François JULLIEN, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit* suivi de *L'Écart et l'entre*

Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2018, 256 pages

Alain Mille

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/22076>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.22076

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2019

Pagination : 393-397

ISBN : 9782814305632

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Alain Mille, « François JULLIEN, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit* suivi de *L'Écart et l'entre* », *Questions de communication* [En ligne], 36 | 2019, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 19 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/22076> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.22076>

communs aux conceptions de l'université, de l'éducation et de l'anthropologie (et de l'art) qu'il défend. L'université doit permettre une forme d'enquête définie comme « généreuse, ouverte, comparative et critique », sur les mêmes principes de la démarche anthropologique qui est généreuse « par ce qu'elle porte son attention sur, et répond à, ce que font et disent les autres » ; qui est ouverte (*open-ended*) parce que « son but n'est pas d'arriver à des solutions finales [...] mais plutôt de révéler le chemin le long duquel elle peut se prolonger » ; qui est comparative, car « aucun chemin n'est déjà tracé comme étant le seul qui soit "naturel" » (p. 73) ; et qui est critique « parce que nous ne pouvons pas nous satisfaire des choses telles qu'elles sont » (*ibid.*). Tim Ingold reprend pour sa démonstration ce qui peut être retiré de la pratique de l'observation participante, qui pour lui est une attention portée en priorité non à la description venue d'en haut ou d'ailleurs, mais au partage de l'*undercommons*. Cela demande le temps long (p. 75) et « observer avec ou depuis [qui] n'est pas objectiver [mais] s'ouvrir (*to attend*) aux personnes et aux choses et apprendre d'elles » (p. 76). Il propose de considérer qu'ainsi définie, « l'anthropologie est une *pratique* de l'éducation ». « Comme l'école, au sens faible de la *skholè*, le terrain est un espace social (*an undercommons*) nourri par des gestes mineurs. Le travail de terrain n'est pas l'application d'une méthode pour obtenir des résultats, mais la pratique d'une expérimentation patiente qui transforme chaque réponse en une question » (p. 79). Revenant sur une des thèses de *Faire* (2013), il propose aussi de comparer l'anthropologie (et donc l'éducation) à certaines pratiques artistiques, dans un passage qui est à lui seul un résumé du présent ouvrage : « Selon moi, un art anthropologique se caractérise, comme l'anthropologie elle-même, par la générosité, l'ouverture, la comparaison et la critique. L'art est curieux mais pas interrogateur et suscite un questionnement sans exiger de réponse. Il est attentionnel et non porté par des intentions préalables, modestement expérimental et non ouvertement transgressif, critique sans se limiter à une critique. Il utilise des forces qui donnent naissance à des idées et à des objets sans chercher à exprimer ce qui existe déjà : l'art qui est anthropologique conçoit sans être conceptuel. Cet art requiert soin [*care*] et aspiration [*longing*] ; il permet au savoir de se développer de l'intérieur de l'être jusqu'aux correspondances de la vie. C'est pour cela que des activités comme la marche, le dessin, la calligraphie, la musique instrumentale, la danse et d'autres façons de créer et de travailler avec des matériaux, des activités qui tendent à être confinées à l'extrémité "manuelle" (*craft*) sont à mes yeux exemplaires. Les artistes qui pratiquent ces arts sont, selon moi, très proches de la véritable anthropologie, même s'ils ne présentent pas consciemment leur travail comme tel » (p. 81).

C'est une des originalités de Tim Ingold que de proposer ce parallèle provocateur et éclairant, où sa définition de l'anthropologie comme éducation fait de la démarche anthropologique une philosophie et une pratique pour l'éducation, au point que, dans un passage comme le suivant, on peut aisément remplacer le mot « anthropologie » par le mot « éducation » et « ethnographie » par le mot « technologie de l'apprentissage » sans en altérer la pertinence : « L'ethnographie est précisément à l'anthropologie ce que l'histoire et la critique sont à l'art : son bourreau. J'ai affirmé au contraire que la promesse de l'anthropologie est de donner vie aux autres, de les amener dans le champ de notre attention de façon à ce qu'à notre tour nous puissions correspondre avec eux. Une œuvre d'art peut être anthropologique dans la mesure où cette promesse est tenue : si elle sert à mettre les autres en avant (*foreground*), dans toute la plénitude de leur présence, à les mettre "sur la table", à les libérer des déterminations des buts et objectifs. L'art qui est anthropologique permet aux choses d'être *elles-mêmes* » (p. 83). On comprend que les perspectives ouvertes par l'auteur engagent une redéfinition même de la science (y compris donc des sciences et techniques de l'enseigner, les *learning sciences*) au profit d'une conception *attentive* et *attentionnée* : « Les mains et l'esprit des scientifiques, à l'instar des artistes ou des artisans, absorbent dans leur façon de travailler une acuité perceptuelle sensible aux matériaux sur lesquels se porte leur attention, et si ces matériaux varient, il en va de même de l'expérience résultant de la correspondance avec eux » (p. 87). Pour Tim Ingold, « la recherche est donc la quête de la vérité par la pratique de la curiosité et du soin » (p. 88, souligné par l'auteur), qui définit une certaine conception de l'éducation tout autant qu'il définit une certaine conception de la recherche et de l'université. C'est à cette université qu'il consacre ses dernières pages, la redéfinissant comme une *multiversité*.

Jean-Charles Chabanne

IFÉ, ENS de Lyon, F-69007

ECP, université Lumière Lyon 2

jean-charles.chabanne[at]ens-lyon.fr

François JULLIEN, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit. Suivi de L'Écart et l'entre*

Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2018, 256 pages

C'est en se proposant de fournir des clés pour « entrer dans la pensée chinoise » que François Jullien réalise qu'il est rare de se poser cette question et que le philosophe peut être démuné sur une démarche qui met sa posture en réflexivité. L'ouvrage de 2011

réédité en 2018 n'est pas de lecture facile, mais il fascine par la volonté de l'auteur à être au plus près de sa propre démarche pour rester parfaitement cohérent dans sa volonté de ne pas céder à la facilité. Il s'interroge donc plusieurs fois sur la validité de son approche, sur sa possible vanité, sur les limites de son exercice... Il met en évidence la grande difficulté de proposer une méthode pour « entrer dans une pensée » et finalement plaide pour « entrer dans une pensée » renouvelée par d'autres. La seconde partie « L'écart et l'entre » (déjà traitée par ailleurs par l'auteur) est à lire comme une invitation à bien comprendre la puissance de la notion d'écart pour entrer « en pensée », dirais-je, avec la pensée chinoise. Ce texte ne sera pas commenté dans cette note.

« Qu'est-ce qu'entrer (dans une pensée) ? » expose l'écart entre la langue chinoise et la famille des langues indo-européennes, tant la langue fournit un cadre que l'expression de la pensée. Il pointe l'écart d'expérience de la Chine révélée tardivement aux missionnaires du ^{xvi}^e siècle, même si les échanges marchands existaient depuis l'ère romaine. L'écart de langue est radical et la langue chinoise se réduit considérablement dans l'opération de traduction. Aussi raconter l'histoire de la Chine à la manière occidentale se heurte-t-il à un écart avec le fait que la Chine ne s'est intéressée à cette manière de faire qu'au ^{xx}^e siècle. Pour la philosophie, la classification « confucianisme, taoïsme, bouddhisme, [...] » correspond également à une pratique occidentale gênant l'entrée dans la pensée chinoise. Dans « L'ailleurs de la Chine », l'auteur approfondit et développe les conséquences de ces écarts visibles. La conséquence principale est que la philosophie occidentale – incluant les aller-retours entre les cultures indiennes et arabes – étudie méthodiquement des questions avec la méthode (grecque) du développement des contradictoires pour « paver » le monde des « possibles » ainsi énoncés. Cette « discrétisation » du monde est un frein à l'entrée dans la pensée chinoise. François Jullien pointe Héraclite (« tout s'écoule ») comme un « faux ami » de la pensée chinoise (pensée de l'en-cours, du flux).

Le chapitre « Pensée d'avant ou d'à côté » oppose l'approche considérant que les différentes cultures évoluent simplement plus ou moins vite dans un même sens – la culture des indigènes amazoniens serait à l'image de ce qui s'est passé il y a des milliers d'années en Europe, « en retard d'évolution » ; que l'originalité de celle-ci et ses différences avec la culture occidentale ne constituent pas un retard mais une richesse. La notion de « différence » permettant de comparer des pensées est également interrogée, car la notion de comparaison

implique pour l'auteur l'existence d'un socle commun avec des branches qui se séparent. L'Occident a considéré sa pensée comme plus moderne lors des colonisations, ce qui l'a poussé à considérer les pensées indigènes comme « dé-passées » ou même « du passé ». On en met les traces dans les musées et on les étudie comme des objets curieux, mais on continue de les considérer inutiles pour la pensée contemporaine. Le résultat est une grande surprise pour les missionnaires du ^{xvi}^e siècle : la Chine qu'ils découvrent n'est pas « en retard », elle se situe « ailleurs ». Plutôt que de les articuler, il est habituel d'opposer : « logique de régulation » (Chine) et « logique de modélisation » (Occident) ; relâchement du principe de « non-contradiction » (Chine) et nécessité du « tiers-exclu » (Occident) ; le global intuitif (Chine) au général conceptuel (Occident)... François Jullien insiste sur la nécessité d'abandonner une approche anthropologique pour entrer dans la pensée chinoise par la voie de la langue chinoise.

La méthode choisie par François Jullien pour bien poser la question de l'entrée dans la pensée chinoise : utiliser une « première phrase » d'un texte fondateur comme signature d'un corpus philosophique écrit, ce qui donne son titre à ce chapitre. La phrase est présentée comme modalité propre de la pensée. Une phrase n'est pas la mise en forme de la pensée, elle est sa condition d'existence. La « première phrase » engage la suite de la pensée, elle a tendance à « plier » (terme souvent utilisé par François Jullien) le pensable (lui donner le pli...). Il cite la première phrase de *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote : « Tout art d'opérer et toute démarche et, pareillement, toute action et tout choix tendent à quelque bien, à ce qu'il semble ». Tout est rationnel, « à ce qu'il semble » !

Ensuite, l'auteur présente « Une première phrase chinoise » qui restera le fil rouge de l'ouvrage. Elle est prise dans le *Yi-jing* (*Yi-king*) ou « Classique du changement » (en le traduisant littéralement). Il s'agit d'une séquence de traits pleins « yin » (–) ou brisés « yang » (–) exposant les évolutions d'une situation. Quatre sinogrammes seulement se font alors suite côte à côte : 1) *yuan* (commencement) ; 2) *heng* (essor) ; 3) *li* (profit) ; 4) *zhen* (rectitude). C'est aussi « commencer-prendre son essor-profiler/tirer parti-demeurer droit/solide ». À la différence de la première phrase choisie pour Aristote, cette première phrase ne « construit » pas, elle enchaîne dans l'idée de demeurer « droit ». Plutôt que de proposer un « sens », cette phrase développe une « cohérence ». Très générale, cette phrase peut se reformuler dans des contextes divers mais avec toujours l'idée d'un comportement cohérent permettant de continuer le mouvement. De nombreux exemples illustrent la phrase avec l'idée de donner à

saisir l'essentiel d'une pensée de la cohérence. On peut aussi appliquer cette phrase à l'ambition « d'entrer dans une pensée ». Ce chapitre se poursuit dans le suivant sous la forme d'un « commentaire ». La notion de « commencer » est inscrite dans d'autres processus déjà en cours et ne constitue pas un « événement », mais un engagement dans l'action.

Le chapitre 7 explore la notion d'entrée hébraïque : la Bible commence par le terme « commencement » (« *bereshit* » en hébreu). La Bible et le Classique du Changement (*Yi King*) ayant à peu près le même âge (à ce qu'il semble), on pourrait peut-être s'aventurer à comparer. Le commencement biblique constitue une rupture « essentielle » (elle crée) tandis que le commencement du Classique du Changement est un amorçage nouveau au sein d'un mouvement existant. Il existe un écart entre l'événement « commencement » de la Bible à la mise en œuvre incidente d'un mouvement qui va prendre son essor. Le commencement de la Bible fixe un moment, le commencement du Classique du Changement n'annonce qu'un déroulement et rend compte d'une durée. La langue résonne à cette dualité : le chinois ne se conjugue pas, il s'exprime « à l'infinitif », sans possibilité d'exprimer un état, mais optant pour le processus. De ces premières phrases, il s'ensuit que le monde biblique se crée progressivement par oppositions/séparations (lumière/ténèbre, chaos/organisation...). Dans le commencement chinois, c'est le *continuum* qui prime avec la régulation comme action. Un écart plus évident entre Bible et l'ouvrage chinois : le premier annonce une fin (du monde qui a ainsi commencé), tandis que la pensée chinoise insiste sur la réalité/viabilité (la voie). Si le texte biblique est d'abord une parole, l'ouvrage chinois est d'abord un « tracé » (idéogrammes, fondés sur les tracés les plus simples du *yin* et du *yang*). Dans la pensée chinoise, il n'y a pas de « voix intérieure », mais l'émergence d'une voie (*Tao*).

Est étudié par la suite ce qui pourrait être « l'entrée hellénique ». La Bible ne pose pas la question de « pourquoi le commencement », puisque c'est une décision divine. Les Grecs au contraire se sont interrogés sur le commencement. Dans les textes, l'auteur grec assume le fait de « commencer » à parler de ce qui a pu exister ; il est l'initiateur d'une description le plus souvent poétique. Deux méthodes : considérer un épisode initial qui a tout commencé (comme dans la Bible) et étudier comment on en est arrivé à l'instant présent ; ou, au contraire, partir de l'instant présent et remonter progressivement pour deviner ce qui a pu constituer le commencement (quête possiblement éternelle...). François Jullien indique que quand les Grecs parlent d'un processus éternel, les Chinois évoquent un processus

sans fin, ce qui peut signifier que pour les premiers on trouvera toujours un autre événement après/avant un événement décrit tandis que pour les seconds, c'est le processus qui ne s'arrête pas (sans début mais avec des commencements, sans fin avec d'incessants départs). Si l'on peut étudier et comparer les commencements hébraïques (création) et grecs (génération), la pensée chinoise ne joue aucun rôle dans la comparaison, elle y échappe. Le dieu hébraïque (bon et unique et peut-être unique car il est bon) semble s'opposer aux dieux grecs (nombreux, amoureux... à l'image de la réalité humaine). On pourrait rapprocher les tensions des dieux grecs aux oppositions chinoises (*yin/yang*), mais si les tensions des premiers donnent lieu à des combats épiques, pour les Chinois au contraire ce sont les régulations qui sont à l'œuvre pour rendre fertiles les oppositions qui y sont révélées. En effet, la capacité initiatrice (*yang*) et la capacité opposée réceptrice (*yin*) sont toutes deux positives. François Jullien explique la quasi-absence de grands récits épiques en Chine par le fait que les tensions ne soient pas résolues par de grandes batailles, des catastrophes, etc., mais par des régulations continues : les événements ne sont que des « bulles » des processus à l'œuvre.

Le chapitre 9, « Défaire nos alternatives », pour sa part est une interrogation réflexive sur la méthode employée par l'auteur dans cet ouvrage. Il interroge sa propre façon de parler du commencement hébraïque, en faisant remarquer qu'il y avait eu d'autres textes montrant des formes différentes de récits que la genèse et bien antérieurs dans la tradition monothéiste. La pensée hébraïque, à peine établie, continue de se construire. Il se pose la question de la pertinence de considérer un commencement... Pour la théogonie grecque, il fait un raisonnement analogue, doutant de la valeur de sa comparaison et illustrant son propos de nombreux « possibles » qu'il n'a pas choisis précédemment.

Dans le chapitre 10 « Où commencerait le commencement », l'auteur semble interroger la vanité de la comparaison de la manière dont le « commencement » serait traité dans telle ou telle culture. À la source du Nil ? Entre mythologie et théologie ? Et pourquoi le curseur serait-il entre ces « pôles » ? Le recommencement ne serait-il pas la question finalement ? Du coup, le chapitre 11 « Ni Dieu ni Mythe », s'écarte de la contrainte de se cantonner à un curseur limité aux deux pôles qu'ils représentent. Mais ce constat est peut-être le chemin de l'entrée dans la pensée chinoise, avec le « Classique du changement ». Les mots « commencement-essor-profit-rectitude » ne conduisent ni à la mythologie, ni à la théologie. L'auteur écrit « Cette phrase est le départ

d'une réflexion que plus de deux millénaires ne feront pas bouger ». Cette posture pose « en triangle » la pensée chinoise, la mythologie et la théologie. L'auteur réfute le terme de cosmologie pour cette posture, puisqu'elle ne renvoie pas plus au cosmos qu'à un dieu ou des mythes.

Avec « Quand le mythe n'intéresse pas, que Dieu n'accapare pas » (chapitre 12), l'auteur cite Max Kaltenmark (sinologue) qui avertit dans *La naissance du monde* (Éd. Le Seuil, 1959) que « les textes [chinois] les plus anciens n'ont conservé aucune tradition légendaire concernant l'origine de l'univers ». Même si on peut trouver dans un récit que Pan Gu – dieu de la mythologie chinoise – surgit d'un œuf primal pour le séparer en Ciel et Terre qui, chacun, s'étend chaque jour, évoquant la théorie de l'expansion de l'univers, ce récit n'a pas intéressé les lettrés chinois semble-t-il. La Chine aurait « résisté » à la mythologie. Pourquoi ? L'auteur rappelle que les tensions évoquées sont des causes d'adaptation-transformation, mais pas de fondement du nouveau. De la même façon, le *Tao* pourrait-il se réduire à une forme de théologie, avec un divin ineffable « la voie » ? Mais non, le *Tao* ne renvoie qu'au « naturel » car tous les êtres portent le *yang* sur le dos et les *yin* dans leurs bras... Les textes variés pouvant faire penser à mythologie ou théologie s'expriment dans un espace immense rendant difficile une vision unificatrice des uns ou des autres. L'auteur retient que ces traces n'ont pas eu de développement et qu'elles ne peuvent pas être considérées comme des fondements de la pensée chinoise qui reste, quant à elle, à l'écart d'un commencement théologique ou mythologique.

Dans le chapitre 13 « Outil grec / Formulation Chinois », l'auteur explore la différence de type de développement de la pensée entre traditions grecque et chinoise. Un « outil » est considéré pour la « construction » d'une pensée nécessitant de faire des choix dans un existant transcendant. La langue grecque est bien adaptée à cette construction (le *logos*). La langue chinoise au contraire résiste à une telle approche. Il s'agirait plutôt de « formuler », au sens de l'économie de moyens linguistiques, de manière concise. La formule est faite pour être mise en œuvre, et a d'autant plus de valeur qu'elle est « viable », ouvre la voie à ce qui se développe. L'outil « construit », la formule décrit une « cohérence ». Une construction débouche sur une forme de modèle, introduisant la notion de causalité et d'explicabilité. Au contraire, une formule ne porte pas de causalité, elle porte un mouvement qui s'instancie dans le contexte de sa mise en œuvre. Pas de finalité non plus. La « positivité » est relative, elle n'est pas semblable au « bien » – intrinsèque et à découvrir – de la pensée grecque. La construction explique, la formule éclaire le processus à l'œuvre. Mais ces constats ne font pas avancer

la quête d'une méthode permettant de traduire dans nos langues une pensée chinoise, n'utilisant ni syntaxe ni construction ?

Le chapitre 14 « Traduction » s'attaque à la question de la traduction occidentale des documents retraçant la pensée chinoise. L'auteur évoque le « malaise » du traducteur à rendre compte du texte qu'il a sous les yeux. Il constate que les traducteurs les plus suivis n'échappent pas à une mise en phrase grandiloquente, voire évangélique, alors que la « formule » se déroule sans effort de style. Il pointe que pour le traducteur, il y a transposition en « création » de ce qui n'était que « commencement » répétable. On comprend qu'il est impossible pour un traducteur de ne pas projeter la pensée intrinsèque à sa propre langue. L'auteur transcrit un texte chinois par « ample clair fin début, six positions moment advenir, moment monter six dragons de-à-conduire ciel », et une traduction en « sujet verbe complément... » sera immédiatement source de confusion. En particulier, quand il s'agit de l'irruption d'un sujet agissant et créateur. Ce traducteur se disait pourtant disciple du *Yi King* (considéré comme le plus ancien document chinois et dont la finalité est de décrire les états du monde et leurs évolutions). Le traducteur occidental ontologise le texte pour pouvoir l'exprimer dans sa langue. L'auteur s'applique à lui-même cette critique tant elle semble impossible à éviter. Il émet l'hypothèse qu'il faut au traducteur la patience de construire les ponts entre les langues pour donner une chance au lecteur ou la lectrice de les franchir pour « entrer dans la pensée » exposée.

Le chapitre 15 « Y-a-t-il encore "tradition" ? » interroge pour sa part la notion « d'écart » entre cultures, alors que celles-ci n'ont sans doute pas cessé de se croiser, au point de se confondre en une culture « mondiale », sinon « universelle » ? Le concept de « tradition » a lui-même une connotation péjorative lorsqu'il s'agit de ne pas vouloir se mêler. L'argument de l'auteur est qu'il peut y avoir un fonds d'entente avec de nombreux « indiscutés » ou « indisputés » maintenant des écarts. La question n'est plus d'associer mais de faire dialoguer les cultures dans leurs écarts, car sans écart, de quel dialogue disposons-nous ? La langue chinoise a profondément évolué au ^{xx}e siècle et s'est occidentalisée mais l'écart d'écriture se maintient *via* l'idéographie et « l'art de la formule ». Faire dialoguer les cultures est donc un enjeu pour élargir le champ du pensable. Et si, dans le chapitre 16 « Finale : d'une mutation à la vérité », l'auteur insiste sur l'écart dans son discours, il craint la critique d'être « culturaliste », acharné à séparer les cultures dans des boîtes étanches. Tout au contraire, il défend l'idée que considérer les écarts n'alimente pas la séparation

par des « identités », mais déploie au contraire des « fécondités » croisées potentielles. Il se fait l'avocat de l'élargissement des possibles de la pensée. Plutôt que de parler de « compromis » pour articuler des cultures dans la pensée, il propose de parler de « compréhension », montrant de l'empathie et une capacité à « entrer » dans de nouveaux modes de pensées qui enrichissent les modes existants sans pour autant réaliser une forme de mélange de cultures. La traduction fait émerger une pensée « du dehors » et développe une fonction éthique importante : ouvrir sans chercher à aligner. La notion de « vérité » évolue avec la mutation des modes de pensée puisque l'intelligibilité s'enrichit. Le négatif de ce qui est affirmé n'est pas le « faux » mais l'impensé, l'invitation à découvrir. Les possibles ne sont pas des branches à distinguer mais des explorations à multiplier – comme dans l'analyse des différentes explorations possibles de la notion de commencement. L'articulation des pensées occidentales peut montrer qu'il peut être intéressant de modéliser mais aussi de savoir adapter et réguler le résultat tangible de l'application du modèle. Il faudrait savoir alors entrer et sortir des modes de pensée pour inventer de nouvelles façons d'articuler positivement les modes de pensée.

Alain Mille

Liris, université Claude Bernard Lyon 1, F-69100
alain.mille[at]univ-lyon1.fr

Sarah LÉCOSSAIS, Nelly QUEMENER, dirs, *En quête d'archives. Bricolages méthodologiques en terrains médiatiques*
Paris, Ina Éd., coll. Médias et humanités, 2018, 202 pages

En quête d'archives. Bricolages méthodologiques en terrains médiatiques est le fruit d'un travail collectif de trente-cinq chercheurs. Sarah Lécoissais et Nelly Quemener, directrices de cet ouvrage, révèlent en introduction (pp. 7-13) une série de questionnements qui préoccupent les chercheurs en sciences humaines et sociales (SHS) travaillant sur des terrains médiatiques. Les deux chercheuses affirment d'emblée leur volonté de s'écarter des protocoles classiques – dont les références académiques sont pléthoriques – de collecte et de traitement d'archives. Elles consacrent donc ce livre à des recherches ayant nécessité parfois des « bricolages » et « tâtonnements » permettant de compenser le manque de sources, et de compléter l'exploitation de celles disponibles (p. 8). Ainsi l'ouvrage regroupe-t-il des contributions diverses avec une pluralité d'ancrages disciplinaires à travers lesquelles les auteurs partagent leurs expériences respectives en ouvrant les coulisses de leurs recherches. Dans

chacune des contributions, une attention particulière est portée au type de matériau médiatique traité.

L'intérêt du livre réside dans l'originalité des contributions qui proposent des exemples concrets de contraintes liées à la constitution et au traitement d'un corpus, en offrant des pistes de réflexion spécifiques à chaque support médiatique. Comme l'expliquent certains contributeurs, les outils informatiques actuels ne sont pas sans imposer au chercheur un regard autoréflexif sur la validité de la démarche employée confrontée à l'objet d'étude. *En quête d'archives* n'a donc pas pour ambition de faire un état des lieux de toutes les problématiques liées au corpus, mais donne plutôt à voir les pratiques et manœuvres déployées par des chercheurs, dès lors qu'ils sont confrontés à des défis de terrain. Afin de traiter la problématique posée au sens large et représentatif de l'ensemble des médias, l'ouvrage se structure en quatre parties : « du média à l'archive », « de l'archive au corpus », « des traces en devenir » et « expérimenter l'archivage transmédiatique ». Les contributions de la première parcourent l'historique des pratiques d'archivage et mettent en lumière certaines difficultés liées à la sauvegarde des données. La deuxième partie a pour but de présenter des façons de constituer un corpus à partir de supports différents, livrant également quelques stratégies d'exploitation des données. La troisième partie quant à elle permet de parcourir certains enjeux spécifiques à l'ère de l'internet et du numérique, en interrogeant les méthodes de collecte, de traçabilité et de sauvegarde des corpus constitués à partir de données en ligne. Enfin, la quatrième et dernière partie met l'accent sur la base de données Observatoire Transmedia (OTMedia) et propose d'explorer des aspects liés aux corpus transmédiatiques.

Dans l'ensemble, tous les chapitres obéissent à une même trame. Ils débutent par une présentation synthétique de l'objet d'étude choisi pour, ensuite, expliquer les outils méthodologiques mobilisés pour la constitution du corpus, les défis rencontrés et les réponses – parfois novatrices – apportées. Si l'on s'écarte d'une lecture uniquement chronologique qui se calque sur la structure de l'ouvrage, il est intéressant de mentionner des concordances d'objets d'étude et de problématiques où se rejoignent les contributions des auteurs.

Ainsi Claire Blandin, Isabelle Garcin-Marrou et Marion Dalibert traitent-elles de l'évolution des pratiques d'archivage de la presse papier et de la contrainte chronophage que représente la constitution d'un corpus s'appuyant sur ce support. Claire Blandin et Isabelle