrida adossée aux travaux sur la différence des théories

579 Dans *Savoirs situés* (1988), et en réponse à un article de Sandra Harding (« The science question in Feminism », 1987), Haraway critique la représentation restrictive de la vision issue de l'optique géométrique, comme synonyme de la réflexion, pour aborder les questions d'objectivité scientifique.

580 Cette discussion a fait l'objet de nombreux allers-retours et reprise entre Nancy Hartsock, Marylyn Strathern, Evelyn Fox-Keller, Sandra Harding et Donna Haraway et sur une vingtaine d'années (~1980-2000). Comme le souligne Maria Puig de la Bellacasa, il existe une pluralité de théories du positionnement, en dialogue les unes avec les autres, et dont la particularité est notamment de cultiver ce « pluralisme épistémologique ». Ces « divergences qui n'empêchent pas la solidarité » et où il s'agit d'« apprendre à faire ensemble », sont particulières et instructives à plus d'un titre : la conflictualité y fonctionne comme ressort et comme style qui permet « d'entretenir » trajets et discussions, dans des « relations intensifiées ». Elles témoignent d'une pratique de l'action collective appuyée sur une lutte commune. Bellacasa y voit un mode de relation caractéristique d'un « style de rapport » politique propre, caractérisé par sa pluralité et sa solidarité. Voir : Maria Puig de la Bellacasa, *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Sciences et épistémologies féministes*, L'Harmattan, 2014, p. 17.

581 Haraway revient également une dizaine d'années plus tard dans *Le témoin modeste* (1996) sur la diffraction comme attitude de recherche opposée à l'optique géométrique de la réflexion et comme « étude féministe des sciences comme une pratique contribuant à ces diffractions dans le monde ». Le témoin modeste est le « ventriloque légitime et autorisé du monde objectif », dont la modestie est celle d'un « porte-parole transparent des objets », Donna J. Haraway, « Le témoin modeste : diffractions féministes dans l'étude des sciences », traduction Delphine Gardey, dans *Manifeste Cyborg et autres essais*, *op. cit.*, pp. 311-314 [Modest Witness : Feminist Diffractions in Science Studies », in Galison Peter and Stump David (eds.), *The Disunity of Science : Boundaries, Contents, and Power*, Stanford University Press, 1996, pp. 428-441] Pour des commentaires sur la réception récente de la notion de savoirs situés dans le contexte européen, voir notamment : B. Preciado (2005), M. Puig de la Bellacasa (2013, 2014), I. Clair (2016), A. Flores Espínola (2012), C. Gautier (2018), M-J. Zenetti (2021), et pour une perspective sur le lien des savoirs situés avec la phénoménologie de Husserl, voir : E. Ewara (2014).

582 Sur la « méta/physique expérimentale » et l'expérience de la gomme quantique, voir, Karen R Barad, « Performativité posthumaniste », *op. cit.*, note 22 p. 44 ; ainsi que pour des développements plus complets, Karen R. Barad, « Complémentarité III : gommes quantiques – les enchevêtrements règnent ! », tome 4 « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », *À la rencontre de l'univers*, *op. cit.*

féministes⁵⁸³. Barad développe ainsi une approche de la différenciation qui « diffracte la diffraction »⁵⁸⁴. En écho à Haraway, qui identifie la distance entre le sujet et l'objet comme problématique épistémologique et éthique, Barad se saisit de la diffraction comme métaphore valable « pour repenser la géométrie et l'optique de la relationnalité »⁵⁸⁵.

Là où Haraway réfute tout discours sur l'être, Barad propose, à travers son ontologie relationnelle, de remanier la dichotomie être/devenir. De même, là où Haraway mobilise les métaphores de l'optique (réflexion/diffraction), Barad amène une « compréhension quantique » de la diffraction, qui « perturbe la notion même de dichotomie – couper en deux – en tant qu'acte singulier de différenciation absolue, fracturant ceci cela, maintenant d'alors »⁵⁸⁶. Dans la lecture quantique du phénomène physique de diffraction de Barad, la diffraction implique « l'intrication/superposition de temps et d'espaces différents »⁵⁸⁷.

Cette lecture diffractive des connaissances (pratique diffractive de la critique) implique une compréhension quantique de la temporalité et de la matérialité. Il s'agit d'apprendre à lire et à produire des « motifs de diffraction »⁵⁸⁸, c'est-à-dire à faire émerger des élaborations l'une de l'autre et ainsi à rouvrir sans cesse le passé.

583 Karen R. Barad, « Diffracting Diffractions: Cutting Together-Apart », dans Kathrin Thiele et Brigit Kaiser (éds.), *Diffracting Worlds, Diffractive Readings – Onto-Epistemologies and the Critical Humanities*, Parallax, vol. 20, n° 3, 2014, p. 168.

584 Ce voyage des concepts, leurs reprises et relectures entre Barad et Haraway est un exemple de la pratique diffractive de la critique et de l'objectivité défendue par les théoricien·nes féministes. Si Barad reprend le concept de diffraction de Haraway en le développant pour l'adapter à ses propres besoins, Haraway reprend le concept d'intra-action de Barad pour faire de même dans ses travaux. Les allers-retours « diffractés » de ces concepts ouvrent un dialogue critique qui n'est pas fait de dépassements, mais de rencontres et de reprises mutuelles. Cette démarche fait en ce sens partie de l'épistémologie critique qu'elles défendent – pratique partagée par une large constellation de théoricien·nes féministes et queer qui font résonner leurs travaux les uns par les autres. Le dialogue transdisciplinaire entre Haraway et Barad remonte au début des années 1990, dès les premiers travaux de Barad (*Meeting the Universe Halfway*) dont Haraway a été l'une des premières lectrices. Comme le souligne Jen Theodor, la spécificité de la recherche féministe en sciences naturelles telle que la pratiquent Haraway et Barad (et bien d'autres) repose notamment sur une pratique de la critique comme un « outil de changement radical et donc un aspect décisif des lectures féministes du monde et des textes. Vivre avec le désaccord, la friction, le conflit et la contradiction, apprendre d'eux et les approuver en tant que source et lieu d'une importante production de savoirs critiques est, à mon avis, le fondement des discours féministes existants, variés et substantiels » (Theodor, dans Barad, V, 199). Pour une évocation des échanges entre Haraway et Barad, voir ma traduction de l'entretien en Annexes § 8.1. Et sur l'usage de la diffraction chez Barad voir : l'article dédié à Haraway : Karen R. Barad, « Visions invertébrées : les diffractions de l'ophiure », *Frankenstein, la grenouille et l'électron...*, op. cit. ; on trouve également une autre version de ce texte au chapitre « Les différences qui importent : diffractions, incorporation différentielle, et l'ontologie du savoir », dans, « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, op.cit., pp. 293-321.

Karen R. Barad, « Diffractions. Différences, contingences, et enchevêtrements qui importent », *À la rencontre de l'univers...*, tome 2, op. cit. et Karen R. Barad, « Errant Wanderings/Wonderings: The Materiality of Imagining, the Imaginings of Materiality », dans *Danish Yearbook of Philosophy*, Brill, 2025, pp. 1-20

Sur l'usage de la diffraction voir l

585 Karen R. Barad, « Performativité posthumaniste », op. cit., note 5, p. 27.

586 (ma traduction) Karen R. Barad, « Diffracting Diffractions: Cutting Together-Apart », op. cit., p. 168.

587 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », op. cit., p. 105.

588 « Un motif de diffraction en physique est produit par des interférences d'ondes qui se combinent et se détruisent l'une l'autre », (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », op. cit., p. 203 et note 3, p. 213.

Les intra-actions sont des mises en acte causales non arbitraires et non déterministes par lesquelles la matière en devenir est itérativement enveloppée dans sa matérialisation différentielle permanente. Une telle dynamique n'est pas marquée par un paramètre extérieur appelé temps, ni ne se déroule dans un conteneur appelé espace. Les intra-actions itératives sont plutôt les dynamiques par lesquelles la temporalité et la spatialité sont produites et reconfigurées de manière itérative dans la matérialisation des phénomènes et la (re)fabrication des frontières matérielles-discursives de leurs exclusions constitutives. Les exclusions sont des éléments constitutifs du jeu dynamique (intra-action) de la détermination et de l'indétermination. L'indétermination n'est jamais résolue une fois pour toutes. Les exclusions constituent un espace ouvert d'agentivité ; elles sont les conditions changeantes de la possibilité de changer les possibilités. Là où le changement n'est pas une mutation continue de ce qui était ou le dénouement de ce qui sera, ou toute autre sorte de transformation continue dans le temps ou par le temps, mais la différenciation itérative de l'espacetempsmatérialisation.⁵⁸⁹

Pour Barad, c'est par la prise en compte des différences et des im/possibilités dans les théories que peuvent émerger de nouvelles élaborations : des temporalités comme « généalogies enchevêtrées »⁵⁹⁰ pour diffracter la critique et la production de savoirs dans les sciences : « la critique ne porte pas simplement sur les conditions de possibilité de la production de savoir (comme si les pratiques de savoir étaient séparées du devenir du monde), mais plutôt sur les conditions onto-épistémologiques matérielles-discursives de l'im/possibilité de faire le monde. »⁵⁹¹

2.3.5. De la diffraction à la topologie. Dynamique relationnelle de l'espace

Ainsi, chez Barad le lien entre identité et espace n'est pas celui d'un ici et maintenant, mais plutôt une forme remaniée (décorrélée) de la dynamique intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir. Ainsi, si l'espacetempsmatière-en-devenir c'est la relation, l'espace ne se dit alors qu'au pluriel.

Le champ sémantique que nous mobilisons pour dire l'espace, issu de la physique moderne, aborde l'espace physique comme une étendue à mesurer ; bien souvent, lorsque nous évoquons « l'espace », c'est ainsi à un espace *entre*, un intervalle, que nous sommes ramenés – à la distance entre des choses. Or, nous avons vu avec Barad que cette approche traduit avant tout un rapport à la matérialité/matérialisation du monde qui oblitère sa dynamique propre : les représentations de l'espace et du temps comme ce qui relèverait, ou bien de la physique de la nature, ou bien de l'expérience vécue (expérience humaine), sont remises en cause par Barad : ni physique purement mathématique, ni coupure figée, les délimitations et dénominations sont des coupures agenciées. Ainsi, si « l'espace n'est pas une

589 Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 3, *op. cit.*, p. 115 [182].

590 Sur les « généalogies enchevêtrées », voir : Karen R. Barad, « L'ontologie du savoir, l'intra-activité du devenir et l'éthique de la matérialisation », *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, pp. 322-333.

591 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 203

mesure externe de la distance », qu'est-ce que la notion de distance pour l'espace physique, lorsque celle-ci n'est pas évaluée *comme mesure* ?

Si l'on s'efforce de prendre au sérieux cette formule ironique de Paul Valéry sur l'espace : « on peut se passer de ce mot dans chaque cas où on l'emploie – à condition de pouvoir préciser sa pensée »⁵⁹², que traduisent pour nous les récits de la physique quantique auxquels Barad nous invite à prêter attention ?

Nous pourrions nous demander : que signifie le concept de distance lorsque deux particules intriquées qui vivent dans deux galaxies voisines (sur des périodes de temps différentes) sont plus proches l'une de l'autre que des particules non enchevêtrées séparées par seulement un nanomètre ? Pour être clair et concis, les phénomènes quantiques ne se limitent pas à la soi-disant micro-échelle. L'échelle ne précède pas les phénomènes ; *l'échelle n'est définie matériellement qu'à l'intérieur de phénomènes spécifiques*.⁵⁹³

Barad montre à travers son interprétation des enchevêtrements (ou intrications) quantiques que la représentation du vide comme absence est liée à la représentation du vide comme un ensemble spatial au sein duquel pourraient se trouver des entités individuelles. Selon cette représentation un espace vide est temporellement vide ; nous tendons à associer spontanément le vide à la non-présence et la non-présence à l'absence. Or, ce que dit Barad, c'est que notre intuition du non-vide est juste : notre intuition et notre expérience du vide total comme un impensable sont paradoxalement confirmées/bousculées par les observations de la physique quantique.

Les enchevêtrements quantiques désignent ainsi des rapports qui remanient le mode de la présence/absence : contrairement au présupposé métaphysique selon lequel il n'y aurait que des entités individuelles, séparées par du vide, la théorie quantique des champs – qui étudie les champs d'énergie – montre par exemple que les électrons qui entourent le noyau d'un atome, ont une activité qui inclut des intra-actions avec leurs propres particules virtuelles.

En raison de l'indétermination être-temps⁵⁹⁴, l'électron n'existe comme une particule isolée ; il est toujours déjà inséparable des activités sauvages du vide physique [*vacuum*]. En d'autres termes, l'électron intra-agit toujours (déjà) avec les particules virtuelles du vide physique, de toutes les manières possibles. Par exemple, l'électron peut émettre un photon virtuel et le réabsorber ensuite. On interprète cette possibilité comme le fait que l'électron intra-agit électromagnétiquement avec lui-même. C'est-à-dire qu'une partie de ce qui constitue un électron, c'est sa self-énergie.⁵⁹⁵

592 Paul Valéry, *Cahiers II*, p. 805. Extrait cité par Goetz, dans : Benoît Goetz, *La Dislocation. Architecture et philosophie*, éditions de la Passion, 2002, p. 28.

593 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 190.

594 Sur l'indétermination temps/être (temps-énergie), voir : Karen R. Barad, « Transmatérialités : trans*/matière/réalités et imaginaires politiques queer », *op. cit.*, p. 230.

595 *Ibid.*, p. 239

Ainsi, le fait qu'« un électron n'est jamais "tout seul", il est toujours accompagné d'un "nuage" de particules virtuelles (en nombre indéterminé) »⁵⁹⁶, implique une énergie du vide quantique, qui ne se dit plus sur le mode de la présence/absence, mais de l'indétermination.

Une indétermination de l'énergie du vide se traduit par une indétermination du nombre de particules associées au vide, ce qui signifie que le vide n'est pas définitivement vide, mais il n'est pas non plus non-vide (du moins de façon définitive). Les particules qui correspondent à la fluctuation quantique du vide, qui sont et ne sont pas là en raison de la relation d'indétermination temps-être, nous les appelons « particules virtuelles ». Les particules virtuelles sont des indéterminations-en-action quantifiées. Les particules virtuelles ne sont pas présentes, elles ne sont pas absentes non plus, mais elles sont tout à fait matérielles. En fait, *la plupart de ce qu'est la matière est virtuel*.⁵⁹⁷

Selon l'interprétation de l'indétermination quantique que propose Barad, le vide « n'est pas rien (tout en n'étant pas quelque chose) »⁵⁹⁸, les particules virtuelles que sont les quanta sont des fluctuations du vide.

Les quanta⁵⁹⁹ sont des *quantités*, des ordres de grandeur (d'énergie), qui ne correspondent donc pas à des présences, mais indiquent des possibilités de présences ainsi que des échanges virtuels (l'énergie et la matière sont équivalentes, la matière peut être convertie en énergie et vice-versa⁶⁰⁰). L'usage des quanta, qui servent d'outil de comparaison pour évaluer l'énergie de l'électron dans l'atome en mécanique quantique (théorie quantique des champs⁶⁰¹), modifie la façon et le sens de la mesure : les quanta ne détectent des positions que sous la forme d'énergie, ils dépendent de dynamiques de *fluctuations* qui produisent des effets mesurables.

Du point de vue de la physique classique, le vide physique (vacuum) correspond à l'absence de matière et d'énergie. Mais le principe quantique de l'indétermination ontologique remet en question l'existence d'un tel état d'énergie zéro, de matière zéro, ou, si l'on veut, elle en fait une question à réponse ouverte. (...) Et si l'énergie du vacuum n'est pas une fois pour toutes zéro, alors cela veut dire qu'il n'est pas définitivement vide.⁶⁰²

Ainsi, les « fluctuations du vide quantique » mettent à mal la représentation du vide comme *vacuum*, absence totale de présence, et ainsi le concept de distance comme état/étendue entre des entités.

596 Karen R. Barad, « Qu'est-ce que la mesure du néant ? Infinité, virtualité, justice », *Frankenstein, la grenouille et l'électron...*, *op. cit.*, p. 205.

597 Karen R. Barad, « Transmatérialités... », *op. cit.*, p. 231.

598 Karen R. Barad, « On Touching - The Inhuman That Therefore I Am », dans *differences*, Feminist Theory Out of Science, vol. 23, n° 3, automne 2012, p. 200.

599 En théorie quantique des champs, un quanta peut être un photon (quantum de lumière), des électrons (quanta d'un champ d'électron), un graviton (quantum du champ gravitationnel), etc.

600 Karen R. Barad, « Transmatérialités... », *op. cit.*, pp. 230-231.

601 La théorie quantique des champs étudie les configurations, les fluctuations du vide quantique (l'indétermination implique des fluctuations d'énergie autour de la valeur zéro). « Un champ est une chose à laquelle on associe une quantité physique en chaque point de l'espace-temps », Karen R. Barad, « Qu'est-ce que la mesure du néant... », *op. cit.*, pp. 198-200.

602 Karen R. Barad, « Transmatérialités... », *op. cit.*, p. 227.

Les « non/existences fantomatiques » des électrons redessinent pour nous les écarts et les distances comme enchevêtrements temps-être-matière : « les particules virtuelles ne sont pas dans le vide mais font partie du vide. Le vide est une tension pleine de vie, une orientation désirante vers l'être/devenir »⁶⁰³.

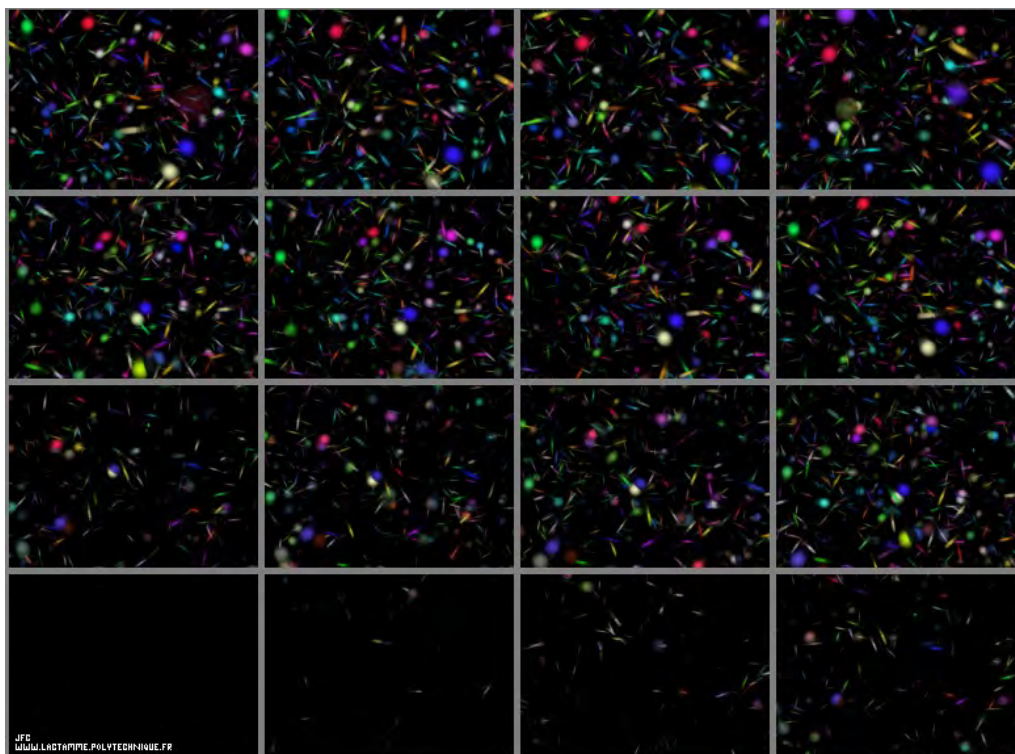


Fig. 7 : *La dynamique des fluctuations quantiques du vide*, image extraite d'une simulation, 2015 [2011]. Animation : © Jean-François Colonna & © CMAP / Institut Polytechnique de Paris. Consultable en ligne sur *Une Machine Virtuelle à explorer l'Espace-Temps et au-delà. Un Pont entre la Science et l'Art* : www.lactamme.polytechnique.fr/Mosaic/images/VIDE.21.16.D/display.html.

L'électron est une figure du changement chez Barad, mais ce changement est compris non comme une transformation évolutive dans un temps linéaire, bien au contraire l'activité de l'électron est en intra-action incessante avec lui-même et avec d'autres particules.

Les comportements de l'électron présentent ainsi, comme l'explique Barad, une forme de « contact à distance », contact avec soi-même mais aussi avec d'autres : si l'électron peut émettre un photon et le réabsorber, un photon virtuel peut aussi être absorbé par une autre particule (interaction électromagnétique), et ainsi de suite. Barad mobilise la métaphore d'une queeritude [queerness] de la nature (des comportements queer de la nature, pas de re-naturalisation du trans*) pour insister sur la dimension politique d'un remaniement de notre façon de concevoir le changement, non plus comme continuité, mais comme dis/continuités, dont l'activité elle-même produit les corps.

Les électrons ne sont pas seulement la source de notre corps électrique, la genèse de nos éclairs inter et intra-cellulaires. En un sens crucial, « nous

603 *Ibid.*, p. 232.

sommes des électrons » : nous sommes constituées d'électrons et de leurs dérivés. Suggérer que les électrons sont des configurations/reconfigurations trans/matérielles ne revient pas à naturaliser le trans (ni le queer), mais plutôt à reconnaître le potentiel radicalement transgressif de la nature elle-même dans sa manière de défaire/déconstruire la naturalité (manière suffisamment subversive pour instiller l'horreur dans ceux qui se proposent de la connaître).⁶⁰⁴

Ces contacts virtuels à distance, ces « auto-touchers » de l'électron peuvent-ils nous renseigner sur nos propres ressentis et évaluations de l'éloignement ou de la proximité, du contact et de la relationnalité de ce qui est entre nous, la forme de « contact à distance » que pourrait désigner la spatialité relationnelle de l'espace comme relation ?

Un des acquis que la lecture de Barad propose est donc que la représentation de l'espace comme espace vide (et du vide comme absence) doit être remaniée, et que ce remaniement nous amène à penser la dynamique relationnelle de l'espace : « le vide n'est pas une absence mais un état d'ouverture qui déborde d'infinités. Les infinités ne sont pas de simples abstractions mathématiques mais les signes incarnés de l'in/détermination »⁶⁰⁵.

C'est en ce sens que la physique quantique peut influencer des remaniements conceptuels, ontologiques et éthiques pour une politique de l'espacetempsmatière-en-devenir, qui sont ces « topologies changeantes du monde ».

Ainsi, d'une relationnalité conçue comme dépendante d'entités préexistantes, on est passé à un modèle diffractif de la vision comme réflexion – d'un espace organisé comme géométrie diffractée « entre et dans les sujets », contre une optique géométrique de la réflexion/réfraction (Haraway) à un modèle topologique d'enchevêtrements en physique quantique chez Barad – celui des topologies changeantes des intra-actions de la matière.

Les enchevêtrements [entanglements] remettent en question les notions géométriques d'échelle et de proximité ; la topologie, avec son accent porté sur des problèmes de connectivité et de frontière, devient un outil d'analyse plus adéquat. Non pas que l'échelle n'ait pas d'importance, mais elle n'est pas simplement donnée, et ce qui semble très éloigné peut s'avérer aussi proche que l'objet en question, voire une partie inséparable de celui-ci.⁶⁰⁶

L'exemple le plus parlant, et sur lequel revient Barad à plusieurs reprises pour illustrer les enchevêtrements de l'espacetempsmatière-en-devenir est celui de la bombe atomique⁶⁰⁷

604 *Ibid.*, p. 245.

605 Karen R. Barad, « Qu'est-ce que la mesure du néant... », *op. cit.*, p. 206.

606 Karen R. Barad, « La grandeur de l'infinitésimal. Nuages de champignons, écologies du néant, et topologies étranges de l'espacetempsmatérialisant », trad. Frédéric Neyrat, dans *Multitudes*, vol. 65, n° 4, 2016, p. 67.

607 Sur la temporalité, temps/être : « Beaucoup a été dit ces derniers temps sur ce qu'être hanté veut dire. Certains comprennent cela comme une forme parmi d'autres de l'expérience humaine subjective – la revivification épistémologique du passé, un souvenir à travers lequel le passé se fait subjectivement présent. Mais selon la *théorie quantique des champs*, l'être-hanté est une indétermination animée du temps-être, qui constitue – matériellement, à partir littéralement de tout et de rien – la matière elle-même. L'être-hanté n'est donc pas le seul fait de se souvenir d'un passé (que l'on suppose) laissé pour compte (dans la réalité), mais plutôt le dynamisme de l'indétermination ontologique du temps-être et de l'être-temps dans sa matérialité. Et les injustices ne doivent pas attendre un remède futur, parce que le « maintenant » toujours déjà regorge des possibilités de rupture avec la simple présence. Chaque moment est densément chargé de tous les autres moments, condensant de façon holographique des motifs de diffraction spécifiques créés par une pléthore de

comme *phénomène* dans lequel la séparation d'un atome « détruit les villes et refait le champ géopolitique à l'échelle mondiale »⁶⁰⁸.

Pour Barad, la division entre mondes du macro et du micro – qui établit une limite entre le domaine de l'expérience quotidienne (celui d'objets indépendants) et celui de l'étrangeté du comportement des atomes dans le monde quantique – repose sur une inquiétude⁶⁰⁹ face à la « queerness des quanta », qui est celle de la matérialisation de l'espace-temps lui-même.

La différenciation est pour Barad le signe d'une politique et d'une « éthique » propre à l'espacetempsmatière-en-devenir qui se comprend comme éthique de la matérialisation/matière-en-devenir [mattering] : la matérialisation du sens et de la matière sont conjointes, émergent intra-activement. C'est pourquoi Barad peut affirmer que l'éthico-onto-épistémologie qu'il défend n'est pas un positionnement éthique, mais une conséquence de la nature de la matière (et de sa dynamique agentielle). C'est aussi en cela que la spatialité passe de l'espace comme contenant des relations à une « topologie » des intra-actions, dynamique et itérative de la matérialisation du sens. La « responsabilité » ne découle ainsi pas d'un positionnement éthique qui émanerait du sujet, mais de la causalité même de la dynamique « inépuisable » de l'agentivité : par la dynamique intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir, nous sommes faits de coupures exclusives, d'émergences séparées-relées des corps et du sens. La différenciation est ainsi pour Barad un engagement non pas choisi mais de fait, il est notre ontologie relationnelle :

Les enchevêtrements ne sont pas un nom pour l'interconnexion de tous les êtres en tant qu'un, mais plutôt des relations matérielles spécifiques de la différenciation continue du monde. Les enchevêtrements sont des relations d'engagement/obligation – être obligé envers l'autre – des traces repliées de l'othering. L'othering, la constitution d'un « autre », implique une obligation envers l'« autre » qui est irréductiblement et matériellement liée au « soi », qui le traverse – une diffraction/dispersion de l'identité. L'« altérité » [otherness] est une relation entrelacée de différence (différance). L'éthique implique la non-conformité à soi-même. Surtout, dans cette explication de la matérialisation, il est impossible d'échapper à l'éthique. L'éthique fait partie intégrante des schémas d'interférence (c'est-à-dire des schémas de différenciation continue) de la fabrication du monde, et non pas une superposition de valeurs humaines sur l'ontologie du monde (comme si le

vagabondages virtuels, par d'autres histoires de ce qui est/pourrait être encore/a été. Dès lors, se rappeler n'est pas seulement subjectif, l'éclair éphémère d'un événement passé dans les rouages d'un cerveau humain individuel ; au contraire, c'est une partie constitutive du champ de l'espacetempsmatérialisant. », Karen R. Barad, « La grandeur de l'infinitésimal... », *op. cit.*, p. 71.

608 Un des exemples des injustices du passé qui vivent dans le présent et des dis/continuités et enchevêtrements inextricables qui configurent les rapports au pouvoir et à la justice : contexte politique des USA, héritages des STS et du complexe militaro-industriel, et pratiques scientifiques – l'uranium de la bombe d'Hiroshima venaient du Congo belge.

609 Barad va même plus loin et questionne les résistances, cette fois morales et politiques (système de valeurs) qui se traduisent par une mise à distance de ces comportements troublants de la matière : « Comme je l'indique dans le texte sur la "performativité queer de la nature", l'insistance presque obsessionnelle sur la délimitation entre le micro et le macro suggère qu'il s'agit de se défendre contre la possibilité que la queerness des quanta vienne lécher le monde quotidien. C'est comme si les implications de la philosophie quantique inquiétaient si profondément que son étrangeté ne peut être acceptée que si elle reste dans un domaine imperceptible, caché en dessous de l'expérience quotidienne. En d'autres termes, il s'agit de mettre la queerness en quarantaine. », (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 190.

« fait » et la « valeur » étaient radicalement différents). C'est précisément la nature de la matière qui implique d'être exposé à l'autre. La responsabilité n'est pas une obligation que le sujet choisit, mais plutôt une relation incarnée qui précède l'intentionnalité de la conscience. La responsabilité n'est pas un calcul à effectuer. C'est une relation qui fait toujours partie intégrante du devenir et du non-devenir intra-actif du monde. Il s'agit d'une (ré)ouverture itérative à la réactivité, d'une possibilité de réactivité. Non pas par la réalisation d'une possibilité existante, mais par le remaniement itératif de l'im/possibilité, une rupture permanente, un recouplement de la reconfiguration topologique de l'espace de la responsabilité.⁶¹⁰

La dynamique « topologique » des relations (re-façonnage permanent des « connexions » et des « frontières ») correspond ainsi pour moi à une compréhension de la dynamique d'ouverture de l'espace – qui remplace la dichotomie habituelle vide/plein, distance/proximité : « nous devons aller à la rencontre de l'univers, aller vers ce qui peut advenir d'une manière qui rend compte de notre rôle dans le devenir différentiel du monde. Toute vie réelle est rencontre. Et chaque rencontre importe »⁶¹¹. Si, à travers l'interprétation de Barad de l'espace-temps-matière-en-devenir, une approche de l'espace comme relation devient possible – et avec elle toutes ses implications politiques –, il en est de même pour le rapport à la matière, à la *matière comme relation*.

C'est précisément la dynamique de la matière (pour ainsi dire vers « elle-même », sans la nécessité d'un complément tel que la culture ou l'histoire comme moteur), sa capacité agentive et affirmative de changement avec chaque action, qui est son non-faire [un/doing] régénératif. La matière est toujours déjà ouverte, hétérogène, non-contemporaine d'elle-même. La matière se déplace, se reconfigure, se redifférencie toujours elle-même.⁶¹²

On sort ici de l'anthropocentrisme de l'agentivité humaine liée au mouvement⁶¹³, qui est associé au changement de position dans l'espace (se déplacer, bouger) des êtres « animés » (le mouvement comme une extériorité/extériorisation) – la notion d'animé/inanimé reposant sur l'intentionnalité et le mouvement – et qui exclut la matière de l'animé.

La matière n'est plus réduite à incarner la passivité, l'inerte, ou l'inanimé de notre environnement, c'est-à-dire le pôle opposé de l'humain, celui du « monde naturel » décrit par la physique classique. Ainsi, l'agentivité non-humaine de Barad ne propose pas d'humaniser la matière, ni de lui prêter une agentivité calquée sur les mythologies de l'action assumée par

610 (ma traduction), Karen R. Barad, « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Discontinuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come », Nicole Anderson, Nick Mansfield (éd.), *Derrida Today*, vol. 3, n° 2, 2010, Edinburgh University Press, p. 265.

611 Karen R. Barad, *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, p. 265.

612 (ma traduction) : Karen R. Barad, « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Discontinuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come », *op. cit.*, note 11, p. 268

613 Et en effet, la physique newtonienne définissant la position en fonction de la quantité de mouvement, l'action comme mouvement sur ou vers est confrontée à un certain « trouble » par les développements de la physique quantique : il n'est donc plus possible, d'une part de définir l'agentivité par l'agent comme cause ou origine d'un mouvement sur ou vers, et d'autre part de définir par contraste ce qui est (en apparence) immobile comme passif et sans agentivité : pour Barad, l'agentivité n'existe que dans les phénomènes.

l'agent indépendant-autonome, mais de considérer des intra-actions qui sont des processus de différenciation marqués par le séparé-relié, un *faire/défaire* de la matière [un/doing].

Le vide n'est pas le fond sur lequel apparaît quelque chose, mais une partie constitutive, active de chaque « chose ». En tant que tels, même les plus petits morceaux de matière, les électrons par exemple – ces particules infinitésimales, points sans dimension ni structure – sont hantés et constitués par les vagabondages indéterminés d'une infinité de configurations possibles de l'espace-temps matérialisant. Des mondes entiers à l'intérieur de chaque point, chacun spécifiquement configuré. Les infinitésimaux sont infinis. La matière est spectrale, hantée par tous les im/possibles vagabondages, une multiplicité infinie d'histoires présentes/absentes dans l'indétermination du temps-être.⁶¹⁴

2.3.6. Où sommes-nous à la fois ? Mesures du monde, vide de l'espace et vision de nulle part

Avec toute la conscience que nous avons de nous-mêmes, c'est à peine si nous savons où nous vivons, en quel endroit nous sommes, ici même, en ce moment même.⁶¹⁵

En suivant Barad dans sa conception de la matérialisation, penser l'espace, c'est ainsi penser la relationnalité elle-même. Ni l'espace, ni le temps, ni la matière ne sont séparés ontologiquement de nous. Spatialité, temporalité, matérialité sont des processus dans lesquels nous sommes engagés et qui nous engagent à tout moment. C'est le double sens de son assertion « cette matière qui compte [matter matters] »⁶¹⁶.

La conception de nos rapports à l'espace, au temps et à la matière comme espace-temps-matière-en-devenir (le en-devenir incessant du monde) fait de l'engagement intrinsèque et de l'indétermination des caractéristiques partagées du devenir du monde. En abordant, avec Barad, la signification comme « (re)configuration matérielle spécifique du monde », peut se déployer une pensée de l'espace *comme relation* – si on peut user de cette tautologie, la relation est faite par la relationnalité (tout comme *matter matters*), et la relation « fait » l'espace, ce que nous désignons sous le terme d'espace.

Contrairement à l'universalité et à l'homogénéité de l'espace, du temps, et de la matière dans la physique newtonienne, la physique quantique, en particulier la théorie des champs quantiques [quantique des champs], soutient que chaque brin de matière, chaque instant, chaque endroit (si nous oublions pour un instant que nous ne pouvons pas parler de ces concepts séparément) est diffractivement/différentiellement constitué ; ou plus précisément, chaque « morceau » de l'espace-temps-matérialisant est diffractivement/

614 Karen R. Barad, « La grandeur de l'infinitésimal... », *op. cit.*, p. 71 [113].

615 Donna J. Haraway, « Savoirs Situés... », *op. cit.*, p. 106.

616 En référence à celle de Butler sur « ces corps qui comptent ». Comme le souligne Barad dans plusieurs textes, il faut différencier son approche de la performativité de celle de Butler (citationnelle, sur les pratiques du langage humain).

différentiellement constitué, chaque morceau spécifiquement enchevêtré à l'intérieur de tous les autres. *L'espacetemps-matérialisant est une hétérogénéité radicale, non pas un ensemble de points statiques ou de coordonnées dans le vide, mais le dynamisme du différenciant* [dynamisme de différenciation/ du différenciant].⁶¹⁷

Ainsi, la proposition théorique de Barad permet de penser un rapport à l'espace, au temps et à la matière délesté de l'image d'une étendue ou d'un contenant et d'un contenu, de l'image géométrique de la position dans un ensemble, et de mesurer des distances pour appréhender une situation.

Or, pour penser l'« ouverture radicale » de la matière, l'indétermination de la matérialisation, il nous manque une façon d'imaginer *autrement* les figures qui nous semblent complémentaires du « vide » de l'espace, et du « plein » de la matière. Comment en effet s'imaginer une ouverture indéterminée qui ne soit pas uniquement définie par l'histoire de la mesure dont nous héritons, c'est-à-dire comme vide et comme horizon, en suivant la dichotomie du fini/infini ?

Si, pour Barad, « ni l'espace ni le temps n'existent comme un donné déterminé en dehors du phénomène »⁶¹⁸, cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont simplement subjectifs. Avec le terme *spacetime-mattering*, qui exprime l'émergence des phénomènes, les intrications des *devenirs* de l'espace, du temps et de la matière, Barad s'intéresse en particulier à la temporalité de ces intrications (hantologie de la matière). J'interroge pour ma part plutôt la spatialité comme spatialité relationnelle – et ce que j'avais appelé provisoirement *l'espace comme relation*. Or, nous avons vu avec Barad qu'une forme de relationnalité est à l'œuvre à chaque instant par l'activité intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir. La formulation qui interroge *l'espace comme relation* s'élargit à une autre « diffraction » autour de la matière comme relation. Que l'espace n'est pas le vide, nous n'avons pas besoin de la physique quantique pour nous l'apprendre : c'est une expérience commune. Mais que le vide soit la matière, voilà quelque chose de plus perturbant. Comment opposer à l'imaginaire de l'espace-vide un recours à l'espace noué et immédiat ?

Les observations menées en physique quantique pour observer les comportements des particules montrent des « états superposés », des états liés indépendamment de la distance ou du temps. Quel sens, en effet, peut avoir une *proximité* abordée sous des termes « topologiques » issus de la physique quantique, qui suggèrent des replis, des superpositions, des relations de position qui sont aussi des connexions et des limites ? Qu'exprime la proximité lorsqu'elle n'est pas évaluée (mesurée) sur une base géométrique ? C'est-à-dire lorsque l'éloignement ou la proximité ne s'expriment plus, ni ne traduisent une distance calculable en kilomètres (selon le mètre étalon ou celui de la vitesse de la lumière) ? La

617 (ma traduction alternative de) : Karen R. Barad, « La grandeur de l'infinitésimal. Nuages de champignons, écologies du néant, et topologies étranges de l'espacetempsmatérialisant », traduction Frederic Neyrat, *Multitudes*, 2016 (n° 65), p. 68, (ma traduction ; les italiques sont de Barad) Karen R. Barad, « No Small Matter: Mushroom Clouds, Ecologies of Nothingness, and Strange Topologies of SpaceTimeMattering », dans Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan et Nils Bubandt (éds.), *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, 2017, pp. 210-211.

618 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 138.

question concerne l'évaluation comme maîtrise, et est liée à la conception du changement comme continuité – problématisée par Barad sous le motif de la dis/continuité des temporalités.

Donc, en suivant Barad, si l'espace et le temps ne préexistent pas à toutes les intra-actions, pas plus que la matière n'« habite » des coordonnées spatio-temporelles, et que la distance n'a de sens qu'à partir d'évaluations (comparaisons) que nous faisons, il importe de se pencher sur la façon dont ces conventions façonnent notre regard (nos systèmes de vision pour le dire avec Haraway), et donc nos façons de nous rapporter au monde – nos formes de spatialités relationnelles.

L'évaluation des distances est basée sur des conventions, c'est-à-dire des négociations, et – c'est particulièrement visible dans le cas de l'histoire de l'adoption du système métrique⁶¹⁹ – il n'y a rien d'innocent dans nos manières d'évaluer.

L'héritage du lexique de la physique moderne, qui habite nos façons d'évaluer les distances et notre regard *sur* l'espace, influence la façon dont nous évaluons un éloignement, une proximité, et est ainsi toujours prise dans les paradoxes de l'expression et du senti et du vécu.

La com-présence, l'ubiquité et la simultanéité, qui ne sont pas des réalités physiques (de position des corps), sont des formes de liens vécus. La présence de nos corps en un point de l'espace ne détermine pas à elle seule nos appréciations de l'éloignement ou de la proximité : cette évaluation mobilise une multitude d'affects, de souvenirs, de dimensions culturelles, sociales, économiques et politiques. Ces dimensions habitent tout autant nos imaginaires. Les distorsions plutôt de l'appréciation des distances sont liées aux représentations et sont donc éminemment culturelles, sociales et politiques.

Haraway a notamment théorisé le fait de pouvoir voir depuis une position « de nulle part »⁶²⁰ tout en ayant le droit de « ne pas avoir de corps », comme deux effets problématiques hérités du modèle de neutralité axiologique. Elle explique qu'un regard sans corps – redoublé par des technologies de visualisation faussement « transparentes », qui donnent l'illusion d'une vision infinie et instantanée⁶²¹ – fait de la vision une « voie de désincarnation et de seconde

619 Voir note 7, au § 1.1. Approche phénoménologique de l'espace et du corps chez Husserl.

620 Haraway s'est penchée sur les implications épistémologiques, éthiques et politiques du regard objectif (dans le cadre de la discussion entrecroisée des théoriciennes féministes sur l'objectivité comme objectivité « forte » proposée par Harding pour remplacer les standards de l'objectivité neutre ; comme le souligne Haraway, réflexivité critique, diffraction, connaissance située et objectivité forte elles-mêmes ne sont pas exemptes de la problématique de positionnement issue du mouvement de la critique, ce pourquoi elle a développé sa méthodologie diffractive. Elle a analysé l'agentivité du « témoin modeste » comme agent « auto-agissant » (le modèle de l'individu indépendant), qui endosse le rôle de « porte-parole » de la chose représentée (Haraway, « Le témoin modeste », *Manifeste cyborg et ...*, *op. cit.*, note 16, p. 330) – et par ricochet de tous ceux qui ne peuvent pas parler, c'est-à-dire à qui n'est pas reconnu le pouvoir de voir/dire. Haraway a mis en lumière le pouvoir épistémologique et social de la réflexivité du « témoin modeste », seul autorisé à témoigner du monde objectif, et le pouvoir d'« être invisible à soi-même » lié à une position sociale.

Face au « témoin modeste » se tiennent tous les « autres incorporés » ceux qui ont à avoir un corps – ou pour faire sentir la nuance « celles.ceux à qui il est refusé/n'est pas permis de ne pas avoir de corps » (ma traduction de [the embodied others, who are not allowed not to have a body], contraints d'avoir un point de vue fini/limité et donc des biais disqualifiants et inévitables dans toute discussion sérieuse. (Traduction alternative de : « les autres, les "incorporées", contraintes d'avoir un corps et un point de vue fini, donc inévitablement disqualifié et pollué », Donna J. Haraway, « Savoirs Situés... », *op. cit.*, p. 107 [575])

naissance »⁶²². Cela constitue une forme de discrimination : quel regard compte, qui compte sous le regard de qui, etc. Savoir, dès lors, avec Haraway, là où nous sommes et là où nous ne sommes pas, ne se résume ainsi pas à une attention aux positions des un·e·s et des autres sur l'échiquier social : l'espace social devient d'emblée politique dès que nous posons la question de ce que nous voyons (comment nous regardons), ou pour le dire avec Haraway : « Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été fabriqués ? »⁶²³.

Nous ne voyons pas toutes la même chose, pourtant, depuis les années 1960⁶²⁴ nous avons le « même » espace en partage : celui de l'image d'une Terre comme planète – et seule planète habitée du système solaire –, vue depuis l'espace. Une image-récit produite dans des conditions bien spécifiques, et devenue image de référence, habitant les rêves et les consciences sans y avoir été invitée.

Haraway écrit déjà en 1988, dans *Savoirs situés*, et à propos des technologies de vision qui passent pour « totalement transparentes », qu'à travers l'illusion qu'elles donnent d'avoir accès à une vision « infinie » et « immédiate », elles produisent aussi une illusion de pouvoir infini. Elle associe ce pouvoir à la représentation de la vision « de nulle part », le pouvoir d'un « truc divin »⁶²⁵, lié à l'ubiquité d'un créateur omniscient – au geste créateur sans créateur, sans responsabilité.

La fascination pour ce regard à distance, ce que Haraway appelle « l'effet "Terre" ! » (et qui fait écho au point d'Archimède chez Arendt), n'a pas fini de nous habiter : les entreprises privées et la cartographie numérisée nous donnent l'illusion du temps réel, mais le point que nous sommes sur la carte n'est pas la carte : la carte est toujours une représentation, sujette à instrumentalisation. Ainsi, notre regard sur le monde – et spécifiquement sur la Terre comme planète entourée par des réseaux satellitaires de vision à distance, est tributaire des cartes et des découpages tracés par ces technologies militaires : la « géo-localisation », cette vision-depuis-l'espace qui nous est devenue familière en très peu de temps, est ainsi née d'une lutte de pouvoir entre états concurrents.

621 L'équipementier automobile Tesla© envoie une voiture (sans passager) « dans l'espace », énième objet abandonné à une orbite erratique autour de la Terre – et invente la publicité hors espace terrestre, que donc factuellement « personne ne voit », mais dont tout le monde parlera – ; tandis qu'en Mer du Nord 3000 voitures électriques prennent feu à bord d'un voiturier hors d'âge, menaçant l'espace naturel protégé de la mer des Watten, dernier poumon d'Europe. La « vision de nulle part » est ainsi rendue possible par les systèmes de géolocalisation embarqués par satellites, brouillant les rapports de durée et de distances en les décorrélant par une simultanéité factice : *je suis là mais je peux voir ailleurs* – *vision ubiquitaire*. Une autre conséquence est de faire se réduire le « sol terrestre », à la surface de nos déplacements, celui d'une planète parmi d'autres dans un horizon de déplacement futur fantasmé. Quelle est la portée politique et ontologique de ces représentations de la « condition » terrestre ?

622 Donna J. Haraway, « Savoirs Situés... », *op. cit.*, p. 117.

623 *Ibid.*, p. 121. Haraway thématise ici les articulations sociales, politiques et économiques mais aussi de race et de classe liées à l'invisibilisation de groupes minoritaires. Elle appelle dans son *Manifeste Cyborg* (1985) à des alliances politiques qui défont les frontières organisées par les déterminations sociales, et au-delà, à s'appropriier et à détourner l'instrumentalisation des relations et du vivant par les conglomérations de l'industrie militaire, dont la puissance économique produit des *techniques de vision* qui nous habitent.

624 En 1957 d'abord avec les missions spatiales russes, mais on pourrait égrener les dates en commençant par le choc d'Hiroshima en 1945, les missions Spoutnik et Vostok en 1957 (début de l'ère des satellites), le programme Appollo sous l'administration Kennedy dans les années 1960-70, et les premières images de la Terre et de la Lune vues depuis un vaisseau spatial en 1968.

625 Donna J. Haraway, « Savoirs Situés... », *op. cit.*, p. 123.

Comme le rappelle Haraway, la démocratisation de la vision à distance, est une étape seulement d'une guerre symbolique dont l'évènement traumatique d'Hiroshima n'a pas empêché la course aux premières images depuis l'espace. Devenus outils courants, voire jouets pour enfants, les drones, engins de reconnaissances ou armes à distance, ou les outils de géolocalisation en « temps réel » et autres technologies qui se sont invitées dans nos vies, sont inscrits dans une économie de guerre et témoignent des intrications entre sciences et pouvoir. Aucune vision depuis l'espace, tournée vers la Terre comme vers « notre maison », pas plus que les satellites d'aujourd'hui ni que les usages les plus scientifiquement vertueux qui puissent en être faits, ne sont indemnes de ce premier regard historiquement situé : celui de l'envoi de premiers regards embarqués sur un missile longue portée, une fusée destructrice produite initialement pour alimenter des conflits armés bien terrestres – et profitant à une industrie de l'armement. Le début de l'ère des satellites correspond à celle des missiles militaires de longue portée. Les premiers humains ayant ainsi *vu* la Terre depuis l'espace stellaire étaient assis sur des armes.

Je veux une écriture féministe du corps qui remette en valeur les métaphores visuelles, parce que nous avons besoin de reconquérir ce sens pour trouver notre chemin au milieu de toutes les ruses et de tous les pouvoirs de représentation visuelle des sciences et des technologies modernes qui ont métamorphosé les débats sur l'objectivité. Il nous faut apprendre dans nos corps, ces corps doués d'une vision de primate, en couleur et stéréoscopique, comment relier cet objectif à nos scanners théoriques et politiques de façon à dire où nous sommes et où nous ne sommes pas, dans ces dimensions de l'espace mental et physique que nous savons à peine nommer.⁶²⁶

L'appel de Haraway à reconquérir la vision comme sens et sensibilité, entre en écho avec celui de Barad pour une sortie des représentations de l'espace comme vide ; il s'agit de reconquêtes du sens incorporé et des intrications du « matériel-discursif », des intrications matière/signification qui comptent – à une politique de l'espacetempsmatière-en-devenir.

Ainsi, si « les différences produisent du sens à mesure qu'elles se matérialisent »⁶²⁷, quel est notre rapport à la matière ? Si nous sommes tout autant espacetempsmatière-en-devenir que « la matière », que disent nos relations avec ce que nous considérons comme la matière en dehors de nous ? Avec les propositions de Barad, nous nous trouvons à l'articulation de récits qui nous disent que l'espace est une étendue, un écart et *aussi* une relation/relationnalité. L'agentivité chez Barad (dans son cadre théorique agentiel réaliste) permet de penser ce qu'est pour nous une « relation inanimée » depuis une perspective qui cherche à sortir d'une spécificité humaine ; ce que je propose de considérer à présent ne sont pas tant les implications ontologiques et politiques théorisées par Haraway et Barad pour penser une relationnalité « plus-qu'humaine » [more-than-human ou other-than-human] et une politique *cyborg* du lien, que l'interrogation de ces propositions par des pratiques de suspension du sens (gestes de l'assemblage).

⁶²⁶ Donna J. Haraway, « Savoirs Situés... », *op. cit.*, p. 117.

⁶²⁷ Pour des exemples d'analyse agentielle réaliste, voir la note 573 au § 2.3.4. Ontologie relationnelle et politique de l'espacetempsmatière-en-devenir.

Peut-être pourrait-on dire, à la suite de Barad, que dans cette dynamique de différenciation, c'est ainsi une autre pensée d'un *avec* constitutif qui se dessine : le *Mitdasein* heideggerien comme « être-là-avec » n'est plus un être-là *dans* le monde ; le monde lui-même est un processus de devenirs et de changements (d'intra-actions itératives entraînées par la dynamique de l'espace-temps-matière-en-devenir). Le sens d'*avec* n'est ainsi plus traversé par le sens spatial et temporel du *là*, mais par celui du changement et du devenir dans ses dimensions ontologiques *et* politiques – dont les prémisses sont à la fois : la primordialité de relations constitutives sur la singularisation, et une compréhension du fait d'être séparé-relié par la dynamique de l'espace-temps-matière-en-devenir, qui redéfinit le sens du *partage* d'un espace commun. Le *là* heideggerien étant remplacé ici, à travers la compréhension de l'ontologie relationnelle chez Barad, non comme « retrait » dans la « demeure de l'être », mais comme ouverture aux traversées multiples du changement : une ontologie relationnelle du devenir.

L'agentivité chez Barad dialogue ici avec la théorie de l'agir chez Arendt, pour penser une politique de l'espace-temps-matière-en-devenir où la pluralité et l'hétérogénéité ne sont pas dessinés ontologiquement par un discours sur l'être qui en reste là, mais par des pratiques de l'espace ouvert au neuf qui surgit. C'est une ontologie de l'accueil, ancrée non plus dans un partage *de* l'espace et des négociations liées à la propriété, mais dans un accueil au changement comme ce qui fait le fond ontologique de notre façon d'être au monde ; une approche du *partage* qui ne relève plus d'une éthique de l'hospitalité mais de l'accueil comme mode du non-identique (et pas de l'identité/altérité), du changement, du devenir. Ainsi, là où, au centre de la démarche de Barad, est développée une réflexion sur la temporalité (hantologie), c'est une pensée sur l'espace et la spatialité qui guide ces recherches – dont l'espace comme relation est la formulation provisoire.

Je retiens de Barad les qualités ontologiques relationnelles de l'espace dans une perspective posthumaniste (au-delà donc de liens affectifs, sociaux, culturels ou « humains »), et de l'espace non pas comme distance, « entre », écart, mais comme dynamique du séparé-relié en devenir : l'espace n'est pas le vide ou la *distance entre* mais une relationnalité dynamique spatio-tempo-matérialisante en devenirs.

3. Penser l'accueil : gestes et figures de l'assemblage

Les perspectives diffractantes et diffractées de Barad et Haraway permettent de reformuler en direction d'une politique de l'accueil les conséquences des négociations d'une spatialité relationnelle sur l'identité, la relationnalité et la matière dans sa matérialisation itérative.

Nous avons vu que les caractéristiques remaniées de l'identité chez Barad ne sont plus des *propriétés* ou des caractéristiques fixes (qui perdureraient dans le temps), ni à l'inverse une forme fluide et sans consistance du changement perpétuel. Les coupures agentielles sont des moments de différenciation où l'intra-action est l'activité de l'espacetempsmatière-en-devenir, ce qui signifie que ni l'identité, ni l'espace, ni la matière ne peuvent plus être abordées comme des concepts à la causalité forgée sur des dichotomies. C'est bien plutôt l'effet séparé-relié des exclusions constitutives qui caractérise toute émergence de matérialité et de tout sens. Comme l'a rappelé Barad, l'identité « n'est pas une affaire individuelle »⁶²⁸, et surtout, l'identité « se diffracte d'elle-même », une diffraction qui est une différence active (au sens derridien d'une déconstruction, dynamique propre, de l'intérieur).

Ou, pour reprendre les termes de Derrida : L'ange de Benjamin doit être janusien et ne pas se contenter de regarder les ruines du passé, mais se souvenir de l'avenir pour offrir une hospitalité inconditionnelle en accueillant l'altérité de l'Autre encore à venir. Il ne s'agit pas seulement d'une affaire éthique de revisiter le passé, mais aussi d'une affaire ontologique du passé et de l'avenir qui reviennent vers nous. Il s'agit de la condensation d'une infinité d'instantanés dans la densité du « maintenant ». Les questions du temps sont des questions d'histoire, d'engagement [indebtedness], de mémoire, de permanence [endurance], de survie – c'est-à-dire des politiques de l'être et du temps. Ainsi, dans un sens plus large, les questions d'individualisation, d'identité, d'égalité et de différence sont imbriquées avec celles de l'espace, du temps et de la matière. Celles-ci sont à leur tour impliquées dans les questions de continuité et de discontinuité, c'est-à-dire dans la nature du changement.⁶²⁹

Ainsi, l'ouverture au neuf qui surgit n'a pas à être une qualité morale, ni même une éthique : elle est d'abord notre manière d'advenir-devenir-être-au-monde, ce que nous sommes-en-devenir. Les négociations avec l'espace, qui sont pour moi *politiques* et que Barad théorise comme l'« engagement/obligation de l'altérité » [othering/otherness], si elles ont des conséquences et des effets politiques concrets, ne sont pas des négociations a posteriori mais continues – continuellement remaniées par la dynamique intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir. L'identité/altérité est en ce sens toujours et d'abord une relationnalité dans laquelle nous sommes engagés. C'est un point de départ aux implications ontologiques et politiques comme le souligne Barad. L'ontologie relationnelle permet en effet de penser la relationnalité non plus depuis les entités/individus et leurs négociations, mais en amont : une politique de la relation – ou pour le dire avec Haraway, une politique *cyborg* du lien.

628 Karen R. Barad, « La performativité queer de la nature », *op. cit.*, p. 105.

629 (ma traduction) Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik... », *op. cit.*, p. 209.

La spatialité relationnelle – ou sous une formulation provisoire, *l'espace comme relation* – prend ainsi le sens d'ouverture de l'espace (espacetempsmatière-en-devenir). Ici il faudrait entendre dans *ouverture* le sens actif du substantif : l'action d'ouvrir sans cesse, ouverture en cours, incessamment recommencée. Là se situe la portée enchevêtrée de l'intra-action : comprendre la pluralité et la dynamique inhérente à l'espace ouvert.

Dans sa définition usuelle, l'« ouverture est définie » (étymologiquement) par sa différence avec son antonyme « fermeture » – par la dichotomie ouverture/fermeture. Ouvrir, c'est alors mettre en relation, « mettre en communication des espaces clos », rendre accessible, ou encore « faire que ce qui était fermé ne le soit plus »⁶³⁰ – mais aussi « commencer ».

Politique cyborg (au sens de Haraway) et politique de l'accueil se rencontrent à travers la dynamique intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir – dynamique de liens qui (se) font/défont. De même, la *rencontre* est à entendre au sens d'une pratique incessante et incessamment remaniée par les intra-actions dans lesquelles sont prises nos vies : la rencontre est une pratique matérielle-discursive, au sens de Barad – des enchevêtrements matière/signification. Ces pratiques de l'ouvert, du lien, de la rencontre, sont des formes de l'improvisation et du lâcher-prise, qui sont des caractéristiques *plastiques* de notre façon d'être/devenir avec le monde.

Il s'agit d'examiner une pratique de l'agir-avec qui ne part pas de l'intentionnalité (ni la conscience, ni la volonté, ni l'agir comme exercice de la liberté ne sont ici mobilisés). Ce sont des pratiques d'assemblage dont le ressort est l'improvisation ; une improvisation comme rencontre tâtonnante, sans plan préconçu. Que fait cet agir-avec, collectif et improvisé à la matérialisation du sens ? Et, inversement, que font des pratiques qui suspendent le sens à l'agir-avec ? Quelles relationnalités par la matière, par l'espace – par l'espacetempsmatière-en-devenir – sont à l'œuvre ?

En cela, l'interrogation de nos rapports à « la matière » est une interrogation de nos conceptions de l'action, de l'agentivité et de la relationnalité. Il s'agit de considérer notre façon de penser le temps, l'espace, la matière, qui façonnent nos façons d'agir sur – ou ici justement *agir-avec*. L'agir arendtien (action&parole comme agir spécifiquement humain qui révèle des *acteurs* et non des agents) entre étonnamment en écho, et en conflit, avec la conception de l'agentivité chez Barad (et comme évoqué plus haut, avec les théories féministes et queer de l'agency). Il s'agit ainsi, à partir de Barad, non plus de penser la matière et la matérialité comme imposition d'une forme à une matière inerte, passive et sans contours, mais de penser, selon une approche réaliste agentielle, (les implications de) la rencontre avec la matière à partir de pratiques d'assemblage.

Ce faisant, je propose de poursuivre l'examen d'un faire qui fait en étant fait, de la dichotomie agir/subir dans l'action – comme action *sur* quelque chose ou quelqu'un qui subit l'action – et de l'idée que l'action émane de quelqu'un·e ou de quelque chose.

À partir des gestes, j'interroge ce qu'est le mouvement/le mouvant : les gestes remettent en cause l'idée même de l'agent comme « principe d'action », « force agissante »⁶³¹ et de l'agent comme cause, source ou origine de cette force ou de ce principe. Les gestes sont en effet, un

630 Lexicographie de « ouverture », source : Centre Nationale de Ressources Textuelles en Ligne ; ORTOLANG / UMR ATILF (CNRS – Nancy Université).

631 Étymologie du terme « agent », source : Centre Nationale de Ressources Textuelles en Ligne ; ORTOLANG / UMR ATILF (CNRS – Nancy Université).

exemple paradigmatique des paradoxes de l'espacetempsmatière-en-devenir explorés par Barad. Le geste émane d'un agent/patient/faiseur/faisant tout à la fois, pris dans les échos démultipliés du moindre de ses mouvements : les gestes sont toujours d'emblée en relation qu'ils soient intentionnels ou non.

À mon sens, être ainsi constitué par la relation – par les intra-actions au sein de phénomènes de l'espacetempsmatière-en-devenir – ouvre à une ontologie non seulement relationnelle, au sens de Barad, mais aussi à une ontologie de la rencontre. L'ontologie relationnelle de Barad implique en effet une ouverture par la suspension/matérialisation du sens, qui a pour corollaire une ouverture *constitutive* à ce qui n'est pas nous, et ce en amont de toute formulation de l'altérité/du même/de l'autre.

Je cherche ainsi à examiner les moments de suspension/matérialisation du sens dont nous faisons constamment l'expérience, non pas (dans les pas de Husserl) pour remonter à une forme plus originaire de rencontre qui s'effectuerait en amont ou hors du langage, mais pour explorer des situations où la production de sens est dans un rapport plus relâché, dilué au langage. Les jeux de langage, la poésie, les approches *non-sense*, absurdes, DADA ou surréalistes, qui font du jeu avec le langage, sont de telles « suspensions ».



Fig. 8 : Luca Gherasim, « Prendre corps », *Héros-Limite* suivi de *Le Chant de la carpe* et de *Paralipomènes.*, coll. Poésie, Gallimard, 2021 [1985], pp. 288-289.

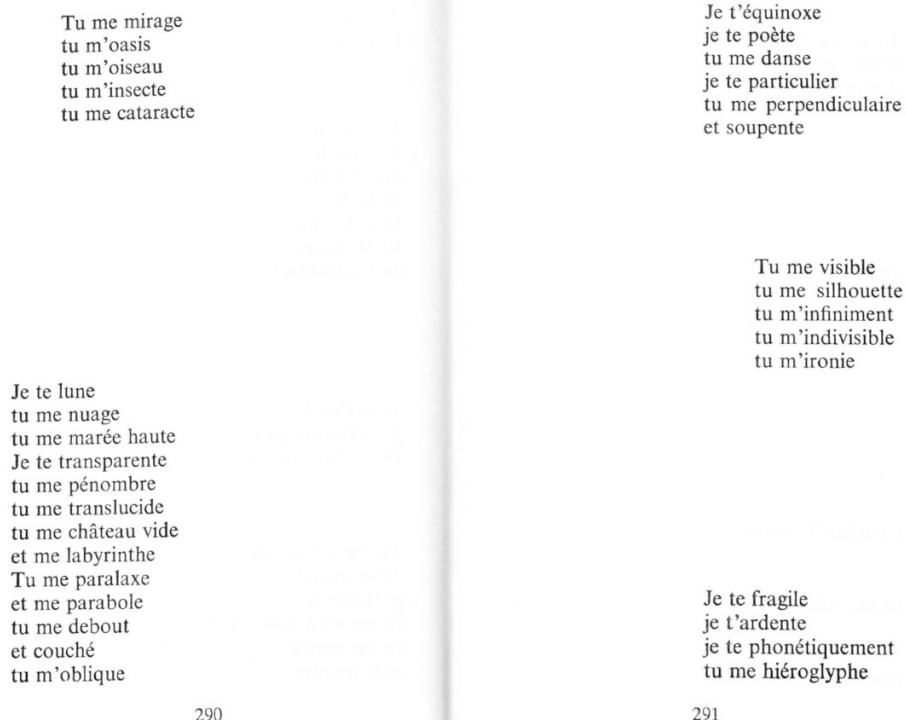


Fig. 9 : Luca Gherasim, « Prendre corps », *Héros-Limite* suivi de *Le Chant de la carpe* et de *Paralipomènes*., coll. Poésie, Gallimard, 2021 [1985], pp. 292-293.

À la suite des réflexions de Bigé sur les mouvements/mouvementements – que nous faisons et qui nous font dans le même moment – j'examine dans la suite du trajet ce qui se passe dans les gestes qui sont pris dans un faire-être fait par l'action. L'exemple de gestes d'assemblage que je choisis de développer ci-après a, à mon sens, l'intérêt de croiser à la fois des formes d'action en commun (agir-avec), de suspension du sens et des moments de manipulation, de ré-articulation et de remaniements. Plus spécifiquement, les moments de l'assemblage – le moment où les gestes suspendent le sens tout en le faisant advenir – portent un potentiel politique dans la mesure où ils sont l'expérience d'une ouverture qui nous confronte à des espaces physiques et politiques du neuf qui surgit. L'approche agentielle réaliste développée par Barad peut ici nous aider à aborder ces processus « matériels-discursifs » suspendus, et nous aider à préciser et élaborer ce que nous entendons par « processus », « action », « geste » et « relationnalité ». En effet : comment, selon la dynamique de l'espace-temps-matière-en-devenir, émergent les singularités ? Non pas d'une prise *sur* l'espace, d'un événement *dans* le temps, ou d'une venue *au* monde par la corporéité, mais tout cela à la fois, par la dynamique de l'espace-temps-matière-en-devenir.

À la lumière des remaniements conceptuels proposés par Barad, je propose une mise en résonance de ces concepts avec une approche qui prête attention par les gestes et l'engagement du corps avec l'espace, aux effets de la pratique collective et des inter/intra-actions avec la matière. Ces pratiques, moments et figures de l'assemblage, en particulier ici en danse et en architecture, ont pour trait commun une attention pour les inter/intra-actions

avec la matière et avec l'espace, avec le contact, le toucher et les corps, et sont ainsi des lieux privilégiés pour à la fois observer et expérimenter cette suspension/ouverture/lien/coupure de la relationnalité de l'espacetempsmatière-en-devenir.

Le fossé entre l'infinie richesse et la diversité des vécus singuliers de relations avec l'espace, par laquelle nous pratiquons une spatialité relationnelle, et le lexique associé à la désignation des expériences spatiales, montre d'une part que les intrications entre savoirs et pouvoir nous habitent, et que l'invention d'un autre lexique qui correspondrait davantage à la diversité intrinsèque des expériences vécues ne va pas de soi. Le lexique dont nous disposons pour évoquer l'espace est issu quasi exclusivement des domaines des sciences physiques⁶³². Aussi « troublé » ou « queerisé » soit-il par les développements récents de la physique quantique, ce lexique reste tributaire du champ des sciences physiques – et ne recouvre pas la diversité de nos relations avec l'espace (spatialité relationnelle).

Cette absence d'un lexique adéquat est à la fois problématique *et* une chance. Problématique, car la résistance par le discours (agir politique) est tributaire de ce lexique pour agir dans le réseau des négociations politiques ; et une chance, car elle résiste justement, par des pratiques qu'aucun lexique ne recouvre d'une saisie définitive.

Ainsi, si l'*agency* comme capacité d'agir – remaniée par Barad hors d'une spécificité humaine, hors d'une relationnalité entre sujets isolés – est une articulation de l'espacetempsmatière-en-devenir dépendante de la production matérielle-discursive des phénomènes, à quoi peut ressembler une politique de l'espace ?

3.1. Toucher et accueil. La matière comme relation

La remise en cause des contours et des propriétés intrinsèques des objets, que propose l'interprétation de Barad, ne veut pas dire que les objets, les corps, n'auraient pas de contours, mais que ceux-ci sont déterminés par la relationnalité des intra-actions et leur dynamique itérative de différenciation.

L'indétermination ontologique des processus de matérialisation/matiérisation et leur « ouverture radicale », nous confronte ainsi à notre façon d'entrer/d'être en contact – en particulier *avec la matière*. En examinant d'un côté ces rapports, concrets et quotidiens avec la matière, et de l'autre ce que nous entendons par « entrer » en relation, qui sous-entend un

632 Il ne s'agit pas de critiquer le lexique de la science moderne en lui-même, qui est tout à fait utile dans son champ propre (et soumis, comme l'a montré Barad, à sa propre dynamique de déconstruction), mais plutôt de penser le problème que pose sa généralisation à un usage commun et quotidien. en effet, outre qu'il invisibilise les intrications entre savoir et pouvoir, 'sa normalisation – par son emploi courant – soulève des questions éthiques, politiques 'quant à sa capacité à exprimer notre sensibilité et nos imaginaires. 'Décoloniser notre lexique courant de l'autorité scientifique 'peut paraître illusoire, et pourtant, la charge symbolique et les effets concrets de ces lexiques sur nos vies et dans nos corps est palpable à chaque instant. Il s'agit de comprendre le monde culturel dans lequel nous vivons, et l'héritage des sciences – aussi bien techniques que militaires – issues des deux dernières guerres mondiales. Comme l'y invite Barad, il est possible/il faut (engagements/obligations) se saisir des dis/continuités pour pouvoir agir de manière intra-active sur la façon dont nous habitons/façonnons le monde et dont le monde nous habite/façonne en retour.

point de vue extérieur, que nous disent les paradoxes du toucher comme contact de l'intérieur ? Quel *sens* prend le toucher s'il n'est plus abordé comme « entrer en contact avec » mais comme intra-activité du monde ?

Bigé, invite à « développer un art de l'attention tactile qui, dans la contiguïté entre les membranes-peaux, permet de consentir à ne pas rester que soi »⁶³³. Partant du paradoxe du toucher/être touché, elle montre les potentiels politiques d'une pensée de la relationnalité (plus qu')humaine. À mon tour, j'interroge le toucher et ses potentiels politiques comme matérialisation du sens pour des gestes qui agissent sur/avec la matière – et, ce faisant, j'interroge notre rapport instrumental à la matière comme matériau, comme objet sous nos mains.



Fig. 10 : Silvi Naçi, *Actions That Make My Hands Hurt*, vidéo, 2019. Image : © Majlinda Hoxha

Ici, il s'agit ainsi de considérer, notamment lors d'un contact par la manipulation de la matière lors de pratiques d'assemblage, le double aspect de gestes *sur* et *avec* la matière. Si je conserve provisoirement cette désignation de la matière et du matériau dans les analyses des pratiques d'assemblage ci-après, il faut néanmoins garder à l'esprit les propositions de Barad sur l'activité de l'espace-temps-matière-en-devenir. L'enjeu est en effet d'explorer à la fois nos gestes sur et avec la matière/les matériaux – nos inter/intra-actions –, et d'aborder la matière *comme relation*. Par cette dernière formule, j'essaie de prendre en compte les devenirs spatiotemporel-matiérants que nous sommes, ainsi que l'engagement spécifique et situé avec la matière que suppose tout geste *vers* ou *avec* – non pas comme action *sur*, mais comme rencontre à chaque fois réinventée. Il s'agit ainsi de toucher, de tact, de contact.

633 Emma Bigé, *Mouvementements, Écopolitique de la danse*, La Découverte, 2023, p. 8.

Les théories du *care* ont relevé l'importance du *tact* dans les pratiques du soin. Le tact comme sens du toucher et de l'appréciation de la distance/proximité, est ainsi doublement relationnel. Lorsque le tact prend le sens d'usages liés aux pratiques relationnelles et à la socialité, il ne s'agit pas de mise en œuvre de qualités morales mais de pratiques incorporées par l'expérience. Ce sont des situations où le tact au propre comme au figuré exprime une « appréciation (intuitive) »⁶³⁴ des distances.

Faire connaissance par le contact, être touché (au propre comme au figuré), mais aussi être égratigné (là aussi au propre comme au figuré) par un toucher qui porte atteinte à notre intégrité (le toucher comme agression physique) : toutes ces expressions courantes soulignent la fragilité des contours et des limites. Limites du corps comme des affects, ces arrêtes physiques ou morales tracent nos contours comme zones de négociations⁶³⁵. Une politique du toucher, du contact, implique alors de reconnaître que les contours d'un corps ou d'un objet nous posent question : l'« extériorité-du-dedans » qu'élabore Barad permet de penser ces contradictions intimes et sociales, matérielles et psychologiques qui nous habitent.

C'est la question de l'espace *entre* qui est posée à nouveau comme jeu des distances – non plus comme condition de l'action ou de l'identité, mais comme soin du tact, appréciation des distances. La démarche de l'artiste plasticien Jacques Dégeilh⁶³⁶ est une forme d'exploration de cet espace « entre », qui part non pas de l'écart mais de l'enchevêtrement et de la dynamique relationnelle avec le monde. En mettant en place ce qu'il nomme des « accordages » (avec le vent, l'eau, la neige, les fleurs de cerisier, etc.), des « résonances », Dégeilh cherche – au sens plein du mot – à « entrer » en relation (et à y entrer par le milieu, sans se percevoir lui-même comme extérieur à celui-ci).

Tous les ans, au printemps, je vais sous les cerisiers en fleur, en fait, ce sont des merisiers.

Je ramasse le bois mort tombé au sol durant l'année écoulée.

Je brûle ce bois mort.

Je garde ce charbon de bois.

Je broie ce charbon de bois en pigment fin.

634 « Appréciation intuitive de ce qu'il convient de dire ou de faire dans les relations humaines ; délicatesse », Denis Diderot, *Entretiens sur le fils naturel, Œuvres esthétiques*, éd. P. Vernière, p. 126, lexicographie de « tact », source : Centre Nationale de Ressources Textuelles en Ligne ; ORTOLANG / UMR ATILF (CNRS – Nancy Université).

635 On peut aussi penser à ce qu'Emma Bigé désigne comme « zones de contact » et qui, en études coloniales désignent des territoires de négociations entre cultures colonisées et cultures colonisatrices (ports et comptoirs coloniaux par exemple), tandis que dans les études environnementales, ces zones de contact ont pris le nom d'« écotone » et décrivent une zone de transition entre différents milieux. Voir le chapitre « Zones de contact » dans Emma Bigé, *Mouvementements, Écopolitique de la danse*, op. cit., pp. 101-127.

636 Jacques Dégeilh est un artiste plasticien, photographe et sculpteur français (1955-). Pour une biographie complète et une présentation de ses œuvres et de son parcours, voir le Cahier d'artiste qui lui est dédié – et qui constitue l'une des rares archives des travaux de Dégeilh – et revient sur quarante ans de recherche et de pratique : Claire Mélot, « Jacques Dégeilh. Au bord du geste » [en ligne], Cahier d'artiste, *L'écrit et le Sculptural*, Textimage, n° 18, 2024. Consultable sur :

https://www.revue-textimage.com/24_ecrit_sculptural/degeilh.html

Puis je redonne progressivement ce bois brûlé-broyé au vent en présence des éléments du milieu. Le support est ici une toile de pierre blanche. Elle reçoit le pigment noir de bois, peinture apportée par le pinceau vent, guidé par les rameaux fleuris qui touchent le bois noir.⁶³⁷

Cette approche artistique révèle la difficulté à être pris dans la relation tout en cherchant à lui donner une forme. La démarche de Dégeilh est une forme d'expérimentation qui consiste à *penser les formes en terme de gestes* : les toiles fixent des gestes qui ne sont pas spécifiquement le fait de l'humain, mais bien plus ceux des « éléments et des dynamiques du milieu »⁶³⁸.



Fig. 11 : Jacques Dégeilh, Avec le cerisier en fleur, peinture (toile synthétique, pierre blanche, charbon de bois, résine), H. 1 m ; L. 1,70 m, avril 2014. Image : © Jacques Dégeilh

La pratique de Jacques Dégeilh dévoile ce qu'initier un geste comporte de relationnalités intriquées, de *commencements sans commencement*. À travers la démarche d'aller à la rencontre de dynamiques du milieu et par l'installation in situ, ce qui s'inscrit sur les toiles, ce ne sont pas des gestes de l'artiste, mais un instantané relationnel : les gestes qui s'inscrivent peuvent être ceux du vent et des branches de cerisier. Dégeilh cherche à initier d'autres gestes que les siens en mettant en place des conditions de réponse qui inscriront ou non les conditions d'une relation mais l'« empreinte d'une relation »⁶³⁹.

637 Jacques Dégeilh, *Peinture. L'Empreinte d'une relation. EcoGraphie ou EcoExpressionnisme*, auto-publication, 2017, p. 26.

638 Ibid., p. 1.

639 D'après la publication éponyme, *ibid.*

Dégeilh met en place pour cela des dispositifs de « mise en résonance » avec les éléments du milieu. Les « éléments » désignent chez Dégeilh les dynamiques de phénomènes naturels ou de l'activité humaine. Ainsi plus qu'une matière, c'est l'énergie des mouvements du milieu qui sont interrogés. Ni les éléments ni « la matière » ne sont considérés comme ce qui est simplement sous notre regard, à la disposition de notre action sur elle, mais bien comme des dynamiques dans lesquelles il s'agit d'entrer, comme des relations à ménager dans leur processualité, leur activité, leur dynamique propres.



Fig. 12 : Jacques Dégeilh, *Toile en travail*, 2017. Image : © Jacques Dégeilh

Chez Jacques Dégeilh, initier un geste, c'est ainsi tenter d'entrer dans une dynamique en train d'avoir lieu. L'écoute est primordiale, il ne s'agit ni d'attention ni de contemplation (une attention qu'il faudrait aiguïser pour « mieux » entendre) mais de comprendre comment entrer dans un équilibre, comment y participer. Il s'agit de faire des « propositions » justes. Le geste est toujours ouvert et compose dans l'attente d'une « réponse » du milieu, un « qui veut jouer avec moi aujourd'hui ? » sans prétention autre que celle d'atteindre, parfois, à la surprise d'une rencontre.⁶⁴⁰

L'« accordage » des gestes chez Dégeilh consiste à installer des toiles in situ, dans la montagne et à chercher à offrir les conditions d'une « réponse » des éléments. Les toiles sont pour Dégeilh « en travail » avec le milieu, c'est-à-dire avec le vent, avec le courant de la rivière, avec la neige qui tombe ; elles sont un assemblage de tous ces gestes *en relation* : « plusieurs paramètres entrent en jeu dans la recherche de mises en "résonance" in situ : l'installation des toiles avec le site, la préparation de leur surface afin que quelque chose puisse venir s'y déposer et un équilibrage des gestes, souvent à travers des dispositifs très simples qui "captent" les dynamiques du milieu »⁶⁴¹.

640 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages. Texte – architecture – sculpture : la matière comme relation » [en ligne], *L'écrit et le Sculptural*, Textimage, n° 18, 2024, p. 5.

641 *Ibid.*, p. 5.

Le trait est donc le résultat que le milieu impose au support par ses matières et ses énergies, et la relation que j'établis avec cet ensemble par les gestes, qui ne produisent pas directement le trait, mais qui l'initient.⁶⁴²

Ces « rencontres » sont rendues possible par une pratique quotidienne de la marche en montagne et par une attitude ouverte à inattendu : rencontres avec le brouillard, avec les vaches en pâture, avec les fleurs de cerisier emportées par le vent, avec le courant de la rivière, grossie par des pluies d'orage. Il s'agit à la fois de « faire connaissance » et de proposer des ajustements de gestes et de dispositifs qui viendront entrer en résonance, tout en maintenant ouvert l'*espace-temps-matière-en-devenir* à la surprise de la rencontre.

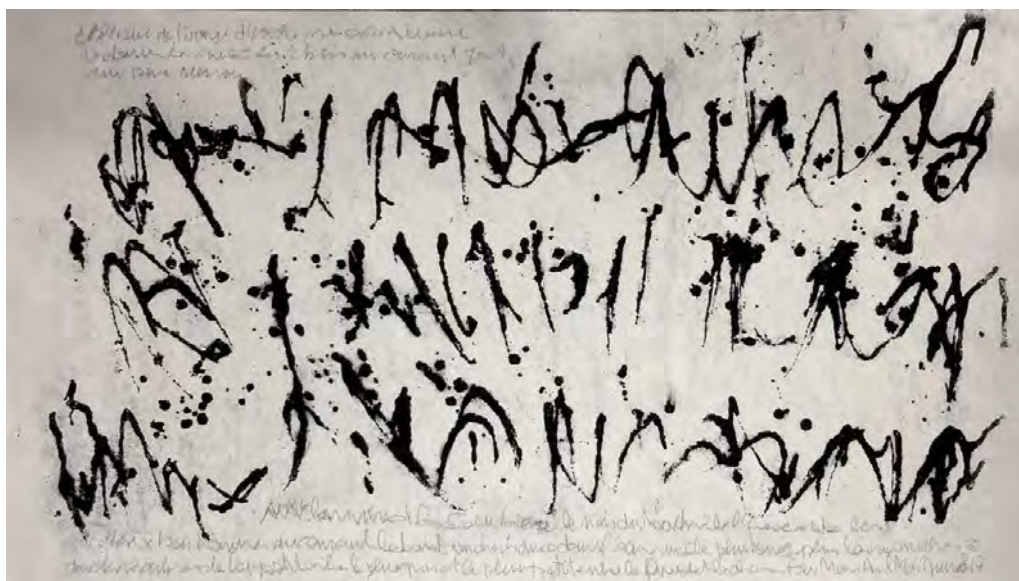


Fig. 13 : Jacques Dégeilh, *Avec la rivière I*, peinture (toile synthétique, eau, charbon de bois, résine), 2017. Image : © Jacques Dégeilh

La matérialité de la relation joue un rôle primordial : que celle-ci soit fixée sur une toile ou disparaisse en quelques heures, ce n'est pas tant la trace en elle-même qui importe, que le fait qu'une « réponse » soit possible. La matérialité est ici, comme chez Barad, liée à l'émergence du sens, le signe qu'une forme de relationnalité a lieu, qui transforme les participant-es et la forme même de leur rencontre.

Ce processus long et parfois laborieux demande une patience et une pratique de l'ouverture à ce qui a lieu, une façon d'entrer dans des processus de devenir, sans chercher à les maîtriser. Ainsi *faire connaissance* passe avant tout par l'écoute et la rencontre régulières, récurrentes, répétées dans diverses conditions : « un contact long et nécessaire avec les éléments du milieu pour atteindre une complicité, une familiarité ». Mais alors, « comment (...) rejoindre un rythme sans en perturber l'équilibre ? Il faut trouver le bon endroit et le bon moment pour entrer en piste, pour rejoindre le mouvement, un art de "se laisser choir dans la mélodie des choses"⁶⁴³ tel que le décrivait Rilke »⁶⁴⁴. Cette démarche ne cherche pas à donner une forme à l'informe (matière ou éléments) : Dégeilh installe les conditions précaires d'une réponse.

642 Jacques Dégeilh, *Peinture. L'Empreinte d'une relation...*, op. cit., p. 1.

643 Rainer Maria Rilke, Note XVI, *Notes sur la mélodie des choses*, trad. Bernard Pautrat, Allia, 2008 (1898).

644 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », op. cit., p. 6.

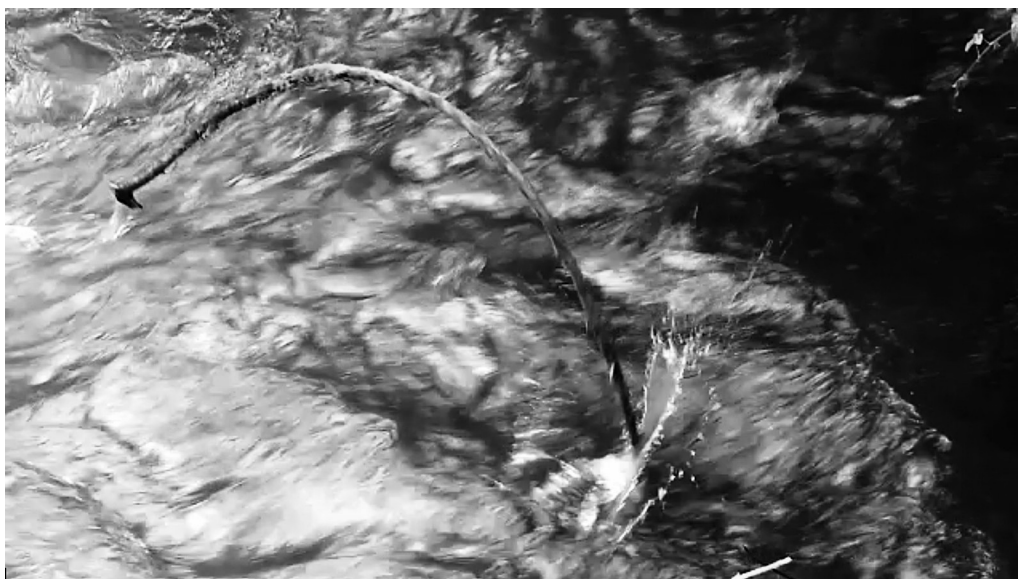


Fig. 14 : Jacques Dégeilh, *Reynolds*, vidéo, 15 sec, 2017. Image : © Jacques Dégeilh.

Consultable en ligne sur :

https://revue-textimage.com/24_ecrit_sculptural/melot_popup20.html

L'espace(-tempsmatière-en-devenir) « entre » les gestes – les gestes de Dégeilh, les gestes de la rivière, etc. – est celui du déploiement de la rencontre, de l'intra-action/intra-activité au sens de Barad. Cette rencontre modifie l'un, l'autre et produit des coupures et des engagements qui sont la dynamique d'une relation en train d'avoir lieu.

Ainsi, à l'image des installations processuelles de Dégeilh, ces gestes de commencements sans commencement ont toujours déjà commencé ; ils entrent dans des rythmes, des relations existantes et sont données en partage ; ils « donnent à voir » et à ressentir la singularité et la fragilité éphémère de ces rencontres.

Toucher/être touché est ainsi, dans la pratique de Dégeilh, indémêlable : le spectateur lui-même – qui sera le témoin de cette relation a posteriori – est pris dans le maillage enchevêtré de gestes présents/absents qui accompagnent toute présences/absences autour de nous et avec nous. En effet, le « mouvement » de la rivière, de son flux qui nous semble immuablement dévaler, quand a-t-il commencé ?

Nous désignons bien souvent comme « mouvement » des composantes de phénomènes que nous avons tendance à percevoir de façon isolée (un mouvement ayant pour nous un début et une fin, ou s'il est continu, à être suffisamment différencié d'autres mouvements pour être caractérisé en propre) : dans le torrent qui dévale, nous observons « le torrent » nous semble-t-il « de l'extérieur », depuis quelque part – souvent au bord de la rive ou à la rigueur les pieds dans l'eau – ou bien nous interprétons « le mouvement du torrent » comme un flux ou une quantité d'eau en mouvement, mais nous ne voyons pas et ne prenons par exemple pas en compte les infiltrations dans les berges et le lit du torrent, le réseau des eaux souterraines, le lien du torrent avec les nuages par évaporation et avec les forêts par le réseau racinaire : la multitude de présences dans et au bord de cette eau-qui-dévale. Nous avons tendance à *ne pas voir* et donc à négliger les multiples relations enchevêtrées qui précèdent, prolongent et co-constituent ces phénomènes – ainsi que notre propre participation à ces phénomènes.



Fig. 15 : Jacques Dégeilh, *Deux toiles en travail*, photographie, 2017. Image : © Atelier Jacques Dégeilh

L’ubiquité du torrent qui touche en continu l’ensemble de ses rives tandis qu’il fuit vers l’aval – chaque particule d’eau en mouvement dans le flux du courant – nous parle pourtant d’autre chose que d’un « non-repos » de l’eau et nous confronte à notre façon de percevoir et d’organiser nos perceptions : là où ces phénomènes sont en constante relationnalité, nous avons tendance (nous avons appris) à découper les phénomènes en formes aux contours décidés. Ainsi, en suivant la pratique naïve et pourtant extrêmement précise et attentive de Dégeilh, le torrent nous emporte dans la façon dont s’enchevêtrent l’agentivité, le mouvement, l’espace, le temps et la relationnalité sous les effets de l’espacetempsmatière-en-devenir. Les gestes de mise en résonance de Dégeilh nous rappellent ainsi que nous sommes toujours en présence d’un tissu de gestes reliés présents/absents. Nos perceptions et nos imaginaires sont un terrain de résistance et d’invention, toujours plus vaste et changeant que les représentations et les concepts qui nous servent à les décrire.

Selon nos souvenirs et nos vécus, lorsque l’on entend le mot « espace », nous convoquons l’horizon et la profondeur de l’océan, l’immensité associée aux orbes des planètes, une grande place au cœur d’une ville, un pré qui vallonne à perte de vue, lune coupole immense, une pièce où coulissent des murs-paravants, une mer de toits au-dessus d’une ville, etc. Avant tout

donc, on fait appel à un espace *quelque part*, en situation, c'est-à-dire dans lequel nous sommes inscrits et présents/absents. Or, c'est ce point de départ que Barad et Dégeilh nous incitent à déplacer : l'espace-temps-matière-en-devenir et l'« empreinte de la relation » disent toutes deux une autre forme de spatialité relationnelle qui ne tient pas à un élargissement réglé sur sur l'humain, ni sur le sujet.

Le sujet, l'ego comme centre de l'univers – de chacun de nos univers en propre –, a la peau dure. Et en effet, l'*anthropos*, cherchant à élargir son embrassement du monde – de son monde – à « tous les autres », n'est qu'une ultime forme de l'accaparement par projection de soi sur le monde, une autre forme de prise comme action sur. Même le partage du droit, l'élargissement des droits de la « personne juridique » à des phénomènes non-humains (animaux, fleuve, delta), n'indique qu'une forme de soucis/soin propriétaire : le soin porté à son habiter revient à celui de *son* habitat. Si l'extension de l'habitation humaine à l'ensemble de « la nature » ouvre à une prise en charge de responsabilité de l'action humaine sur « son » milieu, c'est toujours dans un intérêt humain pour la préservation de son environnement que l'humain agit. Avec Barad et Dégeilh, il s'agit au contraire – ou à côté – de penser plutôt ce que signifie « où sommes-nous à la fois » ?

Cette pensée cherche à se défaire une fois pour toutes de la centralité du sujet pour penser à la fois l'agentivité à partir de la singularité irréductible de toutes les présences/absences (et non pas l'entrée en scène de « nouveaux acteurs » dont l'humain reste l'ordonnateur), l'hétérogène et la pluralité du « tout ensemble »⁶⁴⁵ (Nancy) qui ne se résout pas dans l'*Un* ni le multiple, et un « où sommes-nous à la fois ? » comme pensée du politique, de l'assemblage comme collectif *collectif*.

Il s'agit de tisser un réseau de négociations et de responsabilités, qui ne sont pas une question morale posée à un/des egos mais une politique : une rencontre et un dialogue avec d'autres agentivités. Ce posthumanisme (Barad) prend acte de ce que le sujet n'est pas un bon point de départ. Pour autant, il ne s'agit pas d'étendre des « qualités », « droits », « capacités » humaines à d'autres-qu'humains ; il s'agit de prendre en compte cette pratique des frontières comme frontières ontologiques duales. L'humilité qu'il s'agit ainsi d'atteindre n'est ni morale ni éthique mais vitale pour la signification même de la singularité. La remise en cause par Barad de la spécificité humaine de l'agentivité, dépasse la seule déconstruction de l'ego pour former une relationnalité renouvelée : une ontologie relationnelle qui est à la fois une ontologie et une épistémologie ainsi qu'une « éthique de matérialisation » [ethics of mattering] :

La nature même de la matérialité est un enchevêtrement. La matière elle-même est toujours déjà ouverte à l'« autre », ou plutôt enchevêtrée avec lui. Les « parties » des phénomènes qui émergent de manière intra-active sont co-constituées. Non seulement les sujets, mais aussi les objets sont pénétrés de part en part par leur parenté enchevêtrée ; l'autre n'est pas seulement dans notre peau, mais dans nos os, dans notre ventre, dans notre cœur, dans notre noyau, dans notre passé et dans notre avenir.⁶⁴⁶

645 Jean-Luc Nancy, Aurélien Barrau, *Dans quels mondes vivons-nous ?* Galilée, 2011, p. 104.

646 Karen R. Barad, « Vers une éthique de la matérialisation », *Enchevêtrements quantiques*, *À la rencontre de l'univers...*, tome 4, *op. cit.*, p. 336.

Ainsi, plutôt que de s'accrocher à des Mondes qui sont toujours des formes remaniées du *Un*, c'est dans des attachements situés, pour des lieux précis, pour des terres et pas pour la Terre, qu'une spatialité relationnelle et ses des pratiques relationnelles s'expérimentent et peuvent déployer leur potentiel politique subversif. La capacité à vivre ensemble et à aménager ou plutôt à *ménager* des lieux de vie est intimement liée aux rapports entretenus avec les lieux que nous habitons et qui nous habitent. Ainsi, un espace « ouvert » n'est pas un espace vide – en un sens primordial, il *est* toujours ouvert ; qu'il nous sembler aride ou au contraire saturé de signes, il n'est pour nous ouvert que si l'inattendu peut y être accueilli. Or cet accueil, comme le suggère la pratique de Dégeilh, nécessite un lâcher-prise, un retenu, une résistance à notre tendance à vouloir (re)connaître, par la maîtrise, une continuité ou des formes circonscrites.

Selon mon hypothèse, il y a en effet un véritable lien entre la capacité d'ouverture et les conditions de vie en commun, et ce à plusieurs niveaux : la capacité d'une société à accueillir témoigne de la qualité de la vie en son sein, et ce, avant tout pour elle-même.

C'est pourquoi les décorrélations ipséité/spatialité–identité/espace importent pour penser l'accueil : ni l'ipséité, ni l'identité – ni l'altérité – ne relèvent des problématiques liées à l'accueil – ni en fait à l'hospitalité comme nous le verrons plus loin : le motifs de l'altérité est une autre forme, extrême « déconstruite » de « ce qui n'est pas soi » – et donc d'interrogation de soi à travers le vis-à-vis de l'autre. Il s'agit à travers la pensée de l'accueil de sortir de ces apories pour penser une relationnalité constitutive qui ne prenne pas comme point de départ des positions l'une vis-à-vis de l'autre mais une co-émergence par la relationnalité à laquelle aucun des termes ne pré-existe. Bien plus, cette co-émergence est tout à la fois une forme de différenciation spéarée-reliée qui maintient et marque une relation tout en singularisant. Il n'y a pas d'individus isolés indépendants/autonomes, et cette ontologie relationnelle (Barad) importe pour penser l'accueil. L'ouverture d'une société à l'inattendu en son sein dépend d'une compréhension de la maîtrise de l'espace: c'est là que se tient une *méconnaissance* – au sens d'une non-rencontre – de la qualité enchevêtrée de notre vécu relationnel. Or, cette méconnaissance a des conséquences politiques : l'ouverture ne relève pas d'une éthique mais d'un point de départ constitutif de la socialité.

Une politique qui néglige en effet ce point de départ constitutif – l'importance de l'ouverture à l'imprévu, à ce qui ne se laisse pas catégoriser – fait nécessairement appel à des modes défensifs ou coercitifs vis-à-vis du *changement*, c'est-à-dire des dynamiques de différenciation. Ce n'est pas le propre de régimes totalitaires, mais de toute forme d'organisation de la vie en commun qui oublie ou néglige la portée fondamentalement collective et individuelle du changement, que de produire une violence qui peut alors à tout moment se retourner contre tout ce et tou-tes celles-ceux qui échappent à la maîtrise, à l'identification conforme.

Ainsi la (non-) adéquation entre les singularités irréductibles et les identités sociales prescrites n'émerge pas tant d'une « peur » vis-à-vis de l'inconnu, de l'étranger, que d'une défiance vis-à-vis de la dynamique changeante qui traverse tout vécu, toute personne, et donc toute organisation politique. Cette défiance au changement au cœur de l'identité – agentivité remaniée des exclusions constitutives chez Barad et (non-) adéquation entre les singularités

irréductibles et les identités sociales prescrites – se traduit par des tentatives de maîtrise, c'est-à-dire par l'identification-organisation de ce qui relève du non-(déjà)-maîtrisé. C'est aussi pourquoi la stabilité des institutions et leur organisation ne peut être pertinente que si elle est jurisprudentielle, que si elle peut sans cesse accueillir la singularité de toute nouvelle situation.

Du moment où l'organisation politique même rend impossible les négociations, la violence peut s'exercer sur chacun – et c'est la connaissance, intime et partagée par toutes, de cette violence potentielle qui empêche alors d'agir. Comme l'a souligné Arendt, il est nécessaire qu'une rupture ait lieu, que du nouveau surgisse pour altérer cette continuité : la rupture est la condition pour que de nouvelles négociations puissent avoir lieu.

Ainsi, le revers de la maîtrise et du contrôle n'est pas le désordre – ce lieu commun qu'on attribue trop facilement à l'anarchisme – c'est au contraire un engagement de négociations en commun, une responsabilité partagée pour les prises de décision qui demande d'inventer d'autres formes d'organisation, d'ordre – provisoire et réfutable – politique.

La démarche de Dégeilh nous parle sans discours à travers les relations et les gestes qui se donnent à voir et à ressentir. Ils nous rappellent que cette capacité d'ouverture et ces négociations, nous sont familières et que nous les pratiquons déjà quotidiennement – et ce dans les détails les plus insignifiants de nos interactions/intra-actions avec le monde.

C'est en ce sens que les problématiques liées à la notion d'accueil sont avant tout de nature politiques et sociales et non pas morales, ni individuelles ni même collectives. Autrement dit, elles sont liées aux négociations de l'organisation de la vie en commun – et non pas aux formes concrètes et diverses que peut prendre notre capacité d'ouverture. Le travail remarquable entamé par Derrida sur l'histoire du terme d'hospitalité, et des héritages auxquels nous avons à faire face lorsque nous le mobilisons – notamment dans une tradition judéo-chrétienne –, est précisément ce qui motive la recherche d'une notion alternative, qui échapperait, au moins en partie, aux cadres conceptuels et de légitimité qui président de façon souterraine aux négociations politiques – notamment celles sur les « politiques d'accueil ». La vitesse à laquelle il est possible de *déchoir* dans des sociétés capitalistes – qui font de la reconnaissance économique une des valeurs d'appartenance à la société – a été largement documentée. L'exclusion du corps social, quelle qu'elle soit, touche tout autant celles·ceux qui en sont protégées que celles·ceux qu'elle exclut (les conséquences en sont bien différentes, mais personne n'est indemne). Le fait même que l'exclusion puisse avoir lieu fait exister la menace d'exclusion pour chacun·e, et ce, parce qu'il n'y a pas de limites à la dynamique d'exclusion de l'identité propriétaire.

L'accaparement des lointains et celle de l'*autre*, comme figures nécessaires à la consolidation de l'identité, sont liées par une même histoire coloniale. Tous deux font appel à des négociations pour les contours d'un territoire, d'une identité, d'un ensemble de droits, c'est-à-dire à des négociations juridiques de la propriété. La (possibilité d')appropriation – non seulement d'un territoire, mais aussi culturelle, économique et en premier lieu politique – fait ainsi de tout espace et de tout corps – physique et social : de l'espace et du corps comme relation – un accaparement et un ordonnancement, c'est-à-dire un champ d'exercice du contrôle. C'est pourquoi nous avons un besoin si viscéral de ces « zones de contact » où l'indéfini et l'indéterminé des usages et des droits rendent des rencontres imprévues possibles. Ces

espaces sont marqués par l'éphémère et la fragilité – menacées par l'accaparement capitaliste⁶⁴⁷ –, et font souvent appel aux formes du bien commun pour leur défense. Nous avons besoin d'espaces protégés de l'absolu de la propriété, des « zones de contact », des espaces « ouverts » où peut s'exercer une spatialité relationnelle.

Là où l'hospitalité hérite de question de seuil à franchir, de l'ouverture du propre à l'étranger ainsi que de la propriété-moi-la-maison du « maître de céans » (selon les développements de Derrida lisant Levinas), le seuil de la rencontre au neuf qui surgit, ne se réduit pas à une question éthique. C'est bien plutôt, en suivant une autre tradition, féministe celle-ci, la reprise de pratiques qui interrogent le sens d'un « où sommes-nous à la fois », par une responsabilité « éthico-onto-épistémologique » (Barad) dans la production de savoirs. C'est s'engager à la fois à pouvoir dire et assumer, « où nous sommes et où nous ne sommes pas, dans ces dimensions de l'espace physique et mental que nous savons à peine nommer »⁶⁴⁸.

Ce n'est sans doute pas un hasard si les luttes *pour des terres, pour un lieu* (et non *contre*⁶⁴⁹ quelque chose) qui opèrent des engagements situés, ont été régulièrement le théâtre d'expérimentations concrètes de formes d'ouverture. Situées, limitées, et par là responsables, elles peuvent *avoir lieu* ; dans leur réalisation, elles procèdent d'engagements intriqués, où la responsabilité devient un mode du faire.

L'engagement et l'attachement à un lieu, par les liens affectifs qui se tissent à travers un construire ensemble et de ses propres mains, déploient un potentiel politique puissant, justement en ce qu'ils rendent possible un engagement concret et une responsabilité dégagée de l'héritage paternaliste et colonialiste, en usant de liens affectifs qui ne sont pas des liens de possessivité/appropriation. Le plus fragile des abris (un masque, un pont, une tour, un rideau, un oreiller, une fenêtre, un auvent, etc.) rayonne ainsi pour ceux qui l'ont construit bien au-delà de sa seule matérialité – d'autant plus s'il a été façonné à la main et dans l'urgence. Ce sont de telles mise en *formes*, tâtonnantes car tournées vers la vie, hâtives, bancales, fragiles, qui nourrissent les vécus et les imaginaires au moment même où de nouvelles configurations de liens se créent. C'est-à-dire, où l'expérience de l'espacetempsmatière-en-devenir, qui engage des différenciations séparées-reliées, devient, au sens strict, palpable. Autrement dit, la capacité à pratiquer l'ouverture, à rester ouvert (renouveler sans cesse la pratique de l'ouverture), est une question d'agentivité, au sens non pas tant de capacité d'agir que de capacité à improviser, à réagir à la surprise par le lâcher-prise – et non par le contrôle par la maîtrise.

647 Akira Asada dans : Jacques Derrida, « Le forum de la ville de Berlin. Entretien avec Kurt Forster, Akira Asada et Wim Wenders », *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, Ginette Michaud et Joana Masó (éds.), La Différence, 2014, p. 249-250.

648 Donna J. Haraway, « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », dans *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes, Exils*, 2007 (1985), p. 117.

649 En prenant pour exemple la lutte contre la construction d'un nouvel aéroport à Notre-Dame-des-Landes (au nord de la métropole de Nantes) ; le slogan « contre Vinci et son monde », utilisé lors des manifestations et des actions d'occupation de la zone, manifeste bien une lutte « contre » qui est une lutte *pour* la défense « d'autres mondes possible » ; et ce par la mise en œuvre concrète d'autres modes de co-existence et de co-habitations sur un territoire précis. C'est une lutte *pour des terres*, à défendre contre un accaparement.

Ainsi, et de façon fondamentale pour une pensée politique et physique de l'espace, penser l'accueil *ce n'est pas* penser l'*hospitalité* (ou l'*hostipitalité*⁶⁵⁰ thématisée par Derrida) : la question de l'accueil concerne ainsi *tout le monde* – le « tout-ensemble » qui n'est pas l'*Un* ni le multiple (Nancy) – dans la mesure où la rencontre est la dynamique inverse d'une re-consolidation incessante des frontières forcloses de l'identité.

Pour qu'il y ait maîtrise du réel, il suffit qu'il y ait système, ce système fût-il apparemment illogique, inutilement compliqué, curieusement disparate : un bon bricolage peut non seulement tenir très longtemps, on le sait, mais encore peut-il satisfaire des millions d'habitants, dressés de toute part à toutes les perfections de la civilisation technicienne.⁶⁵¹

C'est pourquoi les décorrélations ipséité/spatialité–identité/espace, entraperçues tout au long des développements précédents, rencontrent l'agentivité posthumanisme de Barad : partant de la différenciation par coupures exclusives qui séparent-relient, elles redéfinissent la notion de frontière et d'identité comme levier pour déplacer le problème politique du sujet (posé par Zerilli dans sa lecture d'Arendt). C'est pourquoi les dis/continuités de Barad et la dynamique d'émergence des exclusions constitutives de l'espace-temps-matière-en-devenir peuvent nous aider à penser autrement le partage d'un espace en commun et les questions bien réelles de propriété et de rapports de pouvoir qui y sont liés : elles opposent à l'imaginaire de l'espace-vide le recours à l'espace noué et immédiat – c'est-à-dire, la formation d'autres possibles et au renforcement de ceux qui existent déjà. Penser l'accueil, c'est en cela penser une politique de l'assemblage comme politique *cyborg* du lien (Haraway).

La fin du XXe siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs. [La] cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique. [La] cyborg est une image condensée de l'imagination et de la réalité matérielle réunies, et cette union structure toute possibilité de transformation historique. Dans la tradition occidentale des sciences et de la politique – tradition de la domination masculine, raciste et capitaliste, tradition du progrès, tradition de l'appropriation de la nature comme ressource pour les productions de la culture, tradition de la reproduction de soi par le regard des autres – la relation entre organisme et machine fut une guerre de frontières. Elle avait pour enjeux les territoires de la production, de la reproduction et de l'imagination. Ce chapitre est une plaidoirie, et pour le plaisir à prendre dans la confusion des frontières, et pour la responsabilité à assumer quant à leur construction.⁶⁵²

Une politique *cyborg* du lien, fait référence à la « politique cyborg » comme mythe ou « ressource imaginaire » chez Haraway. La figure de la cyborg est une figure « démultiplicatrice » des identités, de l'expérience corporelle, des liens avec le vivant,

650 Sur l'*hostipitalité* ou l'*hosti/pitalité*, voir : Jacques Derrida, « Première séance, 15 novembre 1995 », Seuil, 2021, pp. 19-54.

651 Roland Barthes à propos des adresses à Tokyo, dans Roland Barthes *L'Empire des signes*, Seuil, 2007, pp. 51-55.

652 Donna J. Haraway, « Manifeste cyborg... », *op. cit.*, p. 31.

l'inanimé et les machines – mobilisée par Haraway pour prendre en compte la réalité vécue et concrète de ces liens et de leurs effets. Il ne s'agit pas là d'un plaidoyer trans-humaniste, bien au contraire, la cyborg est une figure critique et une fiction féministe qui invite à se saisir de la production matérielle et imaginaire des corps par la technologie et les sciences. « Figure inédite de l'expérience corporelle mais aussi de l'expérience sexuée »⁶⁵³, la cyborg est une métaphore des enchevêtrements technologiques et corporels qui sont notre actualité : elle interroge la réalité et les imaginaires de l'identité et propose cette fiction contradictoire afin de penser les enchevêtrements et leurs ambiguïtés.

La « politique du lien »⁶⁵⁴, explorée par Haraway à travers les figures singulières et troublantes, notamment de la cyborg, invite à s'appropriier les imaginaires colonisés par le capitalisme et les intrications entre sciences, technologies et pouvoir militaire. La « promesses des monstres » annoncée par Haraway est ainsi la promesse de ressources politiques dans l'imaginaire et les métaphores qui habitent nos représentations.

Ce que dit Haraway avec sa réinterprétation de la figure chargée du cyborg comme mythe subversif, c'est que les imaginaires sont des lieux de contestation et de lutte, qui peuvent avoir des effets très concrets sur nos vies. La fiction d'une alliance cyborgienne, invite ainsi à se ressaisir des liens que nous construisons et qui nous constituent, aussi contradictoires que ceux-ci puissent nous sembler.

Le « front commun » pour lequel plaide Haraway dans sa théorisation des alliances « multispécifiques » va ainsi au-delà d'alliances avec le vivant en général. Les « espèces compagnes » sont celles produites par des siècles de domination sur la nature et sur les animaux en particulier, et l'argument d'Haraway est que cette histoire commune, dont nous héritons, nous oblige vis-à-vis de ces autres, mais aussi par et dans notre agentivité commune, passée et à venir.

Ainsi, une politique *cyborg* du lien, telle que je l'entends, exprime avant tout un remaniement de la relationnalité constitutive qui défait les corrélations ipséité/spatialité-identité/espace à partir de l'agentivité radicale proposée par Barad. La spatialité relationnelle est une politique du lien, mais une politique cyborg du lien, qui vise une relationnalité non-spécifiquement humaine ; c'est-à-dire non pas une proposition éthique (ou pas seulement), mais – parce que cette relationnalité constitutive, dont l'humain n'est plus le centre, est notre ontologie – une politique. Une politique de l'assemblage qui s'appuie sur l'accueil au neuf qui surgit, non seulement comme pratique, mais aussi comme ontologie qui puisse répondre à l'interrogation « où sommes-nous à la fois ? » par une relationnalité en-dehors du seul sujet.

Nos puissances de vivre relèvent d'un art de la rencontre qui est déjà en soi une politique, celle de l'écoute et de l'accueil, de l'hospitalité au neuf qui surgit. C'est la capacité à se tenir debout dans l'ouvert. Dans ce qu'on pourrait appeler le rouge-ouvert, un champ d'intensité vibratile et frémissant, attentif et vigile. Et puisque c'est

653 Delphine Gardey, « Avant propos », dans Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais...*, op. cit., p. 15.

654 *Ibid.*, p. 27.

la rencontre, le fait actif d'affecter et d'être affecté passionnément qui va nous hisser au vivant, il devient crucial, d'aller à la rencontre⁶⁵⁵.

Là où une physicienne évoque les champs électriques qui déplacent des atomes entre nos doigts et la matière que nous tentons d'effleurer sans jamais l'atteindre, les gestes de l'assemblage explorent des pratiques qui partent du contact de la matière et y reviennent, un incessant aller-retour entre geste et matière.

Si une indétermination au cœur même de la matière existe bien, qu'en est-il du toucher, de nos gestes ? Que saisissent-ils encore ? En rapprochant les gestes de l'assemblage et l'intra-action quantique, on revient aux négociations obligées, à l'irritation de la rencontre. Car il s'agit au quotidien de co-habiter et non de co-exister sans jamais se croiser. Cette négociation continue avec le réel de l'expérience sensible devient particulièrement visible dans les gestes de l'assemblage où s'élabore en acte une politique de l'assemblage. Une politique de la rencontre et de l'improvisation, du lâcher-prise, qui force à la conceptualisation d'un intraduisible : l'accueil.

Cette notion, étrangement absente en philosophie, est mise directement à l'épreuve de cette politique des gestes de l'assemblage qui bouscule la dissymétrie constitutive de la tradition hospitalière. À partir des gestes et par le défi de nommer le non-assemblé, le « tout-ensemble » (Nancy) qui refuse de se laisser totaliser, j'essaye ainsi de dépasser l'exercice linguistique et de mettre en lumière des pratiques qui mettent en jeu le projet social de l'acte de construire – et notre capacité à faire société.

Que se passe-t-il au moment où les choses se touchent, où il faut faire et improviser avec celles·ceux qui sont là, à partir de « ce qui n'est pas prévu pour » ? Quelles sont les formes politiques, socio-économiques, esthétiques ou structurelles qui s'y dessinent ? Les gestes d'assemblage désignent des pratiques hétérogènes de mise en œuvre sans rappel à l'ordre : l'échelle du geste en train de (se) faire déjoue la saisie et l'évaluation.

À la croisée indémêlable de relations au monde, à/avec l'espace, à/avec la matière, à soi et aux autres, les gestes court-circuitent la question de l'origine.

Un geste n'est jamais seul. Il est toujours écho de gestes qui l'ont précédé, et de gestes qui suivront. Le geste est en écho et en attente d'autres gestes avec lesquels il entre en résonance. Les gestes ont un passé mais surtout ils sont un à-venir sans cesse réactivé : ils font apparaître un espace-temps-matière-en-devenir, des absences passées et à venir, sans cesse reprises et actualisées. Les gestes sont toujours plus vastes et plus reliés que ce qu'ils *font*.

Du mouvement dansé au geste expert de l'artisan, du geste de l'écrit à la celui de la caresse, tous sont non seulement inscrits dans un réseau et une historicité, mais avant tout, en s'actualisant sans cesse, ils sont une activation de temporalités intriquées – des formes de l'espace-temps-matière-en-devenir.

Si le geste n'est jamais seul, il ne commence jamais, il a toujours déjà commencé. Initier un geste *signifie* ainsi s'insérer dans une *mélodie* déjà en cours.

655 Alain Damasio, « Mantract », sur l'album *Entrer dans la couleur* qui accompagne le roman *Les Furtifs*, Jarring Effects Label et La Volte, 2019.

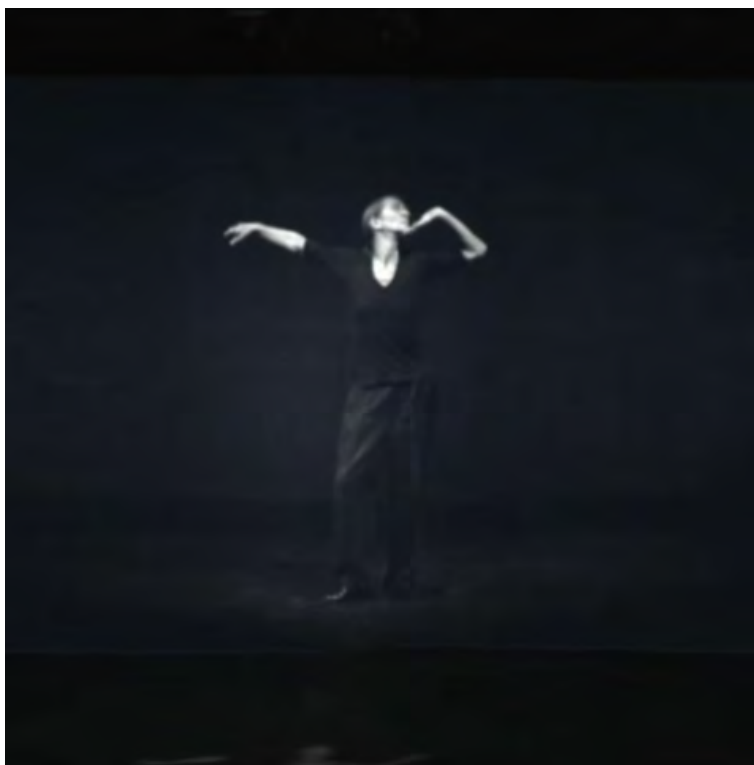


Fig. 16 : Pina Bausch, dans Wim Wender (réal.), *Pina. Dance, dance, otherwise we are lost*, 2011. Image : © Wim Wenders.

Qu'est-ce que dire le geste sans le nommer ? Wim Wenders raconte en 2011 dans un entretien⁶⁵⁶ autour de son film sur la danseuse et chorégraphe Pina Bausch, la méthode utilisée par Bausch avec ses danseur·euses du Tanztheater de Wuppertal pour monter une nouvelle pièce : pendant des semaines, des mois, la chorégraphe posait, à ses danseur·euses, des questions en relation avec le thème de la pièce ; la règle était de « ne pas répondre par de mots mais avec des gestes, des mouvements », et ce jusqu'à avoir des réponses qui n'étaient que corporelles et, de ce fait, selon Wenders, « plus exactes, plus différenciées ». À partir de ces « réponses », Bausch créait ses pièces en fonction de « ce qu'elle avait vu ».

Wenders insiste dans cet entretien sur le « regard » de Bausch, qui, combiné à cette méthode de travail avec les danseur·euses (dont certain·es la côtoient depuis plus de trente ans), donne selon lui à ses pièces une grande intensité corporelle, y compris pour les spectateur·ices. Cette façon de faire passer, par les filtres du corps, des densités incorporées – une pensée, des émotions, des sentiments, des souvenirs, c'est-à-dire un « dire sans nommer » (Gheerardyn) –, c'est ce que fait le geste.

À en croire Rilke, avant Rodin, le mouvement n'avait jamais été encore observé en tant qu'intermédiaire. Gestes et mouvements notés par Rodin, dit-il, « n'équivalent à aucun nom » *L'Homme qui marche* étant par exemple « comme un mot nouveau pour dire "marcher" dans le vocabulaire de votre sensibilité ». Plusieurs sonnets des Nouveaux Poèmes évoquent des mouvements sculptés en les laissant innommés.⁶⁵⁷

656 Wim Wenders, *über sein Film Pina* [vidéo en ligne], entretien avec Wim Wenders par Matthias Greuling et Alexandra Zawia, Celluloid-Filmmagazin, 30 mars 2011. Consultable sur : https://www.youtube.com/watch?v=rvsWg4_b9zI

657 Claire Gheerardyn s'est penchée sur les façons de « dire le geste sans le nommer » et de surmonter l'illusion de l'immobile en littérature. Voir : Claire Gheerardyn, « Geste révélé, geste révélateur : Rilke face à Rodin »

3.2. Les gestes de l'assemblage

Arendt a montré que l'agir dépend toujours d'autrui dans le sens tout particulier de *la présence* d'autrui – d'une relation de proximité à l'autre. Si l'agir est du domaine de la vie publique, il est surtout pour Arendt la condition de cette vie publique : aucun cadre ne lui pré-existe ; l'agir fait advenir la vie publique, la politique comme organisation de la vie en commun. Là où Arendt se concentre sur le moment d'émergence de l'action et l'arrivée du nouveau (la rupture de processus historiques par l'irruption du nouveau), j'examine le processus en tant que lâcher-prise ; un lâcher-prise qui soit la condition du faire-ensemble comme agir, ici exprimé sous la forme d'un agir-avec.

Selon la lecture des processus historiques d'Arendt, ces derniers ne peuvent être observés, nommés comme tels, qu'une fois leur temporalité suffisamment déployée pour être identifiée. L'effet de rupture, qu'Arendt associe à l'émergence du nouveau par l'agir, n'implique toutefois pas une lecture nette des événements : Arendt insiste en effet sur la processualité incontrôlable de l'action une fois lancée.

Je pars de cette lecture de la processualité « incontrôlable » par Arendt pour examiner le processus lui-même comme ressort de l'agir ; j'interroge ainsi l'agir au sein du processus (et non plus comme événements, ruptures de celui-ci). Il s'agit d'étudier les dis/continuités propres au processus et les matérialisations « intra-actives » du sens pendant le processus – et ses potentiels politiques. On retrouve ici un écho de la notion de *mattering* chez Barad et sa dynamique qui fait/défait le sens au fur et à mesure des différenciations.

J'examine, à travers des pratiques qui mobilisent des gestes d'assemblage, l'expérience de l'émergence du sens lors de l'action collective. On retrouve ces gestes d'assemblage dans une grande diversité de pratiques : mises en œuvre du textile, danse, musique, architecture, sculpture, etc.⁶⁵⁸

Dans l'approche des gestes comme *commencements sans commencement* qui est proposée ici, le point de départ n'est donc pas qui lance l'action – ni qui se « révèle » comme acteur, ni qui est en « capacité d'agir » – mais comment se répondent des gestes, et comment ceux-ci rendent mutuellement capables celle·ceux qui les réalisent.

Dans la processualité spécifique des gestes de l'assemblage, le lâcher-prise, l'improvisation et la conception-construction en architecture sont les ressorts de la création. Lors de cette processualité heurtée, sans cesse reprise, détournée, ré-orientée, tout peut faire sens, tout concourt à un déploiement de l'ouverture au neuf qui surgit. La dis/continuité est la dynamique même du lâcher-prise : elle est une ressource pour sortir sans cesse des habitudes,

[en ligne], dans Adinel Bruzan, Raluca Mocan, Roxana Vicovanu et Jean-Marie Chevalier (dir.), *Penser le mouvement*, Fabula, 2015.

658 Cette liste non-exhaustive cherche à caractériser les pratiques et leurs savoirs associés selon le champ disciplinaire où il s'exercent. Si il est besoin de le préciser, l'approche elle-même de mon propos, naviguant de manière systémique et interdisciplinaire, invite à penser plutôt la relation entre ces pratiques et ces savoir-faire qu'à les distinguer.

en offrant sans cesse des décalages, des reprises qui contrarient et démultiplient les perspectives et les usages.

Dans cette hypothèse des gestes de l'assemblage, commencer n'est pas lancer un geste qui suscitera l'adhésion (modèle démocratique arendtien), c'est plutôt improviser et commencer ensemble ; il importe peu de savoir *qui* a commencé mais plutôt *comment* les gestes se répondent. Une micro-politique du faire-ensemble, faire-avec, se dessine au cours de ces processus : les rapports de travail et au travail, à/avec la matière, aux lieux et aux présences, aux gestes eux-même et à la façon dont ils mobilisent les corps, sont remaniés à travers chaque processus. Ici, la sortie de l'expertise et de l'évaluation importe : par elle, peuvent avoir lieu la surprise, l'inattendu. La création se distingue alors à la fois du geste d'un créateur et de la maîtrise L'exercice d'un lâcher-prise à la fois individuel et collectif est la condition de la création et de la participation de tou-tes.

Les gestes de l'assemblage désignent des formes processuelles de pratiques du lâcher-prise qui font émerger des formes, des usages, des affectss, des liens par l'action comme faire-ensemble, faire-avec. Je propose ici de rapprocher les « devenirs intra-actifs de la matière » (Barad) d'un faire-avec, pour penser l'action en train de se faire et, ainsi, la dynamique de l'espace-temps-matière-en-devenir, à travers des expériences concrètes de relationnalité à/avec la matière. Il s'agit d'examiner des exemples de matérialités qui surgissent d'une rencontre entre gestes et matière, où les formes émergent de rencontres avec des gestes. « La matière » n'est pas, en absence de forme, un site inerte et passif attendant d'être révélé, mais une agentivité qui participe au processus, au même titre que les gestes.

Dans les exemples de pratiques d'assemblage en architecture et en danse présentées ci-après, il s'agit d'interroger, à partir de la gestualité, des pratiques et des gestes eux-mêmes, ce qui se passe aux moments de l'assemblage. Là où la phénoménologie suspend le lien avec le monde pour pouvoir le décrire, il s'agit ici à l'inverse de plonger dans l'action au moment où elle a lieu pour l'interroger, tant dans sa complexité et ses multiples intrications en cours, qu'en en amont et qu'a posteriori de ce qui se passe.

Dans les pratiques architecturales que je mobilise, l'assemblage est à la fois une technique, une méthode et une approche de mise en relation qui, partant de contacts et de rencontres, engagent les corps dans la manipulation de la matière. Elles abordent les questions de conception (techniques, esthétiques, d'usages) par la rencontre avec la matière, par la pratique.

À l'échelle technique du détail constructif, à celle des assemblages eux-mêmes ; à l'échelle des gestes engagés dans un contact direct avec la matière, à celle des corps mobilisés par la tâche ; à l'échelle de l'organisation collective du travail, tant dans ses dimensions pratiques, logistiques ou organisationnelles (postes de travail, outillage adapté, approvisionnements, appel à participation, coordination, etc.) que pour ce que le travail collectif fait au collectif ; à l'échelle des relations entre tous les participant-es à ce faire-ensemble, à l'échelle des espaces tant physiques que politiques qui se dessinent par des pratiques d'improvisation collective : c'est tout une micro-politique de l'assemblage qui se déploie.

Ces pratiques spécifiques de conception-construction, organisées de manière collective, et revendiquées comme telles, ont une histoire assez récente⁶⁵⁹, liée notamment à l'essor de chantiers participatifs qui détournent la distribution hiérarchisée des rôles et des tâches et s'inscrivent dans une tradition plus large et plus ancienne de l'architecture sans architectes⁶⁶⁰. Les pratiques d'auto-construction ont toujours existé, mais le fait qu'elles aient été récemment initiées par des architectes eux-mêmes est nouvelle en ce qu'elle devient une méthode revendiquée. Dans un article de 2024, je me suis penchée sur cette pratique de moins en moins marginales : « La pratique des chantiers dits « participatifs » s'est multipliée en marge de l'architecture conventionnelle depuis les années 2000. Associées notamment au réemploi de matériaux, ces pratiques ont pour dénominateur commun la manipulation de la matière et une forme de travail associant spécialistes et non-spécialistes sur le chantier. Une première génération d'architectes et de constructeur·es a ainsi développé des pratiques expérimentales à partir de matériaux de construction réemployés ou détournés. Leurs réalisations se focalisent sur les petites architectures, les installations, l'intervention dans l'espace public, la transformation de l'existant, et ont une appétence pour la construction à la main et les textes manifestes. Ces pratiques sont marquées par l'interdisciplinarité, la (tentative de) subversion des normes et standards de la construction par le jeu ou le détournement, et par l'engagement dans le moment du chantier comme moment clé du processus de conception. Le moment du chantier y devient un terrain d'expérimentations entre les acteurs qui définissent ensemble leurs rapports de travail, mais aussi avec la matière, qui devient un acteur à part entière, actif, de ces expérimentations. C'est particulièrement le cas sur des chantiers de réemploi qui pratiquent la conception-construction. Le moment des expérimentations y rend visible la spécificité de l'engagement des corps et des gestes dans un vaste réseau de relations par l'action, moment qui existe sur tout type de chantier mais que le phasage cloisonné de l'architecture conventionnelle tend à invisibiliser. Parce que le temps dédié à la rencontre avec la matière se fait à travers une mise en œuvre à inventer, donc dans un rapport vécu, le

659 Héritant notamment de la séparation de la formation en architecture des Beaux-Arts dans les années 1970, les pratiques architecturales de conception-construction ce sont particulièrement développées en France et en Europe depuis les années 2000, un « mouvement s'est amplifié au cours de la décennie 2010 » (Simenc), et jusqu'à aujourd'hui. Dans les années 1970, les étudiants en architecture réclament une approche plus sociale et pratique de l'apprentissage du métier d'architecte : on voit ainsi émerger de nouvelles d'école d'architecture, où les étudiants construisent eux-même ou du moins participent à la construction. Lors de la normalisation des études d'architecture au tournant des années 1990 et 2000, et avec la numérisation généralisé des outils de conception, le rapport à la matière s'est de nouveau distendu : réagissant à un besoin de renouer avec la fabrication, de nombreuses structures collectives émergent alors, agissant la plupart du temps en dehors du cadre des écoles d'architecture. Cette « première » génération compte en France des collectifs comme *Exyzt* (2003-2015) ou *Bruit du Frigo* (depuis 1997) ; mais aussi *Rotor* en Belgique (depuis 2005) ou *Raumlabor* en Allemagne (depuis 1999), et pour la seconde génération des collectifs comme ETC, mit , YA+K, AAA, Fertile, Coloco, Bellastock, Yes We Camp, Saprophytes, Bergers Urbains, Zoom, Perou, Cochenko, UFO, Constructlab, etc. Plusieurs générations de collectifs se sont ainsi succédées, entretenant une sorte de culture alternative de la fabrication architecturale. Cette culture, d'abord marginale, a aujourd'hui essaimé. La plupart des ENSA ont ainsi des ateliers pour la construction à l'échelle 1:1 et offrent ainsi la possibilité aux étudiant·es de développer un rapport expérimental à la matière.

660 On peut citer de façon non exhaustive : le « droit à la fenêtre » chez Hundertwasser, le « permis de faire » chez Patrick Bouchain, ou encore la pratique revendiquée de l'« incrémentalisme » chez Lucien et Simone Kroll, l'« architecture participative » par l'auto-construction chez Walter Segal, l'architecture sans architectes (archilibre) chez Jean Soum, les communautés de bâtisseur·euses Emmaüs, etc.

moment du chantier rend visible la relationnalité spécifique qui engage toujours les gestes et les corps dans un vaste réseau de relations qui les dépassent »⁶⁶¹.

Ces pratiques à l'opposé du rôle attendu des architectes sur un chantier⁶⁶², s'éloignent d'une pratique experte et du rôle de contrôle de la bonne réalisation par d'autres corps de métier : ces architectes se mettent à bricoler et à construire eux-même et à ouvrir leurs chantiers à tous·toutes. L'enjeu méthodologique et de conception est d'apprendre en faisant et de s'appuyer sur la force du collectif (le nombre de personnes présentes) pour réaliser ensemble des tâches. Si de telles pratiques impliquent parfois des savoir-faire spécifiques et nécessitent éventuellement la présence de professionnels du bâtiment, le décroisement des rôles et la mise en commun des savoir-faire est au cœur de la méthode de conception : tout se décide et se négocie sur le chantier. En outre, le chantier « participatif » implique d'accueillir des participant·es – peu familiers des mises en œuvres, des outillages, des gestes manuels, etc. – et de les accompagner dans la prise en main du faire. L'« ouverture » à la participation des tou·tes ne s'opère ainsi pas de manière naïve, en cherchant simplement à décroiser le métier, les architectes deviennent à la fois passeurs de savoir-faire – négociant avec les connaissances en présence – et porteurs d'un agir-non-sachant⁶⁶³, c'est-à-dire d'une capacité d'improvisation en tant que pratique de l'ouverture.

661 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », *op. cit.*, p. 4.

662 Statutairement le cadre professionnel de l'architecte lui interdit toute participation aux actes de construction sur le chantier. Son rôle, sa responsabilité – fixée par l'assurance professionnelle – sont d'assurer l'exécution conforme selon les plans : lui est légalement et déontologiquement interdit de participer physiquement à l'acte de construire sur le chantier. L'architecte personnifie ici l'arkhé-comandant, et est bien alors, au sens restreint relevé par Arendt, celui qui agit (*arkhein*) en faisant exécuter par d'autres la réalisation jusqu'à l'achèvement (*prattein*). Cette dissociation statutaire et juridique pose problème aux architectes qui travaillent en conception-réalisation et les oblige à jongler avec le cadre normatif – notamment entre les domaines de l'architecture et de l'art – ou même à être exclu / s'exclure du système assurantiel (Mutuelle des Architectes Français), pour s'autoriser de construire en intervenant elles·eux-même sur un chantier. Cela amène notamment toute une génération d'architectes, d'une part à questionner le statut d'architecte, et d'autre part à tenter de dépasser ce cadre en inventant des formes interdisciplinaires de pratiques, et en se désignant alors – identités multiples et intriquées – comme architectes-artistes-constructeurs-artisans-fabricants-designers, etc.

663 Si la formation, les connaissances et l'exercice des métier de l'artisanat sont bien spécifiques, de nombreux architectes, notamment de la seconde génération de collectifs, ont dépassé le simple décroisement des rôles sur le chantier et en passent, après les études d'architecture et quelques années de pratiques, par une formation d'apprentissage manuel. En 2023 un article d'AMC utilise même le terme d'« architecte artisan » pour décrire les praticien·nes qui associent deux formations, celle d'architecte et celle d'artisan, mais cette désignation ne recoupe alors que les pratiques reconnues par les diplômes d'Architecte Diplôme par le Gouvernement (DplG) et de formation Certificat d'Aptitude Professionnelle (CAP). Les choix qui président à ces réorientations sont multifactoriels, mais l'un des traits communs tient en la remise en cause du modèle économique et social compétitif capitaliste, qui, pour des architectes soucieux de leur rôle social en contradiction permanente avec les commandes, mettent en lumière les intrications violentes entre pouvoir, politique et économie. Le « refus de parvenir » d'une partie de ces architectes (marginale il faut bien le dire, mais commune à nombre de domaine de l'art ou de l'artisanat, de l'édition, etc.) tient à des questionnements sur les « rapports au travail, au salariat et à la spécialisation, du lien entre art et militantisme, et plus généralement, des questions d'organisation, d'autonomie, de financement, de cohérence entre discours et pratiques », *Refuser de parvenir. Idées et pratiques*, recueil collectif coordonné par le CIRA Lausanne, nada éditions, 2016, p. 11.

On peut également citer à titre d'exemple, une initiative récente (2019) de formation auto-gérée et féministe de charpente traditionnelle destinée aux futures artisan charpentières, l'« École des Renardes », qui propose une alternative au modèle conservateur des Compagnons du Devoir (le « tour de France » des compagnons n'est ouvert aux femmes que depuis une dizaine d'année, en groupes séparés).

C'est à travers des formes multiples d'improvisation que se gagne un savoir-faire de l'assemblage. Il s'agit d'improviser : dans l'assemblage de tout type de matériaux, dans tout type situation et en toutes conditions ; avec de nouvelles rencontres et de nouvelles dynamiques à chaque fois ; avec des lieux, des conditions économiques et une temporalité à chaque fois différentes. C'est en cela que les processus de conception-construction mobilisant des techniques d'assemblage sans préfiguration en architecture, présentent des similitudes avec l'activité intra-active, itérative et « déconstructive » décrite par Barad : tout part des particularités de chaque assemblage ; et chaque assemblage est particulier en ce qu'il est une mise en œuvre qui dépend de processus enchevêtrés. La dynamique de différenciation intervient à chaque instant : elle se traduit à la fois dans des méthodes qui visent à assembler ce qui *semble* disparate – les points de contacts n'ayant simplement pas encore été testés, expérimentés – mais aussi à assembler celle·ceux qui ne *semblaient* pas destinés à faire ensemble, à se rencontrer sur un chantier : celles·ceux qui ne sont pas « prévus pour »⁶⁶⁴.

Dans ces mises en œuvres spécifiques d'assemblages, l'improvisation est un mode de conception et de réalisation simultané, dont la dynamique repose sur la singularité irréductible de toute « exclusion constitutive » et sa forme séparé-reliée. C'est donc aussi un motif politique de la différence/différance⁶⁶⁵ qui est en jeu : le respect d'une singularité irréductible de tout existant⁶⁶⁶ va de pair avec une forme d'organisation anarchiste, au sens étymologique du terme : « sans principe ou sans pouvoir ni hiérarchie, mais non sans organisation ».

La différenciation étant liée à une singularité à chaque fois irréductible, elle ne peut être retournée en identité, et – c'est un point intéressant issu des propositions de Barad – elle ne peut pas être retournée en ipséité comme « Selbstheit » heideggerienne⁶⁶⁷, sur un mode « plus originel » que le mode personnel du je de l'identité. La différenciation comme coupure-ensemble-séparée à chaque fois singulière, remanie sans cesse les contours et leurs « assemblages » : il n'y a ainsi aucune origine première une et identifiée vers laquelle se tourner.

Les effets de l'assemblage, à l'échelle politique des relations au sein d'un collectif, sont un moteur de reconfiguration du collectif lui-même, de son auto-organisation. Le dis/continu est (en développant son usage chez Barad) le mode même de l'articulation entre les « membres » du collectif et avec le collectif comme ensemble : rien n'y est figé et les temporalités intriquées refaçonnent sans cesse les identités construites, les relations, les savoir-faire et l'organisation. Ces micro-politiques de l'assemblage, anarchistes par la pratique, sont des formes de faire-ensemble déconstruisant aussi de l'intérieur les motifs de la relation de travail

664 D'après la formule « faire avec ce et ceux qui ne sont pas prévus pour » dans le manifeste : Collectit mit, « Les hackers de Babel », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012. Voir Annexes § 8.2 et les descriptions de projets réalisés par ce collectif dans les pages qui suivent.

665 Différance derridienne qui « ne se présente jamais comme telle », dehors du dedans qui correspond à l'extériorité-dans-les-phénomènes chez Barad.

666 On retrouve là le posthumanisme redessinant l'agentivité chez Barad.

667 Derrida décrit la « Selbstheit » comme expérience du propre chez Heidegger. Il se penche à cette occasion également sur l'« ipséité du peuple comme Dasein », à partir du lien entre [Dasein] et [Volk] développé par Heidegger – hautement problématique – dans les *Beiträge*, dont Derrida tente de sauver la « structure d'être ». Voir : Jacques Derrida, *Hospitalité. Séminaire (1995-1996), Volume I*, Seuil, 2021, pp. 91-92.

et au travail : elles remodelent la distinction arendtienne entre travail et action à travers le faire-ensemble collectif.

Les dimensions politiques de cette ré-articulation, que je développe à travers les exemples mobilisés, interrogent en outre la troisième forme d'activité de la *vita activa* chez Arendt : l'œuvre comme a-politique. Ces formes de pratiques collectives transforment les questions individuelles – notamment celles qui tiennent au travail comme survie – en préoccupation collective. Ainsi, depuis les pratiques collectives, ni l'*animal laborans* ni l'*homo faber* arendtiens ne restent solitaires et isolés : les pratiques collectives remanient à la fois les rapports de travail et au travail, les rapports au monde et entre les participant·es à un faire-ensemble, et l'articulation de l'individuel et du collectif comme complémentaires – et surtout comme levier politique.

L'œuvre comme *ouvrage* est la constitution de relations, et ce sans frontière stricte entre le monde culturel et le monde naturel (Arendt). L'œuvre ici est ainsi loin d'être a-politique, puisqu'elle est au contraire le prétexte au rassemblement. Œuvrer de façon collective à la production d'une œuvre commune est un motif politique puissant, qui fait précisément se rencontrer l'agir comme actes et paroles, le faire de la fabrication et du travail, et de l'œuvre – comme *processus* et résultat collectif.

C'est en effet un aspect spécifique de l'économie de ces pratiques : les objets architecturaux produits sont rattachés à la fois à l'œuvre (remaniée car collective et pas immuable), à l'action (comme agir collectif) et au travail (notamment à travers une autre économie de projet⁶⁶⁸). Ainsi, la spécificité des petites architectures produites par ces pratiques d'assemblages par improvisation est de développer leur fonction sociale et politique dès et par le processus de réalisation. L'action « commence » comme agir politique dès les premiers tâtonnements avec la matière.

3.3. Faire avec ce et celles·eux qui ne sont pas prévu·es pour

L'« assemblage » en architecture désigne – entre autres – une façon de faire tenir ensemble des matériaux. Il s'agit d'un ensemble de techniques, c'est-à-dire de façons d'assembler, qui vont, sans exhaustivité, de l'emboutissage à la ligature et de l'emboîtement à l'agglomération, du collage, à l'amas, à l'empilement et au tissage. Elles peuvent être des techniques de connexions sans tiers (par exemple l'emboutissage, l'emboîtement, l'amas ou l'empilement), ou à travers différents types de connecteurs (ligature, colle, vis, étriers, clous, rotules, boulons, etc.). Les « matériaux », en architecture conventionnelle, correspondent à des objets préfabriqués, industriellement ou sur mesure, qui seront mis en œuvre (assemblés) sur le chantier. Les techniques d'assemblage sont ainsi un enjeu majeur en architecture puisqu'ils définissent des possibilités structurelles mais aussi esthétiques, ou d'usage.

668 De nombreuses pratiques collectives ont par exemple exploité le vaste terrain d'expérimentation du réemploi de matériau. Au-delà de l'attention, de l'usage vertueux, et de l'inventivité avec ces matériaux déjà-là, le réemploi permet une autre économie de projet. Ainsi, l'épargne financière sur le coût des matériaux ouvre à d'autres potentialités, comme un temps d'expérimentation et qui permet de se rendre disponible sur un temps long de chantier, etc.



Fig. 17 : *Richard Greaves Anarchitecte*, première de couverture de l'ouvrage éponyme, 2005.
Photographie : © Mario del Curto

La façon de relier des éléments entre eux, de mettre les choses ensemble, décide d'un langage formel éminemment expressif : les appareillages en pierre sèche (techniques d'emboîtement) ou en béton armé (joints coulés) ne racontent pas les mêmes gestes et les mêmes rapports à « la matière ». L'assemblage est ainsi une technique d'organisation des liens, et elle est un lieu/moment qui implique toujours des gestes. C'est pourquoi j'aborde les assemblages à partir de cette question en apparence naïve : que se passe-t-il au moment où les choses se touchent ?



Fig. 18 : Richard Greaves, « La maison des trois petits cochons », dans *Richard Greaves Anarchitecte*, 2005. Image : © Mario del Curto.

En effet, les assemblages supposent toujours des gestes qui rassemblent, rapprochent, relient : ce sont des « espaces-temps-matière-en-devenir » de liaison-séparation. Ce sont des lieux/moments de négociation entre les gestes et la matière, des rencontres plus ou moins forcées ou subies, et parfois « heureuses » au sens où un équilibre devient perceptible – au sens propre, sensible, qui s'adresse à nos sens.

Or, la distinction entre la matière/les matériaux n'est pas évidente, selon moi, dans la mise en œuvre des assemblages. La matérialisation des assemblages ne dépend en effet pas que de gestes qui contraindraient la matière : c'est bien plutôt un dialogue, une rencontre qui a lieu.

La matière joue un rôle fondamental dans ces rencontres : le contact, comme *touchers*, fait résonner tout un ensemble de sensations complexes. Et pourtant, si le toucher d'un autre corps vivant (humain ou non-humain) est pour nous *signifiant en soi* (nous évoque l'intimité, la menace, la reconnaissance, etc.), nous associons couramment le toucher de la matière à un silence ; un silence réglé par la perception du geste comme action sur ou vers, et non comme rencontre.

Pour illustrer l'agentivité spécifique qui se déploie aux moments de l'assemblage, au moment où les choses se touchent, je présente ici deux démarches de conception-construction en architecture (ayant abouti à trois réalisations) qui font de la matière le point de départ de ces processus de séparations-liaisons que sont les pratiques d'assemblage.

Le premier exemple, *Fragment 124*, est un prototype⁶⁶⁹ réalisé en 2010 ; le second, *Wawa Schpenna*, est une installation paysagère réalisée en 2012 avec le même procédé constructif ; le troisième, *Schatzala*, est micro-architecture réalisée en 2011 et issue d'un projet manifeste de réemploi : tous trois sont issus d'un processus d'expérimentation où la manipulation de la matière donne à « faire connaissance » avec des matérialités inhabituelles pour le champ de la construction.

Dans les réalisations issues de ces processus, les gestes restent visibles : ils expriment les assemblages. À la différence du jointolement, qui installe et comble à la fois un – petit – écart (celui du joint), l'assemblage fait de la mise en relation, du contact entre deux matériaux disparates une méthode et une esthétique.

Les assemblages retenus et mis en œuvre sont le résultat de séries d'expérimentations collectives à partir de matériaux destinés au rebut et récupérés auprès d'entreprises industrielles ou artisanales dans un certain périmètre autour du lieu de construction. La première étape du processus de conception-construction consiste donc en une collecte de matériaux de récupération (réemploi). Si cette étape est particulière à chaque projet et chaque contexte, elle est surtout un prétexte à entrer en contact avec cet environnement, ses acteur-es et ses habitant-es.

La multitude de facteurs qui est en jeu lors de la collecte – la situation géographique, le contexte économique, politique, social, environnemental, réglementaire, etc. – ouvre un faisceau de possibilités : quels types et quelles quantités de matériaux seront disponibles à un instant donné, quelles personnes participeront à quelle étape du processus, quelles interactions viendront le perturber ou l'enrichir tout au long de sa temporalité, etc., tout dans cette collecte parle de tissage de relations.

⁶⁶⁹ *Fragment 124* est un prototype architectural réalisé à partir de cagettes de pépinières destinées au rebut. Il est le résultat d'une méthode expérimentale de manipulation de la matière. Son système constructif est constitué de nappes de cagettes (formes aux courbures modulables selon l'agencement), reliées et stabilisées par le procédé du « tas-lié » (assemblage aléatoire de cagettes brisées, chaque élément se surajoutant aux autres solidifiant l'ensemble). Voir : Claire Mélot, Jonathan Vidal, Timothée Raison et Noémie Schmidt, *Fragment 124*, dans le cadre studio de projet en architecture Ghislain His (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, décembre 2010 ; Claire Mélot & Jonathan Vidal, *Avez-vous les pieds sur le sol*, projet de fin d'études en architecture, dans le cadre du studio de projet de master, Ghislain His, Sylvain Gasté, Daniel Grimaud, Monsieur Mouch, Jean Lévêque (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, janvier 2011.

Ce processus d'assemblage a été de nouveau mis en œuvre en 2013 par le collectif mit pour le projet de jardin expérimental « Wawa Schpenna », dans le cadre de la 13^{ème} édition du festival *Jardins Métissés* organisé par le Parc de Wesserling.



Fig. 19 : collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 18. Image : © collectif mit.

Il est impossible de préfigurer, ou même d'imaginer, quels matériaux il sera possible d'obtenir auprès des entreprises locales. Cela dépend non seulement du type et des capacités des ateliers et usines de production à un instant donné, de leur politique de retraitement des déchets de production, de leur volonté ou non de donner accès à ces « rebuts », que de la rencontre avec les acteur-es de la production. Cette rencontre passe aussi et au préalable par un intérêt pour la matérialité – la façon dont ces matériaux sont produits – et pour les acteurs, c'est à dire pour les savoir-faire des personnes qui les produisent.

Le processus de recherche et de collecte des matériaux s'intéresse ainsi nécessairement à une histoire et une actualité locale et globale de production de ces matériaux, des savoir-faire et des rapports sociaux et de travail – ainsi qu'au travail, aux chaînes de production, à la dangerosité ou pénibilité des tâches, aux mises en œuvre et aux chaînes d'approvisionnement, aux luttes syndicales, etc. À chaque type de matériau récolté est ainsi toujours liée une

historicité de sa production qui – pour le dire avec Barad – enchevêtre des temporalités dis/continues qui habitent nos relations avec la matière/le matériau.

Une fois les matériaux récoltés auprès des entreprises locales, commence une phase d'expérimentation des assemblages. Il s'agit d'apprendre à faire connaissance avec des matières, des textures, des formes.

En architecture en général, c'est l'intention qui guide de regard sur l'inventaire des matériaux – non-pas disponibles, mais mis à disposition. Ici, il n'y a pas encore de préconçu, pas de conception *a priori* ; l'usage n'est encore qu'à peine esquissé et n'interviendra que plus tard. Au regard sélectif dans un catalogue de matériaux, le processus d'assemblage préfère un regard encore indécis et ouvert. La sélection de tel ou tel matériau ne s'opérera que plus tard au cours des expérimentations d'assemblage. La rencontre se fait ainsi sans préjugés, quelque soit le matériau.

Il s'agit de faire connaissance avec le moins d'*a priori* possibles. C'est à partir des quantités et de la variété de matériaux disponibles, puis de l'expérimentation de leurs assemblages seulement, que se dessineront au fur et à mesure des possibilités qui vont rentrer dans le champ de l'architecture : propriétés structurelles, constructives, esthétiques, révélant des possibilités de couverture, cloisonnement, ouverture, etc. Les usages eux-aussi seront en partie dessinés par ces expérimentations avec la matière, le site, les rencontres et les anecdotes qui vont de pair avec la durée consacrée à cette étape du chantier. Ainsi et d'un territoire à l'autre, d'une conjoncture socio-économique et politique à l'autre, ce processus de récolte donnera des formes à chaque fois uniques.⁶⁷⁰

Le procédé développé pour *Fragment 124*, à partir de nombreuses expérimentations, est appuyé sur un seul type d'assemblage répliqué, combinant l'accumulation d'un matériau et de ligatures. Cette technique d'assemblage a été mise en œuvre lors de différents projets et réalisations par un collectif d'architectes, le collectif mit⁶⁷¹. Elle constitue un mode d'assemblage applicable et répliquable dans différents contextes mais dont les formes et les usages seront le résultat de situations d'assemblage à chaque fois différentes ; les gestes sont les mêmes, et seront pourtant à chaque fois différents.

Le matériau principal du prototype et de sa variation est une multitude de cagettes en plastiques récupérées en pépinières, appelées « clayettes » et destinées au maintien des godets pour les plants à repiquer. Pour la plupart des pépinières, l'usage de ce plastique est restreint dans le temps (parce qu'il devient cassant à la longue) ; ces clayettes ont peu de valeur économique (représente même un coût de recyclage) et finissent la plupart du temps leur vie stockées, enfouies ou brûlées de façon pas tout à fait légale à l'arrière des serres. Ce ne sont

670 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », op. cit, p. 4.

671 Actif de 2006 à 2022, le collectif mit est un collectif d'architectes qui regroupait à ses débuts une vingtaine de personnes et dont le nombre de membres actifs fluctue au gré des projets et des appétences et des disponibilités de chacun. Depuis sa constitution en association en 2008, le collectif mit a fait de l'expérimentation et du rapport à la matière et aux savoir-faire le cœur de sa pratique.

pas des rebuts de production, mais des rebuts de conditionnement⁶⁷². Or, ces petites barquettes en plastique sont à la fois souples, résistantes à la torsion (lorsque les UV ne les ont pas encore durcis) et géométriquement sérielles.

Après un grand nombre d'expérimentations, de tentatives d'emboîtement, de découpe, de torsion, etc. c'est un procédé d'assemblage extrêmement simple qui est retenu : la ligature. Ces « liens » (fil d'acier recuit, torsadé en boucle à ses deux extrémités) sont utilisés pour ligaturer les armatures de fers à béton à l'aide d'un « lieur automatique pour lien à boucle », ou « tornados » (une sorte de vis sans fin qui lie mécaniquement, par torsion, les deux « boucles »).

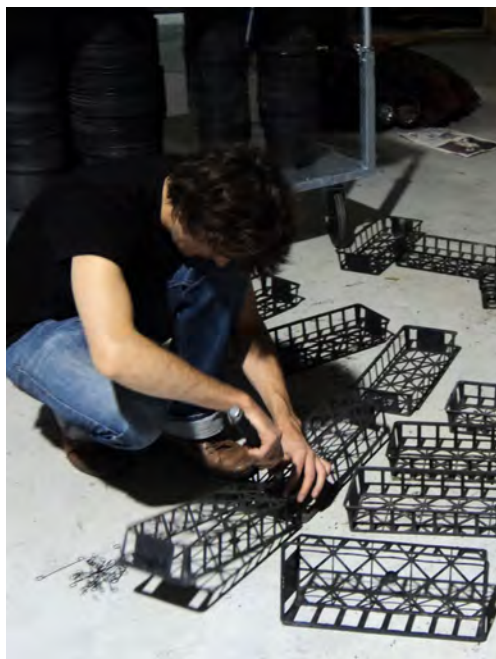


Fig. 20 : Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 9/ Mettre ensemble, assembler, re-lie : faire, défaire, refaire », *Avez-vous les pieds sur le sol*, projet de fin d'études en architecture janvier, janvier 2011, p. 19. Prototype réalisé par Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, dans le cadre du studio de projet de master, *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, 2011. Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt.

Fig. 21 : Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 41/ Nouvel agrandissement de la conque sous-tendue par les ficelles », *Avez-vous les pieds sur le sol*, op.cit., p. 54. Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt.

Avec ce procédé de ligature, détourné des savoir-faire du béton armé, il est devenu possible d'assembler de façon simple et rapide les clayettes entre elles, ce qui a donné – surprise de l'assemblage sériel – des nappes autoportantes aux variations de courbure inépuisables ; et à partir de l'amas improbable de clayettes cassées ou de leurs débris, par accumulation de morceaux de clayettes ligaturées, assemblées aléatoirement entre elles, une structure hyperstatique – c'est-à-dire sur-contrainte dans un foisonnement de lien. Les propriétés structurelles des nappes, aux géométries variables et sérielles d'une part, et celles du « tas-

672 Telles que les EURO-palettes dont l'histoire du réemploi est beaucoup plus connue et démocratisée, devenant même objet de design inscrit dans la tradition du détournement de matériaux.

lié », chaotique et hyperstatique, s'agencent : leur légèreté et leur grande stabilité ouvrent à ces formes enchevêtrées – enchevêtrables de mille façons – à de multiples usages.

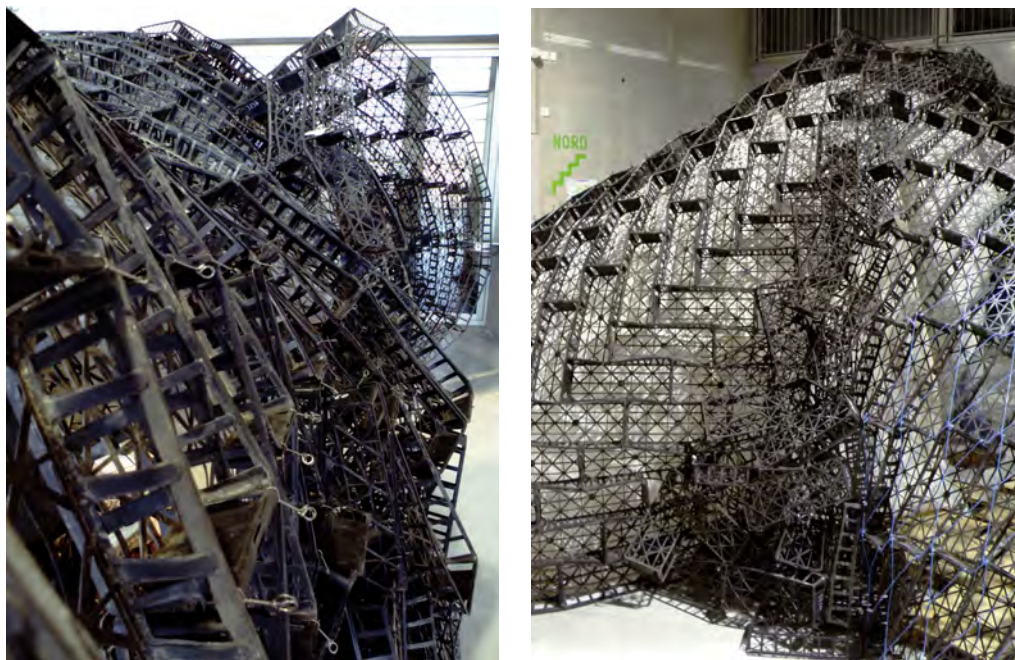


Fig. 22 : Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, [sans titre], *op. cit.*, *Habiter le rythme*. Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt.

Fig. 23 : Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 61/ Le principe de cicatrice permet de s'affranchir des désaccords géométriques », *Avez-vous les pieds sur le sol*, *op. cit.*, p. 83. Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt.

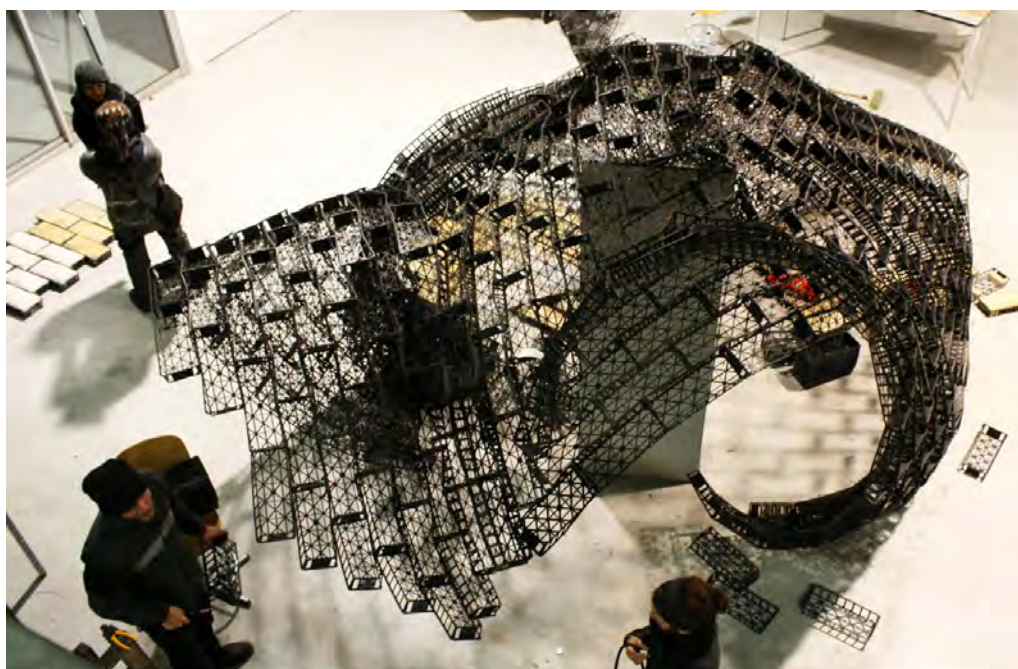


Fig. 24 : Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 63/ Avancement empirique. Provocation volontaire de rencontres entre divers éléments », *Avez-vous les pieds sur le sol*, *op. cit.*, p. 85. Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt.



Fig. 25 : Claire Mélot, Jonathan Vidal, Timothée Raison et Noémie Schmidt, *Fragment 124*, décembre 2010. Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt.



Fig. 26 : collectif mit, *Wawa Schpenna*, jardin expérimental réalisé dans le cadre de la 13^{ème} édition du festival *Jardins Métissés* organisé par le Parc de Wesserling, 2013. Image : © collectif mit.

Ce que j'entends par les « gestes de l'assemblage », ce sont ainsi des gestes qui font et sont faits par les assemblages. Plutôt que de mettre en œuvre un plan défini en amont, il s'agit au contraire d'improvisation à partir des rencontres avec la matière. Cette formule désigne ainsi une multitude de pratiques d'assemblage dont la caractéristique commune est l'improvisation, le non-préconçu, et le lâcher-prise dans le rapport à la matière.

Il s'agit de faire, défaire, refaire, et de concevoir sans plan ni aucune expertise préalable de manipulation de la matière. Cette méthode de travail implique l'impossibilité de décider/dessiner à l'avance quelles formes, quelles esthétiques ou quels usages émergeront des expérimentations avec la matière – puisque la matière elle-même n'est pas prédéterminée, aucun des aspects de l'architecture non plus ne peut être préconçu : tout se passe par la rencontre.

Parfois, la rencontre n'a pas lieu, et souvent elle échoue : le lâcher-prise et l'erreur ne sont pas des impasses, ils participent de ce processus bricolant.

La relation à la matière est primordiale dans ces processus d'assemblage à partir de réemploi de matériaux : ayant la plupart du temps entre les mains des matières non familières, le dialogue avec elles fait partie de la rencontre. Une grande partie du temps de cette rencontre avec la matière se passe à faire/défaire en se défaisant au fur et à mesure de nombreuses idées préconçues – personne n'aurait prédit une poésie du débris de plastique bon marché ni une esthétique du tas-lié.

Nous voulons construire avec ce [et celles·ceux] qui ne semble[nt] pas prévu·es pour. Cela veut dire qu'il n'y a pas de projet anticipé et dessiné auquel il faudrait ensuite trouver des réponses techniques, forcer la matière à prendre des formes prédéfinies. Nous voulons sortir de cette volonté de performance et de maîtrise qui est bien plus un signe de défiance vis-à-vis de ce et ceux qui sont présents, qu'une volonté de faire avec. Pour nous, c'est donc la matière qui est le point de départ et le moyen d'arriver au projet. L'action et la conception se font dans le même temps : le but du jeu est de faire, et de regarder ce que l'on produit. C'est certes se mettre en danger, mais c'est souvent lorsque l'on est plus sûr de rien, qu'on se laisse surprendre, et que l'invention est possible. Surtout, c'est se servir des compétences plutôt que des connaissances, c'est être capable d'apprendre à tout instant, de ses erreurs, de ceux qui travaillent et réfléchissent à côté, et avec nous. La recherche de « devenir » à partir des objets présents, pousse à une curiosité et une disponibilité aux choses qu'il faut apprendre et aiguiser. Se servir de tout ce qui est disponible, prendre un objet, un matériau, le rendre visible : il suffit parfois de l'isoler ou de le multiplier pour découvrir tout à coup un panel de possibilités, tant techniques qu'esthétiques. Apprendre à regarder ce que l'on fait et écouter nos mains autant que nos paroles. À partir de la constellation de savoir-faire disponibles pour chaque lieu, chaque construction devient unique. C'est avant tout l'association des savoir-faire des constructeurs.⁶⁷³

673 Extrait du manifeste *Les hackers de Babel* : note d'intention du collectif mit au concours « Archi<20 », pour le festival d'architecture homonyme qui a eu lieu à Muttersholtz (Alsace) du 1^{er} juin au 15 septembre 2012. Le manifeste « Les hackers de Babel » est en lui-même un pas de côté vis-à-vis des conventions du concours d'architecture en général : la formalisation de cette candidature contient ainsi une critique de l'uniformité des modes de représentation (étaient attendus : un court texte descriptif accompagnant plans, élévations, façades, détails, et visualisation 3D). Or, ces représentations proposent une vision idéalisée de la réalité (qui ne correspond jamais, par définition, à la réalisation) et fait appel à un imaginaire à la fois fantasmé et codifié. L'originalité de la proposition du collectif mit, dès la phase de concours, consiste à appuyer la processualité de sa démarche par un texte manifeste écrit à plusieurs mains, ainsi qu'une affiche (en lieu et place des préfigurations graphiques) déroulant un phasage de chantier poétique et politique. Voir : Collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, op. cit., p. 6-8. Les attendus du concours Archi<20 étaient de concevoir et de construire une micro-architecture sur la thématique de « l'architecture écologique » et du « développement durable », avec comme seule contrainte une emprise au sol de moins de 20m², moins de 10m de haut et une implantation (sans fondations invasives) sur un site naturel protégé.

Cet extrait de texte-manifeste introduit un autre exemple de pratiques d'assemblage – basé sur une démarche similaire de conception-construction en collectif à partir de réemploi de matériaux. Il nous permet d'examiner maintenant une autre échelle, celle de la portée de la pratique de ces assemblages pour le collectif lui-même.

C'est l'enchevêtrement même des échelles propres aux pratiques d'assemblage qui lie le rapport à la matière par le détail constructif, l'engagement des corps par la manipulation de la matière, et cette prise de contact par le toucher à un autre aspect particulier de ce construire-ensemble : le faire en faisant *assemble* les participant·es au faire-ensemble. La portée politique de pratiques en collectif tient ainsi à une forme d'assemblage, au fait de faire-ensemble. C'est en effet le travail en collectif qui donne sa forme labile au *collectif* et qui interroge les relations entre les membres du collectif, leurs rapports de travail et au travail, et qui déploie ainsi la portée politique du faire-ensemble.



Fig. 27 : collectif mit, « Tissage de lien », lors du chantier participatif de conception-construction de *Schatzala*, mai 2012. Image : © collectif mit.

De la même manière que dans les expérimentations d'assemblages précédents, les architectes du collectif mit cherche à concevoir « sans préfiguration ni représentation de la forme finale »⁶⁷⁴ et ce, à partir de matériaux pour lesquels il n'existe pas de filière de recyclage, ou à partir de matériaux considérés comme des rebuts de production. Cette démarche a été pensée comme projet manifeste pour promouvoir le réemploi en architecture, mais elle induit surtout un mode de faire particulier : le chantier participatif de conception-construction. La temporalité de l'ensemble du processus et l'économie du projet sont elles aussi

674 Collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, op. cit., p. 60.

expérimentales⁶⁷⁵. Elles interrogent à la fois à la rémunération du temps de travail – ou valorisation de l’activité, dans une impossible dissociation du vivre et du faire – et le coût réel des matériaux – la valeur de l’usure, du résidu, du reste, du déchet ou du rebut : l’ensemble des participant·es au chantier sont là à titre bénévole ; le budget alloué au projet sert aux défraiements et aux repas pris en commun, rituel convivial qui fait partie intégrante du projet. Ainsi, la méthode, si elle s’interdit toute préfiguration, inclut un phasage⁶⁷⁶ : il repose en premier lieu sur une étape de collecte de matériaux mis au rebut et disponibles auprès des entreprises locales. Cette phase autant que les phases suivantes dépendant complètement de l’aléatoire des rencontres et des matériaux récoltés, du lieu et des participant·es au chantier.



Fig. 28 & 29 : collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, op. cit., p. 15 & p. 108. Image : © collectif mit.

675 Si le réemploi a été entre-temps plus largement thématiqué, l’attention, dans années 2010, est portée essentiellement sur le recyclage et le tri des déchets – l’une des phase du long processus de prise de conscience de l’usage déraisonné des ressources, des boulimies consuméristes et des conséquences environnementales et climatiques. Outre l’intérêt écologique d’une démarche contextuelle composant avec les ressources d’un milieu particulier et de la revalorisation d’une matière déjà produite, la démarche cherche surtout à composer avec ce qui est déjà là (aussi bien matérialité que relationnalités). Les pratiques de réemploi, alors encore peu présentes des discours (notamment dans le champ de l’architecture), sont par ailleurs beaucoup plus rétives que le recyclage à la récupération capitaliste : difficilement systématisables, fondées et fondant un autre rapport à l’économie (une grande part de la valeur ajoutée réside dans un travail situé, à la main, en dehors de la financiarisation des choses et des relations), elles proposent surtout une autre approche à la matérialité/au matériau. Sur le réemploi en architecture, voir notamment la démarche du collectif Rotor, contemporaine au collectif mit : Jean-Didier Bergilez, Marie-Cécile Guyaux et Véronique Patteeuw (A16), Tristan Boniver, Lionel Devlieger, Maarten Gielen et Michaël Ghyoot (Rotor), Valéry Didelon, *Rotor Coproduction*, A16 & CIVA, 2010.

676 Pour une description détaillée du phasage, voir : Collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, op. cit., p. 8. Principale ligne de conduite de la proposition du collectif mit au concours Archi<20, et méthodologie du processus de projet, le phasage propose une répartition particulière de la temporalité du chantier et de l’économie de projet : « concours : 3 semaines ; prospection des matériaux : 2 semaines ; expérimentations d’assemblages : 2 mois ; usinage : 27 jours ; montage : 10 jours ; démontage : 2,5 jours. Répartitions des coûts du projet : 27% de frais matériels (impressions, quincaillerie, etc.) ; 10% d’investissement (outillage) ; 63% de frais liés au chantier participatif (repas de chantier, déplacements, etc.). La marge effectuée sert aux frais de fonctionnement du collectif mit (association Loi 1901) », *ibid.*, p. 178.

Cette approche consiste à consacrer du temps à vivre/faire l'expérience des lieux, de leur agencements, des relations qui s'y déploient. En ce sens elle entre en écho avec celle de Dégeilh : faire avec ce qu'il y a déjà et chercher les résonances, les dissonances ; pour pouvoir improviser des gestes dans le réseau des relationnalités en présence.

3.4. Improviser un agir avec : un faire ensemble

Cette démarche, qui part de ce qui est déjà là et construit par l'action une relation de con-texte, de « tissage avec », mobilise des choses très simples. Ici se trouve une dalle en béton pour traverser un ancien chenal d'irrigation agricole, elle donnera une solution de fondation sur un site naturel protégé, par simple sanglage sur la dalle. Un arbre au bord du fossé donnera l'échelle de la construction, afin que la toiture passe sous les branches les plus basses. La hauteur des cultures en été déterminera la hauteur des ouvertures. Les anecdotes locales, qui font de ce coin de champ le rendez-vous des amoureux, dessineront l'usage, qui devient celui d'un grand lit cocon isolé au milieu de la pleine du Ried, etc.

L'étape de la rencontre avec la matière se fait par un contact direct avec les matériaux récoltés, et par leur manipulation lors des expérimentations d'assemblages. C'est, comme dans la démarche de Jacques Dégeilh, une étape de « familiarisation » où il s'agit de faire connaissance à la fois avec les participant-es au chantier, et avec les matériaux disparates récoltés (dans cet exemple : des lés de plastique alimentaire destiné à l'emballage de traitements anti-puces, des mandrins de carton résinés dans la masse qui servent de support au transport et au stockage de film d'aluminium, des âmes de bobines de fil utilisées par un tisserand, des tissus techniques issus de chute de découpes d'écran de cinéma et de toiles de scène, des chûtes de caoutchouc pour des tapis-roulants, etc.). De cette profusion de matérialités, au premier œil disparate (et c'est bien du dépassement de ce premier coup d'œil dont il s'agit), il faut inventer des conditions de rencontre : à la fois pour soi-même et pour les autres qui bricolent à côté, il faut faire connaissance par ses propres gestes et découvrir, au-delà des sympathies spontanées pour telle ou telle matière, couleur ou sensation, les relations qui révéleront des potentialités d'assemblage.

De la même manière, l'ensemble tout aussi labile et disparate au « premier regard » des vingt-trois personnes qui auront participé aux différentes étapes d'usinage et/ou de montage (en plus des dix membres du collectif), est le résultat d'un « assemblage », c'est-à-dire d'une agentivité individuelle et collective, exercée et façonnée en commun.

Ces pratiques invitent à désapprendre le regard et apprendre la matière par un contact direct, par les tentatives d'assemblages : « partir de la matière » signifie tenter d'abandonner ou de désapprendre la tentation d'un « a priori d'une matérialisation possible »⁶⁷⁷. Cette étape de prise de contact est indispensable pour comprendre des matériaux/matières/matérialisations qui ont été produits pour d'autres usages que pour la construction. Il faut deviner à tâtons,

677 « Les hackers de Babel », *op. cit.*, p. 8 du Carnet de chantier *Schatzala*. Voir Annexes § 8.2.

sans suivre de prescription technique ni de mode d'emploi (ou simplement notre regard habitué, associant telle matérialité à un ou certains usages spécifiques) ; il faut dépasser ce regard orienté est précisément la méthode : il s'agit, dans les pratiques d'assemblage, d'un tâtonnement voyageant dans un éventail de possibilités. C'est une démarche qui ne peut pas se passer de la manipulation de la matière ; elle a besoin du moment de suspension du sens, induit par la pratique de l'improvisation, pour permettre aux représentations de ne plus monopoliser entièrement le regard. Toute une poésie des assemblages émerge, par un contact imprévu, par des mouvements qui interrompent les chaînes de signification liées aux usages que nous avons tendance à percevoir dans un objet manufacturé. Personne ne sait d'emblée comment assembler du carton résiné dans la masse et du polyéthylène en lés de plastique translucide, à l'origine produit pour les emballages de produits anti-puces.

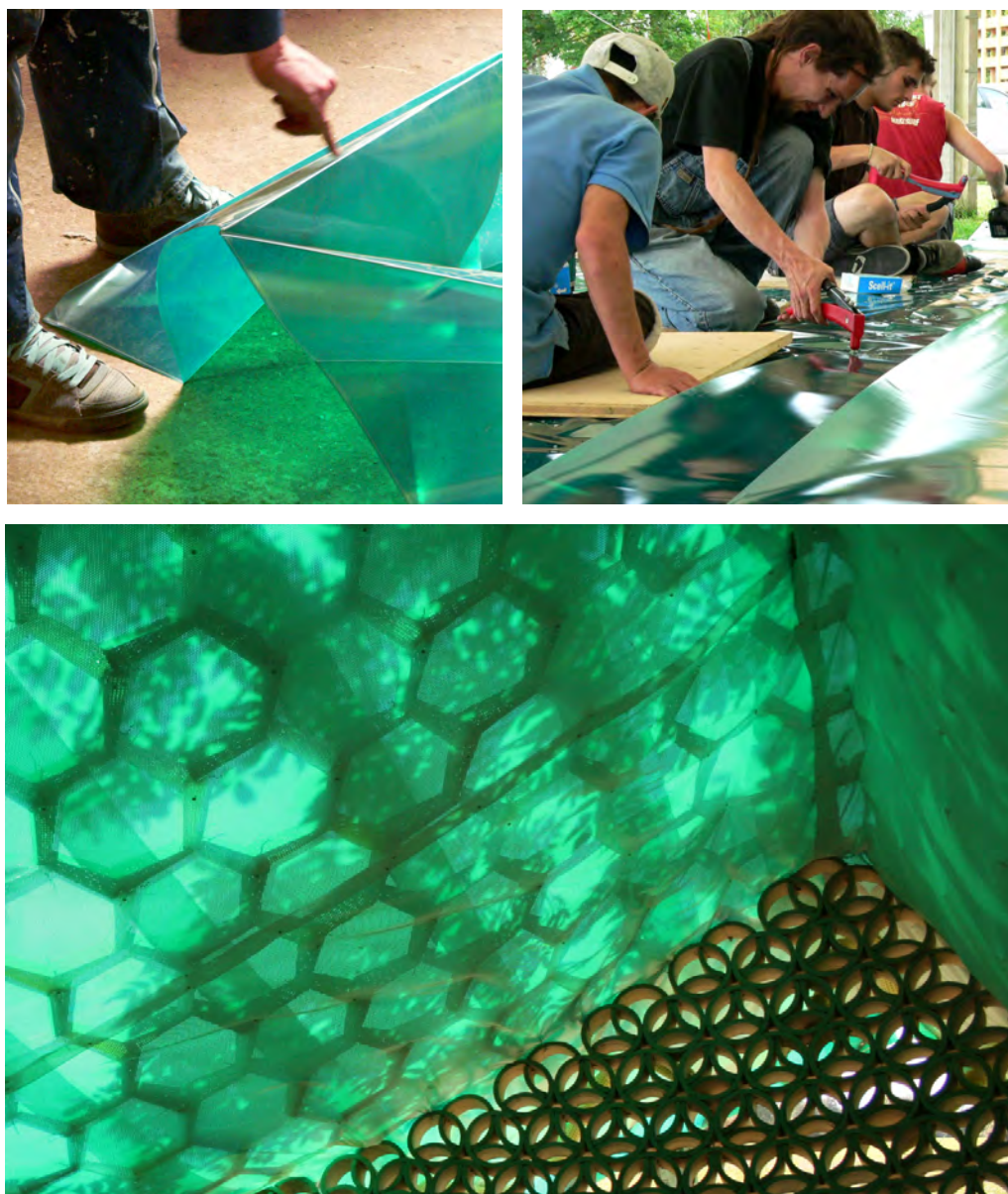


Fig. 30, 31 & 32 : collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, *op. cit.*. Images extraites des chapitres : « Phase "hacker la matière" », p. 35 ; « Phase "faire confiance et construire ensemble" », p. 98 ; Phase "laisser vivre" », p. 108. Images : © collectif mit.

Un plastique alimentaire destiné à l'emballage de traitements anti-puces, par exemple (le copolymère d'acrylonitrile, ou *Barex*), produit pour ses qualités de résistance et de conservation à la solution chimique qu'il contient, est à ce point ultra-durable qu'il est pour l'instant impossible de le retraiter correctement : ce qui, pour l'industrie pose avant tout un problème de gestion du « déchet » devient une question posée à travers de possibles mises en œuvre.⁶⁷⁸

Le geste, en train de faire et d'être fait, est une pratique collective des *commencements sans commencement* par la rencontre avec la matière. Si cette pratique fait appel au lâcher-prise, se défaire de la tentation de la maîtrise comme contrôle ne va pas de soi. Nos gestes sont habités par la peur de l'erreur ou de l'échec : s'autoriser des loupés, des faire-défaire-refaire pour tout recommencer est un apprentissage difficile, tant nous sommes façonnés par un regard qui associe la maîtrise à l'ordre et l'improvisation au désordre. Les gestes qui commencent ne savent ainsi pas où ils vont, à peine ce qu'ils cherchent à faire. Ces tentatives butent sans cesse sur des im/possibilités qui démultiplient ou défont les pistes entrevues.

La matière étant à la fois le point de départ et le moyen de dessiner les contours et les usages du « projet », cette phase d'expérimentation des assemblages est déterminante. C'est une étape à la fois jubilatoire et frustrante, où le lâcher-prise et l'improvisation se heurtent aux habitudes et aux savoirs-faire incorporés (...). Chacun·e tente d'emboîter, de coller, de visser, de ligaturer, de faire fondre, de plier, d'empiler, etc., et de comprendre le langage du matériau qui lui tombe sous la main. Entre enthousiasmes tout personnels ou trouvailles géniales mais inadaptées à la situation, tout est toujours à refaire.⁶⁷⁹

Accepter d'improviser, au-delà du changement que cela implique dans notre rapport à la pratique, engage à un lâcher-prise dans la relation *collective* au faire, et au faire ensemble. Le faire-ensemble en tant qu'agir non-coordonné, ouvert au nouveau, ouvert à l'autre et au monde. Dès lors, les rôles – culturellement appris et reproduits – des participant·es au processus sont suspendus.

Lorsque quinze personnes tâtonnent côte à côte, qui peut encore dire, au bout de quinze jours d'intenses confrontations, rencontres, et surprises avec la matière et ses manipulations, qui a bien pu avoir l'idée géniale de tenter une encoche dans un mandrin ?

Ou de plier en tous sens un bout de plastique translucide vert ou bleu électrique, et de le disposer sous un rayon de soleil ? Qui sont celles·ceux qui, en parlant d'autre chose et dans un moment de désœuvrement, ont assemblé avec une pince à rivets des morceaux de ce plastique à travers les bobines de fil perforés ?

Le lâcher-prise dans la manipulation de la matière implique ainsi un lâcher-prise : il s'agit non seulement d'être ouvert au neuf qui surgit dans le rapport avec la matière et avec la maîtrise des processus de conception, mais aussi dans les rapports de travail, au travail et aux autres.

Les rapports entre les participant·es (qui sont des rapports de travail, même s'ils s'inscrivent dans une autre économie), sont déterminés ni par l'art de l'exécution, non plus par la pratique

678 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », *op. cit.*, p. 4.

679 *Ibid.*, p. 4.

experte (qui tiennent tous deux à un savoir-faire acquis), mais par les hasards de la temporalité située (qui est là quand), par des rapports au corps (qui a mal au dos aujourd'hui), par le désir et le plaisir de faire ensemble (qui a envie de faire), par le choix de la répartition des tâches (quelles tâches et qui fait quoi), etc. Chacun-e dépend des autres, et l'avancement du chantier dépend de la présence et de l'engagement de chacun-e. Aucun contrat ne lie les participant-es au chantier (en dehors des membres du collectif, vis-à-vis du festival) ; aussi, si personne ne vient à l'heure où il faut soulever la toiture, la toiture attendra.



Fig. 33 & 34 : collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, op. cit., p. 59 & p. 119. Image : © collectif mit.

L'une des « forces » du collectif est le nombre : plus les bras, les corps, les perspectives seront nombreux, plus la tâche sera allégée, plus les gestes pourront se répondre, plus le projet se chargera d'histoires. En revanche, l'organisation collective du travail en commun sous le mode de l'auto-gestion implique une attention aux différentes cultures de communications en présence, possiblement conflictuelles, voire parfois opposées. Si la culture libertaire de l'auto-gestion a produit de nombreuses méthodes et outils en libre accès⁶⁸⁰ pour aider groupes, associations et collectifs à s'auto-organiser, et notamment dans la prise de décision au consensus, ainsi qu'à la déconstruction des relations de pouvoir internes à toute dynamique de groupe, chaque collectif apprend en faisant et adapte ces outils à son propre fonctionnement. Et c'est bien de cela qu'il s'agit : découvrir et inventer comment fonctionner ensemble en expérimentant l'auto-gestion⁶⁸¹. Les erreurs et les conflits font partie de ce processus et sont des étapes importantes de constitution du collectif. Ils sont ainsi un ressort politique en soi :

680 Des outils en libre accès ou en copyleft, partagés selon les principes de la culture du libre. Voir par exemple, le site de partage de manuels, textes et fanzines en ligne infokioskes.net qui fonctionne comme une librairie contributive en libre accès.

681 De même, tout ce qui concerne l'organisation parallèle au temps du chantier, l'administratif, les finances, les tâches quotidiennes (repas, ménage), les approvisionnements sont pensées et auto-organisées de manière collective. Le collectif mit s'est ainsi doté au fil des années d'outils et de savoirs-faire qui permettent l'autonomie de chacun dans toutes les tâches. Il s'agit de rendre chacun capable, de rendre chacun responsable ; par exemple, découvrir un tableur excel et les joies de la comptabilité.

ils obligent à inventer une façon de faire qui convienne à chacun·e et à tou·tes ; autrement dit, à exercer une responsabilité individuelle et collective par des négociations en commun.

Le plaisir partagé à faire ensemble est un ressort politique tout aussi fondamental pour faire, faire ensemble, et faire collectif. Faire collectif, devenir un collectif qui fonctionne de manière collective auto-gérée (devenir un collectif *collectif*), tient ainsi à l'engagement tant par le plaisir de faire ensemble, que de se découvrir devenir un ensemble-assemblé (un « assemblage »), que de se sentir responsable du collectif et de son faire en commun. « Faire-ensemble » exprime ainsi la triple signification du collectif *collectif* : faire en commun, devenir en commun, et se constituer en collectif. De la multitude d'expérimentations de façons de fonctionner ensemble, émerge un savoir-faire collectif et un devenir/faire-collectif, qui se précise au fur à mesure : c'est en cela que des commencements sans commencement ont lieu dans ces pratiques collectives et participatives de manière incessante.

Ces improvisations avec la matière engendrent un changement général du statut de l'expertise et du mode d'acquisition de connaissances et de compétences sur le chantier. L'apprentissage induit par l'improvisation (...) dépend ainsi moins de savoir-faire acquis, que de l'aptitude à transformer ceux-ci au contact de la matière. De même, il n'existe pas de rapports à la tâche prescrite, ni de façon dont elle sollicite les corps. Il faut donc inventer pour chaque situation des rapports de travail et au travail, individuels et collectifs, en empruntant et en adaptant des savoir-faire, en inventant au jour le jour en fonction de la situation qui se présente. La mise en place de postes de travail et d'outillages adaptés, et de la façon dont les corps dans leur diversité sont sollicités dans la durée, fait partie des expérimentations avec la matière.⁶⁸²

Faire/être fait par les gestes ici est une pratique déconstructive, à la fois de l'identité et de l'ipséité, mais aussi de l'ensemble aux contours figés (le commun unitaire) par la forme labile du collectif. La dynamique propre au collectif est en effet d'être toujours remaniée et interrogée par l'articulation de l'individuel et du collectif en son sein. Quelle est la portée politique des ces remaniements des rapports aux corps, des corps au travail, des rapports de travail et au travail entre les participant·es non-expert·es à un faire-avec, faire-ensemble ?

Le travail manuel non-expert est également une expérience corporelle individuelle et collective ; celle d'être habité par son corps mobilisé par les gestes dans la tâche à accomplir, de faire connaissance avec la pénibilité, avec ce que peut et ne peut pas son corps, les corps des autres, etc.

C'est ainsi un travail collectif de questionnement des habitus et des représentations liées aux corps qui est en jeu : handicaps, âge, genre, classe interrogent les présupposés de qui *peut* faire quoi ; il s'agit s'apporter mutuellement de l'ouverture, de la disponibilité et du courage à essayer, à expérimenter ce qu'on pense ne pas savoir ou ne pas pouvoir faire, à se rendre mutuellement capables. Cela passe notamment par la déconstruction des rôles genrés habituellement associés au travail manuel, par l'adaptation des postes de travail, de

682 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », *op. cit.*, p. 5.

l'outillage, des techniques de levage, etc. La question *qui peut quoi* se pose autrement : comment adapter la façon de faire non pas à la tâche à accomplir mais à qui l'accomplit.

L'expérience de faire et d'être fait simultanément par les gestes engagés dans l'action, et l'expérience d'un corps qui se redresse dans l'effort lorsqu'il trouve à ménager la pénibilité de la tâche par un rythme, une position, un outil adapté, se rapproche de ce que Hubert Godard a décrit comme moment de suspension du temps et de l'identité⁶⁸³ – où, dansant/dansé, « le temps s'est arrêté », où « je n'étais plus moi ». Où sommes-nous en effet dont ces gestes devenus fluides malgré l'effort ou la pénibilité, dans cette suspension de soi ? Dans quel espace-temps-matière-en-devenir se retrouvent donc nos corps ainsi suspendus, en attente de nouvelles « coupure exclusive » à venir ?

3.5. Collectif *collectif*

S'assembler par le faire-ensemble – ici, construire ensemble –, c'est expérimenter une micro-politique, autrement dit, inventer la façon dont on souhaite fonctionner ensemble. Ce collectif *collectif* se constitue ainsi autant dans les relations de travail et au travail que dans les tâches périphériques à la construction en elle-même (préparation des repas et intendance, approvisionnements, relations avec les institutions le cas échéant et avec le voisinage, etc.). La constitution du collectif dépend ainsi de sa capacité à prendre soin des relations collectives et des lieux qui les accueillent. Ces pratiques non-expertes redessinent ainsi les rapports de travail et au travail : s'apprendre les uns les autres, oblige à une attention les uns aux autres puisque si l'on s'appuie sur des savoir-faire en présence, rien n'a pu encore et rien n'est fait pour les hiérarchiser selon des rôles prédéfinis, et qu'on ne peut se reposer sur l'autorité ou la responsabilité de personne en particulier : ne pas se blesser, adapter son poste de travail, parfaire des gestes répétitifs ou le maniement d'un outil ; tout cela passe par des façons de faire ensemble qui sont des pratiques de l'attention.

La démarche de conception-construction collective et participative, est a-hiérarchique par méthode : autant dans l'organisation du détail et l'agencement de l'ensemble, que dans l'invention, le partage de savoir-faire et la répartition des tâches, ce mode de faire cherche à mettre en œuvre une horizontalité, à repérer et à interroger les rapports de pouvoir, à prendre les décisions au consensus et à répartir les tâches selon d'autres critères que celui de l'efficacité. La portée politique du travail en collectif est également liée à une remise en cause des injonctions individuelles liées au travail, négociées dès lors en collectif. Ces négociations amènent à assumer des choix individuels en collectif, à prendre en compte les situations de chacun-es, et donc à prendre en charge leurs effets concrets : elles sont une « prise en compte des histoires et des trajectoires singulières »⁶⁸⁴ – et la condition de sa durée dans le temps.

683 Hubert Godard, entretien avec Mathieu Bouvier, « Fond / Figure : entretien avec Hubert Godard », , La Manufacture, 2018. Consultable sur : www.pourunatlasdesfigures.net

684 Les Pires, *Refuser de parvenir. Idées et pratiques*, recueil collectif coordonné par le CIRA Lausanne, Éditions CIRA et nada, 2016, p. 185.

Dans un collectif *collectif*, l'individuel n'est pas l'opposé du collectif. Si le fait d'agir en collectif permet de réaliser des actions que l'on ne pourrait pas réaliser seul, le collectif en lui-même est un assemblage, une collecte, un rassemblement, un recueil, mais aussi un amas (*collectus*).

D'où la difficulté pour « un collectif » de se définir comme « collectif » : cette désignation indique en effet un état, et non l'action qui donnera sa forme à ce « rassemblement ». Le terme « collectif », employé comme substantif peut désigner le groupe lui-même, un collectif ; employé en tant qu'adjectif « collectif » peut se rapporter à une action ou à un groupe : une action collective, un collectif qui agit de façon collective (le « collectif *collectif* »). Le sens latin de *collectivus* exprime bien « *ce qui* groupe, rassemble », ce qui fait qu'un collectif devient un collectif, agit de manière collective et se constitue en tant que collectif par le faire ensemble.

Le terme « collectif » peut être entendu de différentes façons en fonction de son emploi : se rapportant à une action, un groupe (adjectif), comme dans « une action collective », ou désignant le groupe lui-même (substantif), comme dans « un collectif qui fait de façon collective ». En tant qu'adjectif qui s'applique à un groupe et désigne une qualité : « en commun », « ensemble », « partagé » insistent sur le fait de composer un ensemble, mais désigne un état, qui ne définit pas ce groupe. Ainsi un projet collectif n'est pas nécessairement organisé de manière collective ni auto-gérée. Le terme « collectif », utilisé tant par les groupes libertaires que par la novlangue des discours sur la ville, peut ainsi exprimer simplement le regroupement, l'assemblage/assemblée de plusieurs personnes, ou bien le fait de faire quelque chose de manière collective, de le faire « ensemble ». C'est pourquoi j'utilise le redoublement *collectif collectif* : il exprime le fait qu'un groupe agisse de façon collective et se reconnaisse, par cette action en commun, comme un collectif.

C'est du terme « assemblée », du grec *synage*, -ein, « conduire ensemble, rassembler » et de son équivalent en latin *colligere*⁶⁸⁵, « lier ensemble », dont découlent en français collecte et collectif. Formé sur cette racine, le latin vulgaire *accolligere*, « qui pousse et rassemble », a donné le terme *accueil*. Accueillir signifie ainsi se rassembler, conduire collectivement une assemblée.

Si l'assemblage c'est mettre ensemble, en même temps, une « réunion d'objets hétéroclites produisant un tout bizarre »⁶⁸⁶ et si composer est ordonner – au sens latin de *ordiri* « commencer à tisser » et d'*ornement* « préparer, arranger, former à partir d'éléments épars »⁶⁸⁷ –, alors les pratiques d'assemblage sont à la fois un faire ensemble et un faire-ensemble ; c'est se constituer comme un ensemble, comme un assemblage.

685 « collectif », du latin *colligere* / *collecta* (quête, assemblée, réunion), *colligo* : lier ensemble, réunir, recueil, recueilli ; du sens grec : quête [ἐπαινος], ramasser, cueillir, collecter (μαζεύω), réunir, rassembler, assembler. Lexicographie de « collectif », *Centre Nationale de Ressources Textuelles* en ligne ; ORTOLANG / UMR ATILF (CNRS – Nancy Université).

686 Lexicographie de « assemblage », CNRTL, *op.cit.*

687 Lexicographie de « composer », *ibid.*



Fig. 35 : collectif mit, *Schatzala*, juin 2012. Image : © collectif mit.

Ainsi, je dirais en complétant la proposition d'Arendt, que dans le cas des pratiques d'assemblage en collectif *collectif*, le processus de l'action et de la parole, qui « ne saurait laisser derrière lui des résultats ou des produits », donne bien lieu à des objets concrets *et* produit à la fois, par le fait d'œuvrer en commun, de faire ensemble. C'est un entre-deux de relations : non seulement « entre les hommes », mais aussi, par une agentivité radicale, avec toutes les absences/présences (Barad).

L'émergence – ou plutôt la constante réémergence des formes du collectif – passe par le fait de désapprendre et de ré-inventer des habitudes relationnelles du faire-ensemble ; par le fait

de se côtoyer autour d'une tâche commune, re-dessinée à chaque instant par toute initiative ; par des négociations qui figurent une micro-politique.

Ainsi, improviser veut dire ici, comme chez Jacques Dégeilh, non pas déployer une expertise spécifique mais aborder la matière sans préconçus. Ce qui signifie, pour ces formes particulières de pratique de chantier collectif : improviser et commencer à plusieurs. Si le geste suspend le sens – la parole qui accompagne le geste – tend également à superposer un autre sens à celui du geste en train de faire. Tout particulièrement lors de gestes répétitifs, la parole enchevêtre un autre réseau de sens, entre les participant·es cette fois, qui redouble par un second tissage, l'enchevêtrement des gestes qui a rassemblé les participant·es.

Lors de l'improvisation des gestes – les gestes de celles·ceux qui bricolent ensemble ou côte à côté –, ce sont autant les gestes que les paroles qui tissent un système anarchique d'organisation du sens : un agencement se dessine qui est l'esquisse d'un nouveau langage, d'un nouveau lexique de formes, de textures, d'histoires et de mots : c'est un réseau mouvant de relations en train d'émerger qui est à l'œuvre – qui est mis-se met en œuvre.

Se poursuivant côte à côte en variations expérimentales ou se combinant en dialogues intriqués, tous les gestes s'entraînent les uns les autres et dessinent non seulement une forme effective, mais aussi une archive collective. Les gestes inscrivent un passé du faire-ensemble dans les corps et les imaginaires qui œuvrent ensemble/côte à côte (« ensemble-séparés »). Ainsi, non seulement les gestes présents, mais aussi toute une mémoire de gestes passés, acquis, transmis, entrevus, sont mis en œuvre par la présence de chacun·e, à travers les tâtonnements du bricolage et la dimension collective du faire ensemble.

Aussi bien les gestes qui assemblent ou qui défont que les paroles qui interrogent ou divaguent sur autre chose, gestes et paroles tâtonnent sans chercher à imposer une seule direction. Les prises de décision se font au consensus, et les enthousiasmes des un·es – pour telle ou telle forme, tel ou tel assemblage – doivent se négocier, par la réalisation, avec les autres participant·es. C'est aussi en se confrontant avec le lieu, avec le site, la temporalité, la matérialité, la structuralité, etc., que se négocient la validation ou l'éviction de tel ou tel assemblage. Des négociations auront lieu pour arrêter forme, usage, solutions structurelles, esthétique, etc., mais le fait de convaincre est bien plutôt liée à une pratique collective de la décision au consensus, que par la recherche d'une autorité. Les négociations, qu'elles touchent au faire, à l'assemblée ou au faire-ensemble, restent néanmoins labiles et incertaines. De nouveau le lâcher-prise se frotte à l'épreuve du faire : si l'assemblage s'écroule, soit ce n'était pas la relation la plus pertinente, soit c'est une bonne surprise pour de nouveaux horizons. Si même si elle est écroulée, plusieurs ont le sentiment qu'il faut ré-essayer, c'est qu'il faut re-commencer.

Faire avec, faire-ensemble signifie ici : faire vivre le collectif de ces gestes esquissés, repris, abandonnés et recommencés encore et encore par les uns ou les autres.

Lorsque d'autres bricolent à côté, par l'imitation, l'entraide, les passages de relai des gestes, s'installe une relation qui ne se base pas sur l'expertise mais propose un espace « ouvert » de négociation avec la matière et avec les autres.

Improviser par la manipulation [de la matière] c'est, dans cet exemple, volontairement « faire avec ce et ceux qui ne sont pas prévus pour », en s'apprenant les un-es les autres à apprendre à improviser. Lors de ce type d'interactions, initier un geste, donner une impulsion, ricoche ainsi toujours sur d'autres gestes, qui dépendent les uns des autres. C'est agir au sens de commencer, au vieux sens de bâtir – assembler à grands points les parties d'un vêtement taillé – ou, au sens de *texo*, tisser – les gestes qui tissent, entrelacent, tressent et s'inscrivent dans la trame, le tissu.⁶⁸⁸

L'action collective relève ici à la fois de l'agir au sens d'Arendt (action et paroles), et du faire mais aussi ici du travail, et de l'œuvre ; sa forme politique est dessinée par le fait de faire en étant fait et défait par ses propres gestes qui ricochent sur d'autres gestes.

Ainsi, le tâtonnement par le faire ensemble en collectif, qui est un lâcher-prise à plusieurs niveaux comme nous l'avons vu, produit à la fois le collectif lui-même par le faire en faisant, et les espaces qu'il habite. Ce faire-ensemble, qui procède par lâcher-prise, produit des espaces ouverts à l'indéterminé.

Ces pratiques à la marge, si elles n'ont pas l'exclusivité de la production d'espaces ouverts, mettent en pratique et contribuent à ce ménagement de l'espace ouvert. Jacques Derrida disait en 1991 devant un parterre d'architectes et de politiques qui l'interrogeaient sur la place à réserver aux friches :

Cela veut dire que l'ouverture a trait à une dimension de possibilités symboliques et linguistiques, et le fait d'ouvrir l'espace ou de garder l'espace ouvert signifie qu'une fois définies les règles pour une occupation des logements, et pour les problèmes démographiques, et ainsi de suite, il ne faut pas laisser l'espace inoccupé. Cet espace minuscule pourrait éventuellement libérer un espace énorme, un espace incomplet. (...) Comment organiserons-nous la possibilité que les gens parlent les uns avec les autres ? Et quand on parle, on fait bien plus qu'occuper un espace géographique simplement mesuré, c'est-à-dire que les décisions ont à voir avec la structure de l'espace, pas simplement avec l'usage imaginé ou l'achèvement d'un espace géographique. Quand j'assume une responsabilité, je réponds à l'autre, puis je laisse bien sûr l'espace ouvert.⁶⁸⁹

Sur les chantiers expérimentaux de conception-construction, collectifs et participatifs, l'horizontalité des rapports est révélatrice d'une relationnalité marquée par d'autres formes d'écarts ; une spatialité relationnelle s'y joue au sens où l'improvisation devient elle-même « agentielle », elle fait émerger non pas seulement des acteurs (Arendt), mais aussi des relations dont les contours ne sont pas pré-définis par les rôles ni les identités sociales.

Il y a, dans ces formes de relationnalité attentives aux situations – car dépendantes des situations – une résistance intrinsèque à une lecture hiérarchique, ordonnatrice et propriétaire.

688 Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », *op. cit.*, p. 5.

689 Jacques Derrida, « Le forum de la ville de Berlin. Entretien avec Kurt Forster, Akira Asada et Wim Wenders », *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, Ginette Michaud et Joana Masó (éds.), La Différence, 2014, pp. 210-231.

Il y a une forme d'irritation, de négociation obligée dans la rencontre, avec des matériaux, des lieux, des personnes avec qui il faut – aux deux sens du terme – « faire avec ». Ce sont des ressources pour penser la façon dont, par le faire, une ouverture se produit.

La spatialité relationnelle désigne ainsi les distances, profondeurs, souvenirs accumulés entre plusieurs agentivités, qui les séparent et les réunissent à la fois. Si on peut hériter de tels espaces, on ne peut jamais en être propriétaire, puisqu'ils sont l'inter-/entre-/écart séparé-relié par l'agentivité.

L'espace-temps-matière-en-devenir qui a ainsi *lieu*, qui matérialise présences / absences et dis/continuités sur de tels chantiers, se traduit par une forme de spatialité relationnelle qui, par le faire-ensemble ouvre des espaces d'agir (au sens arendtien). Cette spatialité entrecroise ainsi espaces physiques situés, lieux existants, et constitution d'espaces politiques.

L'espace n'est pas seulement entre, mais aussi en nous – ce qu'exprime l'extériorité-du-dedans chez Barad –, en un sens tout à fait physique, matériel et concret. Nous sommes *à la fois* présents en plusieurs lieux au sens où nos gestes liés à d'autres gestes se poursuivent sans nous et loin de nous. Dans le même temps, l'intensité du partage de l'espace, du tissu de gestes qui façonnent et font émerger du sens, fait de l'espace physique un espace toujours déjà habité par une pluralité d'agentivités ; un habiter non-propriétaire en ce qu'il contredit la corrélation identité/espace.

Ces architectures produites de manière collective et participative interrogent, par leurs formes même et leurs rapports de travail et au travail, les espaces que nous habitons. Que percevons-nous dans les bâtiments réalisés selon une pure logique de profit économique – qui pressurent, par une hiérarchie des responsabilités, tous les corps de métiers intervenant sur un chantier ? Comment pouvons-nous habiter des espaces et lieux de vie construits par des gestes contraints ? Que voyons-nous, que ressentons-nous en présence de bâtiments dont nous sentons qu'ils ne s'adressent pas à nous, qui ne vont pas vers nous ? Quels rapports aux corps, au travail, lisons-nous en filigrane dans les espaces que nous habitons, dans les gestes qui leur ont donné forme et qui s'inscrivent en nous ? Que disent de nous les espaces urbanisés – censés donc répondre, donner accueil à une forme sociale ? Ces espaces que nous pratiquons au quotidien, que font-ils de nos imaginaires ? Si tout ce qui nous entoure est fait des gestes⁶⁹⁰ – avec lesquels se tisse une historicité dis/continue, d'autres gestes passés et à venir –, nous sommes en contact permanent avec une multitude de gestes qui nous font signe.

La majeure partie de ce qui fait la matérialité de l'architecture aujourd'hui, et donc de nos lieux de vie, est standardisée. Cela signifie que la gamme des matériaux disponibles et leur mise en œuvre est prédéfinie par l'industrie du bâtiment⁶⁹¹ et ce dès le dessin. La Conception Assistée par Ordinateur (CAO)

690 Formule inspirée du chapitre d'Eva von Redecker sur les espaces urbains toujours habités par des gestes et un travail humain. Voir : Eva von Redecker, « Erschöpfen », *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Fischer, 2020, p. 67.

691 « La gamme de matériaux disponibles est dépendante d'une économie de marché mondialisée et standardisée, tout en étant encadrée par des normes et des prescriptions de mise en œuvre (nationales ou européennes). En France, il existe un ensemble de textes législatifs et techniques prescrivant les « règles de l'art » de construire, mis à jour en permanence sous l'égide de différentes institutions de validation et de contrôle – Centre Scientifique et Technique du Bâtiment (CSTB), Commission Chargée de Formuler des

propose des bibliothèques de produits intégrées aux logiciels, auxquelles correspondent des mises en œuvre, mais aussi des catalogues de marques et de fabricants (...) Ce qui concourt à une standardisation globale des réalisations⁶⁹² et revient à diminuer d'autant la marge de manœuvre des architectes quant aux choix techniques, économiques, esthétiques en fonction des situations.⁶⁹³

Partout nous reconnaissons – sentons-comprenons dans nos corps – tous les gestes absents qui ont façonné le milieu dans lequel nous vivons. Humains ou non, intentionnels ou non, ils participent d'une compréhension élargie de l'agentivité comme dynamique non-spécifiquement humaine : ces gestes forment notre quotidien et nous habitent.

L'impression agréable ou désagréable, le malaise puissant ou l'attrait de certains espaces ne tiennent pas qu'à ne tiennent pas qu'à ce qu'ils sont, géométriquement, esthétiquement, socialement, etc., mais aussi à un passé et à ses présences/absences qui nous font signe. Comment ménager le partage d'un espace (espace-temps-matière-en-devenir) sans concevoir d'emblée le vide d'un espace-entre ? Comment ménager une ouverture-en-devenir qui laisse libre cours à l'indétermination ? Que sont ces espaces « ouverts » ?

3.6. Espaces ouverts et politique de l'assemblage

Je crois qu'il est urgent que les choses restent inachevées. Peut-être que le danger le plus effrayant lorsqu'on dessine les plans d'une ville, c'est de saturer l'espace, l'espace physique. Avec une ville qui est rigoureusement programmée, le vide, l'inachèvement, est une tâche très difficile, apparemment impossible. Le désir d'achever un plan ou un programme de laboratoire a toujours été la tentation des experts. Bien sûr, c'est ce qu'ils doivent faire, ils doivent programmer et poursuivre leur programme jusqu'au bout, jusqu'à l'achèvement. Le danger ici est justement trop grand. Si l'on se souvient qu'une ville doit rester non identique à elle-même et qu'elle est non seulement ouverte aux étrangers mais un lieu d'hospitalité à venir, la non-identité, l'impossibilité de tracer les limites et les frontières d'une ville, est un impératif catégorique. L'inachèvement est quelque chose qui doit être pris au sérieux.⁶⁹⁴

Avis Techniques (CCFAT) notamment – qui élaborent des Documents Techniques Unifiés (DTU) pour chaque produit. Ces DTU regroupent : le Cahier des Clauses Techniques Particulières (CCTP) qui définit la mise en œuvre ; le Cahier des critères Généraux de choix des Matériaux (CGM) qui définit les matériaux utilisables ; le Cahier des Clauses administratives Spéciales (CCS) qui définit les relations entre entreprises et maître d'ouvrage. Entre autres », Claire Mélot, « Pratiques d'assemblages... », *op. cit.*, p. 3.

692 « Au fur et à mesure que l'outil de conception a été adapté à la production (et inversement), s'est installé un mythe de la sur-complexité du design des infrastructures, justifiant le rôle de la CAO ou du BIM et entraînant de fait l'utilisation de matériaux standardisés. Les conséquences sur les métiers de la construction sont connues, avec une explosion des métiers non spécialisés et mal rémunérés (les manœuvres remplacent les ouvriers qualifiés), et une normalisation de l'ensemble des gestes, de la conception à la réalisation. L'architecture contemporaine, en partie déterminée par ces logiques de rentabilité immobilière, exalte ainsi optimisation et prouesse technique (dont le symbole inaltérable reste la tour) comme des fins en soi. Le pouvoir est signifié par des symboles qui ne sont plus associés à un style architectural, mais à la généralisation de l'optimisation comme esthétique », *ibid.*, p.3.

693 *Ibid.*, p. 3.

694 Jacques Derrida, « Le forum de la ville de Berlin... », *op. cit.*, p. 241.

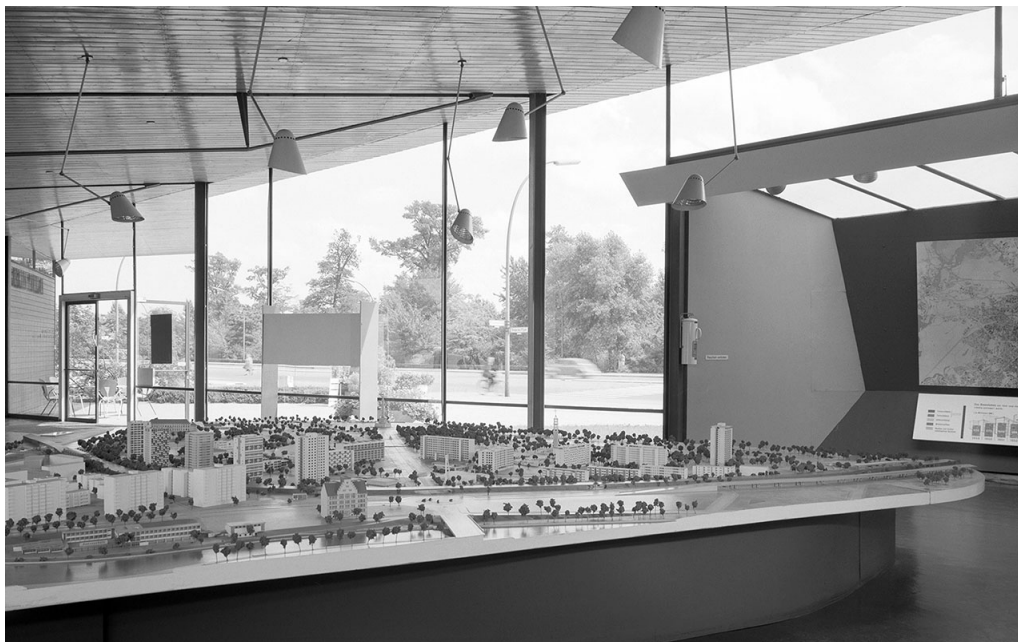


Fig. 36 : *Exhibition in the pavilion*, Landesarchiv Berlin, 1960. Image : © Bert Sass

Invités lors du premier *Forum de la ville de Berlin*⁶⁹⁵ en 1991, Jacques Derrida, au côté de l'historien de l'art Kurt Forster, de l'architecte Akira Asada et du cinéaste Wim Wenders, étaient interrogés sur l'avenir de Berlin : sur ce qu'allait ou pourrait devenir la ville à l'heure de la récente chute du mur, de la réunification et du nouveau destin de capitale, et plus particulièrement sur ce qu'il faudrait faire de tous ces espaces laissés en friche à la suite des destructions lors de la Seconde Guerre mondiale.

Là où Derrida, marqué par la structure « polycentrique » de Berlin, insistait sur l'importance, pour un plan directeur quel qu'il soit, de « laisser des choses inachevées », Wim Wenders, en tant qu'habitant de Berlin, plaidait, lui, de façon encore plus directe pour la nécessité de conserver des espaces « ouverts ». Wenders, qui venait tout juste de réaliser son long métrage *Der Himmel über Berlin* (*Les Ailes du Désir*, 1987), vante la richesse pour une ville d'hériter de ces « ouvertures sur le ciel » et de ces espaces « vides », « ouverts », qui ont la qualité d'être des espaces non dédiés à tel ou tel usage – au sens premier de la friche, de lieux abandonnés, des lieux où « il ne se passe rien ».

⁶⁹⁵ Le *Forum de la ville Berlin* [*Stadtforum Berlin*] est un événement qui s'est tenu à intervalles irréguliers de 1991 à 1996 et était consacrée au développement urbain de Berlin. La première édition a eu lieu en août 1991. L'idée d'organiser une forme d'urbanisme participatif est une proposition de l'urbaniste Helga Fassbinder, inspirée du modèle néerlandais, en réponse aux exigences des habitant·es de Berlin Est et Ouest d'une planification « par le bas » (des initiatives citoyennes qui débutèrent dès le lendemain de la chute du mur, réclamant un « contrat urbain » avec la ville pour une « reconstruction critique »). Une série de « Forums » voit le jour et s'ouvre au public jusqu'en 1996. L'initiative du sénateur chargé du développement urbain Völker Hassemer, rencontre un certain enthousiasme et ces tables-rondes et conférences attirent un large public. Cependant, et comme le souligne l'historienne de l'architecture Simone Hain, les habitant·es de Berlin sont dès le début méfiant·es, notamment face aux flux financiers qu'ils·elles pressentent arriver avec les innombrables chantiers qui inaugurent la période de la réunification. Ce forum, à l'origine voulu comme forme démocratique de « participation citoyenne », s'est avéré n'en être qu'un simulacre : la politique de reconstruction était décidée d'avance par les intérêts convergents de l'État fédéral, de la ville-région de Berlin et des secteurs privés pour les « Public Private Partnership » (PPP, Partenariats Public-Privé). Voir : Simone Hain, « Hassemers Quasselbude (Teil 1) » et « Hassemers Quasselbude (Teil 2) » [en ligne], dans *Berliner Stadtzeitung Scheinschlag*, n° 6 et n° 7, 2001. Consultable sur : www.scheinschlagonline.de

Ce ne sont pas que des espaces vides, mais de la terre stérile, des terrains vagues, même dans la partie *intra muros*, même dans la zone des anciennes ambassades. Et il y a des centaines d'endroits comme ça, à l'intérieur et autour de Berlin. Qu'on soit à pied ou à vélo ou en voiture, on peut passer par des zones ouvertes. Ensuite on arrive au polycentre suivant avec sa densité, mais avec cette qualité singulière qui ne cesse d'étonner : on débouche sur quelque chose d'ouvert, on voit du ciel.⁶⁹⁶

Les espaces que décrit Wenders, et qu'il a remarquablement filmés, sont ouverts en différents sens : il s'agit d'une part d'une ouverture concrète de l'espace physique, c'est-à-dire offrant de l'horizon « sans avoir à lever la tête »⁶⁹⁷, et d'une ouverture au sens d'accès à des espaces que personne ne réglemente, mais aussi d'une ouverture dans la mesure où ces espaces accueillent une grande diversité de personnes – des lieux de rencontre où les gens peuvent « réellement garder leur style »⁶⁹⁸.



Fig. 37 : Wenders, Wim (réal.), *Der Himmel über Berlin*, Road Movies Filmproduktion, 1987. Extraits du film. Images : © Wim Wender

Ces espaces de rencontre ont, comme le décrit Wenders, la même qualité de ne pas avoir été conçus et planifiés *pour* la rencontre, mais d'offrir au sens premier de surprise, d'inattendu, une forme spatiale ouverte, où toutes sortes de rencontres peuvent *avoir lieu*. Des espaces qui ont cette qualité de déjà exister, et de se tenir déjà là, c'est-à-dire, de tenir l'espace, de gagner l'espace ouvert sur le bâti. En ce sens ils ont une qualité spécifique qui est de *maintenir* l'espace ouvert, de repousser les franges du bâti – ce qui est remarquable pour une ville-capitale occidentale au début des années 1990, qui plus est dans de si grandes proportions, et ce, *intra muros*⁶⁹⁹.

696 Voir aussi : Wim Wenders (trad. Cosmin Popovici-Toma), dans : Jacques Derrida, « Le forum de la ville de Berlin... », *op. cit.*, p. 252.

697 *Ibid.*, p. 252.

698 *Ibid.*, p. 249.

Je veux plaider en faveur de ces espaces vides, de ces espaces ouverts (...) conserver ces espaces ouverts, ces cloisons coupe-feu entre les différents bâtiments, cette couronne de *no man's land* qui est apparue en raison de la guerre ; de la laisser vide, la laisser se tenir là où elle est.⁷⁰⁰

Laisser se tenir « le vide » là où il est, c'est en effet tout autre chose que de planifier un espace en le concevant comme ouvert, en lui imposant cet usage. La forme, hasardeuse – terriblement hasardeuse pour Berlin car tous ces espaces vides sont la mémoire de bombardements ou de destructions d'après-guerre de bâtiments endommagés – offre en effet une tout autre qualité à la spontanéité des usages et des rencontres (tant entre humains qu'avec et entre flore et faune « pionnières »). Wenders met le doigt, lors de ces échanges sur la différence entre un espace ouvert, « planifié » comme ouvert, et des espaces ouverts comme des endroits où « rien n'a lieu, où rien ne se fait, où on longe les terrains vagues, tout simplement »⁷⁰¹, signe non qu'aucune décision n'a été prise mais qu'il a été décidé de ne rien faire – pour le moment. Berlin a longtemps été une ville où ce type d'espaces « vides », dessinés par les terrains vagues, mais aussi de très nombreux immeubles de logements, sont restés en dormance – plus précisément en attente d'une montée des prix de l'immobilier –, laissant une multitude d'usages informels avoir lieu dans ce qui semblait avoir la qualité immuable d'« espaces ouverts », d'« espaces vides » – et n'étaient finalement que la trace d'une spéculation patiente. Quoiqu'il en soit, il y a une différence entre le lâcher-prise évoqué précédemment et un laisser-faire qui est un déni de responsabilité plus ou moins assumé. Wenders concluait l'échange lors de la table ronde par quelques phrases oscillant entre espoir et lucidité désabusée :

C'est comme si on sortait brièvement d'une ville et qu'on s'arrêterait vraiment pour s'interroger ; on ne foule pas simplement de l'asphalte ou des espaces verts planifiés avec des signes et des panneaux. Peut-être que c'est désespérément romantique, mais que de tels endroits puissent être préservés, voilà l'utopie pour moi. Que dans vingt ans, quelques-uns de ces endroits sauvages existent encore au milieu d'une métropole, parce qu'alors ce ne sera pas une métropole. Ce serait pour moi un concept désirable, une notion désirable. D'accord ?⁷⁰²

En réponse à la fois aux appels de Derrida et de Wenders, et aux questions des décideurs politiques présents – qui interrogent leurs invités sur la façon de décider d'un usage ou bien de « laisser faire », de décider quelles friches conserver, –, l'architecte japonais Akira Asada prévient du danger de la disparition de ces « inter-espaces »⁷⁰³ : si rien n'est décidé, le risque

699 L'expression *intra muros* n'est pas vraiment adaptée à la géographie de la ville de Berlin, tant l'histoire l'a plutôt construite par agrégations successives de petites villes et villages, aujourd'hui des quartiers, avec chacun sa propre centralité. Une frontière symbolique – et économique – existe toutefois entre l'intérieur et l'extérieur du Ringbahn, le métro aérien périphérique (environs 35 km).

700 *Ibid.*, p. 248.

701 *Ibid.*, p. 252.

702 *Ibid.*, p. 252.

703 Akira Asada, dans : Jacques Derrida, « Le forum de la ville de Berlin... », *op. cit.*, p. 253.

est, selon lui, que « la ville s'engouffre dans un chaos homogène engendré par le mouvement spontané du capitalisme »⁷⁰⁴.

Asada pointe que si aucune décision de *protéger* ces espaces – non pas de les destiner à un usage, mais de les préserver en tant que tels – n'est prise, et qu'au contraire un laisser-faire est décidé, c'est l'économie de marché qui décidera du destin de ces friches et dessinera l'image de la ville.

L'histoire a montré que l'analyse d'Asada était non seulement assez juste, mais également visionnaire : trente-cinq ans de laisser-faire ont vu disparaître la plupart des centaines de friches, de terrains vagues et de dents-creuses. Toutes n'ont pas été construites, mais la plupart ont maintenant un usage défini⁷⁰⁵. Même la « zone de mort » le long de l'ancien tracé du mur

704 *Ibid.*, p. 250.

705 Parcs, aires de jeu pour enfants, Biergarten, zones de loisir multi-activité, etc., tous les usages, même temporaires et alternatifs des quelques friches restantes sont aujourd'hui réglementées par la ville. Depuis 2022 des programmes d'occupation temporaires pour des projets culturels dit « projets pilotes » sont soutenus par la ville. Une subvention dédiée la « Berliner Projektfonds Urbane Praxis », financée par la fondation « Stiftung für kulturelle Weiterbildung und Kulturberatung », sous l'autorité de l'Administration sénatoriale chargée de la culture et de la cohésion sociale de Berlin, finance des projets artistiques dans l'espace public et les pratiques urbaines à la croisée du culturel et du social (pour une période limitée de 1 à 5 ans). Si ces projets sont bien des expérimentations urbaines intéressantes, la hauteur des financements (entre 10.000 et 60.000 euros) ainsi que l'impossible pérennisation annoncée d'entrée de jeu, relativisent la portée sociale et urbaine de ces initiatives à l'échelle de la ville.

Si certains espaces « ouverts » perdurent (notamment le plus emblématique : la transformation de l'ancien aéroport Tempelhof en parc multi-activités) et trouve parfois l'appui politique et financier de la ville, ces réussites tiennent plus à la pression d'initiatives citoyennes (dans le cas du « Tempelhofer Feld » : un référendum citoyen) qu'à une ligne de conduite politique en faveur d'un lâcher-prise assumé qui serait aussi une volonté politique de préserver de tels espaces ouverts.

Si, lors des luttes des années 1990 il s'agissait encore de s'opposer à de grands projets et à la commercialisation de l'espace public, pour la préservation des espaces libres et de la culture alternative, les dernières grandes manifestations ont vu le thème de l'augmentation des loyers et de la privatisation du logement prendre de l'importance. La privatisation des espaces publics et leur caractérisation d'après des usages dédiés, s'accompagne désormais de privatisations massives du parc immobilier public, conduites par toutes les coalitions politiques communales depuis les années 1990. Les seuls résistances efficaces à la gentrification de la ville sont le résultat d'initiatives locales, à l'échelle du quartier, voire d'initiatives associatives. Ainsi en est-il du *Mietshäuser Syndikat* qui aide des locataires à acquérir collectivement leur immeuble de logement et à le sortir du marché immobilier. Le système de prêt à fonds directs (avec des taux d'intérêt très bas ou inexistant) du *Mietshäuser Syndikat* a permis l'émergence plus de deux cent projets d'habitat partagé dans toute l'Allemagne, financés selon ce système de solidarité. Sur l'histoire des privatisations à Berlin, voir la brochure éditée par le groupe de travail pour le droit à la ville : *Recht auf Stadt-AG* (ed.) « Das rote Berlin. Strategien für eine sozialistische Stadt » [en ligne], *des Interventionistische Linke Berlin*, n° 1, janvier 2018.

n'est plus une friche depuis longtemps⁷⁰⁶ ; l'ancien « Berliner Pavillon », kiosque de planification urbaine du *Stadtforum*, accueille aujourd'hui un Burger King.



Fig. 38 : *Berlin Pavillon*, 2015, photographie, LDA - Fotoarchiv. Image : © Bittner

L'espace « ouvert » est ainsi habité par un idéal d'ouverture irréalisable : aucun espace ne sera jamais ouvert indéfiniment ; ces espaces ont besoin, comme l'ont souligné Derrida, Wenders et Asada, d'être défendus.

Ces espaces peuvent prendre la forme physique d'une friches, d'une place, d'un parc, des berges d'un fleuve ou, on l'a vu plus récemment lors d'occupations dans l'espace public, d'un rond-point, d'un arbre ou d'une cabane⁷⁰⁷. Ainsi, et au même titre, la planification de l'espace public comme espace censé être accueillant ou « ouvert » à toutes doit composer avec une stratification de conceptions et d'usages de l'espace partagé.

L'espace public n'est pas accueillant en soi mais offre plus ou moins d'ouverture, ainsi l'idéal archétypal de l'espace public ouvert à toutes est un mythe. Mais un mythe dont nous avons besoin, et urgemment besoin de voir réalisé dans des formes concrètes appropriables. Comme le souligne Mickaël Labbé, dans son examen des réels acteur-es qui fabriquent la ville, montre que les privatisations extensive, de pans entiers de villes (en particulier à travers les *Business*

706 Depuis les années 1990, le programme Media Spree, a conduit à la vente d'un grand nombre d'anciennes friches industrielles en bord de rivière par la ville de Berlin, transformant les bords de la Spree en vitrine économique de la ville. Malgré une longue lutte pour la préservation de ces friches (Initiative Media Spree Versenken), la réalité urbanistique, élaborée au fur et à mesure que les prix des terrains grimpaient, a aujourd'hui dépassé la violence du plan directeur. Un lieu de mémoire important, la *East Side Gallery*, la plus longue partie conservée du Mur de Berlin, est elle-même menacée par cet urbanisme non régulé. Aujourd'hui, un immeuble de standing a installé ses parkings contre le mur ; plus flagrant encore, plusieurs mètres linéaire de murs ont été déplacés pour créer une esplanade en bord de Spree, y installer un panneau publicitaire lumineux géant et créer une continuité avec l'immense palais omnisports – baptisée au fil de ses acquéreurs successifs « O2 World », « Mercedes-Benz Arena », « Uber Arena ». Vingt ans plus tard, la lutte contre la privatisation des rives de la Spree est bel est bien un échec et les friches n'ont pas seulement disparues : avec ces « espaces ouverts » résiduels, toute une scène culturelle alternative ainsi que toutes sortes d'usages non définis se sont évanouis.

707 Voir : Yves Cohen, « Place et ronds-points : territoires de l'expérimentation démocratique d'une autre sphère publique », et Sandra Laugier « Les nouvelles coordonnées de l'espace public », dans Nilüfer Göle, Richard Rechtman, Sandra Laugier, Yves Cohen (dir.), *Revendiquer l'espace public*, CNRS Éditions, 2022.

*Improvment Districts*⁷⁰⁸) questionne l'état de la démocratie urbaine aujourd'hui. Rendre rare l'espace « ouvert », voilà une stratégie capitaliste bien documentée. Couplée à la spéculation immobilière et à ses effets d'augmentation des loyers, la raréfaction de ces espaces ouverts, sous l'esthétique romantisée des friches industrielles réhabilitées en logements de luxe, devient paradoxalement un argument de vente.

Les pouvoirs publics sont-ils encore les garants d'une ville ouverte et accessible à tous ?⁷⁰⁹ Ainsi, si le danger souligné par Arendt de ne pas avoir de mot pour ce qu'on est en train de faire est bien notre actualité, à l'échelle de la ville comme à l'échelle des expérimentations marginales d'autres manières de faire ensemble, c'est tout un lexique de l'espace comme spatialité relationnelle qui est à inventer pour, à la fois comprendre ce que nous sommes en train de vivre, défendre des « espaces ouverts », et mettant en œuvre un faire-ensemble par la pratique et par la réappropriation des discours. Ainsi, la spatialité relationnelle, exprimée sous le motif de l'accueil, pourrait se dire : protéger, ménager, rendre possible des espaces ouverts. Les gestes de l'assemblage interrogent ainsi la matérialité et l'action, les corps, qui les constituent, ainsi que les espaces physiques et politiques qui émergent par le fait de faire ensemble. L'effet de constitution, individuelle et collective, par le fait de faire ensemble, traduit en la mettant en lumière, la dynamique propre à une relationnalité constitutive, expérimentée et exercée, non pas que dans ces pratiques d'assemblage spécifiques, mais dans toutes les situations de relationnalité.

Pour Jean-Luc Nancy nous sommes dans un temps de la *struccion*, après la déconstruction, où le *dé-* et le *con-* de la construction sont tombés, Nancy dit : il ne reste que le tas : *struo*, amasser, assembler. Ce qui reste c'est l'ensemble non-assemblé du « tout ensemble », un « éclatement de l'apparaître qui ne laisse aucune possibilité de rassemblement »⁷¹⁰.

La *struccion* exprime ainsi une « mise en tas », un assemblage sans geste unificateur de rassemblement. Le tas n'est ni une masse, ni un ensemble, ni ordonné, ni désordonné, c'est un non-assemblé au sens de l'amas, du monceau, de l'empilement sans structure, un assemblage en cours, sans forme prédéfinie et sans contours autre que celui qui est en train de se dessiner, en train d'émerger de pratiques collectives de l'espace.

La figure du tas exprime un assemblage sans geste rassembleur, sans unité pré-donnée, mais elle n'exprime pas non plus le désordre, plutôt la pluralité d'assemblages (dés)ordonnés à un principe organisateur. Le tas ne se tient pas dans l'espace, dans un vide sur lequel ressortirait sa masse, il se tient – espactempsmatière-en-devenir – comme dynamique d'un vide qui n'est jamais vide, celui de l'espace ouvert.

708 Les Business Improvement Districts (BID) sont des zones privatisées où la gestion et l'entretien des espaces publics sont placés sous la responsabilité de groupes privés (associations de commerçants ou groupes privés), défendant une vision de la « ville urbaine idéale », « propre » et « sécurisée », des zones qui ont leur propre police et service de nettoyage et dont l'accès est surveillé et contrôlé. Voir : Mickaël Labbé, *Reprendre place. Contre l'architecture du mépris*, Payot, 2019.

709 Pour une petite histoire du BID, voir Mickaël Labbé, *Reprendre place. Contre l'architecture du mépris*, Payot, 2019, pp. 85-89.

710 Jean-Luc Nancy et Aurélien Barrau, « Dans quels mondes vivons nous ? – Théorie des maisons », organisée dans le cadre du DPEA *Architecture et Philosophie*, École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La-Villette, 11 mai 2012.

Ainsi, la figure du tas n'est pas liée à un espace dans lequel celui-ci se tiendrait, ni espace vide, ni neutre. Le tas n'est ni naïf ni innocent, il est déjà pris dans les jeux de la relationnalité du « tout ensemble » et du non-assemblé. C'est en cela qu'il répond à la *politique cyborg du lien* comme politique de l'assemblage : le paradoxe du tas (*sorites paradoxon*) nous dit qu'il est impossible de dire où commence et où s'arrête le tas, ni où il se tient. Sa forme d'amas, de « tas de gravats déversé au hasard » (Héraclite, Fragment 124) déjoue les positions dans l'espace, il exprime la relationnalité séparée-reliée et changeante des situations. La figure du tas, cherche à produire une image de (dés)ordres anarchiques, où aucun geste ne vient, de l'extérieur, donner forme à un recueil : l'assemblage du tas est aléatoire, dispersé, proliférant et séparé-relié. Il est la prolifération de gestes qui se rencontrent, assemblent et s'assemblent et compose avec l'image du « recueil » de l'accueil, une figure sans contours, sans forme figée, du faire/devenir ensemble.

Il s'agit dès lors d'essayer de penser avec Arendt, Barad et Nancy une politique de l'assemblage comme pluralité, où le « tout ensemble » fasse droit à des mondes pluriels et au partage d'un sol commun qui ne soit fixé ni par les images d'une totalité, ni par une réduction aux motifs politiques de la lutte pour la reconnaissance, ou à ceux qui se cristallisent dans les affrontements communautaires. La capacité d'accueil est ainsi constitutive, dynamique et non normative, ni morale, ni purement éthique.

Si la notion d'accueil se différencie de celle d'hospitalité (la seconde étant construite sur un statut différencié d'hôte et d'accueilli, impliquant d'emblée une dissymétrie-constitutive et la possibilité constante de son renversement), elles résonnent néanmoins : l'hospitalité hérite en effet de l'histoire d'une relation entre ipséité et altérité basée sur le pouvoir et la propriété, qui induit, comme l'a montré Derrida, une « déconstruction » du (chez)soi. À la suite de Derrida, Levinas et Barad, les décorrélations ipséité/identité/altérité/spatialité/espace sont ainsi une étape importante pour penser l'accueil.

L'accueil n'est pas inconditionnel, il n'est jamais assuré – tout comme l'hospitalité, il est toujours ancré dans des situations particulières, dans des rencontres en leur singularités changeantes – mais à la différence de l'hospitalité, il est avant tout *agentiel* au sens remanié de Barad, c'est-à-dire le lieu de possibilités incessamment reprises de différenciations⁷¹¹. Il reste soumis/ouvert à toutes les possibilités, il est synonyme de l'ouvert en ce qu'il consiste en associations momentanées et négociations continues qui font-ensemble. C'est dans leurs éthiques respectives que se manifeste de nouveau une nuance : l'accueil n'est pas une question d'altérité mais d'agentivité, d'agir-avec et de faire-ensemble. Penser l'accueil *commence* ailleurs, par le milieu : par l'agentivité et depuis le faire-ensemble comme agir avec ; il a toujours déjà commencé et se nourrit des réflexions sur l'ipséité et l'altérité auxquelles nous confrontent l'héritage de la tradition hospitalière – et la responsabilité de sa reprise.

Dans les séminaires qu'il a donné sur l'hospitalité (1995-1997), Derrida interroge la notion d'hospitalité absolue, « inconditionnelle », inscrite dans une tradition judéo-chrétienne. Il met

711 Au sens de Derrida, si la différance est « ce qui rend possible la présentation de l'état présent, elle ne se présente jamais comme telle, ne se donne pas en présence, ni à personne », Jacques Derrida, *La Différance*, op. cit., p. 44.

en effet en lumière la dynamique déconstructive propre à l'hospitalité, qui engage une déconstruction de l'ipséité et de l'altérité⁷¹².

C'est pourquoi j'ai suggéré (...) que l'hospitalité, l'expérience, l'appréhension de l'hospitalité comme possibilité impossible (recevoir un hôte que je suis incapable d'accueillir, devenir capable de ce dont je ne suis pas capable), c'est l'expérience exemplaire de la déconstruction même, quand elle est ou fait ce qu'elle a à faire. L'hospitalité, c'est un nom ou un exemple de la déconstruction. (...) L'hospitalité est la déconstruction du chez-soi, la déconstruction de l'hospitalité à l'autre, à l'autre de soi, à l'autre de « son autre », à un autre qui est au-delà de tout « son autre ».

L'hospitalité comme « possibilité impossible » rencontre le sens du lâcher-prise comme accueil *au neuf qui surgit*, dans la mesure où elle fait appel à une agentivité collective. En développant l'idée derridienne d'une déconstruction inhérente à l'hospitalité, l'agentivité comprise au sens de « se rendre mutuellement capable » – *devenir capable de ce dont je ne suis pas capable* (Derrida), fait alors appel à un faire-ensemble qui est bien un agir-avec, une politique de l'assemblage.

C'est un point nodal de la différence entre hospitalité et accueil : l'agentivité est mutuelle et collective ; elle est une solidarité portée en commun, et non un devoir éthique ancré dans une exigence individuelle. On retrouve bien l'approche derridienne et levinassienne ici (rejet d'une métaphysique du moi), prolongée par les apports posthumanistes de Barad et des théories féministes : Barad, lisant Levinas affirme ainsi que « si les relations éthiques s'étendent à l'autre-qu'humain, alors la "non-coïncidence avec soi-même" n'est manifestement pas une caractéristique singulière de l'incarnation humaine »⁷¹³. Autrement dit, pour Barad, un éthique posthumaniste c'est une « éthique du monde », un « éthique de la matérialisation » qui nous engage autrement qu'à partir de soi et autrement que vis à vis de « l'autre » : la causalité spécifique des exclusions constitutives, de la dynamique de différenciation est une extériorité-du-dedans, et ne se dit donc pas selon le mode du vis-à-vis ni de l'écart, mais pas non plus comme simple incarnation, partage de la chair du monde (Merleau-Ponty, Levinas).

La différenciation n'est pas une question d'extériorité radicale, mais plutôt de séparabilité agentielle. La différenciation n'est donc pas une question de mise à l'écart ou de séparation, mais au contraire d'établissement de liens et d'engagements. La nature même de la matérialité est un enchevêtrement. La matière elle-même est toujours déjà ouverte à l'« autre », ou plutôt enchevêtrée avec lui. Les « parties » des phénomènes qui émergent de manière intra-active sont co-constituées. Non seulement les sujets, mais aussi les objets sont pénétrés de part en part par leur parenté enchevêtrée ; l'autre n'est pas seulement dans notre peau, mais dans nos os, dans notre ventre, dans notre cœur, dans notre noyau, dans notre passé et dans notre avenir.⁷¹⁴

712 Jacques Derrida, *Hospitalité. Séminaire (1996-1997)*, Volume 2, p. 152.

713 Karen R. Barad, « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », *op.cit.*, p. 335.

714 *Ibid.*, p. 336.

Le danger de l'éthique de l'altérité telle que je l'envisage consiste, en cherchant à faire droit à une altérité radicale, à creuser toujours depuis soi – même dans une altérité de soi à soi – les prémisses de la question. Le décalage que je propose se tient ainsi bien dans le sens d'une spatialité relationnelle, qui se joue dans un lâcher-prise individuel et collectif – au sens d'une agentivité remaniée chez Barad, mais qui ne fait pas de l'enchevêtrement au monde le critère de l'éthique : l'intra-activité entendue ici comme faire-ensemble est productrice d'une spatialité intriquée qui façonne l'espace et n'est pas uniquement reliée. La spatialité relationnelle exprime ainsi une politique de l'assemblage en ce que ces enchevêtrements ne sont pas pour moi une « éthique de la matérialisation » (je m'éloigne ici quelque peu de l'interprétation baradienne), mais d'abord une politique. Si dans l'interprétation de Barad éthique et politique sont liées, notamment à l'endroit des questions de justice, selon moi il faudrait plutôt penser une politique première, une relationnalité constitutive qui est une politique entendue au sens de politique de l'assemblage, du fait de s'assembler pour faire-ensemble et donc agir-avec.

Cette proposition de faire précéder la politique à l'éthique est ancrée dans une compréhension du faire ensemble, inspirée des intra-actions et de la différenciation de Barad, mais qui souligne le danger de toute éthique comme défense de valeur : si chacun-e de nous est attaché à une vision du monde qui s'inscrit dans un système de valeurs, celles-ci peuvent se retourner d'un pôle à l'autre – *hostipitalité* dirait Derrida ; et c'est bien ce qu'il s'agit de déjouer en pensant l'accueil comme politique de l'assemblage. L'assemblage est toujours déjà en cours, déjà en train d'avoir lieu, et l'accueil est bien plus une composition, un faire-avec les autres qui engage à des négociations de l'ordre du politique, du partage de l'espace physique et politique.

En effet, le vocabulaire de l'hospitalité dont nous héritons et dont nous avons à répondre est empreint d'une tradition judéo-chrétienne qui complique à mon sens inutilement la pensée d'une relationnalité constitutive et des négociations de la vie en commun. Derrida met en lumière une tradition de la pensée de l'hospitalité comme « hospitalité à l'infini, à Dieu » qui fait de l'accueillant l'« otage de l'autre »⁷¹⁵, qui selon moi nourrit la confusion entre « langage des droits et celui de la bienveillance »⁷¹⁶.

Derrida pointe le danger de l'« excès » d'hospitalité comme négativité d'un « don absolu » qui ne s'adresse à personne : une hospitalité inconditionnelle « où personne ne donne rien »⁷¹⁷, qui ne demande aucun compte, aucune identité, ne pose aucune question et qui, si elle ne se heurte à aucune limite, peut dès lors conduire à la « négation de soi »⁷¹⁸ et à la négation de l'autre. Ainsi, pour Derrida, la possibilité de l'hospitalité implique, paradoxalement et pour qu'elle puisse s'opérer, d'accepter une ouverture au retournement hôte/ennemi [hospes/hostis] ; une identification à l'autre et un renversement des rôles. La figure de « l'étranger » accueilli comme hôte/ennemi s'ancre ainsi dans une conception de l'identité qui définit des places, des rôles. Si Derrida souligne un renversement possible de ceux-ci, il n'en

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁷¹⁶ Magali Bessone, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », [en ligne], dans *Éthique publique*, vol. 17, n° 1, juin 2015.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁷¹⁸ Derrida renvoie ainsi à la mise en garde de Kant, d'une hospitalité sans limites, sans lois.

remet pas en cause la fixité. Or, comme nous l'avons vu, c'est dans la problématique de la place du sujet au cœur d'une politique relationnelle (relevée par Zerilli chez Arendt), que se trouve selon moi une différence fondamentale entre l'hospitalité et l'accueil.

Là où Derrida, dans sa lecture de Levinas, reprend les motifs de l'ouverture, de l'accueil ou du visage comme motifs d'une éthique correspondant à une loi de l'hospitalité inconditionnelle – et donc de ses dangers –, il s'agit de penser désormais l'accueil autrement, à côté – en dialogue – avec une éthique mais non à partir d'elle : à partir de l'agentivité remaniée et des devenirs intriqués et constitutifs de la relationnalité.

Je m'appuie ici sur une conception de la responsabilité telle qu'elle est redéfinie par les théories féministes. La responsabilité, adossée au devoir et à la culpabilité, s'inscrit en effet dans une pensée de la temporalité dont Barad a indiqué les effets sur une impossible prise en compte d'une dynamique d'émergence du sens toujours reprise.

Barad a montré l'importance d'un remaniement de la temporalité : les présences/absences d'un passé qui continue à vivre dans le présent (comme Barad l'explique vis-à-vis des effets démultipliés de la bombe atomique). La responsabilité comme pratique *issue de* et déjà ancrée dans l'agentivité – dans une politique de l'assemblage ; sa temporalité est bien la forme d'une « ontologie relationnelle » (Barad), sans laquelle aucune prise en compte mutuelle, aucune solidarité, ne peut avoir lieu.

Pour penser l'accueil, je propose de chercher à comprendre la relationnalité constitutive comme politique de l'assemblage, comme négociations de la façon de vivre les un·es avec les autres déjà à l'œuvre, en cours : comme nous l'avons vu à travers les exemples de pratiques de l'assemblage dans le champ de l'architecture (conception-construction sur des chantiers collectifs et participatifs), l'échelle individuelle et collective ne s'opposent pas ; au contraire, c'est de leur articulation que dépend une compréhension politique des problématiques individuelles, auxquelles la participation au collectif cherche à apporter des solutions. C'est pourquoi les gestes de l'assemblage proposaient une approche « par le milieu » de l'ouverture inhérente à l'action comme agir-avec. Le collectif *collectif*, s'assemble dans le cours de l'action et est façonné par celle-ci, il n'a jamais de forme figée ; il est traversé par des dis/continuités non seulement temporelles mais spatiales.

Ainsi, l'accueil comme recueil du « tout ensemble » (Nancy) – qui se recueille, s'assemble de lui-même – ouvre à une conception de la spatialité relationnelle comme enchevêtrement des havres et des passages, un « à la fois » des *havres&passages*⁷¹⁹ : d'une spatialité qui est une ouverture et une réouverture en acte, qui joue des frontières tout en prenant en compte les effets concrets de celles-ci sur les corps et sur l'espace.

719 Voir : § 5 Ouverture. Négociations : havres&passages.

4. Conclusion

Au terme de ce parcours, qui proposait de penser conjointement l'accueil et la spatialité, nous avons vu que ces deux notions rencontraient une pensée de la relationnalité constitutive. À travers plusieurs approches théoriques et pratiques du faire-ensemble il s'agissait d'interroger les conditions physiques et politiques de notre manière d'être/devenir avec le monde – comprise à partir d'une agentivité post-humaniste au sens de Barad. En effet, c'est par le déplacement opéré de l'agir à l'agir-avec et de l'action à l'agentivité qu'a pu être interrogée l'articulation de l'individuel et du collectif : c'est bien cette question qui est au cœur de l'enjeu de rencontres, pensées comme espace physique et politique de l'accueil.

Le point de départ d'une relationnalité constitutive, reprise d'après l'agentivité intra-active post-humaniste proposée par Barad, peut dès lors être pensé comme dynamique *spatialisante* qui décorrèle le motif ipséité/spatialité–identité/espace, non plus comme action *sur* mais comme *agir-avec*.

Cela nous a mené à interroger un faire-ensemble comme agir-avec comme politique de l'assemblage et comme ontologie de la spatialité relationnelle, qui ouvrent des espaces physiques et politiques.

La politique de l'assemblage que cette recherche explore selon une approche philosophique et depuis des pratiques de l'assemblage souhaite contribuer à une réflexion interdisciplinaire pour penser l'accueil. Ainsi un dialogue est ouvert avec les pratiques collectives qui engagent, par un rapport au corps, une relation à l'espace et à la matière comme *espacetempsmatière-en-devenir* et expérimentent des formes de spatialité relationnelle.

En interrogeant les gestes de l'assemblage et ce qu'ils peuvent nous dire de nos rapports à l'espace, de notre façon de nous rapporter à l'espace, à la matière et les un·es aux autres, il a été mis en évidence une spécificité du faire-ensemble. Avec les *commencements sans commencement*, c'est le potentiel d'un commencer à plusieurs qui a été esquissé, redessinant l'agentivité individuelle et collective et permettant de penser une solidarité de devenirs enchevêtrés avec ce et celles·ceux qui sont là/absent·es.

Ces pratiques d'assemblage qui font assemblage/assemblée, sont l'expérience d'autres rapports à l'espace, d'une relationnalité spatialisante, lieux physiques et politiques de la rencontre émergeant du faire-ensemble. L'espace physique ici n'est plus seulement le lieu de l'écart "entre nous", ni entre "nous et le monde" : nous avons vu que le lexique de l'écart et de la distance – exprimé à partir de champs sémantiques hérités des sciences modernes et qui habitent nos représentations – n'est pas adapté ni apte à recueillir et exprimer une spatialité éprouvée – non seulement beaucoup plus riche et diverse, mais elle-même *agentielle*. Autrement dit, les lexiques de la mesure qui habitent la physique moderne – et que la physique quantique remanie mais reconduit (la mesure reste le mode de rapport au monde) – ne peuvent suffire à dire le monde dans sa spatialité/spatialisation itérative. Les propositions pour un lexique « à inventer » qui jalonnent la thèse, et les emprunts conceptuels mobilisés par l'examen de l'approche baradienne de l'*espacetempsmatière-en-devenir* sont une façon d'interroger la reprise nécessaire de ce lexique.

Ainsi, si cette recherche ne peut prétendre inventer seule un nouveau lexique, son ambition est de contribuer à son émergence : il s'agit de continuer à explorer et à inventer collectivement des façons de penser et de dire où nous sommes *à la fois*. Ainsi, le dialogue avec des pratiques d'assemblage est à poursuivre pour penser collectivement ce qui se passe au moment de l'assemblage, au moment où nous faisons et sommes faits par l'action. Si la formule d'Arendt « les hommes *sont* libres (...) aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après ; en effet, *être* libre et agir ne font qu'un »⁷²⁰ est juste, alors il nous faut en élargir la portée collective et prendre en compte ces moments, infimes d'irruption du collectif, lors desquels nous pouvons être ensemble en faisant.

Penser l'accueil à partir de l'interrogation d'une spatialité relationnelle, c'est ainsi interroger nos façons de produire des espaces, tant physiques que politiques, et ainsi les conditions du ménagement d'un accueil. *L'accueil au neuf qui surgit* est une tentative de formuler, à partir d'une lecture des propositions de Beauvoir et d'Arendt, l'articulation de l'individuel et du collectif au cœur de la dynamique spatiale : nous ne sommes jamais isolés et nous ne sommes jamais isolés *dans* l'espace.

Retour sur le parcours

Le mouvement qui a été suivi dans ce parcours, partant de l'interrogation de rapports à l'espace et de spatialités diverses et intriquées, et de façons de les exprimer – et s'appuyant sur l'approche phénoménologique de l'espace et du corps chez Husserl puis chez Merleau-Ponty – interrogeait ce qu'est l'expérience vécue d'un rapport à l'espace dont la chair a tracé les contours d'une première décorrélation. Cette première décorrélation, ces premiers enchevêtrements, ne se réduisent ni à un empirisme, ni non-plus, et c'est le paradoxe même de la démarche phénoménologique, aux vécus de la conscience : la vie constituante est le ressort de la pensée husserlienne et se montre déjà comme impossible réduction à toute prise.

C'est la mise en lumière d'une « résistance » du corps-chair et du rapport au « sol terrestre » qui indique une première décorrélation importante : la naissance à soi et la spatialité ne sont pas corrélées comme prise de l'une sur l'autre, qui ferait du monde physique un vis-à-vis nécessaire à une émergence de soi à soi mais, déjà chez Husserl (et plus clairement encore chez Merleau-Ponty par l'insistance à vouloir faire de la perception une « prise » sur le monde qui nous prend dans le même mouvement), l'ancrage du sens dans la spatialité indique une proximité avec le monde qui se dit comme impossible séparation. L'insistance de la vie constituante résiste à toute description qui se réduirait à une ambition épistémologique. Les théories féministes l'ont clairement montré : l'épistémologie doit être à la fois une ontologie et une éthique pour prétendre rendre compte du monde.

720 Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté », *La crise de la culture*, L'humaine condition, *op. cit.*, p. 726, [so lange man handelt ist man frei, nicht vorher, nicht nachher, weil handeln und frei sein ein und dasselbe sind], *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 1994, pp. 201-226.

Un dialogue quelque peu inattendu s'est ainsi noué entre cette phénoménologie du début du XXe et des théories féministes du XXIe siècle : les savoirs sont incorporés, situés, et il s'agit de prendre en compte depuis où nous parlons pour pouvoir produire des savoirs qui ne soient pas des discours en boucle de/sur l'ego. L'idéalisme transcendantal husserlien rejoint curieusement le concept de savoirs situés de Haraway et l'ontologie relationnelle de Barad en ce que, dans des projets diamétralement opposés dans leurs prémisses et leurs buts poursuivis, il s'agit toutefois de ne pas ramener le monde à soi. Les vécus de la conscience intentionnelle, se heurtant à la résistance du corps-chair, pointent la vie constituante comme horizon de tout sens (comme nous l'avons vu, Nietzsche n'est pas loin, bien que proposant là aussi une démarche et un horizon très différent à l'endroit des sciences⁷²¹).

Ainsi, comme nous l'avons vu dans le premier moment du trajet, le paradoxe apparent d'avoir une chair en partage, est aussi celui d'avoir un sol en partage. Dans la continuité de cette première décorrélation ipséité/spatialité–identité/espace, le second moment du trajet proposait de penser une relationnalité constitutive à partir des apports décisifs de Beauvoir et d'Arendt pour penser l'accueil : une relationnalité constitutive ne peut en effet être pensée sans considérer les négociations politiques et spatiales d'une solidarité. La solidarité chez Beauvoir ne saurait se réduire à une éthique sensible aux retournements de valeur : selon moi, la relationnalité constitutive que Beauvoir propose indique au contraire un ancrage plus profond du sens de la solidarité dans une relationnalité première, constitutive de nos rapports aux autres et au monde.

La politique est abordée comme *négociations* qui articulent un espace-entre, celui de l'articulation de l'individuel et du collectif, et aide ainsi à comprendre une spatialité relationnelle, comme lieu d'une pratique de l'accueil par solidarités intriquées. Une spatialité relationnelle qui n'est pas un choix moral, ni une exigence éthique : elle est une responsabilité enchevêtrée qui permet l'émergence de sujets politiques – qui ne la précède pas, mais la constitue.

Suite à ce jalon important d'une solidarité des sujets politiques chez Beauvoir, le trajet proposé s'est penché sur l'agir chez Arendt, en poursuivant le fil d'une articulation de l'individuel et du collectif pour penser l'accueil. L'agir, abordé sous l'angle d'un agir-avec, a permis d'interroger le lâcher-prise au cœur de l'action et la processualité heurtée du faire-ensemble.

Le cadre théorique de *commencements sans commencement*, développé à partir de l'agir chez Arendt, proposait de penser le faire-et-être-fait-par-l'action. Le lâcher-prise inhérent à l'action et à la parole a en effet des conséquences pour l'agir politique : commencer à plusieurs c'est au sens le plus simple, faire-et-être-fait-par-l'action. La processualité, envisagée elle-même comme production du sens au travers d'un lâcher prise, engage en effet les acteurs dans un assemblage, la constitution d'une assemblée, d'un « recueil » qui émerge du faire-ensemble : le collectif *collectif* est un assemblage des participant-es à l'action qui fait émerger sa forme même et découvre/invente ses façons de faire ensemble en agissant.

721 Chez Nietzsche, c'est depuis la vie que peut être approchée la dynamique de l'émergence du sens, qui réside – par l'art et par l'humour – à toute tentative de connaître de bout en bout quelque chose.

La processualité heurtée dont il est question est propice à un lâcher-prise qui fait de la suspension du sens le lieu d'une politique de l'assemblage: l'accueil au neuf qui surgit y est la forme de l'agir (au sens arendtien). Un accueil qui ne peut jamais être assuré, car c'est par la dynamique d'un lâcher-prise que peuvent être expérimentées les formes prises par une relationnalité constitutive. L'articulation de l'individuel et du collectif mène ici à une nouvelle décorrélation ipséité/spatialité-identité/espace : l'accueil au neuf qui surgit est la pratique d'une spatialité relationnelle qui se tient dans une dynamique de l'écart, un espace-entre qui n'est pas qu'une négociation des places dans un tissu politique pré-existant, mais qui le remanie sans cesse. Penser l'accueil avec Beauvoir et Arendt, a ainsi mené à renouveler la façon de concevoir une spatialité relationnelle qui n'exprime pas seulement l'apparition des acteur-ices dans le domaine public, mais qui est la dynamique même de sa production. La spatialité relationnelle éprouvée individuellement et collectivement par le lâcher-prise au cours de l'action produit à la fois une spatialité – des espaces physiques et politiques – et le collectif lui-même et sa manière propre et constamment renouvelée de faire-ensemble.

Après avoir interrogé l'action par l'agir-avec et le faire-ensemble, la théorie de l'agir chez Arendt entraine ensuite en écho avec l'agentivité remaniée à partir de l'ontologie relationnelle chez Barad. La politique de l'espacetempsmatière-en-devenir proposée par Barad, à partir de son interprétation de l'indétermination en physique quantique, ouvrait en effet un champ de pensée sur l'agentivité posthumaniste basé sur l'intra-activité du devenir et l'« éthique de la matérialisation ».

Le réalisme agentiel comme cadre épistémologique-ontologique-éthique propose en effet un remaniement posthumaniste de l'agentivité comme capacité d'agir : Barad montre que le remaniement de la notion de causalité par l'intra-activité de l'espacetempsmatière-en-devenir mène à interroger les pratiques (l'action) à partir de rapports de causalité entre pratiques discursives et phénomènes matériels : tout comme chez Arendt, le lien entre parole et action (agir) interroge chez Barad l'émergence du sens. Mais là où chez Arendt, le sens s'articule justement comme sens humain par l'agir politique (se saisir de la parole et de l'action), chez Barad, l'agentivité est comprise dans un sens bien plus large. En considérant l'intra-activité de la matière comme une ontologie de notre « manière de répondre en tant que partie [intriquée] du monde »⁷²², cette approche post-humaniste, qui fait droit à des pratiques interrogeant le sens d'un *où sommes-nous à la fois* par une responsabilité éthico-onto-épistémologique – pourrait se dire en dialogue avec les mots d'Arendt : « penser ce que nous sommes en train de faire ». C'est un point nodal pour la pensée de l'accueil dans la mesure où le partage de l'espace en commun – avoir l'espace en partage – ne considère plus un espace vide et à notre disposition comme point de départ, mais un espace noué et immédiat qui est, selon Barad, notre ontologie (relationnelle).

Le besoin de (protéger les) « zones de contact » que sont les espaces ouverts, n'est alors pas seulement une revendication politique très concrète, liée à des luttes pour des terres, pour des lieux spécifiques, elle s'ancre aussi dans une ontologie dont on ne peut comprendre l'exigence

722 Karen R. Barad, « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », *op. cit.*, p. 342.

éthique qu'en considérant l'agentivité remaniée de Barad. L'engagement n'est pas qu'un choix, individuel et collectif ; pour Barad nous sommes déjà engagés et en responsabilité : la responsabilité ne tient ainsi donc pas de la morale comme devoir, mais d'un engagement, d'un ancrage-émergence avec le monde qui nous précède et nous façonne. Répondre de cet engagement, c'est ce que Barad désigne par « respons(h)abilité ».

Le dernier mouvement du trajet naviguait de l'espace à la matière comme relation et débouchait avec Barad sur une politique de l'espacetempsmatière-en-devenir et se consacrait à l'examen d'une politique de l'assemblage. Là où la physique quantique nous *parle* d'indétermination et de relationnalité intriquée (intra-actions), et nous *dit* que la nature physique de l'espace est relationnelle, et qu'elle produit itérativement des formes intra-actives d'émergence au monde (matérialisations [mattering]), il s'agissait d'interroger le fait d'entrer en relation, d'aller à la rencontre – et ce, notamment à partir de pratiques collectives en danse et en architecture qui partent du geste et de l'engagement des corps avec l'espace et avec la matière.

Ces pratiques collectives de l'assemblage – au sens de faire et être fait par l'action, la spécificité du collectif *collectif*, qui se constitue par le fait ensemble – ont été mobilisées dans ce dernier moment du trajet comme lieux spécifiques depuis lesquels examiner les formes que peut prendre un agir-avec – un faire qui ne sépare pas le faire de la fabrication, l'action de l'agir, et la parole du lâcher-prise. L'assemblage, la bricole, le tâtonnements des gestes, les suspensions au propre et au figuré du sens par les gestes et l'engagement individuel et collectif des corps dans la tâche, ouvrent en effet des espaces physiques et politiques dont il s'est agit de s'inspirer pour penser l'accueil.

Commencer à plusieurs, lancer des *commencements sans commencement* qui sont la processualité heurtée d'un lâcher-prise (et pas une continuité du devenir), ouvre à une pensée de la spatialité relationnelle d'après sa spécificité: la production de la spatialité. Il est dès lors possible de penser l'accueil comme espace dynamique. C'est là que s'esquisse l'ouverture de l'accueil comme dynamique et agentivité spécifique. L'*agency* (capacité d'agir) exprime alors la « capacité » d'accueil dans un retournement de la formule péjorative d'une *capacité* (limitée) *d'accueil* : là où l'espace conçu comme étendue peut être « rempli » et fait appel à une représentation de l'espace comme vide – à ce qu'un espace peut contenir –, l'agentivité de l'accueil est une spatialité relationnelle qui déjoue la représentation de l'accueillant/accueilli tout comme celle du contenant/contenu, et qui décorrèle ainsi la possibilité de l'accueil et un espace réglé par les contours de la propriété.

Ainsi, penser l'accueil à partir de la spatialité relationnelle, penser l'accueil comme spatialité, et conséquemment penser la spatialité comme accueil n'est pas une tautologie abstraite : elle met en lumière des pratiques concrètes d'accueil qui obligent à un décentrement, un lâcher-prise qui est un décalage du rôle central du sujet-propriétaire.

Les théories de l'éthique du *care* ont fait de la vulnérabilité comme « fait politique total », un levier politique de sortie de la représentation de l'individu indépendant/autonome qui importe pour la prise en compte d'une relationnalité constitutive – une attention à la façon d'examiner les rapports de pouvoirs inhérents à toute relationnalité. La vulnérabilité et la dépendance ne peuvent plus dès lors servir d'outils d'essentialisation d'un individu : elles proposent de

penser « plus ou moins » de vulnérabilité en fonction des situations vécues – et donc « plus ou moins » d'autonomie. Dans un mouvement similaire, l'accueil comme politique de l'assemblage ne se comprend que comme « plus ou moins » d'accueil possible. L'agentivité radicale de Barad permet ainsi de penser l'accueil agentiel, c'est-à-dire agençant une spatialité relationnelle – agentivité de possibilités incessamment reprises de différenciations (au sens de Barad) – et produisant une spatialité qui est notre ontologie relationnelle.

C'est pourquoi les pratiques collectives qui résultent d'une façon non-préfigurée d'*aller à la rencontre*, sont d'une importance capitale : elles permettent que soit éprouvé, quelle que soit sa forme, le lâcher-prise auquel invitent ces tentatives d'aller à la rencontre. Il s'agit de pratiquer et de ré-apprendre individuellement et collectivement à reprendre et remanier sans cesse la fixité de nos rapports au monde, de nos représentations et de nos perceptions – et ainsi de notre manière d'être/devenir ensemble, de pratiquer des formes d'accueil.

Ce plaidoyer pour les pratiques d'assemblage collectives va de pair avec le ménagement d'espaces ouverts (leur création, leur protection et leur invention). Ces « zones de contact » sont pour nous vitales, en ce qu'elles sont des formes de l'espace physique où il est possible de se rencontrer. Ces zones de contact, où toutes les rencontres sont possibles, où aucun usage ni aucune forme n'est imposée à l'espace, sont aussi rares (et en raréfaction) qu'elles sont essentielles pour initier sans cesse une résistance à la dynamique de fermeture et d'accaparement – de saisie propriétaire et colonisatrice du monde et des autres.

Penser l'accueil

« Penser l'accueil » ne saurait évidemment trouver ici de point final, et propose bien plutôt des gestes lancés, des dialogues engagés avec des pratiques et des concepts entre différentes disciplines qui dessinent un assemblage diffracté et diffractant qui invite à des reprises, des compléments et des continuations. Pour résumer toutefois le cheminement basé sur des intuitions, des expérimentations théoriques et pratiques et des enchevêtrements avec des concepts existants, je déploie une dernière fois le fil de la pensée de l'accueil développé jusqu'ici.

La proposition qui, d'entrée de jeu, annonçait que l'accueil n'est pas l'hospitalité n'est pas refermée ici et a pris tout au long du parcours suivi ici une forme interrogative : à la suite de la lecture critique de l'hospitalité développée par Derrida, si nous avons vu qu'une pensée de l'accueil peut être féconde pour penser le faire et l'agir-ensemble, c'est bien d'un dialogue entre les deux notions d'accueil et d'hospitalité qu'il s'agit, en ce que toutes deux se confrontent à la question éthique et son articulation avec le politique. À partir d'un décentrement du sujet (agir-avec à partir d'Arendt et éthique post-humaniste de la matérialisation chez Barad), l'accueil engage à une compréhension du politique comme précédant l'éthique : c'est par le faire-ensemble comme agir-avec qu'un accueil s'exerce et que des espaces physiques et politiques de l'accueil existent : l'accueil est politique dans la

mesure où la spatialité relationnelle est toujours déjà en cours, prise dans les négociations et le partage de l'espace – dans une spatialité relationnelle.

La relationnalité constitutive, qui a servi de fil rouge à ces recherches, est également un point spécifique où dialoguent accueil et hospitalité : là où l'hospitalité interroge ce qui fait appel à des décorrélations identité/altérité (l'étrangeté vient interroger l'individualité), l'ancrage principal reste, celui d'une relation d'intimité qui interroge les contours de l'espace dans lequel il est possible ou non d'« entrer » : l'hospitalité du « chez-soi » (à toutes les échelles de l'espace privé et de l'espace public) entretient un lien avec la propriété et son partage. J'ai cherché à montrer que l'accueil n'est pas l'hospitalité, en ce que cette notion permet de penser l'espace partagé en sortant du soi-propriétaire, et de mobiliser des ressources pour le faire- et agir-ensemble : l'accueil produisant en lui-même une spatialité relationnelle qui déjoue les frontières propriétaires en ce que celles-ci sont constamment remaniées par un faire-ensemble collectif. Ainsi, là où la notion d'hospitalité est spécifiquement liée à une relation interhumaine, la notion d'accueil est liée au large horizon d'articulation entre spatialité et agentivité post-humaniste. Un des traits marquant de ces nuances entre accueil et hospitalité est également qu'aucun schème ne permet de préfigurer l'accueil – et à plus forte raison sous la forme d'un faire-ensemble de manière collective : tout assemblage/assemblée tend par sa pluralité et son dynamisme relationnel et spatial à déconstruire les habitudes, les rapports de pouvoir. Il est une ouverture dynamique, une agentivité « inépuisable » dont il faut réinventer à chaque instant les règles du jeu – définir ensemble, négocier les façons de faire en commun.

Ce que montrent les pratiques de l'assemblage mobilisées dans la troisième partie de la thèse, c'est que de telles pratiques nous ouvrent sans cesse à l'imprévu par leur dynamique collective-collectivante (du collectif *collectif*). L'agir-avec exploré ici ne part ainsi pas d'une égalité fondée sur le modèle démocratique arendtien de l'égalité *entre pairs*, et d'une distribution de places liée à des positions sociales et politiques et à la négociation de leur partage (partage de la propriété), dont le sujet est la figure centrale. L'accueil part d'un faire-ensemble par lequel les participant·es font-et-sont-faits-par-l'action, et dont les relations émergent d'un faire ensemble. Cette proposition s'appuie à la fois sur une approche de la spatialité relationnelle, et sur la dynamique intra-active de l'agentivité post-humaniste de Barad. Elle permet de penser l'émergence conjointe, individuelle et collective par l'action partagée, tout comme par le partage d'une spatialité relationnelle : les sujets (humains et non-humains) ne sont pas liés à des positions dans l'espace ni à des positions sociales. Si, bien entendu, des identités sociales existent et doivent être prises en compte pour débusquer des rapports de pouvoir structurels, la micro-politique des gestes éprouvés par le faire-ensemble permet de penser le potentiel subversif de l'accueil. Un accueil qui, comme nous l'avons vu, concerne au sens propre *tout le monde*, et pas seulement celles·eux qui donnent et celles·eux qui reçoivent un accueil, mais l'assemblage sans cesse remanié de tous celles·eux qui sont pris dans cette spatialité relationnelle.

Ainsi, la figure du collectif *collectif* n'oppose pas l'individuel et le collectif, mais se saisit de la dynamique de son articulation. Séparés-reliés, les participant·es au collectif font émerger le collectif lui-même par le fait de faire ensemble : les contours du collectif ne sont ainsi pas pré-

définis, pas plus que les contours de l'action. La participation seule pose question : comment en vient-on à faire ensemble ? C'est par le faire ensemble que les raisons qui nous poussent à participer à l'action sont découvertes ; c'est à travers l'action menée en commun que des attachements, des engagements et ainsi un sens émerge – et se reconfigure à chaque intra-action.

J'ai montré que, étymologiquement parlant, « assemblée », « rassembler », sont liés au terme « collecte » et « collectif » et au terme « accueil » (*accogliere* : « qui pousse et rassemble ») : *accueillir* signifie en ce sens non donner ou recevoir un accueil, mais se rassembler, conduire collectivement une assemblée, se constituer comme un ensemble, par assemblage. L'accueil est un recueil sans geste surplombant de rassemblement du commun, la « collecte » du collectif se fait en faisant, se constitue lui-même, c'est en cela qu'elle est une dynamique d'ouverture – et une politique de l'assemblage, car tributaire des négociations qui *ont lieu*. L'entre-noué de relations d'une agentivité radicale, avec toutes les absences/présences (Barad) est celui d'un espace noué et immédiat, d'une politique *cyborg* du lien, une politique de l'assemblage.

Le remaniement de la relationnalité constitutive qui défait les corrélations ipséité/spatialité–identité/espace à partir de l'agentivité radicale proposée par Barad mène à explorer une spatialité relationnelle qui serait une politique *cyborg* du lien. Une politique de l'assemblage qui interroge la relationnalité à l'espace comme relationnalité post-humaniste – en-dehors du seul sujet. Au sens de la politique *cyborg* du lien, avoir un espace en partage, c'est faire l'expérience d'une spatialité relationnelle de l'être/devenir dans laquelle nous sommes toujours déjà engagés. Une relationnalité *cyborg* et post-humaniste en ce qu'elle n'est pas « plus » ou « autre » qu'humaine mais ontologiquement déjà une agentivité qui ne part pas d'une comparaison avec l'humain – le « tout ensemble » sans rassemblement de Nancy.

En interrogeant ce qui façonne les espaces physiques et la façon dont ils nous façonnent en retour, il s'agit ainsi de penser l'accueil non pas depuis le motif de l'*ousia*, ni de la « porte ouverte » du chez-soi, mais selon d'autres motifs, que seraient la collecte, le recueil, l'assemblage, le collectif : quelque chose de dynamique, d'actif. Non pas un état mais un faire/devenir dans lequel nous sommes déjà engagés – la dynamique intra-active de l'espacetempsmatière-en-devenir.

Il s'agit donc aussi de penser ce que sont des espaces *ouverts* et non des espaces-entre, des espaces ouverts qui sont ceux de l'espacetempsmatière-en-devenir, où une agentivité séparée-reliée s'exerce. C'est pourquoi les dis/continuités de Barad et la dynamique d'émergence des exclusions constitutives de l'espacetempsmatière-en-devenir peuvent nous aider à penser autrement le partage d'un espace en commun et les questions bien réelles de propriété et de rapports de pouvoir qui y sont liées : elles opposent à l'imaginaire de l'espace-vide le recours à l'espace noué et immédiat – c'est-à-dire, la formation d'autres possibles.

La notion d'hospitalité inconditionnelle rencontre ici cette inconditionnalité spatiale : le partage de la spatialité relationnelle, est ce qui fonde notre relationnalité constitutive.

C'est pourquoi l'espace « accaparable », champ d'exercice du contrôle est aussi un champ de résistance et d'exercice de l'imaginaire qu'il nous faut reconquérir : le besoin de « zones de

contact », où l'ouverture de l'indéterminé parle à nos corps et à nos imaginaires, est une nécessité vitale, tant psychique, qu'affective et physique, que politique. Il est vital de pouvoir *aller à la rencontre* et de ne pas être prisonnier du fait de « ne plus rencontrer que soi-même » (Arendt). Si la spatialité relationnelle ne dépend pas des qualités concrètes de l'espace – ou plus précisément, qu'elle s'exerce quelle que soit la qualité de l'espace –, la capacité à spatialiser, à entrer en relation avec tout lieu où nous nous trouvons est une des promesses du partage de l'espace.

Ouverture

Il reste ici à esquisser les cheminements encore à venir qui pourraient poursuivre ce présent travail de recherche. Ici cinq possibles axes de recherche se dessinent :

Lexiques interdisciplinaires autour du terme « accueil » – une alternative collective aux discours de la ville néolibérale :

Un « chantier participatif » est ouvert par l'exercice de nommer collectivement l'espace pour penser des figures, des formes et des usages de cet espace ouvert dont le « lexique reste à inventer » (Nancy). Si je propose dans cette thèse une première ébauche d'un lexique de l'accueil et de la spatialité relationnelle, ce lexique demande à être diffracté (au sens de Barad, lire différents lexiques disciplinaires l'un par l'autre), prolongé, remanié, interrogé. Il pourrait ainsi s'agir de lancer une rencontre entre des lexiques issus de la philosophie politique, de la cartographie critique, des pratiques militantes du droit à la ville, des sciences politiques et de la sociologie pour élaborer un lexique de l'accueil. Ce lexique vise à constituer une alternative à celui sur l'espace issu de la science moderne, mais aussi aux champs sémantiques de la ville néolibérale et ses novlangues sur et déployé dans l'espace public. En effet, les espaces publics comme espaces physiques concrets et espaces politiques du discours sont dorénavant déjà colonisés et vidés de leur substance par les discours sur la ville qui déploient tout un vocabulaire de la ville "intelligente", "paisible", "ludique", "apaisée", "verte", etc.

Par ailleurs, le terme français « accueil » n'a que peu d'équivalents dans d'autres langues, y compris dans les langues modernes indo-européennes (si l'hospitalité se dit ainsi, *hospitality* en anglais ou *Gastfreundschaft* en allemand – pour ne citer que ces deux exemples –, le terme « accueil » semble résister à toute traduction). Ainsi, à ces lexiques alternatifs au pluriel – des lexiques conjoints – pourrait s'adjoindre une entrée « accueil » dans le *Dictionnaire des intraduisibles*⁷²³ : en effet il ne s'agit pas que de questions de traduction disciplinaires, mais de leur redoublement par celles des traductions du terme d'*accueil* d'une langue à l'autre. Au-delà de questions de traduction conceptuelles entre disciplines ou entre traductions entre différents langages, il s'agit de déceler des impensés et de les faire dialoguer d'une langue à

723 Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil, 2004.

l'autre – pratiquer un « accueil des concepts » (Derrida) pour préciser les contours spécifiques de la notion d'accueil.

Lecture diffractée du Séminaire sur l'hospitalité de Derrida et de l'approche de l'espace public chez Arendt :

Pour poursuivre et développer le fil d'une pensée conjointe entre l'accueil et la spatialité, il faudrait ainsi engager un travail de recherche sur le lien entre l'hospitalité chez Derrida et l'espace public chez Arendt, que le cadre de cette thèse n'a pu qu'esquisser. En poursuivant l'interrogation d'une hospitalité « inconditionnelle » à travers une actualisation de la notion d'accueil et d'une « spatialité inconditionnelle » et en la mettant en écho avec une reprise des travaux d'Arendt sur l'espace public, c'est à l'articulation d'une pensée de l'espace comme *bien commun* qu'un dialogue pourrait être poursuivi – tout en interrogeant également l'historicité de ce terme et son lien avec les deux notions. En effet l'agir chez Arendt fait émerger un « espace d'apparence », le domaine public, qui à son tour émerge de l'agir ; cet espace, qui est ainsi sans cesse remanié par sa propre pratique, possède une ouverture propre comme nous l'avons-vu. Cette ouverture peut-elle rencontrer la pensée d'une hospitalité inconditionnelle chez Derrida et si oui à quel endroit ? Ou plus exactement, quels en sont les points de friction ? Que nous dirait alors l'approche de l'espace comme espace ouvert, sous ce paradigme de l'inconditionnel et du public ?

Havres et passages – cartographie des espaces ouverts :

Si mon approche philosophique de l'accueil se nourrit dans cette thèse de pratiques essentiellement artistiques et architecturales du faire-ensemble, il resterait à aborder cette notion sous d'autres angles : cette fois non plus à partir de pratiques du *faire* comme agir-avec, mais de négociations qui n'ont pas besoin de passer par le faire, ni par la matière ; celles d'espaces ouverts qui sont des lieux d'accueil et que j'appelle ici provisoirement des « havres ». En effet, si les motifs arendtien de l'œuvre, du travail et de l'action sont aisément reconnaissables et concrètement intelligibles dans des pratiques créatives au sens large, d'autres pratiques – qu'elles en passent par une matérialité ou soient plus immatérielles – pourraient mettre cette conceptualisation de l'accueil à l'épreuve d'autres expériences. Ainsi, les multiples pratiques déjà évoquées des espaces ouverts me semblent constituer une ressource fertile. Je propose la figure des *havres* pour désigner ces lieux où se pratiquent de multiples formes de ménagement d'une ouverture de l'espace. Ce sont des lieux d'agencement politique, où celles·ceux qui en prennent soin font exister la possibilité de négociations ; des lieux dédiés à et définis *par* le maintien d'un espace ouvert, où se pratique un accueil.

À la différence des pratiques abordées dans la thèse, ces *havres* ne reposent donc pas sur des pratiques du *faire* pour constituer un agir-avec, mais sur le ménagement d'un lieu spécifique et sur ce et celles·ceux qui l'habitent et qui contribuent à son ouverture : les *havres* offrent la possibilité d'être là sans nécessairement vouloir *faire* quelque chose. C'est une autre approche politique de l'action – non par le faire mais par le ménagement de l'ouvert. Ainsi, en complément du travail sur la notion d'accueil abordé dans cette thèse, il s'agirait de faire

appel à des approches issues de la sociologie et des sciences politiques pour élaborer, de manière interdisciplinaire, une cartographie de ce que sont/ce que font ces *havres*, de comment un agir-avec y émerge, ainsi que d'une articulation de ce ménagement d'espaces ouverts avec l'action comme faire-ensemble.

Politique cyborg du lien et cartographie des pratiques non-institutionnelles de l'accueil :

À partir de la politique *cyborg* du lien abordée dans ce travail de recherche, il s'agirait d'examiner des expériences collectives d'auto-gestion et de pratiques de l'accueil comme ménagement d'espaces *collectif* de l'accueil et dont l'éthique et travail du *soin* sont le cœur.

À l'image de l'attention nécessaire, bien identifiée par les éthiques du *care*, à accorder aux acteur·es qui prennent en charge le soin, l'accueil ne nécessite pas seulement une attention aux qualités spatiales d'ouverture des lieux, à leurs agencement et à leurs conditions d'accès, mais aussi à celles·ceux qui prennent en charge l'accueil. De même que le soin, l'accueil (notamment dans son exercice solidaire non-institutionnel) est une pratique quotidienne peu valorisée. Il est question ici du ménagement concret de ces espaces ouverts : qui les entretient, qui les fait vivre, qui assume les tâches quotidiennes, qui en porte le financement, etc.

Il s'agirait d'étudier l'articulation des échelles de l'auto-gestion et de l'État social, et de relever des pistes pour penser leur articulation autrement que sur le mode du coercitif ou de la confrontation. La micro-politique des gestes éprouvés par le *faire-ensemble*, développée dans la thèse, serait ainsi à poursuivre ici en dialogue avec des approches des sciences politiques et des théories féministes en philosophie, associées à des pratiques et théorisations issues du monde associatif et militant.

L'« éthique de la matérialisation » – contre la métaphysique individualiste – et la position onto-éthico-épistémologique de Barad, qui part d'une interrogation de pratiques « plus responsables » en sciences contribue déjà en effet à renouveler le regard dans d'autres champs disciplinaires. Que pourraient nous dire de nos rapports à l'espace d'autres approches de la spatialité relationnelle ancrées dans des pratiques collectives de l'accueil ? Quels lexiques et quelles pratiques sont en usage ? À qui s'adressent-elles et qui se sent interpellé, adressé par elles – un *qui* à entendre, selon la pensée d'une politique *cyborg* du lien, d'après la compréhension de l'agentivité post-humaniste chez Barad et de la spatialité relationnelle développée dans la thèse. Ainsi, une cartographie de pratiques qui ne sont pas identifiées comme relevant de l'accueil institutionnel, mais qui proposent bien des espaces ouverts – et donc un accueil –, reste à faire pour mener plus loin une politique *cyborg* du lien.

Spatialité relationnelle – Story-telling de l'inaccapable :

Un pas de plus pour explorer ce que le fait d'aborder l'espace comme *bien commun* pourrait impliquer en terme de philosophie politique et en terme de droits, serait de penser par exemple, à partir de la rencontre de ces trois notions, un *libre déploiement de l'espace* inspiré du droit de l'eau (qui est aussi un *bien commun*). En effet, l'eau comme ressource mais également la surface des eaux est un paradoxe de l'inaccapable, réglementé dans le droit (archétype du bien commun, qui appartient à tou·tes et pourtant à personne, tout en étant administré par les États ou le droit des « eaux internationales ») et de libre circulation (rien ne

droit entraver le passage) : si les rives et le lit d'un fleuve sont soumis aux règles d'usage administratives, son cours doit rester libre ; sa surface ne peut /ne doit pas être colonisée, son flux ne peut/ne doit être capté sans être rendu.

Que serait une fiction politique de l'espace terrestre (a fortiori de l'espace public) comme bien commun⁷²⁴, comme inaccaparable, comme lieu du « déploiement libre » que rien ne doit entraver ?

Cet examen des pratiques de l'espace ouvert à partir d'une étude comparée de la notion de bien commun et de celle d'un libre déploiement de l'espace, pourrait s'appuyer notamment sur une cartographie d'initiatives citoyennes, associatives ou militantes non-institutionnelles de l'accueil qui ont fait de la question spatiale un levier politique, notamment à travers une « déprise », une « désappropriation » (dé-privatisation) ou une « reprise » des terres/de l'espace. Il s'agirait d'examiner des pratiques d'accueil qui cherchent soit à ramener dans le domaine public des espaces jusque là privés (privatisés), soit à soustraire à l'accaparement des terres, des immeubles de logement, des parcs ou des zones en friches et des terres agricoles promises à l'urbanisation etc. – notamment lorsqu'ils changent de propriétaires (droit de préemption des locataires par exemple). Une cartographie des pratiques existantes pourrait être entamée en dialogue avec la sociologie urbaine et les sciences politiques. Il s'agirait d'examiner notamment des exemples de pratiques d'auto-gestion, ou d'occupations ayant été institutionnalisées. Un grand nombre d'exemple existe ; pour n'évoquer ici que les plus récentes et les plus paradigmatiques je mentionne ici : (en France) la ZAD de Notre-Dame des Landes⁷²⁵, la *Zone d'Écologie Communale* des Lentilières à Dijon, les initiatives de « reprise de terres »⁷²⁶ initiées par le mouvement des *Soulèvements de la Terre*, les réseaux d'entraide pour l'installation de jeunes agriculteurs·ices paysan·es par des associations telles que *Terre de liens* et sa foncière *Antidote*, les initiatives de copropriété forestière du *Réseau pour les Alternatives Forestières* ; ou (en Allemagne) la politique urbaine et d'initiative citoyenne et de référendums locaux de la ville de Berlin qui a débouché sur la création de lieux tels que la *Kunsthau Bethanien*, les parcs *Mauerpark* et le *Tempelhofer Feld* (parcs publics issus respectivement de friches de l'ancienne « zone de mort » autour du Mur de Berlin, et de l'ancien aéroport Tempelhof), ou encore l'exemple cité dans la thèse des locataires auto-organisés en syndicats (*Mietshäusersyndicat*).

Le partage de l'espace comme sol terrestre (Husserl) ressurgit ici sous un paradigme renouvelé : en effet le bien commun implique aussi une pratique politique, celle d'avoir à se soucier d'un espace *en commun*. Cet examen des pratiques de l'espace ouvert à partir d'une étude comparée de la notion de bien commun, de celle d'un libre déploiement de l'espace, et de pratiques non-institutionnelles de l'accueil issues de la société civile, engage à penser

724 Théorisé notamment par Lucile Leclair, à partir de pratiques situées de « reprises de terres ». Voir : Lucile Leclair, « La terre n'est pas un bien commun comme les autres » [entretien], dans « Ces terres qui se défendent », *Socialter*, Hors série n° 15, 2022-23, pp. 38-43.

725 Dans le large spectre de l'imposition de baux individuels liés à des projets agricoles par l'État, pour figer une existence administrative nominale et les initiatives de ré-écriture des Plan Locaux d'Urbanisme menés depuis par différents comités afin d'adapter la réglementation et le zonage aux pratiques rurales de lieux de vie et de travail sur un même lieu – et les conflits d'usage qui en résultent au niveau du droit de l'urbanisme.

726 Des stratégies de lutte contre l'accaparement du foncier agricole ou forestier par des grands groupes ou grosses exploitations industrielles ; Reprise des terres liste ces stratégies comme : « racheter des terres », « reprendre la terre par l'usage », « le droit et la loi comme terrain de lutte », « l'action directe », voir : « Tactiques pour une stratégie foncière », dans Vincent Jeannot, Tanguy Marint et Adèle Planchard, « Ces terres qui se défendent », *Socialter*, Hors série n° 15, 2022-23, pp. 84-91.

l'accueil à la fois à partir d'une (non)propriété collective – un partage de l'espace, une spatialité relationnelle du « sol terrestre » – et d'une responsabilité partagée envers ce et celles·ceux dont nous avons à prendre soin *en commun*.

5. BIBLIOGRAPHIE

- ALLOA Emmanuel, *Partages de la perspective*, Fayard, 2020.
- ARENDT Hannah, *Il n'y a qu'un seul droit de l'homme*, précédé de *Nous réfugiés*, trad. Emmanuel Alloa, Payot, 2021 [1949 et 1943].
- ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, 2014 [1950].
- ARENDT Hannah, *L'Humaine Condition*, Philippe Raynaud (dir.), Gallimard, 2012. [*The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958 ; *On revolution*, Penguin Books, 1963 ; *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, 1961 ; *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, 1972].
- ARENDT Hannah, *La liberté d'être libre. Les conditions et la signification de la révolution*, trad. Françoise Bouillot, Payot & Rivages, 2019 [1966 ou 1967].
- ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, trad. Michel Chrestien, Gallimard, 1985 [1967].
- ARENDT Hannah, *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Presses Universitaires de France, 2013 [1978].
- BARAD Karen R., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, 2007.
- BARAD Karen R., « L'affaire Copenhague. Science et éthique de l'enchevêtrement matière-signification », trad. Denis Petit, *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 1, L'Unebévú Éditeur, 2020.
- BARAD Karen R., « Diffractions. Différences, contingences, et enchevêtrement qui comptent », trad. Denis Petit, *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 2, L'Unebévú Éditeur, 2022.
- BARAD Karen R., « Réalisme agentiel. Intra-actions et pratiques matérielles-discursives », trad. Denis Petit, *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 3, L'Unebévú Éditeur, 2023.
- BARAD Karen R., *Frankenstein, la grenouille et l'électron. Les sciences et la performativité queer de la nature*, trad. Luigi Balice et Christophe Degoutin, Asinamali, 2023.
- BARAD Karen R., « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », trad. Denis Petit, *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 4, L'Unebévú Éditeur, 2024.
- BARTABAS, *Un geste vers le bas*, Gallimard, 2023.
- BEAUVOIR SIMONE DE, *POUR UNE MORALE DE L'AMBIGÜITÉ*, GALLIMARD, 1947.

- BEAUVOIR Simone DE, *Le Deuxième Sexe*, tomes 1 & 2, Gallimard, 1949.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.
- BERLIOZ Sophie, *Vers un réalisme social des êtres collectifs: du mode d'existence des objets sociaux, des institutions et des entreprises*, thèse de doctorat en philosophie et sciences sociales, sous la direction de Frédéric Nef, EHESS, 2015.
- BEY Hakim, *T.A.Z. Zones Autonomes Temporaires*, trad. Christine Tréguier, Éditions de l'Eclat, 2007.
- BIGÉ Emma, *Mouvementements, Écopolitique de la danse*, La Découverte, 2023.
- BIGOURDAN Guillaume, *Le système métrique des poids et mesures ; son établissement et sa propagation graduelle, avec l'histoire des opérations qui ont servi à déterminer le mètre et le kilogramme*, Gauthier-Villars, 1901.
- BÖHLER Arno, *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTanzen: Nietzsche – Deleuze – Derrida*, Passagen Verlag, 2000.
- BOUCHAIN PATRICK, *CONSTRUIRE AUTREMENT*, ACTES SUD, 2006.
- BOUCHAIN Patrick, LANG Jack, *Le pouvoir de faire*, Actes Sud, 2016.
- BOUILLON Didier, GUILLERME André, MILLE Martine et PIERNAS Gersende (éds.), *Gestes techniques, techniques du geste*, Presses universitaires du Septentrion, 2017.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, 2001
- BOURDIEU Pierre, *Méditations Pascaliennes*, Seuil, 2003.
- BUTLER Judith P., *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Éditions Amsterdam, 2017 [1997].
- BUTLER Judith P., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015.
- CASSIN Barbara, *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps*, Fayard, 2007.
- CASSIN Barbara, *La nostalgie : Quand donc est-on chez soi ?*, Autrement, 2013.
- CASSIN Barbara, *Quand dire, c'est vraiment faire*, Fayard, 2018.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La démocratie sans "demos"*, Presses Universitaires de France, 2011.
- CUSSET Yves, *Prendre sa part de la misère du monde pour une philosophie politique de l'accueil*, Transparence, 2010.
- DÉGEILH Jacques, *Peinture. L'empreinte d'une relation*, autopublication, *EcoGraphie ou EcoExpressionnisme*, auto-publication de l'artiste, 2017.
- DELASSUS Jean-Marie, *Penser la naissance*, Dunod, 2011.

- DELEUZE Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie*, Éditions de Minuit, 1980.
- DELUMEAU Jean, *La peur en occident*, Fayard, 2008.
- DEPRAZ Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, 1995.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
- DERRIDA Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, 1997.
- DERRIDA Jacques, DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA Jacques, EISENMAN Peter, KIPNIS Jeffrey, et al., *Chora L works : Jacques Derrida and Peter Eisenman*, Monacelli Press, 1997.
- DERRIDA, JACQUES, *Questions de responsabilité. La bête et le souverain*, Galilée, 2008.
- DERRIDA Jacques, *Penser à ne pas voir : écrits sur les arts du visible, 1970-2004*, Ginette Michaud, Joana Masó et Javier Bassas (éds.), la Différence, 2013.
- DERRIDA Jacques, *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, Ginette Michaud et Joana Masó (éds.), La Différence, 2014.
- DERRIDA, JACQUES, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 2016.
- DERRIDA Jacques, *Hospitalité. Séminaire (1995-1996), Volume I*, Seuil, 2021.
- DERRIDA Jacques, *Hospitalité. Séminaire (1996-1997), Volume II*, Seuil, 2022.
- DIAGNE Souleymane Bachir, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Albin Michel, 2022.
- DORLIN Elsa, RODRIGUEZ Éva (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Presses Universitaires de France, 2012.
- DUMONT Jean-Paul (éd.), *Les Présocratiques*, trad. Daniel Delattre, Jean-Paul Dumont et Jean-Louis Poirier, Gallimard, 1988.
- ERNST Rainer W., *Räumliche Ressourcen. Architektur im Prozess gesellschaftlicher Verantwortung*, Transcript Verlag, 2018.
- FAYE Jean-Pierre, COHEN-HALIMI Michèle, *L'histoire cachée du nihilisme*, La fabrique, 2008.
- FISCHER-LICHTE Erika, *Ästhetik des Performativen*, Suhrkamp Verlag, 2004.

- FLEURY Cynthia, *La Clinique de la dignité*, Seuil, 2023.
- FOURRÉ Martine, *Les lieux d'accueil : espace social et éthique psychanalytique*, Z'édicions, 1991.
- FRANCK Didier, *La chair et le problème de la constitution temporelle*, Presses Universitaires de France, 1984.
- FRANCK Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, 1981.
- GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Une introduction aux théories du care*, Presses Universitaires de France, 2010.
- GENEL Katia, *Arendt, L'expérience de la liberté*, Belin, 2016.
- GIRAUD Anne-Sophie, *L'être anténatal. Dynamiques parentales, médicales et juridiques*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2024.
- GOETZ Benoît, *La Dislocation, Architecture et philosophie*, éditions de la Passion, 2001.
- GOETZ Benoît, *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Verdier, 2011.
- GUEDJ Denis, *Le mètre du monde*, Seuil, 2000.
- HARAWAY Donna J., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997
- HARAWAY Donna J., *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Exils, 2007.
- HARAWAY Donna J., *Vivre avec le Trouble*, trad. Vivien García, Les Éditions des mondes à faire, 2020.
- HARDING Sandra, *The science question in Feminism*, Cornell University Press, 1986.
- HARDING, Sandra (éd.), *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana University Press, 1987.
- HÉRACLITE, *Fragments*, Presses Universitaires de France, 2011.
- HOUSSET Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1997.
- HUSSERL Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana, vol. XXXIX, Rochus Sowa (éd.), Springer, Archives-Husserl Louvain, 2008.
- HUSSERL Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929)*, S. Strasser (éd.), M. Nijhoff, 1950
- HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, 1952.

- HUSSERL Edmund, *Briefwechsel*, Elisabeth et Karl Schuhmann (éds.), *Husserliana Dokumente*, Archives Husserl de Louvain, 1994.
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique I*, trad. Jean-François Lavigne, Gallimard, 2018 [1913].
- HUSSERL Edmund, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI., U. Claesges (éds.), M. Nijhoff, 1973.
- HUSSERL Edmund, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Lévinas et Georges Pfeiffer, Vrin, 1966 [1950].
- HUSSERL Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution, Livre second*, trad. Éliane Escoubas, Presses Universitaires de France, 1982 [1952].
- HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, 1996 [1952].
- HUSSERL Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. Natalie Depraz, Hatier, 1992 [1935].
- HUSSERL Edmund, *Chose et espace, Leçons de 1097*, trad. Jean-François Lavigne, Puf, 1989 [1973].
- HUSSERL Edmund, *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1989 [1954].
- HUSSERL Edmund, *La terre ne se meut pas*, trad. Didier Frank, Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle, Éditions de Minuit, 1989.
- HUSTVEDT Siri, *Que sommes-nous ? Essais sur la condition humaine*, Actes Sud, 2021.
- INGOLD Tim, *Une brève histoire des lignes*, trad. Sophie Renaut, Zones Sensibles, 2011 [2007].
- INGOLD Tim, *Faire. Anthropologie, archéologie, art et architecture*, trad. Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa, Dehors, 2017 [2014].
- JAEGGI Rahel, *Entfremdung : zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, 2016.
- JAPPE Anselm, *Béton. Arme de construction massive du capitalisme*, L'échappée, 2020.
- KAIL Michel, *Simone de Beauvoir philosophe*, Presses Universitaires de France, 2006.
- KLINGER Myriam, GOGUEL D'ALLONDANS Thierry, *Errances et hospitalité. L'accueil et l'accompagnement d'adultes en difficulté : la Cité Relais à Strasbourg*, érès, 1991.
- KORBANSKI Franciszek Wieslaw, *The problematics of hyle in Husserl's Ideas I*, Copenhagen University Philosophy Department, 2013.
- LABBÉ Mickaël, *Reprendre place. Contre l'architecture du mépris*, Payot, 2019.

- LÈBRE Jérôme, NANCY Jean-Luc, *Signaux sensibles. Entretien à propos des arts*, Bayard, 2017.
- LÈBRE Jérôme, *Derrida – La justice sans condition*, Paris, Michalon, février 2013.
- LE GUIN Ursula K., *Les Dépossédés*, trad. Henry-Luc Planchat, Robert Laffont, 1975 [1975].
- LE GUIN Ursula K., *Danser au bord du monde. Mots, femmes, territoires.*, trad. Hélène Collon, Éditions de l'Éclat, 2020 [1989].
- LENDARO Annalisa, RODIER Claire, LOU VERTONGEN Youri, *La crise de l'accueil. Frontières, droits, résistances*, La Découverte, 2019.
- LÉVÊQUE Jean, *Le Terme des provenances*, OSIRIS, 1993.
- LÉVÊQUE Jean, *La Trilogie, Parménide, Héraclite, Gorgias*, Osiris, 1994.
- LÉVÊQUE Jean, *La nuit du partage. Une reddition en Algérie 1845*, L'Harmattan, 2009.
- LÉVY-LEBLOND Jean-Marc, *La Pierre de touche. La science à l'épreuve...*, Gallimard, 1996.
- LOIDOLT Sophie, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, 2019 [2017].
- LOMBARDI Sarah, ROUSSEAU Valérie (dir.), *Richard Greaves, Anarchitecte*, Éditions 5 Continents, 2005.
- MARCHART Olivier, *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, 2010.
- MARCHART Oliver, *Das unmögliche Objekt: Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, 2013.
- MARGUIN Séverine, *Collectifs d'individualités au travail Les artistes plasticiens dans les champs de l'art contemporain à Paris et à Berlin*, Presses Universitaires de Rennes, 2019.
- MATRICON-THOMAS Élodie, *Recherches sur les cultes orientaux à Athènes, du V^e siècle avant J.-C. au IV^e siècle après J.-C.*, thèse d'histoire ancienne, sous la direction de de Yves Perrin et Marie-Françoise Baslez, Université Jean Monnet - Saint-Etienne, 2011.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1988 (1964).
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Œil et l'esprit*, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La Prose du monde*, Gallimard, 1969.
- MOGLIA Chloé (dir.), *Les Feuilles. Revue suspensive*, n° 0, Rhizome, avril 2023.
- MOGLIA Chloé (dir.), *Les Feuilles. Revue suspensive*, n° 1, Rhizome, mars 2024.

- MOGLIA Chloé (dir.), *Les Feuilles. Revue suspensive*, n° 2, Rhizome, avril 2025.
- MONTAVONT Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1999.
- MORIZOT Baptiste, *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, 2016.
- MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Actes Sud, 2020.
- MOSSÉ Claude, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Seuil, 1971.
- NANCY Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996.
- NANCY Jean-Luc, *L'Intrus*, Galilée, 2017.
- NANCY Jean-Luc, *Derrida, suppléments*, Galilée, 2019.
- NANCY Jean-Luc, *Le Toucher*, Galilée, 2000.
- NANCY Jean-Luc, BARRAU Aurélien, *Dans quels mondes vivons-nous ?*, Galilée, 2011
- NANCY Jean-Luc, *Cruor*, Galilée, 2021.
- NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes (Été 1882 - Printemps 1884)*, trad. Anne-Sophie Astrup, et Marc de Launay, Gallimard, 1997.
- NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes sur l'éternel retour 1880-1884*, trad Lionel Duvoy, Allia, 2006.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le livre du philosophe : études théorétiques*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Flammarion, 2014 [1872, 1873, 1875].
- OLGIATI Valerio, BREITSCHMID Markus, *Architecture Non-Référentielle*, Cosa Mentale, 2021.
- PAQUOT Thierry, YOUNÈS Chris (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*, La Découverte, 2012.
- PICON Antoine, *Smart Cities. Théorie et critique d'un idéal auto-réalisateur*, Éditions B2, 2013.
- PITERBRAUT-MERX Tal, *Les relations adulte – enfant. Un problème pour la philosophie politique ?*, thèse de philosophie politique, sous la direction de Cornelia Möser et Claude Gauthier, ENS Lyon, 2024 [manuscrit inachevé].
- POTESTÀ, Andrea (dir.), *Que faire de la communauté ?*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n° 24, 2008.
- PRADELLE Dominique, *L'archéologie du monde: Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Springer Dordrecht, 2000.

- PRADELLE Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, 2012.
- PUIG DE LA BELLACASA Maria, *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, L'Harmattan, 2014.
- RAFANELL I ORA Josep, *Fragmenter le monde*, Divergences Éditions.
- REDECKER Eva VON, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Fischer, 2020.
- RICHIR Marc, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, 2006.
- SAAR Martin, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp, 2013.
- SCHELER Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue-Geist, 1926.
- SCHWARTE Ludger, *Philosophie de l'architecture*, trad. Olivier Mannoni, La Découverte, 2019.
- SOUBEYRAN Olivier, *Pensée aménagiste et improvisation. L'improvisation en jazz et l'écologisation de la pensée aménagiste*, Editions des Archives Contemporaines, 2015.
- SPIEGELBERG Herbert, SCHUHMANN Karl, *The phenomenological movement: a historical introduction*, Martinus Nijhoff, 1982.
- STAVO-DEBAUGE Joan, *Qu'est-ce que l'hospitalité ? Recevoir l'étranger à la communauté*, Editions Liber, 2017.
- STAVRIDES Stavros, HEYDEN Mathias, *Gemeingut Stadt*, Berliner Hefte zu Geschichte und Gegenwart der Stadt, n° 4, nGbK, 2016/17.
- TASSIN Etienne, *La phénoménologie de l'action et la question du monde : essai sur la philosophie de Hannah Arendt*, thèse en philosophie, sous la direction de Jacques Poulain, Paris 8, 1996.
- TASSIN Etienne, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot, 1999.
- VANUXEM Sarah, *Les choses saisies par la propriété*, thèse de droit, sous la direction de Thierry Revet, Paris 1, IRJS éditions, 2009.
- VERCAUTEREN David, *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, HB Editions, 2007.
- VERNHES Jean-Victor, *Ἐρμῆας. Initiation au grec ancien*, Éditions Ophrys, 2003.
- ZERILLI Linda M.G., *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, trad. Bettina Engels, Turia + Kant, 2010 [*Feminism and the Abyss of Freedom*, The University of Chicago Press, 2005].

Ouvrages collectifs

- BAUER N., DELPHY Chr., FRAISSE G., FRYE M., HARDING S., HASLANGER S., LE DOEUFF M., MOLLER OKIN S., NARAYAN U., WOLLSTONECRAFT M., *Textes clés de philosophie féministe. Patriarcat, savoirs, justice*, textes réunis par M. Garcia, Vrin, 2021.
- CHOLET-VALLET Anaïs, CLOCHEC Pauline, FRASCH Delphine, GIACINTI Margot, VÉDIE Léa (dir.), *Théoriser en féministe*, Hermann, 2021.
- CIRA (dir.) *Refuser de parvenir. Idées et pratiques*, recueil collectif coordonné par le CIRA Lausanne, Éditions CIRA et nada, 2016.
- COLLECTIF COMM'UN, *Habiter en lutte, ZAD de Notre-Dame-Des-Landes, quarante ans de résistance*, Le passager clandestin, 2019.
- COLLECTIF MIT, AMAN IWAN, ADHOC ARCHITECTES et VLAN PAYSAGES, *UNDA, réhabiter le fleuve*, auto-publication à l'issue de la résidence d'architecture et de paysage (ré)habiter le fleuve, éd. Aman Iwan, 2019.
- COLLECTIF PUMA, *Carrière Misery. Destruction de la ville sauvage*, À la criée, 2019.
- DÜNDAR Özlem Özgül, GÖHRING Mia, OTHMANN Ronya et SAUER Lea, (éds.), *FLEXEN. Flâneusen* schreiben Städte*, Verbrecher Verlag, 2019.
- GÖLE Nilüfer, RECHTMAN Richard, LAUGIER Sandra et COHEN Yves, *Revendiquer l'espace public*, CNRS Editions, 2022.
- LÈBRE Jérôme, Divya Dwivedy, Maël Montevil, François Warin (dir.), *Anastasis de la pensée*, en codirection avec Hermann, 2023.
- ROLLOT Mathias, ATELIER GEORGES (dir.), *L'Hypothèse collaborative*, Éditions Hyperville, 2023.

Articles

- ALLOA Emmanuel, « Le monde existe-t-il sans nous ? Le perspectivisme selon Husserl », dans *Philosophie*, n° 131, Éditions de Minuit, Études husserliennes, 2016, pp. 3-19.
- ALLOA Emmanuel, « Internet n'est pas un espace public », dans *Esprit*, n° 12, Éditions Esprit, 2017, pp. 33-35.
- ALLOA Emmanuel, « Réaliser. Pourquoi le perspectivisme n'est pas un relativisme », dans Emmanuel Alloa, Élie During (dir.), *Choses en soi*, MétaphysiqueS, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 149-163.
- ARENDT Hannah, « Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart », dans Wolfgang Heuer et Stefanie Rosenmüller (éds.), *Arendt-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, 2022 [1957], pp. 66-70.
- ARENDT Hannah, « Geschichte und Politik in der Neuzeit », dans *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, Piper, 1994 [1961].

- AULANIER Audran, « Derrida et Waldenfels. Sur l'hospitalité, quelques réflexions », dans *Derrida 2020 : frontières, bords, limites / Borders, Edges, Limits*, Malice, Aix-Marseille Université, CIELAM, n° 10, juillet 2020.
- BARAD Karen R., « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction », dans Lynn H. Nelson et Jack Nelson (éds.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Synthese Library, vol. 256, 1996, pp. 161-194.
- BARAD Karen R., « Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality », dans *Differencies*, vol. 10, n° 2, 1998, pp. 87-128.
- BARAD Karen R., « Re (con) figuring space, time, and matter », dans Marianne DeKoven (éd.) *Feminist Locations: Global and Local, Theory and Practice*, Marianne DeKoven, Rutgers University Press, 2001, pp. 75-109.
- BARAD Karen R., « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come », dans Nicole Anderson et Nick Mansfield (éds.), *Derrida Today*, vol. 3, n° 2, Edinburgh University Press, 2010, pp. 240-268.
- BARAD Karen R., « Diffracting Diffractions: Cutting Together-Apart », dans Kathrin Thiele et Brigit Kaiser (éds.), *Diffracting Worlds, Diffractive Readings – Onto-Epistemologies and the Critical Humanities*, Parallax, vol. 20, n° 3, 2014, pp. 168-187.
- BARAD Karen R., « Troubling Time/s, Undoing the Future » [vidéo en ligne], dans « Time Issues », Video Lectures, *The Futures Lecture Series*, School of Culture and Society, Aarhus University, 2 juin 2016.
- BARAD Karen R., « No Small Matter: Mushroom Clouds, Ecologies of Nothingness, and Strange Topologies of SpaceTimeMattering », dans Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan et Nils Bubandt (éds.), *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, 2017, pp. 103-120.
- BARAD Karen R., « Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-Turning, Re-Membering, and Facing the Incalculable », dans Matthias Fritsch, Philippe Lynes et David Wood (éds.), *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, Fordham University Press, 2020, pp. 206-248.
- BARAD Karen R., « Errant Wanderings/Wonderings: The Materiality of Imagining, the Imaginings of Materiality », dans *Danish Yearbook of Philosophy*, Brill, 2025, pp. 1-20.
- BARAD Karen R., « La grandeur de l'infinitésimal. Nuages de champignons, écologies du néant, et topologies étranges de l'espace-temps matérialisant », trad. Frédéric Neyrat, dans *Multitudes*, vol. 65, n° 4, 2016, pp. 64-74.
- BARBE Frédéric, « La "zone à défendre" de Notre-Dame-des-Landes ou l'habiter comme politique » [en ligne], dans *Conflits de lieux, lieux de conflits*, Norois, n° 238-239, 2016, pp. 109-130.

- BASBOUS Karim, « L'architecture face au marché » [en ligne], dans *Le Visiteur*, n° 23, 2019, p. 212.
- BEAUVOIR Simone DE, « La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », Recension, dans *Philosophie*, vol. 144, n° 1, Éditions de Minuit, 2020 [1945], pp. 7-10.
- BESSONE Magali, « L'(in)achèvement de l'hospitalité », dans *Esprit*, n° 7, Éditions Esprit, 2018, pp. 157-165.
- BESSONE Magali, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », [en ligne] dans « Penser l'ouverture des frontières », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 17, n° 1, 2015.
- BEUZE EDRA GAS Florence, BOURON Jean-Benoît, « Notion en débat : marketing territorial » [en ligne], dans *Géoconfluences*, décembre 2019.
- BIAU Véronique, *Les architectes au défi de la ville néolibérale* [en ligne], coll. eupalinos, série : architecture et urbanisme, Editions Parenthèses, 2020.
- BIGÉ Emma, « Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka », [en ligne] dans *Recherches en danse*, n° 5, 2016.
- BIMBENET Étienne, « Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception », dans *Rue Descartes*, n° 70, 2010, pp. 4-23.
- BIRKNER Nina, MIX York-Gothart, « Qu'est-ce que l'espace public ? Histoire du mot et du concept », dans *Dix-huitième siècle*, vol. 46, n° 1, Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle, 2014, pp. 285-307.
- BOURBONNAIS Sébastien, « Le "lâcher-prise" : mutations numériques des gestes architecturaux », dans : « Art et médium 2 : les média dans l'art », [en ligne], *Revue Appareil*, n° 18, 2017.
- BOURDIN Alain, « L'action métropolitaine, version française », dans *Espaces et sociétés*, n° 160-161, 2015, pp. 173-187.
- BRACKE Sarah, PUIG DE LA BELLACASA Maria, CLAIR Isabelle (dir.), « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », dans *Cahiers du Genre*, vol. 54, 2013, p. 45-66.
- BRANDER Stefanie, « Philosophinnen im Gespräch Hannah Arendt, Simone de Beauvoir - eine fiktive Begegnung », dans *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie*, vol. 1, n° 1, 1990, pp. 57-73.
- BROUSSEAU Charlie, « Experiences, Objectivity, and Collective Action in Feminism: A Pragmatist Analysis », dans Núria Sara Miras Boronat et Michela Bella (éds.), *Women in Pragmatism: Past, Present and Future*, tome 14, Springer International Publishing, 2022, pp. 225-235.

- BURGAT Florence, « La personne, une catégorie juridique souple propre à accueillir les animaux », dans *Archives de philosophie du droit*, vol. 59, n° 1, Dalloz, 2017, pp. 175-191.
- BUTLER Judith, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », dans *Theatre Journal*, vol. 40, n° 4, 1988, pp. 519-531.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-claire, « Les sans-Etat "Ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois" (H. Arendt) », dans *Tumultes*, n° 21-22, Éditions Kimé, 2003, pp. 215-242.
- CASEAU Anne-Cécile, PAZ Diego, « Agency » [en ligne], dans *Agency*, Dictionnaire du genre en traduction : www.worldgender.cnrs.fr, IRN World Gender, LEGS/CNRS, 12 mai 2022.
- CHADOIN Olivier, « "Les formes informant" : le retour du symbolique dans la fabrique de la ville néolibérale », dans *Questions de communication*, n° 25, 2014, pp. 21-39.
- CHADOIN Olivier, « Le sociologue chez les architectes - matériau pour une sociologie de la sociologie en situation ancillaire », dans *L'Écart et la mort*, Sociétés contemporaines, n° 75, 2009, pp. 81-107.
- CHARMATZ Boris, Entretien avec Marietta Piekenbrock directrice des programmation à la Volksbühne Berlin, Programheft *10.000 Gesten*, Volksbühne Berlin, 2017.
- CHION Michel, « Le "matériau" en question », dans *Rue Descartes*, n° 38, 2002, pp. 65-70.
- CLAIR Isabelle, « Faire du terrain en féministe », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 213, n° 3, 2016, pp. 66-83.
- COTTEN Jean-Pierre, « L'"expérience" de la chair chez le dernier Merleau-Ponty », dans *Philosophique*, n° 3, Presses universitaires de Franche-Comté, 2000, pp. 19-35.
- DASTUR Françoise, « Indifférence et philosophie », dans Raphaël Célis et Robert Brisart (dir.), *La voix des phénomènes : Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1995, pp. 263-276.
- DEBAISE Didier, STENGERS Isabelle, « L'insistance des possibles », dans *Multitudes*, vol. 65, n° 4, 2016, pp. 82-89.
- DECLERCK Gunnar, « Physique de l'espace et phénoménologie de l'espace », dans *Philosophia Scientiæ. Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*, vol. 15, n° 3, 2011, pp. 197-219.
- DELEIXHE Martin, « L'Immigration dans les théories contemporaines de la démocratie. La part salubre d'indéterminable », dans *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, Librairie Droz, vol. 49, n° 2, 2011, pp. 123-144.
- DELEIXHE Martin, « L'Autre constitutif, le cosmopolitisme et l'hospitalité », *La Revue du MAUSS*, vol. 53, 2019, p. 255-269.

- DEPRAZ NATALIE, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », dans *Revue germanique internationale*, n° 13, CNRS Éditions, 2011, pp. 125-148.
- DEPRAZ Natalie, « Lipps et Husserl : l'Einfühlung », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, n° 4, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 441-460.
- DERRIDA Jacques, « La langue de l'étranger », dans *Le Monde diplomatique*, 2002, pp. 24-27.
- DERRIDA Jacques, « La différence », dans *Théorie d'ensemble*, Le seuil, 1968, pp. 41-66.
- DERRIDA Jacques, « Le forum de la ville de Berlin. Entretien avec Kurt Forster, Akira Asada et Wim Wenders » (inédit), Ginette Michaud et Joana Masó (éds.), *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, La différence, 2014, pp. 210-231.
- DESPREZ François, « L'Identité dans l'espace public : du contrôle à l'identification », dans *Archives de politique criminelle*, vol. 32, n° 1, Éditions Pédone, 2010, pp. 45-73.
- DIDI-HUBERMAN Georges, « L'ivresse des formes et l'illumination profane », dans *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, Hors-série n° 2, 2010.
- DIDI-HUBERMAN Georges, « Image, matière : immanence », dans *Rue Descartes*, n° 38, 2002, pp. 86-99.
- DONOHUE Janet, « The Vocation of Motherhood: Husserl and Feminist Ethics », dans *Continental Philosophy Review*, vol. 43, 2010, pp. 127-140.
- DUARTE Andre, « Pensée de la communauté et action politique : vers le concept de communautés plurielles », dans *Rue Descartes*, vol. 76, n° 4, Collège international de Philosophie, 2012, pp. 20-41.
- DUARTE PENAYO José, *L'institution d'autrui chez Merleau-Ponty : vers une intercorporité expressive*, master de philosophie, sous la direction de sous la direction de Guy-Félix Duportail, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016.
- DUFOURMANTELLE Anne, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », dans *Insistance*, n° 2, 2012, pp. 57-62.
- DYK Katharina VAN, « Usages de la phénoménologie dans les études en danse. L'exemple de Laurence Louppe », dans Laure Guilbert, Philippe Guisgand, Nicole Harbonnier-Topin, Marina Nordera et Joëlle Vellet (éds.), *Être chercheur en danse*, n° 1, Association des chercheurs en danse, 2014.
- EICHLER Klaus-Dieter, « Gast, Gastlichkeit, Gastfreundschaft, Gastarbeiter » dans *Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie*, n° 23, 2007, p. 79.
- ELIE Maurice, « De l'Einfühlung à l'empathie », dans *Temporel*, n° 14, 2012.
- EWARA Eyo, « Husserl and the Feminist Critique of Science », dans *Hinge, Studies Feminism and the Crisis of the European Sciences: Husserl and Feminist Critiques of Science*, vol. 20, 2014, pp. 48-62.

- FARGES Julien, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », dans *Philosophie*, vol. 108, n° 1, Éditions de Minuit, 2011, pp. 15-34.
- FARGES Julien, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », dans *Études Germaniques*, n° 2, Klincksieck, 2006, pp. 191-217.
- FINETTI Stéphane, « Introduction au présent vivant dans la phénoménologie du temps d'E. Husserl », dans *Phénice*, Numéro spécial : Le Présent, *La revue du Centre d'Etudes Phénoménologiques de Nice*, mai 2009, pp. 22-26.
- FISCHBACH Franck, « Comment penser philosophiquement le social ? », dans *Cahiers philosophiques*, vol. 132, n° 1, Réseau Canopé, 2013, pp. 7-20.
- FLORES ESPÍNOLA Artemisa, « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du "point de vue" », dans *Cahiers du Genre*, vol. 53, n° 2, Association Féminin Masculin Recherches, 2012, pp. 99-120.
- FORMIS Barbara, « Thinking Gestures. On How the Philosophical Conceptualization of Ordinary Life Can Be Shaped by Art Practices », dans *Open Philosophy*, vol. 6, n° 1, De Gruyter Open Access, 2023, pp. 63-70.
- FOUCAULT Michel, « Des espaces autres. Hétérotopies. », dans *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, 1984 [conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967], pp. 46-49.
- FRAISSE Geneviève, « Le devenir sujet et la permanence de l'objet », dans *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, n° 1, Éditions Antipodes, 2005, pp. 14-23.
- GARDEY Delphine, « Donna Haraway : poétique et politique du vivant », dans *Cahiers du Genre*, vol. 55, n° 2, Association Féminin Masculin Recherches, 2013, pp. 171-194.
- GAUTIER Claude, « De la neutralité axiologique au réalisme des expériences vécues du standpoint. Une critique féministe de la relation de connaissance », dans GenERE (éd.), *Épistémologies du genre : Croisements des disciplines, intersections des rapports de domination*, ENS Éditions, 2018, pp. 97-115.
- GENEL Katia, « Prendre la parole et être entendu, Speaking and being heard. Seyla Benhabib and Iris Marion Young's readings of the Arendtian analysis of the public space », dans *Raisons politiques*, n° 68, 2017, pp. 47-63.
- GHEERARDYN Claire, « Geste révélé, geste révélateur : Rilke face à Rodin » [en ligne], dans Adinel Bruzan, Raluca Mocan, Roxana Vicovanu et Jean-Marie Chevalier (dir.), *Penser le mouvement*, Fabula / Les colloques, Acta fabula / Équipe de recherche Fabula, 2015.
- GODARD Hubert, *Fond / Figure : entretien avec Hubert Godard* [en ligne], dans *Pour un atlas des figures*, Mathieu Bouvier (dir.), La Manufacture, HES-SO Lausanne, 2018 [7 novembre 2013]. Consultable sur : www.pourunatlasdesfigures.net/element/fond-figure-entretien-avec-hubert-godard

- GOTHLIN Eva, « Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger », trad. Michel Kail, dans *Les Temps Modernes*, vol. 619, n° 3, 2002, pp. 53-77.
- GRAEBER David, « On Playing By The Rules – The Strange Success Of #OccupyWallStreet » [en ligne], sur *Open Democracy*, 20 octobre 2011.
- HAIN Simone, « Hassemers Quasselbude (Teil 1) » et « Hassemers Quasselbude (Teil 2) » [en ligne], dans *Berliner Stadtzeitung Scheinschlag*, n° 6 et n° 7, 2001. Consultable sur : http://www.scheinschlag.de/archiv/2001/06_2001/texte/11.html et http://www.scheinschlag.de/archiv/2001/07_2001/texte/12.html
- HARAWAY Donna J., « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », dans *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, automne 1988, pp. 575-599.
- HARAWAY Donna J., « Awash in Urine. DES and Premarin in Multispecies Response-ability », *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Presse, 2016 [2012], pp. 104 -116.
- HARDING Sandra, « “Strong objectivity”: A response to the new objectivity question », dans *Synthese*, vol. 104, n° 3, 1995, pp. 331-349.
- HARDING Sandra, « Repenser l'épistémologie du positionnement: qu'est-ce que "l'objectivité forte"? », trad. Charlie Brousseau, Thomas Crespo et Léa Védie, dans Manon Garcia (dir.), *Philosophie féministe : patriarcat, savoirs, justice*, Vrin, 2021.
- HARTSOCK Nancy C.M., « Moments, Margins, and Agency », dans *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 88, n° 4, Routledge, 1998, pp. 707-712.
- HISSLER Hélène, « Une architecture hospitalière, ça n'existe pas », entretien avec Léopold Lambert, dans *Qui peut parler ?*, Le Journal de Culture & Démocratie, n° 49, 2019.
- HUSSERL Edmund, « Notizen Zur Raumkonstitution », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, n° 1, 1940, pp. 21-37.
- HUSSERL Edmund, « Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur », dans *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, 1940.
- HUSSERL Edmund, MAHNKE Dietrich « Husserl/Mahnke correspondance (1917-1933) [extraits] », dans *Philosophie*, vol. 129, n° 2, Éditions de Minuit, 2016, pp. 16-54.
- HUSSERL Edmund, « Normalité, anomalie et animalité », trad. Emmanuel Alloa, dans *Philosophie*, vol. 131, n° 4, 2016 [1926], pp. 24-35.
- HUSSERL Edmund, « *Monde humain, monde animal, monde préhistorique* », trad. Emmanuel Alloa, dans *Philosophie*, vol. 131, n° 4, 2016 [1932], pp. 20-23.
- IBOS Caroline, SADEGHIPOUYA Mahdis, « Vers un care radical. Luttés pour le soin en temps de pandémie. [به سوی یک مراقبت رادیکال: مبارزهای برای دستیابی به مراقبت در زمانه پاندمی] » [en ligne], dans *Care*, Dictionnaire du genre en traduction : www.worldgender.cnrs.fr, IRN World Gender, LEGS/CNRS, 15 octobre 2021.

- INGOLD Tim, AFEISSA Hicham-Stéphane, GOSSELIN Sophie, « Les matériaux de la vie », dans *Multitudes*, vol. 65, n° 4, 2016, pp. 51-58.
- JACQUET Frédéric, « Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty / Patočka », dans *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, vol. 5, n° 1, 2013, pp. 61-82.
- JAEGGI Rahel, « Freiheit als Nicht-Entfremdung », dans Axel Honneth et Gunnar Hindrichs (éds.), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, Verlag Vittorio Klostermann, 2013.
- JAEGGI Rahel, « "Vivre sa propre vie comme une vie étrangère" : l'auto-aliénation comme obstacle à l'autonomie », dans *Comment penser l'autonomie ?*, trad. Laurent Perreau, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 89-107.
- JEANNOT Vincent, MARINT Tanguy et PLANCHARD Adèle : « Ces terres qui se défendent », *Socialter*, Hors série n° 15, 2022-23, pp. 84-91.
- JAULIN Annick, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, n° 1, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 23-32.
- JÉZÉGOU Annie, « Agentivité », dans *Dictionnaire des concepts de la professionnalisation*, tome 2, De Boeck Supérieur, 2022, pp. 41-44.
- JOLIS Sébastien, « Du logement au cadre de vie. Mobilisations associatives et vie sociale dans les grands ensembles (1968-1973) », dans *Hypothèses*, vol. 16, n° 1, Éditions de la Sorbonne, 2013, pp. 33-43.
- KOZLAREK Oliver, « Theoretisch-begriffliche Anschlussstellen für ein Verständnis menschlichen Handelns als Improvisation », dans Ronald Kurt et Klaus Näumann (éds.), *Menschliches Handeln als Improvisation. Sozial- und musikwissenschaftliche Perspektiven*, transcript Verlag, 2017, pp. 47-68.
- KRÄMER Sybille, « Was tut Austin, indem er über das Performative spricht? Ein anderer Blick auf die Anfänge der Sprechakttheorie », dans Jens Kertscher et Dieter Mersch (éds.), *Performativität und Praxis*, Fink Verlag, 2003, pp. 19-33.
- KRÄMER Sybille, STAHLHUT Marco, « Das "Performative" als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie », dans Erika Fischer-Lichte (éd.), *Theorien des Performativen*, Akademie Verlag, 2001.
- LAPIERRE Christopher, « L'enfant, l'halluciné, le primitif : figures de la raison altérée chez le premier Merleau-Ponty », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 21, 2013, pp. 315-335.
- LAUGIER Sandra, MOLINIER Pascale, « Politiques du care », dans *Multitudes*, n° 37-38, 2009, pp. 47-48.
- LAVAL Christian, « "Commun" et "communauté" : un essai de clarification sociologique » [en ligne], dans *SociologieS*, Dossier : Des communs au commun : un nouvel horizon sociologique ?, 2016.

- LÈBRE Jérôme, ROGIZINSKI (dir.) « Jean-Luc Nancy, penser la mutation », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°42, 2017.
- LÈBRE Jérôme, « Combien sommes-nous ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 24, 2008, pp. 85-107.
- LÈBRE Jérôme, « L'art de ne renoncer à rien », *Rue Descartes* n° 82, « (In)actualité de Derrida », mars 2014, pp. 78-81.
- LÈBRE Jérôme, « A propos de La Communauté désavouée », entretien avec Jean-Luc Nancy, *Cahiers Maurice Blanchot*, Hiver 2015/2016, pp. 91-104.
- LÈBRE Jérôme, « Derrida quasi-phénoménologue », *La Phénoménologie et la vie*, Editions du Cerf, 2019, pp. 539-560.
- LECLAIR Lucile, « La terre n'est pas un bien commun comme les autres » [entretien], dans « Ces terres qui se défendent », *Socialter*, Hors série n° 15, 2022-23, pp. 38-43.
- LEFEBVRE Henri, « La production de l'espace », dans *L'Homme et la société*, vol. 31, n° 1, 1974, pp. 15-32.
- LÉVY-LEBLOND Jean-Marc, « Sur la nature conceptuelle des constantes physiques », dans *Cahiers philosophiques*, vol. 135, n° 4, 2013, pp. 92-112.
- LOHMAR Dieter, « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », dans *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 99, n° 4, 2001, pp. 652-682.
- LORELLE Paula, « L'intercorporéité au-delà du "je peux" : Husserl, Merleau-Ponty et Levinas », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 23, Association Alter, 2015, pp. 245-260.
- LÖWITH Karl, « Monde et monde humain », trad. Guillaume Fagniez, dans *Archives de Philosophie*, vol. 83, n° 2, 2020, pp. 17-45.
- MALABOU Catherine, « La plasticité en souffrance », dans *Sociétés & Représentations*, vol. 20, n° 2, 2005, pp. 31-39.
- MARCHART Oliver, « Kunst, Raum und Öffentlichkeit(en). Einige grundsätzliche Anmerkungen zum schwierigen Verhältnis von Public Art, Urbanismus und politischer Theorie », dans Nadja Elia-Borer, Constanze Schellow, Nina Schimmel et Bettina Wodianka (éds.), *Heterotopien: Perspektiven der intermedialen Ästhetik*, transcript Verlag, 2013, pp. 159-192.
- MÉLOT Claire, « Jacques Dégeilh. Au bord du geste » [en ligne], Cahier d'artiste, dans *L'écrit et le Sculptural*, Textimage, n° 18, 2024. Consultable sur : www.revue-textimage.com/24_ecrit_sculptural/degeilh.html.
- MÉLOT Claire, « Pratiques d'assemblages. Texte – architecture – sculpture : la matière comme relation » [en ligne], dans *L'écrit et le Sculptural*, Textimage, n° 18, 2024. Consultable sur : www.revue-textimage.com/.

- MILLE Martine, PETIT Joëlle, « La vie du geste technique. Approche pluridisciplinaire », dans *e-Phaïstos. Revue d'histoire des techniques*, n° 1, Institut d'histoire moderne et contemporaine, 2014, pp. 43-58.
- MOREAU Delphine, « De qui se soucie-t-on ? Le care comme perspective politique » [en ligne], dans *Revue internationale des livres et des idées*, n° 13, 2009.
- MOUFFE Chantal, « Politique et agonisme », dans *Rue Descartes*, n° 67, 2010, pp. 18-24.
- MOUFFE Chantal, « Communisme ou démocratie radicale ? », dans *Communisme ?*, Actuel Marx, n° 48, 2010, pp. 83-88.
- NAIL Thomas, « What is an Assemblage? », dans *SubStance*, vol. 46, n° 1, University of Wisconsin Press, 2017, pp. 21-37.
- NANCY Jean-Luc, « "Techniques du présent". Entretien avec Benoît Goetz » [en ligne], dans *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 3, 1999.
- ONG-VAN-CUNG Kim Sang, « Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet », dans *Travail et domination*, Actuel Marx, vol. 49, n° 1, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 148-161.
- OROZCO MARTÍNEZ Teresa, « La réception de Hannah Arendt en Allemagne et ses enjeux », trad. Mira Séglaard-Köller, dans Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin (éds.), *Le symbolique et le social : La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Presses universitaires de Liège, 2015, pp. 269-279.
- PAULO Jesus, « L'instabilité de l'être-avec : Configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas », dans *Revue Philosophique de Louvain*, n° 2, 2009, pp. 269-300.
- PIAZZA Pierre, « Septembre 1921 : la première "carte d'identité des Français" et ses enjeux », dans *Genèses*, vol. 54, n° 1, 2004, pp. 76-89.
- POIZAT Jean-Claude, « Entretien avec Etienne Tassin », dans *Le Philosophoire*, vol. 29, n° 2, Association Le Lisible et l'illisible, 2007, pp. 11-40.
- PRADELLE Dominique, « Comment penser le propre de l'espace ? », dans *Les Temps Modernes*, n° 4, Gallimard, 2008, pp. 75-100.
- PRADELLE Dominique, « Présentation. Phénoménologie, leibnizianisme et politique », dans *Philosophie*, vol. 129, n° 2, Éditions de Minuit, février 2016, pp. 3-15.
- PRECIADO Beatriz, « Savoirs_Vampires@War », dans *Multitudes*, vol. 20, n° 1, 2005, pp. 147-147.
- PRUVOST Genviève, « La politisation du moindre geste (3/3) : les chantiers collectifs » [en ligne], dans *Revue Topophile*, 15 juin 2023.
- RAZZA Dan Di, « La phénoménologie responsive de Reiner Schürmann à l'épreuve du geste - Praxis an-archique et normativité du politique », dans *À propos de quelques*

- applications de la méthode phénoménologique*, Bulletin d'Analyse Phénoménologique, vol. 19, n° 1, Actes n° 12, 2023, pp. 10-37.
- PUIG DE LA BELLACASA Maria, « Touching technologies, touching visions. The reclaiming of sensorial experience and the politics of speculative thinking », dans *Subjectivity*, vol. 28, n° 1, 2009.
- QUÉRÉ Louis, « L'espace public : de la théorie politique à la métathéorie sociologique », dans *Quaderni*, vol. 18, n° 1, 1992, pp. 75-92.
- RICHARD Lucile, « Repenser l'agentivité féministe : relationalité, vulnérabilité et performativité chez Judith Butler » [en ligne], dans *La relationalité à l'aune de la vulnérabilité*, Doctorales 58, Actes n° 5, 2018.
- RICHIR Marc, « Corps, espace et architecture », dans Chris Younès, Philippe Nys et Michel Mangematin (éds.), *L'architecture au corps*, Ousia, 1998, pp. 24-39.
- RICHIR Marc, « Nature corps et espace en phénoménologie », dans Chris Younès (éd.), *Ville contre-nature. Philosophie et Architecture*, La Découverte, 1999, pp. 29-46.
- RICHIR Marc, « L'aperception transcendantale immédiate et sa décomposition en phénoménologie », dans *Revista de Filosofia*, n° 26, 2001, pp. 7-53.
- RICHIR Marc, « Habiter », dans *Dossier Argile*, La Maison, n° 9, 2001, pp. 113-119.
- RICHIR Marc, « Leiblichkeit et Phantasia », *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, I. Copoeru et A. Schnell (dir.), Georg OLMS Verlag, 2006, pp. 7-16.
- SAINT AUBERT Emmanuel DE, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », dans *Revue germanique internationale*, n° 13, 2011, pp. 59-73.
- SAUVAGNARGUES Anne, « Le corps sans organes », dans *Deleuze et l'art*, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 83-108.
- SAUVAGNARGUES Anne, « Art mineur - Art majeur : Gilles Deleuze », dans *À quoi œuvre l'art ? Esthétique et espace public*, Espaces Temps, les Cahiers, n° 78-79, Persée, 2002, pp. 120-132.
- SAVERIO Ansaldi, « Adorno critique d'Husserl : dialectique, sociologie et phénoménologie », dans *multitudes*, Futur Antérieur, n° 19-20, 2003.
- SCHEFFER Frédéric, « Réemploi: matière à penser », master d'architecture, sous la direction de Virginie Meunier et Christian Marenne, Ensa Nantes, 2017.
- ȘERBAN Claudia, « Husserl, phénoménologue de la maternité ? », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 30, Association Alter, 2022, pp. 13-29.
- ȘERBAN Claudia, « Porter l'enfant », *Pesanteur et portance. Une éthique de la gravité*, Leroy Christine et Palermo Chiara (dir.), Éditions Hermann, 2022, pp. 63-82.

- ȘERBAN Claudia, « Une lettre inédite de Husserl à Jean Héring, 4 février 1937 », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, 2020, pp. 307-315.
- ȘERBAN Claudia, « Fungierende Leiblichkeit : le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl », dans *Studia phaenomenologica*, vol. 11, 2011, pp. 187-208.
- SOULEZ Antonia, « Le matériau : ce qui resterait d'irréductible à la forme ? », dans *Rue Descartes*, n° 38, 2002, pp. 19-32.
- STAVO-DEBAUGE Joan, « L'oubli de ce dont c'est le cas. Critique, circonstances et limites de l'hospitalité selon Derrida » [en ligne], dans *SociologieS*, Dossier : L'urgence politique et l'appauvrissement des concepts, 2018.
- TASSIN Etienne, « Qu'est-ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action. », dans *Esprit*, n° 230-231, Éditions Esprit, 1997, pp. 132-150.
- TASSIN Étienne, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », dans *A-t-on enterré l'espace public*, Cahiers Sens public, n° 15-16, janvier 2013, p. 23-36.
- TUIN Iris VAN DER, DOLPHIJN Rick, « Matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers » [en ligne], dans *New Materialism: Interviews & Cartographies*, serie : New Metaphysics, Open Humanities Press, 2012.
- VERLEY Xavier, « Whitehead et la subjectivité », dans *Whitehead*, Les Études philosophiques, n° 63, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 511-525.
- VIOULAC Jean, « De Nietzsche à Husserl », dans *Les Etudes philosophiques*, n° 2, 2005, pp. 203-227.
- VIOULAC Jean, « Husserl précurseur de Marx. Le communisme comme philosophie première », dans *Philosophie*, n° 131, avril 2016, pp. 69-91.
- WELTON Katherine, « Nancy Hartsock's Standpoint Theory. From Content to "Concrete Multiplicity" », dans *Women & Politics*, vol. 18, n° 3, Routledge, 1998, pp. 7-24.
- ZENETTI Marie-Jeanne, « Théorie, réflexivité et savoirs situés : la question de la scientificité en études littéraires », dans Marie-Jeanne Zenetti, Flavia Bujor, Marion Coste, Claire Paulian, Heta Rundgren et Aurore Turbiau (dir.), *Situer la théorie : pensées de la littérature et savoirs situés (féminismes, postcolonialismes)*, Fabula-Litterature histoire Théories, n° 26, 2021.
- ZIMA Pierre V., « L'esthétique de la déconstruction, du romantisme à Nietzsche et Derrida » [en ligne], dans *multitudes*, numéro spécial : Juin 1992, Le texte et son dehors, 2018.

Autres médias

BARRAU Aurélien, GOETZ Benoit et NANCY Jean-Luc, « Dans quels mondes vivons-nous ? » [audio], conférence à l'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-la-Villette, le 12 mai 2011. (archive personnelle)

FLEURY Cyntia, *Ethique du care : la refonte du concept d'autonomie* [video en ligne], dans *Introduction à la philosophie à l'hôpital – année 3*, cycle de conférence de Chaire de philosophie à l'hôpital, GHU Paris Psychiatrie & Neurosciences, 2018. Consulté sur : chaire-philo.fr/ethique-du-care.

LESPINASSE Philippe, ALVAREZ Andres (réals.), *Les châteaux de planches de Richard Greaves* [film], Lokomotiv Films, 34 min, 2006. Avec la collaboration de Mario Del Curto.

NANCY Jean-Luc, *Corps de/dans la ville / Jean-Luc Nancy* [Vidéo], conférence dans le cadre du colloque *L'art de la ville*, Université Toulouse Jean Jaurès, Canal-U, 6 novembre 2008.

6. TABLE DES ILLUSTRATIONS

Fig. 1, p. 22.

Timm Ulrichs, « OrdnungUnordnung », dans Eugen Gomringer (éd.), *Konkrete Poesie*, Reklam, 1972, p. 47.
Image : © Timm Ulrichs [1961].

Fig. 2, p. 27.

Edmund Husserl, *Umsturz der Kopernikalischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, enveloppe du manuscrit D 17, Husserl Archive, 1934.
Écrit selon le système de sténographie Gabelsberger.
Consultable sur : <https://hiw.kuleuven.be/digitalhusserl/manuscripts>.
Image : © KU Leuven.
Licence Creative Commons BY-ND-NC

Fig. 3, p. 28.

Edmund Husserl, *Umsturz der Kopernikalischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, D 17, 3a., 1934. Début du texte sur le 3^{ème} feuillet.
Consultable sur : <https://hiw.kuleuven.be/digitalhusserl/manuscripts>.
Image : © KU Leuven
Licence Creative Commons BY-ND-NC

Fig. 4, p. 167.

Boris Charmatz, *10000 Gesten* [danse], Volksbühne Berlin, 2018.
Image : © Alain Scherer

Fig. 5, p. 170.

Chloé Moglia (dir.), *Les Feuilles. Revue suspensive*, n° 0, Rhizome, avril 2023.
Extrait du verso.
Co-élaboration éditoriale : Mélanie Jouen & Chloé Moglia, création graphique et mise en page : Florence Boudet, impression : Media Graphic, Rennes.
© Rhizome

Fig. 6, p. 171.

Chloé Moglia (dir.), *La spire* [suspension], Rhizome, 2017.
Image : © Raynaud de Lage

Fig. 7, p. 211.

Quantum vacuum fluctuation dynamics [La dynamique des fluctuations quantiques du vide], image de simulation, 2015 [2011].

Animation : © Jean-François Colonna & © CMAP (Centre de Mathématiques APpliquées) UMR CNRS 7641 / École polytechnique, Institut Polytechnique de Paris, 2011-2025. Consultable en ligne sur :

<https://www.lactamme.polytechnique.fr/Mosaic/images/VIDE.21.16.D/display.html>

Site web intitulé : *Une Machine Virtuelle à explorer l'Espace-Temps et au-delà. Un Pont entre la Science et l'Art avec 10462 Images et Animations* [A Virtual Machine for Exploring Space-Time and Beyond. A Gateway Between Science and Art with 10462 Pictures and Animations],

<https://www.lactamme.polytechnique.fr/Mosaic/descripteurs/AVirtualSpaceTimeTravelMachine.Fra.html>

Fig. 8, p. 223.

Luca Gherasim, « Prendre corps », *Héros-Limite* suivi de *Le Chant de la carpe* et de *Paralipomènes*, coll. Poésie, Gallimard, 2021 [1985], pp. 288-289 .

Fig. 9, p. 224.

Luca Gherasim, « Prendre corps », *Héros-Limite* suivi de *Le Chant de la carpe* et de *Paralipomènes*, coll. Poésie, Gallimard, 2021 [1985], pp. 292-293.

Fig. 10, p. 226.

Silvi Naçi, *Actions That Make My Hands Hurt*, vidéo 16 mm digital transfer, 11 min. 10 sec., 2019.

Image : © Majlinda Hoxha

Fig. 11, p. 228.

Jacques Dégeilh, *Avec le cerisier en fleur*, peinture (toile synthétique, pierre blanche, charbon de bois, résine), H. 1 m ; L. 1,70 m, avril 2014.

Image : © Jacques Dégeilh

Fig. 12, p. 229.

Jacques Dégeilh, *Toile en travail*, 2017, photographie.

Image : © Jacques Dégeilh

Fig. 13, p. 230.

Jacques Dégeilh, *Avec la rivière I*, peinture (toile synthétique, eau, charbon de bois, résine), H. 1 m ; L. 1,70 m, 2017.

Image : © Jacques Dégeilh

Fig. 14, p. 231.

Jacques Dégeilh, *Reynolds*, vidéo, 15 sec., 2017.

Consultable en ligne sur :

https://revue-textimage.com/24_ecrit_sculptural/melot_popup20.html

Image : © Jacques Dégeilh

Fig. 15, p. 232.

Jacques Dégeilh, *Deux toiles en travail*, 2017, photographie.

Image : © Jacques Dégeilh

Fig. 16, p. 240.

Pina Bausch, dans Wim Wender (réal.), *Pina. Dance, dance, otherwise we are lost*, film, 1 h 43 min., 2011.

Image : © Wim Wender

Fig. 17, p. 247.

Richard Greaves. *Anarchitecte*, première de couverture de l'ouvrage éponyme, Sarah Lombardi, Valérie Rousseau (dir.), Éditions 5 Continents, 2005.

Image : © Mario del Curto

Fig. 18, p. 250.

Richard Greaves, « La maison des trois petits cochons », dans Sarah Lombardi, Valérie Rousseau (dir.), *Richard Greaves. Anarchitecte*, Éditions 5 Continents, 2005.

Image : © Mario del Curto

Fig. 19, p. 250.

Collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 18.

Image : © collectif mit

Fig. 20, p. 252.

Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 9/ Mettre ensemble, assembler, re-lie : faire, défaire, refaire », *Avez-vous les pieds sur le sol*, projet de fin d'études en architecture, janvier 2011, p. 19.

Prototype réalisé par Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, dans le cadre du studio de projet de master, Ghislain His, Sylvain Gasté, Daniel Grimaud, Monsieur Mouch et Jean Lévêque (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, septembre-décembre 2011.

Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt

Fig. 21, p. 252.

Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 41/ Nouvel agrandissement de la conque sous-tendue par les ficelles », *Avez-vous les pieds sur le sol*, projet de fin d'études en architecture, janvier 2011, p. 54.

Prototype réalisé par Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, dans le cadre du studio de projet de master, Ghislain His, Sylvain Gasté, Daniel Grimaud, Monsieur Mouch et Jean Lévêque (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, septembre-décembre 2011.

Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt

Fig. 22, p. 253.

Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, [sans nom], prototype réalisé dans le cadre du studio de projet de master, Ghislain His, Sylvain Gasté, Daniel Grimaud, Monsieur Mouch et Jean Lévêque (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, septembre-décembre 2011.

Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt

Fig. 23, p. 253.

Claire Mélot et Jonathan Vidal, « 61/ Le principe de cicatrice permet de s'affranchir des désaccords géométriques », *Avez-vous les pieds sur le sol*, projet de fin d'études en architecture, janvier 2011, p. 83.

Prototype réalisé par Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, dans le cadre du studio de projet de master, Ghislain His, Sylvain Gasté, Daniel Grimaud, Monsieur Mouch et Jean Lévêque (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, septembre-décembre 2011.

Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt

Fig. 24, p. 253.

Claire Mélot et Jonathan Vidal, *Avez-vous les pieds sur le sol*, projet de fin d'études en architecture, janvier 2011, p. 85.

Prototype réalisé par Claire Mélot, Timothée Raison, Noémie Schmidt et Jonathan Vidal, dans le cadre du studio de projet de master, Ghislain His, Sylvain Gasté, Daniel Grimaud, Monsieur Mouch et Jean Lévêque (dir.), *Habiter le rythme*, ENSA Nantes, septembre-décembre 2011.

Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt

Fig. 25, p. 254.

Claire Mélot, Jonathan Vidal, Timothée Raison et Noémie Schmidt, *Fragment 124*, décembre 2010.

Image : © Mélot, Vidal, Raison & Schmidt

Fig. 26, p. 254.

collectif mit, *Wawa Schpenna*, jardin expérimental réalisé dans le cadre de la 13^{ème} édition du festival *Jardins Métissés* organisé par le Parc de Wesserling, 2013.

Image : © collectif mit.

Fig. 27, p. 256.

collectif mit, « Tissage de lien », lors du chantier participatif de conception-construction de Schatzala, mai 2012.

Image : © collectif mit.

Fig. 28, p. 257.

collectif mit, « Sous la frondaison, une dalle : les charrettes traversaient autrefois le chenal d'irrigation sur ce pont. Longueur : env. 4m50 ; largeur : env. 1m20 ; matériau : béton coulé. Faire avec : les fondations du projet existent déjà. », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 15.

Image : © collectif mit

Fig. 29, p. 257.

collectif mit, « Structurellement, les charges se répartissent dans toute la surface du mur et du plancher, trouvant ainsi d'elle-même son équilibre. », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 108.

Image : © collectif mit

Fig. 30, p. 259.

collectif mit, « Rigidité du pli qui donne des idées d'origami », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 35.

Image : © collectif mit

Fig. 31, p. 259.

collectif mit, « Le rivetage commence... », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 98.

Image : © collectif mit

Fig. 32, p. 259.

collectif mit, [sans titre], *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 108.

Images : © collectif mit

Fig. 33, p. 261.

collectif mit, « Phase "faire confiance et construire ensemble" », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 59.

Image : © collectif mit

Fig. 34, p. 261.

collectif mit, « Puis arrive la toiture, généreusement portée par une troupe de lycéens empruntés un moment à la Maison de la Nature. », *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 59.

Image : © collectif mit

Fig. 35, p. 265.

collectif mit, *Schatzala*, juin 2012.

Image : © collectif mit

Fig. 36, p. 270.

Berlin Pavillon, 2015, photographie, LDA – Fotoarchiv.

Consultable sur : https://denkmaldatenbank.berlin.de/daobj.php?obj_dok_nr=09050387

Image : © Bittner

Fig. 37, p. 271.

Wenders, Wim (réal.), *Der Himmel über Berlin*, Road Movies Filmproduktion, 1987.

Extraits du film.

Images : © Wim Wender

Fig. 38, p. 274.

Exhibition in the pavilion, Landesarchiv Berlin, 1960.

Photographie de la maquette au cœur du pavillon.

Consultable sur : <https://hansaviertel.berlin/bauwerke/strasse-des-17-juni-100-berlin-pavillon/>

Image : © Bert Sass

7. ANNEXES

7.1 « Enchevêtrements et politique. Conversation avec Karen River Barad », par Jen Theodor (traduction inédite)

« Verschränkungen und Politik. Karen Barad im Gespräch mit Jennifer Sophia Theodor », *Verschränkungen*, Merve Verlag, 2015.

7.2 « Les Hackers de Babel », collectif mit (carnet de chantier)

collectif mit, « Les Hackers de Babel », carnet de chantier *Schatzala*, auto-édition collectif mit, automne 2012.

7.1 « Enchevêtrements et politique. Conversation avec Karen River Barad », par Jen Theodor

Le texte suivant présente une traduction d'un entretien avec Karen River Barad conduit par la traductrice Jen Theodor pour le recueil *Verschränkungen* aux éditions Merve Verlag : Karen R. Barad, « Verschränkungen und Politik. Karen Barad im Gespräch mit Jennifer Sophia Theodor », *Verschränkungen*, Merve Verlag, 2015.

Cette traduction inédite étant destinée à la publication, elle n'apparaît pas ici dans sa totalité (41 pages). La version présentée ici reprend uniquement les passages mobilisés dans la thèse ainsi que les questions de Jen Theodor lorsqu'elles aident à la compréhension du contexte. Les passages du texte en noir sont ceux mobilisés dans la thèse, par contraste, ceux qui ne se trouvent pas dans la thèse sont indiqués en gris. La mention [...] indique les coupures faites dans le texte.

Enchevêtrements et politique. Conversation avec Karen River Barad

par Jen Theodor

Jen Theodor :

Cette publication⁷²⁷ rassemble quelques-uns de tes travaux sur une période allant de 1996 à aujourd'hui. Les lecteur·ices y plongent dans ta pensée en suivant le cheminement de tes propres questionnements : une discussion avec la pensée de Bohr, avec et la contradiction apparente entre le réalisme et le constructivisme social, et de ta formulation précoce d'un réalisme agentiel, jusqu'à tes recherches plus récentes sur les révélations queers en sciences naturelles. Il est aussi question de ton interprétation des développements actuels de la physique quantique, en lien avec la pensée de Jacques Derrida et donc avec les questions de déconstruction, de textualité et de matérialité de la langue. Que souhaites-tu dire en préambule sur ton travail des dix-huit dernières années, sur ses dis/continuités, sur ton

727 Karen R. Barad, *Verschränkungen*, trad. Jennifer Sofia Theodor, Merve Verlag, 2015. Cette publication regroupe : « Dem Universum auf halbem Wege begegnen: Realismus und Sozialkonstruktivismus ohne Widerspruch » pp.7-70 ; « Dis/Kontinuitäten, RaumZeit-Einfaltungen und kommende Gerechtigkeit Quantenverschränkungen und hantologische Erbschaftsbeziehungen », pp. 71-114 ; « Die queere Performativität der Natur », pp. 115-172 ; « Verschränkungen und Politik. Karen Barad im Gespräch mit Jennifer Sophia Theodor », pp. 173-213. [« Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction », dans : Lynn Hankinson Nelson, Jack Nelson (eds.), *Feminism, Science, and Philosophy of Science*, 1996 Kluwer Academic Publishers, ; « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come », dans : Nicole Anderson, Nick Mansfield (eds.) *Derrida Today*, volume.3, n° .2, Novembre 2010 Edinburgh University Press ; « Nature's Queer Performativity », dans: Hilda Rømer Christensen (eds.) *Kvinder, Køn og forskning (Women, Gender and Research). Feminist Materialism*, n° 1-2, Odense, Danemark 2012 Syddansk ; Universitetsforlag. Qui Parle, 2011].

positionnement vis-à-vis des différentes traditions de pensée auxquelles tu te réfères et sur la pertinence politique de ton travail ?

Karen River Barad :

C'est une vaste question. Tout au long de mes divers débats avec la physique, avec la pensée marxiste et le féminisme matérialiste, avec les théories post-structuralistes et la déconstruction, avec les études féministe, queer, trans* et les 'women of color theory', et avec la 'critical race theory', les théories postcoloniales et décoloniales, se trouve une passion opiniâtre pour la justice, qui se déploie tel un fil rouge à travers tout mon travail : la justice – une justice sociale, économique, écologique –, les questions de répartition différenciée des privilèges et des discriminations, qui vit/qui meurt, qui compte comme « mortel », quelles vies sont reconnues comme ayant de la valeur, quelles vies sont perçues comme superflues – en d'autres termes : qui compte ? qui a de la valeur ? qui a du poids ? C'est la passion de toute ma vie. Lors de mes études, j'ai commencé à m'engager dans des activités militantes – féministes, queer, antiracistes, anticoloniales, antinucléaires. Comme je voulais devenir physicien·ne, je me suis particulièrement interrogé·e sur comment prendre en compte l'héritage de la physique à l'ère nucléaire. J'ai estimé qu'il était de ma responsabilité de découvrir comment pratiquer les sciences naturelles

de manière responsable. À mes yeux, les sciences de la nature et la justice sont des domaines indissociables. Car les sciences de la nature et les technologies ne participent pas seulement à intensifier la répartition inégale des richesses, des ressources, des privilèges et des discriminations, elles modifient aussi la nature du pouvoir.

[...]

Prendre en considération les continuités (c'est-à-dire les histoires) de la violence qui continuent à résonner dans le présent, dans le but de perturber la continuité des modèles de domination, nécessite de s'intéresser aux questions de continuité, de discontinuité, de causalité, d'agentivité, d'espace, de temps et de matière. Ces questions sont au cœur d'une politique de la spatialité, de la temporalité et de la matérialité, ou plutôt une politique de l'*espace-temps-matière-en-devenir* [spacetimeattering] (ce néologisme ne marque pas seulement une implosion de ces puissants concepts – espace, temps, matière – mais aussi leurs réélaborations constitutivement imbriquées). L'espace, le temps et la matière sont à la fois des champs condensés de contestation politique et des concepts fondamentaux pour les sciences naturelles. Il ne s'agit de rien de moins que de la nature du changement, y compris les détails de ses dynamiques et de ses im/possibilités.

[...]

J'ai fait valoir que la physique quantique n'est pas simplement une nouvelle théorie qui montre que Newton avait tort au niveau atomique, comme certains physicien·nes et non-physicien·nes le prétendent. Mon propos est bien plutôt que la physique quantique remplace la physique newtonienne comme élément de l'*auto-déconstruction continue de la physique*. Cette dynamique de déconstruction de l'*intérieur* est d'ailleurs essentielle aux modes de fonctionnement de la dynamique agentielle réaliste de l'*intra-activité itérative*.

[...]

On pourrait donc en déduire que la physique quantique comme récit scientifique de la réalité serait désormais plus précise ou plus vraie. Mais je crois que cela n'est justement pas l'argument de la réinterprétation de la physique quantique par le biais du réalisme agentiel, n'est-ce pas ?

Je ne conçois évidemment *pas* la physique quantique comme vérité indépendante et objective sur le monde. J'espère que ma contribution en ce sens est plus que claire ! J'ai consacré beaucoup d'efforts à élaborer ma compréhension de la physique quantique à partir du réalisme agentiel comme cadre interprétatif.

[...]

Dans le chapitre 7 de *Meeting the Universe Halfway*⁷²⁸, je présente une interprétation de la physique quantique en tant qu'ontologie relationnelle, qui inclut une solution au fameux « problème de mesure » et une réinterprétation de l'expérience dite des gomme quantiques. Ce n'est vraiment pas une question triviale et elle est politiquement importante. Je crains malheureusement que seul-es très peu de lecteur·ices non-physicien·nes ne lisent ce chapitre, ce que je trouve très regrettable. J'ai essayé, dans l'article publié dans *Derrida Today*⁷²⁹, de présenter certaines des implications radicales de cette approche.

Est-ce que cette passion implique également une appétence pour une forme quelconque d'empirisme ? Quelle est ta relation avec l'empirique après que tu aies remanié le réalisme en réalisme agentiel ?

[...] Je pense qu'il est important de souligner que, malgré tous leurs conditionnements, il existe néanmoins des faits têtus, des refus, des délimitations, des frontières nationales, l'intégrité physique, la résistance, les différences matérielles, etc. Le réalisme agentiel reconnaît cela et prend en compte ces deux traits – leur conditionnalité

728 Karen R. Barad, « Enchevêtrements quantiques. Métaphysique expérimentale, ontologie du savoir, intra-activité du devenir, éthique de la matérialisation », trad. Denis Petit, *À la rencontre de l'univers. La physique quantique et l'enchevêtrement matière-signification*, tome 4, L'Unebévüe Éditeur, 2024.

729 Karen R. Barad, « Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come », dans Nicole Anderson et Nick Mansfield (éds.), *Derrida Today*, vol. 3, n° 2, Edinburgh University Press, 2010, pp. 240-268.

et leur robustesse. Le réalisme agentiel n'est pas une théorie du devenir qui s'oppose au concept d'être ; au contraire, il coupe la dichotomie entre être et devenir. Alors que les phénomènes ou les objets-dans-les-phénomènes sont reconfigurés de manière itérative, ce n'est pas comme s'ils n'avaient qu'une existence éphémère à travers une série d'interactions discontinues (ou même d'intra-actions). Cette hypothèse ferait appel à une autre ontologie, à une conception de la temporalité et de la causalité que le réalisme agentiel remet en question.

[...]

Malheureusement, je n'ai pas eu l'occasion de suivre tes cours pendant mes études à Santa Cruz, en Californie. Mais j'ai entendu parler d'un exercice que tu faisais habituellement avec tes étudiant-es pour illustrer ton analyse. J'ai également beaucoup aimé ton approche du fœtus dans Meeting the Universe Halfway. Je pense que des exemples concrets aideraient également les lecteur-rices de ce livre...

[...] Au début du cours, je leur donne une tâche qu'ils doivent accomplir au cours du trimestre. Voici la tâche : 1) Choisissez un objet, n'importe quel objet qui se produit naturellement ou qui est fabriqué ; 2) Faites des recherches sur cet objet et découvrez ce que

différentes personnes en disent (par exemple, quelles personnes revendiquent l'autorité sur cet objet, ce qu'elles ont à dire à son sujet, comment il est étudié, comment il est rapporté, quels sont les désaccords entre les chercheurs à son sujet, qui a quels intérêts, qui est affecté par les résultats, etc. ; 3) Effectuez une analyse agentielle-réaliste de l'objet et commencez à le comprendre comme un phénomène et non comme un objet existant indépendamment. Cette dernière partie se déroule en deux parties : 1) Dessinez une carte spatio-temporelle des dispositifs matériels-discursifs et des enchevêtrements qui constituent le phénomène ; 2) Focalisez-vous sur quelques dispositifs différents, montrez explicitement leur constitution matérielle-discursive. Analysez la manière dont ils sont matérialisés.

[...]

Pour faire le lien entre la part de physique évoquée plus haut et ce type d'analyse politique : si je te comprends bien, ton objectif n'est donc pas d'établir une analogie entre les niveaux micro et macro. Au contraire, tu étudies – comme Bohr avant toi – la matérialité conceptuelle de la physique quantique et son potentiel pour modifier notre réalité, qui est clairement influencée – voire matérialisée – par la physique newtonienne.

Merci pour cette question. C'est vraiment un malentendu persistant, même si j'ai déjà essayé de le réfuter à plusieurs reprises. Le problème vient en partie du fait que certaines personnes insistent sur le fait que le monde peut être divisé en deux domaines indépendants – un micro et un macro – et que la physique newtonienne, avec son ontologie d'objets existant indépendamment, domine le macro, tandis que la physique quantique s'applique exclusivement au monde de l'atome. Sur la base de cette conception erronée, ils croient soit que je fais une analogie entre le micro et le macro-monde, soit que je m'arroge le droit de simplement déduire le macro-monde à partir d'idées de la physique quantique qui s'appliquent exclusivement au micro-monde, et que ces idées conservent leur signification et leur vérité.

[...]

Bien plus, la physique quantique semble remplacer la physique newtonienne, car la physique quantique couvre simplement une échelle spatiale plus large. La physique newtonienne est une très bonne approximation pour la compréhension physique des objets de la vie quotidienne, ce qui explique en partie pourquoi elle a prévalu pendant près de trois siècles. En résumé, on peut dire que, à proprement parler et pour autant que nous le sachions, nous vivons dans un monde quantique.⁷³⁰

⁷³⁰ Cela tient au fait que les équations de la mécanique quantique comportent un facteur qui décrit le rapport h/m , où h représente la constante de Planck (une mesure de la quantité ou de la discrétion de la nature) et m la masse de l'objet en question. À la limite, lorsque le rapport h/m tend vers zéro, les équations de la physique quantique se réduisent à celles de Newton. Or, h , la constante de Planck, est un nombre très petit, mais qui n'est pas égal à zéro. Si $h = \text{zéro}$, alors la mécanique quantique n'aurait pas lieu d'être. Ainsi, lorsque $h \neq \text{zéro}$, une masse relativement importante de l'objet (c'est-à-dire par rapport à la taille de h) rend le rapport très faible, c'est-à-dire proche de zéro. Dans un tel cas, les effets quantiques ne sont pas très

[...]

J'ai proposé l'interprétation d'une ontologie relationnelle (Barad 2007, Chap.7). La solution du soi-disant « problème de mesure » qu'on y trouve est cohérente avec des preuves empiriques plus récentes qui sont venues confirmer celles obtenues initialement dans les années 1990. Elles montrent que les enchevêtrements sont conservés à travers le processus de mesure, qu'ils sont simplement difficiles à concevoir.

[...]

Il s'avère en effet que les enchevêtrements croissent, au lieu de s'effondrer, après la mesure ! D'après mon interprétation agentielle réaliste de la physique quantique comme ontologie relationnelle, il y a ainsi des raisons d'admettre que les enchevêtrements tiennent sur toutes les échelles de longueur, de temps et de masse. (Zeilinger pense qu'il ne s'agit plus que d'une question de temps d'ici à ce que nous puissions démontrer l'existence d'enchevêtrements quantiques pour des macro-objets comme les ballons de basket).

[...]

Nous pourrions nous demander : que signifie le concept de distance lorsque deux particules intriquées qui vivent dans deux galaxies voisines (sur des périodes de temps différentes) sont plus proches l'une de l'autre que des particules non enchevêtrées séparées par

évidents et il suffit de se fier à Newton. Mais encore une fois, ce n'est qu'une approximation. Pour autant que nous le sachions, nous vivons dans un monde quantique.

seulement un nanomètre ? Pour être claire et concise, les phénomènes quantiques ne se limitent pas à la soi-disant micro-échelle. L'échelle ne précède pas les phénomènes ; *l'échelle n'est définie matériellement qu'à l'intérieur de phénomènes spécifiques*.

Revenons à la question de la persistance de ce malentendu. Comme je l'indique dans le texte sur la « Performativité queer de la nature », l'insistance presque obsessionnelle sur la délimitation entre le micro et le macro suggère qu'il s'agit de se défendre contre la possibilité que la queerness des quanta ne vienne lécher le monde quotidien. C'est comme si les implications de la philosophie quantique inquiétaient si profondément que son étrangeté ne peut être acceptée que si elle reste dans un domaine imperceptible, caché sous l'expérience quotidienne. En d'autres termes, il s'agit de mettre la queerness en quarantaine.

[...]

Dans quelle mesure Marx offre-t-il un contexte pour la dénaturalisation de la nature et s'inscrit-il ainsi dans la généalogie intellectuelle ? Et qui d'autre encore ?

[...] Le réalisme agentiel partage avec Marx son rejet d'une épistémologie basée sur un matérialisme mécaniste ; sa reconsidération des couples binaires matérialisme/idéalisme, subjectivité/objectivité et nature/culture ; son accent sur la pratique et

sa reconfiguration entre le sujet et l'objet, ainsi que sur la capacité de changer le monde – et pas seulement notre pensée à son sujet – par la pratique. Mais Marx se concentre exclusivement sur l'activité humaine et cela ne va pas assez loin à mon goût. L'analyse devrait absolument commencer à un point antérieur : la notion de ce qui est *humain*, à savoir que seul l'homme a des pratiques qui se matérialisent, ne devrait pas être prise pour acquise ou présupposée.

[...]

Dans le contexte de la recherche féministe en sciences naturelles menée dans ton institut, j'ai découvert la notion d'« imaginaires » en rapport avec les pratiques de lecture et la critique. La critique est pour moi un outil de changement radical et donc un aspect décisif des lectures féministes du monde et des textes. Vivre avec le désaccord, la friction, le conflit et la contradiction, apprendre d'eux et les approuver en tant que source et lieu d'une importante production de savoirs critiques est, à mon avis, le fondement des discours féministes existants, variés et substantiels. Que souhaites-tu dire à propos ta position sur le rôle de la critique ?

[...] Selon la méthodologie de la diffraction, il n'y a pas de regard distancié. En d'autres termes, contrairement à certaines formes de critique qui non seulement supposent une telle distance, mais

l'encouragent, la diffraction est axée sur l'entrelacement. Par exemple, la critique du travail d'une autre personne est souvent utilisée pour se positionner soi-même contre cette personne, où, en se distançant de quelqu'un d'autre ou d'un autre groupe de personnes, on délimite ses propres affirmations. Comme le montre Haraway, l'autoréflexion ne fait que reproduire l'image du même et reste enfermée dans une optique de miroir dans laquelle l'épistémologie est balancée d'une manière qui omet les différences. En revanche, selon la méthodologie de la diffraction, il n'y a pas de regard distancié, mais seulement des différences / différenciations immanentes de l'intérieur.

[...]

Le concept d'hantologie joue un rôle important dans tes réflexions sur l'histoire, le changement et le temps [cf. Verschränkungen, p. 102]. Tu défends une lecture matérialiste de Derrida et suggères qu'il est possible de comprendre la physique quantique comme une confirmation empirique de la déconstruction. J'aime l'idée que ton travail confirme scientifiquement les efforts émancipateurs des sciences sociales et culturelles critiques. L'idée d'un ancrage dans la réalité – qui fonde la théorie sociale dans le monde matériel – m'amène aux questions suivantes :

a) Il existe des arguments substantiels selon lesquels les reconceptualisations de la subjectivité, de l'objectivité et du savoir

par les théories déconstructivistes, poststructuralistes et queer découlent fondamentalement des expériences très concrètes de l'injustice économique et de l'exploitation coloniales-capitalistes (voir notamment Sandoval 2000 ou Smith 1999). Si nous considérons ton travail sur la relation entre la théorisation et le monde ontologique comme une confirmation empirique de la déconstruction, souhaites-tu le voir comme un aspect complémentaire et intra-agissant dans les efforts visant à contrecarrer les différents domaines de cette hégémonie : répartition matérielle inégale, représentation culturelle violente et complicité des sciences naturelles dans ces deux domaines ? En particulier en ce qui concerne ta prétention d'avoir un soutien empirique pour une hantologie...

[...] Dire qu'il existe des preuves empiriques d'une hantologie, d'une ontologie fantomatique (qui est une pratique, une pratique continue de devenir, de se matérialiser à partir de pratiques - comme tout phénomène - et non une chose ou une propriété donnée d'une chose), ne signifie donc pas dire que le monde est simplement comme ça, mais plutôt renverser cette affirmation : *cela signifie comprendre les pratiques scientifiques comme une partie de la déconstruction continue du monde par lui-même*. Il s'agit d'une revendication importante de la déconstruction, qui intègre les points de vue déconstructivistes en tant que partie de la description de la base

empirique de la déconstruction. Il ne s'agit pas d'un cercle vicieux, mais au contraire d'une grille de diffraction qui permet de traiter les détails de ces idées et de réviser cette grille de diffraction de manière itérative et intra-active. Il s'agit d'une *déconstruction empiriquement ancrée dans la matérialité* - c'est précisément ce qui ébranle les fondements de notre pensée.

[...]

Ou pour reprendre les termes de Derrida : l'ange de Benjamin doit être janusien et ne pas se contenter de regarder les ruines du passé, mais se souvenir de l'avenir pour offrir une hospitalité inconditionnelle en accueillant l'altérité de l'Autre encore à venir. Il ne s'agit pas seulement d'une affaire éthique de revisiter le passé, mais aussi d'une affaire ontologique du passé et de l'avenir qui reviennent vers nous. Il s'agit de la condensation d'une infinité d'instantanés dans la densité du « maintenant ». Les questions du temps sont des questions d'histoire, d'engagement [indebtedness], de mémoire, de permanence [endurance], de survie – c'est-à-dire des politiques de l'être et du temps. Ainsi, dans un sens plus large, les questions d'individualisation, d'identité, d'égalité et de différence sont imbriquées avec celles de l'espace, du temps et de la matière. Celles-ci sont à leur tour impliquées dans les questions de continuité et de discontinuité, c'est-à-dire dans la nature du changement.

[...]

Il est important de reconnaître que l'affirmation selon laquelle le passé est vivant dans le présent ne vaut pas seulement sur le plan psychologique ou sociologique. Le passé peut être reconfiguré matériellement, ce qui ne veut pas dire que les traces sur les corps peuvent être effacées facilement, bien au contraire. Comme je l'ai expliqué, il existe des expériences de physique (ironiquement appelées « expériences de gomme quantique ») qui montrent qu'il est possible de reconfigurer le passé, mais qu'il est illusoire de croire qu'il en résulte un effacement de l'histoire. En fait, cette expérience est appelée *gomme* quantique, parce que les physiciens impliqués ont conclu qu'il était possible de modifier le passé d'une manière qui efface les traces de l'histoire. Cette (fausse) interprétation de l'expérience a du sens, surtout si nous nous remémorons les conditions matérielles de la physique après la Seconde Guerre mondiale : pour les physiciens qui vivent dans l'ombre de la bombe atomique, la possibilité d'effacer le passé - précisément un passé qui comprend le largage de deux bombes atomiques sur des civils japonais – est un fantasme séduisant. Mais comme je l'ai fait remarquer, cette interprétation de l'expérience de la gomme quantique oublie commodément certaines des compréhensions et des preuves de l'intrication quantique qui se manifestent précisément *dans cette série d'expériences* ! De mon point de vue, une autre interprétation est plus conforme aux preuves empiriques : *si le passé ne passe jamais et que*

le futur n'est pas ce qui va se déployer, le monde garde les souvenirs de ses reconfigurations itératives. Toutes ces recompositions, y compris les ruptures et les déchirures violentes dans l'étoffe de l'être – l'espace-temps-matière-en-devenir – ne peuvent pas être effacées, mais doivent être prises en compte dans toute forme d'analyse objective.

Notre passé atomique continue de vivre aujourd'hui.

[...]

Merci beaucoup pour cette discussion.

« Les Hackers de Babel », collectif mit (carnet de chantier)

Extrait de : collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication, automne 2012.

Les Hackers de Babel est un texte manifeste accompagné d'une présentation graphique du phasage du processus de conception-construction. Il constituait la candidature du collectif mit au concours de micro-architectures *Archi<20* (janvier 2012). Les attendus du concours étaient de concevoir et de construire un petit habitat questionnant le développement durable et l'écologie, de 20m² au sol et 10m de haut maximum.

Sélectionné parmi 19 autres équipes d'architectes et de constructeur·es, le collectif mit a consacré près de 5 mois à la mise en œuvre du processus – de l'écriture du manifeste à la l'ouverture du festival *Archi<20*, en passant par les phases de collecte de matériaux, d'expérimentations d'assemblages et de chantier participatif.

La micro-architecture issue de ce processus, nommée *Schatzala*, a été présentée au festival *Archi<20*, qui s'est tenu à Muttersholtz (sur une zone Natura 2000), du 1^{er} juin au 15 septembre 2012.

*Pour inventer des modes de faire qui reconsidèrent notre rapport aux modes de production, il nous faut innover dès le commencement du projet, en remettant en cause les outils de conception eux-mêmes. Partir de la matière et de sa manipulation, plutôt que d'une représentation a priori d'une matérialisation possible. La matière est le point de départ et le moyen d'arriver au projet.*⁷³¹

Les trois pages qui suivent constituent notre candidature au concours *Archi<20*. Nous la considérons comme une production à part entière, intitulée « Les hackers de Babel ». Nous y formulons la volonté de penser l'architecture comme un processus : nous proposons de ne pas dessiner le projet au préalable, mais de concevoir et fabriquer en même temps ; nous souhaitons partir de la matière et partir du site, nous voulions que les découvertes et les contraintes techniques, les anecdotes et les rencontres dessinent le projet tout au long de sa construction.⁷³²

731 Extrait du document graphique du phasage du processus, voir p. 343

732 collectif mit, *Schatzala. Carnet de chantier*, auto-publication collectif mit, automne 2012, p. 6.

LES HACKERS DE BABEL

« ils [la] bâtissent en commun, et la communauté du travail est en même temps le but et le contenu de l'ouvrage lui-même »¹

Chapitre 1.

C'est l'histoire de la machine à vapeur.

Une machine qui fournit tellement de puissance qu'elle révolutionne le monde entier. C'est une machine qui fait chauffer de l'eau, et la met sous pression. Pas plus, pas moins. Qu'est-ce que fait aujourd'hui une centrale électronucléaire ? Elle chauffe de l'eau et la met sous pression. Pas plus, pas moins.

La particularité de ce développement technique c'est d'abord de fournir une quantité d'énergie folle, qui met les trains sur les rails, envoie des fusées dans l'espace, qui motorise nos déplacements. Son invention bouleverse le rapport aux ressources : elle va tirer sa formidable puissance de partout, se servir de tout, partout où elle peut l'exploiter. Tout ce qu'il lui faut, c'est du combustible. Du combustible pour faire chauffer de l'eau.

L'avènement de ce modèle – thermodynamique – bouleversa notre rapport aux ressources. Et pas seulement ; elle permit d'entrevoir quelque chose de plus inquiétant : l'entropie. Dans toute transformation, quelque chose disparaît ; découverte faite par Clausius, sur une machine à vapeur, la locomotive. La thermodynamique, parce qu'elle a besoin de ressources considérables, a mis en évidence qu'une partie de toute l'énergie utilisée se volatilisait.

Cette découverte a mené vers la prise de conscience de schémas irréversibles : toujours, quelque chose disparaît.

Chapitre 2.

Le développement durable, prôné aujourd'hui, se contente de penser l'échéance de la mort – et son retardement obsédant. Parler de durabilité ne fait que figer les choses dans un semblant d'inaltérabilité. La peur qui pousse au maintien dans le temps est une illusion : sauver la face ne palliera pas à l'anéantissement.

On croît encore à l'immaculée construction.

Osons re-questionner l'irréversibilité à l'œuvre dans toute production technique. Soit, toute transformation engendre une dissipation de l'énergie. Mais il n'est pas question de fatalité, il est question d'équilibre : il nous faut mieux connaître les équilibres en jeu, mieux les appréhender, pour mieux les entretenir.

Lorsqu'aujourd'hui on parle d'écologie, on fait s'affronter le développement technique et la nature. Nous nous inquiétons de protéger la nature, nous oublions de protéger l'homme. Dans un rapport d'équilibre plutôt que dans un rapport de force, l'homme ne serait pas tiraillé entre sa nature et ce qu'il produit d'artefact. Considérer le milieu dans lequel on vit revient à être plus attentif à ce que nous produisons, pour espérer re-mettre l'homme dans son rapport aux équilibres, dans une proximité à lui-même et au milieu dans lequel il se trouve.

1 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, à propos de la tour de Babylone, in *Esthétique*, t. III, 1^{ère} éd. en 1832.

Chapitre 3.

Faire avec ce [et ceux] qui ne semble[nt] pas prévu pour ?

Nous pensons qu'aujourd'hui il nous faut tirer profit de toute la matière déjà produite. Nous ne remettons pas en question le développement des nouveaux matériaux, des nouvelles technologies, mais nous constatons que trop de matière, invendable ou usagée, reste oubliée, mise à côté, détruite ou au mieux recyclée, perdant souvent ainsi ses caractéristiques intrinsèques dans une dépense importante d'énergie. Nous voulons prendre le temps de nous pencher sur ces matériaux mal exploités afin d'en tirer de nouvelles richesses. Les étudier avec l'aide et le savoir de ceux qui les produisent et les manipulent, découvrir leurs qualités pour être à même de les revaloriser et de les utiliser non en tant que rebut mais comme des matériaux à part entière.

Nous voulons construire avec ce [et ceux] qui ne semble[nt] pas prévu pour.

Cela veut dire qu'il n'y a pas de projet anticipé et dessiné auquel il faudrait ensuite trouver des réponses techniques, forcer la matière à prendre des formes prédéfinies.

Nous voulons sortir de cette volonté de performance et de maîtrise qui est bien plus un signe de défiance vis-à-vis de ce et ceux qui sont présents, qu'une volonté de faire avec.

Pour nous, c'est donc la matière qui est le point de départ et le moyen d'arriver au projet.

L'action et la conception se font dans le même temps : le but du jeu est de faire, et de regarder ce que l'on produit. C'est certes se mettre en danger, mais c'est souvent lorsque l'on est plus sûr de rien, qu'on se laisse surprendre, et que l'invention est possible. Surtout, c'est se servir des compétences plutôt que des connaissances, c'est être capable d'apprendre à tout instant, de ses erreurs, de ceux qui travaillent et réfléchissent à côté, et avec nous.

La recherche de « devenir » à partir des objets présents, pousse à une curiosité et une disponibilité aux choses qu'il faut apprendre et aiguïser. Se servir de tout ce qui est disponible, prendre un objet, un matériau, le rendre visible : il suffit parfois de l'isoler ou de le multiplier pour découvrir tout à coup un panel de possibilités, tant techniques qu'esthétiques, qui restaient voilées. Apprendre à regarder ce que l'on fait et écouter nos mains autant que nos paroles.

A partir de la constellation de savoirs-faires disponibles pour chaque lieu, chaque construction devient unique. C'est avant tout l'association des savoirs-faires des constructeurs qui donnent sa valeur à l'œuvre créée. Jamais pareille, même si les matériaux le sont.

Si nous proposons une mise en valeur des savoirs-faires et de la matière, tout comme une restauration de la confiance entre les différents participants à une œuvre commune, c'est parce que nous sentons que cette façon de faire est une alternative au capitalisme récupérateur de toute initiative, si bien fondée soit-elle. Le développement durable, l'écologie gisent déjà, vidées de leur substance, sous la colonisation instrumentalisée des espaces de liberté qu'ils souhaitent pourtant faire naître.

Si les conditions deviennent plus dures, écologiques autant qu'anthropologiques, il reste toujours ce que nous sommes, nous, au fond. Une communauté à dimension variable, qui se retrouve pour construire ensemble quelque chose qui parle de nous, et qui témoigne. Si nous parvenons, en accord avec nous-mêmes, à faire naître une autre poésie des formes, une poésie des échanges, des savoirs-faires et de la solidarité, de la confiance, alors nous pouvons espérer ne pas disparaître. Disparaître ne veut pas dire périr sous un possible cataclysme naturel ou une explosion industrielle, mais disparaître parce que nous n'aurions plus de raisons d'être ensemble. C'est cela qu'il nous semble important de réapprendre. Partager des savoir-faire pour sortir de la spécialisation silencieuse et concurrentielle, réutiliser des matériaux hors circuit économique pour résister aux lois du marché. A côté, se contentant d'abord des rebuts, des restes, du non-commercialisable, nous pourrions réapprendre à construire, parce que construire c'est surtout partager.

MÉTHODE ET PLANNIFICATION D'UN PROCESSUS DE PROJET

PHASE 0 : concours.

Pour inventer des modes de faire qui reconsidèrent notre rapport aux modes de production, il nous faut innover dès le commencement du projet, en remettant en cause les outils de conception eux-mêmes.

Partir de la matière et de sa manipulation, plutôt que d'une représentation a priori d'une matérialisation possible. La matière est le point de départ **et** le moyen d'arriver au projet.

PHASE 1 : **faire avec.**

avant déplacement. *du 1^{er} au 10 février.*

- Recherche préalable d'entreprises et de savoir-faire locaux (matériaux et compétences).
- Prise de contact et propositions de partenariat.

PHASE 2 : **ce et ceux qui sont là.**

premier déplacement à Muttersholtz. *du 10 au 20 février.*

- Visite du site
- Rencontre d'entreprises et de participants potentiels
- Inventaire des matériaux ainsi que des quantités disponibles
- Récupération d'échantillons de matériaux et acheminement vers notre lieu de travail.

PHASE 3 : **hacker** : assembler autrement, détourner les matériaux.

expérimenter, *du 20 février au 30 avril.*

- Etude des caractéristiques intrinsèques des matériaux rapportés.
- Travail de la main: expérimentations d'assemblages, de détournement **des matériaux**, de transformations, de manipulations,
- A partir des pistes d'assemblage, premières esquisses du projet.

PHASE 4 : écouter nos mains.

préparation au montage. *Chevauchée avec la phase 3, deuxième moitié d'avril.*

- Commande des matériaux auprès des entreprises partenaires.
- Préparation de la mise en place du chantier : lieu de stockage, de travail, d'hébergement, planification.
- Préparation et planification de la présence des construc-

teurs: les solliciter, leur **faire confiance** **et** apprendre.

PHASE 5 : **construire ensemble.**

deuxième déplacement à Muttersholtz : Installation/ Montage. *du 1^{er} au 31 mai.*

- Installation du chantier.
- Récupération de tous les matériaux auprès des entreprises.
- Interventions des partenaires (partage et échange de compétences, participation à la fabrication)
- Chantier collectif de construction



8. Index

Index nominum

Alloa 80, 81, 84, 102, 130
Apter 136
Arendt 4, 6, 7, 11, 13-16, 99, 101, 109, 112-114, 116, 118, 122-135, 137-142, 144-161, 164, 170-173, 190, 193, 213, 215, 217, 230, 232, 236, 237, 239, 241, 260, 262, 263, 270, 271, 274, 277-279, 284
Barad 4-7, 10, 11, 14, 15, 18, 33, 34, 64, 76, 78, 79, 81, 99, 122-124, 127, 142, 150, 170-173, 177-212, 214-222, 225, 226, 228, 229, 231-233, 236, 237, 240, 246, 260, 263, 271-274, 276, 278-283, 286
Barbe 136
Barrau 79, 134, 228, 270
Beauvoir 4, 6, 11, 13, 82, 90, 96, 97, 99, 101, 106-108, 113-124, 132, 277-279
Benveniste 167
Bessone 273
Bey 136
Bigé 152, 154, 166-170, 183, 219, 221, 222
Bouchain 154, 238
Bourdieu 36, 74, 83, 84
Brander 116, 123, 130, 131
Butler 119, 126, 163, 174, 191, 210
Caloz-Tschopp 131
Caseau 174, 177
Charmatz 154, 161-163
CIRA 239, 258
Clair 201
Cohen 269
collectif mit 222, 240, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 260, 335
Cotten 107, 112
Dastur 35, 67
Dégeilh 222-230, 253, 261
Delassus 101
Deleuze 75, 76
Delumeau 64, 65
Depraz 22, 26, 28, 31, 45, 74, 97, 102
Derrida 4, 6, 10-12, 35, 36, 88, 89, 186, 194, 196, 197, 201, 216, 230-232, 240, 262, 264-267, 269, 271-274, 281, 284
Duarte 111
Ewara 201
Farges 35-37, 43, 70

Fleury 174, 176
 Flores Espínola 201
 Formis 154
 Foucault 191
 Fraisse 106
 Franck 21, 40, 69, 71, 72
 Frank 21
 Gardey 194, 233
 Garrau 174, 175
 Gautier 201
 Gheerardyn 235
 Giraud 98, 108
 Godard 34, 169, 170, 258
 Goetz 79, 134, 204
 Göle 269
 Gothlin 115, 118, 119
 Guattari 76
 Guedj 18
 Hain 265
 Haraway 4, 6, 15, 17, 19, 20, 26, 96, 97, 142, 150, 172, 177, 179, 194, 199-202, 207, 210, 212-214, 216, 217, 231, 232, 233
 Harding 96, 201, 212
 Hartsock 96, 201
 Héraclite 152, 271
 Housset 104, 105, 107
 Husserl 4, 6, 11-13, 15, 16, 18-89, 92, 93, 97, 99-104, 106, 107, 109-111, 114, 120, 130, 212, 218, 277, 278
 Hustvedt 101
 Ibos 175-177
 Jacquet 91, 92, 98, 100, 101
 Jeannot 287
 Kail 97, 115, 118
 Labbé 269, 270
 Lapierre 93, 94
 Laugier 175, 269
 Lavigne 21
 Le Doeuff 116, 119
 Le Guin 156-158, 160
 Leclair 287
 Lorelle 47, 100, 102, 103
 Marint 287
 Matricon-Thomas 113
 Merleau-Ponty 4, 6, 11-13, 15, 18, 24, 30, 81, 83, 84, 89-103, 106, 107, 110-115, 120, 141, 161, 272, 277

Moglia 164-167
 Montavont 87, 101, 102, 103
 Moreau 174, 175
 Morizot 31, 33
 Nancy 4, 6, 11, 79, 81, 134, 145, 228, 232, 234, 270, 271, 274, 283
 Nietzsche 27-29, 31-33, 38, 39, 278
 Orozco Martínez 132, 156
 Patočka 98, 101
 Paulo 112
 Penayo 111
 Petit 183-185
 Piterbraut-Merx 105-108
 Planchard 287
 Pradelle 21, 25, 26
 Preciado 201
 Puig de la Bellacasa 201
 Rechtman 269
 Redecker 263
 Richard 174, 242
 Richir 37-39, 104, 105, 107
 Sadeghipouya 175-177
 Sauvagnargues 136
 Scheler 89-92
 Schuhmann 22, 30
 Schwarte 153
 Tassin 140
 Vernhes 152, 153
 Vioulac 26, 28, 29, 38
 Zenetti 201
 Zerilli 117, 118, 122, 123, 126, 127, 147, 148, 232, 274
 Şerban 37, 73, 85-89, 97, 100-104, 108

Index des notions

Accueil 4-7, 10-16, 19, 81, 82, 99, 112, 114, 122, 124-126, 128-130, 134, 137, 140, 141, 150, 155, 164, 167, 170-173, 193, 194, 215-217, 220, 229, 230, 232-234, 239, 258, 259, 263, 266, 269-274, 276-287
 Agentivité 4, 10-12, 14, 15, 82, 85, 86, 88, 89, 99, 100, 103, 109, 112-114, 124, 127, 150, 170-174, 177-180, 183-185, 190, 191, 195, 198, 199, 203, 208, 209, 214, 215, 217, 227-229, 231-233, 237, 243, 253, 260, 263, 264, 271-274, 276, 279-283, 286
 Agir-avec 4, 10-14, 16, 89, 114, 123-129, 134, 137, 140-143, 146, 148, 150, 151, 153-155, 160, 164, 173, 217, 219, 236, 271-274, 276, 278-282, 285
 Commencements sans commencement 124, 130, 134, 137, 141, 150, 153-155, 159, 169, 223, 226, 236, 255, 257, 276, 278, 280

Conception-construction 4, 6, 16, 154, 236, 238, 240, 243, 244, 251, 258, 262, 274
 Espace ouvert 4, 19, 130, 203, 215, 217, 262, 266, 267, 270, 284, 285
 Espaces ouverts 10, 134, 141, 171, 262, 267, 270, 279, 283, 285, 286
 Espace-temps-matière-en-devenir 5, 10, 11, 14, 15, 99, 122, 171-173, 177-180, 182-185,
 189, 192-196, 198, 200, 203, 207-211, 214-221, 225, 227, 228, 231, 232, 234, 237, 243,
 258, 263, 264, 276, 279, 280, 283
 Faire-ensemble 4, 10-16, 114, 123-128, 134, 136-138, 148, 150, 154, 155, 236, 237, 240,
 241, 251, 255, 257-263, 270-273, 276, 278, 279, 281, 282, 285, 286
 Gestes d'assemblage 4, 15, 219, 234, 236
 Hospitalité 4, 10-12, 112, 129, 173, 215, 216, 229-233, 264, 271-274, 281-285
 Ipséité/spatialité-identité/espace 11-14, 99, 114, 122, 172, 229, 232, 233, 276, 278, 279,
 283
 Lâcher-prise 10, 12-15, 114, 122-124, 128-130, 134, 137, 140-145, 147-150, 155, 159,
 160, 167, 169-172, 217, 229, 231, 234, 236, 237, 249, 250, 255, 261, 262, 267, 272, 273,
 278-281
 Ménagement 10, 11, 16, 19, 26, 32, 129, 190, 262, 277, 281, 285, 286
 Négociations 14, 114, 118, 119, 142-146, 148, 149, 154, 160, 169, 170, 173, 212, 215, 216,
 220, 222, 228, 230, 234, 257, 258, 261, 271, 273, 274, 278, 283, 285
 Politique cyborg du lien 15, 172, 194, 214, 216, 232, 233, 271, 283, 286
 Politique de l'assemblage 10-12, 15, 232-234, 237, 264, 271-274, 276, 280, 281, 283
 Relationnalité 4, 10-15, 19, 33, 42, 46, 56, 58, 81, 82, 86, 97-100, 103-106, 108-110, 113-
 116, 118-125, 127-129, 132-134, 141, 146-148, 150, 154, 161, 168, 170-172, 175-177,
 180, 187-189, 191-196, 198, 202, 207, 210, 211, 214-217, 219-221, 223, 225, 227-229,
 233, 237, 239, 253, 262, 270, 271, 273, 274, 276, 278-280, 282, 283
 Spatialité relationnelle 10-14, 16, 19, 33, 42, 56, 82, 99, 109, 114, 121, 122, 124, 125, 128-
 130, 141, 148, 150, 154, 161, 164, 170-173, 207, 211, 216, 217, 220, 228, 229, 231, 233,
 262, 263, 270, 273, 274, 276-284, 286
 Zones de contact 230, 231, 279, 281, 283

Titre : Penser l'accueil : espaces politiques et gestes de l'assemblage

Mots clés : accueil, espace, gestes, assemblage, agir, spacetimemattering

Résumé : Cette thèse porte sur la notion d'accueil en philosophie et sa capacité à renouveler une approche tant physique que politique de l'espace. Les moments de l'assemblage, à l'échelle du geste en train de faire et d'être fait, ne peuvent être ni saisis ni évalués : j'explore les ressources théoriques et politiques de ce seuil, de ce moment où s'inventent des figures ne répondant plus à un principe premier, ni causal, ni d'autorité.

Cette recherche autour des gestes de l'assemblage nourrit l'examen de la notion d'accueil : à la suite de la lecture critique de l'hospitalité développée par Derrida, j'examine en quoi la notion d'accueil – beaucoup moins débattue en philosophie que celle de l'hospitalité mais sortant justement des conditions constitutivement dissymétriques propres à la tradition hospitalière – peut être féconde pour penser le faire et l'agir-ensemble. J'examine en particulier la spécificité de gestes d'assemblage qui improvisent pour concevoir-réaliser dans le même mouvement : autour d'un faire-ensemble qui est un 'faire-avec ce et cell-eux qui sont déjà-là', s'invente une micro-politique des gestes qui déploie une myriade de relations dont le trait commun est l'improvisation. Les gestes qui tâtonnent suspendent les habitudes et font surgir du neuf. En cela ils sont un lieu privilégié d'expérimentation et d'observation de ce que je cherche à décrire par l'agir-avec et l'agentivité : de multiples façons de vivre et de pratiquer une ouverture à l'imprévisible. À l'heure de l'instrumentalisation des discours sur l'espace, en particulier sous le modèle de la ville néolibérale depuis les années 1980, ce travail propose ainsi une approche de l'espace comme relation, pour penser des figures, des formes et des usages de l'espace ouvert dont le « lexique reste à inventer » (Nancy).

Mes travaux partent d'une approche critique de la phénoménologie de l'espace et du corps chez Husserl et Merleau-Ponty, des apports décisifs de la pensée Beauvoir et d'Arendt pour penser la relationnalité et la pluralité, et des travaux récents de Barad et Haraway sur la spatialité et l'agentivité. Mes recherches s'ancrent dans une pratique personnelle et collective de la conception-construction en architecture, qui dialogue avec d'autres pratiques contemporaines (danse et sculpture notamment) et leurs formes multiples d'assemblage pour explorer la pertinence d'une conceptualisation de la notion d'accueil comme philosophie politique (Derrida, Nancy, Arendt, Barad). J'examine ainsi d'abord ce que la phénoménologie a pu dire de la perception de l'espace, puis en quoi le tournant politique impulsé par Beauvoir et Arendt à partir de la pluralité a ouvert des pistes pour penser la relationnalité. J'interroge ainsi notamment, sans confondre leurs projets respectifs, en quoi l'agentivité de la matière [mattering] et l'ontologie relationnelle proposées par Barad font écho à la pensée de l'action et du politique chez Arendt, et ce qu'elles peuvent apporter à une pensée de l'accueil à partir des gestes de l'assemblage.

Je cherche à montrer que l'accueil n'est pas l'hospitalité, en ce qu'il permet de penser l'espace partagé et de mobiliser des ressources pour l'agir-ensemble. La notion d'accueil est travaillée par des motifs du neuf et de l'ouvert qui permettent de mettre en évidence ce qui façonne les espaces et la façon dont ils nous façonnent en retour. Les moments de l'assemblage sont des moments de suspension où peut être éprouvé très concrètement à la fois le faire et l'action comme agir politique, et où peut être aperçu cet espace-temps-matière-en-devenir [spacetimemattering] que développe Barad et qui rebat les cartes de la matérialité/matérialisation. Ainsi, j'examine si et en quoi interroger les figures du 'tas', de la 'struction' et de la suspension, la co-émergence d'un faire qui fait et défait en faisant, et la micro-politique des gestes éprouvés permet de penser le potentiel subversif de l'accueil.

Title: Beyond hospitality: political spaces and gestures of assembling

Key words: hospitality, space, gestures, assembling, action, spacetimemattering

Abstract: This thesis investigates the notion of 'accueil' in philosophy and its capacity to renew both physical and political approaches to space. The moments of assembling, at the scale of the gesture in the process of making and being made, can be neither grasped nor evaluated: I explore the theoretical and political potentials of this threshold, of the moment when figures are invented that no longer respond to a first principle, whether causal or of authority.

This research into the gestures of assembling feeds into a critical examination of the notion of 'accueil': following Derrida's critical analysis of hospitality, I investigate 'accueil' – much less discussed in philosophy than hospitality but moving away from the constitutively asymmetrical conditions inherent in the thought of hospitality – as a potentially fruitful way of thinking about doing and acting-together.

In particular, I examine the specificity of gestures of assembling, which improvise in order to conceive-realize in the same movement. Around a making-together that is a 'making-with that and those who are already there', a micropolitics of gestures is invented – deploying a myriad of relations whose common thread is improvisation. Gestures slowly feeling their way suspend habits and give rise to something new. They are, in this sense, a privileged place for experimentation and observation in terms of what I seek to describe through the notions of 'acting-with' and agency: multiple ways of living and practicing an openness to the unpredictable. At a time when discourses about space are increasingly instrumentalized, especially under the paradigm of the neoliberal city and since the 1980s, this thesis proposes an approach to space as relation in order to think about figures, forms and uses of the openness of space whose "lexicon remains to be invented" (Nancy).

My research draws on a critical approach in the phenomenology of space and body in Husserl and Merleau-Ponty, on the important contributions of Beauvoir and Arendt in thinking about relationality and plurality, and on the recent works of Barad and Haraway around spatiality and agency. My research is rooted in a personal and collective practice of conception-construction in architecture, in the concrete gestures and practices of assemblage and their echoes with other contemporary practices (especially dance and sculpture) and their multiple forms of assembling in order to explore why and how it is relevant to conceptualize the notion of 'accueil' as a political philosophy (Derrida, Nancy, Arendt, Barad).

I examine what phenomenology has been able to say about the perception of space, and how the political turn brought about by Beauvoir and Arendt, starting from plurality, has opened up new paths for thinking about relationality. In particular, with respect to their respective projects, I examine how the matter's agency [mattering] and relational ontology developed by Karen Barad echoes Arendt's thinking on action and the political and how they can help us think about 'accueil' departing from gestures of assembling.

In doing so, I try to show that 'accueil' is not hospitality, enabling us to think about sharing space and to provide resources for acting-together. The notion of 'accueil' is traversed by figures of the new and the open, revealing how spaces are shaped and how they shape us in return. Moments of assembling are moments of suspension, in which we can concretely experience both doing and acting as political action, catching a glimpse of what Barad calls 'spacetimemattering', which reshuffles the cards of materiality/materialization. Through all this, I examine if and how questioning the figures of the 'heap', of 'struction' and suspension, the co-emergence of a doing that makes and unmakes gestures while doing them, as well as the micro-politic of experienced gestures enables us to think about the subversive potential of 'accueil'.