

## Le corps du savoir : qualifier le savoir incarné du terrain

*The body of knowledge: qualification of fieldwork knowledge*

**Philippe Hert**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edc/5643>

DOI : 10.4000/edc.5643

ISSN : 2101-0366

### Éditeur

Université Lille-3

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2014

Pagination : 29-46

ISBN : 978-2-917562-11-6

ISSN : 1270-6841

### Référence électronique

Philippe Hert, « Le corps du savoir : qualifier le savoir incarné du terrain », *Études de communication* [En ligne], 42 | 2014, mis en ligne le 01 juin 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/edc/5643> ; DOI : 10.4000/edc.5643

---

PHILIPPE HERT  
**LE CORPS DU SAVOIR :  
QUALIFIER LE SAVOIR INCARNÉ DU TERRAIN**

Cet article explore certaines conséquences épistémiques de la prise en compte du corps comme modalité d'accès aux savoirs. Je considère ici les savoirs comme issu de l'expérience du sujet en relation à autrui et au monde, par distinction avec les connaissances comme corpus établis, explicites, extérieurs à un sujet. Je voudrais interroger en quoi la prise en compte du corps précise les enjeux sur la manière dont nous qualifions les savoirs dans l'enquête de terrain en sciences sociales.

Le corps connaît un regain d'intérêt en anthropologie tout en étant un « thème très investi idéologiquement [qui] fait l'objet d'une intense méfiance épistémologique » (Memmi *et al.*, 2009, 12), en raison de peurs de dérives réductionnistes vers la biologisation du social ou d'un risque d'oublier les déterminations sociales des sujets. Ainsi, le corps est pris dans un débat de positions et de légitimités entre sciences de la nature et sciences sociales, qui dépasse largement le cadre de cet article. Le fait de ne pas prendre le corps comme simple objet extérieur à étudier induit une posture qui peut sembler fragile vis-à-vis des sciences de la nature, à savoir d'impliquer le corps qui ressent, donc le corps émotif du chercheur dans son activité. Les anciennes oppositions (platoniciennes) entre intelligible et sensible, raison et émotion, activité et passivité, fournissent alors des arguments épistémiques pour poser que le savoir est scientifiquement

acceptable (intelligible, raisonné, activement produit) à condition d'être débarrassé de sa part affective et subie. Ces oppositions classiques se retrouvent dans le clivage corps/esprit, l'affect étant du côté du corps et la raison du côté de l'esprit. Nous verrons pourquoi et comment dépasser ces oppositions qui impliquent une certaine conception du savoir.

Interroger la dimension incarnée des savoirs, c'est donc interroger les frontières entre un savoir (légitime) qui s'appuie sur son caractère non affecté et tous les savoirs qui restent attachés à des corps qui sentent, éprouvent, s'émeuvent. Or, Favret-Saada (2004) nous montre justement que la connaissance en anthropologie ne peut se passer des affects. Avant de savoir, le chercheur est affecté par son terrain, ce qui lui permet de comprendre après coup ce qu'il en est du jeu de places dans lequel il a été pris. La prise en compte de la corporéité de l'enquêteur permet de rendre compte d'affects qui sont des clés de compréhension du terrain. Si cette corporéité ne peut se réduire à des affects, c'est en fait plus largement cette présence affectée, située, subjective et incarnée qui constitue le point de départ du savoir du terrain. Ce savoir mêle expérience et connaissance, perçu et exprimé, sensible et intelligible, vécu intime et expression de formes culturelles. Mais comment alors en rendre compte, sans sacrifier à la forme communicationnelle de l'écriture scientifique, c'est-à-dire sans tomber dans une forme littéraire (Lepenies, 1997) ? La solution habituelle consiste à publier son carnet de terrain à côté de ses écrits académiques (Debaene, 2010). Mais si l'on prend au sérieux cette non séparation entre ce qui affecte le chercheur dans son corps dans une situation d'enquête et le savoir qui résulte de cette situation d'enquête, comment en rendre compte ensemble ?

Les travaux de Haraway (2007), à la croisée des *gender studies* et des *sciences studies* montrent l'absence fréquente d'un point de vue incarné dans la recherche, pour des raisons apparemment liées au fait de vouloir ne pas adopter une perspective qui serait particulière, biaisée, locale, militante, partielle. Le concept de savoirs situés que propose Haraway interprète autrement cette absence, en montrant que toute prétention de savoir et d'objectivité scientifique est déterminée par des positionnements matériellement, socialement et historiquement situés. Elle s'oppose ainsi à toute idée de neutralité du savoir, sans pour autant tomber dans un relativisme des savoirs scientifiques. Il s'agit au contraire selon elle « d'avoir *en même temps* une prise en compte de la contingence historique radicale de toutes les

prétentions au savoir et de tous les sujets connaissants [...] et aussi un engagement sans artifice pour des récits fidèles d'un monde 'réel' » (2007, 113). Tendre vers de tels récits fidèles ne saurait alors se faire sans une prise en compte des conditions situées dans lesquelles toute prétention de savoir s'énonce. Ainsi, défendre inversement un point de vue désincarné, neutre et universalisant est possible à condition de s'abstraire de certaines réalités (historiquement reléguées aux femmes), davantage en prise avec une réalité prosaïque du monde et avec le corps (par exemple dans le *care* comme l'explicite l'anthropologie de la santé). Ce que nous montre Haraway est que le savoir n'existe pas indépendamment d'une qualification de ce savoir (rationnel, scientifique, local, féministe, neutre, désintéressé, militant, etc.), et suppose une posture vis-à-vis de ce qui est considéré comme du savoir<sup>1</sup>. Or, l'enquête de terrain place le chercheur au plus près de ce travail d'élaboration et de qualification qu'il mène et que mènent également tous ses interlocuteurs, à condition de leur en donner l'occasion. Partir du corps, est alors une manière de prendre en compte des savoirs qui sont ignorés, ou plutôt oubliés, et écartés dans l'épreuve de qualification des savoirs. S'intéresser aux savoirs qui partent du corps du chercheur, c'est également s'intéresser à la généalogie qui situe ces savoirs, à partir du vécu du chercheur et de ses rencontres, mais également sur un plan plus politique à la manière de les qualifier par rapport à des positions minoritaires (dans le champ académique, et/ou par rapport à des objets eux-mêmes qualifiés de minoritaires) ou de les oublier, donc de les reléguer hors du champ de la connaissance.

Ainsi, la prise en compte du corps dans le savoir met en évidence l'enjeu de la qualification de ces savoirs. La réflexion que j'entame ici débouchera dans la dernière partie sur la question de l'oubli, et de la non qualification des savoirs, dans la communication ordinaire sur le terrain de recherche. Mais avant cela, je vais m'intéresser à deux approches qui réfléchissent à l'expérience vécue comme condition d'accès au savoir. J'aborderai en deuxième lieu les apports de la corporéité dans les savoirs du terrain, pour préciser de quel corps nous parlons, et tenter, dans une troisième partie, de qualifier de tels savoirs.

---

1 J'ai choisi de me référer à Haraway plutôt qu'à d'autres auteurs représentatifs des *sciences studies* comme Latour ou Bloor en raison de la perspective *genrée* qu'elle introduit sur le savoir, donc en articulation avec la place du corps.

## Le corps comme accès au savoir

Les approches en sciences sociales qui prennent le corps non pas comme objet à étudier ou comme forme culturelle (représentation à étudier), mais véritablement comme condition même de tout savoir possible, ne sont pas nombreuses. Je partirai de deux approches qui considèrent le corps dans l'élaboration de savoirs sur soi et le monde. La première se fonde sur une conception du savoir comme vie de l'affect, initiée par Spinoza. La seconde est issue de la phénoménologie et des sciences cognitives et s'intéresse au savoir dans l'action, et à l'action comme possibilité de savoir.

Laplantine considère le corps comme un sujet et non comme un objet. Il propose une réflexion sur la manière de prendre en compte le sensible, le temps perçu, la relation et la présence dans les approches empiriques en SHS. Il cherche ainsi à dépasser ces oppositions fallacieuses entre connaissance et existence, maîtrise de soi rationnelle et spontanéité intuitive, attitude active de conquête du savoir ou acceptation passive des émotions, pour explorer plutôt en quoi les affects participent du savoir, les deux pouvant se combiner en situation. Il précise qu'il ne suffit pas de valoriser l'émotion contre la raison, le corps contre l'esprit, l'oral contre l'écrit pour changer le mode de connaissance de l'altérité (2009, 10). Ce changement dans le mode de connaissance implique une autre manière de considérer le savoir. Pour cela, il reprend Spinoza qui a développé une pensée de la continuité « où affection, réflexion, langage, théorie de la connaissance, éthique et politique ne peuvent plus être envisagés comme des champs distincts » (2009, 108). Il reprend la position spinoziste de l'homme comme *conatus*, c'est-à-dire « effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » (2009, 108), qui engage de fait la totalité de l'intelligence et de la sensibilité, c'est-à-dire toutes les facultés qui relèvent à la fois de l'esprit et du corps (entendement, sensibilité, imagination, mémoire). Ce sont là les modalités de la vie même, d'où la proposition de Laplantine d'une anthropologie modale<sup>2</sup>. Nous passons d'une approche intelligible

---

2 « Peut être qualifié de modal tout ce qui a été rejeté par l'ordre du logos (platonicien, chrétien, cartésien) et qui culmine dans la logique dénotative, logique univoque, uniforme, unilatérale, monologique, monoculturelle, monolinguisque dont le souci majeur est de définir et de mettre par exemple des légendes sous des images et de nous soumettre à cette injonction : 'écoute' 'regarde' » (Laplantine, 2009, 187).

sur le monde à une approche plus large qui englobe l'ensemble de l'expérience humaine. Mais le risque est de brouiller les frontières entre ce qui est understandable scientifiquement et ce qui permet de rendre compte de l'expérience humaine, incluant par là l'ensemble des arts.

C'est là que peut intervenir, de manière similaire et complémentaire, le travail de Varela *et al.* (1993), reprenant Merleau-Ponty<sup>3</sup>. Merleau-Ponty propose dans sa phénoménologie une réflexion sur l'entre-deux qui se situe entre le savoir de la science et l'expérience humaine, entre cette expérience et le monde. De même, Varela propose une compréhension de la cognition précisément en ne focalisant pas sur l'intérieur ou l'extérieur de l'individu ou de l'esprit, mais par une approche intermédiaire de ce qui se passe entre le monde et l'esprit. Ainsi, il s'oppose à une conception figée de la cognition basée sur des systèmes symboliques de représentations (modèles computationnels), en réintroduisant le corps comme structure vécue et comme contexte ou lieu des mécanismes cognitifs. Ces deux aspects de la corporéité ne sont pas opposés, ce qui implique de considérer et d'étudier la corporéité de la connaissance, de la cognition et de l'expérience vécue. Il a apporté une prise en compte du monde vécu dans les sciences, c'est-à-dire du monde changeant, comme fonctionnement effectif de la cognition. Il a ainsi pu dépasser les cadres d'analyse qui se limitaient d'une part à une prise en compte trop terre à terre des dimensions spontanées et réflexives de l'expérience humaine, et d'autre part à une approche trop idéalisée dans les sciences du fonctionnement de la pensée humaine. En ce sens le corps est cet intermédiaire essentiel qui nous fait advenir dans le monde et qui nous permet de contribuer à ce monde, non pas à partir d'une extériorité à ce monde (dans une approche représentationniste qui attribuerait une identité aux choses) mais de manière incarnée, en y étant impliqué. Le terme *enaction* traduit ce fait que la cognition est une action incarnée. Varela précise que « par le mot incarné nous voulons souligner deux points : tout d'abord, la cognition dépend des types d'expériences qui découlent du fait d'avoir un corps doté de diverses capacités sensorimotrices, en second lieu ces capacités individuelles sensorimotrices s'inscrivent elles-mêmes dans

---

3 Cette perspective s'inscrit dans un contexte plus large de réflexion en sciences cognitives, avec les travaux notamment de Dreyfus (1984) sur les limites d'une pensée sans corps en Intelligence Artificielle.

un contexte biologique psychologique et culturel plus large » (Varela *et al.*, 1993, 234).

Je retiendrai de ces deux approches, d'une part l'approche de la corporéité de l'expérience humaine que propose Varela, et l'attention chez Laplantine à une autre manière de considérer le savoir, comme modalité de la vie même. Ces deux auteurs nous incitent à envisager le travail sur le savoir (production, circulation) à partir d'une attention à l'expérience concrète, c'est-à-dire incarnée. Ils identifient le corps comme l'élément même de la cognition, au delà d'une opposition stérile entre connaissance (extérieure et objective) et affects (intérieurs et subjectifs), ou entre savoir objectif et expérience. Ils nous amènent ainsi à nous ré-intéresser à l'épistémologie de l'enquête de terrain comme étant fondamentalement liée à une présence corporelle du chercheur et des autres qu'il côtoie le temps de son enquête, pour produire un « savoir de la participation » (Jankowski, 2013, 283). Ce changement dans le mode de connaissance dont parle Laplantine m'amène alors à préciser de quel corps je parle sur un terrain d'enquête, de quels savoirs, et de quelle présence.

### **Quel corps dans les savoirs du terrain ?**

Nous n'avons pas un corps, nous sommes un corps qui nous permet d'éprouver le monde. Nous sommes ce corps qui nous ancre dans le monde et nous y ramène. En ce sens il peut être source de tension lorsque nos représentations ne collent pas avec ce que nous expérimentons. Cet écart est analysé dans le projet phénoménologique de Merleau-Ponty de l'étude de l'expérience vécue qui pose le primat de la perception sur la conscience, et du corps-sujet comme condition même de l'expérience. Son approche philosophique a permis de repenser le travail de conceptualisation du sujet à l'aune de la perception incarnée. Un tel écart correspond également à ce que nous expérimentons lorsque nous allons sur le terrain, et que nous nous retrouvons face à des situations forcément imprévues par rapport à ce que nous avions imaginé. Que ce soit dans les situations classiques de rencontre de l'ethnologue avec son terrain (autrui nous identifie à une place qui n'est pas celle que nous voulons tenir, comme celle de chercher à faire du *business* ou en quête d'une relation sexuelle...) ou dans le cours de l'enquête même (les difficultés matérielles de déplacement, le rapport au temps, la

recherche d'une place symbolique mais également physique, la quête pour savoir être présent au bon lieu au bon moment, etc.), l'enquête de terrain est aussi ce qui confronte le chercheur avec des difficultés matérielles et relationnelles de toutes sortes, lui permettant de vivre un temps ce rapport à l'altérité qu'il cherche à comprendre, avec son propre mal-être éventuel (son mal-corps ?). De ce point de vue, c'est dans le fait d'éprouver physiquement un terrain que commence véritablement l'enquête, parce qu'il y a prise en compte du vécu du corps et des pratiques corporelles dans l'épaisseur des relations, des intermédiaires, des lieux, des configurations matérielles et sociales, des médiations. C'est à l'endroit où le corps est engagé qu'opère la volonté de savoir dans l'enquête de terrain. Mais c'est également l'endroit de l'imprévu, de la rencontre possible, avec autrui, dans sa différence et sa singularité, et aussi avec une situation, des pratiques, des expériences de vie. Le savoir, comme résultat de l'expérience et de la pratique partagée, advient à cet endroit de rencontre, que Losonczy (2002) appelle le co-savoir.

De nombreux exemples contemporains de terrains illustrent ces modes d'engagement du corps comme modalités de production de savoirs. Ainsi en est-il des pratiques du corps, et de transformation de son propre corps comme expérimentation de nouveaux états, à l'exemple de Wacquant (2000) menant une enquête ethnographique dans les milieux de la boxe. Il en est de même pour les pratiques du goût, où il s'agit de pouvoir rendre compte en les éprouvant de modalités pratiques d'apprentissages incorporés, par exemple pour la musique ou le vin (Hennion, 2003). Les pratiques éprouvées du lieu (pratiques de l'habiter, relations à l'environnement) forment également des savoirs qu'il s'agit d'éprouver pour les comprendre, par exemple à propos des positions d'habitants squatteurs sur une place française face à l'état qui cherche à les déloger (Nicolas, 2008). Si tout terrain ne met pas forcément à l'épreuve de manière aussi claire et visible l'engagement corporel du chercheur, nous pouvons néanmoins le considérer comme une composante permanente du savoir du terrain. En effet, le terrain considéré à partir d'une approche communicationnelle met en évidence que le fait de suivre des acteurs, en expérimentant par soi-même leur déplacement physique, est un moyen d'analyser comment ces acteurs vivent et donnent sens à leur environnement<sup>4</sup>, ou encore, que le fait d'écouter « avec son corps »

---

4 Ainsi, par exemple Igor Babou (2011) dans un terrain en Argentine,

c'est-à-dire dans une perspective subjective, située, affectée, ses informateurs sur un terrain d'enquête (Barbier, 1997), est un moyen de comprendre les places, les rôles, l'épaisseur des histoires de lieux et de relations aux autres. Ainsi, l'engagement corporel du chercheur se manifeste déjà dans les situations tout à fait banales d'enquête, comme le fait de se déplacer avec ses informateurs, d'essayer de voir avec leurs yeux, d'avoir une écoute qui prenne en compte dans son ensemble la situation de communication motivée par l'enquête.

Par l'épreuve qu'il fait vivre au chercheur, le corps est à la fois ce qui vient limiter le fantasme, et qui peut créer le mal-être sur le terrain, et ce qui rend possible la découverte d'une altérité (autrui, mais aussi une situation, une expérience singulière). D'une part ce corps éprouvant fait émerger un monde à connaître, et d'autre part il est ce qui résiste aux discours surplombants sur une situation au nom d'une rationalité abstraite. Deux façons de définir le corps éprouvant se dessinent ici, pour suivre les deux approches évoquées précédemment.

La première renvoie à l'enaction qui pose que la cognition ne se fait pas indépendamment de nos capacités perceptives. La cognition est une action incarnée qui fait émerger un monde auquel elle s'adjoint, et elle n'a pas de fondement hors de son inscription dans un corps. En ce sens, le corps est l'instrument d'observation du chercheur sur le terrain, au sens où il éprouve son terrain, épreuve qui lui permet d'élaborer un processus cognitif.

La seconde approche ouvre sur une prise en compte de l'expérience sensible du monde qui excède ce qui en est dit ou peut en être dit. Il s'agit de la question de la présence des affects et des perceptions au delà de leur possible qualification par le langage, et qui incite le chercheur de tenter d'en rendre compte, sans forcément y parvenir. D'où le trouble lors des retours du terrain, dans la difficulté d'énoncer ce qui a été vécu. Comme le dit Laplantine, le corps n'est pas une forme dénudée de contenu, car ce serait le dépolitiser,

---

interroge les déplacements comme analyseur des rapports homme/nature à partir de la description de ses déplacements physiques avec ses informateurs. Selon lui « il s'agit de vivre les temporalités et les étapes d'un parcours, de manière à percevoir, en l'expérimentant sur soi, la signification de l'espace, du territoire ou de l'environnement naturel telle qu'elle peut être construite par les acteurs locaux » (231). L'attention aux déplacements lui permet de repérer, décrire et analyser les médiations à l'œuvre dans le rapport à l'environnement et aux savoirs, qui sont déterminées par les points d'observations que choisit le chercheur.

et il est aussi ce reste qui « résiste à être dit » (2009, 154). La phénoménologie de la chair rejoint cette position, où le corps n'est plus envisagé comme un objet (d'expérience) mais comme le principe même de toute expérience possible (Henry, 2000, 172). La chair, c'est le corps subjectif qui permet de s'éprouver soi-même, et qui en même temps peut être touché (au sens propre et figuré) par autrui<sup>5</sup>.

### **Quels savoirs en résultent ?**

S'intéresser aux savoirs, c'est s'intéresser au politique : le droit de savoir, l'ordre des savoirs (savoirs experts, savoirs populaires, etc.), la capacité à anticiper, interpréter et agir sur le monde, le rapport entre savoir et pouvoir, le partage des savoirs, mais également le droit d'exercer sa libre ignorance. Comme je l'ai indiqué à propos d'Haraway, le champ de l'anthropologie des sciences a largement montré le caractère culturel et pratique, c'est-à-dire à la fois situé et problématique (questionné et questionnable) de tout savoir, y compris scientifique (Pickering, 1992). S'interroger sur la place et la légitimité du savoir amène une autre question : celle de la confiscation de l'ignorance, c'est-à-dire de la possibilité de maintenir une interrogation, confiscation dont est responsable la vulgarisation scientifique (Jurdant, 2009 [1973]). En effet, la vulgarisation scientifique place le savoir scientifique à la place du seul savoir socialement légitime, tout en faisant fonctionner en même temps un clivage entre savoirs profanes et savoirs savants (ce qui légitime en fait son rôle social). Ainsi, chacun se trouve pris dans l'injonction de se référer aux connaissances scientifiques, tout en s'en trouvant de fait exclu par la représentation sociale du savoir savant que construit la vulgarisation, et qui est une image de la Science, une idéologie, et non les sciences effectivement en train de se faire. De ce fait, non seulement les savoirs « non-scientifiques » sont délégitimés, mais en plus, le questionnement individuel sur le monde et sur son expérience se trouve confisqué par le fait qu'un discours extérieur vient en prendre la place. Cette dépossession se voit le mieux précisément dans l'expérience de chacun de son corps propre. En effet, le discours

---

5 Nous retrouvons la position défendue par Le Breton (1999), qui renvoie à Merleau-Ponty et la psychanalyse : ce qui est important dans l'expérience humaine c'est la chair, c'est-à-dire le corps traversé par le sens, qui se retrouve malmené dans un certain refus contemporain du corps.

que porte le champ médical sur le corps d'un sujet, notamment dans la distinction du normal et du pathologique, délégitime tout savoir personnel du corps par une distinction « au nom de laquelle la science récupère pour elle-même le savoir du corps et dépossède l'individu de la possibilité d'assumer la maladie, c'est-à-dire d'être malade *et* normal » (Jurdant, 2009 [1973], 98).

Ainsi, la vulgarisation scientifique remplace les savoirs qui partent du corps éprouvant par un discours extérieur, celui des sciences, sauf à les réhabiliter par un autre discours savant, celui des SHS (comme dans les cas cités dans la partie précédente). Mais dans tous les cas le risque demeure que la qualification de ces savoirs amène une forme de dépossession de l'ignorance et du libre questionnement à leur endroit. Il est donc important de maintenir et préciser des raisons pour lesquelles ces savoirs résistent aux tentatives pour les qualifier et les inscrire dans le registre du langage. En voici trois.

- Tout d'abord ils ne renvoient pas forcément à des représentations. Ce point est évident lorsqu'il s'agit de savoir-faire non procédural, incorporé dans la pratique (par exemple l'apprentissage du vélo) (Polanyi, 1962), qui ne peut pas faire l'objet d'une explication externe. Il faut éprouver ce savoir pour le comprendre. La notion d'enaction permet de le préciser : elle ne définit pas les savoirs à partir de l'idée de représentation, mais à partir de la corporéité de la pensée comme un lien circulaire entre action et savoir, dans le mouvement d'interprétation, ce qui signifie que le savoir ne peut pas simplement faire l'objet d'un discours qu'il s'agit de recevoir plus ou moins passivement (comme dans la vulgarisation scientifique), mais qu'il s'inscrit plus généralement dans l'expérience individuelle. A ce titre, l'expérience de terrain est constituée d'une foule d'actions spécifiques à un environnement et à des pratiques, et qui font sens pour le chercheur sans qu'il puisse l'explicitier entièrement dans son récit de terrain.

- En deuxième lieu, ces savoirs excèdent ce que le langage peut en dire. L'invitation de Laplantine à considérer le sensible hors langage éclaire à son tour ce point. Bataille parle de la fuite en avant du savoir pour désigner ce qui échappe au langage, et qui est dans l'accomplissement de la vie même, et ses excès (qu'il désigne comme *hubris*) (1970). Il oppose le savoir comme tentative de contrôle et de maîtrise de la vie à l'énergie de la vie, au lâcher prise, à ce qui s'expérimente dans les arts, et bien entendu dans les arts du corps. Ce non savoir de la vie, c'est ce qui pointe l'incapacité du langage

à rendre compte de toute l'expérience humaine, et en même temps nous libère de l'obligation de savoir, de l'asservissement du connaître, puisque l'inconnu et le non-connaissable sont au cœur même du savoir. De ce fait, le terrain en tant qu'expérience de vie excède ce qui peut en être dit. Il importe alors de maintenir une distance entre ce qui peut être dit d'un terrain, et l'expérience de vie qu'il est (éventuellement partagée avec d'autres), et ce, afin de la préserver de tout discours rationalisant et réducteur qui viendrait en surplomb.

- En troisième lieu, cet insaisissable peut être une connaissance du corps qui échappe au formulable. Ainsi, dans le domaine de l'anthropologie théâtrale, Barba, en puisant dans diverses traditions théâtrales européennes et asiatiques, explore le savoir de l'acteur en interrogeant ce qui rend possible l'expression artistique, et qu'il qualifie par le travail pré-expressif. Ce savoir est totalement en lien avec le corps, donc apparemment tout à fait singulier de l'art de tel ou tel acteur, et en même temps Barba repère des modalités communes pour faire exister cet art, qui passent par des techniques du corps, au sens de Mauss, qui préparent le corps de l'acteur à devenir signifiant, dans le travail pré-expressif : « le pré-expressif, considéré séparément, est une fiction cognitive qui permet des interventions efficaces. Il ne se limite pas au physique de l'acteur, mais il concerne l'ensemble corps-esprit » (Barba, 2004, 185). Il s'agit par ces techniques efficaces de créer un « corps en vie » de l'acteur, qui interprète un art qui peut être très codifié par ailleurs. Le savoir du corps-esprit porte sur des capacités à créer des conditions pour qu'adviennent en situation (en représentation) « des significations qui ne sont pas immédiatement évidentes » (Barba, 2004, 184). Explorer les conditions de cette présence de l'artiste et cette rencontre avec une situation et des publics par le biais du corps, permet alors d'envisager la part d'indicible dans les savoirs, inscrite dans des états du corps, saisie cognitivement par le biais de la fiction ou de la métaphore, dont chacun ne peut donc parler qu'indirectement. L'insaisissable de la situation peut être préparé, pour qu'il surgisse au moment voulu, il peut faire l'objet d'un savoir sans pour autant être explicité, ni même être connaissable. Ce savoir du corps de l'acteur ne s'intéresse pas aux sens possibles d'une situation, ou à vouloir la maîtriser pour transmettre un sens précis. Il porte davantage sur les situations incarnées, savoir qui se distingue (excède ?) des explications que l'on peut en donner. De manière semblable, le chercheur acquiert une expérience à partir de ses terrains successifs qui lui permettent de

savoir comment se comporter sur le terrain, dans un sens proche de ce qui fait la compétence de l'acteur (Hert, 2014).

Ainsi, l'approche de ce que j'appellerai à partir d'ici des savoirs incarnés<sup>6</sup> nous ouvre une voie alternative qui prend le contre-pied des enjeux de pouvoir liés à la qualification des savoirs. Elle indique une forme de pensée, hors représentation, hors langage et insaisissable, qui concerne la capacité à agir dans un monde dynamique, dont les tenants et aboutissants sont changeants, sans pouvoir se baser sur des représentations déjà là de ce qui est attendu. Cette pensée renvoie à un savoir, au sens d'une capacité à agir sur le monde, qui n'est pas à proprement parler de l'ordre de l'interprétation. Il s'agit plutôt d'une prise en compte performative du corps, de ce qui l'affecte, de ce qui (le) fait agir, de ce qu'il mémorise et perçoit. J'insiste sur la performativité de cette prise en compte pour qualifier ces savoirs, car sinon nous en resterions à un corps comme « réceptacle de données » à interpréter. L'appel de Varela à retourner vers le savoir ordinaire, pour s'intéresser aux fonctionnements cognitifs en situation quotidienne, rejoint cette position. Ce savoir ordinaire qui passe par le vécu du corps, qui n'est jamais totalement explicité, est forcément plus ambigu et ambivalent que ce qui peut en être dit dans l'interprétation d'une situation. Cependant, il participe d'une mémoire subjective dont le chercheur peut témoigner, de même qu'il peut témoigner des relations de confiance qui s'installent à l'occasion de son récit (Le Marec, 2012).

### **L'ordinaire de la communication et la médiation des savoirs incarnés**

Ainsi, si ces savoirs résistent à être qualifiés, car ils s'éprouvent plus qu'ils ne permettent d'assigner un sens déterminé à l'expérience vécue, et qui serait de l'ordre d'une possession « comme un propriétaire dans sa maison » (Bataille, 1970, 87), nous pouvons néanmoins en témoigner. En effet, dans le travail de terrain, il y a un partage de l'ordinaire de la communication, au sens où les échanges mettent en œuvre un savoir de la relation, qui permet d'évoquer en

---

6 Par savoir incarné, je considère l'expression possible d'un vécu, qui dépasse les énoncés qui peuvent en être donnés, qui s'articule avec une expérience corporelle (Quidu, 2011, 125), c'est-à-dire un corps éprouvant.

situation davantage que ce que les mots échangés expriment, et qui permet alors de faire sentir, dans l'échange, ces savoirs incarnés.

La sociologie interactionniste a travaillé cet ordinaire de la communication, à partir d'une lecture très fine des attitudes corporelles de chacun, souvent inconscientes mais perceptibles par autrui. L'attention portée au corps permet de rendre compte de compétences et de significations sociales implicites, inscrites dans des états de corps, mais également de capacités à l'empathie, que nous avons tous (la distinction naturel/culturel devient ici caduque) et qui constituent un savoir impensé. L'ethnométhodologie a thématiqué cette (fausse) évidence immédiate de l'intelligibilité des implicites de toute situation de communication à travers la notion d'indexicalité, reprise à sa suite par les travaux sur la cognition située<sup>7</sup>. Ces approches montrent comment dans l'ordinaire de la communication intervient un ensemble de dispositions sociales, de capacités (*affordances*) et de préférences sémiotiques inscrites dans les situations et les dispositifs. Ces dispositions sont efficaces, en tant que vecteurs de mécanismes sociaux, lorsqu'elles sont précisément mises hors du champ de l'attention, à la manière des dispositifs de pouvoir de Foucault.

Nous pouvons approfondir ici l'analyse de cet implicite qui est mis hors champ dans l'ordinaire de la communication, et articuler ainsi plus précisément les approches que j'ai abordées précédemment avec le champ des SIC. Il y a dans cet ordinaire ce que l'on peut appeler, avec Souchier, reprenant Percec, un « infra-ordinaire », qui repose sur des compétences implicites relatives à la situation de communication. Plus précisément, si l'on suit Souchier (2012), les communications ordinaires reposent sur un impensé, à savoir la mémoire de l'oubli, c'est-à-dire l'oubli des cadres de la doxa, de la communication sociale, et leur effacement de la conscience, mais leur intégration (incorporation) en tant qu'environnement quotidien. Souchier montre l'importance d'oublier les savoirs de la communication pour que celle-ci soit efficace. Sous l'évidence immédiate de la communication, apparaît alors le travail que fait le sujet lui-même, de l'oubli des intermédiaires, des cadres, des formats matériels, sociaux et sémiotiques de la communication, pour rendre justement

---

7 Je ne rendrai pas compte ici de tout le champ de recherche parallèle issu de la cognition située (Suchman, 1987), car s'il aborde effectivement le même type de perspective incarnée, son objet ne porte pas sur les enjeux de reconnaissance des savoirs situés et affectés tels que décrits ici.

la communication transparente, par souci d'économie d'énergie psychique, et permettant ultimement la communication. Cela signifie que ces éléments oubliés, qui rendent possible la communication, constituent du matériau d'enquête pour le chercheur sur le terrain, au même titre que ce qui est énoncé directement. Ce matériau nourrit le savoir incarné du chercheur, mais quelle en est sa portée ?

Si nous transposons cette mémoire de l'oubli aux savoirs incarnés tels qu'énoncés précédemment (hors représentation, hors langage et insaisissables), nous en voyons leur portée politique. Oublier ces savoirs incarnés, c'est pouvoir oublier que la communication n'est jamais immédiate ou transparente, que l'expérience excède l'énonçable et le formulable dans un cadre de pensée, que l'action dépasse l'intention et constitue un mode de pensée émergent, que le sensible ne se réduit pas aux descriptions que l'on peut en faire, que le non-savoir reste au cœur de tout savoir, et qu'il n'y a pas de transparence du savoir du sujet sur lui-même. Autrement dit, de même que l'oubli est constitutif de la communication efficace, ne peut-on pas dire qu'oublier ces savoirs incarnés c'est rendre possible l'expression de connaissances détachées de situations où sont éprouvées les limites du savoir, c'est pouvoir énoncer des interprétations plus transparentes, qui ne brouillent pas les frontières, qui témoignent d'une maîtrise du discours sur les situations étudiées ?

Inversement, en rendre compte n'implique pas de tomber dans un relativisme épistémique, où tout savoir serait également valable à partir du moment où il correspondrait à un vécu. De même que Varela proposa une troisième voie entre le réductionnisme biologique et l'idéalisation intellectuelle, il s'agit de dépasser les clivages entre le vécu et le formulable. La voie proposée consiste à rendre compte de ce qui passe inaperçu dans la rencontre – de l'ordre de l'infra-ordinaire et de la présence corporelle – non pas pour y poser une interprétation savante, mais pour y faire entendre ces savoirs incarnés.

Comment alors sur un plan pratique, rendre compte de ces savoirs incarnés ? Sans entrer dans des détails méthodologiques qui dépasseraient le cadre de cet article, dans un précédent travail, j'explore la figure du clown comme présence corporelle et comme image du non savoir (Hert, 2014). Le clown est dans une forme d'attention à ce qui advient de la situation, à ce qui émerge dans le réel, et non pas dans les prétentions du discours (qu'il peut d'ailleurs mettre en scène). Il témoigne véritablement d'une pensée (politique) en train de se faire, parce qu'il met précisément au grand jour ce qui

se fait en général oublier (tous les échecs dans les intentions, dans la communication, dans les tentatives de rationaliser son action, etc.). Cette figure du clown est un moyen pour penser un corps en action, en décalage avec le monde figé des représentations (à ce titre il est souvent qualifié de simple, d'attardé, de fou, de bouffon, de paysan). C'est pourquoi cette posture du clown peut être un moyen méthodologique pour le chercheur de réfléchir aux formes d'attention et aux situations ordinaires de communication qui peuvent permettre de « saisir », « capter » en situation, dans une posture modeste, des savoirs incarnés.

Relier le savoir au corps, donc au non-savoir, au doute, empêche ainsi de tomber dans les fausses évidences d'une communication transparente, et les simplifications discursives sur l'altérité et le savoir de l'autre. Le corps résiste à la réduction de l'altérité à un discours, il est donc une bonne entrée pour rendre compte de cette altérité. Le savoir incarné met de l'inattendu là où il n'y aurait que banalité, du savoir là où il n'y aurait que trivialité. Le processus de trivialisation des êtres culturels que décrit Jeanneret (2008) peut alors se comprendre comme un regard sur les savoirs qui prend au sérieux leur doute constitutif, donne des éléments pour penser le savoir comme étant fondamentalement entre, entre sensible et intelligible, entre expérience et *épistémè*, entre subjectivité et objectivité, et permet de résister à toute réification. De même que l'on ne peut réduire le corps à un objet, le savoir ne peut pas se définir en dehors d'un rapport au monde et à autrui renouvelé en permanence.

PHILIPPE HERT

*Centre Norbert Elias, UMR 8562 –  
Université d'Aix-Marseille*

## BIBLIOGRAPHIE

- Babou I.**, (2011), *Le déplacement : une dimension d'analyse et une modalité pour comprendre les relations entre nature, science et société*, in Questions de communication, 20.
- Barba E.**, (2004), *Le canoë de papier : traité d'anthropologie théâtrale*, Paris, Ed. L'entretemps.
- Barbier R.**, (1997), *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Ed. Economica.
- Bataille G.**, (1970), *Œuvres complètes, tome 2, écrits posthumes 1922-1940*, Paris, Gallimard.
- Debaene V.**, (2010), *L'adieu au voyage*, Paris, Gallimard.
- Dreyfus H.**, (1984), *Intelligence Artificielle : mythes et limites*, Paris, Flammarion.
- Favret-Saada J.**, (2004), *Glissements de terrain*, in Vacarme, 28.
- Haraway D.**, (2007), *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils.
- Hennion A.**, (2003), *Ce que ne disent pas les chiffres... Vers une pragmatique du goût*, in Donnat O. et Tolila P. (éds.), *Le(s) public(s) de la culture. Politiques publiques et équipements culturels*, Presses de Sciences Po, pp. 287-304.
- Henry M.**, (2000), *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- Hert P.**, (2014), *Chercheur sur le terrain d'enquête et clown en représentation : quelles homologues ? Réflexions sur la réflexivité, l'empathie et l'humilité pragmatique du chercheur*, in Quidu M. et Favier-Ambrosini B. (éds.), *Le corps du savant dans la recherche scientifique : approches épistémologiques*, Paris, éditions de l'ENS, à paraître.
- Jankowski F.**, (2013), *Les typologies traditionnelles sont-elles fonctionnelles ? Recherche participative et connaissance locale des sols au Sénégal*, in Revue d'anthropologie des connaissances, 2013/1, Vol. 7, n° 1, pp. 271-290.
- Jeanneret Y.**, (2008), *Penser la trivialité. Tome I : la vie triviale des êtres culturels*, Paris, Hermès.
- Jurdant B.**, (2009), *Les problèmes théoriques de la vulgarisation scientifique*, Paris, éd. des archives contemporaines, [1973].
- Laplantine F.**, (2009), *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Le Téraèdre.
- Le Breton D.**, (1999), *L'adieu au corps*, Paris, Métailié.
- Le Marec J.**, (2012), *Partage et transmissions ordinaires dans les institutions du savoir*, in Tracés n° 12 hors-série, pp. 107-121.
- Lepenes W.**, (1997), *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, ed. MSH.
- Losonczy A.-M.**, (2002), *De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique*, in Ghasarian C. (éd.), *De l'ethnographie à la l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Paris, A. Colin.
- Memmi D., Guillo D. et Martin O.**, (2009), *La tentation du corps*, éd. de l'EHESS.
- Nicolas L.**, (2008), *Beauduc l'utopie des gratte-plage. Ethnographie d'une communauté de cabaniers sur le littoral camarguais*, Marseille, Images en Manœuvres Editions.
- Pickering A.**, (1992), *Science as practice and culture*, Chicago, U. Chicago Press.

- Polanyi M.**, (1962), *Personal Knowledge*, Chicago, U. Chicago Press.
- Quidu M.**, (2011), *L'aventure du corps dans la philosophie des sciences au XX<sup>e</sup> siècle : trois thèses sur la valeur épistémologique de la corporéité du savant*, in Andrieu B. (dir.), *Le corps du chercheur, une méthodologie immersive*, Presses Universitaires de Nancy.
- Souchier E.**, (2012), *La mémoire de l'oubli : éloge de l'aliénation. Pour une poétique de « l'infra-ordinaire »*, in *Communication & Langages*, n° 172, pp. 3-19.
- Suchman L.**, (1987), *Plans and situated actions : the problem of human/machine communication*, Cambridge, Cambridge U. Press.
- Varela F., Thompson E. et Rosch E.**, (1993), *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil.
- Wacquant L.**, (2000), *Corps et âme*, Marseille, Agone.