



HAL
open science

Efficienc narrative et la transmission des formes de vie : une approche anthroposémiotique de l'autopoièse dans les pratiques ritualisées.

Jean-Louis Brun

► To cite this version:

Jean-Louis Brun. Efficienc narrative et la transmission des formes de vie : une approche anthroposémiotique de l'autopoièse dans les pratiques ritualisées.. Linguistique. Université de Limoges, 2017. Français. NNT : 2017LIMO0039 . tel-01679341

HAL Id: tel-01679341

<https://theses.hal.science/tel-01679341>

Submitted on 9 Jan 2018

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

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

Université de Limoges

École Doctorale Cognition, Comportements, Langage(s) (ED 527)

Centre de Recherches Sémiotiques CeReS, EA3648

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges

Discipline / Spécialité : Sémiotique

Présentée et soutenue par

Jean Louis Brun

Le 22 novembre 2017

**Efficiences narrative et transmission des formes de vie : une
approche anthroposémiotique de l'autopoïèse dans les pratiques
ritualisées.**

Les cas d'un art martial traditionnel et d'un rite initiatique.

Thèse dirigée par Jacques FONTANILLE

JURY :

Président du jury

M. Didier Tsala Effa, Professeur des Universités, CeReS, Université de Limoges

Rapporteurs

Mme Chantal Charnet, Professeur des Universités, Praxiling UMR 5267, Université de Montpellier

M. Jean-Marc de Grave, Maître de Conférences HDR, Institut de Recherches Asiatiques (IrAsia), UMR 7306, Université d'Aix-Marseille (AMU)

Examineurs

M. Jacques Fontanille, Professeur, CeReS, Université de Limoges

M. Lucien Scubla, Chercheur en anthropologie, LIAS (Institut Marcel Mauss – IMM – UMR 8178), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)



Aux maîtres disparus et à ceux qui transmettent.



« Tout est faux »

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*



Remerciements

Je tiens à remercier, en premier lieu, mon cercle familial, épouse et enfants : Helen, Michel et Diane, qui ont su s'accommoder durant trois ans d'un doctorant en guise d'époux et père. Ce projet a fourni de nombreux prétextes à échanges et discussions, me montrant que des enfants peuvent s'approprier un raisonnement sémiotique et que la recherche peut les attirer très tôt.

Non moins vivement, à mon directeur de thèse, le Professeur Jacques Fontanille, j'adresse non seulement mes remerciements pour m'avoir ainsi permis de faire l'expérience de la recherche et de passer des sciences de l'ingénieur aux sciences humaines, mais encore la plus profonde satisfaction quant à l'aventure que cela a été pour moi. Un plaisir jusqu'au bout, cet exercice ardu de montée en compétence, d'observation, de conceptualisation et de rédaction a transformé mon regard sur le monde. Comme un nageur, j'ai appris à flotter, me mouvoir, prendre une direction et tenir la distance. Comme un maître-nageur, mon directeur, sans nager à ma place, a su être disponible et m'a permis de progresser, chacune de ses réponses étant un nouveau défi, un enjeu à conquérir... des réponses qui arrivaient toujours dans les délais légendairement brefs pour lesquels il est connu et apprécié parmi les doctorants.

Antérieurement à Jacques Fontanille et à l'origine de ma rencontre avec ce dernier, Didier Tsala-Effa, directeur du Master II « Sémiotique et Stratégies » que j'ai suivi en 2013-2014, a su me conseiller des références bibliographiques toujours très appropriées et me pousser à davantage d'exigence scientifique et d'approfondissement dans mes analyses. Je remercie ici tout particulièrement mon enseignant, et aujourd'hui ami, pour la facilité qu'il a apportée à ma transition du Master au Doctorat.

Merci également aux organisateurs et participants du Séminaire sémiotique de Paris. J'ai eu la chance que ce rendez-vous régulier porte, pendant deux ans, sur le thème de la transmission ; ainsi ai-je pu entendre des conférences fort utiles et échanger tout aussi utilement avec les conférenciers et participants. J'en suis rarement revenu sans quelques références d'ouvrages ou d'articles susceptibles de contribuer à ma thèse.

Mes remerciements vont en particulier :

- aux Professeurs Petitot et Vincenzini pour leurs conseils sur les ouvrages de référence relatifs à la formule canonique des mythes,
- au Professeur Laufer pour un précieux article de Mary Douglas,
- au Professeur Lorenza Mondada pour nos échanges sur l'ethnométhodologie, notamment pour l'approche qu'elle m'a suggérée afin de rendre compatibles le caractère inductif de l'observation ethnographique et le plan hypothético-déductif de cette thèse,
- à Albert Lévy pour nos échanges sur son ouvrage « Les machines à faire croire »,
- à Dominique Dray, Docteur en anthropologie, pour nos échanges sur les victimes d'agressions,
- à Lee-Ann d'Alexandry d'Orengiani, psychologue praticienne en hypnose ericksonienne, pour les entretiens phénoménologiques qui ont apporté des hypothèses précieuses pour la description du processus d'instauration de mondes sémiotiques,



- à Jean-Paul Petitimbert, enseignant devenu à la fois ami et collègue doctorant, pour nos nombreux échanges sur nos travaux et nos difficultés respectives,
- à Frédéric Pirault pour la qualité de sa formation à l'utilisation des outils rédactionnels et pour sa disponibilité et son aide.

Merci, enfin, aux doctorants et chercheurs avec qui j'ai fait connaissance depuis le début de ce parcours, tout particulièrement le Professeur Nicolas Couegnas, Aurore Famy, Florian Blanquer et Bertrand de Possel-Deydier, avec qui j'ai eu le plaisir de collaborer pour une contribution à une anthroposémiotique en devenir¹. Je me suis senti immédiatement accueilli et intégré, et c'est toujours avec un grand plaisir que je les retrouve à présent à Limoges ou à Paris, avec le sentiment de faire pleinement partie, malgré mon éloignement et mes autres activités professionnelles, de ce monde de curiosité, de réflexion et d'échanges.

¹ Jacques Fontanille et Nicolas Couegnas, *Terre de sens*, à paraître.



Résumé

Efficiences narrative et transmission des formes de vie : une approche anthroposémiotique de l'autopoièse dans les pratiques ritualisées. Les cas d'un art martial traditionnel et d'un rite initiatique.

Les formes ou styles de vie qui structurent et déterminent les comportements des membres d'un collectif sont fréquemment mis en relation avec des pratiques spécifiques. Ainsi, Van Gennep écrit que « les sociétés spéciales sont organisées sur des bases magico-religieuses, et le passage de l'une à l'autre prend l'aspect du passage spécial qui se marque chez nous par des rites déterminés, baptême, ordination, etc. »². Goffman qualifie de « cadre » l'engagement subjectif qui construit la définition d'une situation³ et, citant Schultz, il établit un lien de détermination entre ces cadres et les « expériences-chocs », les gestuelles précises qui les activent⁴. Bourdieu, quant à lui, affirme que « Le rite *consacre* la différence » et que « des actes de magie sociale aussi différents que le mariage ou la circoncision, la collation de grades ou de titres, l'adoubement du chevalier » réalisent l'« institution d'une identité », l'assignation d'un « droit d'être, qui est un devoir être »⁵. Selon Descola, enfin, « l'intégration de l'expérience dans les schèmes durables » s'opère surtout par le moyen de rites, « indices précieux de la manière dont une collectivité conçoit et organise son rapport au monde et à autrui »⁶. Comment une pratique rituelle opère-t-elle pour transmettre la compétence sociale qui agrège l'individu à une société, la disposition durable ou *habitus* qui est le « sens pratique de ce qui est à faire dans une situation donnée »⁷, l'engagement subjectif qui définit le cadre, ou encore le schème de la pratique ?

Les pratiques ritualisées sont régies par des textes canoniques, *a minima* des syntagmes gestuels (mouvements et trajectoires des corps, paroles, usage d'objets...) dotés d'une relative stabilité ; à côté de cela, elles transmettent un style stratégique pour le rapport au monde, ne fût-ce qu'une compétence sociale pour l'agrégation de nouveaux membres au collectif. Ce constat pose la question du rapport entre texte et forme de vie, et plus précisément la question de la conversion d'un objet sémiotique borné, dont la logique narrative est rétrospective, en une intentionnalité qui se manifeste, au contraire, par un cours d'action ouvert et projectif. Notre question de recherche a porté sur la nature autopoiétique du système efficient pour cette conversion, c'est-à-dire, en nous fondant sur les caractéristiques de l'autopoièse définies par Maturana et Varela, sur les hypothèses suivantes : autoproduction du système, persistance de son organisation, constitution en unité et évolution diachronique par couplage structurel avec le milieu.

Nous avons, pour explorer cette question, ancré notre recherche sur deux terrains : le Karatedo traditionnel et la Franc-maçonnerie. Nous avons considéré deux aspects de la

² Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1981, p. 2- 3.

³ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, traduit par Isaac Joseph, traduit par Michel Dartevelle et traduit par Pascale Joseph, Paris, Les Editions de Minuit, 1991, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, vol. 43, n° 1, p. 58- 63.

⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 157- 158.

⁷ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 2014, p. 45.



transmission : la transmission de la forme de vie au sein du collectif, qui permet à ce dernier de se renouveler et de persister diachroniquement, et la transmission de la forme de vie à l'individu, qui amène celui-ci à assumer cette forme de vie et à la manifester.

Abordant cet objet à travers le plan de pertinence des pratiques, seul directement accessible à l'observateur, nous avons préalablement défini une méthode de recueil des données de terrain à partir de la littérature en sciences de gestion, en ethnométhodologie et en ethnographie. Parmi les méthodes en vigueur, nous avons justifié le recours à l'observation participante et à la « description dense » selon Geertz pour la profondeur qu'elles permettent respectivement d'atteindre et de restituer. Nous avons ainsi défini une méthodologie reposant sur deux phases de terrain inductives dont les descriptions denses servent ensuite de sources secondaires à notre approche hypothético-déductive : la première, portant sur le Karatedo, a été le point de départ d'une élaboration théorique ; la seconde, portant sur la Franc-maçonnerie, a servi à une épreuve déductive suivie d'une évolution du modèle.

Le premier terrain observé, le Karatedo, a permis de montrer que le texte qui régit la pratique repose sur une narrativité particulière : l'épreuve qualifiante y consiste à faire produire l'objet de valeur par le sujet. Ce dernier doit en effet démontrer une compétence qui est précisément celle qu'il désire obtenir d'un maître disparu, et pour cela l'acquérir par la répétition et le perfectionnement d'une gestuelle. Le dispositif dans lequel il exerce cette gestuelle l'immerge dans deux espaces-temps successifs préfigurés par la structure du texte canonique, dans lequel deux narrativités sont incluses : un espace « sacré » où une opposition au maître disparu, détenteur de la compétence à produire, fonde le collectif et son organisation, et où la gestuelle canonique est répétée dans le vide ; puis un espace « duel » où l'opposition à un autre membre du collectif impose de mettre cette compétence en application : l'issue de ce cours d'action dépend alors de l'aptitude du pratiquant à interpréter le syntagme gestuel canonique, non plus dans le vide comme dans l'espace précédent, mais en situation d'interaction avec l'autre pratiquant. Or le texte canonique se révèle alors en contradiction profonde avec le style stratégique efficace transmis dans cette interaction, ce qui montre que la « transmission » porte moins sur le don d'un texte que sur l'adoption d'un style de stratégie pour son interprétation. Apprendre à interpréter le texte devient alors équivalent à apprendre à assumer la forme de vie transmise : la pratique interprétative appliquée au texte canonique devient interprétation en acte de la situation qui se présente.

L'élaboration théorique menée à partir de ce premier terrain a fait appel à la formule canonique des mythes, modèle transversal à l'œuvre de Lévi-Strauss. Une revue littéraire a en effet montré que cette formule est apte à représenter un processus de constitution et de stabilisation d'une forme de vie. La formule canonique a ainsi permis de représenter le processus selon lequel la pratique rend présent le maître disparu détenteur de la compétence recherchée, fait intégrer ce maître disparu par le pratiquant et fait ainsi passer ce dernier d'un *vouloir* et d'un *croire* aprioriques à un *pouvoir faire* ; puis, le processus selon lequel le pratiquant devient un interprète du texte transmis et ne considère plus celui-ci comme une norme gestuelle mais comme l'objet d'une interprétation ; enfin, le processus selon lequel le pratiquant est amené à assumer une forme de vie et à la faire persister, adoptant les modalités *a posteriori* de *vouloir* (l'assomption) et de *croire* (l'adhésion). Nous avons constaté que le processus ainsi caractérisé est bien de nature autopoïétique.



Le modèle était toutefois encore, à ce stade, inapte à prendre en charge un aspect majeur du phénomène : l'aporie que l'on trouve dans la coexistence d'un maître disparu idéalisé et hors du monde, objet d'une forte intensité de *croire* et modèle pour la pratique, et d'un apprentissage qui tout à la fois le prend pour modèle et le construit, l'idéalise, en tant que compétence pleine et entière, au fil de l'apprentissage : il y a nécessairement construction réciproque et simultanée des deux. L'apprentissage permet de construire le maître idéalisé et ce dernier sert de modèle pour l'apprentissage. Or ce que vise le pratiquant est, en définitive, le monde sémiotique tel qu'il existe pour le maître idéalisé : la prise de forme simultanée d'un signifiant aux formes reconnues (les techniques identifiées lors d'une attaque) et d'un signifié généré à partir d'une catégorie (celle de l'opportunité, et non du danger que présentent ces techniques). Le pratiquant construisant par sa gestuelle l'objet de valeur désiré, la question s'est alors formulée comme la création d'un monde sémiotique par le cours d'action.

L'épreuve déductive menée sur la description dense du second terrain, la Franc-maçonnerie, a montré l'adéquation du modèle et a justement révélé des différences entre les mondes mis en scène par les deux pratiques : différents espaces-temps, différentes manières de séparer ou non l'intensité affective et l'extensité gestuelle, différences dans les modes existentiels des acteurs, vivants ou morts, dans les rapports au sein du collectif... Les contrastes ainsi mis en évidence ont permis de montrer que le pratiquant est plongé, dès le processus d'agrégation au collectif, dans un monde sémiotique spécifique de la forme de vie transmise.

Notre modèle a ainsi dû adopter une nouvelle posture épistémologique, selon laquelle l'hypothèse ontologique n'est ni subjective, ni objective, mais tout entière dans la réalité formée par le cours d'action. Nous avons donc convoqué le modèle de l'*Instauration philosophique* de Souriau, qui relève d'une telle hypothèse ontologique et selon lequel l'« œuvre à faire » n'est pas un modèle préexistant pour l'« œuvre en cours » mais évolue avec elle, les deux convergeant l'un vers l'autre par l'élaboration et la propagation d'une relation initiale entre un sujet et un monde encore non formés. Nous avons ainsi pu montrer que ces pratiques ritualisées immergent le pratiquant dans un proto-monde sémiotique qui lui impose une sémiose : dans le cas du Karatedo, l'attaque est liée à un contenu d'opportunité au lieu de danger ; dans le cas de la Franc-maçonnerie, les choses du monde sont liées par une relation analogique au lieu d'une ressemblance d'intériorité ou de physicalité. Le pratiquant produit alors, par sa gestuelle, un signifiant en accord avec ce contenu et la pratique lui permet d'étendre cette prise de forme de manière cohérente à un périmètre croissant de la substance du signifiant ; réciproquement, il élabore un signifié en congruence avec l'opposition fondamentale de départ et avec le proto-monde qui lui a été fourni initialement. Cohérence du signifiant et congruence du signifié s'élaborent mutuellement par l'interaction que constitue le cours d'action et sont définitoires de la forme de vie qui a ainsi été transmise. Dans ces pratiques ritualisées, l'efficiencia narrative procède de l'instauration d'un monde sémiotique et relève bien d'un système autopoïétique.

La construction de ce monde sémiotique s'apparente ainsi à la croissance d'un cristal à partir d'un germe. Cela peut expliquer qu'une forme de vie puisse être sollicitée et activée par un simple objet (la ceinture du karateka, le tablier du Franc-maçon), par un geste (un salut à la japonaise, un coup de maillet), du fait que ces figures manifestent le vis-à-vis initial (le système de grades entre débutants et maîtres, l'opposition entre profane et sacré...) qui est la structure élémentaire à partir de laquelle s'instaure ce monde.

Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :
« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »
disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Table des matières

Chapitre I. Définition du projet de recherche.....	18
I.1. Processus de recherche	18
I.1.1. Problématique et question de recherche	18
I.1.2. La transmission : une question double.....	18
I.1.3. Plan de recherche	20
I.1.4. Terrains choisis	21
I.1.5. Caractère local des connaissances produites.....	21
I.2. Questionnements méthodologiques préalables aux phases de terrain.....	22
I.2.1. Non-bornage, exhaustivité et échantillonnage	22
I.2.2. Le cours d'action : contexte et immanence.....	23
I.2.3. L'espace-temps de la pratique : observatoire, laboratoire ?.....	29
I.2.3.1 Observer la concurrence des formes de vie	29
I.2.3.2 L'acquis : une forme de vie ?	30
I.2.3.3 Le paradoxe de l'observateur.....	31
I.3. Questionnements méthodologiques préalables à la phase d'élaboration théorique.....	33
I.3.1. Le plan d'immanence pertinent.....	33
I.3.2. Le niveau d'analyse.....	35
I.3.3. La convocation d'un modèle anthropologique.....	35
I.4. Définitions et état de la question sur les concepts employés.....	36
I.4.1. Formes de vie.....	36
I.4.2. Efficience.....	39
I.4.3. Autopoièse	40
I.4.4. Pratiques ritualisées	46
I.5. Conclusion sur la définition du projet de recherche	54
Chapitre II. Détermination d'une méthodologie pour le recueil de données	57
II.1. Méthodologie d'observation participante : la description dense selon Geertz.....	57
II.1.1. Un objet insaisissable	57
II.1.2. Une approche sémiotique avouée	58
II.1.3. La « culture », une sémiotique-objet.....	59
II.1.4. Coller au terrain.....	60
II.1.5. La forme littéraire.....	61
II.1.6. Homogénéisation des données	62
II.1.7. Progression descriptive et interprétative	62
II.1.7.1 Lever de rideau	63
II.1.7.2 Action.....	63
II.1.7.3 Mises en abîme.....	64
II.1.7.4 Convergence et induction d'un modèle	65
II.1.7.5 Conclusion sur la progression descriptive et interprétative	67
II.1.8. Abit corpus	68
II.1.9. Validation	68
II.2. Méthodologie d'entretien : l'entretien phénoménologique ou récit de vie.....	69
II.2.1. Critères pour une méthode de recueil par entretiens	69
II.2.2. La question de la réflexivité	70

II.2.3. Les différentes méthodes envisagées.....	73
II.2.4. Fondements épistémologiques et méthodologiques	76
II.2.5. La question de la nature des données collectées : cours d'action, reconstruction ?	79
II.2.6. Construction de l'échantillon.....	80
II.2.7. Conduite de l'entretien.....	81
II.2.8. Enregistrement, retranscription.....	82
II.2.9. Analyse des données recueillies.....	83
II.2.10. Validation.....	86
II.3. Notre dispositif de recueil de données	86
II.3.1. Le choix de la méthode de recueil de données.....	86
II.3.2. Bonnes pratiques d'observation et de recueil de données sur les pratiques	88
II.3.3. Notre dispositif de recueil de données.....	94
II.3.4. Critères de validation.....	96
Chapitre III. Phase inductive : description dense de la pratique du Karatedo.....	99
III.1. Introduction	99
III.2. Le « village ».....	99
III.3. La séance-type	100
III.3.1. Avant la séance.....	100
III.3.2. Le cérémonial de début.....	102
III.3.3. L'échauffement.....	102
III.3.4. Le cours	103
III.3.5. Le cérémonial de clôture	104
III.3.6. Après la séance.....	104
III.4. En « profondeur »	105
III.4.1. Cadrage et homéostasie.....	105
III.4.2. Champ de présence et sémiose	108
III.4.3. Syntagme de base et style stratégique	113
III.4.4. Pédagogie en « laque sculptée » et concurrence des formes de vie.....	116
III.4.5. Intensité et extensité, juste mesure et réflexivité.....	123
III.4.6. Croyance et efficacité	126
III.4.7. Le kata : croyance et interprétation.....	127
III.4.8. Le kata, double narrativité	129
III.5. Synthèse et modèle induit.....	131
III.6. Validation	137
III.7. Vers une élaboration théorique : questionnements	139
Chapitre IV. Convocation d'un modèle anthropologique	141
IV.1. La formule canonique des mythes : présentation.....	141
IV.1.1. Deux exemples introductifs	143
IV.1.2. Du flou de la formule canonique.....	148
IV.1.3. Choix de terminologie	151
IV.2. Quelle est la nature des transformations représentées ?.....	153
IV.2.1. Le processus représenté : analogie, transformation ?.....	154
IV.2.2. Le troisième élément : la médiation	159
IV.2.3. Le quatrième élément : inversion, destruction, métamorphose ?.....	162
IV.2.4. Conclusion sur la nature des transformations.....	171
IV.3. A quels objets peuvent s'appliquer ces transformations ?.....	173

IV.3.1. Transformations intra-occurrence et inter-occurrences.....	175
IV.3.2. Vers une application au plan d'immanence des formes de vie	177
IV.4. Approche critique pour une interprétation sémiotique de la formule canonique : trois obstacles à affronter	181
IV.4.1. La confusion des niveaux d'analyse	181
IV.4.2. La difficulté de détermination des variables.....	186
IV.4.3. L'instabilité de la stratégie d'analyse	188
Chapitre V. Elaboration théorique : vers un modèle anthroposémiotique.....	193
V.1. Vers une syntagmatique modale de la transmission de la forme de vie	193
V.1.1. Récapitulatif et enjeux pour ce chapitre.....	193
V.1.2. La loi canonique des mythes pour éclairer deux phénomènes distincts.....	198
V.1.2.1 Formule condensée	199
V.1.2.2 Formule dissolvante.....	200
V.1.3. Boucle persuasive et formule condensée	205
V.1.4. Syntagmatique modale pour la formule dissolvante	207
V.1.5. Modèle pour la transmission de la forme de vie	209
V.2. Le dispositif efficient pour la réalisation du processus de transmission	213
V.2.1. L'enjeu pour notre question de recherche	213
V.2.2. Fractionnement pédagogique et structure physique	214
V.2.3. Texte canonique et structure cognitive	215
V.2.4. Médiation	216
V.2.5. Modèle anthroposémiotique pour le dispositif.....	217
V.2.6. Résidus.....	219
Chapitre VI. Seconde phase inductive : description dense de la Franc-maçonnerie	222
VI.1. Le « village »	224
VI.2. La séance-type	226
VI.2.1. Avant la séance	227
VI.2.2. L'entrée dans le temple	228
VI.2.3. L'ouverture des travaux.....	229
VI.2.4. Théâtralité	231
VI.2.5. Les aspects administratifs de la tenue.....	231
VI.2.6. Les aspects « spéculatifs » de la tenue.....	231
VI.2.7. La fermeture des travaux	233
VI.2.8. L'agape	233
VI.3. Variantes et autres types de réunions.....	234
VI.3.1. Des versions « accélérées » pour la montée ou la descente de degré	234
VI.3.2. Tenue d'installation	235
VI.3.3. Les cérémonies de réception	235
VI.3.4. Les réunions d'instruction.....	237
VI.3.5. Les répétitions.....	237
VI.3.6. Les fêtes familiales.....	237
VI.3.7. Les événements liés aux instances dirigeantes.....	237
VI.4. En profondeur.....	238
VI.4.1. Une triple topique	238
VI.4.2. Les médiations entre topiques.....	240
VI.4.3. Pôle perfectif indéfinissable, ordre et gradient de champ	242
VI.4.4. Le cadre et ses limites.....	243

VI.4.5. Rigueur et fluidité, engagement et distance.....	244
VI.4.6. La structure narrative du rituel.....	250
VI.4.7. Les stratégies interprétatives.....	253
VI.4.8. Le statut du texte.....	258
VI.4.9. Analogisme, clôture, universalisme	260
VI.5. Synthèse : le modèle induit.....	264
VI.6. Validation.....	265
Chapitre VII. Retour à l'élaboration théorique et convocation de nouveaux concepts	268
VII.1. Epreuve déductive	268
VII.2. Limites de notre modèle	270
VII.2.1. Prise de forme et forme de vie	271
VII.2.2. Le statut de la réalité produite	275
VII.2.3. Pôle perfectif et absence de doute	278
VII.3. Nouvelles hypothèses.....	279
VII.4. Préambule à l'examen des hypothèses : l'Instauration philosophique de Souriau..	281
VII.4.1. L'instauration : définition et intérêt pour notre recherche	282
VII.4.2. Domaine d'application	283
VII.5. Hypothèse ontologique	285
VII.6. Hypothèse inchoative	286
VII.6.1. La présence avant la forme.....	286
VII.6.2. La catégorisation et la sémiologie	289
VII.7. Hypothèse de double commutation.....	290
VII.8. Hypothèse d'horizon interprétatif	292
Conclusion	297
Retour au modèle	297
Discussion, limites, perspectives.....	301
Références bibliographiques	303
Références bibliographiques classées par discipline.....	309
Sémiotique.....	309
Cognition : références portant sur l'autopoïèse	310
Ethnologie, anthropologie, sociologie, psychologie	311
Anthropologie : références portant sur la formule canonique des mythes.....	312
Ethnographie, anthropologie, ethnométhodologie, sociologie, sciences de gestion : références portant sur la méthodologie de terrain.....	314
Philosophie, épistémologie	315
Références portant sur les terrains étudiés	316
Karatedo	316
Franc-maçonnerie	316
Index	318
Annexes	325

Table des illustrations

Figure 1 : Le modèle minimal, interactions et transformations	44
Figure 2 : Les sept premiers instants du modèle minimal	45
Figure 3 : Le schéma du premier kata de base, "Heian Shodan"	130
Figure 4 : Parcours canonique dissolvant	201
Figure 5 : Syntagmatique modale de la formule condensée	207
Figure 6 : Syntagmatique modale liée à la formule dissolvante	209
Figure 7 : Modèle proposé pour la transmission des formes de vie	210
Figure 8 : La disposition des officiers et de la loge	226
Figure 9 : Modèle pour l'instauration d'un monde sémiotique	298



Introduction

Une thèse trouve son point de départ et son élan à la rencontre, d'une part, des axes d'un centre de recherche et des travaux d'un directeur de thèse et, d'autre part, d'une curiosité et d'une volonté chez le doctorant lui-même. Notre intérêt depuis plus de vingt ans pour les pratiques ritualisées et, plus généralement, pour les pratiques traditionnelles : vinification, métiers d'art, arts martiaux, pensée traditionnelle, rites initiatiques, a ainsi rencontré la problématique actuelle, pour la sémiotique de notre école, de l'analyse d'objets complexes tels que les pratiques, les stratégies et les formes de vie.

Une thèse est aussi, à la manière d'un trou de serrure ouvrant sur un vaste monde, l'opportunité d'aborder bien davantage que le seul terrain ou corpus de son analyse : comme l'écrit Geertz, « *De petits faits parlent de grandes questions* »⁸. A ce titre, les pratiques ritualisées sont un terrain privilégié pour observer des phénomènes tels que la transmission et la formation de schèmes. Comme l'écrit Descola,

« l'intégration de l'expérience dans les schèmes durables s'opère surtout lors de circonstances qui favorisent l'attention, parce qu'elles tranchent sur la routine quotidienne en déposant leur marque sur les sentiments et même sur les corps »,

et c'est pourquoi, selon cet auteur, les rites d'initiation jouent en cela un rôle majeur « en jouant sur l'inattendu, le paradoxal et la mobilisation des passions » : « Les rites constituent donc des indices précieux de la manière dont une collectivité conçoit et organise son rapport au monde et à autrui »⁹.

Or les pratiques que nous qualifions de « ritualisées », terme que nous définirons plus loin, procèdent de la transmission et de la mise en œuvre de textes canoniques dans lesquels la dimension narrative est essentielle. Ce constat a amené, d'emblée, deux interrogations pour l'approche sémiotique de ces pratiques :

- le processus de transmission, d'une part, qui, par sa nature, soulève la question de l'efficacité ou de l'efficience : en quoi cette dimension narrative y contribue-t-elle ?
- et la nature de l'objet transmis, d'autre part : au-delà du texte canonique lui-même, qu'est-ce qui est finalement transmis par ces pratiques ?

Sur ce dernier point, l'objet en question est en première approche une compétence pour traiter des situations selon un style stratégique cohérent et récurrent, ce qui entraîne l'hypothèse que cet objet se situe sur le plan d'immanence des formes de vie¹⁰.

Telles sont donc les motivations qui ont fait porter notre intérêt sur la transmission de formes de vie par les pratiques ritualisées et sur le rôle efficient, pour cette transmission, de la dimension narrative de ces pratiques.

⁸ Clifford Geertz, « La description dense », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, traduit par André Mary, 1 octobre 1998, n° 6, p. 12- 13.

⁹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 158.

¹⁰ Jacques Fontanille, *Formes de vie.*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, p. 142.

Enfin, l'hypothèse de la nature « autopoïétique » de ce processus de transmission, concept convoqué dans les sciences du vivant et que nous préciserons plus loin, a été suggérée du fait de la construction, *par* le pratiquant et son action gestuelle, d'un monde sémiotique *pour* le même pratiquant.

Ainsi s'est formulé le thème de cette thèse :

« Efficience narrative et transmission des formes de vie : une approche anthroposémiotique de l'autopoïèse dans les pratiques ritualisées. »

Afin de traiter cette question, nous devons donc :

- faire le choix de pratiques ritualisées à étudier,
- bâtir pour ces terrains une méthode de recueil de données et de constitution de corpus, ce qui exigera d'affronter les problématiques inhérentes aux objets non-textuels et complexes tels que les pratiques, les stratégies et les formes de vie, et pour cela d'examiner, dans la littérature (sociologie, ethnologie, sciences de gestion...) les méthodes en usage et leur adéquation à une analyse sémiotique ultérieure.
- Nous devons enfin convoquer des concepts, modèles et théories dans des champs disciplinaires appropriés (sémiotique, anthropologie, philosophie...) afin d'apporter à notre objet des éclairages qui contribuent à sa description.

Dans le chapitre I, nous exposerons les questionnements et les choix initiaux qui guideront ces travaux : le processus de recherche (problématique, question de recherche, plan de recherche et terrains choisis), les problèmes méthodologiques particuliers que pose cet objet tant au niveau de la collecte des données qu'au niveau de leur analyse et de leur modélisation, la définition des termes du sujet et des principaux concepts convoqués.

Dans le chapitre II, nous affronterons la question de la méthodologie de la phase de terrain en nous fondant sur une revue littéraire des méthodes de constitution de corpus à partir d'objets relevant du plan d'immanence des pratiques. L'enjeu de ce chapitre, outre qu'il autorise et guide le travail ultérieur de terrain pour cette recherche, relève aussi de la contribution méthodologique que vise cette thèse : proposer, justifier et mettre en œuvre une ou plusieurs méthodes de constitution de corpus pour une analyse sémiotique des pratiques, des stratégies et des formes de vie.

Le chapitre III exposera le produit, appelé « description dense », de notre observation participante d'une première pratique : le Karatedo. Cette description sera ultérieurement matière pour l'élaboration théorique et donc pour la phase inductive de notre approche hypothético-déductive.

Dans le chapitre IV, afin de fournir à notre analyse un moyen d'éclairage ancré dans un champ disciplinaire approprié, nous convoquerons un modèle anthropologique : la formule canonique des mythes de Claude Lévi-Strauss. Au-delà du modèle lui-même, nous chercherons, à travers la littérature, à identifier les phénomènes généraux qu'exprime cette formule, notamment le rôle joué par les mythes pour la relation au monde, pour la constitution de collectifs et pour la transmission de formes de vie.



Le chapitre V présentera alors, nourri par ces éclairages, le modèle induit à partir du premier terrain. Ce modèle permettra la représentation, au niveau narratif, de la transmission des formes de vie selon un processus autopoïétique. Il décrira la structure narrative de notre objet : oppositions fondamentales, parcours narratif, et tout particulièrement les modalités en jeu dans le système persuasif qui aboutit à l'assumption d'une forme de vie par un sujet.

Le chapitre VI sera constitué de la description dense d'une seconde pratique, celle de la Franc-maçonnerie.

Cette description sera ensuite matière à la phase déductive pour tester les hypothèses du modèle précédemment induit : se fondant sur les constantes, les variables et les lacunes constatées lors de l'épreuve déductive, et convoquant un nouveau socle théorique dans le champ de la philosophie, le chapitre VII exposera enfin le prolongement de cette élaboration théorique, aboutissant au modèle proposé par notre thèse pour le phénomène étudié.



I.1. Processus de recherche

I.1.1. Problématique et question de recherche

Par le moyen de leur description sémiotique, nous étudierons des pratiques ritualisées, pratiques consistant en énonciations gestuelles (gestes du corps, paroles) se fondant sur des textes canoniques. Nous tenterons de décrire et de comprendre comment la structure narrative de ces pratiques les rend efficaces pour la transmission d'une forme de vie, et en quoi nous pouvons trouver dans cette transmission un système de type autopoïétique.

Notre **question de recherche** peut donc se formuler ainsi : *le niveau narratif des pratiques ritualisées permet la description des conditions de l'efficacité de ces pratiques pour la transmission de formes de vie et procède d'un mécanisme autopoïétique.*

I.1.2. La transmission : une question double

Toutefois, afin de définir précisément l'objet de notre regard et, ainsi, le périmètre de nos futures observations, nous devons ici aborder la double question qui est posée par l'expression « transmission des formes de vie ».

La transmission d'une forme de vie peut en effet être vue comme l'adoption, pour un individu, d'un style stratégique « reçu » à l'occasion d'une pratique. C'est là un point de vue situé à l'échelle individuelle : l'individu reçoit la forme de vie du collectif.

Mais tout autre, quoiqu'inséparable du précédent, est le point de vue de la « transmission des formes de vie » considéré, cette fois-ci, à l'échelle du collectif : comment la pratique traditionnelle se pérennise-t-elle en renouvelant le collectif qui la fait exister, et donc, nécessairement, en agrégeant de nouveaux membres, en renouvelant le lien entre les membres, en organisant des déplacements actoriels (le dernier entré devenant celui qui accueille un nouveau membre...) tout en faisant persister un schéma actantiel ?

La transmission d'une pratique traditionnelle est donc le lieu d'un échange à double sens :

- transmission d'une gestuelle à un pratiquant qui, par le processus que nous cherchons à décrire, reçoit une forme de vie ;
- mais aussi pérennisation de la tradition elle-même qui, lorsque le pratiquant-destinataire devient destinataire, peut surmonter la solution de continuité qu'est le saut de génération qui la menace : transmettre serait alors un contre-don du pratiquant à la société dans laquelle il a été admis, permettant ainsi sa non-discontinuité diachronique ; contre-don que l'on peut voir comme un contre-don au premier donateur, le fondateur de cette société, ou encore comme un contre-don au collectif lui-même.



A propos de ce second point, Mauss décrit, en Mélanésie, un système dans lequel l'objet donné « ne vous est donné qu'à condition d'en faire usage pour un autre, ou de [le] transmettre à un tiers »¹¹. Un jeu à trois acteurs est ainsi décrit par un informateur maori :

« Je vais vous parler du *hau* (...). Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donnez cet article (...) Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (...) Il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. »¹²

En l'occurrence, dans les pratiques que nous étudierons, il s'agit non-seulement de la transmission de la compétence ou du savoir, mais aussi de la transmission du rôle actantiel de destinataire de cette compétence.

Or, comme nous le verrons, nous pouvons identifier dans les pratiques ritualisées le jeu de trois types d'acteurs :

- le maître fondateur (disparu, relevant d'un autre monde, *en absence* dans les pratiques que nous étudierons),
- le transmetteur (l'enseignant, par exemple, *en présence*)
- et les pratiquants, en tant qu'individus mais aussi en tant que collectif.

Dans ce schéma, il pourrait y avoir contre-don au « premier donateur devenu donataire »¹³ par un acte qui rétablirait un équilibre défini par la persistance de la tradition, le pratiquant-destinataire devenant transmetteur-destinataire, voire maître disparu-destinataire : ce contre-don au collectif serait autorisé par un renversement de l'actorialisation dans le vis-à-vis actantiel destinataire-destinataire, sans que le schéma actantiel soit à aucun moment modifié. Nous y reviendrons à propos du modèle anthropologique que nous allons solliciter, modèle qui exprime précisément un tel renversement et en même temps une telle homéostasie.

C'est donc dans la zone de l'échange : don/crédit/contre-don, que nous placerons le modèle et le dispositif d'observation de la transmission de la forme de vie. Nous veillerons à prendre en charge ces deux aspects à la fois :

- la constitution du collectif fondé sur la forme de vie transmise, manifestation ici et maintenant de la tradition, de sa persistance et de son renouvellement par l'agrégation de nouveaux membres,
- et la manifestation de cette forme de vie par le cours d'action manifesté par les membres du collectif, dont nous verrons qu'elle relève d'une démarche plus ou moins individuelle.

Si le premier cas peut relever du don et du contre-don, pouvant s'analyser selon une logique jonctive (on peut imaginer un collectif qui transmette un texte canonique, des usages, comme une pièce de théâtre, un rôle à l'égard duquel les pratiquants conserveraient une certaine distance), le second exige d'affronter la question de l'assimilation de la forme de vie, de son intégration à la praxis énonciative du sujet. En première approche, nous considérerons que la

¹¹ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, s.l., Puf, 2014, p. 180.

¹² *Ibid.*, p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 160.



question se pose alors de l'*assomption* de cette forme de vie, suivant en cela Coquet, pour qui l'*assomption* est un *vouloir a posteriori* :

« Cette différence de visée, **anticipatrice** dans un cas, **constative** dans l'autre, nous postulons qu'elle repose sur une inversion de l'ordre modal ; le *vouloir*, en changeant de place, change aussi de signification : premier, il se traduit par : /prétendre à/ ; dernier, il signifie : /assumer/. »¹⁴.

I.1.3. Plan de recherche

Notre plan de recherche reposera sur une approche hypothético-déductive :

- Une phase inductive à partir de l'observation participante d'un premier terrain, puis par une élaboration théorique ;
- Une phase déductive par l'observation participante d'un second terrain, suivie de l'évolution de l'élaboration théorique à la lumière des constantes (hypothèses conservées), variables (hypothèses nouvelles) et limites (hypothèses réfutées ou reformulées, limites dans l'exhaustivité de l'analyse) identifiées lors de cette épreuve déductive.

Les deux phases de terrain feront appel à un dispositif d'observation, de recueil et d'interprétation spécifiquement conçu en vue de l'analyse sémiotique.

Nous devons apporter ici, par anticipation, une importante précision méthodologique. La détermination d'une méthode appropriée de recueil de données va nous amener à nous appuyer sur des disciplines dans lesquelles l'interprétation est incompatible avec des hypothèses ou un modèle préalables mais repose exclusivement sur l'induction. Cette exigence sera d'ailleurs l'un des critères de choix de ces méthodes, du fait de la vocation descriptive de cette recherche. Mais, simultanément, notre approche hypothético-déductive exige que nos hypothèses soient testées. Nous avons donc procédé de la manière suivante pour notre plan de recherche :

- Chaque terrain a été observé et interprété de manière inductive, sans aucune hypothèse ni modèle préalable. Pour ce faire, les deux observations de terrain ont démarré en parallèle, la même année. Chacune a permis de produire un chapitre de cette thèse qui est une « description dense » de la pratique considérée.
- C'est ensuite cette description dense, source en quelque sorte « secondaire » même si elle est le produit du même analyste, qui a servi de base à l'élaboration théorique inductive, puis à l'épreuve déductive¹⁵.

¹⁴ Jean-Claude Coquet, *Le Discours et son sujet 1*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p. 25.

¹⁵ Cette approche, qui rend compatibles le caractère inductif de l'observation et l'usage de ces données pour l'épreuve déductive, nous a été suggérée par Lorenza Mondada dans une communication personnelle : « on pourrait considérer les notes de l'ethnographe comme des données d'une espèce particulière (plutôt des données secondaires que des données primaires (...)) Cela ouvre la possibilité d'avoir une analyse des fieldnotes en tant qu'objet (et non en tant que simple description renvoyant de manière transparente à l'objet décrit). Cela a aussi été fait dans la littérature –voir les analyses des fieldnotes, comme textes et journaux des anthropologues, ainsi que des récits de voyages, etc.) ».



I.1.4. Terrains choisis

Les terrains que nous choisissons dans le cadre de cette recherche consistent en deux pratiques ritualisées dans lesquelles nous sommes, nous-même, déjà participant.

Il s'agit, d'une part, pour la phase inductive, du Karatedo, que nous pratiquons dans une « école » réputée traditionnelle. Cette école –terme en usage par lequel nous désignons en fait une filiation de maître à disciple- relève du style Shotokan, fondé par Gichin Funakoshi, et plus précisément de l'enseignement de Taiji Kase qui l'a transmis en France. Cet enseignement est aujourd'hui poursuivi en France par Jean-Pierre Lavorato, neuvième dan. Notre professeur, Jean-Pierre Dray, est septième dan (sixième pendant la période d'observation participante) et a suivi sa formation auprès de Kase et de Lavorato. Nous avons nous-même le grade de deuxième dan.

D'autre part, pour la phase déductive, il s'agit du Rite Ecossais Ancien et Accepté. Nous pratiquons ce rite aux trois premiers degrés en tant que membre de la Grande Loge de l'Alliance Maçonnique Française et aux degrés quatre à trente en tant que membre du Suprême Conseil du Rite Ecossais Ancien et Accepté pour la France.

Il s'agit donc de pratiques auxquelles nous avons déjà accès « en immersion » et dont le sociolecte, et plus largement la « compétence sociale », nous sont familiers. Notre capacité à observer ces terrains à partir d'une posture de chercheur pourrait donc se heurter à une difficulté : cette compétence sociale relève en effet déjà pour nous, en tant que participant, de la « routine » non-réflexive que l'ethnométhodologie et l'ethnographie invitent, justement, à questionner. Nous discuterons ce point lors de la détermination ultérieure de notre méthodologie et de ses critères de validation.

I.1.5. Caractère local des connaissances produites

La première conséquence est, d'ores-et-déjà, que les analyses qui seront menées sur ces terrains, tout comme leurs conclusions, auront un caractère très local. Un tel caractère marque déjà la sémiotique et l'anthropologie, qui n'ont pas pour visée la généralisation des cas étudiés, en tous cas pas au même titre que les validations statistiques d'une enquête psychométrique ou d'une expérience de physique. Geertz écrit ainsi que la description ethnographique est « microscopique », fondée sur « une très grande familiarité avec des sujets extrêmement limités ». Faisant allusion à ses notes sur le Maroc, il précise que

« Les anthropologues n'étudient pas des villages (...) ils étudient *dans* les villages. On peut étudier diverses choses dans différents lieux, et certaines d'entre elles (...) sont plus faciles à saisir dans des lieux circonscrits. Mais cela ne fait pas du lieu l'objet de l'étude. (...) De petits faits parlent de grandes questions »¹⁶.

Donc, de même que l'étude du développement embryonnaire s'est faite sur la grenouille du fait de l'abondance de matériau disponible et de l'oviparité qui rendait le phénomène facilement observable, de même l'ambition de ces terrains est de donner à observer et à décrire quelques aspects de la transmission des formes de vie à travers le regard « microscopique » de pratiques qui organisent cette transmission et offrent à son observation des conditions

¹⁶ C. Geertz, « La description dense », art cit, p. 12- 13.



privilegiées. Les connaissances ainsi produites pourront avoir une « portée générale », non pas par le moyen d'une généralisation, que leur « caractère circonstancié » interdit, mais du fait qu' « elles alimentent la pensée sociologique d'une matière substantielle »¹⁷.

I.2. Questionnements méthodologiques préalables aux phases de terrain

I.2.1. Non-bornage, exhaustivité et échantillonnage

Le premier problème que pose notre analyse, en amont du corpus, est celui du « contour de l'objet » qui détermine la « bonne technique d'observation »¹⁸. Par comparaison à l'analyse d'un texte, le non-bornage des pratiques et des formes de vie entraîne en effet une difficulté quant au critère d'exhaustivité de Hjelmslev¹⁹. Il est évident qu'aucune exhaustivité n'est envisageable pour l'analyse des pratiques traditionnelles qui, par définition, s'étendent sur une échelle diachronique non bornée, pas plus que pour l'analyse de formes de vie qui sont l'objet d'une praxis énonciative pouvant les solliciter ou les potentialiser et ne les isolant pas nécessairement d'autres formes de vie réalisées simultanément, voire en concurrence et donc en interaction entre elles. Nous devons donc nous interroger sur la possibilité de recueil par échantillonnage.

La démarche n'est certes pas nouvelle en sémiotique. Plus proche de l'origine du concept des formes de vie dans notre discipline, l'étude de Jean-Marie Floch sur les voyageurs du métro reposait sur le suivi et l'observation d'un échantillon d'usagers.

L'échantillonnage peut se justifier, dans notre cas, par le fait que les « échantillons » (les schèmes syntagmatiques observés, les entretiens menés...) permettent d'accéder aux critères axiologiques qui définissent un style stratégique sous-jacent à toute la pratique en acte. En effet, selon Fontanille,

« toute manifestation sensible susceptible d'être utilisée comme une expression (un énoncé) peut être considérée comme le condensé d'une forme de vie toute entière, et peut être déployée comme telle, au moment de l'interprétation, sous le contrôle de l'énonciation qui gère cette « élasticité » de la manifestation »²⁰.

Nous comprenons dans cette phrase que tout schème syntagmatique, isolé par le chercheur du reste du cours de vie, peut être analysé pour fournir des éléments heuristiques sur une forme de vie qui intervient en tant que style stratégique sur une portion plus vaste de ce cours de vie.

Encore faut-il réunir suffisamment d'éléments pour valider une description. Pour cela, nous envisageons donc de procéder à des observations en les soumettant au *critère de saturation* couramment employé en études qualitatives, par exemple la saturation dite « sémantique »

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ Mortéza Mahmoudian, « Problèmes théoriques du travail de terrain », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 11.

¹⁹ Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 19.

²⁰ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 4.

qui est atteinte lorsqu' « Un entretien additionnel n'apporte plus d'information nouvelle »²¹. Echantillonnage et saturation seront donc des critères retenus pour l'élaboration de notre méthodologie.

I.2.2. Le cours d'action : contexte et immanence

La question de l'immanence touche directement la méthodologie sémiotique et doit donc être examinée. C'est en effet dans le cours d'action lui-même, et uniquement dans ce cours d'action, que nous devons trouver le processus de signification qui caractérisera le phénomène que nous voulons observer et décrire. Ce qui pose à la fois la question de la méthode de recueil des données, celle de leur traitement mais aussi, en amont, celle de la détermination du périmètre des observables, c'est-à-dire de la frontière entre « texte » et « contexte ».

Il serait en effet impensable, dans notre discipline, de recourir à l'argumentation ethnographique qui vient, chez certains auteurs, apporter une explication non-immanente à un phénomène observé. Ainsi, lorsque Geertz décrit le combat de coqs à Bali, il recourt parfois à des arguments non-immanents : il explique, par exemple, la distance que lui témoignent les Balinais, puis plus tard leur familiarité extrême, par la phrase, péremptoire : « A Bali, être taquiné c'est être accepté »²². Or l'expérience qu'il est alors en train de décrire suffit amplement à alimenter une interprétation en immanence par la corrélation de l'opposition *distant vs proche*, sur le plan de l'expression, à l'opposition *exclu vs inclus* sur le plan du contenu et à un *avant vs après* en relation à un événement précis. C'est en effet après avoir partagé avec les villageois l'expérience d'une irruption des forces de l'ordre au milieu d'un combat de coqs que le couple Geertz constate son intégration, la rupture de distance et la familiarité qui en résultent. La corrélation « être taquiné, c'est être accepté » peut donc s'induire en immanence sans recourir à une règle générale qui serait préalablement connue de l'analyste.²³

Pour l'analyse conversationnelle en ethnométhodologie, Mondada considère que le contexte recouvre :

- le contexte immédiat (parfois appelé *setting* ou situation),
- le contexte parfois appelé « extra-situationnel », situé ailleurs que dans l'environnement immédiat ;
- l'inter-discours et les connaissances partagées par les participants ;

²¹ Marie-Laure Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Montreuil, Pearson, 2012, p. 115.

²² « In Bali, to be teased is to be accepted », notre traduction, dans : Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 416.

²³ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, *op. cit.* Bien que Geertz conclue cet article par une formule qui semble une adhésion au principe d'immanence : (p453) « whatever the level at which one operates, and however intricately, the guiding principle is the same : societies, like lives, contain their own interpretations. », il enfreint à plusieurs reprises ce principe, recourant à des connaissances préalables pour nourrir ses argumentations : (p412) « as Balinese seem always to deal with people », (p413) « mumble what for the Balinese is the ultimate nonword-“yes” », (p413) « That is, as I say, general in Bali », « being Balinese, always precisely controlled », (p416) « In Bali, to be teased is to be accepted », (p417) « in line with the Balinese conception of the body as a set of separately animated parts », (p419) « The Balinese revulsion against any behavior regarded as animal-like can hardly be overstressed ».

- l'espace physique,
- le cadre institutionnel voire les structures sociales,
- l'identité des participants, etc. »²⁴.

Il semble indéniable que ces multiples dimensions contextuelles sont susceptibles d'éclairer le cours d'action. Nous nous apprêtons en outre à analyser des comportements observés lors de moments relativement brefs, pendant des séances d'une heure trente à quatre heures à peine, et, contrairement à l'observation du village balinais par le couple Geertz qui y a posé ses valises, nous demeurerons en coupure totale avec le reste du quotidien des participants dont nous ne partageons pas la vie. Les comportements lors de ces moments sont nécessairement influencés par ces facteurs contextuels : connaissances partagées, identités individuelles, vécu antérieur, intentions cachées, cadre institutionnel particulièrement marqué... Le poids du contexte semble *a priori* peser très lourd, à côté de celui du « texte », dans la grille de lecture de ces brèves situations. Avant de faire le choix de la méthode d'observation et du périmètre des données pertinentes, la question qui se pose ici, où que nous placions la frontière entre texte et contexte, est donc avant tout : *peut-on bâtir une méthodologie efficace pour l'analyse des pratiques sans recourir à l'explication non-immanente ?*

Nous allons voir, à l'aide de la littérature, que si le contexte permet d'accéder au cadre interprétatif, ce sont, réciproquement, les expressions elles-mêmes, en immanence, qui construisent ce contexte, phénomène que les auteurs appellent « indexicalité » ou « contextualisation ». Des principes tels que : « certains mots et certaines expressions ne peuvent être compris qu'en fonction du contexte de leur énonciation »²⁵ sont donc complétés, sinon contredits, par des approches méthodologiques selon lesquelles le contexte est lui-même construit par l'interaction des participants.

C'est tout d'abord dans l'ethnométhodologie de Garfinkel que nous trouvons traitée cette question. L'approche de cet auteur, parue initialement en 1967, selon Barthélémy et Quéré qui ont rédigé la *présentation* de l'édition française, « demeure sans équivalent, quant à sa posture, dans le paysage sociologique mondial », du fait de la « singularité même du mode opératoire de sa démarche »²⁶. Cette singularité tient à plusieurs aspects dont nous ferons usage plus loin pour la détermination de notre méthodologie. Pour ce qui nous intéresse ici, Garfinkel fonde son approche sur le postulat suivant :

« L'idée qui (...) guide [les études qui suivent] est que les activités par lesquelles les membres organisent et gèrent les situations de leur vie courante sont identiques aux procédures utilisées pour rendre ces situations « descriptibles » (*accountable*). Le caractère « réflexif » et « incarné » des pratiques de description (...) constitue le cœur de cette approche. Par descriptible, j'entends observable et rapportable »²⁷.

Ce qu'il explicite plus loin :

²⁴ Lorenza Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2- 3, p. 114.

²⁵ Olivier Journé, « Collecter les données par l'observation » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 180.

²⁶ Michel Barthélémy et Louis Quéré, « L'argument ethnométhodologique » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 9 et 11.

²⁷ Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 51.

« Pour autant qu'une action est organisée selon des façons de faire et de dire, elle *consiste* en méthode pour fournir aux membres des descriptions d'elle-même en termes d'événements (...) observables et descriptibles (...). Les propriétés rationnelles (...) des expressions indexicales et des actions indexicales sont une réalisation continue des activités organisées de la vie de tous les jours. C'est là le cœur de l'affaire. »²⁸

Cet argument entraîne, pour nous comme pour l'auteur, une conséquence méthodologique majeure : les schèmes syntagmatiques du cours de vie peuvent être analysés pour rendre compte efficacement de leurs déterminants sous-jacents, puisque les mêmes « activités » fournissent l'accès à ces schèmes et les rendent « descriptibles » : en d'autres termes, l'analyse du cours de vie fournit son propre cadre interprétatif, et c'est ainsi que les acteurs ou « membres » interagissent de manière efficace. C'est donc un renversement radical du rapport texte / contexte et un argument empirique majeur pour l'application du principe d'immanence à l'analyse des pratiques en acte.

Ainsi, en faveur de l'analyse du cours d'action en immanence chez Garfinkel :

« Le point central qui ressort de cette constitution intersubjective de l'ordre et du sens de ce que font et disent les membres d'une communauté de langage et de pratiques, c'est un mode de compréhension et d'accord partagé qui se réalise sur le fondement des seules ressources et exigences d'intelligibilité internes aux cours d'action en train de se réaliser en situation »²⁹.

Et encore :

« lorsqu'on tente d'explicitier ce dont ont « réellement parlé » les participants à la conversation, cette explicitation se fonde (...) sur l'ordre et l'intelligibilité de l'échange, générés dans son cours même, et maintenus sans problème tout au long de celui-ci (...) les personnes tablent sur leur compétence collective (...). En même temps, leurs activités concertées élaborent l'arrière-plan, reconnu tacitement par eux, sur lequel elles s'appuient »³⁰.

Garfinkel fournit ainsi l'exemple d'une conversation entre deux époux. Dans cet exemple, les deux interlocuteurs ayant une grande connaissance de l'historique et du contexte de leur relation, l'« arrière-plan » peut sembler contextuel et hors des bornes du texte. Ainsi, l'épouse demande à son mari pour quelle raison il est passé chez le cordonnier : lorsqu'il répond que c'était pour des lacets, elle lui dit qu'il serait grand temps de changer les talons de ses mocassins. Le contexte est-il seul à pouvoir expliquer que ses talons étaient usés, a-t-on besoin de ce constat antérieur pour comprendre le rappel que fait l'épouse à son mari ? Au contraire, nous pouvons tout à fait, en immanence et sans recours à une connaissance antérieure de l'état de ces chaussures, déduire de cette brève conversation que la deuxième remarque de l'épouse éclaire rétrospectivement sa question initiale, motivée par le besoin de signaler ce talon usé : l'arrière-plan est bien élaboré par le cours d'action.

Autre exemple, celui de l'usage de métaphores, qui n'est généralement pas précédé d'une mise en contexte explicite :

²⁸ *Ibid.*, p. 95- 96.

²⁹ M. Barthélémy et L. Quéré, « L'argument ethnométhodologique », art cit, p. 12.

³⁰ *Ibid.*, p. 24- 25 et 27.



« nous ne décidons pas qu'un mot est utilisé de façon métaphorique parce que nous savons ce que pense une personne ; nous savons plutôt ce qu'elle pense parce que nous voyons qu'un mot est utilisé de façon métaphorique »³¹.

En immanence, en effet, la métaphore est détectable par la rupture d'isotopie sur le plan de l'expression et par sa continuité sur le plan du contenu : on ne prévient pas lorsqu'on utilise une métaphore et cette dernière est détectée et interprétée par l'interlocuteur, même s'il ne la connaissait pas à l'avance.

Garfinkel en déduit l'intérêt d'une analyse sémiotique en immanence :

« supposons que nous abandonnions l'hypothèse que, pour décrire un usage comme relevant d'une communauté de compréhension, nous devons savoir d'emblée en quoi consiste la nature de la compréhension commune. Du coup tombe aussi la théorie des signes qui accompagne cette hypothèse, selon laquelle un « signe » est la propriété de quelque chose qui est dit et un « référent » la propriété de quelque chose dont on a parlé. [Ainsi] nous abandonnons également la possibilité d'expliquer un usage en invoquant un accord partagé sur un contenu. Si de telles notions sont abandonnées, alors ce dont les interlocuteurs ont parlé ne peut pas être distingué de la manière dont ils ont parlé. Expliquer ce dont ils ont parlé consistera maintenant simplement à décrire comment ils ont parlé ; à fournir une méthode pour dire ce qu'il y a à dire, du genre : paraphraser, parler avec ironie... (...) Reconnaître le sens de ce qu'une personne a dit consiste alors uniquement et entièrement à reconnaître la méthode de son énonciation, donc à voir *comment* elle a parlé. »³².

Nous voyons dans cette argumentation une justification du principe d'immanence de Hjelmslev pour l'analyse du processus de signification à partir du seul cours d'action.

Ces principes méthodologiques ont été particulièrement développés par l'analyse conversationnelle. Garfinkel et Sacks suggèrent que, lorsque les interlocuteurs passent en méta-conversation par des expressions telles que : « Je vais te dire ce que j'en pense », phénomène que les auteurs appellent une « formulation », ce serait l'indice d'une difficulté à accéder au tacite, à l'implicite qui leur permet d'ordinaire de se comprendre :

« les membres sont portés à effectuer des formulations pour remédier aux traits problématiques que font surgir les propriétés des expressions indexicales. »³³

En pratique pour notre recherche, de telles « formulations » pourraient se trouver dans le fait qu'un participant à une activité rituelle demande une pause, crée un aparté, s'extraie du cours d'action... et ces moments de métacommunication seraient heuristiques pour l'analyse de l'efficacité de la compétence sociale, révélant des ruptures dans celle-ci, un besoin d'explicite là où l'implicite est devenu insuffisant, bref une rupture dans la construction du contexte par le « texte ».

Lorenza Mondada, en analyse conversationnelle également, critique les approches qui reposent sur la

³¹ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit., p. 92, note de bas de page.

³² *Ibid.*, p. 88.

³³ Harold Garfinkel et Harvey Sacks, « Les structures formelles des actions pratiques » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 453.

« distinction entre un « événement focal » et un contexte qui l'englobe, où il est imbriqué, l'un fonctionnant comme une « figure » en avant-plan et l'autre comme un « fond » en arrière-plan »,

ce dernier étant alors « traité en tant que dimension contextualisante »³⁴. Sa proposition est de considérer, au contraire, « le contexte comme construit mental des participants », et d'adopter un point de vue praxéologique « où l'interprétation est immédiatement incorporée dans l'action successive »³⁵. Plus encore, citant Heritage : « chaque action va par elle-même former le contexte immédiat pour une action suivante dans une séquence »³⁶. Approche syntagmatique, donc, qui fait appel à un actant interprétatif et peut-être, par-là, à un style stratégique :

« Dans ce cadre, l'analyse conversationnelle et l'ethnométhodologie se distinguent par le fait qu'elles traitent l'action comme étant d'emblée située –et ne nécessitant donc pas d'être « remise » dans son contexte, comme si cette « re-contextualisation » allait révéler quelque chose de nouveau (...). Elles se distinguent aussi par le fait qu'elles ne partent pas d'une description a priori du contexte, mais visent à démontrer que les données (c'est-à-dire avant tout les conduites observées) exhibent le contexte pertinent à travers la manière dont les participants s'orientent vers les aspects du contexte qu'ils intègrent dans l'organisation de leur conduite »³⁷.

Dans cette ethnométhodologie qui se réclame de Garfinkel et Sacks, l'indexicalité n'est donc pas seulement reconnue mais, plus encore, elle donne accès aux

« procédures, (...) “méthodes” par lesquelles elle est produite et par lesquelles sont organisées les pratiques sociales (...) Le contexte qui en résulte est un accomplissement pratique indissociable de l'action qui y contribue »³⁸.

L'argument méthodologique qui se dessine ici n'est donc pas seulement que le contexte est analysable en immanence et non « extérieur » à l'action ; c'est, bien plus, que la notion même de contexte, entendu comme *préexistant*, devient totalement caduque :

« La situation ne peut pas être définie a priori pour plusieurs raisons : parce qu'elle est elle-même dynamique (...) parce qu'elle est définie par les activités et les perspectives des différents acteurs, sans existence en-dehors d'elles »³⁹.

Plusieurs exemples viennent illustrer cette approche : le « I'd like to report... » d'un appel téléphonique, comme le fait que l'élève d'un collège soit « reported absent »⁴⁰, suffisent à identifier la dimension institutionnelle de la conversation. Pour un contexte « causal et

³⁴ L. Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », art cit, p. 113.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ « every 'current' action will itself form the immediate context for some 'next' action in a sequence », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 120.

³⁷ *Ibid.*, p. 114.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁰ Nous laissons ces citations en anglais car le caractère indexical du verbe « to report » est difficilement restitué par une traduction.

explicatif »⁴¹ supposé identique, tel qu'une consultation à l'hôpital, le contexte construit par la conversation sera fort différent selon que le patient est ou non lui-même médecin⁴², ce que pourront révéler facilement, en immanence, les asymétries plus ou moins marquées de la conversation⁴³ ; ce qui justifie, donc, d'éviter de donner à l'enregistrement le titre « Chez le médecin », mise en contexte apriorique qui peut induire un biais chez l'analyste.

Plusieurs autres études, trouvées chez différents chercheurs en analyse conversationnelle, argumentent en faveur de cette approche.

Ainsi, Greco, à propos de « La présentation de soi dans un tour de table », évoque « une conception de l'identité émergeant par et dans la séquentialité des actions des participants » : selon cet auteur, l'analyste n'a même pas besoin de savoir à l'avance lequel des participants est chargé d'animer le tour de table puisque

« Le « d'accord » (...) de l'animatrice accomplit une double fonction : clôturante pour la présentation précédente et ouvrante pour la présentation successive »⁴⁴.

De Rooij, à propos de l'étude du Shaba Swahili, langue du Congo dans laquelle apparaissent des mots français, écrit que

« Le contexte n'est plus considéré comme quelque chose donnée ou préétablie dont le discours est seulement une dérivation ou un reflet. En fait, l'interaction linguistique est maintenant couramment vue comme un processus dynamique dans lequel les orateurs signalent à leurs interlocuteurs comment interpréter ce qui est dit »⁴⁵.

Prosodie, tempo, pauses, hésitations, choix des formes lexicales sont pour cet auteur autant d' « indices de contextualisation » [contextualization cues]. Particulièrement utile à notre propos est la remarque suivante :

« C'est en acquérant une telle compétence de contextualisation que l'on devient membre d'une communauté spécifique de langage »⁴⁶.

Nous trouvons donc, dans ces sources, non seulement la confirmation qu'une analyse en immanence est une méthodologie valide et trouvera ses données pertinentes dans le cours d'action lui-même, mais encore que l'appel à un contexte préformé et extérieur ferait perdre une dimension essentielle pour le processus de signification : celle d'un contexte construit et reconfiguré en permanence au fil du cours d'action, contexte dynamique, syntagmatique, à la

⁴¹ L. Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », art cit, p. 128.

⁴² *Ibid.*, p. 123- 127.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ Luca Greco, « La présentation de soi dans un tour de table », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2- 3, p. 161- 162.

⁴⁵ « Context, then, is no longer regarded as something that is simply given or pre-established of which talk is a mere derivation or reflexion. In fact, linguistic interaction is now commonly viewed as a dynamic process in which speakers signal to their interlocutors how to interpret what is being said. », notre traduction, dans : Vincent De Rooij, « Problems of (re-)contextualizing and interpreting variation in oral and written Shaba Swahili », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 105.

⁴⁶ « It is through acquiring such knowledge of contextualization conventions that one becomes a member of a specific speech community », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 106.

fois nécessaire et suffisant pour l'interprétation des participants comme pour celle de l'analyste. Nous assumerons donc totalement ce principe d'immanence, excluant même de compléter les données par des sources secondaires telles que livres, vidéos trouvables sur internet...

I.2.3. L'espace-temps de la pratique : observatoire, laboratoire ?

Dans l'observatoire de la pratique, il sera possible de fonder le dispositif d'observation sur la saisie des trois critères suivants, définis par Fontanille :

« La forme de vie se définit, pour le spectateur, à la fois

- 1) par sa *réurrence et sa cohérence* dans les comportements (...),
- 2) par sa *permanence* (...)
- 3) par la *sélection congruente* qu'elle induit à tous les niveaux (...) sensible, passionnel, axiologique, discursif et aspectuel, etc. »⁴⁷

I.2.3.1 Observer la concurrence des formes de vie

En pratique, l'approche que nous envisageons pour nos terrains consistera à observer la transmission de la forme de vie à travers le jeu concurrentiel entre plusieurs schèmes syntagmatiques possibles, ces schèmes pouvant exprimer autant de formes de vie sollicitables, en concurrence entre elles. Nous pouvons donc présupposer *a minima* deux types de schèmes syntagmatiques : celui qui manifeste une forme de vie préalablement acquise et celui qui manifeste la forme de vie transmise⁴⁸. Notre regard sur la manifestation de l'une ou l'autre forme de vie, acquise ou transmise, sous la forme de ces schèmes syntagmatiques, relèverait ainsi de l'hypothèse d'intentions concurrentes de deux instances, comme c'est le cas dans la description que propose Fontanille pour le lapsus⁴⁹ ou comme il le pose ci-dessous comme condition même de l'existence des formes de vie :

« une forme de vie n'est une forme de persévérance que dans la différence et la confrontation non seulement avec les solutions concurrentes, mais d'abord et en général à tout ce qui peut nourrir la contre-persévérance. »⁵⁰

En outre, le fait que la transmission des pratiques traditionnelles se fasse dans des espaces-temps bornés (ce qui ne leur est d'ailleurs pas spécifique : c'est aussi le cas de l'enseignement en général) constitue une influence sur ce jeu concurrentiel. Un cours d'art martial, par exemple, se déroule dans un « dojo », espace de la transmission borné par des murs, dans le

⁴⁷ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁸ Nous n'opposons donc pas "acquise" à "innée" mais désignons comme "acquise" une forme de vie présente dans la praxis énonciative préalablement à la transmission d'une autre forme de vie, dite alors "transmise", par la pratique ritualisée. En pratique, par exemple, la première, "acquise", peut être manifestée en Karatedo par la fuite, l'immobilité, la fermeture des yeux... alors que la seconde, "transmise", sera manifestée par un blocage suivi d'une contre-attaque.

⁴⁹ Jacques Fontanille, *Corps et sens*, 1^{re} éd., Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2011, p. 29- 52.

⁵⁰ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 59.

temps borné par un cérémonial marquant un début et une fin, et selon des comportements conventionnels : on y comprend très bien qu'une attaque n'y est pas une agression. C'est un lieu soustrait à un grand nombre de facteurs de la vie quotidienne, tels que les zones d'ombre d'une ruelle ou les intentions d'un inconnu que l'on trouverait face à soi. C'est enfin le lieu où, comme on le verra, les pratiquants poussent la forme de vie acquise à s'exprimer dans le but de renforcer l'intention d'expression de la forme de vie transmise. Nous pouvons donc considérer cet espace-temps comme lieu particulier de confrontation et de mise en concurrence des formes de vie acquise et transmise, cette concurrence étant isolée des autres facteurs de la vie quotidienne. Du fait que les autres facteurs sont neutralisés quasi-expérimentalement, nous nous permettrons de parler, non-seulement d'observatoire, mais de « quasi-laboratoire », considérant que les pratiques traditionnelles créent ces conditions quasi-expérimentales⁵¹ pour isoler les facteurs et pour confronter les intentions des formes de vie : *dans ces conditions quasi-expérimentales, nous pouvons considérer que la transmission de la forme de vie peut s'observer par les schèmes syntagmatiques manifestant la concurrence des formes acquise et transmise.*

I.2.3.2 L'acquis : une forme de vie ?

Il nous faut pourtant aussitôt nuancer ce qui précède. Nous serons en mesure, dans nos travaux de terrain, d'accéder à la forme de vie transmise par la pratique ritualisée. Mais qu'en est-il de la forme de vie acquise, c'est-à-dire celle qui serait sollicitable par le pratiquant *avant* l'acquisition de la forme transmise, et qui entre en concurrence avec cette dernière ?

En premier lieu, notre dispositif d'observation ne permet pas le recueil de telles données, puisqu'il est conçu pour d'observer les comportements exclusivement dans le cadre établi par la pratique : dans ce cadre, même un débutant n'est déjà plus à même d'exprimer sans biais la forme acquise puisqu'il est alors sous la contrainte d'un *devoir faire* et qu'il sait être en présence d'un simulacre de la scène de référence (c'est-à-dire, comme nous le verrons, d'une attaque dans le cas du Karatedo ou de la mort dans le cas de la Franc-maçonnerie).

Il va également de soi que parler de « la » forme de vie acquise ne doit pas masquer la variabilité *a priori* des déterminants du comportement acquis par « les » pratiquants. Au contraire de la forme de vie transmise, dont nous pourrions démontrer qu'elle procède d'un schéma constant, l'acquis des pratiquants en matière de style stratégique demeure donc non seulement inaccessible, mais également *a priori* divers et indéterminé.

Cet acquis constitue-t-il d'ailleurs une forme de vie ? Rien n'autorise à l'affirmer et tout, au contraire, invite même à douter que ce soit le cas. Prenons l'exemple du Karatedo, dont la pratique repose sur la scène de référence d'une attaque (plus précisément, dans l'espace social : d'une agression). La réaction de la plupart des individus à une attaque : fuite, apathie, stupéfaction, paralysie, fermeture des paupières... relève de comportements qui traduisent au contraire l'absence de forme de vie sollicitable : il n'y a là ni cohérence du signifiant (à part

⁵¹ « Les plans quasi expérimentaux n'utilisent pas de groupe de contrôle et/ou d'affectation aléatoire des unités testées et des traitements aux groupes expérimentaux. Toutefois, dans ces plans, le chercheur a pour objectif de contrôler les variables externes. » O. Journé, « Collecter les données par l'observation », art cit, p. 228.



peut-être sur un plan physiologique, certainement pas stratégique), ni congruence du signifié (à part peut-être dans la fuite, le seul de ces comportements qui puisse relever d'une stratégie si la stratégie, en combat, est l'art de prendre l'avantage). Il est au contraire possible et probable que l'on se situe « à l'autre bout du parcours génératif (...) [dans] une première projection du monde en tant que tensivité phorique »⁵², dans « cet en-deçà du sujet de l'énonciation, cette doublure dérangement que nous désignons du nom de *phorie* »⁵³. Selon Greimas et Fontanille,

« le sujet épistémologique de la construction théorique ne peut pas se présenter comme un pur sujet cognitif « rationnel » ; en effet, dans son parcours qui conduit à l'avènement de la signification et à sa manifestation discursive, il rencontre obligatoirement une phase de « sensibilisation » thymique. »⁵⁴.

On peut même envisager, dans les cas de l'étonnement et de la stupeur, de se situer en-deçà de la polarisation phorique :

« La phorie est-elle pensable antérieurement au clivage de l'euphorie et de la dysphorie ? (...) L'étonnement et la stupeur se présentent comme deux formes aspectuelles différentes, l'une inchoative, l'autre durative, d'un même sentir non polarisé (...) La polarisation en euphorie/dysphorie peut donc, même au niveau de la manifestation lexicale, être neutralisée ou même considérée comme non advenue. »⁵⁵

Les déterminants de la « forme de vie acquise » ne seront donc pas modélisés dans cette recherche, rien ne permettant de présupposer cette forme et tout laissant penser, au contraire, qu'elle est diverse dans ses degrés de formation. Nous convenons que nous désignerons tout de même cet acquis comme « forme de vie acquise », sachant que cette forme de vie peut se trouver à des degrés très divers de formation, depuis une configuration thymique non polarisée, pur affect se manifestant par la stupeur, jusqu'à un style stratégique élaboré acquis, par exemple, lors de la pratique d'un autre art martial ou d'un sport de combat.

1.2.3.3 Le paradoxe de l'observateur

Un autre facteur, enfin, aura été au contraire ajouté à la situation : la présence de l'observateur lui-même, introduite par le dispositif que nous aurons conçu. Considérant l'influence de cette présence, Mondada qualifie la question de

« 'paradoxe de l'observateur' que l'on tente de résoudre en minimisant les effets de l'observateur sur les données par des sophistications techniques, au lieu d'en

⁵² Algirdas Julien Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions : des états de choses aux états d'âme*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 21.

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 22- 24.



reconnaître la présence nécessaire et d'en tenir compte au même titre que tous les acteurs sociaux présents sur la scène du terrain »⁵⁶.

Elle suggère donc de considérer les biais liés à cette présence comme des « éléments constitutifs de la situation »⁵⁷ au lieu de tenter vainement de les éliminer.

Nous irons plus loin : nous verrons que nous pouvons même, en qualité d'observateur participant, influencer ce jeu concurrentiel pour provoquer des perturbations heuristiques. En effet, outre que nous pourrions observer le cours d'action sous l'influence de deux facteurs relativement isolés des autres facteurs ordinaires, et ainsi observer de manière privilégiée la concurrence de deux instances intentionnelles, de telles conditions sont l'occasion, tout comme en contexte expérimental, de *manipuler* ces facteurs.

C'est précisément une voie que suggère Garfinkel : tout en avertissant le lecteur que ces manipulations n'ont pas une valeur expérimentale⁵⁸, cet auteur relate qu'il a demandé à ses étudiants de provoquer des perturbations dans les interactions de leur vie quotidienne afin d'observer les réactions que cela engendrait chez leurs interlocuteurs. Cette approche semble une piste intéressante pour nos terrains. Il s'agit, selon Barthélémy et Quéré, d'« 'expériences de perturbation' de situations de la vie courante », afin d'

« arracher certains de ses secrets de fabrication à l'opiniâtreté avec laquelle les scènes de la vie sociale apparaissent sous les traits de la naturalité, de l'évidence (...). L'examen des troubles qui y sont provoqués permet de découvrir en quoi ces scènes consistent en « règle générale », sur quoi elles reposent pratiquement »⁵⁹.

Ainsi, Garfinkel a demandé à ses étudiants de questionner leurs interlocuteurs sur les expressions les plus banales, telles que « J'ai un pneu crevé », « comment va ta copine ? », « Je suis fatigué ». Les questionnements consistaient à sortir de la compétence implicite en demandant : « Que veux-tu dire par là ? ». Les réactions des interlocuteurs relevèrent de la surprise, de l'agressivité, de la désorientation, de l'irritation, du rejet ou encore du mutisme⁶⁰. Cette approche pseudo-expérimentale relève de ce que nous qualifierions de « catastrophe », puisque tout à coup, pour l'interlocuteur, la règle tacite, la compétence sociale fait l'objet d'une négation : l'un des acteurs nie la sémiose qui réunit une variation dans le plan de l'expression (donner de ses nouvelles, prendre des nouvelles de la copine...) à une variation attendue dans le plan du contenu (partager un souci, montrer son intérêt...). Le fait que beaucoup des réactions relevèrent de l'apathie, de l'incapacité de réagir de manière cohérente ou encore du rejet, semble suggérer que l'interlocuteur est plongé dans un entre-deux-mondes et que le sujet qui a ainsi questionné s'est en quelque sorte séparé du groupe auquel il était jusque-là agrégé par une compétence sociale. Ce qui suggère pour nous que ce type de rupture, que nous la provoquions ou qu'elle se manifeste spontanément, est heuristique :

« Puisque chacune de ces attentes qui constituent l'attitude de la vie quotidienne fixe un aspect attendu à l'environnement de l'acteur, il devrait être possible de rompre ces attentes en modifiant délibérément les événements scéniques de façon à dérouter ces

⁵⁶ Lorenza Mondada, « Technologies et interactions dans la fabrication du terrain du linguiste », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 40.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁹ M. Barthélémy et L. Quéré, « L'argument ethnométhodologique », *art cit.*, p. 28-29.

⁶⁰ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, *op. cit.*, p. 105- 108.

attributions. Par définition, il est possible de créer la surprise pour chacune de ces attentes. »⁶¹

Cela renvoie à une remarque d'Olivier de Sardan à propos de la présence perturbante du chercheur : autant, écrit-il,

« en *tirer parti* : c'est alors le processus même de cette modification qui devient un objet de recherche (...) Utiliser sa propre présence *en tant que chercheur* comme méthode d'investigation devient alors une des dimensions du savoir-faire de l'anthropologue. »⁶².

Pour la manipulation des facteurs, nous ferons donc usage de telles ruptures d'attentes dans notre dispositif d'observation afin de provoquer des configurations passionnelles et des « lapsus » dans la manifestation des formes de vie : les cours d'action et les émotions qui se manifesteront alors pourront être révélateurs de l'attente tacite des participants et des déterminants du jeu concurrentiel entre les formes de vie acquise et transmise. En pratique, ces perturbations pourront consister : en Karatedo, en accélérations de nos attaques, en réponses inattendues à une attaque convenue... en Franc-maçonnerie, en interventions qui échappent au consensus intersubjectif, qui questionnent le texte canonique...

I.3. Questionnements méthodologiques préalables à la phase d'élaboration théorique

Il s'agit à présent d'exposer nos considérations préalables sur la méthodologie d'élaboration théorique :

- quel plan d'immanence est pertinent pour le phénomène que nous voulons observer et décrire,
- à quel niveau d'analyse se situera notre description,
- et quel regard y porterons-nous, notamment quel modèle convoquons-nous qui, sans imposer de forme préconçue à notre objet, éclairera celui-ci d'une manière adéquate et heuristique ?

I.3.1. Le plan d'immanence pertinent

Le plan des pratiques apparaît naturellement, par défaut, comme le plan pertinent pour l'étude de la transmission des formes de vie dans les pratiques ritualisées. Il s'agit toutefois de le justifier.

Ce plan est, tout d'abord, le seul qui soit directement observable parmi pratiques, stratégies et formes de vie, les deux derniers ne pouvant que s'induire à partir du premier. Le recueil et la description des données ne sauraient donc se faire qu'à partir de ce plan, même si l'analyse vise, *in fine*, le niveau des formes de vie.

⁶¹ *Ibid.*, p. 124.

⁶² Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La politique du terrain », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, 1 octobre 1995, n° 1, p. 4.



Mais ce plan joue en outre un rôle particulier dans les pratiques ritualisées. Il est en effet le lieu d'une énonciation gestuelle à partir d'un texte canonique, et cette énonciation marque une transition majeure entre textes et objets, d'un côté, et stratégies et formes de vie de l'autre : d'un côté, en effet, il s'agit de sémiotiques-objets bornées, alors que, de l'autre, ce sont des objets ouverts, saisissables et analysables seulement en acte. La conséquence est que les pratiques ne sont pas seulement le lieu du déploiement d'une forme qui serait en quelque sorte contenue dans le texte canonique, ou plus exactement le lieu d'articulation entre texte canonique et gestuelle⁶³, mais aussi celui d'une inversion de point de vue : on passe alors d'un sens produit par une logique narrative rétrospective à un sens produit par accommodation syntagmatique. Ainsi, écrit Fontanille,

« un parcours qui n'est saisi qu'à partir de sa fin est un destin, alors que le même, saisi à partir de son début, est un projet. La transformation principale consiste donc formellement à modifier le sens de lecture du déploiement en processus, qui, au lieu d'être lu à partir de sa propre fin, le sera à partir de son début »⁶⁴.

Or, pour le pratiquant qui doit recevoir une forme de vie, c'est bien un point de vue projectif qu'il s'agit de construire, ainsi que l'écrit le même auteur lorsqu'il évoque, à propos des formes de vie, une « intentionnalité » et un « projet de vie » :

« l'ensemble [des sélections du plan du contenu] apparaît globalement comme congruent, sous réserve qu'une forme de vie identifiable prenne en charge l'intentionnalité de cette commutation en chaîne » (...) « la cohérence du schème syntagmatique et la congruence des sélections convergent pour manifester l'existence d'un projet de vie sous-jacent »⁶⁵.

Le plan d'immanence des pratiques sera donc le plan de pertinence de notre analyse, non seulement pour les raisons empiriques, liées à sa qualité d'observable, mais aussi pour ces raisons logiques : il est le lieu de l'articulation entre la logique rétrospective d'un texte narratif et les conditions d'accommodation syntagmatique qui régissent des comportements manifestant non plus une narrativité régie par un destin mais une forme de vie régie par un projet.

⁶³ Le texte canonique considéré comme référent de la pratique, ou la pratique considérée comme énonciation du texte canonique, c'est en tous cas, à ce stade, un point de vue intersubjectif, que ce soit en Karatedo à l'égard des kata ou en Franc-maçonnerie à l'égard du rituel. Nous nous interdirons de maintenir cet *a priori* plus avant car, comme nous y a engagé Mondada (communication personnelle), « quant à la possibilité de faire —en tous cas directement- correspondre une analyse du cours d'action détaillé et un récit mythique (...) le risque est que vous projetiez des macro-structures inspirées du mythe sur une action qui n'obéit pas, dans ses mécanismes détaillés, à cette structure (même si au niveau macro vous pouvez sans doute montrer qu'elles ont quelque chose en commun) ». Et nous constaterons en effet en Karatedo que le travail avec partenaire se fait même en contradiction évidente avec la forme canonique des kata.

⁶⁴ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.



I.3.2. Le niveau d'analyse

Nous avons opté pour une étude de l'efficacité narrative, et par conséquent pour une description située au niveau narratif du plan du contenu. C'est donc avant tout sur ce niveau que sera développé un modèle pour le phénomène étudié.

Toutefois, il est évident que l'efficacité qui nous intéresse ne relève pas uniquement du niveau narratif du plan du contenu : le parcours génératif peut être interrompu à tout niveau pour que se produise la manifestation, que ce soit au niveau sémio-narratif où se déploie la narrativité, au niveau profond qui la sous-tend, ou au niveau discursif qui la complexifie⁶⁶ ; de même, l'accès au niveau narratif passe par le niveau discursif, seul accessible directement lorsque l'analyste s'intéresse à une pratique en acte. Par conséquent, si le modèle que nous proposerons sera centré sur le niveau narratif, les analyses de corpus tiendront compte, en revanche, des niveaux discursif et profond.

De même, concernant le plan de l'expression, outre que son observation est notre seul point d'accès au contenu, nous nous intéresserons tout particulièrement aux configurations, topologies et transformations dont il est le lieu. C'est donc aussi sur les transformations du signifiant que nous porterons notre regard, ces transformations pouvant révéler la sémiotique à l'œuvre si elles sont corrélées à des transformations du signifié.

I.3.3. La convocation d'un modèle anthropologique

Le modèle que nous devons construire devra être capable de représenter :

- la structure textuelle, support de la préservation diachronique de la forme de vie,
- la relation de l'individu au monde, qui fonde son agrégation au collectif, et celle d'un individu à l'autre, qui fonde la relation des membres du collectif entre eux,
- la logique de la manifestation des formes de vies en comportements,
- le mécanisme de persistance qui en fait des formes stables.

Nous avons pour cela décidé de convoquer la formule canonique des mythes de Claude Lévi-Strauss. Outil structuraliste issu d'une anthropologie qui a également marqué la sémiotique greimasienne, elle a été appliquée au même type de corpus que cette dernière : les mythes et les contes populaires. Présentée par Lévi-Strauss comme expression d'une loi régissant la transformation des mythes-occurrences (mais nous verrons qu'elle est bien davantage, même chez Lévi-Strauss), elle est par essence un modèle de transmission et de transformation des mythes et des rites entre peuples voisins, et donc un outil de représentation du franchissement de solutions de continuité : comme l'écrit l'anthropologue dans l'un de ses derniers ouvrages, « Sur ce double phénomène observable quand on franchit un seuil linguistique ou culturel, les deux à la fois, ou bien encore écologique, j'ai maintes fois appelé l'attention »⁶⁷. Plusieurs auteurs, enfin, y voient l'expression d'un mécanisme déterminant la relation au monde et les comportements.

⁶⁶ Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 2011, p. 219.

⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 129- 130.



Nous nous intéresserons donc à cette formule, à ses interprétations multiples, à la nature des transformations qu'elle représente et aux objets auxquels elle peut s'appliquer. Il ne s'agira pas de l'employer *a priori* comme modèle pour nos pratiques mais, en tant que représentation des transformations à l'œuvre dans la transmission des mythes et des rites, de la considérer comme un mécanisme général apte à éclairer les cas sur lesquels nous faisons porter notre regard.

I.4. Définitions et état de la question sur les concepts employés

Nous devons enfin, dans cette définition du projet de recherche, préciser les termes de notre sujet, les concepts auxquels ils font référence ainsi que les modèles et théories dans lesquels ils s'inscrivent.

I.4.1. Formes de vie

En 1997, Jean-Marie Floch présentait les formes de vie comme des configurations du signifiant reconnaissables et déterminées par une sémiose sous-jacente particulière :

« Qu'est-ce qu'une forme de vie ? Disons que c'est une façon d'agir ou de discourir qui est reconnue comme telle par les autres –souvenez-vous des réactions identiques de Milou et de Haddock quand Tintin courait l'alpe !- et qui repose sur une coalescence entre l'axiologique et le sensible »⁶⁸.

Ces « formes de vie » relèveraient ainsi, dans le cas de *Tintin au Tibet*, d'un système semi-symbolique. On se souvient que la catégorie *haut vs bas* se révélait rectrice du système constitué par les formes de vie opposées de Tintin et de Haddock : air vif des sommets vs fumée chaude de la pipe, altitude vs vallée, spiritualité vs matérialité⁶⁹...

Antérieurement à cette analyse, dans la célèbre « Typologie comportementale des voyageurs du métro » parue en 1990⁷⁰, Floch avait déjà mis en évidence différentes « façons de vivre le trajet »⁷¹, ou manières dont « ces voyageurs conçoivent eux-mêmes le métro comme une pratique signifiante »⁷². Bien que, reprenant le vocabulaire plus courant de la psychologie, Floch parle alors de « comportements »⁷³ et rattache par-là les formes de vie au plan de l'expression, il désigne déjà clairement, par ces formulations, une activité interprétative de la part des voyageurs.

⁶⁸ Jean-Marie Floch, *Une lecture de Tintin au Tibet*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 197.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 69, 124.

⁷⁰ Jean-Marie Floch, *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 19.

⁷¹ *Ibid.*, p. 32.

⁷² *Ibid.*, p. 33.

⁷³ *Ibid.*, p. 34.



Jacques Fontanille signale que le terme « forme de vie » est emprunté à Wittgenstein⁷⁴, chez qui

« la hiérarchie des plans d'analyse (...) permet de substituer à des usages en eux-mêmes largement imprévisibles, des formes intentionnelles (les formes de vie) suffisamment générales pour être considérées comme stables et typiques »⁷⁵,

« Renouant ainsi avec une très longue tradition rhétorique, selon laquelle la vérité est une construction partagée entre les hommes, au cours de leurs échanges persuasifs, et selon des normes éthiques, Wittgenstein érige ces modalités persuasives et éthiques en « formes de vie » »⁷⁶.

« Forme de vie » désigne donc, dès la source philosophique dans laquelle Fontanille ancre ce concept, des formes intentionnelles, stables, reconnaissables dans leur manifestation, liées à un monde construit par des interactions persuasives et jouant un rôle dans le consensus intersubjectif.

En sémiotique à présent, Jacques Fontanille définit les formes de vie comme le plan d'immanence qui comprend, par intégration, les plans d'immanence inférieurs : signes, textes-énoncés, objets ou corps, pratiques et stratégies⁷⁷. Les formes de vie se définissent, dans cette optique, comme

« styles stratégiques cohérents, récurrents, relativement indépendants des situations thématiques »⁷⁸.

La forme stable qu'elles constituent est donc située en amont des stratégies et le caractère reconnaissable des configurations du signifiant lors de leur manifestation est lié à une cohérence et à une récurrence du style stratégique. L'activité interprétative qu'évoquait Floch est donc ici prise en charge par la relation que définit Fontanille entre formes de vie, stratégies et pratiques par l'emploi des termes « style » et « intentionnalité » : une stratégie se reconnaît à travers un style de pratique, une forme de vie se reconnaît à travers un style de stratégie, « style » impliquant à la fois un espace de liberté et une contrainte de cohérence. Nous ferons usage de cette approche dans l'observation de nos terrains : une forme de vie peut se donner à saisir par l'observation d'une pratique et par l'induction du style stratégique qui la gouverne.

Les formes de vie sont donc à présent explicitement définies comme des sémiotiques-objets, dotées d'un plan de l'expression et d'un plan du contenu. Et puisque

« La forme de vie se définit, pour le spectateur, à la fois

- 1) par sa *récurrence et sa cohérence* dans les comportements (...),
- 2) par sa *permanence* (...)

⁷⁴ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁷ Jacques Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 17- 78.

⁷⁸ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 142.



3) par *la sélection congruente* qu'elle induit à tous les niveaux (...) sensible, passionnel, axiologique, discursif et aspectuel, etc. ⁷⁹ »,

alors,

- sur le plan de l'expression, les formes de vie se manifestent par des « agencements du cours de vie », « manière[s] de traiter la contre-persistance », agencements qui sont de nature syntagmatique,
- et sur le plan du contenu elles se reconnaissent à la « congruence entre les choix », qui révèle des « critères axiologiques identiques dans tous les choix »⁸⁰, critères qui sont par conséquent de nature paradigmatique.

Autre dimension pertinente pour notre recherche : la dimension persuasive et identitaire, puisque nous entendons traiter de la manière dont certaines pratiques ritualisées transmettent une forme de vie. Fontanille lie justement les formes de vie à « la « foi perceptible » qui nous fait prendre pour vraies nos perceptions quotidiennes »⁸¹, ce qui, comme nous le verrons, alimentera notre hypothèse autopoïétique et l'horizon interprétatif qu'elle implique. Ainsi Fontanille évoque-t-il, dans l'ouvrage consacré aux formes de vie, « ces croyances qui nous mettent au monde »⁸², « filtre véritable de notre rapport au monde »⁸³ et « identification durable »⁸⁴ :

« ... intuitivement, et comme hypothèse de travail, croire en la vie que nous menons, croire en ce qui fonde notre existence, c'est adhérer et s'identifier »⁸⁵

« Nous ne sommes dans le monde, justement, que dans la mesure où nous croyons en ce qu'il nous propose, où nous croyons qu'il porte la signification de notre être au monde »⁸⁶.

Or la cohérence interne des formes de vie serait en relation directe avec cette dimension identitaire :

« *La sélection congruente de toutes ces particularités procure un effet d'individuation (...)* la cohérence du schème syntagmatique et la congruence des sélections convergent pour manifester l'existence d'un projet de vie sous-jacent »⁸⁷.

Enfin, dimension sociale comme nous l'avons évoqué plus haut à propos de l'intersubjectivité : Fontanille, qui désigne les formes de vie comme plan d'immanence pertinent pour l'étude de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁰ Jacques Fontanille, communication orale au séminaire de l'Ecole Doctorale, Limoges, ED527, 12 décembre 2014

⁸¹ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 153.

⁸² *Ibid.*, p. 152.

⁸³ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 45- 46.



la question du sens au XXI^e siècle⁸⁸, insiste sur le contexte concurrentiel et interactionnel qui les définit. Du fait qu'elles sont des manières de gérer la contre-persistance,

« elles se donnent à saisir, par définition, dans leurs transformations et leurs interactions avec d'autres formes de vie »⁸⁹.

Et c'est en pratique, en effet, par leur concurrence avec d'autres formes de vie que nous pourrions observer la transmission des formes de vies par les pratiques ritualisées.

I.4.2. Efficience

L'efficience est définie par Fontanille, à propos des pratiques, comme

« ce qui en fait des pratiques réussies. (...) En immanence, une pratique réussie est une pratique cohérente, au cours de laquelle les participants ont pu et ont su contrôler les interactions, une pratique qui délivre, en acte, le sens qu'elle n'avait pas nécessairement au commencement »⁹⁰.

A travers l'exemple de la conversation de table⁹¹, l'auteur illustre le rôle efficient de l'actant interprétatif dans la réussite du repas, testant ainsi l'hypothèse

« que cette efficience implique une dimension interprétative et, entre autres, l'intégration d'une part de stratégie dans toute pratique »⁹².

Cependant notre sujet : « l'efficience narrative et la transmission des formes de vie », nous amène à aborder cette dimension interprétative selon une optique inversée : non pas (pas seulement) l'efficience par laquelle une forme de vie ou une stratégie permet, par son intentionnalité, de délivrer un sens en se manifestant par une syntagmatique pratique, mais (et aussi), à l'inverse, l'efficience par laquelle la pratique en acte, qui repose sur une structure narrative, permettrait l'adoption d'une forme de vie. La question, comme nous le mentionnions plus haut, est donc celle du passage d'un texte canonique à une forme de vie, d'une logique de destin à une logique de projet, d'une narrativité à une intentionnalité.

Précisons enfin que nous distinguons l' « efficience » de l' « efficacité » au sens où nous ne tiendrons pas uniquement ni spécifiquement compte du *résultat* du processus de transmission –résultat bien difficile à définir et à mesurer - mais examinerons le *processus* lui-même, à partir des conditions initiales et à travers sa progression observable. A ce titre, le périmètre de nos observations nous permettra de constater une corrélation entre, d'une part, la pratique, son dispositif, son processus, les phases et les espaces dont elle procède, et, d'autre part, la *progression* du sujet vers l'assomption de la forme de vie transmise.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques, op. cit.*, p. 124.

⁹¹ *Ibid.*, p. 150 à 163.

⁹² *Ibid.*, p. 124.



I.4.3. Autopoièse

Présenté en 1974 dans la revue *Biosystems* sous la plume des biologistes Maturana, Varela et Uribe, le concept d'autopoièse se présente d'abord comme une approche de la définition des systèmes vivants. Les auteurs posent en effet, dans cet article, la question de l'organisation nécessaire et suffisante pour qu'un système soit « vivant »⁹³.

Notre intérêt pour l'autopoièse, et l'hypothèse qui en découle dans l'intitulé de notre sujet, proviennent, eux, par analogie avec les formes de vie, des interactions particulières que ce type de système entretient avec son environnement et du caractère auto-productif et persistant qui le caractérise. Ainsi une cellule vivante, parangon des systèmes autopoiétiques, subit l'équivalent de dix-mille renouvellements complets de son contenu macromoléculaire au cours de sa vie, à partir de composés prélevés dans son milieu environnant ; tout au long de ce renouvellement continu, elle « maintient sa différenciation, sa cohésion et sa relative autonomie (...) son unité organisationnelle et sa totalité »⁹⁴. Sans faire un amalgame entre le concept sémiotique de « formes de vie » et les « formes de vie » telles qu'on les entend en sciences du vivant, cet exemple démontre une qualité commune aux deux : la persistance du système par le maintien d'une interaction adéquate avec un milieu qui est pourtant une source d'altérations menaçant ce même système, et la préservation d'une identité à travers les transformations qui permettent cette persistance.

Formellement, la définition de l'autopoièse est donnée ainsi par ses inventeurs⁹⁵ :

« L'organisation autopoiétique est définie en tant qu'unité par un réseau de productions de composants qui (i) participent récursivement au même réseau de productions de composants qui a produit ces composants, et (ii) réalisent ce réseau de productions en tant qu'unité dans l'espace dans lequel ces composants existent. Considérez par exemple le cas d'une cellule : c'est un réseau de réactions chimiques qui produit des molécules de telle façon que (i) par leurs interactions, elles génèrent et participent récursivement au même réseau qui les a produites, et (ii) elles réalisent la cellule en tant qu'unité matérielle. Ainsi la cellule en tant qu'unité physique, topographiquement et opérationnellement distincte du milieu, demeure telle pour autant que cette organisation est continuellement réalisée, dans un renouvellement permanent de matière (...) Nous

⁹³ « What is the necessary and sufficient organization for a given system to be a living unity ? », notre traduction, dans : Francisco J. Varela, Humberto R. Maturana et Ricardo B. Uribe, « Autopoiesis: the organisation of living systems, its characterization and a model », *Cybernetics Forum*, summer/fall 1981, X, n° 2- 3, p. 6.

⁹⁴ « throughought this staggering turnover of matter, the cell maintains its distinctiveness, cohesiveness and relative autonomy (...) maintenance of organizational unity and wholeness », notre traduction, dans : Milan Zeleny, « Autopoiesis today », *Cybernetics forum*, summer/fall 1981, X, n° 2- 3, p. 3.

⁹⁵ Nous trouvons en pages 10 et 11 de cet article une « clé » pour déterminer si un système est une unité autopoiétique. Nous ne ferons pas appel à cette clé car nous avons trouvé des difficultés à la mettre en œuvre dans notre cas : elle repose en effet sur la détermination de limites identifiables, ce qui s'applique plus facilement à une unité physique qu'à une réalité construite.

appellerons systèmes autopoïétiques la classe de systèmes qui démontrent une organisation autopoïétique »⁹⁶.

Afin de clarifier le premier critère, qui est celui de la dimension auto-productive (i), Maturana et Varela posent une distinction terminologique entre « organisation » et « structure » :

- l'organisation dénote les relations entre composants [components] et détermine donc la fonction que remplit le système ;
- la structure, elle, dénote la nature des composants eux-mêmes qui constituent [constitute] l'unité et « rendent son organisation réelle » [make its organization real], déterminant l'« espace d'existence » [space of existence] auquel appartient le système : espace physique dans le cas de la cellule vivante, espace conceptuel⁹⁷ dans d'autres cas tels que ceux envisagés dans notre recherche.

Or, constatent-ils,

« les phénomènes [que les unités autopoïétiques] génèrent par leur fonctionnement (...) dépendent de leur organisation, et non de la nature physique de leurs composants (qui détermine seulement leur espace d'existence) »⁹⁸.

Ainsi, on reconnaît une chaise à la fonction remplie par l'agencement de ses composants (organisation), et non à la nature de ces derniers (structure) : le remplacement d'un dossier de bois par un dossier métallique modifie la « structure » de la chaise mais ne change rien à son « organisation » et donc à ses propriétés⁹⁹. Les propriétés d'un système sont donc déterminées par son organisation et non par les propriétés individuelles de ses composants. Plus précisément, Maturana lie l'organisation à l'*identité* lorsqu'il parle de « changements d'état, définis comme des changements structurels sans perte d'identité (définissant l'organisation) » et qualifie cette invariance d'« homéostasie »¹⁰⁰. Ainsi, le renouvellement permanent des macromolécules de la cellule est un changement continu de structure qui n'affecte pas l'organisation, et donc l'identité, de cette cellule.

⁹⁶ « The autopoietic organization is defined as a unity by a network of production of component which (i) participate recursively in the same network of productions of components which produced these components, and (ii) realize the network of productions as a unity in the space in which the components exist. Consider for example the case of a cell: it is a network of chemical reactions which produce molecules such as (i) through their interactions generate and participate recursively in the same network of reactions which produced them, and (ii) realize the cell as a material unity. Thus the cell as a physical unity, topographically and operationally separable from the background, remains as such only and insofar as this organization is continuously realized under permanent turnover of matter (...) The class of systems that exhibit the autopoietic organization, we shall call autopoietic systems », notre traduction, dans : F.J. Varela, H.R. Maturana et R.B. Uribe, « Autopoiesis: the organisation of living systems, its characterization and a model », art cit, p. 7- 8.

⁹⁷ Humberto R. Maturana et Francisco J. Varela, *The tree of knowledge*, Rev. ed., Boston and London, Shambhala ; Distributed in the U.S. by Random House, 1992, p. 47.

⁹⁸ « the phenomena [autopoietic unities] generate in functioning (...) depend on their organization and the way this organization comes about, and not on the physical nature of their components (which only determine their space of existence) », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 51.

⁹⁹ D'après *Ibid.*, p. 42- 43.

¹⁰⁰ « changes of state, defined as structural changes without loss of identity (defining organization) », notre traduction, dans : Humberto R. Maturana, « The organization of the living: a theory of the living organisation », *Cybernetics Forum*, summer/fall 1981, X, n° 2- 3, p. 15- 16.

Concernant à présent le deuxième point de la définition, qui est la constitution du système en unité (ii), cette unité résulte d'un « acte de distinction »¹⁰¹. Cette distinction, nous le signalons par anticipation, peut-être, elle aussi, de nature physique ou conceptuelle¹⁰². Elle est opérée par une limite [boundary] du réseau, limite qui est elle-même produite par l'organisation¹⁰³. Cette limitation spatiale est donc réalisée par une frontière constituée des mêmes composants que le système lui-même et générée par son organisation autopoïétique.

Les auteurs introduisent également la notion de « clôture opérationnelle ». Pour cela, ils posent une stricte distinction entre le point de vue phénoménologique du système, pour lequel l'« environnement n'existe pas ; il est hors de propos »¹⁰⁴, et le point de vue qu'aurait un observateur placé hors du système, dans l'environnement. Les systèmes autopoïétiques sont ainsi des systèmes « clos » au sens où l'objet de leur homéostasie est leur propre organisation homéostatique¹⁰⁵. Mais « clos » ne signifie pas pour autant « fermé », puisque ces systèmes interagissent avec leur milieu. Ce milieu, dont ils se distinguent par l'acte qui en fait des unités, leur fournit en effet les éléments nécessaires à leur structure¹⁰⁶. Ces systèmes sont « opérationnellement clos » comme pourrait l'être un sous-marin dont le pilote n'aurait jamais connu le monde extérieur, et qui naviguerait entre les récifs par le maintien de relations (des distances) entre des éléments sensoriels (le sonar) et des éléments moteurs (les turbines) : le pilote a alors pour seule fonction de réguler le paramètre « distance », sans que les récifs aient pour lui l'existence qui s'offre à voir à un observateur extérieur¹⁰⁷. Ainsi en est-il, selon Maturana et Varela, du système nerveux, système autopoïétique situé entre « surfaces sensorielles et motrices »¹⁰⁸ : « l'intérieur et l'extérieur n'existent que pour l'observateur qui y a accès, pas pour le système »¹⁰⁹ : où l'on reconnaît le constructivisme radical et la phénoménologie qui inspirent ces travaux. Nous aborderons cet aspect de l'autopoïèse à travers la notion d'horizon interprétatif : de même que les récifs n'existent pas pour le pilote du sous-marin, de même, pour le sujet qui adopte une forme de vie, s'impose une prise de forme de la substance qui repousse au-delà de l'horizon d'autres prises de forme virtuelles. Ainsi, comme nous le verrons à travers nos terrains, une même attaque par un adversaire est

¹⁰¹ « A unity (entity, object) is brought forth by an act of distinction. », notre traduction, dans : H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge, op. cit.*, p. 40.

¹⁰² « A unity is an entity (concrete or conceptual) separated from a background by a concrete of [coquille : or ? NdR] conceptual operation of distinction », dans : H.R. Maturana, « The organization of the living: a theory of the living organisation », art cit, p. 15.

¹⁰³ « this cell metabolism produces components which make up the network of transformations that produced them. Some of these components form a boundary, a limit to this network of transformations. », notre traduction, dans : H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge, op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁴ « for the internal dynamics of the system, the environment does not exist ; it is irrelevant », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 135.

¹⁰⁵ « As a result of their organization, autopoietic systems operate as homeostatic systems that have their own organization as the critical fundamental variable that they actively maintain constant (...) In this sense, autopoietic systems are closed systems », notre traduction, dans : H.R. Maturana, « The organization of the living: a theory of the living organisation », art cit, p. 16.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁷ H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge, op. cit.*, p. 136.

¹⁰⁸ « sensory and motor surfaces », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁹ « inside and outside exist only for the observer who beholds it, not for the system », notre traduction, dans : H.R. Maturana, « The organization of the living: a theory of the living organisation », art cit, p. 16.

interprétée comme un danger par un débutant en Karatedo et comme une opportunité par un pratiquant plus expérimenté capable de repousser le danger au-delà de l'horizon.

Signalons encore que le système autopoïétique, en l'état où il se trouve à un instant donné, est le produit d'une « ontogénèse ». Au fil du renouvellement de sa structure, les transformations diachroniques qui l'affectent se font, non pas d'une manière déterminée par le milieu, mais selon un « couplage structurel » et « un historique d'interactions récurrentes amenant à la congruence structurelle entre deux systèmes ou plus »¹¹⁰. Soulignant que l'évolution d'un système n'est pas « déterminée » par le milieu mais que ce dernier ne peut que « déclencher » [trigger]¹¹¹ des changements déterminés par la structure du système¹¹² et par son état précédent¹¹³, Varela compare les évolutions parallèles du système et du milieu à une danse. La sélection naturelle en est un exemple, phénomène dans lequel le milieu ne détermine aucunement l'évolution des êtres vivants mais contre-sélectionne seulement ceux qui ne sont pas viables parmi une diversité offerte, indépendamment du milieu, par les mutations et le brassage génétique. Ce couplage est encore illustré par les histoires parallèles de l'automobile et des villes, « changements majeurs de part-et-d'autre, qui ont eu lieu, dans chacun de ces domaines, comme expression de sa propre dynamique et dans le cadre d'une interaction sélective avec l'autre »¹¹⁴. Ce concept de couplage structurel, qui se distingue résolument du « feed-back » ou boucle de rétroaction¹¹⁵, est à l'origine du concept ultérieur d'*enaction* chez Varela¹¹⁶. Les auteurs redéfinissent ainsi l'ontogénèse comme « l'histoire des changements structurels sans perte d'identité dans une unité autopoïétique »¹¹⁷. Si, au cours de cette ontogénèse, le système autopoïétique ne peut maintenir son organisation ou si celle-ci n'est plus adéquate, il se désintègre¹¹⁸. Il faut donc retenir ici qu'un système autopoïétique contient les causes suffisantes de son évolution diachronique, évolution que le milieu, par ses changements, ne peut que déclencher et aucunement déterminer. Un système dont le milieu déterminerait l'évolution ne serait pas, *stricto sensu*, autopoïétique.

Notre question de recherche suggère une telle organisation à l'origine de la persistance des formes de vie. Mais elle suggère aussi une hypothèse plus forte : celle du maintien (ou de la reconstitution, après destruction ?) de cette organisation lors du franchissement de solutions de continuité telles que la transmission d'une autre forme de vie (à l'échelle du sujet) ou le saut générationnel (à l'échelle du collectif). Il faut ici, pour transposer le concept d'autopoïèse aux formes de vie, poser que le « milieu » avec lequel interagit le pratiquant fournit à ce dernier

¹¹⁰ « We speak of structural coupling whenever there is a history of recurrent interactions leading to the structural congruence between two (or more) systems », notre traduction, dans : H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge, op. cit.*, p. 75.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 137.

¹¹² *Ibid.*, p. 95.

¹¹³ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁴ « dramatic changes on both sides, which have taken place in each one as an expression of its own structural dynamics under selective interactions with the other », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁵ M. Zeleny, « Autopoiesis today », art cit, p. 3.

¹¹⁶ Francisco J. Varela, *Connaître, les sciences cognitives*, traduit par Pierre Lavoie, Paris, Éd. du Seuil, 1989, p. 112.

¹¹⁷ « The history of structural changes without loss of identity in an autopoietic unity is its ontogeny », notre traduction, dans : H.R. Maturana, « The organization of the living: a theory of the living organisation », art cit, p. 18.

¹¹⁸ H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge, op. cit.*, p. 46, 95.

des éléments, et que ce pratiquant, que ce soit pour persévérer dans une forme de vie ou pour se constituer une autre forme de vie adéquate à la nouvelle configuration du milieu, transforme ces éléments en composants structurels et leur fait intégrer un système autopoïétique dont l'organisation, elle, demeure invariante. Pour envisager cela de manière plus concrète, reprenons un modèle minimal présenté par Maturana, Varela et Uribe en 1974.

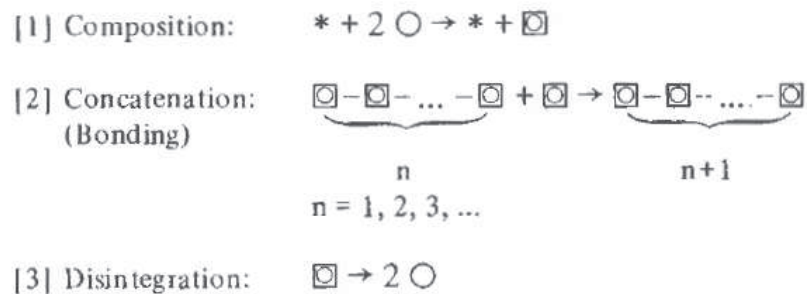


Figure 1 : Le modèle minimal, interactions et transformations¹¹⁹

Maturana et Varela proposent un modèle ou « cas minimal » : des transformations provoquées par un catalyseur (l'étoile, sur l'illustration) dans un espace bidimensionnel. Le « substrat » [substrate] (O) qui se présente aléatoirement à portée du catalyseur est transformé, par paires, en « chaînons » [links] (sur l'illustration : les cercles dans des carrés). Ces chaînons sont-eux-mêmes en quelque sorte polymérisés en « chaînes » [bonds] (nous évitons volontairement la répétition du terme « lien » qui peut traduire à la fois « links » et « bonds »). Il est également possible, aléatoirement, qu'un chaînon se désintègre en substrat. Les chaînes sont perméables au passage des éléments du substrat, qui peuvent ainsi se présenter au contact du catalyseur. Ce modèle, fondé sur une simulation aléatoire, montre alors que se constitue, autour du catalyseur, une unité qui se distingue du milieu environnant par la chaîne qui l'entoure, et que ce système est auto-réparateur en cas de désintégration d'un chaînon.

¹¹⁹ F.J. Varela, H.R. Maturana et R.B. Uribe, « Autopoiesis: the organisation of living systems, its characterization and a model », art cit, p. 8.



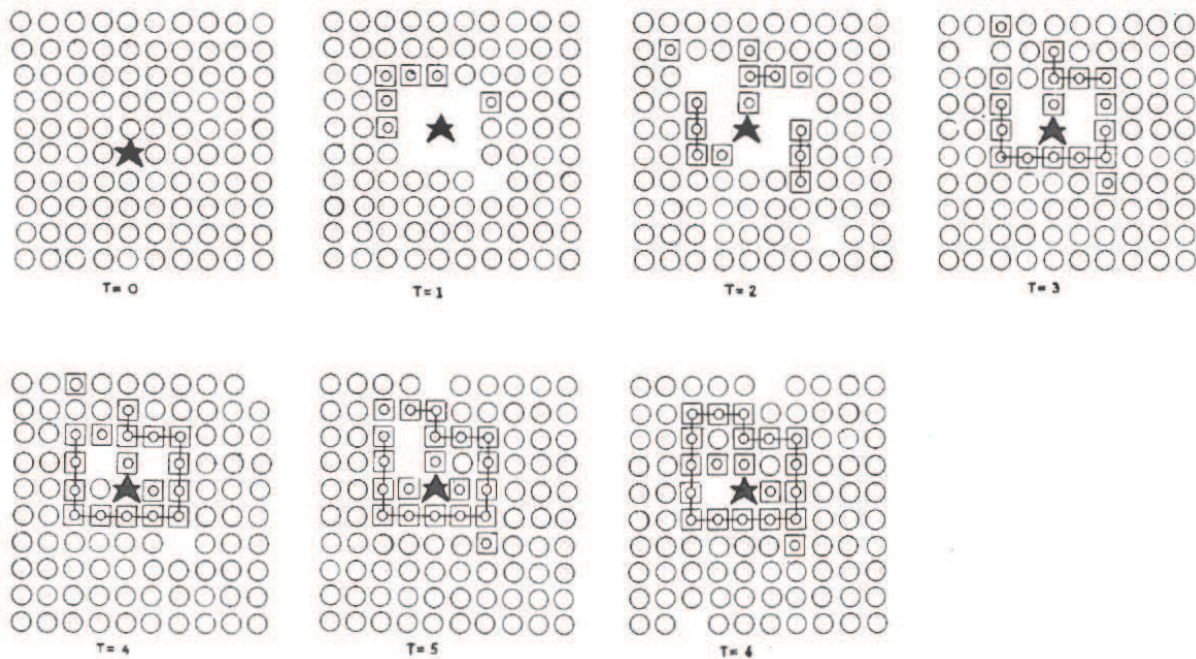


Figure 2 : Les sept premiers instants du modèle minimal¹²⁰

Ce modèle nous aide à formuler notre hypothèse autopoïétique : *la persistance d'une forme de vie dans son milieu, et le franchissement d'une catastrophe par l'assomption d'une forme de vie adéquate à une nouvelle configuration du milieu, relèveraient d'éléments fournis par le milieu, transformés en composants nouveaux et intégrés à une organisation invariante*. Tel est l'enjeu pour le modèle que nous devons bâtir et tester : représenter le renouvellement de la structure et la persistance de l'organisation, c'est-à-dire la variance de la nature des composants et l'invariance des relations qu'ils entretiennent entre eux.

Nous pouvons d'ores et déjà émettre une piste pour notre recherche. S'appuyant justement sur des données des sciences cognitives, Fontanille écrit en effet que

« Percevoir quelque chose avant même de le reconnaître comme une figure (...), c'est percevoir plus ou moins intensément une *présence* (...) quelque chose qui, d'une part, occupe une certaine position, relative à notre propre position, et qui, d'autre part, nous affecte avec une certaine intensité (...)

Si nous percevons une variation d'intensité de la présence, elle reste insignifiante aussi longtemps que nous ne pouvons la mettre en relation avec une autre variation. Mais, dès que les variations d'intensité sont associées à un changement de distance, par exemple, la différence est instaurée et nous pouvons même dire ce qui se passe : quelque chose s'approche ou recule en profondeur. L'espace de la présence devient alors intelligible (...) Globalement, le système de valeurs résulte donc de la conjugaison d'une visée et d'une saisie, une visée qui guide l'attention sur une première variation, dite *intensive*, et une saisie qui met en relation cette première variation avec une autre,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 9.

dite *extensive*, et délimite ainsi les contours communs de leurs domaines de pertinence respectifs. (...)

Hjelmslev a précisé la théorie de Saussure en insistant sur le fait que les deux plans réunis dans une fonction sémiotique étaient d'abord des *substances* (...). Mais leur réunion grâce à la fonction sémiotique les convertit en *formes* : *forme de l'expression et forme du contenu*. Il est clair maintenant que le processus de formation des valeurs que nous avons évoqué ci-dessus correspond très exactement au passage de la substance à la forme : la substance est sensible –perçue, sentie, pressentie–, la forme est intelligible –comprise, signifiante. »¹²¹

Nous pouvons donc postuler qu'une gestuelle effectuée dans un champ de présence orienté et structuré par une présence particulière (condition nécessaire à la perception, *a minima*, d'une position relative et d'un affect) autorise, par les variations corrélées de distance physique et de présence affective, une sémiose, phénomène au cours duquel les « éléments » substantiels fournis par le milieu sont convertis en « composants » relevant de la forme. Le « link », ou « chaînon », pourrait être vu dans l'opposition sémantique engendrée par un « catalyseur » qui reste à identifier. Le même catalyseur pourrait ensuite construire une « chaîne » tout autour de lui, par exemple sous la forme d'un système semi-symbolique qui constituerait à la fois la forme donnée à la substance qui se présente à lui, l'horizon de sa perception et la « membrane » qui fait de l'« intérieur » ainsi défini une unité autopoïétique opérationnellement close, en-dehors de laquelle, phénoménologiquement, rien n'existe. La ou les présence(s) qui orientent et structurent le champ de présence, ainsi que le « catalyseur » qui opère la sémiose, restent à identifier. Nous y reviendrons lors de la phase d'élaboration théorique qui suivra notre premier travail de terrain.

I.4.4. Pratiques ritualisées

Les pratiques sémiotiques sont définies, en quelque sorte *a minima*, par le *Dictionnaire*, comme des « suites signifiantes de comportements somatiques organisés »¹²².

Fontanille, plus récemment, définit les pratiques sémiotiques de la manière suivante :

« Une *pratique sémiotique* est un *cours d'action* (ouvert aux deux bouts de la chaîne) qui se définit à partir d'un *prédicat thématique* et d'un *opérateur*, environnés l'un et l'autre au moins par un *objectif* et un *horizon stratégique*. La régulation du cours d'action obéit à un principe d'accommodation (programmation & ajustement), et la nature de cette accommodation définit à la fois le genre de pratique (conduite, protocole, rituel, etc.) et sa plus ou moins grande capacité à résister aux interférences avec les autres pratiques »¹²³.

Cette définition précise donc la notion de pratique à plusieurs titres :

¹²¹ Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 2003, p. 38-40.

¹²² A.J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique*, *op. cit.*, p. 289.

¹²³ J. Fontanille, *Formes de vie.*, *op. cit.*, p. 264- 265.



- elle distingue les pratiques, cours d'action ouverts, des textes et des objets-corps, par définition bornés (nous avons vu plus haut en quoi cela fait passer d'un destin à un projet, d'une structure narrative à une intentionnalité),
- elle les soumet à l'horizon stratégique,
- elle définit deux axes pour la régulation : programmation et ajustement,
- et elle ouvre sur une typologie des pratiques fondée sur ces paramètres régulateurs, typologie dans laquelle nous trouvons les rituels.

Plus particulièrement, les pratiques appelées « rituels » relèvent chez le même auteur, de manière distinctive et définitoire, d'un type défini par :

- une forte intensité autoadaptative, ou ajustement¹²⁴, qui est une boucle de rétroaction du pratiquant sur lui-même : un rituel exige un engagement du pratiquant, une forte « intensité de la croyance (...) pour être efficient »¹²⁵,
- et, simultanément, une forte étendue hétéroadaptative, ou programmation, c'est-à-dire une forte détermination par des pratiques concurrentes, des normes, des règles¹²⁶, ce qui leur confère un haut « degré d'organisation syntagmatique »¹²⁷.

Rappelons qu'*intensité* et *extensité* (ou *étendue*) relèvent de la notion de *valence*, ou « valeur de la valeur », et sont à ce titre des « conditions tensives (...) qui surdéterminent et contrôlent (...) les investissements sémantiques dirigés sur les objets de valeur »¹²⁸ : « nous recevons la valeur comme l'association d'une valence intensive et d'une valence extensive », l'intensité correspondant aux états d'âme, au sensible, et l'extensité aux états de choses, à l'intelligible¹²⁹. Dans une phrase articulée, par exemple, peut se faire une distinction entre « la hauteur et la longueur des phonèmes (leur quantité ou leurs extension) » et « leur énergie articulatoire (leur intensité) »¹³⁰. Par anticipation sur les analyses qui vont suivre, signalons que l'on parlera de corrélation *converse* entre ces valences lorsque la variation de la valeur résulte d'une corrélation positive des deux (chacune augmentant lorsque l'autre augmente, produisant une valeur plus élevée), et *inverse* lorsque cette corrélation est négative (l'une diminuant lorsque l'autre augmente et la valeur ainsi produite demeurant constante)¹³¹.

C'est donc sur la base de cette définition tensive que nous proposons d'ancrer, en première approche, la délimitation des « pratiques ritualisées » auxquelles nous nous intéresserons. Nos observations de terrain confirmeront la sollicitation du *croire* et de l'engagement du pratiquant dans un ajustement régi par l'intensité, de même qu'un « haut degré d'organisation syntagmatique » dans une gestuelle régie par un texte canonique et soumise, de ce fait, à l'extensité. Afin de spécifier plus précisément les pratiques concernées, intéressons-nous maintenant aux critères définitoires des rites en anthropologie.

¹²⁴ J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, op. cit., p. 137.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹²⁸ Jacques Fontanille et Claude Zilberberg, *Tension et signification*, Sprimont, Belgique, Mardaga, 1998, p. 12.

¹²⁹ Claude Zilberberg, « Précis de grammaire tensive », *Tangence*, 2002, n° 70, p. 115- 116.

¹³⁰ J. Fontanille et C. Zilberberg, *Tension et signification*, op. cit., p. 14.

¹³¹ C. Zilberberg, « Précis de grammaire tensive », art cit, p. 118.

En 1909, Van Gennep, sans ambiguïté, désigne par « rites » tous les « actes magico-religieux » lorsqu'il propose, en avant-propos de son ouvrage sur *Les rites de passage*, de « tenter une classification de ces actes, c'est-à-dire des rites »¹³².

A la même époque, en 1912, Durkheim distingue en revanche les rites magiques des rites religieux par le critère de la « communauté morale, appelée Eglise »¹³³, qui est, selon lui, propre à la religion et non à la magie. Comment distinguer, plus généralement, les rites « des autres pratiques humaines, notamment des pratiques morales »¹³⁴ ? Selon Durkheim, cette distinction se fait par la « nature spéciale de leur objet », qui s'exprime dans la croyance religieuse correspondante, et donc par ce que la religion elle-même a de spécifique. Or, selon l'auteur,

« Toutes les croyances religieuses connues (...) présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. (...) Mais, par les choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison, en un mot une chose quelconque peut être sacrée. Un rite peut avoir ce caractère ; il n'existe même pas de rite qui ne l'ait à quelque degré. »¹³⁵

C'est donc par leur objet « sacré », par opposition à « profane », que Durkheim propose de définir les rites et de les distinguer des autres pratiques, y compris des pratiques morales. Cet auteur apporte alors un élément fort utile à notre propos : il précise cette opposition entre profane et sacré en la distinguant de toute autre opposition entre objets appartenant au même domaine, comme par exemple l'opposition entre bien et mal qui relève, elle, de la morale¹³⁶. Profane et sacré sont, eux, dans une relation d'hétérogénéité, mais en outre « cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification des choses et à la distinguer de toute autre », du fait qu'elle est « absolue »¹³⁷. Il ne s'agit pas d'une simple relation de respect¹³⁸ ou de hiérarchie¹³⁹ entre les choses mais d'une distinction radicale : profane et sacré sont mutuellement définis comme « deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun », « deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement »¹⁴⁰. Ce contraste est, selon Durkheim, universel¹⁴¹. Et lorsqu'il y a passage d'un « genre » à l'autre, cela « met en évidence la dualité essentielle des deux règnes », car il y a lors de ce passage « une véritable métamorphose »¹⁴² : ainsi, dans les rites d'initiation,

¹³² A. van Gennep, *Les rites de passage*, op. cit., p. I.

¹³³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 65.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 50- 51.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴² *Ibid.*, p. 54.

« le jeune homme meurt (...), la personne déterminée qu'il était cesse d'exister et (...) une autre, instantanément, se substitue à la précédente. Il renaît sous une forme nouvelle »¹⁴³.

Parti d'une restriction des rites au fait religieux et magique, Durkheim aboutit ainsi à une définition conjointe du sacré, du profane et des rites :

« Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières (...) Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées »¹⁴⁴

Radcliffe-Brown, dans la définition qu'il donne du rite en 1939, conserve seulement l'attribut de prescription comportementale, ramenant la distinction entre profane et sacré à une notion atténuée de « respect » et introduisant en revanche clairement, dans sa définition du rite, la notion de tradition :

« Rite (rituel) : Ensemble d'observances positives et négatives, d'abstentions et d'actions entraînées par la religion ou le culte religieux. Il existe une relation rituelle toutes les fois qu'une société impose à ses membres envers un objet une attitude déterminée qui entraîne un certain respect exprimé dans un mode traditionnel de comportement à l'égard de cet objet (1939). »¹⁴⁵

Dans un champ disciplinaire voisin, Bourdieu revient, lui, au critère durkheimien de ligne de démarcation infranchissable. Il y voit une fonction principale du rite,

« un des effets essentiels du rite, à savoir de séparer ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'instituer ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas »¹⁴⁶.

Cette différence, institutionnalisée par le rite, tient chez cet auteur du sacré –il parle de « sanctification »- et ce sacré participe du monde institué et des comportements ainsi induits :

« la science sociale doit prendre en compte le fait de l'efficacité symbolique des rites d'institution ; c'est-à-dire le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel (...) Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous (*katègoresthai*, c'est, à

¹⁴³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, traduit par Françoise Marin et Louis Marin, Éditions de Minuit, 1969, p.210- 211 http://classiques.uqac.ca/classiques/radcliffe_brown/structure_fonction/structure_fonction.pdf, consulté le 9 juillet 2015.

¹⁴⁶ P. Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », art cit, p. 58.

l'origine, accuser publiquement) et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être. »¹⁴⁷

Bourdieu souligne enfin le rôle de l'énonciation par le corps, lors du rite :

« Tous les groupes confient au corps, traité comme une mémoire, leurs dépôts les plus précieux, et l'utilisation que les rites d'initiation font, en toute société, de la souffrance infligée au corps se comprend si l'on sait que, comme nombre d'expériences psychologiques l'ont montré, les gens adhèrent d'autant plus fortement à une institution que les rites initiatiques qu'elle leur a imposés ont été plus sévères et plus douloureux. »¹⁴⁸

Quant à Lévi-Strauss, dont nous allons utiliser un modèle dans cette étude, il a combattu l'idée d'une relation bijective entre mythe et rite, idée selon laquelle le rite serait représentation d'un mythe et le mythe, le scénario d'un rite. Dans un article portant sur un mythe pawnee intitulé « l'enfant enceint »¹⁴⁹, que Scubla¹⁵⁰ voit d'ailleurs comme une première tentative d'application de la formule canonique dont nous traiterons plus loin, il montre une exception qui falsifie l'hypothèse d'« homologie » entre mythe et rite. Il constate en effet que le mythe de l'enfant enceint ne correspond à aucun rite pawnee mais trouve, en revanche, un « rituel symétrique et opposé » à ce mythe dans d'autres tribus. Il propose donc de voir dans cette homologie, lorsqu'elle se vérifie, « un cas particulier d'une relation plus générale »¹⁵¹ qui relèverait d'une « dialectique ».

Lévi-Strauss évoque également les rites dans « L'Homme nu ». Il les oppose cette fois-ci aux mythes par la tension vers le continu qu'il voit dans les rites, à l'opposé de la fonction structurante, et donc de la tension vers le discontinu, qu'il trouve dans les mythes :

« La fluidité du vécu tend constamment à s'échapper à travers les mailles du filet que la pensée mythique a lancé sur lui (...) En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et qu'il répète sans se lasser, le rituel (...) nourrit ainsi l'illusion qu'il est possible de remonter à contre-sens du mythe, de refaire du continu à partir du discontinu. (...) En ce sens, le rite ne renforce pas mais renverse la démarche de la pensée mythique qui, elle, scinde le même continu en grosses unités distinctives entre lesquelles elle institue des écarts »,

« l'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser, et le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie. Il ramène, ou plutôt tente vainement de ramener les exigences de la première à une valeur limite qu'il ne peut jamais atteindre : sinon la pensée elle-même s'abolirait. Cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 59- 60.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2012, p. 266 à 275.

¹⁵⁰ Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, O. Jacob, 1998, p. 280.

¹⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 66.

schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel »¹⁵².

Lévi-Strauss justifie notamment cette tension vers le continu par des exemples dans lesquels il constate des

« subtilités faisant un sort particulier aux phases les plus ténues de démarches dont le déroulement, détaillé comme à l'infini, s'étire jusqu'à prendre des proportions aberrantes »¹⁵³,

ce qu'il qualifie, dans le même passage, de « rapetassage minutieux » et de « débauche de répétitions ». Il rapproche cela de la distinction entre dieux majeurs et dieux mineurs chez Dumézil, expressions de deux tendances opposées et complémentaires, celle d'une pensée qui catégorise en discontinu et celle d'un vivre qui veut ramener au continu.

Cette position de Lévi-Strauss à l'égard des rites peut paraître curieuse à deux titres :

- d'une part, elle semble s'opposer à l'approche du même auteur, ailleurs, à l'égard des mythes, dans lesquels il voit une loi structurante fondée sur la *médiation* des oppositions et non sur l'opposition elle-même, qui est fondatrice mais qui n'est en rien une finalité ; ainsi écrit-il : « Certains mythes semblent entièrement consacrés à épuiser toutes les modalités possibles du passage de la dualité à l'unité »¹⁵⁴ ;
- d'autre part, elle semble également s'opposer au caractère structurant et discontinu reconnu aux rites par les auteurs précédents ou contemporains, qu'il s'agisse d'une structuration sociale (chez Bourdieu, chez Radcliffe-Brown) ou d'une structuration de « tout ce qui existe » (chez Durkheim).

Enfin, lors d'une communication orale que nous situons dans l'orientation anthroposémiotique de notre discipline, Isabelle Klock-Fontanille et Jacques Fontanille citent la ritualisation et la commémoration parmi les moyens dont le collectif use pour résoudre la rupture temporelle d'une catastrophe : ils évoquent un programme institutionnel par lequel le groupe peut revenir à son passé, programme qui contribue à la « résolution de la rupture temporelle » et « réalise un temps cyclique »¹⁵⁵ ; ils précisent que ces pratiques relèvent de l'économie du don : « La cible doit être active : elle doit à son tour perpétuer »¹⁵⁶. La ritualisation est donc ici associée à la répétition, comme chez Lévi-Strauss, et à la tradition, comme chez Radcliffe-Brown.

Ce bref panorama des dimensions du rite nous apporte des critères pour caractériser les « pratiques ritualisées » et pour circonscrire le domaine de celles auxquelles s'intéressera cette étude.

¹⁵² Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 2009, p. 603.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 602.

¹⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 260.

¹⁵⁵ Jacques Fontanille et Isabelle Klock-Fontanille, « La transmission à l'épreuve des catastrophes », *Formes de vie et modes d'existence « durables »*, p. 113 [En ligne] : http://mediationsemiotiques.com/ca_9474, consulté le 30/07/2017.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.



Durkheim et Bourdieu y voient une fonction de séparation radicale que seul un événement concessif peut résoudre. Ces considérations, par anticipation, suggèrent une topologie territoriale entre sociétés et indiquent le caractère *concessif* des pratiques qui permettent le passage d'un territoire à l'autre.

Les mêmes auteurs relient les rites aux schèmes syntagmatiques du cours de vie et à leurs déterminants : Durkheim, en parlant de « règles de conduite », et Bourdieu, en évoquant l'identité et le réel institué qui conditionne les comportements.

Lévi-Strauss, en mentionnant le caractère répétitif du rite, ne sert pas seulement une argumentation en faveur de la non-discontinuité. Il rejoint surtout, à nos yeux, Bourdieu lorsque celui-ci évoque le corps-mémoire et la souffrance infligée par le rite, ainsi que Fontanille et Klock-Fontanille lorsqu'ils situent la commémoration rituelle dans une logique de tradition. En effet, la tradition est définie par Fontanille de la manière suivante :

« Chaîne de contacts et d'empreintes sans hiatus, qui procure à la profondeur temporelle ou spatiale la continuité nécessaire à sa crédibilité (...) Une tradition (...) est une pratique dont la valeur tient à sa relation avec une profondeur originelle qui la fonde, et cette relation doit pouvoir être à tout moment actualisée par les pratiquants, notamment parce que le relais des pratiques antérieures n'a jamais été rompu, ou du moins parce que la forme actuelle de la pratique est perçue et crue en parfaite continuité avec les précédentes, dans une profondeur temporelle et existentielle sans hiatus (...) Il n'y a de témoignage possible que dans les limites de la mémoire figurative des corps, institués en chaîne continue de corps-témoins »¹⁵⁷,

définition qui réunit, dans une sémiotique dite « de l'empreinte », à la fois la mémoire des corps, la confiance et la commémoration répétitive des pratiques traditionnelles. Cette approche de la tradition tient ainsi compte d'une fonction qui semble a priori essentielle pour la transmission des formes de vie : bien plus que le non-oubli et bien plus que la mémoire textuelle, il s'agit de *l'inscription* dans les corps, dont Fontanille nous dit qu'ils réunissent l'extéroception et l'intéroception et les constituent en plans de l'expression et du contenu.

Si nous devons donc choisir les critères que nous retenons pour les pratiques ritualisées qui entrent dans le champ de cette étude, nous pouvons définir un sous-type parmi les « rituels » tels que Fontanille les définissait plus haut :

- sur l'axe de l'intensité, la *profondeur* de l'empreinte dans le corps-mémoire est le produit d'une « intensité de la croyance »¹⁵⁸, ou disposition à recevoir cette empreinte (que nous retrouverons plus loin chez Mary Douglas comme « readiness to adopt a convention »¹⁵⁹) ; cette disposition est alimentée par la « crédibilité » apportée par la « chaîne continue »¹⁶⁰ de la tradition et par un *croire* : un « respect » (forme atténuée, chez Racliffe-brown) ou un « sacré » (forme pleine, chez Durkheim).
- Sur l'axe de l'étendue, la *précision* de l'empreinte se manifeste dans la fidélité du schème syntagmatique à un programme. Cette précision est le produit de la répétition

¹⁵⁷ J. Fontanille, *Corps et sens, op. cit.*, p. 122.

¹⁵⁸ J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques, op. cit.*, p. 139.

¹⁵⁹ Mary Douglas, « Dealing with uncertainty », *Ethical perspectives*, 2001, vol. 3, n° 8, p. 150.

¹⁶⁰ J. Fontanille, *Corps et sens, op. cit.*, p. 122.

et de l'investissement, et donc de l'engagement du pratiquant dans une recherche d'hétéroaccommodation au plus près du programme –c'est-à-dire du texte. Là aussi, c'est un croire et un « respect », au sens où un programme est « respecté », qui conditionnent l'engagement et l'investissement répétitif dans une énonciation scrupuleusement fidèle au programme.

Par anticipation, signalons ici que ces deux axes se révèlent bien empiriquement indépendants. On trouvera par exemple en Karatedo des pratiquants relevant d'un engagement affectif (intensité) fort ou faible et, indépendamment, d'une précision gestuelle (extensité) plus ou moins prononcée, aucun type ne dominant parmi les quatre de cette typologie. Nous avons constaté la même indépendance de ces axes en Franc-maçonnerie, entre engagement affectif d'une part et suivi plus ou moins scrupuleux du rituel écrit d'autre part.

Nous retenons donc, pour délimiter les pratiques ritualisées qui entrent dans le champ de cette étude, les critères de sacré et de tradition, critères qui nous semblent suffisants pour entraîner celui des modalités de croire qui conditionnent, en intensité et en extensité, l'engagement du pratiquant. Nous définissons donc ces pratiques comme *pratiques traditionnelles régies par une logique narrative et marquées par la présence du sacré*. Cette dernière implique logiquement, par la topologie qu'elle suggère si l'on suit en cela Durkheim et Bourdieu, qu'il s'agira d'une ritualité de passage (pour reprendre le terme de van Gennep) ou d'institution (pour reprendre celui de Bourdieu).

La première conséquence de ce choix est qu'il entraîne l'« hétérogénéité absolue » entre profane et sacré, et par conséquent l'inadéquation plus que probable, pour le territoire sacré et pour l'agrégation à la société qui transmet la pratique, d'une forme de vie qui était adéquate au monde profane. Le corpus que nous choisissons offre donc, *a priori*, les conditions d'observation de la rupture avec toute forme de vie acquise.

La seconde conséquence est que ce choix appelle d'autres définitions. La référence à un « programme » signifie en effet que ces pratiques font appel à une textualité transmise par gestuelle, par oralité, par écrit... et pose donc la question du « texte » qui les régit, que ce texte existe sous forme textualisée ou non. De là, il s'ensuit que ces pratiques procèdent de l'énonciation de ces « textes », et plus généralement de syntagmatiques gestuelles.

Définissons donc ce que nous désignerons comme le « texte » qui régit les pratiques ritualisées. Lorsqu'un pratiquant de Karatedo exécute un kata, lorsqu'une loge maçonnique procède à une cérémonie initiatique, il y a « texte » du fait :

- de l'existence d'un syntagme canonique, doté d'une certaine stabilité diachronique et spatiale, qui régit la gestuelle,
- et du fait du bornage de ce syntagme, entre un début et une fin clairement définis.

Nous entendrons « texte » au sens où ce terme peut « désigner l'axe syntagmatique des sémiotiques non linguistiques : un rituel, un ballet peuvent être considérés comme texte »¹⁶¹. Il ne s'agit donc pas de texte verbal. Il ne s'agit pas non plus de désigner par ce terme l'unité sur laquelle porte l'analyse, équivalent du « corpus » et « grandeur considérée antérieurement

¹⁶¹ A.J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique, op. cit.*, p. 390.



à son analyse »¹⁶². Il ne s'agit pas, enfin, du produit d'une « textualisation », ou « linéarisation et jonction avec le plan de l'expression »¹⁶³ : même si des textualisations existent pour les kata du Karatedo (ouvrages constitués de photographies et de commentaires, vidéos) et pour les rituels maçonniques, on ne confondra pas le « texte » virtuel que constitue une syntagmatique canonique, objet d'un consensus intersubjectif quant à sa stabilité et ses variantes, faisant office de référence au sein du collectif, avec la ou les versions textualisées que l'on peut trouver dans le périmètre de cette recherche (dans le dojo si l'enseignant fait référence à un ouvrage, dans le temple maçonnique pour les « rituels » qu'utilisent les officiers) ou hors de ce périmètre (au domicile du pratiquant, en librairie, sur internet...). « Texte » désignera exclusivement, dans cette recherche, l'axe syntagmatique de la gestuelle canonique qui est intersubjectivement reconnue comme référence par le collectif.

La conséquence est que, pour l'analyste, le texte n'est pas réalisé en tant qu'objet directement observable et n'est accessible qu'à travers l'énonciation des pratiquants et les commentaires qui dessinent l'intersubjectivité à son sujet. L'observable qui mène au texte est l'énoncé en acte, au moment de son énonciation ; il mène au texte, qu'il construit, par ses constantes, par l'adhésion intersubjective à « ce qui est correct » et par le rejet de ce qui ne l'est pas, mais aussi par l'acceptation intersubjective des variantes qui font partie du canon.

Plus généralement, qu'il s'agisse du texte canonique en particulier ou, plus généralement, de la pratique observée, nous parlerons de « cours d'action » pour désigner l'observable : la syntagmatique accessible à l'observation dans les bornes spatiales et temporelles définies par l'analyste. Précisons que nous n'entendons pas ce terme au même sens que Theureau, qui désigne par là une activité « montrable, racontable et commentable » par le ou les acteur(s)¹⁶⁴ : nous préciserons plus loin pourquoi nous considérons la « verbalisation » des acteurs comme une source de données inappropriée pour notre recherche.

I.5. Conclusion sur la définition du projet de recherche

Voici donc la manière dont nous procéderons pour tester l'hypothèse selon laquelle *le niveau narratif des pratiques ritualisées permet la description des conditions de l'efficacité de ces pratiques pour la transmission de formes de vie et procède d'un mécanisme autopoïétique*.

Cette question, à l'inverse du point de vue selon lequel un schème préexistant conditionnerait l'interaction, interroge au contraire la construction du schème *par* l'interaction : comment un mode d'interaction relevant d'un certain style stratégique en vient-il à laisser chez le sujet l'empreinte de ce style stratégique ? La même question se poserait à propos d'un professeur de tennis qui guide le bras de son élève pour lui faire comprendre le coup droit, le corps de l'élève enregistrant alors non seulement l'empreinte de ce coup mais, en outre, un flux complexe de sensations qui lui révèle, consciemment ou non, un style stratégique : anticipation, orientation, relâchement, prolongement du geste..., principes généraux qui se

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Jacques Theureau, *Le cours d'action : méthode élémentaire*, Toulouse, Octarès Éditions, 2004, p. 48.

situent en amont des stratégies puisque l'élève demeure libre de sa stratégie : repousser l'adversaire par un coup long, le prendre à contre-pied...

L'hypothèse selon laquelle ce phénomène relèverait de l'autopoièse est, au départ, inspirée par son caractère auto-productif, le fait que le pratiquant construit son rapport au monde par sa propre action, celle-ci fût-elle guidée par un enseignant ou par un aîné. Mais l'aspect auto-productif de l'autopoièse implique en outre que les composants produits par le système prennent ensuite part au système lui-même, tout comme les macromolécules produites par une cellule viennent contribuer au fonctionnement de la cellule qui les a produites. Ce que l'on peut transposer dans notre cas sous la forme de la question suivante : trouve-t-on, dans le phénomène de la transmission des formes de vie, un mécanisme selon lequel une conversion de la substance en forme devient quelque chose qui contribue à son tour à convertir *de la même manière* la substance en forme ? C'est donc ici l'hypothèse que le schème tiré de l'interaction avec le monde devienne schème pour donner forme au monde.

La seconde condition définitoire d'un système autopoiétique est que ce système produit une limite qui le constitue en unité et le distingue du milieu environnant. Dans notre cas : un horizon interprétatif est-il produit par le même mécanisme, repoussant ainsi, à la manière du modèle informatisé présenté plus haut, toute autre prise de forme du monde au-delà de l'horizon ?

Enfin, nous retenons une autre propriété qu'un système autopoiétique doit satisfaire : ce système évolue-t-il d'une façon uniquement conditionnée par son état à l'instant précédent, le milieu se contentant de contre-sélectionner les formes non adéquates, ou bien le milieu détermine-t-il le sens de cette évolution ?

Nous examinerons ces questions dans un champ de pratiques à la fois facilement observables, car pratiquées dans des lieux constants et à des horaires fixes, et révélatrices, comme l'écrit Descola, « de la manière dont une collectivité conçoit et organise son rapport au monde et à autrui »¹⁶⁵. Ces pratiques procèdent par la transmission de « textes », syntagmes canoniques bornés dont, selon notre hypothèse, elles transforment la dimension narrative en intentionnalité chez le sujet. Dans ces pratiques, la « transmission des formes de vie » prend deux aspects indissociables :

- à l'échelle de l'individu, il s'agit, dans la praxis énonciative et selon les situations thématiques, d'adopter une forme de vie plutôt qu'une autre et ainsi de s'agréger à un collectif ;
- à l'échelle du collectif, il s'agit de franchir à cette même occasion un saut générationnel et ainsi de se renouveler et de persister.

Dans le premier cas, l'hypothèse autopoiétique suggère qu'une organisation constante, dont la fonction est de construire le rapport du sujet au monde, permet cette transition et cette persistance ; dans le second cas, elle suggère par exemple que les déplacements de rôles actoriels au sein du collectif se font sur une structure actantielle inchangée.

La question que nous devons traiter est donc l'efficiencia de nos pratiques pour la transformation d'une structure narrative en intentionnalité stable dans le rapport au monde, intentionnalité qui persisterait par sa capacité à maintenir toute autre forme concurrente au-delà de l'horizon.

¹⁶⁵ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 158.



Nos terrains seront le Karatedo et la Franc-maçonnerie, pour lesquels nous définirons une méthode appropriée de recueil de données ; nous justifierons en particulier la validité de notre position d'observateur malgré notre appartenance à ces pratiques depuis des années. Notre méthodologie reposera sur deux approches inductives de terrain, dont les données (observations, interprétations) serviront de sources secondaires à une démarche hypothético-déductive. Chaque terrain sera suivi d'une élaboration théorique pour laquelle un ou plusieurs modèles seront convoqués afin d'apporter un éclairage susceptible d'inspirer des hypothèses plausibles.

Nous avons enfin posé quelques préalables à la méthode de recueil de données que nous devons définir dans le prochain chapitre :

- Nous observerons le plan des pratiques, c'est-à-dire le cours d'action, et tenterons d'identifier à travers cet observable des configurations régulières, cohérentes, révélant un style stratégique stable et les aspects de son assimilation par les participants.
- Ce processus sera particulièrement observé à travers le rapport du « texte » canonique à la pratique en acte.
- Cette observation se fera en immanence, dans le périmètre spatio-temporel qui aura été défini au préalable pour le recueil des données, sans recours à un cadre interprétatif extérieur.
- Le recueil de données se fera selon le principe de la saturation.
- Le contexte quasi-expérimental que constituent ces pratiques nous amènera à provoquer des perturbations à l'encontre des attentes routinières des participants afin d'observer les configurations qui en résultent.
- Enfin, cette recherche s'inscrira dans l'épistémologie des études par cas, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas animée par une visée généralisatrice mais par une volonté de contribution méthodologique et de production de connaissances locales alimentées d'une « matière substantielle » et susceptibles d'éclairer à leur tour de nouveaux cas.



Dans ce chapitre, nous présenterons deux méthodes possibles de recueil de données, que nous avons sélectionnées parmi les méthodes en usage : l'une par observation participante, l'autre par entretiens. Nous justifierons leur adéquation à notre recherche et, plus généralement, au recueil de données de terrain pour des analyses de pratiques sémiotiques. Enfin, nous présenterons notre dispositif de recueil de données pour cette recherche : notre choix motivé en faveur de l'une de ces deux méthodes, les bonnes pratiques que nous inspire la littérature dans plusieurs champs disciplinaires, enfin les critères de validation que nous devons appliquer à nos conclusions.

II.1. Méthodologie d'observation participante : la description dense selon Geertz

La première méthode, qui relève de l'observation participante, est une méthode de description, d'interprétation et de rédaction que Clifford Geertz a fait connaître sous le nom de « description dense » [thick description], un terme emprunté à Gilbert Ryle¹⁶⁶. Geertz présente la description dense [thick description] dans le premier chapitre de *The interpretation of cultures*¹⁶⁷, chapitre qui est devenu, dans le champ des études de terrain, l'article fondateur de cette méthode. Nous nous appuyons donc sur cet article, plus particulièrement sur sa traduction par André Mary¹⁶⁸.

II.1.1. Un objet insaisissable

Geertz situe, tout d'abord, l'objet de sa recherche : la « culture ». Afin de montrer à quel point cet objet est mal défini dans la littérature, il dénonce, chez Kluckhohn, dans l'ouvrage de référence *Mirror for man*, la coexistence de définitions aussi diverses que : le « mode de vie total d'un peuple », « une manière de penser », « une réserve d'apprentissages engrangés », « un ensemble d'orientations standardisées pour des problèmes récurrents », « le comportement acquis », « un mécanisme de régulation normative du comportement », « un ensemble de techniques pour s'adapter à la fois à l'environnement externe et aux autres hommes »...¹⁶⁹. On voit ici que le champ couvert par ce concept procède aussi bien de compétences acquises, de configurations du signifiant, de déterminants pour ces configurations, de configurations du signifié... Où situer la culture ? Pour Geertz, elle

« n'existe dans la tête de personne ; bien que non-physique, elle n'est pas une entité occulte (...) C'est le même [problème] que celui qui se pose pour les pierres d'une part et les rêves de l'autre, ce sont des choses de ce monde »¹⁷⁰.

¹⁶⁶ C. Geertz, « La description dense », art cit, p. 7.

¹⁶⁷ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit.

¹⁶⁸ C. Geertz, « La description dense », art cit.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.



Or, de même qu'un quatuor de Beethoven¹⁷¹, « échantillon de culture » selon Geertz, n'est pas réductible à une partition, ni aux « connaissances nécessaires pour le jouer », ni encore à « une exécution particulière » du quatuor, la culture est un objet difficile à cerner, non-borné, non-donné, en amont logique des comportements, des représentations du monde et des réactions à celui-ci. Nous entendons ici qu'elle n'est pas réductible à un texte de référence (la partition), à une compétence (pour la jouer) ou même à une occurrence particulière d'une pratique (une interprétation de ce morceau). La méthode descriptive que Geertz entend proposer affronte donc des difficultés semblables à celles que posent pour nous la saisie et l'analyse des formes de vie. La question se situe, selon cet auteur, au niveau de ce qui crée, à l'égard des peuples étudiés, la « familiarité avec l'univers imaginaire dont leurs actes sont les signes »¹⁷², ce qui fait qu'à défaut d'une telle familiarité, comme le dit Wittgenstein d'un pays étranger, « Nous ne trouvons pas notre place parmi eux »¹⁷³.

Afin de saisir cet insaisissable, l'ethnologue, selon Geertz, « transforme un événement passager, qui n'existe que dans le moment où il se déroule, en un compte rendu qui existe dans ses transcriptions et peut être consulté à nouveau »¹⁷⁴. Pour cela, « l'interprétation consiste à tenter de sauvegarder le « dit » d'un tel discours (...), de le fixer dans des termes lisibles »¹⁷⁵ et d'en explorer la profondeur. C'est la « description dense » (« thick description », parfois aussi traduit « description en profondeur » ou, plus littéralement, « description épaisse ») que propose Geertz dans le but, tout à la fois, de saisir, d'interpréter, d'analyser et d'induire.

II.1.2. Une approche sémiotique avouée

D'emblée, Geertz affirme adhérer à un « concept de culture (...) essentiellement sémiotique »¹⁷⁶. Il convient de s'interroger sur ce que cet anglo-saxon entend par « sémiotique ». Geertz le précise en reprenant la notion de « description dense » inaugurée par Gilbert Ryle¹⁷⁷. Ce dernier, selon Geertz, emploie l'exemple d'un clin d'œil pour illustrer la différence entre « description dense » et « description mince » : un clin d'œil ne peut être réduit à une contraction de paupière (ce que nous nommerions une figure de l'expression), il peut être en effet aussi bien un signe complice entre deux individus qu'un signe parodique destiné à afficher cette complicité, ou encore un signe répété devant un miroir pour s'entraîner à le réussir... Entre une contraction de paupière et les différents clins d'œil, entre description « mince » d'une part [thin description] et description « dense » d'autre part [thick description],

« réside l'objet de l'ethnographie : une hiérarchie stratifiée de structures signifiantes dans les termes desquelles les contractions, les clins d'œil, les faux clins d'œil, les parodies, les répétitions de parodie sont produits, perçus et répétés, et en dehors desquelles ils n'existeraient pas »¹⁷⁸ (...) « *Si l'ethnographie est une description*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 20.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 9.

« dense » (...) alors la question est de savoir si elle parvient à distinguer un clin d'œil d'une contraction de paupière »¹⁷⁹.

Sans ambiguïté, une description est donc dense si elle donne accès au signifié à partir du signifiant accessible à l'observateur. C'est donc bien une approche sémiotique au sens où nous l'entendrions dans notre école.

II.1.3. La « culture », une sémiotique-objet

Afin de transposer ce raisonnement du « clin d'œil » à la « culture », Geertz expose alors un exemple tiré de son propre journal de bord : celui d'une confrontation, au Maroc, entre un Juif, des Berbères et les occupants français. Il illustre, par l'imbricatio de malentendus et de négociations que constitue cette anecdote, les « structures superposées d'inférence et d'implication à travers lesquelles un ethnographe tente sans cesse de se frayer un chemin »¹⁸⁰. Il préconise donc de « trier des structures de signification », en l'occurrence les « trois cadres d'interprétation »¹⁸¹ responsables de ce vaudeville culturel. Au même titre que le clin d'œil était décrit par Ryle comme ce que nous appelons une sémiotique-objet, Geertz parle de « concept sémiotique de la culture »¹⁸² et distingue explicitement deux plans : des signes (ou « symboles ») d'une part, la culture (ou « contexte », « cadre », « modèle de vie ») d'autre part :

« En tant que système imbriqué de signes interprétables (ce que j'appellerai, en ignorant les usages provinciaux du terme, des symboles), la culture [est] un contexte, quelque chose dans le cadre duquel ces éléments peuvent être décrits avec intelligibilité c'est à dire avec « densité » »¹⁸³.

« Se pencher sur l'ordinaire dans les lieux où il prend des formes inaccoutumées fait ressortir (...) le degré avec lequel son sens peut varier suivant le *modèle de vie* qui l'informe »¹⁸⁴ (...) « un *cadre* intelligible »¹⁸⁵.

Geertz établit donc, de fait, deux plans d'immanence : les « symboles » (pour nous, des signes ou des figures de l'expression) et la « culture », le second jouant le rôle de cadre interprétatif pour les premiers (et recevant même le nom de « forme de vie » [pattern of life]) ; nous précisons : cadre *goffmanien*, comme le montrent plusieurs références à Goffman dans le même article. Or, chez Goffman, le cadre est à la fois ce qui structure les événements et ce qui permet de les comprendre¹⁸⁶.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 28, nous soulignons.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸² *Ibid.*, p. 22.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 23, noter que le terme que nous avons mis en italique est la traduction de « pattern of life » dans le texte original.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 54, nous soulignons.

¹⁸⁶ E. Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 19, 34, 242.



Il s'agit donc de deviner, à travers le cours d'action observable, quel est le « cadre » qui en révèle la clé de lecture. On voit qu'ici l'approche de la culture par Geertz rejoindrait, dans une certaine mesure, celle des plans d'immanence de Fontanille, notamment par la relation que ces plans entretiennent. Mais, dans le cas de l'ethnographe, ce serait selon le point de vue de l'observateur de terrain, extérieur à la culture observée et en prise avec un cours d'action à interpréter : la culture serait vue comme clé de lecture, grille d'interprétation du cours d'action observé sur le terrain ; chez le sémioticien, ce serait selon le point de vue du modélisateur « à l'intérieur » du processus qui met les plans d'immanence en relation : la forme de vie comme instance intentionnelle reconnaissable à travers le cours d'action. Peut-être est-ce une simple différence de point de vue, puisque, comme l'écrit Garfinkel, « les activités par lesquelles les membres organisent et gèrent les situations de leur vie courante sont identiques aux procédures utilisées pour rendre ces situations « descriptibles » »¹⁸⁷ : le chemin logique par lequel une forme de vie impose un style stratégique à une action est le même que celui par lequel les participants à l'action induisent la forme de vie qui leur rend cette action intelligible.

Dans la syntagmatique observable se manifesterait donc une instance intentionnelle. En outre, le rapport entre cette instance et le signifiant manifesté serait, selon Geertz, similaire à la relation entre « expressions » et « usages » chez Wittgenstein¹⁸⁸. Or c'est la même relation qui constituait, dès 1998, le fondement philosophique des « emboîtements conceptuels » fondateurs des plans d'immanences et des formes de vie chez Fontanille et Zilberberg : ces emboîtements conduisaient à des « formes intentionnelles (...) susceptibles d'ancrer dans chaque expression le sens de la praxis quotidienne »¹⁸⁹. Nous serions donc bien, dans cette approche, sur les mêmes fondements que ceux du rapport d'énoncé à énonciateur, de scène prédicative à actant interprétatif, qui permet à la fois la distinction et l'intégration des plans d'immanence chez Fontanille.

II.1.4. Coller au terrain

Critiquant tout particulièrement l'approche structuraliste (dont il admet toutefois qu'elle « génère certaines des théories les plus puissantes en anthropologie contemporaine »¹⁹⁰, Geertz met en garde contre les approches conceptuelles qui perdraient contact avec le terrain :

« je considère la culture comme assimilable à une toile d'araignée, et par suite son analyse comme relevant non d'une science expérimentale en quête de loi mais d'une science interprétative en quête de sens »¹⁹¹,

ou encore, à propos des « systèmes de symboles » (c'est-à-dire, pour l'auteur, de « signes interprétables ») : « nous y accédons empiriquement en inspectant les événements, et non en organisant des entités abstraites en schèmes unifiés »¹⁹². Geertz admet cependant une tension inévitable entre saisie de terrain et développement théorique, préconisant de « courtes

¹⁸⁷ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸⁸ C. Geertz, « La description dense », *art cit.*, p. 30.

¹⁸⁹ J. Fontanille et C. Zilberberg, *Tension et signification*, *op. cit.*, p. 151.

¹⁹⁰ C. Geertz, « La description dense », *art cit.*, p. 29.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹² *Ibid.*, p. 30.



envolées de développement théorique » et soulignant la « nécessité pour la théorie de rester plus proche du terrain »¹⁹³. Ce même souci entraîne une grande difficulté de généralisation : « Les contributions théoriques majeures sont spécialisées (...) [et] très difficiles à extraire de leurs contextes spécifiques »¹⁹⁴.

Nuançons toutefois ces propos par ceux de Lussault qui, il est vrai, oppose l'anthropologue, qui « entend sortir de l'idiosyncrasie du seul cas d'espèce » à l'ethnographe qui « y demeure, soucieux de l'épuisement analytique du cas en question » :

« il s'agit pour l'anthropologue d'accepter, comme fondement de son activité scientifique, l'épreuve d'un monde de la vie particulier : celui du groupe humain au sein duquel on s'installe et avec lequel on partage, longuement, le quotidien. A partir de cette installation domestique, de cette immersion dans l'habitation ordinaire, on va pouvoir, peu à peu, en devenant familier de ses hôtes, appréhender les cadres et les principes de cette existence, voire en mesurer la portée dans la perspective de la construction d'un système théorique global, capable d'expliquer un plus grand nombre de situations sociales »¹⁹⁵.

Primauté, donc, au cours d'action et à la syntagmatique observable. Nous apprêtant à porter sur ce terrain un regard de sémioticien, nous devons donc nous interroger : une description selon le métalangage sémiotique est-elle, ou risque-t-elle d'être, une abstraction théorique ? Nous adopterons ici pour principe de veiller à ce que cette description n'apporte aucune hypothèse qui ne soit induite du terrain. Nous serons ainsi, par exemple, amené à parler de champ de présence après avoir constaté une présence, une mise en tension et un gradient : le terme « champ de présence » n'imposera ainsi rien de plus que ce qui a été constaté dans l'observation de terrain. Plus généralement, la vocation descriptive de la sémiotique nous semble adaptée à l'exigence, chez Geertz, de n'imposer à l'analyse aucune hypothèse ni modèle préalables.

II.1.5. La forme littéraire

Geertz qualifie d'« essai » [essay] la forme littéraire qu'il emploie. Le terme « essay » du texte original¹⁹⁶ a été traduit « essai » par André Mary, c'est-à-dire, si nous l'entendons comme genre littéraire, « Ouvrage littéraire en prose, de facture très libre, traitant d'un sujet qu'il n'épuise pas ou réunissant des articles divers »¹⁹⁷ ou encore « ouvrage très libre qui aborde un sujet sans l'épuiser »¹⁹⁸. La forme serait donc caractérisée par une liberté d'expression et par une non-exhaustivité. Le Robert & Collins¹⁹⁹ précise cependant que, dans le contexte universitaire, « essay » ne doit pas être traduit par « essai » mais par « mémoire » ou « dissertation ». Nous éviterons donc le terme « essai ». Il nous semble d'ailleurs que la visée

¹⁹³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹⁵ Michel Lussault dans : Philippe Descola, Tim Ingold et Michel Lussault, *Etre au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014, p. 8.

¹⁹⁶ C. Geertz, *The interpretation of cultures, op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁷ Paul Robert, *Le petit Robert*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1973.

¹⁹⁸ Littré en ligne, <http://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/essai>, consulté le 23/11/2016

¹⁹⁹ *Le Robert & Collins senior*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2003.

de Geertz est bien d'embrasser l'ensemble des aspects pertinents de son terrain dans leur diversité ; il nous semble en outre qu'il démontre son modèle de manière plus structurée et argumentative que véritablement « libre ».

Passons donc maintenant à l'exemple, fourni par Geertz, de la description dense du combat de coqs à Bali, article de quarante pages qui figure en annexe de l'ouvrage *The interpretation of cultures*.

II.1.6. Homogénéisation des données

La description dense qui nous est offerte dans l'article « Deep play: Notes on the Balinese Cockfight »²⁰⁰ démontre tout d'abord, à nos yeux, l'homogénéisation, au même niveau hiérarchique, de données de natures et d'origines très diverses. On y trouve en effet, au même titre :

- des données fournies par la connaissance qu'a déjà l'ethnographe du terrain balinaise, préalablement à l'observation participante sur laquelle porte la description²⁰¹,
- des données issues de sources secondaires, en l'occurrence d'écrits d'autres auteurs sur la culture balinaise et le combat de coqs²⁰²,
- la typification de nombreuses observations par la description d'un combat-type, c'est-à-dire la synthèse de nombreux combats-occurrences en un combat unique qui est, de fait, une abstraction, au même titre en tous cas qu'une moyenne statistique²⁰³,
- des faits observés, nécessairement affectés d'un point de vue, mais en tous cas rapportés de manière objectivée²⁰⁴,
- des interprétations, des mises en relation d'événements ou de phénomènes...

le tout de façon étroitement mêlée, des données d'une nature venant appuyer ou éclairer d'autres données, d'une autre nature, recueillies par d'autres moyens, en d'autres lieux, à d'autres moments antérieurs ou postérieurs. L'effet qui en résulte est une sorte d'« aplatissement » des données.

II.1.7. Progression descriptive et interprétative

Nous nous intéresserons à présent à la structure rédactionnelle de la description dense du combat de coqs à Bali afin de mieux comprendre l'articulation entre données de l'observation, interprétation et induction du modèle.

²⁰⁰ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit.

²⁰¹ Nous avons signalé plus haut des cas où Geertz recourt à des arguments non-immanents..

²⁰² De même, Mondada préconise l'intégration, aux données recueillies, de données issues de sources secondaires (communication personnelle).

²⁰³ Nous verrons plus loin qu'Oliver de Sardan préconise la typification, dans : Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », *Enquête*, 2003, n° 3, p. 191.

²⁰⁴ Mondada estime qu'il n'y a pas d'observation qui ne soit déjà interprétation, même au niveau du journal de bord (communication personnelle).



II.1.7.1 Lever de rideau

Signalons, tout d'abord, que l'auteur ne se contente pas de construire son argumentation : il soigne, en outre, la théâtralisation de sa description. La première partie de l'article est en effet consacrée à un épisode au cours duquel s'est réalisée, en quelque sorte, l'agrégation (au sens de Van Gennep) des époux Geertz à la population balinaise. Le couple était, jusque-là, superbement ignoré et évité par les autochtones. Mais alors que, mêlés à la foule, ils assistaient à un combat de coq illégal (comme le sont la plupart), la police fit irruption et mit les spectateurs en déroute. La complicité des Geertz à l'égard des villageois lors de la déroute et les mensonges auxquelles ils s'associèrent lors d'un interrogatoire marquèrent un tournant dans l'interaction entre le couple américain et les autochtones. Geertz place donc cette anecdote en introduction à plusieurs titres :

- ainsi placée, elle théâtralise la description car elle joue le rôle de « lever de rideau » pour le lecteur : celui-ci vit l'émotion de l'événement et la rupture de distance consécutive à travers le récit de vie de Geertz ; de manière plus générale, Geertz, tout au long de l'article, rédigera d'une manière qui invite à « vivre » l'observation, dans un style vivant, imagé, parfois humoristique, où les émotions vécues par l'auteur sont partagées avec le lecteur. Ce choix peut donc, selon nous, être vu comme contribution à l'enseignabilité de cette expérience culturelle, et par conséquent comme contribution à l'heuristique : la dimension introspective de l'observation participante est ainsi pleinement assumée et fait partie des données recueillies.
- L'anecdote introduit également, par anticipation, au cadre interprétatif que développera Geertz plus loin, c'est-à-dire à la « culture » balinaise au sens où il entend ce terme.
- Enfin, point majeur dans un travail de terrain, cette anecdote décrit la manière dont l'ethnographe a établi le contact avec la population, ce qui constitue aussi une précision méthodologique importante.

II.1.7.2 Action

L'article consiste ensuite à décrire en détails les « strates » du combat de coq : tout d'abord dans son déroulement diachronique, son animation, puis par l'examen précis du système des paris qui se greffe dessus. Il s'agit chaque fois de typifications construites à partir de nombreuses observations. Les coqs s'affrontent équipés d'éperons acérés fixés à leurs pattes pendant que le public parie sur le combat ; la blessure occasionnée par les éperons lors des assauts est fréquemment mortelle pour l'un des deux combattants et, selon l'issue, le propriétaire de chaque animal en sort glorieux ou honteux. Ces récits typifiés, comme nous l'avons déjà signalé, sont amplement éclairés par d'autres sources : connaissances générales de Geertz sur la culture balinaise, publications d'autres chercheurs...

La description inclut à la fois le ressenti personnel du chercheur et la description des comportements indigènes. Elle parcourt des « strates » manifestées par les titres des parties du texte : « The raid », « Of cocks and men », « The fight », « Odds and even money »... Ces plans de pertinence semblent soumis à l'arbitraire ou à l'intuition de l'analyste. Toutefois on peut ébaucher une typologie dans la distinction de plans de pertinence et dans l'analyse qui en résulte à travers ce cas :

- la typification, avant tout, permet de bâtir un combat de coqs « type » ; elle met en évidence les invariants et exige, bien sûr, d'être complétée par la variance observée autour du cas-type.
- La distinction, bien sûr, de l'espace social ordinaire d'une part et de l'espace-temps de la pratique d'autre part.
- Une approche que nous qualifierions de « multiscalaire » consiste, enfin, à aborder la description à l'échelle de la pratique en général, dans sa dimension diachronique (Geertz évoque l'évolution du statut plus ou moins clandestin du combat de coqs au fil de l'Histoire) et synchronique, à l'échelle d'une séance comme à l'échelle de l'année que rythme la répétition de cette pratique...

A travers cette description, Geertz présente notamment une société balinaise dans laquelle les rivalités et l'agressivité sont totalement contenus : « En effet, je n'ai jamais vu d'autre altercation ouverte que celles qui se déroulent entre les coqs »²⁰⁵ et où l'animalité est fortement refreinée : il rapporte que le simple fait de s'alimenter est accompagné de dégoût et qu'un comportement bestial est plus sévèrement réprimée que l'inceste lui-même²⁰⁶.

Cette stratification précède l'identification de liens logiques entre ces différents plans. Comme en biologie, il s'agit finalement de disséquer plusieurs individus pour retenir l'organisme-type, ou encore d'effectuer des « coupes » selon différents plans : transversal, longitudinal, sagittal, à la recherche de la manière dont l'ensemble présente des « organes » et « fait système ».

II.1.7.3 Mises en abîme

Deux « mises en abîme », selon les termes de l'auteur, qui concentrent deux aspects majeurs de la société balinaise dans l'espace-temps réduit du combat de coqs, vont constituer le noyau à partir duquel Geertz déploiera, par la suite, son raisonnement inductif.

La première repose sur la symbolique phallique et virile du volatile, que Geertz démontre à la fois par la connotation du mot « coq » dans la langue balinaise et par les comportements des hommes à leur égard :

« la profonde identification psychologique des Balinais avec leurs coqs est indubitable. Le double sens est ici délibéré. Il fonctionne exactement de la même manière en balinaise et en anglais (...) en ligne avec la conception balinaise du corps comme un jeu d'éléments animés séparément, les coqs sont vus comme des pénis détachables et autonomes, des parties génitales ambulantes indépendantes »²⁰⁷

²⁰⁵ « Indeed, I never saw an open altercation, other than those between cocks, at all », notre traduction, dans : C. Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit., p. 423.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 419- 420.

²⁰⁷ « the deep psychological identification Balinese men with their cocks is unmistakable. The double entendre here is deliberate. It works in exactly the same way in Balinese as it does in English (...) in line with the Balinese conception of the body as a set of separately animated parts, cocks a viewed as detachable, self-operating penises, ambulant genitals with a life of their own », notre traduction. La connotation non immanente de la conception balinaise du corps comme « jeu d'éléments animés séparément » n'était d'ailleurs pas nécessaire : la psychologie freudienne a suffisamment démontré une

La seconde « mise en abîme » repose sur le constat, dans le système complexe des paris, de règles tacites relevant de la structure sociale ordinaire : le combat de coq, apparemment une parenthèse dans la société, est en fait une réplique en miniature de celle-ci. Les parieurs soutiennent l'animal de leur groupe endogame et ne parient jamais contre leur clan, mais ce périmètre de soutien inconditionnel s'élargit lorsque le challenger est un coq d'un autre village : en ce cas, tout le village soutient le champion local choisi pour affronter l'outsider. Les plus gros parieurs, quant à eux, sont systématiquement des leaders sociaux soutenant leur groupe²⁰⁸. Geertz voit en cela « la transposition de la hiérarchie statutaire balinaise dans la structure du combat de coqs »²⁰⁹.

Geertz procède ainsi

« en isolant ces éléments, en spécifiant les relations internes entre ces éléments, et en caractérisant d'une manière générale la totalité du système –en accord avec le noyau de symboles autour duquel elle est organisée, les structures sous-jacentes dont elle est l'expression visible, ou les principes idéologiques sur lesquels elle se fonde »²¹⁰.

II.1.7.4 Convergence et induction d'un modèle

Geertz argumente alors à l'encontre d'une explication de l'engagement des participants par une espérance de gain financier : de ce point de vue, le pari serait, selon lui, irrationnel car c'est, selon lui, une « relation qui apportera aux participants, considérés collectivement, un préjudice net plutôt qu'un plaisir net »²¹¹. Geertz pose au contraire l'hypothèse que « dans un tel jeu, l'argent est moins une mesure d'utilité, acquise ou espérée, qu'un symbole de sens moral, perçu ou imposé (...) il y a plus en jeu que le gain matériel »²¹². Les paris à gros enjeux, ceux précisément où tout est mis en œuvre pour égaliser les chances et rendre l'issue moins prévisible, sont d'un gros enjeu social *du fait* de l'enjeu financier, et non le contraire, car les parties engagées, parieurs et propriétaires, ont alors beaucoup à perdre et non beaucoup à gagner :

multitude de symboles phalliques dotés de leur propre mouvement –armes à feu, automobiles...- bien que la conception occidentale du corps soit celle d'une totalité. Dans : *Ibid.*, p. 417.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 437 et suiv.

²⁰⁹ « the migration of the Balinese status hierarchy into the body of the cockfight », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 436.

²¹⁰ C. Geertz, « La description dense », art cit, p. 29.

²¹¹ « a relationship which will bring the participants, considered collectively, net pain rather than net pleasure », notre traduction, dans : C. Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit., p. 432.

²¹² « in such play, money is less a measure of utility, had or expected, than it is a symbol of moral import perceived or imposed (...) much more is at stake than material gain », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 443.

« C'est en grande partie *parce que* l'inconvénient marginal de la perte est si élevé aux niveaux élevés de pari que s'engager dans de tels paris équivaut à mettre en jeu son statut social »²¹³

Geertz affirme donc que le pouvoir attractif du combat vient de sa capacité à « grouper ces différentes réalités »²¹⁴ que sont, d'une part, le rejet de l'animalité et de l'agressivité qui caractérise les Balinais et, d'autre part, les tensions sociales entre groupes endogames. L'auteur en conclut que le combat de coqs est une représentation de la société balinaise, « une lecture balinaise d'une expérience balinaise, une histoire qu'ils se racontent au sujet d'eux-mêmes »²¹⁵, un moyen pour le Balinais de « voir une dimension de sa propre subjectivité »²¹⁶, de même qu'un occidental va assister à une représentation de Mac Beth pour apprendre ce qu'un homme ressent lorsqu'il a gagné un royaume et perdu son âme²¹⁷. Il s'agit, chez les Balinais, de la « célébration de la rivalité de statut »²¹⁸. Mais Geertz insiste sur le fait que défaite ou victoire n'altèrent pas réellement ce statut, en tous cas pas durablement : « personne ne voit son statut vraiment altéré par l'issue du combat ; ce statut est seulement, et momentanément, affirmé ou insulté »²¹⁹. Et l'« accès à cet enjeu fait plus que compenser les coûts économiques impliqués »²²⁰.

Geertz représente enfin le phénomène par une sorte de syntagmatique passionnelle (bien qu'il l'appelle « paradigme » du fait qu'il le considère comme un modèle) en corrélant logiquement (et non causalement, comme il le précise bien) quatre facteurs :

- l'intensité de l'identification du coq et de l'homme,
- la qualité des coqs de combat,
- l'émotion soulevée
- et la portée statutaire de l'issue du combat²²¹.

La fonction du combat, donc, « n'est ni de calmer les tensions sociales, ni de les attiser (...) [mais] de les exhiber »²²². Ainsi se justifierait l'important effort déployé pour égaliser les chances des deux coqs, dans les combats à enjeu élevé, par le moyen de handicaps donnés par l'ajustement des éperons fixés à leurs pattes²²³ : preuve supplémentaire que le combat de

²¹³ « It is in large part because the marginal disutility of loss is so great at the higher levels of betting that to engage in such betting is to lay one's public self (...) on the line », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 434.

²¹⁴ « force together these diverse realities », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 444.

²¹⁵ « a Balinese reading of a Balinese experience, a story they tell themselves about themselves », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 448.

²¹⁶ « see a dimension of its own subjectivity », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 451.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 450.

²¹⁸ « celebration of status rivalry », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 424.

²¹⁹ « no one's status is actually altered by the outcome of a cockfight ; it is only, and that momentarily, affirmed or insulted », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 433.

²²⁰ « that access of significance more than compensates for the economic costs involved », où « significance » signifie, selon Robert & Collins : « sens », mais aussi « portée », « importance ». Notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 434.

²²¹ *Ibid.*, p. 441.

²²² « its function is neither to assuage social passions nor to heighten them (...) [but] to display them », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 444.

²²³ « tremendous care is taken to see that the cocks are about as evenly matched as to size, general condition, pugnacity, and so on as is humanly possible. The different ways of adjusting the spurs of the

coqs a pour enjeu de maximiser l'incertitude de l'issue du combat et qu'il est bien le théâtre d'un simulacre d'affrontement des rivalités qui ouvre sur une possible, quoique purement théâtrale, remise en question des positions sociales établies. Le combat de coqs est donc la « mise en scène de questions de statut »²²⁴, ce qu'il détaille et étaye sur quatre pages et en dix-sept points, et qu'il valide à l'aide d'un partage intersubjectif :

« Le combat de coqs, comme le confirment tous les Balinais avec qui j'ai discuté de ce sujet, consiste à jouer avec le feu sans se brûler »²²⁵.

Geertz met finalement tout cela en rapport avec le mythe fondateur du combat de coqs, dont nous notons qu'il s'est bien gardé de le proposer comme modèle apriorique. Il explique ainsi le paradoxe qu'il a constaté entre, d'un côté, l'extrême retenue des indigènes et leur évitement de toute conduite agressive ou animale et, de l'autre, leur passion pour le combat illégal de coqs : le combat de coq est en fait le combat des hommes, combat institutionnalisé qui explique l'économie du pari, l'engagement dans la pratique, l'équilibrage des probabilités par le handicap donné au coq dominant... La description dense permet ainsi de décrire et de démêler ces « diverses réalités »²²⁶: haine de l'animalité, affrontement de « projections de soi symboliques » [symbolical selves], « simulation formelle de tensions sociales » [formal simulation of status tensions].

II.1.7.5 Conclusion sur la progression descriptive et interprétative

Geertz démontre, en somme, une logique rédactionnelle qui nous emmène à travers une transition, depuis les données observées, jusqu'à un modèle pour le processus de signification à l'œuvre dans la pratique observée. Il commence par décrire la façon dont se met en place sa posture d'observateur participant, par le moyen de son acceptation par les Balinais. Il organise ensuite la description en « strates », ou plans de pertinence, au sein desquels les différentes données et sources sont homogénéisées. Ces strates distinguent déjà la société balinaise ordinaire de l'espace de la pratique, borné, isolé et clandestin. Geertz identifie alors des homomorphismes entre ces plans, ainsi qu'un autre motif de corrélations : la connotation de la figure du coq, qui établit un lien entre le registre passionnel : l'animalité, l'agressivité, la virilité, la rivalité caractéristiques du combat de coqs, et la société balinaise ordinaire, dans laquelle ces passions sont particulièrement réprimées. Il démontre finalement, par une corrélation positive entre facteurs sociaux et passionnels, que le combat de coqs fournit un signifiant à un signifié en attente d'expression : les rivalités entre groupes, dans une société qui réprime au quotidien l'expression de toute animalité et de toute agressivité. Enfin, se tenant strictement à une approche descriptive, il écarte toute conclusion de nature explicative selon laquelle le combat servirait à calmer ou à exhiber les tensions sociales, concluant qu'il les exhibe, tout simplement.

animals are often employed to secure this. If a cock seems stronger, an agreement will be made to position his spur at a slightly less advantageous angle- a kind of handicapping (...) the pressure to make the match a genuine fifty-fifty proposition is enormous », dans : *Ibid.*, p. 429.

²²⁴ « a dramatization of status concerns », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 437.

²²⁵ « Fighting cocks, almost every Balinese I have ever discussed the subject with has said, is like playing with fire only not getting burned », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 440.

²²⁶ *Ibid.*, p. 444.

II.1.8. Abit corpus

A travers cette progressivité rédactionnelle, nous constatons que, dans cette méthode de description, *il n'y a pas de corpus*. Il n'y en a pas, en tous cas, au sens d' « ensemble fini d'énoncés, constitué en vue de l'analyse », répondant aux exigences d'exhaustivité dans sa constitution, d'adéquation à l'analyse qui doit y être menée et de représentativité par échantillonnage statistique ou par saturation²²⁷. Le corpus, cet « ensemble fini », qui serait constitué à partir d'une réalité positive et auquel pourrait s'appliquer une analyse, n'apparaît pas ici comme étape méthodologique. Ainsi, le travail de l'ethnographe, dans le cas cité, ne repose pas sur une somme d'enregistrements audio et vidéo qui, après avoir été réalisés dans un premier temps, seraient soumis, dans un second temps, à une méthode d'analyse définie. Une telle tâche serait, d'ailleurs, cyclopéenne : l'enregistrement audio d'un simple entretien de deux heures demande quatre à huit heures de retranscription, entre dix et quarante entretiens sont requis pour une étude qualitative, qu'en serait-il de semaines d'immersion, de centaines de conversations, pour ne pas parler des données non verbales telles que bruits odeurs...

Selon la stratégie dont procède la description dense, avant la saisie, le corpus n'est ni donné, ni borné, et l'objet de la recherche (la culture pour Geertz, la forme de vie pour nous) peut passer par divers modes d'existence, se mêler à d'autres formes de vie, se manifester ou non, et n'est en tous cas jamais directement accessible comme le serait un texte. A l'autre extrémité du processus, après le travail de rédaction, il y a une description qui n'est plus un corpus mais déjà des interprétations, une analyse et une conclusion –déjà un article scientifique, formellement. Le journal de bord lui-même, qui n'est pas publié, est un objet mouvant : le chercheur, comme nous en avons fait nous-même l'expérience, y revient sans cesse et y ajoute des notes interprétatives et réflexives. Et ce journal n'est de toute évidence pas non plus un « corpus », puisqu'il est une interprétation en cours de production : il n'est pas soumis à une analyse mais il est une trace de l'analyse en cours.

Force est donc de constater que, contrairement aux analyses conversationnelles qui opèrent sur des enregistrements, il n'y a jamais de corpus dans la description dense, mais un processus complexe qui relie, d'un côté, un objet accessible par le seul moyen de l'intelligibilité à partir d'un processus sensible observable et complexe, et, de l'autre, un article qui livre, de manière enseignable et concise, la singularité d'un phénomène dans la profondeur de la relation entre sensible et intelligible.

II.1.9. Validation

Nous devons enfin interroger le critère de cohérence, dont Geertz estime qu'elle ne doit pas être le critère majeur de validité : « la cohérence ne peut constituer le critère majeur de validation d'une description culturelle »²²⁸. C'est un point important pour la validation de nos terrains, puisque l'un des trois critères proposés par Hjelmslev est justement la non-contradiction.

²²⁷ A.J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique*, *op. cit.*, p. 73.

²²⁸ C. Geertz, « La description dense », *art cit.*, p. 31.



Geertz, il est vrai, n'écarte pas la cohérence en tant que critère mais semble surtout vouloir rappeler qu'une interprétation doit nous mener « au cœur de ce dont elle est l'interprétation » et non « vers l'admiration de sa propre élégance, l'intelligence de son auteur, ou les beautés de l'ordre euclidien »²²⁹. Attentif à la tension entre développements théoriques et réalité de terrain, il semble surtout dénoncer ici les excès d'abstraction qu'il reproche à d'autres méthodologies. La démonstration, dans l'exemple que nous venons d'examiner, est en revanche indubitablement validée par sa cohérence finale, le modèle qu'il propose subsumant l'ensemble des considérations qu'il a exposées dans l'article. Nous considérerons donc que la position de Geertz à l'égard de la cohérence relève plutôt d'une incitation supplémentaire à privilégier la réalité du terrain plutôt que la construction intellectuelle.

Examinons à présent la méthode de Geertz à la lumière des critères de Hjelmslev. Au critère d'exhaustivité contribuent :

- la distinction par le chercheur de plans de pertinence,
- le caractère immersif de l'observation, avec la double posture du chercheur : à la fois compétent en termes de codes sociaux et capable d'étonnement,
- et la longue durée de l'observation.

Aux critères de simplicité et de non-contradiction répond la stabilisation de son modèle sous une forme à la fois simple et efficace, subsumant l'ensemble des relations qu'il a mises en évidence et qui peut tenir en une phrase : le coq, sorte de médiateur lévi-straussien (puisqu'il est à la fois un animal et une partie autonome de la virilité des hommes), permet à des rivalités non-exprimées dans la société balinaise d'être exprimées, par délégation, lors des combats clandestins.

Enfin nous avons noté l'extrême souci, chez l'auteur, non seulement de n'aborder le terrain avec aucune hypothèse ni modèle préalables (même s'il y introduit fréquemment des interprétations fondées sur des généralités sur la culture balinaise), mais encore de veiller à s'en tenir à une stricte description. Nous reviendrons sur ce point dans la définition de notre dispositif de recueil de données.

II.2. Méthodologie d'entretien : l'entretien phénoménologique ou récit de vie

II.2.1. Critères pour une méthode de recueil par entretiens

A côté de l'observation participante qui permet un accès direct du chercheur aux observables, le recours à des entretiens consiste à y accéder *via* la restitution par un participant. La question est pourtant toujours de recueillir des données le plus descriptives possible, qu'il s'agisse de la description du cours d'action par l'interrogé ou d'un « cours de passion » constitué par ses états passionnels lors de la pratique. Le premier critère pour le choix d'une méthode est donc qu'elle permette cet accès et suspende, autant que possible, toute interprétation par le participant. Pour la même raison, la validation ne saurait passer par la vérification d'un accord intersubjectif, comme c'est souvent le cas en ethnologie, puisque cet accord repose sur une interprétation partagée (nous y reviendrons).

²²⁹ *Ibid.*, p. 31- 32.



Second critère : nous devons écarter tout type de collecte de données qui reposerait sur des hypothèses préalables ou qui imposerait aux données un modèle préconçu par le chercheur.

Enfin, la « profondeur » imposée par l'ethnographie dans la description dense demeure un critère indispensable, profondeur nécessaire à l'identification de la cohérence syntagmatique et de la congruence axiologique qui, avec le critère additionnel de persistance (ou de récurrence), permettent de caractériser la manifestation d'une forme de vie dans une pratique²³⁰.

Vécu du cours d'action, approche inductive et profondeur constituent donc nos trois critères pour le choix d'une méthode de recueil de données par entretien.

II.2.2. La question de la réflexivité

Revenons sur le premier critère, qui est de contourner l'interprétation que pourrait proposer ou surimposer le répondant.

L'approche constructiviste radicale de Maturana et Varela, qui considèrent que le milieu extérieur n'existe même pas pour le système nerveux et qui voient dans l'ontogénèse un phénomène d'émergence, ne plaide évidemment pas en faveur de cette réflexivité cognitive : « Nous ne voyons pas que nous ne voyons pas »²³¹, écrivent-ils à propos de la tâche aveugle qui affecte notre champ de vision au point de départ de notre nerf optique, et que nous devrions pourtant voir sous la forme d'une tache noire lorsque nous fermons un œil. Et encore :

« Nous ne voyons pas que nous ne voyons pas, et ce que nous ne voyons pas n'existe pas. C'est seulement lorsqu'une interaction nous déloge –comme le fait d'être soudain déplacé dans un environnement différent- et que nous y réfléchissons, que cela révèle de nouvelles constellations de relations que nous expliquons en disant que nous n'en étions pas conscients, que nous les tenions pour évidentes. »²³²

Von Glasersfeld illustre le concept de « fit » (adéquation) par l'image d'une clé qui ouvre une serrure²³³ : on vérifie empiriquement qu'elle est adéquate mais on ne sait pas si c'est la « bonne » clé, c'est-à-dire que l'on a une manière d'agir qui est appropriée pour le réel, mais pas de moyen de le connaître. Notre perception est déterminée, non par une réalité objective connue, mais par notre propre structure et notre histoire ou ontogénèse. Il en résulte une aisance apparente pour les tâches quotidiennes et ordinaires :

²³⁰ J. Fontanille, *Formes de vie.*, op. cit., p. 78.

²³¹ H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge*, op. cit., p. 17 et suiv.

²³² « We do not see that we do not see, and what we do not see does not exist. Only when some interaction dislodges us –such as being suddenly relocated to a different environment- and we reflect upon it, do we bring forth new constellations of relation that we explain by saying that we were not aware of them, or that we took them for granted », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 242.

²³³ Ernst Von Glasersfeld, « Introduction à un constructivisme radical » dans *L'Invention de la réalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p. 23.

« Le lecteur a-t-il jamais prêté attention aux processus impliqués par la plus simple conversation (...) Nous réalisons ces actions d'ordinaire avec une telle aisance que tout, dans notre vie quotidienne, nous semble aussi simple (...) Pourtant, c'est une chorégraphie raffinée de coordination comportementale »²³⁴.

Mondada ne plaide pas davantage en faveur de la réflexivité que pourrait apporter l'entretien :

« Ce problème ne peut pas être résolu en essayant d'identifier les « orientations des participants » avec leurs « points de vue » ou « représentations » tels qu'ils peuvent être reconstitués post hoc, par exemple dans des entretiens, éventuellement dans des confrontations avec les enregistrements de l'action : ces orientations sont d'une part spécifiquement déployées dans le moment même de l'interaction et leur pertinence n'est pas générale ou générique ; elles ne sont pas nécessairement verbalisées ni « conscientes » mais, la plupart du temps, « seen but unnoticed » ; en tant que telles, elles sont incarnées dans les conduites et donc ni thématisées, ni explicitées par les participants. Questionner les acteurs après coup ne fait que les immerger dans un autre cours d'action, consistant à fournir des explications ou des justifications »²³⁵.

Il est vrai que Garfinkel et Sacks fondaient eux-mêmes leur approche de l'analyse conversationnelle sur le constat de cette limite, écrivant à propos des interlocuteurs d'une conversation :

« il ne leur est possible à aucun moment, pas même « à la fin », de mettre en mots exacts ce dont ils ont parlé »²³⁶.

Ce principe méthodologique est caractéristique de l'approche de Garfinkel : selon Barthélémy et Quéré, chez cet auteur,

« il y a un écart entre la manière dont quelqu'un agit de façon compétente dans une situation donnée et la description qu'il peut donner de son action. On ne peut pas tenir la seconde pour un compte rendu fidèle de la première (...). L'enquête constructive ou formelle ne saisit les phénomènes qu'une fois morts, détemporalisés, rendus dociles par leur conversion en objets de discours (...) elle substitue des « êtres de raison » -modèles abstraits, types idéaux algorithmes (...) aux « phénomènes radicaux » »²³⁷.

Au contraire,

« L'ethnométhodologie, en privilégiant l'observation des choses en train de se faire (...) se met en position de pénétrer la dimension intime de la réalité, qui est occupée par des opérations et des pratiques, et par des méthodes ou des schèmes pour effectuer les activités »²³⁸.

²³⁴ « Has the reader ever paid attention to the processes invariably entailed in the most trivial conversation (...) We usually do these things so effortlessly that everything in our daily life appears to us as simple and direct (...) Nonetheless it is a refined choreography of behavioral coordination », notre traduction, dans : H.R. Maturana et F.J. Varela, *The tree of knowledge, op. cit.*, p. 233.

²³⁵ L. Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », art cit, p. 122.

²³⁶ H. Garfinkel et H. Sacks, « Les structures formelles des actions pratiques », art cit, p. 437- 438.

²³⁷ M. Barthélémy et L. Quéré, « L'argument ethnométhodologique », art cit, p. 14-16.

²³⁸ *Ibid.*, p. 17.

La motivation du rejet méthodologique de l'entretien ethnographique proviendrait du fait que

« la prise de décision dans la vie courante se fait de l'intérieur d'une situation, et a lieu dans le cadre d'un engagement réel dans un cours d'action ; elle ne correspond pas souvent à un choix délibéré fait à un moment bien déterminé. Ce n'est qu'après coup qu'elle apparaît comme un choix exprès entre des alternatives, dans le cadre de la justification du résultat obtenu (...) Les formulations ne sont pas un retour réflexif sur ces méthodes ou procédés (...) Elles ne permettent pas non plus d'accéder à la « machinerie » interne de l'organisation de la conversation ; on ne peut atteindre cette « machinerie » qu'en examinant dans le détail les pratiques et les opérations des membres dans le cours de leurs conversations. (...) Ce que l'on constate pour les conversations vaut pour l'ensemble des activités pratiques »²³⁹.

Jugement sans appel, donc, sur la piste d'accès à l'actant interprétatif qu'aurait ou constituer l'entretien ethnographique : l'interprétation par l'acteur *a posteriori* n'est pas fidèle aux déterminants du cours d'action *en acte*. Garfinkel dit bien que cet entretien est inapte à fournir l'accès aux déterminants d'un cours d'action qui relève d'acte routiniers, d'une compétence sociale supposée acquise et partagée. Pour la même raison, nous écartons toute validation des conclusions de l'analyse qui serait fondée sur la présentation de ces conclusions aux interrogés, ou encore par l'intersubjectivité : nous ne recherchons pas le point de vue des pratiquants sur leur cours d'action mais cherchons une voie d'accès à des déterminants que ces pratiquants emploient sans même y penser, ce que Garfinkel appelle le « socle routinier des activités ordinaires ». Selon lui, il s'agit de « cours d'action perçus comme normaux », d'un « c'est ainsi »²⁴⁰, d'un « monde connu en commun et pris pour allant de soi »²⁴¹ et l'enjeu est de « rendre visibles des scènes banales »²⁴². Or, lors de l'entretien, l'indigène

« réagit à cet arrière-plan, tout en étant tout à fait incapable de nous dire précisément en quoi ces attentes consistent. Si on l'interroge à leur propos il a peu, sinon rien, à en dire. Pour que ces attentes d'arrière-plan apparaissent, il faut soit être étranger au caractère habituel des scènes de la vie courante, soit s'en détacher »²⁴³.

Olivier de Sardan souligne également cette difficulté à propos de l'entretien. Citant Sperber :

« la description est, en fait, ce que l'ethnographe a retenu de ce qu'il a compris à partir de ce que les informateurs lui ont dit de ce qu'eux-mêmes ont compris »²⁴⁴.

Geertz dénonce aussi cette double herméneutique : « ce que nous appelons nos données sont en fait nos constructions des constructions des autres quant à ce qu'ils font (...) au niveau des faits de base, du noyau dur de l'entreprise –si tant est qu'il y en ait un- nous expliquons déjà ; pire, nous expliquons des explications. »²⁴⁵.

²³⁹ *Ibid.*, p. 31 et 39.

²⁴⁰ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, *op. cit.*, p. 97.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 110.

²⁴² *Ibid.*, p. 99.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ « the field-worker, then, does not provide a description from the actor's point of view, but a description of the actor's point of view from the point of view of a sociological observer », notre traduction, dans : J.-P. Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », art cit, p. 16- 17.

²⁴⁵ C. Geertz, « La description dense », art cit, p. 11.

De même, De Rooij constate l'impossibilité, pour l'acteur, d'expliquer ses propres actes. Etudiant la substitution de termes par des mots français dans le langage Swahili du Congo, il tente en effet de faire réagir un interviewé à l'écoute de l'enregistrement de ses propres propos. Or il n'obtient rien en demandant directement : « Pourquoi utilisez-vous un mot français ici ? », car, selon lui, cela relève de « processus inconscients de choix lexicaux auxquels il est difficile d'accéder par l'évaluation introspective ». En revanche, il opte pour une approche immanente de l'enregistrement : « Je décidai de me concentrer sur l'étude du rôle que ces substitutions jouent dans la création d'un texte cohésif »²⁴⁶.

Toutes ces sources confirment donc l'importance majeure du premier critère que nous avons posé pour une méthode d'entretien : celle de contourner toute interprétation de la part des répondants pour accéder, au contraire, si cela est possible, à une description fidèle du cours d'action. Tel sera donc notre principal critère lors de l'examen des méthodes d'entretien en usage.

II.2.3. Les différentes méthodes envisagées

Nous avons donc écarté les méthodes dites « quantitatives » : enquêtes, sondages, questionnaires, qui reposent sur « une connaissance plus importante du champ théorique ou du domaine d'application faisant l'objet de la recherche », quoiqu'elles puissent être utilisées pour une approche inductive²⁴⁷, et qui sont « accusé[e]s d'imposer une problématique aux enquêtés »²⁴⁸. Elles ne permettent pas l'accès à la « profondeur » recherchée, si l'on suit la règle empirique selon laquelle le degré d'introspection de l'interrogé est fonction décroissante du degré de directivité de la méthode employée²⁴⁹ et ²⁵⁰.

Le critère de profondeur nous oriente donc d'emblée vers les techniques généralement qualifiées de « qualitatives ». L'approche qualitative, en sciences de gestion, « s'avère particulièrement efficace pour explorer des phénomènes complexes, tels que les motivations individuelles, l'apprentissage organisationnel ou les processus de décision »²⁵¹.

Parmi les approches qualitatives, nous avons écarté les entretiens de groupe. « Creuser » en profondeur exige en effet une adaptation du chercheur au répondant, par exemple sur un mode conversationnel²⁵², et requiert donc l'attention exclusive du chercheur à une seule personne afin d'approfondir par relances et reformulations. Il nous semble que, même si rien n'autorise à dire que notre objet soit un phénomène individuel (et il ne peut pas l'être, puisque le champ qui le caractérise, on le verra, est lié aux positions d'autres acteurs que le participant considéré

²⁴⁶ « unconscious processes of lexical choice that are hard to bring under introspective evaluation (...) I decided to concentrate on finding out what role individual switches play in creating textual cohesion », notre traduction, dans : V. De Rooij, « Problems of (re-)contextualizing and interpreting variation in oral and written Shaba Swahili », art cit, p. 111.

²⁴⁷ Yves Evrard, Bernard Pras et Elyette Roux, *Market*, 4^e., Paris, Dunod, 2009, p. 215.

²⁴⁸ Anne Joyeau, Philippe Robert-Demontrond et Céline Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines : principes, portée, limites », *Management & Avenir*, 2010, vol. 34, n° 4, p. 48.

²⁴⁹ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 110.

²⁵⁰ Y. Evrard, B. Pras et E. Roux, *Market, op. cit.*, p. 91.

²⁵¹ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 108.

²⁵² Lorenza Mondada, communication personnelle.

individuellement), c'est dans le vécu individuel du corps propre que se trouve l'empreinte du cours d'action.

Sont également écartées les techniques dites « projectives », ou « épreuves psychométriques » : tests d'associations, tests créatifs... qui reposent généralement sur des hypothèses préalables, qui sont réputées difficiles à mettre en œuvre et qui exigent des prétests²⁵³.

La profondeur peut être atteinte, en revanche, par les entretiens individuels : essentiellement l'entretien non-directif, l'entretien semi-directif et l'entretien dit phénoménologique :

« Les entretiens individuels sont bien adaptés pour l'exploration de processus individuels complexes (compréhension, évaluation, décision, appropriation, immersion, imagerie mentale, etc.) (...) et/ou pour mettre en évidence des différences individuelles. »²⁵⁴.

L'entretien non-directif, tout d'abord, est un entretien long (selon les sources : deux à trois heures²⁵⁵ ou de 45 minutes à deux heures²⁵⁶), qui est

« recommandé lorsque l'enquêteur veut appréhender, plutôt que des faits ou des jugements précis, des représentations et mobiles, souvent latents, besoins et/ou motivations, représentations mentales, logiques subjectives, cadre de référence, valeurs sous-jacentes à des motifs explicitement invoqués par l'individu »²⁵⁷.

Cet entretien est lancé par un thème général, puis entretenu par la facilitation du discours, les relances, les invitations à l'approfondissement. L'interrogé est ainsi très libre dans son discours : selon Gavard Perret et al., « les données collectées sont souvent difficiles à exploiter car elles sont peu comparables d'un entretien à l'autre », et l'exercice « suppose une maîtrise importante de la conduite d'entretien »²⁵⁸.

Proche du précédent mais plus court (de 30 minutes à deux heures selon les mêmes sources), l'entretien semi-directif est « le plus utilisé en [sciences de] gestion »²⁵⁹. Il repose sur une « grille » ou « canevas » de thèmes à aborder, sans ordre obligé : « L'enquêteur s'appuie sur l'enchaînement des idées propres au répondant pour évoquer un thème avant ou après un autre »²⁶⁰. Cette grille permet, lors de l'analyse, le rapprochement des différents entretiens. Elle se construit en « entonnoir » et compte cinq à six thèmes²⁶¹. L'entretien semi-directif exige donc un « mélange de directivité/formalisme (imposés par le guide d'entretien) et de souplesse pour s'adapter aux propos du répondant »²⁶². L'animateur doit savoir creuser les contradictions, éviter les questions directes pour « ne pas donner le sentiment d'un

²⁵³ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 126 à 131.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 110.

²⁵⁶ Y. Evrard, B. Pras et E. Roux, *Market*, *op. cit.*, p. 93.

²⁵⁷ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 110.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 116.

²⁶² *Ibid.*, p. 117.

interrogatoire »²⁶³ et il procède par « relances » (reprenant des mots prononcés par le répondant pour l'inciter à développer) et par « reformulations » (« selon vous, donc.. », « si j'ai bien compris... »).

Malgré leur accès à la « profondeur » et leur adaptation à l'approche inductive, ces deux types d'entretien semblent avoir pour limite, à l'égard de la perspective dans laquelle s'inscrit notre recherche, de ne pas orienter spécifiquement le répondant sur le déroulement d'un cours d'action vécu mais de le faire parler plus librement sur un thème choisi. Le répondant a donc le choix de sa posture énonciative : il peut se placer au cœur du cours d'action, en sujet (« j'ai fait ceci, de telle manière... »), mais il peut aussi juger (« j'ai eu le tort de... »), interpréter ou expliquer (« j'ai fait ça parce que... »), généraliser (« on fait ça parce que... »), se trouvant sans contrainte spécifique qui le ramènerait au cours d'action. Or seul nous intéresse l'accès au vécu du cours d'action.

Signalons encore les travaux de Theureau sur l'ergonomie des situations de travail²⁶⁴. Ces travaux font appel au concept d'autopoïèse pour modéliser, chez un agent, l'adéquation de son comportement à l'environnement de son poste, c'est-à-dire le « couplage structurel » selon Maturana et Varela²⁶⁵. Theureau aborde ainsi « Ce changement structurel continu [qui] se produit dans l'unité [autopoïétique] d'instant en instant »²⁶⁶. Pour l'observation et la collecte des données, il définit le « cours d'action » comme activité « montrable, racontable et commentable » par le ou les acteur(s)²⁶⁷. Monstration, récit et commentaire sont collectés par recueil de « verbalisations » *in situ*, parallèlement, dans certains cas, à l'enregistrement d'autres données telles que la vidéo des mouvements de l'opérateur, les copies des écrans informatiques de son poste de travail...²⁶⁸. Or nous étudions, pour notre part, des pratiques ritualisées dont le déroulement, et probablement l'efficacité, reposent sur leur caractère clos, cette clôture marquant les bornes spatiales et temporelles de comportements régis par une compétence sociale particulière. L'observation participante nous montrera qu'une infime « sortie » de cette spatio-temporalité peut modifier radicalement les comportements, et qu'elle affecte donc leurs déterminants. Cette spécificité des pratiques ritualisées semble donc incompatible avec un entretien et des « verbalisations » simultanés, lesquels se superposent à l'action en cours, lui imposent des interruptions²⁶⁹ et requièrent une réflexivité particulière. Pour reprendre un exemple goffmanien, on n'imagine pas qu'un metteur en scène intervienne pendant une représentation théâtrale de la même manière que lors des répétitions, interrompant le cours d'action : la répétition constitue une « modalisation » du cadre de la représentation théâtrale et ce qui s'y déroule s'interprète donc différemment²⁷⁰. Cela illustre à quel point la verbalisation *in situ* semble inappropriée dans notre cas : avec de semblables interruptions du cours d'action et une telle distanciation du sujet à l'égard de ce cours d'action,

²⁶³ *Ibid.*, p. 118.

²⁶⁴ J. Theureau, *Le cours d'action*, *op. cit.*

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 26 à 29.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 48.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 101 et suiv.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 102.

²⁷⁰ « Par mode j'entends un ensemble de conventions par lequel une activité donnée, déjà pourvue d'un sens par l'application d'un cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle mais que les participants considèrent comme sensiblement différente », dans : E. Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 52.

c'est le cadre lui-même qui est *de fait* modalisé, et par conséquent la grille de lecture qu'en ont les acteurs de la pratique n'est plus la même : l'objet observé n'est alors plus la pratique mais un simulacre, une représentation, une occurrence distante. On peut, si l'on est pratiquant religieux, imaginer un tel recueil de verbalisations au cours d'une cérémonie (« là je fais une genuflexion, là j'ouvre la bouche pour communier... ») et se demander si celle-ci sera encore vécue par l'auditoire comme un moment de spiritualité. Cette méthode de recueil nous semble donc présenter l'inconvénient de modifier le vécu du cours d'action qu'elle vise à recueillir.

Nous arrivons à présent au type d'entretien qui, répondant selon nous aux trois critères posés plus haut, a été choisi pour cette phase inductive. Il s'agit de l'entretien phénoménologique, également appelé « récit de vie ». Ce type d'entretien fait appel à « l'introspection narrative », « La collecte des données consiste à faire raconter des moments particuliers de vie afin de comprendre des expériences particulières situées dans le temps et dans l'espace »²⁷¹. Nous en examinerons successivement les fondements épistémologiques et méthodologiques, la mise en œuvre (construction de l'échantillon, pratique de l'entretien, enregistrement et retranscription), l'analyse des données et la validation.

II.2.4. Fondements épistémologiques et méthodologiques

Contribuant à la percée des approches non positivistes dans le champ des sciences de gestion, un article de Thompson et al. présente les principes épistémologiques et la méthodologie de la « phénoménologie existentielle » [existential-phenomenology], « un paradigme [épistémologique] qui rassemble la philosophie existentialiste et les méthodes de la phénoménologie »²⁷². Puisant en effet chez le Sartre de *l'Être et le néant*, le Heidegger de *L'Être et le temps* et le Merleau-Ponty de *Phénoménologie de la perception*, cette approche « vise à atteindre une description de première main de l'expérience »²⁷³. L'approche s'oppose en particulier au behaviourisme, « selon lequel le comportement est déterminé par un mécanisme d'association stimulus-réponse »²⁷⁴, et plus généralement au paradigme positiviste qui entraîne un point de vue causal, analytique et dualiste. La phénoménologie existentielle est, au contraire, « une vision contextuelle du monde »²⁷⁵ : « une forme [pattern] n'existe pas comme entité complète et séparée de son contexte environnant »²⁷⁶ : des illusions optiques illustrent en effet le rapport entre « forme » et « fond » (dans le texte, les termes anglais « figure » ou « pattern » d'une part, et « ground » d'autre part), où

²⁷¹ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 113.

²⁷² « a paradigm that blends the philosophy of existentialism with the methods of phenomenology », notre traduction, dans : Craig J. Thompson, William B. Locander et Howard R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research: The Philosophy and Method of Existential-Phenomenology », *Journal of Consumer Research*, 1989, vol. 16, n° 2, p. 133.

²⁷³ « seeks to attain a first-person description of experience », notre traduction, dans : *Ibid.*

²⁷⁴ « where behavior is determined by the mechanism of stimulus-response associations », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 134.

²⁷⁵ « contextualist world view », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 135.

²⁷⁶ « a pattern does not exist as a complete and separate entity from its surrounding context », notre traduction, dans : *Ibid.*

« certains aspects du dessin ressortent ou deviennent figuraux pendant que d'autres parties reculent en fond ou arrière-fond. Ce qui est figure selon un point de vue peut être fond selon un autre »²⁷⁷.

Ce rapport « forme » (ou « figure ») / « fond » détermine l'expérience : une mère qui fait les courses avec son enfant voit les rayons du magasin comme « forme » et l'enfant fait pour elle partie du « fond » ; il suffit que l'enfant fasse un caprice pour que cette relation s'inverse. Par conséquent, « toute expérience humaine est vue comme phénomène intentionnel »²⁷⁸. Citant Winograd et Flores, les auteurs parlent de « l'expérience pré-réflexive (non-réflexive) d'être propulsés dans une situation d'agir sans possibilité ni besoin de s'en dégager et de fonctionner comme observateurs détachés »²⁷⁹. Les auteurs affirment alors que « la relation entre réfléchi et non-réfléchi est celle de « figure » à « fond » »²⁸⁰ : lorsqu'on l'interroge sur une expérience située : « Pouvez-vous me parler de la fois où vous avez fait ceci... », « La réflexivité du répondant sur un événement vécu spécifique permet à cette forme d'émerger lors de l'entretien »²⁸¹. Les auteurs affirment ainsi que « l'entretien [phénoménologique] est peut-être le moyen le plus puissant pour atteindre une compréhension en profondeur de l'expérience d'une autre personne »²⁸².

Joyeau et al., en sciences de gestion, parlent d'« expérience vécue et racontée par les individus »²⁸³ et d'une méthode appropriée pour une « phase de collecte des données où les hypothèses théoriques de départ ne sont pas définitives »²⁸⁴. Largement inspiré, en effet, de la théorie enracinée [Grounded Theory] de Glaser et Strauss²⁸⁵, le « récit de vie » permet « d'appréhender (...) sans hypothèse a priori. Le chercheur se présente dans une posture d'ignorance quant au milieu étudié et cherche à savoir « comment cela fonctionne » »²⁸⁶. Plus précisément, il s'agit de « comprendre l'expérience d'une situation vécue par un individu dans sa dimension à la fois temporelle et spatiale »²⁸⁷.

²⁷⁷ « The important point to this (...) is that certain aspects of the drawing stand out or become figural while other parts recede into the background (or ground). What is figural from a perspective may be ground from another », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 136.

²⁷⁸ « all modes of human experience (...) are viewed as intentional phenomena », notre traduction, dans : *Ibid.*

²⁷⁹ « the pre-reflective (unreflected) experience of being thrown in a situation of acting without the opportunity or need to disengage and function as detached observers », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 137.

²⁸⁰ « The relationship between reflected and unreflected is one of figure/ground », notre traduction, dans : *Ibid.*

²⁸¹ « The respondent's reflecting on a specific lived event allowed this pattern to emerge in the interview », notre traduction, dans : *Ibid.*

²⁸² « the interview is perhaps the most powerful means of attaining an in-depth understanding of another person's experience », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 138.

²⁸³ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit, p. 1.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 2.

²⁸⁵ Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss, *The discovery of the grounded theory*, New Brunswick (USA) and London (UK), Aldine Transaction, 2006, 272 p.

²⁸⁶ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit, p. 16.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

Bertaux, en sociologie, dénonce

« la rareté des *méthodes* proposées pour observer empiriquement *l'action dans la durée* (...) des *cours d'action située*, mis en œuvre par des « acteurs » ou « sujets » dotés d'une épaisseur humaine »²⁸⁸.

Cet auteur a développé « une méthode d'observation de *cours d'action dans la durée* s'inscrivant dans des contextes sociaux *dont ils révèlent peu à peu les structures et les dynamiques* », à image de « fusées éclairantes des *contextes sociaux* traversés »²⁸⁹. Selon lui, « La perspective ethnosociologique proposée ici fait partie de la grande famille des méthodes procédant par *études de cas* »²⁹⁰, du fait que « les phénomènes macro-sociaux sont observables partout »²⁹¹. Citant à plusieurs reprises Geertz, dont nous nous souvenons qu'il disait aussi que « De petits faits parlent de grandes questions »²⁹², Bertaux revendique « une conception aussi *ethnographique* que possible du terrain »²⁹³. Il attribue au récit de vie la même profondeur que celle qu'exige Geertz :

« Cette fonction descriptive est essentielle et conduit vers ce que l'ethnologue américain Clifford Geertz (1973) appelle *thick description* : une description *en profondeur* de l'objet social qui, pour le sociologue, prend en compte ses configurations internes de rapports sociaux, ses rapports de pouvoir, ses tensions, ses processus de reproduction permanente, ses dynamiques de transformation »²⁹⁴.

Le récit de vie que Bertaux pratique et promeut a pour « caractéristique singulière, celle de constituer un effort de description de la structure diachronique du parcours de vie », « il y a *du* récit de vie dès qu'il y a description *sous forme narrative* d'un fragment de l'expérience vécue »²⁹⁵. Cette approche se fait « sans hypothèses construites à l'avance », il s'agit de « *comprendre* le fonctionnement interne –tensions comprises- de l'objet social étudié, et d'élaborer un *modèle* de ce fonctionnement sous la forme d'un corps d'hypothèses plausibles », pour « savoir « comment ça marche » »²⁹⁶.

Revenons sur la dimension diachronique, critère qui manquait également aux autres types d'entretien envisagés pour notre recherche. A ce sujet, Bertaux mentionne Paul Ricœur à propos de l' « affinité profonde entre *l'action* et *le récit*. L'action, au sens le plus générique du terme, se déploie dans le *temps* »²⁹⁷. Ainsi, « le récit de vie, en tant que témoignage rétrospectif sur l'expérience vécue et sur la microhistoire, apporte entre autres la réintroduction de la dimension *temporelle*, qui est aussi celle de l'articulation et de la fusion concrète, dans la pratique, [citant Marx] « de multiples déterminations, donc unité de la diversité ». »²⁹⁸.

²⁸⁸ Daniel Bertaux, *Le récit de vie*, 3. éd., Paris, Colin, 2010, p. 6.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 9.

²⁹² C. Geertz, « La description dense », art cit, p. 12- 13.

²⁹³ D. Bertaux, *Le récit de vie*, *op. cit.*, p. 11.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 23.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 20.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 22.

²⁹⁸ *Ibid.*



Signalons enfin que les travaux de Bertaux sont guidés par un point de vue orienté « vers les réalités pratiques et matérielles, politiques et sociales, plutôt que vers les réalités discursives et symboliques »²⁹⁹, en accord avec sa métaphore de « fusée éclairante » et contrairement à Joyeau et al., dont l'objet réside dans les « représentations »³⁰⁰ des interrogés.

II.2.5. La question de la nature des données collectées : cours d'action, reconstruction ?

Selon Gavard-Perret et al., à propos des méthodes d'entretien en général,

« L'entretien se caractérise par une rencontre interpersonnelle qui donne lieu à une interaction essentiellement verbale : les données collectées sont donc coproduites. Par ailleurs, ces données se fondent sur des représentations stockées en mémoire du répondant : elles sont donc reconstruites lors de leur verbalisation »³⁰¹.

Ces auteurs mettent en garde, en particulier, sur le risque de rationalisation a posteriori³⁰².

Affrontant à plusieurs reprises la question de la reconstruction des souvenirs, qui peut être un biais du récit de vie en tant que témoignage d'un cours d'action vécu, Bertaux admet le risque de « reconstruction a posteriori d'une cohérence »³⁰³. Mais :

« Qu'il y entre une large part de sélection et d'interprétation, sans laquelle il n'y aurait que succession de faits sans articulations, cela est indéniable et inévitable (...) Mais il serait parfaitement arbitraire d'en déduire que *tout* le récit n'est que reconstruction, voire pure fiction »³⁰⁴.

Bertaux avance deux moyens de réduire la distance entre récit de vie et cours d'action vécu : d'une part, la recherche de la restitution de la dimension diachronique du récit : les « médiations subjectives (...) ne touche[nt] guère la *structure diachronique des situations, événements et actions* qui ont jalonné ce parcours » ; d'autre part, la recherche d'un « noyau commun » entre les différents entretiens : « un noyau *commun* aux expériences (...) Ce noyau est à rechercher du côté des *faits, des pratiques et des actes* plutôt que du côté des représentations »³⁰⁵.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 11.

³⁰⁰ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit, p. 2.

³⁰¹ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 108.

³⁰² *Ibid.*, p. 112.

³⁰³ D. Bertaux, *Le récit de vie, op. cit.*, p. 37.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 77.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 39- 40.

II.2.6. Construction de l'échantillon

La taille de l'échantillon d'une recherche qualitative telle que l'entretien ne repose pas sur des critères de « représentativité au sens statistique du terme » mais « de pertinence de la structure de la population étudiée » et de satisfaction du « principe de saturation théorique/sémantique préconisé par Glaser et Strauss (...) selon lequel tout nouvel entretien n'apporte pas d'éléments nouveaux par rapport aux précédents »³⁰⁶. Cette saturation est définie par le constat qu'« un entretien additionnel n'apporte plus d'information nouvelle »³⁰⁷, elle est donc atteinte « lorsque les entretiens n'apportent plus guère de valeur ajoutée à la connaissance de l'objet social »³⁰⁸.

Le nombre d'interrogés, selon les règles empiriques trouvées dans la littérature, demeure très variable : de dix pour une recherche phénoménologique³⁰⁹ à quinze à trente pour les entretiens en général³¹⁰. Joyeau, de son côté, employant le récit de vie pour « ouvrir de nouvelles pistes de recherche » lors d'une étude portant sur la mobilité des salariés, a fait appel à cinq répondants seulement³¹¹.

Bertaux précise la méthode de construction de l'échantillon, soulignant que le chercheur doit inclure les « *positions* hiérarchiques et fonctionnelles différentes », positions « caractérisées par des statuts, des rôles, des intérêts »³¹² :

« C'est en fonction de ce phénomène de variété des positions et des points de vue que l'on est amené à construire progressivement un échantillon, en faisant le tour des différentes catégories d'agents/acteurs, et des sous-catégories qui seraient apparues pertinentes en cours d'enquête »³¹³.

A cela s'ajoute la « différencialité » entre personnes du même statut :

« il faut chercher à discerner ce qui, en fonction de parcours biographiques spécifiques et de totalisations subjectives spécifiques de ces parcours, a rendu les individus porteurs de schèmes de conduite différents : d'où le recours aux récits de vie »³¹⁴.

On aura remarqué ici la « boucle » inévitable entre, d'une part, les critères déterminant le nombre d'interrogés et leur choix *a priori* et, d'autre part, les interprétations d'entretiens venant faire réviser ce choix *a posteriori* : comme on le verra plus loin, le processus d'analyse préconisé par Bertaux est parallèle, et non consécutif, à la construction de l'échantillon et à la constitution du corpus.

³⁰⁶ Y. Evrard, B. Pras et E. Roux, *Market*, *op. cit.*, p. 98.

³⁰⁷ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 115.

³⁰⁸ D. Bertaux, *Le récit de vie*, *op. cit.*, p. 51.

³⁰⁹ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 115.

³¹⁰ Y. Evrard, B. Pras et E. Roux, *Market*, *op. cit.*, p. 98.

³¹¹ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit.

³¹² D. Bertaux, *Le récit de vie*, *op. cit.*, p. 26.

³¹³ *Ibid.*, p. 27.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 28- 29.



En somme, « ce qui importe c'est d'avoir couvert, au mieux des possibilités du chercheur, la *variété* des témoignages possibles. L'enjeu n'est pas seulement descriptif : il concerne également la validité du modèle »³¹⁵. A cela s'ajoute le principe méthodologique de « la recherche du cas négatif », celui qui forcera le chercheur à « restructurer sa théorie » : « ce modèle ne peut être considéré comme stabilisé que si le chercheur a donné au réel toutes les chances de le déstabiliser »³¹⁶.

II.2.7. Conduite de l'entretien

La préparation de l'entretien demande, au préalable, d'informer le futur répondant des finalités, de l'enregistrement de l'entretien et de sa retranscription, ainsi que de l'anonymat des informations fournies³¹⁷. Pour donner à son interlocuteur l'envie de répondre, le chercheur pourra « présenter l'opération de recherche de telle sorte qu'elle apparaisse utile à certaines catégories de personnes »³¹⁸. Pendant cette prise de contact, il faudra éviter l'emploi de termes scientifiques, employer systématiquement le verbe « raconter » (« racontez-moi... »), donner une idée du temps qu'il faudra consacrer à cette rencontre (« un peu plus d'une heure »). Le chercheur se présentera comme « quelqu'un qui cherche à comprendre une situation que [son] interlocuteur connaît, de par son expérience, bien mieux que [lui] ». Il évitera les termes à caractère institutionnel, universitaire ou administratif afin de « dépasser ce contexte social »³¹⁹.

L'entretien débutera par une « question d'ouverture » [opening question]³²⁰. Il prendra ensuite la forme d'un dialogue dans lequel chercheur et répondant sont en position d'égalité³²¹.

La forme des questions sera ouverte, descriptive et située : « Comment était... », « Qu'avez-vous ressenti à telle occasion » « Pouvez-vous me décrire la fois où... ». A une généralisation ou un jugement émis par le répondant (« On fait toujours... », « Il est stupide de... »), on lui demandera de raconter une expérience située qui l'illustre (« Pouvez-vous me raconter une fois où... ? ») ; « le verbe « raconter » (faire le récit de) est ici essentiel »³²².

Jamais la question « pourquoi ? » ne doit être posée car elle appelle une interprétation de la part du répondant, lequel ne peut pas accéder aux déterminants de son comportement³²³ et risque alors des rationalisations *a posteriori*³²⁴. Le chercheur devra également éviter des suggestions de théorisation, telles que : « Qu'est-ce que ce produit symbolise pour vous ? », au profit, par exemple, de : « Pouvez-vous me parler d'une occasion où vous avez utilisé ce

³¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 29- 30.

³¹⁷ C.J. Thompson, W.B. Locander et H.R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research », art cit, p. 138.

³¹⁸ D. Bertaux, *Le récit de vie*, *op. cit.*, p. 56.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 59- 62.

³²⁰ C.J. Thompson, W.B. Locander et H.R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research », art cit, p. 138.

³²¹ Y. Evrard, B. Pras et E. Roux, *Market*, *op. cit.*, p. 142.

³²² D. Bertaux, *Le récit de vie*, *op. cit.*, p. 35.

³²³ M.-L. Gavard-Perret et al., « Collecter les données par l'enquête », art cit, p. 114.

³²⁴ D. Bertaux, *Le récit de vie*, *op. cit.*, p. 64.



produit ? »³²⁵, afin de laisser le dialogue « focalisé sur une expérience spécifique plutôt que sur une abstraction »³²⁶. Thompson et al. rapportent ainsi qu'un interviewé déclarait qu'il ne comparait généralement pas les prix ; c'est, non pas en lui demandant pourquoi, mais en lui demandant de parler d'une occasion où il n'a pas comparé les prix, que le chercheur a pu comprendre le phénomène ; en l'occurrence, il s'agissait de marques pour lesquelles l'interrogé ne voyait pas de substitut possible, et par conséquent la comparaison était hors de propos.

Joyeau et al. précisent qu'au fil de l'entretien, le chercheur mènera « une enquête dans l'enquête » afin de lever les contradictions et d'identifier les indices entre les différents récits³²⁷. L'enquêteur devra évidemment maîtriser ses « envies d'interrompre »³²⁸ et afficher au contraire une « attitude d'intérêt »³²⁹. Bertaux évoque également un « guide d'enquête », « courte liste de points à aborder, mais seulement à la fin de l'entretien si le sujet n'en a pas déjà parlé », guide qui peut évoluer d'un entretien à l'autre en fonction de l'analyse menée au fur et à mesure³³⁰.

II.2.8. Enregistrement, retranscription

Il est de règle, généralement, d'enregistrer et de retranscrire intégralement les entretiens³³¹ et ³³². Bertaux, pourtant, signale qu'il est possible de ne pas enregistrer si l'on voit que cela gêne le répondant³³³, et de procéder alors par prises de notes. Il préconise, de toute façon, de recourir à l'enregistrement si celui-ci est possible mais aussi à la prise de notes simultanée. Dans la tradition ethnographique qu'il revendique, il écrit même que

« Ni la retranscription ni même l'enregistrement ne sont indispensables ; la prise de notes en cours d'entretien peut suffire. Cependant ils sont nécessaires si l'on veut en analyser de près les contenus »³³⁴.

Soulignant l'importance des données non verbales, il préconise de « faire les entretiens soi-même »³³⁵ et « de procéder à la retranscription intégrale des trois ou quatre premiers

³²⁵ C.J. Thompson, W.B. Locander et H.R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research », art cit, p. 138.

³²⁶ « Such a question keeps the dialogue focused on a specific experience rather than on an abstraction », notre traduction, dans : *Ibid.*

³²⁷ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit, p. 50.

³²⁸ D. Bertaux, *Le récit de vie, op. cit.*, p. 54.

³²⁹ *Ibid.*, p. 63.

³³⁰ *Ibid.*, p. 60- 61.

³³¹ C.J. Thompson, W.B. Locander et H.R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research », art cit, p. 140.

³³² A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit.

³³³ D. Bertaux, *Le récit de vie, op. cit.*, p. 6.

³³⁴ *Ibid.*, p. 73.

³³⁵ *Ibid.*



entretiens effectués, afin de procéder à chaud à leur analyse »³³⁶, après quoi il est possible de procéder par réécoute des enregistrements et relecture des notes prises au cours des entretiens.

II.2.9. Analyse des données recueillies

La phase d'analyse, ou plus exactement d'interprétation, se caractérise par :

- une tension entre terrain et théorisation, le primat revenant toujours au terrain,
- une approche holistique, intuitive, suivie de validations,
- chez Bertaux, un travail parallèle de construction de l'échantillon, de conduite des entretiens et d'analyse.

Ainsi,

« le vocabulaire du répondant et les catégories qu'il utilise dans son discours sont déterminants, et prennent le pas sur toute autre catégorie (...) C'est donc la conception que se font les répondants qui prime (...) aucun modèle théorique ne doit être plaqué sur les données pour les interpréter »³³⁷.

Thompson et al. précisent que l'on ne doit pas analyser mais plutôt progresser de façon « holistique », sans recherche de causalités mais en vue d'une « description thématique » fondée sur des « formes expérientielles récurrentes » [recurring experiential patterns]³³⁸. Cette interprétation doit être réalisée selon un esprit « émique », qui « s'appuie sur les termes propres des répondants et sur leurs systèmes de catégorisation »³³⁹. A ce titre, les abstractions théoriques préconçues doivent être « mises en suspens » [bracketed, held in abeyance]³⁴⁰. Pour mener l'interprétation et simultanément le « bracketing », ces auteurs proposent de constituer un « groupe interprétatif » [interpretive group] formé de chercheurs expérimentés en recherche phénoménologique existentielle. Ainsi, ce groupe « facilite la mise en suspens en questionnant consciencieusement les présupposés employés par les autres membres », s'assurant ainsi que chaque interprétation demeure « au niveau de l'expérience vécue du répondant »³⁴¹. Pour l'interprétation, « un thème doit émerger des descriptions des répondants plutôt que de conjectures théoriques ou abstraites » et l'on doit procéder « en montrant où, dans les retranscriptions, les mots du répondant soutiennent l'interprétation »³⁴². L'interprétation est en outre « un processus constant d'allers-retours mettant en relation les parties au tout. Les parties précoces du corpus doivent être constamment réévaluées à la

³³⁶ *Ibid.*, p. 74.

³³⁷ Y. Evrard, B. Pras et E. Roux, *Market, op. cit.*, p. 143.

³³⁸ C.J. Thompson, W.B. Locander et H.R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research », art cit, p. 137.

³³⁹ *Ibid.*, p. 140.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ « facilitates the bracketing by conscientiously questioning the assumptions each member employs (...) at the level of the respondent's lived experience », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 141.

³⁴² « A theme must emerge from respondents descriptions rather than from abstract or theoretical conjectures », « by showing in the transcript where the respondent's own words support the interpretation. Only interpretations that can be supported in this way are considered », notre traduction, dans : *Ibid.*

lumière de ce qui suit dans l'entretien »³⁴³. En l'absence d'un tel groupe, il y a, pour le chercheur isolé, un risque de rester focalisé sur certains aspects, face à la tâche d'interprétation d'un corpus d'environ deux-cents pages qu'il faudra relire plusieurs fois.

Les mêmes auteurs citent la méthode des « cercles herméneutiques » [hermeneutical circles] selon laquelle une compréhension « idiographique », c'est-à-dire centrée sur chaque entretien séparément, est suivie de la mise en relation des différents entretiens afin d'identifier des formes [pattern] communes, à l'image d'une même mélodie jouée sur des tonalités différentes. Là aussi, « les éléments illustrant chaque thème doivent être trouvés dans les retranscriptions individuelles »³⁴⁴.

Joyeau et al., de leur côté, ont mené cinq entretiens sur des cas de mobilité géographique de salariés, afin de construire une grille thématique fondée sur des « idées émergentes ». Ces chercheurs ont ensuite identifié des thèmes récurrents : « l'idéalisation avant le départ / le choc et le stress pendant la mobilité », « le désinvestissement au travail / le surinvestissement au travail », « un rapport à l'espace et au temps différent », « la réussite / l'échec ou la rupture » ... identifiant ces idées dans « de véritables récits d'expériences affectivement chargées, dans lesquelles l'affectif s'entremêle avec la variable "spatiale" et la variable "temporelle" »³⁴⁵. Ces thèmes ont permis de constater que « les métiers évoluent plus vite que les représentations »³⁴⁶.

Bertaux, quant à lui, apporte, comme nous l'avons évoqué, une dimension particulière à la collecte et à l'analyse des données. Selon lui, il n'y a pas analyse d'un corpus constitué mais

« l'analyse commence dès les premiers entretiens. Les réécouter, les retranscrire, les lire et les relire, les analyser, relire les notes du journal de terrain constitue la bonne méthode pour faire avancer rapidement la « formation » du chercheur »³⁴⁷,

« formation » qu'il entend simultanément au sens de « formation » au recueil des données et de « formation » progressive, pour le chercheur lui-même, de la représentation de l'objet de sa recherche. Par conséquent, « l'enquête ethnosociologique (...) ne consiste pas à recueillir d'abord un corpus de matériaux empiriques (...) puis *ensuite seulement* à se pencher sur l'analyse de ce corpus »³⁴⁸, ce qui conduit selon lui « trop de doctorants » à se retrouver avec un immense corpus qui aurait pu être mieux constitué. Il est d'ailleurs toujours possible de rappeler un sujet interrogé s'il subsiste une « zone blanche » dans son parcours³⁴⁹.

³⁴³ « Interpretation is a continuous back and forth process of relating parts to the whole. Earlier sections of a transcript must be re-evaluated constantly in light of what follows later in the interview. », notre traduction, dans : *Ibid.*

³⁴⁴ « support for each theme must be available in individual transcripts », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 141- 142.

³⁴⁵ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit, p. 68.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 74.

³⁴⁷ D. Bertaux, *Le récit de vie*, op. cit., p. 50.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.



Concernant la nature des données de l'analyse, l'homogénéisation que nous avons constatée chez Geertz est ici aussi bienvenue : les récits de vie sont « souvent combinés avec bonheur avec un engagement sur un « terrain » »³⁵⁰, ce type d'entretien

« n'est nullement exclusif d'autres sources, telles que conversations (...), entretiens avec des informateurs situés en position « centrale », observation directe voire participante des interactions, textes règlementaires, documents divers »³⁵¹.

Le travail interprétatif inclura la « reconstitution de la structure diachronique »³⁵² et l'identification d'« indices » des mécanismes sociaux³⁵³. Là aussi, l'interprétation procèdera par « recherche de récurrences d'un parcours de vie à l'autre et [par] la *mise en concepts et en hypothèses* de ces récurrences »³⁵⁴,

« hypothèses sur des configurations de rapports, des logiques de situation des mécanismes sociaux, des tensions engendrant des dynamiques, des *processus* récurrents ; sur des jeux sociaux et leurs enjeux ; bref, sur tous types d'éléments permettant d'imaginer et de comprendre « comment ça marche ».

Et pour cela, il faudra que le chercheur veille à

« discerner, sur le terrain même ou par l'analyse des matériaux recueillis, la présence de tels éléments, à en identifier les contours, à les nommer (à en chercher la dénomination adéquate), à retrouver les diverses formes sous lesquelles ils lui sont apparus pour s'assurer qu'ils ne sont pas un pur produit de son imagination ; à en reconstruire à titre d'hypothèse une représentation (un « modèle ») »³⁵⁵.

Les hypothèses « qui restent sont celles qui ont été confirmées cas après cas, celles qui ont résisté à la recherche de cas négatifs » et « le modèle ainsi construit a le statut d'une *interprétation plausible* »³⁵⁶.

En finalité,

« L'objet d'une enquête ethnosociologique est donc d'élaborer progressivement un corps d'hypothèses plausibles, un *modèle* fondé sur les observations, riche en descriptions et « mécanismes sociaux » et en propositions d'*interprétation* (...) des phénomènes observés »³⁵⁷.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 7.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 12.

³⁵² *Ibid.*, p. 87.

³⁵³ *Ibid.*, p. 88.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 30.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.



II.2.10. Validation

Nous avons déjà évoqué au fil de l'eau certains critères de validation pour ce type de recherche : la pertinence de l'échantillon à l'égard de la variabilité de la population, l'appel à d'autres chercheurs pour certaines méthodes d'analyse des données (« Travailler en équipe à l'analyse d'un entretien enrichit l'analyse »³⁵⁸, idéalement en équipes de deux ou trois chercheurs³⁵⁹), le bracketing...

Outre ces points, l'approche par entretiens phénoménologiques peut être affectée de biais de la part des répondants du fait de « non-dit conscient, intentionnel », par « crainte d'énoncer ce qui ne *doit* pas l'être », ce qui est ou n'est pas « socialement dicible », ou encore par souci, chez les répondants, de « ce qu'il paraît pertinent de dire »³⁶⁰. Le risque est également présent d'avoir affaire à des « enchaînements logiques de raisons et de raisonnements »³⁶¹.

Si la cohérence est inévitablement un critère de validité pour le modèle produit (du simple fait qu'il repose sur un « noyau central »), Bertaux, comme le fait Geertz, avertit que « la recherche systématique de cohérence peut constituer un piège spéculatif (...) Ce sont en effet [les] signaux « contradictoires » qui constituent bien souvent les pistes les plus intéressantes »³⁶².

II.3. Notre dispositif de recueil de données

II.3.1. Le choix de la méthode de recueil de données

Entre les deux méthodes envisagées ci-dessus, nous avons fait le choix de de la description dense. Ce choix a été motivé par les raisons suivantes :

- ayant opté pour l'étude de pratiques dont nous étions nous-même participant, étant déjà par conséquent « en immersion » dans ces pratiques tout au long de l'année, l'observation participante bénéficiait d'une facilité de mise en œuvre : le processus d'immersion, l'acceptation par le groupe et la familiarisation avec la compétence sociale étaient déjà acquis ;
- l'observation participante était en outre *a priori* la méthode de préférence du fait qu'elle est, des deux approches envisagées, celle qui donne le plus directement accès au cours d'action ;
- la description dense nous apparaît comme une méthode de restitution particulièrement adaptée à notre propos : le travail d'analyse et d'interprétation qui y est mené peut être ramené, tel que nous l'avons compris, à la recherche d'une cohérence dans le plan de l'expression et à une congruence dans le plan du contenu, c'est-à-dire à ce qui caractérise, justement, une forme de vie ;

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 87.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 94.

³⁶⁰ A. Joyeau, P. Robert-Demontrond et C. Schmidt, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines », art cit, p. 79- 80.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 82.

³⁶² D. Bertaux, *Le récit de vie, op. cit.*, p. 32.



- l'entretien phénoménologique des mêmes pratiques, en revanche, pouvait poser une difficulté supplémentaire que nous avons constatée en le testant³⁶³. Il était en effet nécessaire que, bien que pair des répondants, nous obtenions néanmoins d'eux des récits aussi complets et détaillés que s'ils s'étaient adressés à un non-pratiquant. Nous avons mené trois entretiens-tests d'environ deux heures avec des Francs-maçons et avons constaté sur ce point une difficulté : les répondants ont éprouvé beaucoup de mal à raconter un cours d'action à quelqu'un dont ils savaient qu'il le connaissait déjà. Ils avaient tendance, au lieu de cela, à désigner la scène concernée par quelques mots (« Tu vois, le moment où tel officier doit dire ceci... ») et à compter sur notre connaissance détaillée de la scène pour la reconstituer tacitement. Réaliser ces entretiens avec des Francs-maçons qui ne nous connaîtraient pas et ne pas leur révéler que nous sommes nous-même Franc-maçon, outre que ce soit déontologiquement criticable, n'aurait évidemment pas facilité les entretiens : il aurait alors fallu affronter une autre difficulté, celle de faire raconter en détails le rituel, qui est relativement secret, à un « profane ». Quant à déléguer ces entretiens à quelqu'un d'autre, cela irait en outre à l'encontre de la littérature qui recommande à l'analyste de mener lui-même les entretiens, *a fortiori* si l'on suit la méthode de Bertaux, chez qui le processus d'analyse est indissociable de la constitution du corpus et parallèle à celle-ci.
- Enfin, l'entretien phénoménologique, lors de ces tests, a révélé une autre difficulté inhérente au type de pratiques que nous étudions. Les pratiques ritualisées sont en effet caractérisées par la répétitivité de rites invariants d'ouverture, de fermeture et, dans le cas de la Franc-maçonnerie, de réception. De ce fait, lorsque, inévitablement, les répondants testés formulaient une généralité, du type : « Le moment le plus satisfaisant pour moi est telle phase du rituel », il leur était ensuite presque toujours impossible d'accéder à ma demande de raconter un exemple situé, c'est-à-dire de répondre à la question : « Peux-tu me raconter une fois où cela s'est passé ? ». Ce moment, sans doute vécu des dizaines de fois, relevait déjà d'un souvenir typifié, d'une somme de souvenirs qui se confondaient dans une même scène. Les répondants se souvenaient d'ailleurs mieux du poste d'officier auquel ils faisaient référence (« l'expert a fait ceci », « le second surveillant a dit cela »...), que de la personne précise qui occupait ce poste. Lorsque parfois des exemples situés leur venaient à l'esprit, je constatais que ces exemples étaient saillants du fait qu'ils étaient très particuliers, voire atypiques, et finalement qu'ils éclairaient peu le vécu ordinaire de la pratique.

Nous allons maintenant présenter la préparation de notre dispositif d'observation.

³⁶³ Ces entretiens n'ont pas donné lieu à des enregistrements ni à des retranscriptions, seulement à des prises de notes manuelles, du fait qu'ils n'étaient pas destinés à fournir des données à analyser mais à tester, avant tout, l'adéquation de la méthode à notre recherche.



II.3.2. Bonnes pratiques d'observation et de recueil de données sur les pratiques

Les bonnes pratiques qui suivent sont recommandées dans des articles consacrés à la collecte de données de terrain dans les domaines des sciences de gestion, de l'ethnométhodologie et de l'anthropologie. La plupart semblent relever du bon sens mais elles nous ont été fort utiles pour concevoir notre dispositif de recueil de données et éviter des écueils malgré notre inexpérience en la matière.

Selon Journé, en sciences de gestion, l'observation est une technique de « collecte de données primaires visibles et audibles », mais aussi une « *stratégie* particulière d'interaction avec le terrain »³⁶⁴ :

« Observer est une stratégie d'enquête scientifique souvent utilisée pour décrire un phénomène mal connu, de préférence dans son contexte « naturel » (...) C'est l'esprit de la démarche ethnométhodologique pensée par Garfinkel en 1967 (...) Ce dernier définissait l'ethnométhodologie comme une pratique de la description des activités du quotidien dans toute la richesse des contextes dans lesquels elles se déploient, c'est-à-dire « en situation »³⁶⁵ ».

Et par la suite, selon le même auteur, les données

« prennent une forme proche de ce que Geertz (1973) nomme la description en profondeur (*thick description*), c'est-à-dire une description qui, dans la tradition anthropologique, est construite sur la base du vocabulaire, des manières d'agir, de penser et de communiquer des personnes observées et non sur les concepts susceptibles de guider la réflexion du chercheur »³⁶⁶.

Approche rigoureusement inductive donc. Journé met également en garde contre plusieurs biais d'observation³⁶⁷, fournissant une liste utile à nos bonnes pratiques :

- le « biais d'attention sélective », qui consiste à privilégier ce qui est jugé pertinent et qui peut faire passer à côté de « signaux faibles indiquant la présence de phénomènes importants »,
- le « biais de confirmation » lorsque l'attention est tournée en priorité vers « les informations qui confirment nos hypothèses ou nos connaissances antérieures ». Ce biais et le précédent seront donc prévenus par un dispositif qui visera à privilégier l'observation flottante et ainsi à être en mesure de produire de nouvelles hypothèses³⁶⁸.
- Le « biais de reconstitution a-posteriori », lorsqu'une causalité est vue a posteriori, comme dans les témoignages d'accidents : ce biais peut notamment apparaître lors de l'entretien ethnographique, du fait du recours à l'interprétation de l'informateur.
- Le « biais affectif » résultant d'une empathie particulière du chercheur pour certains acteurs.

³⁶⁴ O. Journé, « Collecter les données par l'observation », art cit, p. 164.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 183.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 170- 171.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 176.

- Enfin des « biais comportementaux » du fait de l'ajustement du comportement des personnes observées aux attentes supposées de l'observateur, ce que nous envisageons d'éviter en ne signalant pas notre position de chercheur.

Journé distingue l'observation passive de l'observation active. L'observation participante est un cas d'observation active prolongée, par laquelle

« L'observateur dispose alors d'un point de vue interne (*insider*) avec un accès privilégié à certaines données d'observation. Il s'appuie sur sa propre expérience professionnelle, sur sa connaissance intime de l'organisation dont il a adopté la culture et les codes (...) Les avantages de cette position d'observation résident dans la pertinence du regard et la possibilité de travailler sur des sujets à forts enjeux stratégiques pour les acteurs de terrain, et donc difficiles d'accès à l'observateur externe (*outsider*). C'est aussi la possibilité d'accéder rapidement et efficacement à la composante institutionnelle des situations et des problèmes observés, qui peut échapper aux novices et aux observateurs externes (...) L'observation participante (...) est la forme d'observation qui vise à provoquer les interactions les plus profondes avec les personnes observées, allant jusqu'à modifier intentionnellement leurs activités afin d'instruire la question de recherche »³⁶⁹.

Cette remarque valide pour nous la piste méthodologique d'une observation participante assortie d'interventions du chercheur visant à faire exprimer des configurations heuristiques par des perturbations volontaires.

La relation de l'observateur aux acteurs relève de la bonne distance, d'une « familiarité distante »³⁷⁰. L'« attention vigilante »³⁷¹ du chercheur suggère l'élaboration d'une grille d'observation :

« La grille d'observation est la déclinaison en indicateurs observables des hypothèses faites sur des relations entre plusieurs variables ou sur la nature d'un phénomène. Elle précise ce qui doit être observé systématiquement, comment, et éventuellement dans quel ordre »³⁷².

Cette grille permet également de « préciser l'équilibre à trouver entre l'observation « flottante » et l'observation « systématique »³⁷³ :

« L'observation flottante joue donc un rôle de veille, en permettant au chercheur, par ailleurs engagé dans des observations systématiques, de rester vigilant sur d'autres composantes du terrain et ouvert à des problèmes émergents qui pourraient se révéler décisifs dans l'analyse de son objet de recherche »³⁷⁴.

Enfin concernant la prise de notes, Journée recommande de distinguer dans le journal de bord, par des codes de couleurs ou des colonnes, trois types de de notes :

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 172.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 187.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 169.

³⁷² *Ibid.*, p. 189.

³⁷³ Wacheux, 1996, cité dans : *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 190.



- les « situations observées », « faits et gestes » ;
- la « réflexivité (...) du chercheur (...) l'impact de sa position d'observateur sur les données recueillies ou "construites" lors de ses observations »,
- et les « premières interprétations ou intuitions » lors de la collecte ou de la relecture³⁷⁵.

Mondada, en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle, fait elle aussi état de l'importance d'une collecte des données dans des conditions proches des conditions naturelles et non « à la table de l'enquêteur »³⁷⁶. Elle insiste sur la nécessité d'être crédible, de pouvoir parler d'égal à égal avec l'indigène, citant des recherches au cours desquelles les Navajos, voyant qu'ils avaient affaire à des ignorants de leur culture, racontaient aux chercheurs des histoires pour enfants³⁷⁷ (ce qui, là aussi, fait de notre familiarité avec les pratiques étudiées un atout). Elle souligne l'intérêt de la conversation, plutôt que du questionnaire, afin de permettre une élaboration de la réponse « au cours de formulations, de négociations »³⁷⁸. Ces éléments plaident, pour nous, en faveur d'échanges apparemment informels avec les pratiquants plutôt que d'entretiens formels et guidés.

Mondada insiste également sur l'importance de l'enregistrement vidéo, « indispensable pour rendre compte de la complexité spatiale, temporelle et matérielle de l'interaction »³⁷⁹. Dans notre cas, l'emploi de la vidéo ne sera pas envisagé, pour les mêmes raisons qui nous ont fait écarter la méthode proposée par Theureau : nous estimons que la nature de nos pratiques, tout particulièrement la Franc-maçonnerie, est telle que le vécu du cours d'action serait modifié par cette présence et par le fait d'être enregistré –à supposer que cela soit accepté par les participants.

Olivier de Sardan, en anthropologie, insiste sur « la transcription exacte et intégrale des discours et propos des informateurs (*verbatim text*) »³⁸⁰. Toutefois, l'observation participante et la posture d'acteur que nous y envisageons ne permettront pas toujours de prises de notes en temps réel, et nous veillerons donc à retranscrire nos notes *post hoc* « à chaud » et à réemployer les termes exacts³⁸¹.

A propos de l'observation participante, Olivier de Sardan écrit que le chercheur peut y être à la fois témoin et « cofacteur » et confirme que cette immersion ne contribue pas qu'à collecter des données destinées à être retranscrites, mais aussi à acquérir des connaissances qui demeurent « informelles et latentes » et qui jouent un rôle « qui est de l'ordre de l'imprégnation »³⁸² ; imprégnation qu'il décrit comme

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 198.

³⁷⁶ L. Mondada, « Technologies et interactions dans la fabrication du terrain du linguiste », art cit, p. 55- 56.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 58.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 59.

³⁷⁹ L. Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », art cit, p. 138.

³⁸⁰ Jean-Pierre Olivier De Olivier de Sardan, « Émique », *L'Homme*, 1998, vol. 38, n° 147, p. 155.

³⁸¹ De fait, lorsque nous disposons d'un « plateau » en loge maçonnique, c'est-à-dire lorsque nous occupons un poste d'officier pourvu d'une table, nous avons pu prendre des notes *in situ* et noter ainsi les propos exacts.

³⁸² J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art cit, p. 3- 4.

« 'familiarisation' de l'anthropologue avec la culture locale, dans sa capacité à décoder, sans à la fin y prêter même attention, les faits et gestes des autres, dans la façon dont il va machinalement interpréter telle ou telle situation »³⁸³.

Cette compétence conditionne en effet la qualité des informations qui sont livrées au chercheur : « plus on a le sentiment d'avoir affaire à un étranger incompetent, plus on peut lui raconter des histoires »³⁸⁴.

Olivier de Sardan recommande également une observation flottante :

« Une problématique initiale peut, grâce à l'observation, se modifier, se déplacer, s'élargir (...) Toute la compétence du chercheur de terrain est de pouvoir observer ce à quoi il n'était pas préparé (...) et d'être en mesure de produire les données qui l'obligeront à modifier ses propres hypothèses »³⁸⁵.

Concernant l'entretien, cela « reste un moyen privilégié (...) pour produire des données discursives donnant accès aux représentations émiques (*emic*), autochtones, indigènes, locales. »³⁸⁶. Cet entretien peut consister à consulter l'interlocuteur sur un sujet pour qu'il s'exprime et qu'il exprime, à travers lui, un « savoir commun » ; ce peut être en l'interrogeant sur son expérience personnelle : « raconter tel ou tel fragment de sa vie »³⁸⁷.

« Rapprocher au maximum l'entretien guidé d'une situation d'interaction banale quotidienne, à savoir la conversation, est une stratégie récurrente de l'entretien ethnographique, qui vise justement à réduire l'artificialité de la situation d'entretien, et l'imposition par l'enquêteur de normes méta-communicationnelles perturbantes »³⁸⁸

Il faut donc veiller à ce que l'informateur « ne se sente pas en situation d'interrogatoire » et ainsi

« rapprocher le plus possible l'entretien d'un mode de communication reconnu dans la culture locale (...) aux antipodes de la situation de passation de questionnaires, qui relève d'un fort coefficient d'artificialité et de directivité »³⁸⁹.

Oliver de Sardan propose ainsi d'élaborer, non pas un « guide d'entretien » comportant des questions, mais un « canevas d'entretien », « pense-bête » personnel,

« qui permet, tout en respectant la dynamique propre d'une discussion, de ne pas oublier les thèmes importants. Il en reste aux « questions qu'on se pose », en laissant à l'improvisation et au « métier » le soin de les transformer au fil de l'entretien en « questions qu'on pose » ».

³⁸³ *Ibid.*, p. 5.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 4.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 6.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

³⁸⁹ *Ibid.*



La dynamique conversationnelle ainsi autorisée permet de « s'appuyer sur ce qui a été dit pour produire de nouvelles questions », on peut y « admettre les détours et les digressions de l'interlocuteur » et « tendre encore plus l'oreille » quand l'interlocuteur est hors-sujet³⁹⁰.

On veillera en revanche au biais d'une « négociation invisible » : l'entretien valorise l'interlocuteur, ce dernier peut y voir un « gain en prestige, [une] reconnaissance sociale », répondre ce qu'il croit être attendu... simultanément, il est impératif d'« accorder crédit aux propos de son interlocuteur »³⁹¹.

L'entretien ne doit pas être vu comme un dossier fermé, bouclé, mais « un dossier ouvert, qui peut toujours s'enrichir », c'est pourquoi il est possible de réaliser plusieurs entretiens avec le même interlocuteur, par exemple lorsqu'un entretien avec un autre informateur appelle à revenir à l'informateur précédent, ce qui est même « une façon de se rapprocher du mode de la conversation ». C'est ainsi que l'entretien contribue à une démarche itérative entre production de données et problématique, entre enquêtés dont les propos s'éclairent mutuellement³⁹², et c'est ainsi qu'il contribue à une triangulation, « principe de base de toute enquête », entre informateurs, permettant non pas

« de « recouper » ou de « vérifier » des informations pour arriver à une « version véridique », mais bien de rechercher des discours contrastés, de faire de l'hétérogénéité un sujet d'étude (...) Une telle approche s'oppose évidemment à un certain point de vue culturaliste, qui postule l'homogénéité et la cohérence d'une « culture ». Le parti pris « anti-cohérence » est heuristiquement le plus fécond »³⁹³.

Olivier de Sardan recommande d'identifier des « descripteurs », c'est-à-dire les « observables », « médiateurs entre concepts interprétatifs et corpus empiriques » ou encore « indicateur[s] » pour guider l'observation³⁹⁴. L'élaboration de ces observables exige de « transformer les « questions qu'on se pose » en « questions qu'on va poser » ou en « que vais-je observer ? »³⁹⁵.

Il considère la « saturation » comme « garantie méthodologique de première importance, complémentaire de la triangulation »³⁹⁶.

La validité de la recherche exige également la « prise en compte des « contre-exemples » » : « l'enquête de terrain traite l'exception, le « cas négatif », avec la même attention que le cas modal »³⁹⁷.

Dans un autre article, Olivier de Sardan explique que description et interprétation ne sont pas dissociables : « toute posture descriptive est aussi et indissociablement une posture interprétative »³⁹⁸.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 6 à 8.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 8.

³⁹² *Ibid.*, p. 9 et 14.

³⁹³ *Ibid.*, p. 9.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁹⁵ J.-P. Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », art cit, p. 28- 31.

³⁹⁶ J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art cit, p. 14.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 15.

³⁹⁸ J.-P. Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », art cit, p. 15.

Il signale également qu' « Entretiens et observations sont en tous points combinables, entre eux et avec d'autres types de données »³⁹⁹.

Il signale les deux types d'observations : « flottante » et « focalisée », la première non guidée, la seconde guidée par les hypothèses à tester ou les observables à identifier, l'une jouant sur la « disponibilité », l'autre sur la « systématité »⁴⁰⁰. On peut ainsi garder « une capacité à être surpris par le cours inattendu des événements »⁴⁰¹.

Il autorise à une « typification », affirmant qu'il est possible, à partir d'une vingtaine de consultations médicales, de construire une « consultation standard » dont on fera la description⁴⁰².

Enfin, le chercheur devra viser la « standardisation », c'est-à-dire la reproductibilité de la description par un autre anthropologue ; mais Olivier de Sardan avertit que cette visée est rarement réaliste⁴⁰³.

En synthèse, ces auteurs, dans leurs champs disciplinaires respectifs, prônent donc des bonnes pratiques qui relèvent des précautions suivantes :

- Des précautions visant une démarche exclusivement inductive : l'absence d'hypothèses ou de modèle apriorique. Et pour cela, l'alternance ou la simultanéité d'observation flottante et d'observation focale : la première permettant de soulever de nouvelles hypothèses, d'être capable de voir des choses inattendues si l'on n'a pas la compétence sociale, d'être surpris, et se traduisant en guide d'observation, en « indicateurs », en « observables », en « questions que l'on se pose »... ; la seconde venant confirmer ou non la plausibilité des hypothèses.
- Des précautions visant une observation de la pratique en situation, *in vivo* : une connaissance en profondeur de l'organisation, sa culture, ses codes, autorisant à la fois un regard pertinent, une compréhension intuitive de ce qui est dit et une crédibilité dans les échanges conversationnels ; mais aussi l'appel à des perturbations du cours d'action et des usages routiniers afin d'observer les configurations qui en résultent.
- La rigueur de la prise de notes : la prise de notes, si elle ne peut pas se faire *in situ*, se fera *post hoc* à chaud, si possible en reprenant le verbatim des propos ; le journal de bord distinguera les données observées, les éléments de réflexivité du chercheur et les premières interprétations ; l'observation se fera jusqu'à saturation.
- La possibilité de traiter au même niveau, lors de l'analyse ultérieure, des sources différentes de données : à côté des observations, il est préconisé de conduire des entretiens informels, sur le mode conversationnel qui est considéré comme le meilleur moyen d'éviter toute directivité (obstacle, comme on l'a vu plus haut, à la « profondeur »), de demeurer dans le cadre naturel de la pratique, mais aussi de « creuser » par l'échange, revenant interroger, si nécessaire, des interlocuteurs sur certains points à approfondir.
- L'attention aux biais qui peuvent être liés à un regard privilégiant certains aspects de la pratique plutôt que d'autres, à une reconstitution causale des faits observés, à des

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 37.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 28 et 30.



préférences parmi les acteurs en présence ou encore à l'adaptation des acteurs à l'observateur.

II.3.3. Notre dispositif de recueil de données

Le périmètre de l'observation a été principalement défini par le temps de la pratique, borné temporellement par les cérémoniaux de début et de fin et, spatialement, par l'espace appelé « tatami » ou « temple » selon le cas. Il a également inclus, autour de cet espace-temps, l'ensemble du cours d'action qui se déroule depuis l'arrivée des participants dans le bâtiment jusqu'à leur séparation : le vestiaire, l'échauffement et les discussions préalables, l'agape dans le cas de la Franc-maçonnerie. Dans le cas de la Franc-maçonnerie, nous avons également associé à l'observation les réunions extérieures directement liées à la vie de la même loge mais avons exclu les réunions régionales, nationales... Ce dernier choix se justifie par le fait qu'une loge est dirigée par un conseil composé de ses anciens présidents, qui se réunissent au moins une fois par an chez le président en charge : cette réunion est en lien direct avec la vie de la loge (alors que le club de Karatedo, lui, est dirigé par le sensei seulement). Dans le cas du Karatedo, nous avons inclus des observations faites dans un club voisin tenu par le même enseignant, dans des stages dirigés par l'instructeur national de notre style, ou encore dans des examens fédéraux de passages de grades.

Un point important relevait à la fois d'une question de méthodologie et d'une question éthique : nous n'avons pas informé les participants de notre observation à des fins de recherche. L'usage de perturbations, d'une part, aurait été rendu impossible, nos comportements inattendus pouvant alors être imputés à cette recherche par les participants. En revanche, cela nous a permis d'éviter un facteur de biais comportemental de leur part⁴⁰⁴. C'est après coup que nous les avons informés de ce travail, leur avons proposé de leur faire connaître nos travaux s'ils le souhaitaient une fois qu'ils seraient publiés, et avons garanti l'anonymat.

Nous nous sommes efforcé de ne pas imposer *a priori* à notre description de modèle ou d'hypothèses à tester. Pour cela, comme nous l'avons signalé, les observations participantes ont commencé simultanément dans les deux pratiques étudiées, Karatedo et Franc-maçonnerie. Toutefois, du fait de la différence de fréquence des séances : deux par semaine en Karatedo, trois par mois en Franc-maçonnerie, l'étude du Karatedo a atteint la saturation plus tôt (après quatre mois) et nous avons pu entamer la phase d'élaboration théorique tout en poursuivant l'observation participante de la Franc-maçonnerie pendant les mois qui ont suivi. Nous avons toutefois veillé à demeurer dans la même posture inductive pour l'observation qui se poursuivait.

Notre difficulté pouvait venir, en particulier, d'une posture qui exige, pour un pratiquant déjà « entré dans le moule », d'adopter un point de vue qui ne prenne pas pour acquises des évidences ; or

⁴⁰⁴ Signalons par anticipation, qu'un groupe de Franc-maçons nous a pris à part, un soir, pour nous témoigner leur satisfaction à l'égard des « changements » qui avaient eu lieu dans nos interventions en loge. Ils nous ont qualifié de « Che Guevara de la maçonnerie ». Nous ne saurions dire la part, dans cette remarque, des perturbations que nous introduisons volontairement dans nos interventions, et celle de la « teinte sémiotique » que nos interventions trahissaient depuis que nous avons entrepris ces études et cette thèse.

« Pour l'analyste, ne pas voir cette structure signifie qu'il se sert du savoir de sens commun de la société exactement de la même manière que les membres quand ils ont à décider ce que les personnes sont en train de faire »⁴⁰⁵.

Mais Garfinkel a constaté la possibilité, et même la facilité d'un tel changement de posture chez ses étudiants, pourtant inexpérimentés en matière d'observation. Après leur avoir demandé d'observer leur propre famille et de « regarder ce qui se passait, en supposant qu'ils étaient étrangers à la famille », il conclut que

« C'était comme si celui qui écrivait avait assisté à ces scènes avec une légère amnésie en ce qui concerne sa connaissance de sens commun des structures sociales »⁴⁰⁶,

ce qui montre qu'il est possible, pour un observateur qui a déjà acquis la compétence sociale, d'adopter une posture d'observateur et de questionner la structure même de cette compétence. Nous nous sommes efforcé, de même, de nous placer en observateur « étranger » par le moyen d'une observation distante. Nous avons rapidement constaté cette même facilité, favorisée, nous semble-t-il, par la nouvelle vigilance que nous devons faire porter sur la future prise de notes : nous nous trouvons ainsi, de fait, en observateur, le participant que nous étions continuant de jouer son rôle du fait de l'habitude acquise dans ces pratiques, et le chercheur exerçant son regard sur le même pratiquant et sur les autres. La suspension d'une partie de la pratique maçonnique pendant notre année de Master et notre première année de thèse, pour des raisons de disponibilité, a également favorisé un regard plus nouveau lors de notre retour.

Des « observables » ont été inférés à partir des hypothèses soulevées par observation flottante, constituant un canevas d'observation systématique. Ces observables incluaient en particulier :

- les perturbations spontanées ou provoquées susceptibles de relever de configurations révélant le jeu concurrentiel des formes de vie,
- les « formulations » ou passages en position « méta » (extraction du cours d'action, réflexivité du pratiquant...) révélatrices d'éventuelles difficultés d'accès au tacite, des difficultés à manifester une forme de vie...
- et plus généralement la rhétorique du corps : body torque, immobilité, regards perdus dans le vide... traduisant, par exemple, des conflits internes, des assumptions plus ou moins fortes...

Concernant des perturbations volontaires, celles-ci ont été méthodiquement prévues et gérées, considérant les réactions d'hostilité et de rejet qu'elles ont suscité dans les expériences de Garfinkel et considérant que nous n'aurions pas la possibilité de les renouveler fréquemment : très rapidement, ces incongruités amèneraient soit à questionner nos intentions, soit à ne plus s'en étonner.

Nous avons rédigé nos notes sur ces pratiques en séparant, comme y invite la littérature, les faits observés, les réflexions et interprétations, et la réflexivité du chercheur. Nous avons identifié clairement les auteurs des propos -qui demeurent toutefois confidentiels- et leurs gestuelles et propos ont été, autant que possible, notés fidèlement au *verbatim*. Cette prise de notes « à chaud » s'est toujours faite le soir-même ou le lendemain matin, parfois in *situ*

⁴⁰⁵ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit., p. 91.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

lorsqu'en Franc-maçonnerie nous disposions d'un plateau (c'est-à-dire d'une table, dont disposent certains officiers).

Au fil de la période d'observation, nous avons fréquemment relu nos notes sur le journal de bord, sur lequel nous laissions initialement la page de gauche blanche. Au fil de ces relectures, nous avons construit, sur cette page laissée libre, nos interprétations, mettant en relation des données distantes, reliant des hypothèses à des observations antérieures... Ces relectures « à froid » ont été fertiles pour suggérer des hypothèses et guider notre observation focale, comme pour nous suggérer des perturbations volontaires pour les prochaines séances. L'interprétation s'est ainsi construite sur le journal de bord lui-même, de manière continue et itérative, en amont de la rédaction de la description dense proprement dite.

Nous avons veillé à consacrer des séances exclusivement à l'observation « flottante » afin de permettre à de nouvelles hypothèses d'être suggérées et afin de conserver la malléabilité de notre modèle en devenir. Afin de favoriser cette observation flottante, nous avons trouvé efficace d'éviter de penser à notre recherche pendant la séance, puis, lors de la prise de notes *post-hoc*, de simplement nous remémorer leur déroulement diachronique : de cette manière sont apparues des hypothèses nouvelles, à la manière d'ailleurs dont Thompson et al., cités plus haut, décrivaient la distinction d'une « forme » sur un « fond » lors de la remémoration qui caractérise l'entretien phénoménologique.

Nous avons fait varier, autant que possible, notre position dans l'organisation des pratiques afin de multiplier nos propres points de vue. En Karatedo, nous avons été généralement « sampai », élève le plus gradé et partenaire du « sensei » pour les démonstrations, mais parfois élève ordinaire lorsque nous pratiquions dans un club voisin tenu par le même sensei et où pratiquent d'autres gradés, ou encore enseignant lorsque nous remplacions le sensei absent. En Franc-maçonnerie, nous avons occupé alternativement, selon les loges et les degrés, la position de membre assis « sur les colonnes » et sans rôle particulier, celle d'officier (« orateur » dans une loge, « premier grand gardien » dans une autre) et celle de président.

Nous avons enfin formalisé notre description en rédigeant les descriptions denses ci-dessous, qui constituent la forme définitive de ces observations et les sources secondaires de notre démarche hypothético-déductive. Etant donné le caractère répétitif des pratiques ritualisées, le parti-pris de cette description est de procéder d'une « typification », selon Oliver de Sardan, c'est-à-dire de la description d'une séance-type, tout en gardant en tête le caractère seulement didactique de cette typification, qui ne doit pas nous détourner d'une observation attentive de la variance des phénomènes observés.

On trouvera en annexe 1 quelques exemples de pages de notre journal de bord.

II.3.4. Critères de validation

Tout d'abord, rappelons que la validation qui consiste, en interprétativisme, à soumettre les conclusions aux acteurs indigènes, est une validation qui prend pour référence l'intersubjectivité : elle vise à vérifier que cette intersubjectivité, qui est l'objet de la recherche, a bien été comprise et restituée⁴⁰⁷. Mais, comme nous l'avons signalé, nous n'avons pas une

⁴⁰⁷ « Dans la plupart des courants du paradigme interprétativiste, la construction de connaissance vise d'abord à comprendre les significations que les différents sujets participant à une même situation

posture interprétative : l'intersubjectivité n'est pas un moyen d'accès aux déterminants des phénomènes que nous étudions. Etant donné que nous posons une hypothèse autopoïétique, ce serait comme demander au pilote du sous-marin, cité comme exemple par Maturana et Varela, de se prononcer sur une interprétation faite par un observateur extérieur au sous-marin, alors que lui-même, en tant que système opérationnellement clos, n'a accès qu'à sa propre phénoménologie. La littérature citée plus haut a largement confirmé ce choix.

Nous veillerons, en revanche, à nous assurer que la méthodologie a été suivie et respectée :

- un journal de bord où la prise de note sépare clairement faits et gestes observés, interprétations et réflexivité,
- la variation des positions du chercheur selon différentes positions d'observation participante active,
- le recueil et, si possible, la provocation de perturbations,
- la détection de « formulations » ou passages en position « méta »,
- l'atteinte de la saturation sémantique,
- et un questionnement sur les biais possibles : « biais d'attention sélective », « biais de confirmation », « biais de reconstitution *a posteriori* », « biais affectif », « biais comportementaux ». En particulier, les faits et gestes qui contrediraient les hypothèses ont-ils été traités de manière égale à ceux qui les confirmaient ? Avons-nous alterné observation focale et observation flottante ?

Le critère d'adéquation⁴⁰⁸ sera naturellement le principal critère. Autre critère incontournable : celui de l'enseignabilité⁴⁰⁹, terme proposée par Le Moigne pour désigner une hypothèse fondatrice des épistémologies constructivistes. Définissant la connaissance comme « représentation de l'expérience cognitive », Le Moigne fonde la notion d'enseignabilité sur un « pragmatisme qu'il vaut sans doute mieux assumer que contester » et affirme que « Cette valeur pragmatique de la connaissance s'exprimera facilement par son enseignabilité socioculturelle »⁴¹⁰. L'enseignabilité n'est pas un simple critère didactique, même si elle relève bien d'un principe didactique :

« Cette connaissance évaluée de l'expérience du sujet cogitant doit (...) lui être accessible par la médiation artificielle de représentations construites par lui à l'aide de systèmes de symboles »⁴¹¹.

Bien plus,

donnent à cette situation », dans : Marie-José Avenier et Marie-Laure Gavard-Perret, « Inscrire son projet de recherche dans un cadre épistémologique » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Montreuil, Pearson, 2012, p. 38.

⁴⁰⁸ Yvonne Giordano et Alain Jolibert, « Spécifier l'objet de la recherche » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 96.

⁴⁰⁹ « Aujourd'hui, deux critères semblent faire à peu près l'unanimité pour les chercheurs se réclamant [des postures constructivistes]. Ce sont les critères d'adéquation (ou de convenance) et d'enseignabilité (...). Le premier est présent chez von Glasersfeld (...) le second chez Le Moigne, les deux principaux théoriciens du constructivisme radical ». Dans : *Ibid.*

⁴¹⁰ Jean-Louis Le Moigne, *Les épistémologies constructivistes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 69.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 70.

« cette représentation construit la connaissance qu'ainsi elle constitue (...) 'La carte exprime la connaissance expérimentale du territoire par le sujet, qu'ainsi parfois elle transforme' ».

Ainsi Le Moigne décrit-il le « caractère *expérimentable* (ou phénoménologique) de la notion de connaissance. »⁴¹²: nous dirions que l'enjeu pour le chercheur n'est pas seulement de décrire l'expérience, mais de la restituer. Outre les descriptions et représentations du modèle à l'aide du métalangage sémiotique, la description dense selon Geertz semble particulièrement appropriée pour répondre à cette exigence d'enseignabilité.

Comme nous l'avons déjà évoqué, un travail de réflexivité du chercheur contribue également à la validité de la recherche⁴¹³ et fait partie des bonnes pratiques tout au long des observations, des descriptions et des interprétations. Ce questionnement a fait partie de nos notes de journal de bord.

La validation peut également inclure un questionnement éthique. En termes d'éthique, comme nous l'avons signalé, nous envisageons de ne pas révéler notre recherche aux autres pratiquants ni à l'enseignant afin de ne pas biaiser leur comportement. Certes, nous avons vu dans la littérature que les indigènes s'habituent rapidement à la présence de l'ethnographe, quoique Olivier de Sardan considère que « tous ceux avec qui l'anthropologue entre en interaction effectuent eux aussi des opérations permanentes de « mise en scène » », ce que cet auteur, faisant allusion à Goffman, qualifie de « gestion de la représentation de soi »⁴¹⁴. Nous envisageons, en revanche, de révéler *a posteriori* cette recherche. Signalons que Garfinkel procédait de même, demandant à ses étudiants de n'informer leurs « victimes » qu'après la manipulation, pour des raisons évidentes d'impossibilité pratique de manipulation dans le cas contraire.

Il est enfin question de validité de la rédaction : des extraits d'entretiens et des faits observés viendront étayer la rédaction, ce qui ainsi « donne à entendre » et « donne à voir »⁴¹⁵. La description est donc à la fois « *une forme de « compte rendu » de l'observation dans le processus de production de données de terrain* » et « *un mode d'écriture finale faisant partie d'une stratégie argumentaire* », « *témoignage* » empirique et « *illustration* » didactique⁴¹⁶.

⁴¹² *Ibid.*, nous soulignons.

⁴¹³ Y. Giordano et A. Jolibert, « Spécifier l'objet de la recherche », art cit, p. 97.

⁴¹⁴ J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art cit, p. 18.

⁴¹⁵ J.-P. Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », art cit, p. 19.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

Chapitre III. Phase inductive : description dense de la pratique du Karatedo

III.1. Introduction

Remarque préalable : ayant fait le choix de rédiger cette thèse en employant le « nous de majesté » pour en désigner l'auteur, nous ferons ci-dessous usage du « je » pour y distinguer l'observateur en immersion dans la pratique du Karatedo.

La description qui va suivre porte sur la pratique du Karatedo de style Shotokan au Karate Club Islois, à l'Isle-sur-la-Sorgue, en Vaucluse. Si la majorité des observations ont été effectuées au sein de ce club, elles incluent aussi des activités associées : la pratique occasionnelle dans un club voisin où l'enseignement est prodigué par le même professeur, des stages animés par l'expert national de ce style, ainsi que les examens de passages de grades organisés par la Fédération Française de Karaté et Disciplines Associées.

J'ai commencé la pratique du Karatedo Shotokan en 1985, à ce même Karate Club Islois, avec le même professeur que nous désignerons par la suite par son titre : « sensei ». Puis je suis parti étudier en région parisienne où j'ai pratiqué un autre style de Karatedo, le Shito Ryu. Par la suite, au fil des déménagements et séjours de ma vie étudiante et professionnelle, j'ai opté, selon les opportunités qui s'offraient à moi, pour l'Aïkido en Bouches-du-Rhône et à Bordeaux, ou encore pour le Taekwondo aux USA. J'ai ensuite arrêté toute activité sportive et martiale régulière pendant plus de dix ans. Mon grade était alors, en Karatedo, celui de ceinture marron. J'ai repris en 2008 au Karate Club Islois où j'avais passé, depuis, les grades de premier puis de deuxième dan.

Les observations et interprétations qui suivent sont constituées de notes *post-hoc* sur un journal de bord tenu au fil de l'observation participante d'environ soixante heures de pratique réparties de septembre 2015 à janvier 2016.

D'un point de vue historique, la filiation dans laquelle s'inscrit l'enseignement observé s'ancre, tout d'abord, dans la personne de Gichin Funakoshi, fondateur du Karatedo de style Shotokan, puis de son fils Yoshitaka qui le transforma et donna à ce Karatedo sa forme actuelle et notamment ses postures basses et allongées si caractéristiques. Taiji Kase, élève de Yoshitaka Funakoshi, a dispensé en France l'enseignement du Shotokan jusqu'à son décès en 2004. Son élève et successeur, Jean-Pierre Lavorato, 9^o dan, est actuellement instructeur national. Mon sensei, Jean-Pierre Dray, 6^o dan lors de l'observation participante (7^o dan depuis), a suivi l'enseignement de Kase et de Lavorato depuis plus de quarante ans.

III.2. Le « village »

Le Karate Club Islois est un club où s'entraînent régulièrement une dizaine d'enfants et une dizaine d'adolescents et adultes, avec une rotation due aux abandons, déménagements... d'une part, et aux nouvelles inscriptions de l'autre, de sorte que les cours comprennent toujours une part de pratiquants expérimentés et une part de débutants. L'enseignant est Jean-

Pierre Dray, 61 ans au moment de cette observation participante. Ce club fait partie de la ligue de Provence au sein de la Fédération nationale.

La pratique a lieu au sein d'un complexe sportif situé en marge de la ville, qui abrite également un gymnase pour les sports collectifs et la gymnastique, des salles de danse, de badminton... et, en termes d'équipements communs, un parking et des vestiaires, douches et sanitaires. On accède au lieu de la pratique, appelé en arts martiaux le « dojo », par un hall d'entrée commun à ce dernier, aux vestiaires et au gymnase, puis par un couloir qui ne mène qu'au dojo. Le dojo lui-même est une salle rectangulaire d'environ 200 m² au centre de laquelle, occupant l'essentiel de la surface et contenu par un cadre de bois, se trouve le « tatami », surface amortissante résultant de la contiguïté de tapis aux dimensions d'un mètre sur deux. Cette surface, verte, est elle-même marquée par un cadre concentrique formé de tapis rouges destinés à matérialiser les limites de la zone de combat en Judo. Mais la surface d'entraînement peut être de nature différente dans d'autres dojos : plastique amortissant d'un gymnase ou parquet de bois. Les murs du dojo sont ici des structures métalliques opaques. Des fenêtres sont aménagées à mi-hauteur, à partir d'environ deux mètres de haut, sur la face sud ; des baies vitrées et des portes sont aménagées sur les faces ouest et nord. En périphérie du tatami, à gauche en entrant, se trouvent le bureau, l'armoire et le tableau d'affichage du Karate Club ; à l'opposé se trouvent ceux du club de Judo, qui utilise également ce dojo. Du côté gauche (c'est-à-dire du côté du mobilier du Karatedo) est accroché au mur, en hauteur, un grand portrait de Gichin Funakoshi, le fondateur du Karatedo de style Shotokan.

La pratique a lieu deux fois par semaine, le lundi soir et le jeudi soir. Les observations participantes se sont déroulées lors du cours des enfants/adolescents (auquel participent régulièrement des adultes), de 18H15 à 19H15, et de celui des adolescents/adultes, de 19H30 à 20H45.

Nous présentons tout d'abord, ci-dessous, une séance-type, appliquant la méthode de « typification » préconisée par Oliver de Sardan, avant d'en examiner les différentes « strates » pour tenter d'en saisir la « profondeur ».

III.3. La séance-type

Nous décrivons ici la séance type du cours des adolescents et adultes. Par-rapport à ce dernier, le cours des enfants est marqué par un cérémonial plus léger, par la présence des parents au début et à la fin, et par quelques variantes que nous rapporterons plus loin au fil de l'analyse.

III.3.1. Avant la séance

Les pratiquants arrivent de quelques minutes à un quart d'heure à l'avance, parfois quelques minutes après le début pour ceux qui ont des contraintes telles qu'une baby-sitter, un accompagnement scolaire ou un long trajet. Certains sont déjà en tenue, d'autres passent par le vestiaire pour se changer. Ils sont tenus par le règlement, éventuellement rappelé par le sensei, de ne pas circuler pieds nus en-dehors du tatami afin de ne pas salir ce dernier. Ils peuvent être vus, lorsqu'ils arrivent, au travers de la baie vitrée qui donne sur l'extérieur, ou



encore à travers le couloir étroit qui sépare le vestiaire du dojo ; en de telles occasions, les pratiquants et le sensei se saluent de la main. A leur entrée dans le dojo, ils s'arrêtent un instant dans l'encadrement de la porte, au niveau du paillason, pour saluer le dojo par une inclinaison du buste, les mains le long du corps. Ils déposent ensuite leurs effets : sacs, chaussures, vêtements... contre le mur nord ou est : certains les laissent juste à l'entrée, à côté de la porte, d'autres plus loin, sur un banc ou dans un recoin de la paroi, chacun selon son habitude personnelle. Ils vont ensuite saluer en priorité le sensei en lui serrant la main. Tous les pratiquants se serrent ensuite la main, éventuellement se « font la bise » lorsqu'il s'agit de femmes. Si un nouveau pratiquant vient au club et s'il a déjà pratiqué le Karatedo, il se présente au préalable au sensei. Si un débutant ignore ces « règles », elles lui sont communiquées tacitement (par exemple, s'il reste dans son coin en attendant le début du cours, les pratiquants viendront à lui pour lui serrer la main, se présenter et l'inciter à se présenter par quelques questions), et parfois explicitement (j'ai par exemple eu à expliquer à deux pratiquants qu'il était d'usage de se saluer à l'arrivée et au départ, d'autres « anciens » le manifestent en lançant amicalement « Ne reste pas dans ton coin ! »). Le tutoiement est de règle entre pratiquants, même si les plus jeunes ont parfois du mal à l'adopter avec les aînés, les plus gradés ou le sensei. Les comportements normés, ci-dessus décrits, peuvent donc être vus comme des « règles » tacites :

- au sens de comportements tacites, qu'un nouveau pratiquant adopte généralement par mimétisme,
- mais aussi au sens de normes, à rappeler si le tacite n'est pas suffisamment efficace.

La tenue d'entraînement est un « karategi » (souvent appelé, par abus de langage, « kimono ») blanc, sans ornement, et une ceinture dont la couleur indique le grade du pratiquant jusqu'à la ceinture noire. Cette ceinture noire peut être neutre ou porter une broderie dorée qui est généralement l'expression « Karatedo shotokan » en kanji (ou caractères japonais d'origine chinoise), parfois le nom du pratiquant en retranscription phonétique japonaise. Les bijoux doivent être enlevés (chaînes, gourmettes, alliances...) à l'exception éventuelle de boucles d'oreille légères ou de bagues ou colliers très fins. Parmi les ceintures noires, rien en principe ne permet de distinguer le niveau, ou « dan » ; mais l'usure de la ceinture est tacitement un indice des années de pratique, l'érosion des fils noirs de surface laissant apparaître les fils blancs de l'âme du tissu. Cette usure est ainsi un moyen d'ostentation des années de pratique : la ceinture du sensei est usée jusqu'à la corde, celle de l'instructeur 9° dan est pratiquement blanche et effilochée. A partir du 6° dan, des couleurs réapparaissent en principe sur les ceintures mais, dans notre « école », ces ceintures de couleur ne sont jamais portées.

Si les pratiquants arrivent alors que le cours précédent n'est pas encore terminé, ils se mettent contre le mur oriental et discutent à voix basse (rien de normatif à cette orientation : le côté qui offre suffisamment de place en-dehors du tatami est le côté oriental dans ce dojo, il ne faut cependant y voir aucune généralité, de même que ce n'est pas forcément le côté où l'on accroche le portrait du fondateur). Aussitôt le cours précédent terminé, les pratiquants investissent le tatami en le saluant au moment d'y pénétrer. Certains exécutent des mouvements d'échauffement, d'autres révisent leurs kata, des groupes de discussion se forment autour de tous sujets : actualité, rencontres sportives... la discussion entre hommes peut porter sur un match de football, être aisément grivoise, modérée toutefois par la présence de femmes ou d'adolescents. Les plus jeunes peuvent jouer, faire des roulades, crier... C'est aussi dans cet intercourses que le sensei rappellera à tel ou tel le paiement de sa cotisation, une

photo d'identité ou un certificat médical oublié, fera remplir un papier à son bureau, communiquera l'annonce d'un stage...

III.3.2. Le cérémonial de début

Le sensei surveille la pendule qui est située sur le mur nord en y jetant un coup d'œil de temps à autre, tout en discutant. A l'heure précise, il dit « Allez ! », précisant parfois « En place pour le salut ! » et les pratiquants s'alignent sur les tatamis rouges côté ouest, face au mur oriental, par ordre décroissant de grade de droite à gauche. Les conversations cessent. Le sensei, qui s'est placé au milieu du côté opposé du tatami, et les pratiquants auxquels il fait face, se saluent debout, en ponctuant le point le plus bas du salut d'un « ouss ! », ou « Salut ! » familier en japonais. Le sensei se tourne alors, dos aux élèves, vers le mur oriental, en face du portrait du fondateur qui en orne le centre, pour les « san rei » ou « trois saluts ». Il s'agenouille, assis sur les talons, ou peut rester debout s'il souffre des jambes ou des pieds. Le plus haut gradé, ou « sampai » (moi-même, dans ce club), qui s'est placé à l'extrémité droite de la rangée des pratiquants, annonce alors à voix forte et énergique (et cette énergie a été explicitement exigée par le sensei dans le passé) : « seisa ! ». Les pratiquants s'agenouillent à leur tour (sauf ceux qui souffrent d'une douleur ou d'une blessure qui les en empêche), assis sur leurs talons, mains sur les cuisses, buste vertical. Le sampai annonce alors : « mokuso ! » (prononcé « mokso »), et les pratiquants ferment les yeux pour un moment de recueillement. Après quelques secondes, le sampai annonce « mokuso yame ! » (yame signifiant « fin »), les pratiquants rouvrent les yeux. Au commandement du sampai : « Shomeni rei ! » (salut au shomen), le sensei et les pratiquants saluent le fondateur (shomen) en posant devant eux la main gauche puis la main droite de manière à joindre les extrémités des index, s'inclinant ensemble pour venir poser le front sur les doigts avant de se redresser. Le sensei, restant assis, pivote alors pour se trouver face aux pratiquants. Le sampai commande : « senseni rei ! » (salut au sensei) et le même salut est répété, cette fois-ci ponctué d'un « ouss » au moment où la tête vient toucher les doigts. Enfin, le commandement « otagani rei » (salut aux élèves), est effectué, lui aussi accompagné d'un « ouss ». Le sensei se relève. Lorsqu'il est debout, les bras le long du corps, le sampai annonce « kereitsu ! » et les pratiquants se relèvent, droits, les bras le long du corps. Le sensei s'incline alors pour un salut debout et les pratiquants répondent, avec « ouss ».

Les pratiquants se répartissent sur la surface du tatami. Sensei et pratiquants se saluent à nouveau avec « ouss » et l'échauffement commence.

III.3.3. L'échauffement

Cet échauffement dure trente minutes et consiste en mouvements quasiment invariants : éveil musculaire et articulaire, assouplissement et éducatifs préparant les mouvements de Karatedo : mouvements de tête, de bras, pivots de hanche, levers de jambe, stretching... Parfois le sensei introduit ou retire, pendant quelques semaines, un exercice d'abdominaux, de stretching, d'équilibre... J'ai pu constater, lorsque j'ai participé avec lui à des stages animés par l'instructeur national, que les variantes introduites dans notre échauffement provenaient des variantes constatées pendant l'échauffement de ces stages.



Le sensei rappellera parfois, au cours de la séance qui suivra, que tel ou tel point important de la gestuelle : un pivot de hanche, un lever de genou préparant un coup de pied, est la raison pour laquelle pivots de hanche et levers de genoux sont abondamment pratiqués à l'échauffement. Il faut donc voir, dans cet « échauffement », bien plus qu'un échauffement ou des exercices d'assouplissement et de musculation : ce sont, pour une part au moins, des éducatifs préparant les gestuelles du Karatedo.

L'échauffement se termine toujours comme il a commencé : par des mouvements de tête échauffant et assouplissant les articulations des vertèbres cervicales. Puis le sensei donne l'instruction : « Arrangez vos kimonos ». Chacun, sensei inclus, se retourne vers le mur opposé pour remettre en ordre son pantalon, sa ceinture, sa veste, ses cheveux... puis se retourne à nouveau lorsqu'il est prêt. Lorsque tout le monde fait à nouveau face, pieds joints et bras le long du corps, le sensei salue debout, les pratiquants rendent le salut (« ouss ») et le cours commence.

III.3.4. Le cours

Le début du cours consiste toujours en un travail de positions : à partir de la position « hachiji dachi », position naturelle debout, le sensei, tourné vers la photographie du fondateur, passe à telle ou telle position vers l'avant, en alternant droite et gauche, puis vers les côtés droit et gauche, ou encore pivote vers une autre direction, en diagonale... et les élèves exécutent les mêmes mouvements avec lui, au rythme de ses ordres comptés « itchi », « ni », « san »..., toujours en japonais. Les positions et les déplacements travaillés dans cette phase préparatoire ne sont pas constants, ils dépendent du travail spécifique qui sera ensuite abordé pendant le cours. Avec l'expérience, je peux parfois deviner dès cette étape quel « kata », ou forme canonique, nous allons travailler.

Comme pour toute la suite du cours, les mouvements vont s'exécuter par séries de dix à trente, de chaque côté, précédées de l'ordre « ioi » qui fait mettre en position de départ « hachiji dachi » (debout naturellement, pieds écartés de la largeur des hanches et légèrement ouverts, poings fermés et bras devant le corps) et suivies de l'ordre « yame » qui fait revenir à cette même position avant de pouvoir se reposer un moment. Les ordres sont toujours donnés par comptage en japonais et la prosodie de ce comptage est rectrice de l'intensité du travail : selon l'intensité sonore, la brièveté ou l'allongement du nombre énoncé, les pratiquants exécutent le mouvement avec lenteur ou rapidité, relâchement ou puissance ; selon l'espacement des nombres, ils marquent des pauses ou enchaînent les mouvements.

Les thèmes des cours peuvent être, essentiellement, de deux types.

Le plus fréquemment, il s'agit d'un enchaînement de mouvements créés par le sensei, appelé « kihon » : cet enchaînement sera appris et répété dans le vide, par alternance de séries et de repos, puis appliqué en travail avec partenaire ; parfois, ce travail est suivi, pendant les dernières minutes du cours, d'un « jiu kumite » ou combat souple. On peut encore, parfois, travailler avec un partenaire qui tient un « pao », ou coussin de frappe permettant de s'entraîner à porter les coups.



Moins fréquemment mais régulièrement, le thème du cours est le « kata ». Le Karatedo Shotokan contient un répertoire d'une trentaine de kata, ou « formes », qui sont des enchaînements canoniques de mouvements sur lesquels nous reviendrons plus loin. Les révisions des kata sont parfois aussi le thème des dernières minutes d'un cours consacré au kihon.

Dans ce travail, quel que soit le thème, le sensei démontre d'abord le mouvement, parfois en se plaçant dans le même sens que les élèves, parfois face à eux, parfois encore en diagonale pour montrer un point particulier, pivot, position d'un membre... Et il participe lui-même à l'essentiel de la séance, à l'exception des dernières répétitions de certaines séries, ou de séries entières, pendant lesquelles il observe les pratiquants ou circule parmi eux pour les corriger.

Qu'il s'agisse de kihon ou de kata, le cours suit une progressivité pédagogique constante sur laquelle nous reviendrons plus loin, fondée sur la dissociation des mouvements, la construction d'une séquence syntagmatique de mouvements par recouvrements successifs et une montée en intensité.

Ce cours est ponctué de démonstrations par le sensei. Ces démonstrations peuvent intervenir lorsqu'il doit montrer un mouvement ou un enchaînement que les pratiquants vont ensuite devoir reproduire, ou bien lorsqu'il veut revenir sur un tel mouvement ou enchaînement parce qu'il a constaté des erreurs chez les pratiquants. Il peut faire ces démonstrations seul ou avec un partenaire, et dans le second cas ce partenaire est généralement le sampai. Lors de ces démonstrations, les pratiquants, généralement, regardent sans mimer et ne posent pas de questions, se regroupant seulement autour du sensei pour mieux observer.

III.3.5. Le cérémonial de clôture

Identique au cérémonial d'ouverture, le cérémonial de clôture est lancé par la phrase du sensei : « C'est bon pour ce soir ! », et suivi, après le triple salut, de « Merci à tous, à lundi/à jeudi ! ».

III.3.6. Après la séance

Les pratiquants se serrent alors la main et se disent au-revoir. Quelques commentaires libres reprennent, généralement à propos de la séance : « C'était bon », « C'était difficile »... Des questions peuvent être posées au sensei à propos d'un point délicat ou mal compris. Ceux qui, étant arrivés en retard, n'ont pas pu saluer les autres, les saluent, non pas pour dire au-revoir mais bonjour, et pourront les saluer à nouveau pour prendre congé après une conversation ou un exercice d'étirements.

Certains partent tout de suite, d'autres restent avec le sensei pour un moment d'étirement et de discussion ; certains partent directement, d'autres prennent leur douche et se changent dans les vestiaires. Pendant ce moment, on discute de tous sujets. On se quitte presque systématiquement en annonçant l'échéance à laquelle on se retrouvera et, s'il y a doute, on



précise si l'on sera absent à la prochaine séance, si la prochaine est un jeudi ou un lundi, si l'on se voit au club d'Avignon, au prochain stage...

III.4. En « profondeur »

Nous nous sommes limité, jusqu'ici, à une description introductive du plan de l'expression et du niveau discursif du plan du contenu. Nous devons à présent approfondir ce que Geertz qualifie de « strates », pour atteindre la « profondeur » qui permet de distinguer un battement de paupière d'un clin d'œil, un jeu de paris d'une représentation de rivalités sociales... bref, une profondeur qui permet de caractériser une cohérence dans le plan de l'expression et de la relier à une congruence axiologique dans celui du contenu.

Nous tenterons cet approfondissement par un regard sémiotique et, selon les recommandations de Geertz, en veillant à ne pas imposer d'abstractions théoriques à la réalité observée et en essayant de ne pas introduire d'hypothèse qui n'ait été induite par le terrain et mise à l'épreuve de la plausibilité. Nous considérerons, pour cela, le métalangage sémiotique comme un langage qui permet, efficacement et rigoureusement, de formuler les relations que révèle le terrain et de voir quelles configurations s'y dessinent et caractérisent le phénomène observé. Pour toute hypothèse émise, nous apporterons systématiquement des exemples (et contre-exemples, cas échéant) à l'appui.

III.4.1. Cadrage et homéostasie

Un net contraste apparaît entre, d'un côté, l'espace-temps ordinaire, et, de l'autre côté, celui de la pratique. Ce dernier est délimité par les frontières que sont, spatialement, les bordures du tatami et, temporellement, les cérémonies d'ouverture et de fermeture de la séance. D'un côté de cette frontière spatio-temporelle, nous trouvons en effet :

- des sacs posés à tel ou tel endroit, au bon vouloir de chacun,
- des chaussures aux pieds,
- des salutations à l'occidentale, poignées de mains et bises,
- des positions aléatoires, même sur le tatami avant le début de la séance,
- des conversations en tous sens, à peu près symétriques (la position du sensei amène toutefois toujours une certaine dissymétrie de temps de parole, de ton... entre les pratiquant et lui, de même qu'entre les gradés et les débutants, ou encore entre les hommes et les femmes),

et, par contraste, de l'autre côté :

- un agencement ordonné des individus,
- des pieds nus sur une surface qui ne doit jamais être foulée par des semelles de chaussures,
- des salutations à la japonaise, saluts du buste accompagnés du « ouss ! »...
- des positions hiérarchisées sur le tatami, généralement du moins gradé, qui sera plus distant du mur oriental et du sensei, au plus gradé qui en sera plus proche ;
- une parole quasiment unique et unidirectionnelle, du sensei vers les pratiquants : bien que nous n'ayons jamais vu le sensei, ni un autre sensei, réagir négativement à une question posée pendant une pause ou une démonstration, ni refuser d'y répondre, ces questions demeurent fort rares. Le consensus intersubjectif, en matière de

comportement, est que l'on écoute, que l'on observe, mais que l'on ne pose généralement pas de questions.

Ces espaces-temps semblent être dans un tel rapport de discontinuité que j'ai pu observer à de nombreuses reprises qu'un pratiquant arrivé en retard, avec qui j'ai ensuite travaillé et que j'ai donc salué à la japonaise à plusieurs reprises pendant la séance, m'a salué à nouveau après la cérémonie de clôture par une poignée de mains ; il a fait cela, non pas pour dire au-revoir mais pour dire bonjour : après un bref étirement sur le tapis, il m'a à nouveau salué à la manière occidentale, cette fois-ci pour prendre congé. Tout s'est donc passé comme si les saluts japonais, pratiqués dans l'espace-temps de la pratique, n'étaient absolument pas performatifs dans l'espace-temps ordinaire.

Les espaces-temps successifs de la pratique sont, entre eux, en-revanche, dans un rapport de non-discontinuité : on ne se quitte pas sans avoir fixé la prochaine séance lors de laquelle on se reverra (comportement dominant qui connaît bien sûr des exceptions, et rendez-vous auxquels tous les pratiquants ne se tiennent pas forcément). Leur non-discontinuité, formée par la chaîne de ces attentes et de ces rendez-vous, crée en quelque sorte « un » espace-temps régulièrement inscrit dans l'espace-temps ordinaire, tout comme Geertz peut parler « du » combat de coqs alors qu'il y a des combats de coqs séparés par des phases de préparation et d'attente, et comme on parle plus généralement « du » festival de Cannes, « du » quatorze juillet...

A l'intérieur de cet espace-temps de la pratique, les comportements relèvent d'un cadre au sens Goffmanien, cadre qui est obtenu par un dispositif faisant appel à un bornage spatio-temporel, un isolement partiel (on notera que ce dojo, en particulier, avec ses fenêtres placées en hauteur et ses murs aveugles, est en relation de non-continuité ou de non-discontinuité avec l'extérieur), un débrayage temporel marqué par des tenues anachroniques et un vocabulaire et des comportements japonisants, une intensification dramatique de la relation interpersonnelle. Ces facteurs de cadrage peuvent contribuer à l'immersion du pratiquant dans un « entre deux mondes », au sens où, tacitement, une compétence sociale est alors à acquérir pour s'inscrire dans ce cadre et où, faute de cette compétence, on y est disjoint de tout *pouvoir-faire*. C'est par *mimesis*⁴¹⁷ tacite que le pratiquant débutant s'inscrit dans cette compétence sociale ; parfois, une remarque du sensei vient expliciter le comportements attendus, tout particulièrement lors des cours pour enfants où le sensei induira les comportements attendus de manière plus directive et plus normée, par des injonctions telles que : « Tu salues en entrant sur le tatami »...

Une régulation homéostatique maintient donc ce cadrage. Nous désignons par-là les mécanismes régulateurs qui maintiennent ce cadre et cette compétence sociale, soit par le tacite, soit par l'explicite et la normativité. Il s'agit, plus précisément, d'une homéostasie que nous qualifierons de « bienveillante », au sens où une certaine marge de liberté est laissée aux pratiquants, où les « sorties » du cadre ne sont pas sanctionnées et où elles sont même parfois le fait du sensei lui-même. En témoignent de très brefs moments de conversation

⁴¹⁷ Nous reviendrons sur le terme *mimesis* que nous emploierons, dans un premier temps, pour désigner la gestuelle. Signalons par anticipation que le caractère mimétique sera complété par la dimension créative et singulière qui se traduit, chez chaque pratiquant, par un style personnel de plus en plus affirmé.



informelle et de plaisanteries entre le début et la fin du cours, lors de l'échauffement, des pauses ou des démonstrations : contrastant avec l'accord tacite de silence absolu, ces moments sont initiés par le sensei, éventuellement par un aîné comme j'ai pu le tester afin de mettre à l'épreuve cette homéostasie, mais à peu près jamais par un débutant ou un grade intermédiaire. L'échange est toujours bref, peu de pratiquants s'y engagent même si tous affichent une adhésion à cette complicité par une manifestation qui, lorsqu'il s'agit d'une plaisanterie, s'apparente à un rire contenu (souffles, légères exclamations...). Il peut s'agir d'une remarque sur l'état de propreté du tatami au moment où nous attrapons nos pieds pour un étirement ; d'une remarque pendant l'échauffement sur la présence de moustiques (à cette occasion, un tout débutant émit alors une petite contribution timide, puis la conversation s'éteignit d'elle-même). Chaque fois, le silence est rétabli, soit spontanément, soit par un « Allez ! » ou encore un « Sérieux ! » du sensei, ou tout simplement par l'ordre suivant prononcé de manière un peu plus appuyée et implicitement compris comme ordre simultané de retour au silence. Entre un et trois épisodes de ce type se produisent généralement dans chaque cours.

Cette « homéostasie bienveillante » est indépendante de l'effectif du groupe ; nous avons connu des cours à un ou deux élèves comme des stages avec plus de trente participants : le même code y est respecté.

Cette théâtralité est manifestement perceptible de l'extérieur. Il n'est pas rare que des pratiquants d'autres disciplines (hand-ball, volley-ball), ou plus généralement des jeunes, passant dans le couloir ou à proximité de l'une des portes du dojo, particulièrement en été lorsqu'elles sont ouvertes, fasse exprès de pousser un cri qui s'apparente à notre « kiai », ou encore, après avoir parlé à voix forte avec ses camarades, lance un « oh pardon ! » à haute voix et amusé : qu'il (ou elle) soit sincère ou ironique en s'excusant, il est indubitable que le silence tacite a bien été perçu, fût-il prétexte à une moquerie.

Le caractère factitif de ce cadrage est en outre clairement mis en évidence par les épisodes de « décadrage » qui peuvent parfois s'observer lorsque, comme allons l'illustrer par des exemples, se produit une sortie momentanée de l'espace-temps cadrant. Nous avons pu l'observer lorsque, lors d'une séance ordinaire, le sensei, pour faire travailler la souplesse des jambes, a fait travailler les pratiquants par binômes et les a fait sortir de quelques centimètres du tatami afin de se placer dos au mur. Nous étions en nombre impair. Le sensei a alors ironisé en invitant une pratiquante, qui est ancienne danseuse classique et qui est de ce fait très souple, à prendre le mur pour partenaire ; ce qu'elle a fait aussitôt, mettant sans effort une jambe à la verticale. Le groupe a échangé de nombreuses plaisanteries, chacun y est allé de sa contribution. Ni le groupe tacitement, ni le sensei explicitement n'ont opéré de régulation. Le sensei a laissé se manifester ces échanges ; mais aussitôt qu'il a dit « yame » (stop), le groupe est revenu sur le tatami et le silence s'est imposé à nouveau. Pourtant, d'autres exercices d'assouplissements, qui se déroulaient sur le tatami, n'ont jamais été l'occasion de tels « décadrages ». Un phénomène semblable s'est en revanche manifesté ultérieurement, lors d'un exercice consistant, à nouveau hors du tatami, à attaquer l'un après l'autre un partenaire adossé au mur : le groupe, tout en attaquant à tour de rôle, a alors échangé plaisanteries, rires, feintes... Nous avons enfin observé que ces « parenthèses » ne sont pas accompagnées d'un tel décadrage si celui-ci n'est pas initié par une plaisanterie, de la part du sensei, qui joue le rôle de déclencheur et, peut-être, d'autorisation.

Il semble donc que s'exerce une régulation homéostatique bienveillante, quasiment tacite, en tous cas faiblement explicite, dans l'espace-temps de la pratique. Cette régulation homéostatique est liée, comme celle du corps en physiologie, à l'intégrité de frontières. Mais en outre, ces frontières ne semblent pas seulement instituées par la pratique du Karatedo : il semble qu'à l'image d'un contexte conversationnel, elles soient construites en acte par la pratique elle-même. Ainsi de la bande rouge qui entoure le centre du tatami, qui sert à délimiter la zone de combat en judo et qui n'est d'aucune utilité pour le Karatedo : c'est précisément sur elle que s'agenouillent toujours le sensei, d'un côté, et les pratiquants, à l'opposé, pour le salut qui ouvre et qui clôt une séance, comme si une instance avait associé la frontière temporelle qui est alors franchie à une frontière spatiale qui se présente à notre disposition, par « bricolage » lévi-straussien, en faisant usage des éléments pré-formés qui se présentent à portée de main. Ainsi également d'un petit détail de la période d'échauffement : celui-ci commence toujours par des mouvements de tête pour l'échauffement des vertèbres cervicales et des muscles du cou, et se termine toujours par les mêmes mouvements. On peut se demander si le renouvellement de ces mouvements à la fin de l'échauffement est nécessaire, puisque les pratiquants sont alors déjà chauds. Lors d'une séance, le sensei a failli terminer l'échauffement sans passer par cette étape, et lorsqu'il s'en est rendu compte, a corrigé et dit : « Pardon, j'ai failli oublier la tête », son visage exprimant l'importance sincèrement accordée à l'intégrité de cette étape de l'échauffement. Il semble que la pratique requière et installe des frontières et des bornes qui marquent les limites à l'intérieur desquelles elle se déploie. Le passage de ces frontières marquerait des opérations de débrayage spatial, actoriel et temporel.

III.4.2. Champ de présence et sémiose

Après avoir effectué le salut « san rei » en se répartissant par ordre décroissant de grade de la droite vers la gauche, ordre qui est explicite et obligatoire, les pratiquants s'avancent et se répartissent sur la surface du tatami de manière libre. La composante de la hiérarchisation positionnelle qui est régie par une norme explicite est donc la dimension transversale, qui se déploie selon l'axe parallèle au mur oriental. En revanche, la répartition spontanée des pratiquants selon l'axe longitudinal, s'il apparaît qu'elle se fait selon une hiérarchie, est régie par un *devoir* tacite. C'est donc en premier lieu selon cet axe, sur lequel nous projeterons orthogonalement les positions des pratiquants, que nous pouvons observer des phénomènes régis par la compétence sociale tacite.

Or il semble, en général, que cette dimension longitudinale de la répartition spatiale des pratiquants soit influencée, principalement, par le grade : les tout débutants restent en général sur la ligne du fond, les gradés intermédiaires s'avancent au milieu, les ceintures noires s'avancent encore davantage, ce dojo pouvant accueillir confortablement trois rangs transversaux de pratiquants. Le phénomène est bien sûr aussi influencé par le nombre de pratiquants, qui peut varier, selon les soirs, de trois à une dizaine. On verra couramment une ceinture noire partir de sa position de salut, au fond à droite, pour venir se placer tout devant, au milieu ou à gauche, s'il y a vu un emplacement libre ; je n'ai jamais vu un débutant effectuer la diagonale inverse.

J'observe ainsi qu'une débutante, alors qu'elle était ceinture blanche, se plaçait toujours au fond du dojo. Après avoir passé sa ceinture verte, elle se place maintenant en position

intermédiaire, mais toujours derrière les ceintures noires. Ce changement de position s'est réalisé précisément à partir du jour où elle a pu porter ce grade, dès la séance qui a suivi le passage de grade. En revanche, s'il semble une règle générale, ce phénomène est soumis à des variations interindividuelles : un autre pratiquant, plus senior, aimait se placer au premier rang dès la ceinture blanche (le même n'hésitait pas à participer aux plaisanteries lancées par le sensei) ; alors qu'un adolescent réservé qui est l'un des plus jeunes du groupe, bien que ceinture marron et l'un des plus anciens dans le club, se place toujours en marge du tatami, à la limite nord. Une autre ceinture marron, féminine, qui est arrivée en septembre d'un autre club et qui éprouve des difficultés importantes à s'adapter à notre style, reste également toujours au second rang. Il semble donc qu'il y ait un facteur d'assomption qui influence la prise de telle ou telle position : le grade n'est pas le seul facteur significativement corrélé à la position du pratiquant sur le tatami. J'observerai par la suite que le pratiquant signalé plus haut, qui se plaçait précocement au premier rang, est, en fait, une personne généralement peu influencée par le cadrage : il se glissera dans le salut clôturant un cours pour enfants auquel il n'a pas participé, il est à peu près le seul à poser parfois une question pendant le cours, il est le seul à avoir brodé des écussons sur sa veste, il se prête volontiers aux plaisanteries et a tendance à brûler les étapes de la progressivité dans son apprentissage, étudiant par avance des kata qui n'ont pas été enseignés dans le club. Il semble donc bien que, malgré la variabilité interindividuelle, il y ait un faisceau d'indices du cadrage : respect du rituel, silence, inscription dans une hiérarchie de positions, observation d'une discipline. Ces indices sont corrélés chez chaque individu, positivement ou négativement selon que celui-ci adhère à cette compétence sociale ou qu'il ait tendance, au contraire, à en transgresser les règles.

Il y a également une exception à ces positions : il n'y a généralement personne juste en face du sensei. Plusieurs facteurs logiques peuvent expliquer la réticence à se placer là. Cette place, tout d'abord, implique que pendant tout l'échauffement on est face au sensei, ce qui peut engendrer une gêne comparable à la promiscuité entre les occupants d'un ascenseur. On devient également, pour les pratiquants à proximité, un obstacle à l'observation des mouvements du sensei, qu'il faut copier : il est d'usage de laisser un espace libre autour du sensei pour que tous puissent observer ses mouvements.

A partir de ces observations, nous émettons une hypothèse, toutefois difficile à étayer au sein des pratiquants du fait de la variabilité de leurs comportements, selon laquelle il y aurait, sous-jacent à ces règles de position, un phénomène de médiation entre une extrémité de l'axe longitudinal en relation avec un contenu de perfection et l'autre extrémité, en relation avec un contenu d'imperfection. Cette médiation semble implicitement nécessaire dans le cas du sensei. Par exemple, s'il doit s'absenter quelques minutes pendant l'échauffement pour renseigner des visiteurs, il demandera au sampai de le remplacer. Tout le monde connaît pourtant la séquence de l'échauffement, et le sampai lui-même pourrait donner les ordres sans quitter sa place. Mais la fonction de sensei (« celui qui est devant », littéralement) semble ne pas devoir demeurer vacante.

Par réflexivité, nous constatons que le fait de s'avancer sur le tatami entraîne une conséquence liée à l'assomption du grade : on a alors des pratiquants derrière soi, et la pratique se faisant principalement face au mur oriental, on sait qu'on est vu et regardé. L'hypothèse du rôle médiateur des gradés trouverait donc ici un début de plausibilité : s'avancer, alors que la plus grande partie du cours se déroule face au mur oriental, c'est assumer que l'on sera vu, que des moins gradés vont se fier à ses mouvements pour prendre

modèle, voire pour parvenir à suivre des enchaînements complexes dans lesquels ils se sentent perdus. L'assomption du grade est un élément de la relation intersubjective : lorsque j'ai changé de style de Karatedo en allant étudier en région parisienne, je me suis imposé une ceinture blanche ; rapidement, l'une des ceintures noires m'a demandé de mettre la ceinture de mon grade réel car cela, disait-il, m'éviterait d'être complaisant envers moi-même et m'obligerait à pratiquer à mon niveau réel. De fait, me trouver à présent en général au premier rang de chaque cours, les autres pratiquants étant toujours en retrait par-rapport à moi, m'oblige à assumer mon grade, tout particulièrement à maintenir mon intensité de travail et ma précision : j'entends derrière moi les déplacements de moins gradés et je ressens que je dois être « au niveau » en termes de précision, de rapidité et de puissance.

Donc, même si d'autres facteurs (âge, ancienneté dans le club, variabilité interindividuelle) entrent en jeu, il est plausible que l'assomption du grade influence la répartition des pratiquants sur le tatami selon l'axe longitudinal. La conséquence, en tous cas, est que les coordonnées des positions des pratiquants selon l'axe longitudinal sont corrélées au grade des mêmes pratiquants.

A l'extrémité de cet axe longitudinal se trouve la photographie du fondateur, Gichin Funakoshi, ou, dans d'autres clubs, celle du dernier maître disparu de notre école, Taiji Kase. Cette photographie est saluée au début et à la fin du cours, il s'agit donc d'une présence ; mais on aura noté qu'elle est saluée différemment des autres présences : on ne lui adresse par le « ouss » que l'on s'adresse entre nous. Il s'agit donc d'une présence d'une nature différente. Le fondateur, ou le maître disparu, est en effet associé à un idéal de perfection, comme en attestent les allusions spontanées du sensei à Taiji Kase lors de conversations en-dehors du cours : ce karateka de légende était déjà troisième dan de judo à quatorze ans, il avait préparé son sacrifice de kamikaze dans l'armée japonaise, il n'avait pas besoin d'échauffement et provoquait sa transpiration par sa seule volonté, sa rapidité prodigieuse faisait l'objet d'études scientifiques, ses stages étaient épuisants et consistaient en milliers de répétitions et d'allers-retours⁴¹⁸... Peu importe que cette subjectivité soit réelle ou non sur le plan objectif, il s'agit bien d'un construit⁴¹⁹ perfectif associé à une modalité de *croire*. Ce *croire* semble lié à un *vouloir-être* perfectif, omnipotent.

L'hypothèse qui se dessine ici est que cet absent qu'est le maître disparu devient, à partir de la cérémonie du *san rei* et du salut qui lui est adressé, une présence qui oriente et structure l'espace. Car la circulation et l'orientation des corps en-dehors du temps borné par le *san rei* ignore totalement le portrait du fondateur sur le mur, comme s'il n'existait pas ; alors qu'à l'intérieur de cet intervalle de temps, ce portrait devient le principal facteur structurant. Cette présence, associée à une perfection ou une omnipotence, devient alors instauratrice d'un système de valeur sous-jacent fondé sur l'opposition *imperfection vs perfection*. A ce titre, Parret écrit que « la présence est, en somme, l'*existence actuelle*, l'*existence in praesentia*,

⁴¹⁸ Dans une autre discipline que nous avons pratiquée, l'Aïkido, les exploits attribués au fondateur, Morihei Ueshiba, relèvent du prodige : pendant la guerre, il aurait été capable de voir à l'avance les trajectoires des balles et ainsi de les éviter ; de même lors d'un combat à mains nues contre un adversaire armé d'un sabre.

⁴¹⁹ De même que le terme de *mimesis* plus haut, nous désignerons le maître disparu comme « construit » à titre provisoire. Nous reprendrons cette notion plus bas afin de la préciser et de la requalifier.



d'ordre syntagmatique »⁴²⁰ : si le maître disparu est d'un point de vue paradigmatique « en absence » (virtuel, potentialisé ?), le rituel le place « en présence » (actualisé, réalisé ?) en l'introduisant dans une syntagmatique. Et Fontanille confirme que « la *présence* est pour le sujet sensible ce que la *valeur* est pour le sujet narratif »⁴²¹ : dans le parcours de quête qui est mis en branle, cette perfection est objet de désir.

Plus généralement, nos échanges avec les pratiquants confirment, dans de nombreux cas, l'existence d'un construit subjectif qui est un idéal de perfection, que celui-ci soit actorialisé par le fondateur, par le maître disparu de notre école, ou par d'autres figures. Une pratiquante de notre club est la fille d'un commando d'élite et y fait souvent allusion, un autre est fasciné par les légendes japonaises, un troisième est animé d'une forte aspiration spirituelle... Citons le cas, anecdotique, d'un pratiquant, ceinture noire premier dan, revenu au club après une absence de plusieurs mois due à un accident. Il éprouva, lors de sa deuxième séance de reprise, une difficulté pour un exercice qui est pourtant un simple éducatif de débutants. Il s'agit en effet d'attraper le bras du partenaire et de s'y appuyer pour, se tenant sur une seule jambe, exécuter lentement, à plusieurs reprises, un coup de pied circulaire de l'autre jambe. Le bras adverse sert alors très clairement de point d'appui, comme je l'ai constaté en servant de partenaire pour la démonstration, et comme cela fut précisé par le sensei. Or ce pratiquant, dont je fus le partenaire pour le travail à deux, refusa de s'appuyer sur mon bras : il resta à peine en contact du bout des doigts mais préféra compter sur son seul équilibre. L'exercice, de ce fait, devenait très difficile. Je lui en fis la remarque à deux reprises de manière assez directive, lui disant qu'il *fallait* s'appuyer sur le bras, mais il ignora les remarques et continua obstinément. Je lui fis alors une troisième remarque, différemment : je lui dis que c'était faute de prendre appui sur mon bras qu'il exécutait mal son coup de pied, défaut que je lui montrai au niveau des mouvements de sa hanche, et je lui signalai que ce défaut se corrigerait s'il prenait appui sur mon bras. Immédiatement, il prit appui et corrigea ainsi le défaut. Il semble donc que cette ceinture noire, longtemps arrêtée et qui revenait à la pratique, comprenait l'exercice comme *mimesis* d'une certaine perfection : tout pratiquant un peu expérimenté aura reconnu dans cette anecdote l'enjeu classique qui est de ne pas dépendre du partenaire, de tenir l'équilibre sur un coup de pied sans se rendre vulnérable. Faire dépendre son équilibre de l'adversaire est généralement vécu comme une erreur, puisque cela met en danger. Je n'ai pas pu obtenir de ce pratiquant qu'il corrige son geste en lui présentant une modalité de *devoir* (un « tu dois » énoncé par le sampai), en revanche j'ai pu l'obtenir en faisant appel à son *vouloir* (la perfection mimétique qu'il visait).

A titre argumentaire, faisons une très brève exception au principe d'immanence. Cette aspiration perfective peut se constater, à partir de sources secondaires surabondantes, dans le contraste qui distingue l'imaginaire des arts martiaux de la réalité du combat à mains nues. Cet imaginaire n'a rien d'un reflet objectif : il est totalement idéalisé. Ainsi, le cinéma, dont on peut raisonnablement supposer qu'il représente une partie de cet imaginaire, met généralement en scène des combats idéalisés : des chorégraphies où les attaques d'un combattant rencontrent les esquives ou les blocages anticipatifs de l'autre, où les coups échangés se succèdent de manière ordonnée, spectaculaire, esthétique. En témoigne, par exemple, un extrait de « *Fist of legend* », où Jet Li, qui a été plusieurs fois champion de Chine de Wushu, démontre une domination totale sur ses adversaires, comme s'il connaissait à

⁴²⁰ Herman Parret, *Présences*, Limoges, PULIM, 2002, p. 13.

⁴²¹ Jacques Fontanille, dans : *Ibid.*, p. 5.



l'avance les attaques dont il sera la cible –ce qui est le cas, puisqu'il s'agit d'une chorégraphie⁴²². Considérons maintenant la compétition de Karatedo : lors des compétitions de kata avec « bunkai », c'est-à-dire d'enchaînements canoniques suivis de l'application de ces enchaînements avec partenaire, l'accent est mis sur la synchronisation, la maîtrise, l'anticipation, la domination d'un pratiquant sur ses attaquants⁴²³. A nouveau, nous assistons à une parfaite chorégraphie, et c'en est bien une. Pourtant, un combat libre au plus haut niveau, où les pratiquants ne connaissent pas à l'avance les attaques qu'ils vont recevoir, présente un aspect beaucoup plus désordonné et maladroit⁴²⁴. La représentation de combats, que ce soit par le septième art (même avec de véritables pratiquants d'arts martiaux traditionnels de haut niveau, tels que Jet Li) ou par la compétition, n'est donc pas le reflet d'un véritable combat, qui est fait, lui, d'esquives, d'hésitations, de feintes, de maladroites, de coups de chance, de glissades, et parfois, moyennant un bon timing et un peu de chance, de coups parfaits qui constituent la réponse idéale à une attaque. Cette réponse idéale devient, lors de la représentation (film, bunkai, kihon), le modèle standard pour le combat mené par des « maîtres », et ce modèle est la visée des pratiquants.

L'espace de la pratique est donc organisé selon un axe longitudinal au long duquel se répartit une tension entre débutants et personnages accomplis. Ces derniers, construits subjectifs, sont investis d'une capacité idéalisée à apporter une réponse adéquate à toute attaque. Si l'on peut parler de « présences » à propos des débutants, des gradés et du sensei, et si le rituel du salut autorise à associer une présence à la photographie du fondateur (présence puisqu'on le salue, mais présence différente puisqu'on ne dit pas « ouss ») alors les différents acteurs peuvent être différenciés, selon l'axe longitudinal, par un gradient de perfectivité associée à ces présences. Une grandeur, la perfectivité, peut ainsi se voir attribuer des valeurs croissantes d'une extrémité à l'autre, et l'entité décrite par l'ensemble de ses valeurs constitue un « champ »⁴²⁵. Nous dirons que la pratique du Karatedo établit, dans cet espace-temps, un champ, c'est à dire une relation applicative entre les coordonnées spatio-temporelles et les valeurs prises par une grandeur.

Ajoutons que les kata, formes canoniques de combat sur lesquelles nous reviendrons plus loin, jouent un rôle considérable dans l'évolution du pratiquant : jusqu'à la ceinture marron incluse, c'est uniquement sur l'exécution des kata dits « de base » que se jouent les passages de grade ; au-delà, à partir du premier dan, leur exécution et leur interprétation constituent l'un des trois jurys de l'examen, à côté du kihon et du combat. La disposition des pratiquants et du sensei est donc, là aussi, corrélable à la maîtrise du combat idéalisé que représente le kata : ceux qui placés sont derrière ont peu assimilé la forme du kata, ceux qui sont placés devant ont fait leurs preuves selon ce même critère.

L'hypothèse dont nous poursuivons ici la formulation progressive est qu'une sémiologie est produite par la mise en relation de trajectoires, sur le plan de l'expression, avec ce gradient de présence sur le plan du contenu. Si ce gradient de présence est bien lié à un contenu, c'est

⁴²² <https://www.youtube.com/watch?v=LPEzoOifD1k>, consulté le 25/02/2017.

⁴²³ Ici, par exemple, l'équipe du Japon en finale des championnats du monde : <https://www.youtube.com/watch?v=OztWOFMSNbo>, consulté le 25/02/2017.

⁴²⁴ Ici une demi-finale de championnat du monde : <https://www.youtube.com/watch?v=l7BhyapKfe4>, consulté le 25/02/2017.

⁴²⁵ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/champ-physique>, consulté le 22/10/2015.



qu'il s'agit d'un affect, intéroceptif, lié à un désir perfectif, ce que suggèrent nos observations indiquant un construit perfectif associé à un *croire* et à un *vouloir-être*. Nous approfondirons maintenant cet aspect de la pratique en abordant la dimension narrative de la gestuelle.

III.4.3. Syntagme de base et style stratégique

Passons à présent à l'examen de la méthode de transmission qui prend place dans ce cadre et dans ce champ perfectif. A examiner superficiellement le schéma de base de toute technique de Karatedo, il semblerait (et c'est ce que confirme l'intersubjectivité, lorsqu'on échange avec les pratiquants) qu'il repose sur la syntagmatique suivante :

Attaque de uke
→ blocage de tori
→ contre-attaque de tori

A côté de cela, les variantes dites « sen no sen » reposent sur l'anticipation : elles consistent soit à effectuer blocage et contre-attaque simultanément, soit à se passer du blocage (tori contre-attaque directement en esquivant, en avançant sur uke...), soit encore à se passer de l'attaque (tori, ayant saisi l'intention d'attaque de uke, ne lui laisse pas le temps de développer son attaque). Ces variantes peuvent donc être vues comme des versions syncopées de la syntagmatique ci-dessus.

Un examen plus attentif va toutefois révéler un style stratégique plus complexe, et surtout plus généralisable, que cette interprétation intersubjective. En effet, lors du blocage, tori bloque l'attaque *tout en prenant systématiquement une position avantageuse sur uke*. Cette position peut être conférée par le blocage lui-même, qui déséquilibre uke, lui fait par exemple présenter le flanc ou le dos à tori ou encore immobilise uke par une saisie ; elle peut encore être conférée par un déplacement exécuté simultanément pour sortir de l'axe, pour passer à l'extérieur de uke... Notre école insiste fortement sur ce point, explicitement et répétitivement : même lorsque le blocage laisse les deux partenaires face à face, en situation symétrique, il doit être effectué de manière à déstabiliser uke pendant un instant, ce qui engendre la dissymétrie et l'avantage pour tori. A partir de cette position avantageuse, tori exécute une technique décisive de contre-attaque qui le rend victorieux de uke. La syntagmatique que nous identifions s'écrit donc plutôt :

(Intention d') attaque de uke
→ (blocage et) acquisition d'une position avantageuse par tori
→ contre-attaque de tori

Les variantes sen no sen ne sont alors plus, de ce point de vue, des versions syncopées de la syntagmatique. Elles consistent tout autant, pour tori, à prendre une position avantageuse et à exécuter une technique décisive, en se passant simplement de l'étape du blocage, facultatif, ou du décalage diachronique entre le blocage et la contre-attaque. De nombreuses techniques présentent, de fait, des variantes avec ou sans blocage, ce dernier pouvant être vu comme une précaution supplémentaire mais facultative.



L'observation focale a confirmé que ce syntagme est le schéma de base présent dans tout travail à deux en Karatedo. La pratique du Karatedo est donc sous le contrôle d'une instance interprétative qui, tout en autorisant diverses *stratégies* (absorption, contournement, anticipation, prise de distance ou corps-à-corps...), impose un *style stratégique* pour traiter une attaque. Le schème gouvernant ce paradigme de stratégies est donc définitoire d'un style stratégique, c'est-à-dire d'une forme de vie :

- il définit *un* style stratégique *au moins*, en le différenciant des autres, car ce schème limite forcément le nombre de stratégies possibles : ainsi, il ne prévoit pas de stratégie de fuite, ni de stratégie d'appel au secours ; il y a donc détermination d'une singularité de la stratégie du Karatedo au sein du paradigme de toutes stratégies possibles en réaction à une attaque.
- Et il définit *un* style stratégique *cohérent* par un « trait » commun et reconnaissable, que nous avons décrit par cette syntagmatique (rien ne dit cependant que ce style ne soit aussi présent dans d'autres arts martiaux, ni que l'on ne puisse identifier des « sous-styles » au sein de ce style).

Ce constat entraîne, selon nous, une conséquence majeure pour la construction de nos hypothèses. Il est en effet révélateur de l'intention de tori, au sens phénoménologique : cette forme de vie repose sur une prise de forme selon laquelle une attaque est une opportunité et non une menace. L'attaque est l'occasion de prendre une position avantageuse. Autrement dit, à la différence d'une forme de vie acquise selon laquelle une attaque est un danger qui prend forme à partir d'une axiologie *danger vs sécurité*, dans la forme de vie transmise par le Karatedo l'attaque prend forme comme opportunité à partir d'une axiologie *opportunité vs inopportunité*.

Une telle catégorisation est à même de conférer à tori le rôle actantiel de manipulateur. En effet, si lors de l'épreuve qualifiante Tori peut ainsi convertir la substance du contenu en opportunité et non en danger, nous pouvons en déduire, par rétrolecture logique, qu'à l'étape précédente du parcours narratif il a été à même de laisser se produire cette opportunité, et cela ouvre la possibilité qu'il ait su la favoriser. Ce qui entraîne l'hypothèse selon laquelle la manipulation, dans l'étape contractuelle, relève du défi⁴²⁶.

L'observation confirme très largement cette hypothèse : en application avec partenaire, on apprend à laisser une ouverture adaptée à l'attaque du partenaire. Cette ouverture est le plus souvent expliquée par le sensei comme une nécessité pratique évidente : un adversaire ne va jamais attaquer là où il n'y a pas d'ouverture, on ne vient pas frapper sur la garde d'un partenaire. Plus rarement –mais de manière plus intéressante pour nous–, elle est explicitée par son corollaire : *si* l'on crée une ouverture, *alors* l'adversaire aura envie d'attaquer à cet endroit précis. Et parfois, même si c'est rare, le sensei parle explicitement de guider l'adversaire par l'ouverture que l'on choisit d'offrir.

⁴²⁶ Nous devons signaler que nous avons attribué, ici, le rôle actantiel de manipulateur au sujet-destinataire et non à l'anti-sujet-destinateur, à l'inverse de ce que décrit le schéma narratif canonique. Nous précisons donc que le défi est une manipulation telle que, lorsqu'elle est acceptée, elle devient nécessairement symétrique : que le défi relève de l'initiative du sujet ou de celle de l'anti-sujet, l'établissement du contrat implique qu'il s'agit d'un défi mutuel. Si, sur le plan discursif, Tori défie Uke de parvenir à le frapper, Uke défie tout autant Tori de parvenir à bloquer son attaque.



L'hypothèse vers laquelle nous nous acheminons ici est donc celle d'une manipulation selon le défi. Le visionnage de films publiés par Jean-Pierre Lavorato, 9° dan et instructeur national du Shotokan⁴²⁷, montre que, dans l'interprétation des kata avec partenaire, cet expert crée des ouvertures qui préparent, simultanément, le blocage des attaques auxquelles elles invitent le partenaire. C'est certes classique dans le cas d'une garde banale dite « ouverte », où la main avant est écartée de l'axe du corps et offre largement le buste à l'adversaire tout en étant prête à revenir dans l'axe pour intercepter l'attaque ; c'est plus surprenant dans les cas où le bras de tori coupe au contraire l'axe et arme déjà un blocage « gedan barai » pour intercepter un coup de pied de face, « mae geri »⁴²⁸ : cette posture inhabituelle, mais fréquente chez cet instructeur, montre ostensiblement que tori est prêt à bloquer ce coup de pied et elle pourrait être, de ce fait dissuasive d'une telle attaque. Tori « offre » donc un objet de désir, une partie de son corps qu'il rend accessible à uke ; et simultanément il a *ouvertement* l'intention de piéger ainsi uke par cet appât, jusqu'à *implicitement* lui suggérer : « Essaie un peu, tu es incapable de m'atteindre là avant que je te bloque ». La manipulation relèverait donc du défi⁴²⁹.

Ce qui donne, pour le syntagme de base :

Garde de tori manipulant uke
→ (intention d') attaque de uke
→ (blocage et) acquisition d'une position avantageuse par tori
→ contre-attaque de tori

Cette hypothèse, soumise ensuite à l'observation focale, a été rendue plausible par de nombreuses occurrences.

Certains cours se sont déroulés en disposant les pratiquants de manière inhabituelle : au lieu de pratiquer le kihon, ou mouvements dans le vide, face au mur oriental, le sensei nous a demandé de nous placer selon deux rangées parallèles. Chacun de nous faisait face à un autre pratiquant, pendant une séance de travail qui se déroule habituellement « dans le vide », sans partenaire, tous face au même mur. Cette disposition est donc un exercice intermédiaire entre kihon et travail à deux : un adversaire est en face de soi, mais trop distant pour qu'il y ait danger, et les deux pratiquants en vis-à-vis exécutent les mêmes mouvements simultanément. L'intensité était élevée (ordres à voix forte, rythme rapide) et une émulation efficace en est ressortie : chacun voyait tout de suite s'il aurait frappé avant ou après le partenaire en vis-à-vis, de même que l'on s'appliquait, étant sous le regard d'un autre pratiquant, à respecter une gestuelle précise. J'ai ainsi pu observer chez mes partenaires :

- l'anticipation des commandements : se fiant au rythme des ordres, ils « partaient avant », ce qui peut traduire une envie de frapper en premier, avant l'autre,
- une posture exagérément basse et un regard déterminé (je teste alors que ce regard soutient longtemps le mien, mais aussi qu'il ne change pas lorsque, de mon côté, je ne

⁴²⁷ *Vision du Karate Do*, Imagin'arts production

⁴²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=HY-pd06OY38> , 5° seconde de cette vidéo, consulté le 25/02/2017.

⁴²⁹ A.J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique, op. cit.*, p. 221.



regarde plus directement dans les yeux, et ce n'est donc pas moi qui l'induis par mon propre regard).

Une autre disposition spatiale, lors d'un autre cours, a consisté à nous répartir au long du cadre rouge qui entoure le centre du tatami, tous tournés vers le centre. Selon le sensei, il s'agissait de corriger la tendance qu'ont les débutants à frapper légèrement sur le côté en les aidant, par cette disposition, à viser au centre. Mais en pratique, nous étions, du coup, en face les uns des autres, chacun ayant un vis-à-vis très distant et diamétralement opposé ; et chacun avait également la quasi-totalité des autres pratiquants dans son champ de vision. La séance fut, là aussi, rythmée et tonifiée par des ordres à voix forte et des séries de trente répétitions de chaque côté qui en firent l'une des séances les plus dures de l'année. J'ai pu constater la même émulation : regards déterminés, exagération de la posture chez certains.

Le vis-à-vis des partenaires est donc bien lié à une manipulation par le défi.

En plusieurs autres circonstances, j'observe aussi chez mes partenaires qu'ils se placent à distance exagérée lorsque c'est moi qui attaque, alors qu'ils se placent trop près lorsque c'est à leur tour d'attaquer. Un tel comportement, « défaut » quasi systématique chez les débutants, consiste à prendre une position par avance avantageuse, et traduit donc un désir de réussir, ou une crainte de ne pas réussir son blocage ou son attaque. J'ai justement observé ce comportement chez les trois pratiquants qui manifestent, par ailleurs, le plus de « défi » à mon égard par leur regard et par l'expression de leur détermination. Les autres, chez qui ne se manifeste pas d'indice du défi, n'ont pas ce biais de distance dans le travail à deux. De fait, lorsqu'une pratiquante en particulier est ma partenaire, son regard est déterminé, elle manifeste une envie de toucher ; il lui arrive de m'empêcher de porter la contre-attaque alors qu'elle est censée me laisser faire, et au contraire de répéter plusieurs fois sa propre contre-attaque. Dans le cas d'un autre pratiquant, cela se manifeste par des feintes que l'on n'est pourtant pas censé employer (de faux départs, en l'occurrence), et il sourit lorsqu'il me voit partir alors qu'il a feint d'attaquer ; ce jeu s'est répété plusieurs fois, et ce pratiquant, dans la vie courante, est justement adepte de jeux (il est notamment organisateur d'un salon annuel de jeux). Le même, lors d'un travail à deux, alors que je l'attaque doucement, me demandera d'attaquer plus fort ; je demande alors : « Un peu plus fort ? », il répond « Non, maximum ! ». Enfin, l'un de ces partenaires, avec qui je partage une relation d'amitié, abordera lors d'un dîner à la maison la question du Karatedo après quelques verres et me confiera qu'il veut arriver à me « mettre à plat ». Ces exemples semblent plaider en faveur d'une manipulation par le défi, que ma position de sampai rend probablement particulièrement observable pour moi puisqu'en toute logique, j'en suis l'objet.

La transmission se fait donc par apprentissage d'un syntagme invariant qui condense un style stratégique, c'est-à-dire une forme de vie, et qui repose sur un schéma narratif canonique. Comment la pratique du Karatedo organise-t-elle la transmission de cette forme de vie, dans le contexte de la concurrence entre les formes de vie acquise et transmise ?

III.4.4. Pédagogie en « laque sculptée » et concurrence des formes de vie

La pédagogie du Karatedo relève d'une méthode que nous qualifierons de « laque sculptée » : un processus à visée perfective fondé sur la répétition, l'accumulation de couches, le

gommage d'imperfections, la reprise incessante des bases, la construction et la déconstruction, la durée. On pourrait encore parler –mais l'image serait à notre sens moins adéquate- de « tuilage » : la création d'une forme par superposition, répétition et recouvrement.

Ce processus part de la situation la plus débrayée et la plus dissociée possible de tout adversaire et de tout danger. Il débute, en fait, dès l'échauffement, qui est en grande partie composé de gestuelles qui constituent des fragments de techniques martiales : levers de genoux, qui sont l'élément efficace d'un coup de pied ; rotations des hanches, qui donnent leur puissance aux techniques de poing et aux blocages... Il s'agit ici de gestuelles débrayées et découpées. Le cours est ensuite, le plus souvent, l'objet de l'apprentissage d'un enchaînement de techniques, qu'il s'agisse d'un kihon ou d'un kata. Il commence par la répétition des positions, puis des déplacements qui vont être utilisés par la suite dans un enchaînement plus complexe. Il peut également passer par l'apprentissage et la répétition de techniques isolées de bras ou de jambes, puis ces techniques sont ajoutées aux déplacements. Les mouvements de l'enchaînement ainsi enseigné sont chaque fois répétés en suivant le sensei, par séries ; les séquences successives de l'enchaînement sont répétées les unes après les autres et s'ajoutent les unes aux autres par reprise à partir du début, jusqu'à mémorisation de la séquence complète. La pédagogie suit donc le schéma progressif :

Apprentissage de A

Répétitions de A

Apprentissage de B

Répétitions de B

Répétitions de A-B

Apprentissage de C

Répétition de C

Répétitions de A-B-C...

jusqu'à avoir appris l'enseignement complet : ABCDE, par exemple.

A cela s'ajoute un gradient diachronique de tempo et de tonicité, au sein des séries et à l'échelle du cours : la nouvelle gestuelle est répétée d'abord lentement et sans force, afin, explicitement, de se concentrer sur la justesse du mouvement, puis, graduellement, avec davantage de vitesse et de puissance, jusqu'à pousser parfois le « kiai », cri qui accompagne un assaut dans lequel on engage le maximum d'énergie. Les derniers enchaînements du cours culminent en termes de vitesse et de puissance.

Autre aspect de cette progressivité, l'embrayage avec une situation réaliste de combat se fait lui aussi graduellement. Les mouvements sont longuement travaillés « dans le vide », c'est à dire sans partenaire. Ce travail est suivi de l'application des attaques et des ripostes ainsi apprises avec un partenaire, selon un exercice dont le déroulement est convenu : on sait qui attaque et comment, qui reçoit l'attaque et comment. Et c'est encore plus tard que, parfois, les partenaires terminent le cours par un combat souple, c'est-à-dire un combat dans lequel chacun est libre des techniques employées mais où l'on ne porte pas les coups, où l'on essaie de travailler avec vitesse mais aussi détente.

Le principe même de la démonstration qui ponctue les phases du cours, enfin, illustrera un autre aspect de cette gradualité. Lors de cette démonstration, le sensei, avec ou sans son

sampai, démontre le mouvement qui doit être exécuté et le répète à plusieurs reprises, avec des variantes, pour insister sur différents aspects et attirer l'attention sur tel ou tel détail important. Ces mouvements sont généralement complexes en Karatedo : position de départ, déplacements des pieds, techniques de pieds et poings, mouvement relatifs des partenaires... représentent un objet quadridimensionnel particulièrement difficile à saisir, et le premier travail du sensei lorsque les pratiquants se mettent ensuite à travailler par deux est d'aller les aider à démarrer : beaucoup, bloqués, ne savent pas par où commencer car ils ne parviennent pas à reproduire ce qu'ils ont vu. Pourtant, pendant la démonstration, les pratiquants ne miment pas la gestuelle et ne posent aucune question. Comme nous l'avons signalé, il ne s'agit pas d'un interdit formel, puisque nous n'avons jamais vu le sensei (ou les autres sensei avec qui nous avons travaillé) critiquer une question ou refuser d'y répondre. Il s'agit bien d'un comportement tacite, que nous connaissons nous-même : on doit apprendre à observer et à comprendre. Dans le cas du cours pour enfants, nous avons en revanche vu le sensei expliquer à plusieurs reprises aux élèves, qui mimaient la gestuelle, que pour bien voir il ne fallait pas bouger mais observer, « sinon vous ne pourrez pas bien voir ». Nous avons vu également, au cours des adolescents et adultes, une adolescente débutante mimer la gestuelle ; c'était également le cas d'une adulte qui, elle, venait de la danse classique, mais après quelques mois dans notre club elle ne le fait presque plus. Les mimes demeurent fréquents lorsqu'un point de détail est montré par le sensei, et semblent alors constituer une réponse non-verbale au sensei, signifiant que l'on a compris son message ; mais ils sont rares lorsque le sensei démontre un nouveau mouvement avec partenaire.

Une remarque émise par le sensei à l'issue d'un cours pour enfants a éclairé ce phénomène. Le cours portait sur le coup de pied circulaire, « mawashi geri », qui est particulièrement difficile à exécuter correctement. L'accent a été mis en particulier sur la montée préalable de la jambe arrière, qui est le critère de réussite de cette technique. A la fin du cours, le sensei a dit aux enfants qu'à présent, même s'ils ne réussissaient pas encore ce coup de pied, du moment qu'ils l'avaient « dans la tête », ils pourraient le réussir un jour. Le débrayage ne concerne donc pas seulement la présence physique ou non de l'adversaire, il concerne aussi le corps physique du pratiquant lui-même : la technique parfaite réside bien dans un imaginaire (un lieu où il y a des images, *stricto sensu*) avant d'être réalisée par le corps physique. Les pratiquants, qui imaginent déjà un construit de perfection, doivent imaginer l'adversaire lorsqu'ils travaillent dans le vide, mais aussi imaginer les mouvements de leur corps physique à partir de l'observation de la démonstration du sensei. Ainsi se construit un idéal imaginaire qui précède la réalisation.

La pédagogie du Karatedo consiste donc en gradients :

- de complexité extensive, par la décomposition des mouvements puis l'assemblage de ces composants en syntagmes plus longs qui forment peu à peu une séquence canonique,
- d'intensité, par un gradient de tonicité et de rythme,
- mais aussi d'embrayage progressif sur la réalité objective, faisant intervenir une compétence accrue d'interprétation et d'ajustement au détriment de l'hétéroaccommodation à la forme canonique et en faveur des nouvelles difficultés liées aux distances physiques, aux différences de corpulence, à la confrontation des initiatives de plus en plus libres...



Ce constat pourrait sembler banal. Il détermine pourtant un aspect pédagogique du Karatedo qui ne se retrouve pas dans n'importe quel enseignement. Ainsi, l'enseignement des mathématiques repose, lui, sur le franchissement de difficultés qui, une fois assimilées, fournissent des outils et mènent aux difficultés suivantes prévues par le programme scolaire : chaque étape est un franchissement et on n'imagine pas un élève de terminale trouver profit à assister à un cours de CM2, à moins qu'il n'ait accumulé de graves lacunes. Si parfois on revient sur des notions de classes antérieures, c'est sous la forme de révisions : on passe alors plus rapidement afin de s'assurer que c'est bien franchi. Il en est tout autrement en Karatedo : le même cours regroupe des pratiquants de la ceinture blanche au deuxième dan ou au-delà. Certains cours portent sur des bases de débutant, et le deuxième dan y trouve profit car il a encore –et il aura toujours– à travailler sur ces techniques ; il y souffre d'ailleurs plus que les débutants car c'est pour lui l'occasion d'un approfondissement exigeant. D'autres cours portent sur des kata supérieurs, et les débutants y trouvent l'occasion d'apprendre des mouvements nouveaux. On n'imagine pas, en revanche, un élève ingénieur trouver intérêt aux tables de multiplication, ni un élève de sixième tirer quelque enseignement d'un cours sur les équations différentielles.

Si des pratiquants de Karatedo de niveaux aussi différents peuvent tirer profit du même cours, c'est précisément parce que, selon ce principe de « laque sculptée », le même coup de pinceau peut apporter une première couche à un débutant et une dixième couche à un gradé. Dans le cadre de la préparation du troisième dan, le sensei m'a fait modifier la position de ma jambe et de mon pied arrières ; quelques mois plus tard, il a corrigé le pivot de ma hanche. Je lui ai dit, à la fin du cours, que je n'aurais pas pu pivoter ainsi la hanche sans la correction précédente qui portait sur le pied et la jambe : il a souri d'un air entendu et m'a répondu que « C'était l'étape suivante ». Or tout cela s'est passé pendant des cours destinés aux enfants, lors d'un travail de niveau débutant.

Cette méthode pédagogique part en tous cas d'une forme canonique, le plus possible dégagée des difficultés de toute application pratique ; elle doit aboutir, à l'opposé, à une forme qui est censée offrir une réponse à une attaque inattendue, donc apporter un *pouvoir-faire*, se manifestant par le cours d'action par lequel s'exprime la forme de vie transmise. Au-delà de la progressivité inhérente à toute pédagogie, nous émettons l'hypothèse qu'il ne s'agit pas ici seulement d'un dosage de la difficulté et d'un « respect des étapes », mais qu'il y a bien plus. Le passage par ce *devoir-faire*, après l'immersion dans un *ne pas pouvoir faire* lié au cadrage évoqué plus haut, peut en effet être vu comme l'organisation d'un jeu concurrentiel entre forme de vie acquise et forme de vie transmise. La forme de vie acquise, qui peut déterminer des comportements de protection, de fuite, de détresse, de panique, d'agressivité... est en effet soigneusement « non-sollicitée » dans les premières phases du cours, puisque toute difficulté de coordination et tout stimulus qui pourrait être interprété comme un danger demeure absent de l'exercice. Les difficultés sont peu à peu introduites par le moyen de l'allongement du syntagme canonique et par l'introduction de la tonicité et du tempo, amenant à un « kihon » exécuté à vitesse de combat et capable de défaire un assaillant... mais sans assaillant à ce stade. Le partenaire est ensuite introduit dans la situation, mais c'est selon une chorégraphie réglée à l'avance : on sait qui attaque et à quel moment, et on sait quelle est la réponse à apporter puisqu'attaque et réponse sont tirées de l'enchaînement qui a été longuement travaillé au préalable. Le danger, toutefois, est maintenant présent : si je ne bloque pas, je peux prendre le coup. La présence du danger « réel », dans le travail à deux comme dans le combat souple qui pourra suivre, marque la réactivation potestive de la forme de vie acquise :

les réactions possibles, ou styles stratégiques, de fuite, de panique, de protection... sont appelés à s'exprimer. Les deux formes de vie sont donc sollicitées : l'une par stimulus, l'autre par interprétation réflexive (certains diraient « consciente ») et donc par *vouloir*. Je réagis selon ce style stratégique, plutôt que par un réflexe acquis ou inné, parce que je le veux. Une syntagmatique modale se dessine donc :

Ne pas pouvoir faire → *devoir-faire* → *vouloir-faire* → *pouvoir-faire* → *assumer* la forme de vie transmise, c'est-à-dire *vouloir a posteriori*

Le *ne pas pouvoir faire* trouve son expression, non seulement chez le débutant immergé dans de nouveaux codes comme en pays étranger, mais plus généralement dans l'atonie observable chez le pratiquant incapable d'appliquer ce qu'il a pourtant pu observer attentivement. Cette modalité n'est pas accidentelle, ni regrettable : elle est au contraire, semble-t-il, un passage obligé, un élément de la pédagogie, et un indice de progrès trahissant que le pratiquant n'assume déjà plus la forme de vie acquise de peur, de fuite... A ce titre, le pratiquant en situation d'atonie face à l'attaque serait plus avancé que celui qui réagit par la peur, et nous confirmons par nos observations que les réflexes de protection sont plutôt le fait de débutants, alors qu'un pratiquant plus expérimenté, lorsque nous le perturbons par une attaque accélérée, est généralement pris par l'immobilité : absence de fuite ou de crainte, mais également incapacité d'appliquer la forme de vie transmise. Les plus gradés, enfin, généralement à partir du premier ou du deuxième dan, lorsqu'ils ne parviennent pas à appliquer l'enchaînement demandé, exécutent une technique plus familière pour bloquer ou esquiver, sollicitant ainsi la forme de vie transmise qu'ils ont partiellement assimilée.

Il est fréquent qu'un débutant, après la démonstration et au moment du travail avec partenaire, ne sache pas comment reproduire la gestuelle observée ; mais cela se manifeste à tous niveaux, les gradés n'en sont pas exempts. Ces moments s'apparentent à ce que Garfinkel et Sacks⁴³⁰ appellent, en analyse conversationnelle, « formulations », et que nous préférons désigner comme « méta-formulations » : lorsque le pratiquant « sort » du cours d'action pour demander, ou se demander : « Qu'est-ce que je fais maintenant ? ». La pratique du Karatedo est en fait, bien plus sans doute qu'une conversation, un jeu d'allers-retours incessants entre prédications et méta-formulations : on montre ce qu'il faut faire, on explique pourquoi il faut le faire, on le fait, on montre ce qu'on a fait, on montre l'étape suivante, on le fait, on commente... Le passage en « méta » y est donc beaucoup plus fréquent que dans une conversation. Si une conversation « réussie » (efficiente) peut être mesurée au nombre restreint de telles formulations, la complicité des participants n'étant ainsi pas interrompue, il n'en est pas de même d'un cours de Karatedo. Nous reviendrons sur le rôle possible de cette surabondance de méta-formulations.

Cette syntagmatique et cette concurrence des formes de vie trouvent une illustration dans une séance au cours de laquelle nous avons pratiqué le blocage « *tate-ude-uke* », qui s'effectue avec l'avant-bras en décrivant un grand quart de cercle vers l'extérieur. Après le travail dans le vide, nous avons travaillé avec partenaire. Je terminais le mouvement vers le bas, abaissant ainsi le bras de l'adversaire. Le sensei m'a montré que, comme dans le vide, le mouvement s'exécutait en remontant le bras adverse, et non en l'abaissant, en décrivant un arc de cercle ascendant et non descendant. Cela conduit à relever le bras de l'adversaire, à créer une

⁴³⁰ H. Garfinkel et H. Sacks, « Les structures formelles des actions pratiques », art cit, p. 453.



ouverture pour un coup décisif en engendrant chez lui un réflexe d'inspiration qui le rend vulnérable. Il y avait chez moi un décalage radical entre le mouvement travaillé dans le vide et celui que j'appliquais avec partenaire, mouvement pourtant très simple. Ce décalage se manifestait lors de l'embrayage avec partenaire car cet embrayage réactivait une gestuelle déjà assimilée et assumée, celle qui consiste généralement à abaisser le bras adverse pour mieux le contrôler. Il fallait débrayer à nouveau pour retrouver la gestuelle efficace, déformée lors de l'embrayage par interférence avec des habitudes acquises. Ce débrayage aurait en quelque sorte valeur de « retour au texte » -et tel est le cas, en fait.

Nous avons brièvement rappelé plus haut les notions d'intensité et d'extensité en sémiotique tensive. L'intensité, si nous y rangeons l'affect lié à l'embrayage sur le partenaire, semble donc, sinon rectrice, en tous cas facteur majeur dans ce processus d'assomption : ses variations commandent des variations dans l'extensité. Mais la manifestation de cette relation est différente selon les pratiquants. Lorsque j'augmente l'intensité de mes attaques sur mes partenaires (vitesse, puissance), certains ne maîtrisent plus leurs gestes, pourtant bien assimilés jusque-là ; mais, chez d'autres, plus rares il est vrai, c'est au contraire à ce moment-là que l'exécution est la meilleure, et le phénomène a été observé à plusieurs reprises. Il y aurait donc corrélation parfois converse et parfois inverse de l'intensité (tonicité, tempo) et de l'extensité (précision gestuelle). Nous y reviendrons plus loin. L'exercice du « sen no sen », qui consiste à « anticiper », par exemple en contre-attaquant au moment même de l'attaque, et qui exige donc à la fois un bon timing et une bonne maîtrise émotionnelle pour aller au-devant du danger, est particulièrement révélateur de l'assomption (ou non) de la forme de vie transmise : les peurs s'y manifestent par des reculs, des immobilités... car seule une forte assomption permet l'exécution de ces techniques. Ainsi d'un exercice d'application d'un passage de Heian Yodan, le quatrième kata de base : le blocage en « juji uke » d'un coup de pied de face « mae geri ». Ce blocage exige d'avancer sur une attaque déjà particulièrement difficile à bloquer, en venant s'appuyer au tibia adverse alors qu'il est encore en position verticale, c'est-à-dire en prenant le risque d'être touché si l'on a le moindre retard. Ce blocage n'est efficace qu'à la condition d'aller au-devant du danger. Je travaillais ce blocage avec une ceinture noire et une ceinture orange. Tous deux, nettement plus petits que moi, se plaçaient loin de moi lorsque j'attaquais, à distance de sécurité, ne réalisant pas qu'ils rendaient ainsi leur blocage quasiment impossible : j'avais ainsi toute la place de déployer mon coup de pied. C'est au contraire en se rapprochant de moi qu'ils pouvaient le mieux réussir ce blocage, en me bloquant très tôt, la longueur de mes jambes devenant alors pour moi un handicap. C'est là, semble-t-il, un moment de confrontation très intéressant entre forme de vie acquise (style stratégique fondé sur la fuite du danger, prise de distance prudente) et forme de vie transmise (style stratégique fondé, ici, sur l'anticipation et la saisie d'opportunité). La ceinture orange, en particulier, reprenait une distance excessive, sans même s'en rendre compte, lorsque je m'approchais en me replaçant pour attaquer. Naturellement, dans ces conditions, même sans attaquer fort, je mettais aisément leur tentative de blocage en échec : mon pied touchait au ventre avant qu'ils aient le temps d'avancer. Je montrai ensuite à la ceinture orange qu'il interromprait facilement le déploiement de ma jambe à condition de se placer, au contraire, *plus près* que d'habitude, « trop près » en quelque sorte : là, il pourrait bloquer le tibia en position verticale. Cela fonctionna, et par la suite il cessa de s'éloigner et au contraire se rapprocha encore davantage –trop, à distance de poing ! Le caractère dangereux de la technique avait donc tendance à activer la forme de vie acquise, prudente et fuyarde, et c'est la démonstration pragmatique de l'efficacité qui fit assumer suffisamment la forme de vie transmise pour qu'elle s'impose. Il semble qu'entre les deux formes de vie se joue une

concurrence qui relève ici d'un conflit intérieur : la pédagogie tend ici à sur-activer la potestivité de la forme de vie acquise, à provoquer en quelque sorte le « lapsus » pour imposer au pratiquant, s'il veut manifester la forme transmise, un niveau d'assomption encore supérieur de la forme de vie transmise. C'est en quelque sorte une concurrence vertueuse.

Dans un autre cas observé, je constate également une contre-productivité de l'intensité lorsque j'attaque une pratiquante dans le dos, comme demandé, et qu'elle esquive agilement au lieu de pivoter comme prévu. Il s'agit d'une pratiquante relativement débutante et ancienne danseuse de haut niveau. Ce type de réaction est rare en Karatedo, où le style stratégique acquis (ici l'esquive souple, chez une personne très à l'aise avec son corps) est généralement inhibé et où c'est l'immobilité qui se manifeste le plus souvent, c'est-à-dire l'absence de stratégie. Il s'agit d'un « lapsus », l'activation d'un style stratégique acquis, réalisé antérieurement, potentialisé mais doté d'une potestivité. Le sensei passe alors et lui fait refaire, dans le vide, le pivot que nous avons travaillé en kihon. Elle parvient alors très bien à pivoter lors de mes attaques. Des conditions favorisant l'intensité intéroceptive (rapidité de l'attaque, danger venant de l'arrière) réactivent donc une forme de vie acquise, et le rappel proprioceptif du syntagme correspondant à la forme de vie transmise permet l'assomption de cette dernière. Pourquoi ? Quelle peut être la cause efficiente de cette victoire d'une forme de vie sur l'autre ?

Nous devons ici revenir sur un argument que nous avons évoqué pour appuyer une hypothèse. Nous avons parlé précédemment de la *réflexivité* de l'interprétation. Un cours de Karatedo est en effet en grande partie occupé par des moments de réflexivité. Cette réflexivité se manifeste, tout d'abord, dans les moments de « formulations » en position méta, lors de toutes les démonstrations, les commentaires, les explications du sensei, sur lesquels nous reviendrons car ils jouent un rôle dans le consensus intersubjectif. Mais elle est omniprésente, en outre, dans le contrôle exigé des pratiquants : pas une articulation, pas un muscle, ne voit sa position et ses mouvements libres de contraintes, et ceci jusqu'au regard qui doit être « posé », à la contraction et au relâchement alternés des abdominaux et des fessiers, et à la respiration, nasale à l'inspiration et buccale à l'expiration. C'est par l'existence d'un construit correspondant à un style idéalisé de stratégie (un *croire*), et par un désir suscité par une visée perfective (un *vouloir*) que cette auto-judication peut s'exercer. Cette réflexivité, étendue à la totalité du corps sensible, est bien un contrôle et donc soumise à un *vouloir* (si nous prenons « contrôle » au sens de vérification, d'intention) et un *pouvoir* (si nous prenons « contrôle » au sens de maîtrise) : l'enjeu est de *pouvoir faire ce que l'on veut faire*.

La pédagogie inclut d'ailleurs la remise en question des habitudes par la contradiction de syntagmes déjà assimilés : l'enchaînement « pas chassé (tsugi ashi) – coup de poing opposé (gyaku tsuki) » est un syntagme figé, généralement assimilé par les pratiquants dès les premières années ; aussi travaille-t-on justement des syntagmes en contradiction avec celui-ci et inhabituels, tels que « tsugi ashi – kisami tsuki », où le poing utilisé est opposé à celui avec lequel on aurait tendance à frapper, et où le pivot de hanche est inversé. Le « lapsus » que l'on risque ici, et qui se manifeste d'autant plus aisément que l'intensité augmente, est donc celui qui est issu de la forme de vie transmise. Un tel travail, qui consiste à remettre en question les syntagmes figés, est fréquemment pratiqué dans notre école. Cela oblige –tout particulièrement les gradés, qui ont pris des habitudes- à exercer à nouveau un *vouloir*. Comme le répète fréquemment notre sensei en appuyant le dernier mot : « Il faut pouvoir faire ce qu'on veut » ; ou encore : « obliger à réfléchir » ; ou enfin, un jour où il a fait répéter vingt-cinq fois le même kata selon des variantes en avançant, en reculant, en isolant le bras gauche



puis le bras droit, en isolant les blocages... : « il faut savoir ce que l'on fait ». Nous précisons cette dimension réflexive un peu plus loin.

III.4.5. Intensité et extensité, juste mesure et réflexivité

Ayant émis plus haut l'hypothèse que l'intensité soit déterminante dans ce processus qui mène à l'assomption de la forme de vie transmise, nous devons revenir sur une notion de « justesse ». Comme nous l'avons vu plus haut, l'homéostasie de la compétence sociale procède d'un juste dosage entre contraintes disciplinaires et « sorties » du cadre, brefs moments de prise de distance... un juste dosage dans l'équilibre entre jeu et discipline, entre détente et travail, qui fait partie de la compétence sociale.

Nous avons observé les pratiquants de manière focale dans leurs manifestations d'intensité et d'extensité. Les manifestations que nous qualifions d'intensives sont celles qui expriment une forte tonicité, un rythme, un engagement affectif, notamment lors du travail avec partenaire qui actualise la scène de l'attaque et l'affect associé. Les manifestations extensives résident, elles, dans la recherche de précision et d'exactitude dans la gestuelle en général et dans la forme canonique en particulier.

Il apparaît que certains pratiquants se situent plutôt sur une extensité élevée et une intensité faible. On trouvera ici l'élève « appliqué », qui prend son temps. Certains, au contraire, déploient une intensité élevée (tonicité, tempo) pour une gestuelle manquant de précision. D'autres encore se montrent moyens ou faibles sur les deux dimensions et enfin, quatrième possibilité, certains s'attachent à la fois à une pratique intensive et à une gestuelle précise. La variabilité interindividuelle ne permet pas de constater (dans cette très faible population, il est vrai) de corrélation particulière entre les deux dimensions ni de dominance de certains types dans cette typologie.

A l'échelle intra-individuelle, en revanche, nous avons pu observer l'évolution de l'engagement intensif *en fonction de* l'extensité, et vice-versa. Cette évolution d'une variable en fonction de l'autre peut être observée pendant le cours, puisque la pédagogie « en laque sculptée » repose justement sur la variation en intensité (tonicité, tempo, embrayage sur un partenaire) et en extensité (combinaison de mouvements, longueur de la chaîne syntagmatique).

Dans cette relation, il nous a d'abord semblé constater une corrélation converse. Les pratiquants qui sont limités en extensité, par exemple les débutants qui ont du mal à coordonner leurs mouvements ou à mémoriser de longues chaînes syntagmatiques, sont de ce fait limités en intensité : la difficulté qu'ils ont à mémoriser la complexité gestuelle est un obstacle au déploiement de toute intensité, ils sont « tâtonnants ». Nous en faisons nous-même l'expérience. Ce n'est qu'une fois que l'on est capable de reproduire un mouvement de façon maîtrisée à faible intensité que l'on peut y ajouter vitesse et puissance.

Egalement en faveur d'une corrélation converse entre les deux dimensions, il n'est pas rare, lors d'un travail entre gradés, de trouver davantage de fluidité dans un travail à deux lorsqu'un rythme est donné, lorsqu'on y met de l'énergie. Le phénomène paraît ici contre-intuitif : une forte intensité favorise un travail précis, une bonne coordination des partenaires. Notre



perception introspective nous suggère que, pour les deux dimensions, c'est l'engagement qui est recteur.

Mais l'un des pratiquants observés nous a ensuite orienté sur une autre piste. Doté d'une forte surcharge pondérale, et titulaire du premier dan, son engagement intensif est exceptionnel : il est fréquemment le premier à « pousser le kiai », il transpire énormément, il a même une difficulté réelle à se détendre dans le travail à deux et il peut parfois se montrer involontairement brutal. Son engagement débordant entraîne maladresse et crispation. Je formule alors l'hypothèse d'un optimum d'intensité au-delà duquel la corrélation avec l'extensité devient négative. Si l'intensité est rectrice, l'extensité est limitante : davantage d'intensité peut être mise dans une gestuelle à *la condition* que cette gestuelle soit bien exécutée par le pratiquant.

Autre exemple de corrélation inverse : vers la fin d'un cours, nous nous livrons parfois à un exercice semi-embryé, ludique, qui consiste à attraper un bout de tissu passé dans la ceinture du partenaire (il peut aussi consister à venir toucher l'épaule, la cuisse avec la main). Une ceinture orange s'y livre de façon très détendue avec moi et, très mobile, se révèle doué pour ce jeu. Le sensei nous fait alors passer à un combat souple restreint aux seules techniques de poings : passé de mains ouvertes à poings fermés, le même partenaire est alors crispé et menaçant. Pendant un moment, je constate sa raideur, la dureté soudaine de son travail. Je l'aide alors à se détendre en transformant l'exercice à nouveau en jeu, lui montrant qu'il s'agit seulement de venir se toucher au buste (et je viens le toucher, sans frapper) comme on essayait précédemment d'attraper le morceau de tissu. Il se détend aussitôt et retrouve sa mobilité.

Cette observation, en un sens, est d'une grande banalité : au tennis également, ou au golf, on ne peut frapper fort que si l'on exécute d'abord le mouvement correctement, et si l'on frappe trop fort c'est au détriment de la maîtrise de la gestuelle. Nous y voyons toutefois ici un intérêt supplémentaire : celle d'un principe général de « juste mesure » qui semble présent dans plusieurs strates du Karatedo.

La question de la juste mesure, parfois rappelée par le sensei (« Vite, mais pas trop », demandera-t-il aux enfants au moment d'augmenter l'intensité), semble inviter à voir l'intensité, à l'image d'un courant électrique, comme énergie, et l'extensité comme capacité de contention et de maîtrise de cette énergie par un conducteur. Au-delà d'une certaine intensité, le fil chauffe et fond : la maîtrise extensive n'est plus à même de contenir cette intensité. Le travail de « forme canonique » permet donc de faire passer davantage d'énergie. C'est pourquoi nous avons observé, probablement en-deçà d'un seuil individuel, une corrélation converse, et probablement au-delà de ce seuil, une corrélation inverse. Une « courbe en cloche », donc. Or nous avons constaté cette exigence de juste mesure dans plusieurs aspects du Karatedo. Dans des moments de détente et de plaisanteries, le sensei a fait la remarque selon laquelle il fallait savoir introduire un peu de relâchement dans le travail, comparant ces moments à l'alternance de détentes et de contractions musculaires qui permettent d'allier vitesse et puissance. L'homéostasie bienveillante que nous avons évoquée illustre évidemment cette juste mesure. Le dosage, enfin, d'une intensité qui ne déborde pas le niveau de maîtrise gestuelle acquis par le pratiquant relève lui aussi de la juste mesure.



Nous nous sommes longuement interrogé sur cette récurrence, dans différentes strates de la pratique, de la même notion de mesure. Une hypothèse a émergé lorsque nous avons envisagé de voir cette juste mesure comme terme médian entre engagement et distanciation : engagement du pratiquant dans un travail éreintant et dans le simulacre d'un combat, et simultanément recul, distanciation ; respect d'une étiquette crue héritée des samouraï et simultanément rappel de notre réalité d'hommes ordinaires et d'occidentaux, par exemple par l'auto-dérision qui caractérise beaucoup des plaisanteries échangées (et un pratiquant qui serait en permanence dans un rôle « japonisant » ne serait pas considéré comme très « sain », comme nous en avons eu quelques exemples au fil des années) ; investissement, enfin, dans un entraînement tonique et rythmé, mais toujours sous le seuil au-delà duquel la forme de la gestuelle n'est plus respectée (à l'exception, parfois, des derniers mouvements d'une série ou d'un cours, où l'intensité culmine). Cette juste distance est précisément une question inhérente à la pratique réflexive, dans laquelle l'acteur est à la fois actant-sujet de la scène prédicative et interprète en méta-position. La juste mesure, qui évite en particulier de perdre toute distance à la pratique par un engagement excessif, est indubitablement une prise de distance, et la prise de distance est indispensable à la réflexivité.

Ainsi la progression en intensité, c'est-à-dire l'acquisition de la compétence pour recevoir une attaque réelle, est-elle soumise à l'acquisition de la maîtrise extensive, dans une zone où la seconde contient la première, en-deçà de l'inversion de la corrélation. En revanche, les moments d'intensité maximale, en fin de série ou de cours, où l'attention n'est plus portée sur la maîtrise gestuelle, du fait qu'ils sollicitent prioritairement l'engagement, inversent cette logique en jouant justement sur la zone de corrélation inverse ; c'est l'intensité qui est alors rectrice et la maîtrise gestuelle s'efforce de la suivre et de s'y adapter, à la manière tuyau souple parcouru par un flux excessif : la maîtrise de la gestuelle, extensive, est alors mise à l'épreuve par l'intensité. Travail extensif autorisant davantage d'intensité d'une part, moments d'intensité excessive testant et accroissant la maîtrise extensive d'autre part, sont ainsi deux approches susceptibles de déplacer le sommet de la courbe et le point d'inversion de la corrélation.

Nous avons évoqué plus haut l'importance de la réflexivité dans la concurrence des formes de vie ; nous pensons identifier ici un dispositif visant, à travers les strates de la pratique, à doter les sujets de la bonne distance, celle qui permet à la fois un investissement dans la pratique et une réflexivité, celle qui n'est ni un fanatisme aveugle ni une distanciation d'ornithologue. Cette juste distance n'est d'ailleurs pas étrangère à d'autres rites observés ailleurs. Ainsi, selon Piette,

« L'efficacité émotionnelle maximale d'une performance rituelle est atteinte dans une sorte de « balance d'attention » (...) l'expérience rituelle ne peut être vécue selon une distance trop grande ou trop petite par-rapport à l'événement concerné (...) entre la distance et l'engagement »^{431 et 432}.

⁴³¹ Albert Piette, « Fête, spectacle, cérémonie : des jeux de cadres », *Hermès*, 2005, vol. 43, p. 41.

⁴³² Citation qui semble bien convenir au Karatedo mais qu'il convient de mettre en perspective, dans les pratiques ritualisées, par l'évocation de deux types d'engagements non-distants, aux conséquences opposées : d'une part, les cas de transes associées à des mouvements incontrôlés, où le sujet n'est pas maître de lui-même ; d'autre part, à l'opposé, la prière des Derviches tourneurs où l'extase semble compatible avec la maîtrise d'une chorégraphie précise et ordonnée. Le Karatedo, en tout état de cause,

Piette désigne ici par « événement concerné » une « expérience antérieure » dont le rituel est le « miroir », l' « histoire que le groupe se raconte à lui-même ». Si, par conséquent, l'événement concerné est une véritable situation de combat, virtuelle ou réalisée dans l'espace-temps ordinaire, et si le Karatedo est une pratique rituelle de représentation de cet événement, le processus que nous avons commencé à analyser se présente comme un dispositif de juste distanciation.

On voit chez Geertz que les rivalités sociales balinaises sont ainsi représentées lors de la pratique ritualisée du combat de coq, alors qu'elles sont, ordinairement, un signifié en attente de signifiant : l'affrontement ouvert est donc une scène de référence, virtuelle ou potentielle dans la société balinaise quotidienne et réalisée dans le combat de coqs.

III.4.6. Croyance et efficacité

Enfin, outre la progressivité et la réflexivité, la force persuasive d'un tel processus, dans l'intersubjectivité des pratiquants, est inséparable du critère d'efficacité. Si un *croire* apriorique est accordé à des figures, l'adhésion à la pratique repose sur l'entretien constant d'un *croire* factuel, objectif, conditionnel : celui qu'engendrent l'efficacité du sensei face aux attaques du sampai et l'efficacité des corrections du même sensei lorsqu'il passe vérifier le travail des binômes. Si mon partenaire assume la forme de vie transmise au point de parvenir à avancer sur mon attaque de coup de pied alors qu'une autre instance le pousse à reculer, c'est parce qu'avancer lui a permis, au moins une fois, de bloquer efficacement ma jambe (et corollaire : parce que ne pas avancer lui a fait prendre un coup de pied au ventre à plusieurs reprises). Il s'agit d'empirisme.

Mais au-delà de l'efficacité objective, cette croyance semble encore renforcée par la construction persuasive d'une intersubjectivité fondée sur l'adhésion au style stratégique et faisant usage de cet empirisme. Comme nous l'avons dit, une part importante de la pratique est consacrée à des « formulations », de la part du sensei, c'est-à-dire à un discours en position « méta » : commentaires sur les techniques, démonstration d'autres techniques que l'on aurait pu employer dans le cadre de ce style stratégique, contre-exemples démontrant le risque que l'on prend si l'on procède autrement... Le discours « méta » devient ainsi un discours de type idéologique, argumentation en faveur du style stratégique transmis. Nous insistons bien sur le fait que nous n'avons jamais observé de véritable discussion critique du style stratégique, ni de présentation d'alternatives à ce style : il s'agit bien d'une argumentation à charge, en faveur de ce style, selon laquelle on est efficace lorsqu'on le respecte et on se met en danger lorsqu'on s'en écarte. Ainsi, quasiment à chaque démonstration avec le sampai, le sensei procède selon le schéma suivant :

- démonstration de l'efficacité de la technique proposée, le plus souvent en demandant au sampai une attaque particulière à vitesse de combat sans lui dire de quelle manière il sera contré ;
- répétitions de la même séquence à vitesse plus lente afin de mieux montrer le travail ;

interdit le franchissement du seuil extatique : la maîtrise de soi et la maîtrise de la situation semblent inhérentes à cette forme de vie.



- introduction de variantes consistant à mettre en évidence ce qu'il ne faut pas faire, et montrant le danger auquel on s'expose en tels cas : ces variantes reposent généralement sur l'acquisition, par tori, d'une position risquée qui l'expose à recevoir une seconde attaque de uke ;
- introduction éventuelle de variantes efficaces,
- retour au travail demandé, qui est à nouveau démontré entre une et trois fois avant que les pratiquants l'appliquent par binômes.

De même que le processus d'assomption distingue un *vouloir a posteriori*, ou assomption, d'un *vouloir a priori* ou *désir*, de même nous pouvons donc ici affiner la perspective d'une syntagmatique modale en distinguant :

- un *croire a priori* en une perfectivité
- d'un *croire a posteriori*, associé au constat d'une efficacité et renforcé par celle-ci et par la construction d'une intersubjectivité qui, en érigeant le style stratégique en unique style efficace, le fait évoluer vers une adhésion, un *ne pas pouvoir ne pas croire*, une persuasion.

III.4.7. Le kata : croyance et interprétation

Or cette idéologie est également observable au niveau du « texte », condensé et véhicule de la forme de vie que nous pourrions voir dans les « kata », formes canoniques que nous allons maintenant aborder pour y trouver un schéma qui subsume de nombreuses considérations émises jusqu'à présent.

Ces enchaînements canoniques sont considérés, intersubjectivement, comme l'héritage de la tradition. Les kata, qui sont en première approche des enchaînements canoniques de techniques mimant des combats contre des adversaires imaginaires, constituent en effet un socle intersubjectif dont notre observation montre qu'il est inattaquable, indiscutable. Le phénomène est remarquable : les kata constituent la « forme » et l'héritage du Karatedo et la pratique du Karatedo est associée à un *croire* implicite que nous pouvons formuler ainsi : *les kata sont interprétables pour fournir des applications efficaces en situation de combat.*⁴³³

⁴³³ Un consensus intersubjectif qui, hors de notre périmètre d'observation, est nourri par les maîtres. Gichin Funakoshi, dans ses mémoires (*Karatedo my way of life*, éd. Kodansha International, Tokyo, New-York & San Francisco, 1985), dit n'avoir reçu de ses maîtres que l'enseignement des kata, répétés inlassablement pendant des nuits entières, et cet apprentissage aurait suffi à en faire un combattant capable de voir les ouvertures de son adversaire, ce qui peut laisser dubitatif. Selon Kase (Taiji Kase, *18 kata superieurs Karate-do shotokan ryu*, Sedirep, 1982, p5), « Les katas constituent de façon absolue ce que l'on peut dénommer : l'ENCYCLOPEDIE du KARATE. Exclusivement, les clefs de toutes les expressions du karaté sont au sein des katas ». Selon Mabuni (Ken'ei Mabuni, *La voie de la main nue*, Dervy 2004, p143) : « Je dois répéter et affirmer à haute voix que le karaté se résume dans le travail des kata. C'est aux *kata* que tout pratiquant, quel que soit le niveau, doit sans cesse revenir. C'est l'essentiel ». Taiji Kase, d'ailleurs, qui a pourtant enseigné le kihon et pratiqué la compétition de combat, n'a publié que des ouvrages destinés à transmettre la forme canonique des kata, et qui contiennent à peine quelques exemples d'applications avec partenaire.



Si le phénomène est remarquable, c'est que l'on n'entend jamais, en Karatedo, une réflexion du type : « cette partie du kata est erronée, il doit y avoir une erreur, elle n'est pas applicable ». Je n'ai jamais entendu une telle remarque, la croyance en l'efficacité du kata est inébranlable malgré, parfois, l'extrême complexité d'interprétation de leurs mouvements. On peut se demander si un mouvement choisi totalement au hasard n'aurait pas, pour peu que l'on cherche, une interprétation martiale efficace. Plus remarquable encore, cela résiste même au fait que certains mouvements, dans ces kata, soient en contradiction avec les principes qui gouvernent la pratique quotidienne du Karatedo, et tout particulièrement avec ceux que nous avons identifiés dans ce que nous avons appelé le « syntagme de base ». Nous pensons ici au fait que, dans les kata, la plupart du temps, les blocages se font en avançant sur l'attaque ; or, dans la pratique, prendre une position avantageuse au moment du blocage impose de reculer, de pivoter... mais rarement d'avancer vers l'attaque, ce qui augmenterait les chances de prendre le coup. Nous précisons que les passages auxquels nous pensons ne peuvent pas s'expliquer par le *sen-no-sen*, ou principe d'anticipation évoqué plus haut, qui exige parfois d'avancer sur l'attaque. Or dans les kata, très fréquemment, non seulement on avance tout en bloquant, mais parfois même le déplacement effectué démontre que l'attaque n'aurait pas touché si on n'était pas allé à sa rencontre ! L'interprétation qui s'en fait, explicitement dans notre école, est la version dite « *go* », qui consiste à exécuter le kata en remplaçant les déplacements vers l'avant par des déplacements vers l'arrière : la version « *go* » serait la clé de l'interprétation du kata, ce que dit explicitement notre sensei. Le *croire* associé à cet héritage est donc apparemment inattaquable et, afin de le relier à une inévitable épreuve d'efficacité, l'usage consiste à considérer ce « texte » comme un texte à interpréter et non un texte à lire directement : pour justifier un double-blocage inapplicable en situation réelle, on dissociera les deux blocages et on en fera des réponses à deux attaques successives ; pour interpréter un déplacement qui fait avancer vers l'attaque, on le modifiera pour qu'il permette au contraire d'éviter l'attaque... Cette lecture, que l'on appelle « *bunkai* », fait partie de la compétence développée en Karatedo, puisque les passages de grades à partir du premier dan exigent la démonstration de l'application des kata avec un partenaire. C'est également une épreuve en compétition sportive. Or l'application rend souvent le kata méconnaissable : il est arrivé que notre sensei nous fasse travailler un kihon qui était l'application d'un kata connu sans qu'aucun de nous fasse spontanément le lien avec ce kata. L'interprétation est en outre plurielle : le sensei fournit des interprétations lors des cours et des stages dédiés à l'étude d'un kata, mais toujours en précisant qu'il s'agit de sa propre interprétation, préparée pour ce cours ou ce stage, et que chacun peut chercher d'autres interprétations. Le kata est une énigme livrée par la tradition, et finalement la croyance intersubjective n'est pas que les kata soient « efficaces », mais qu'ils sont interprétables en techniques efficaces ; et non pas qu'il y ait « une interprétation correcte » mais qu'il y en ait de multiples, soumises au critère d'efficacité.

Autre phénomène remarquable : le kata n'est pas seulement inattaquable dans son statut d'héritage « vrai », il n'est jamais non plus questionné quant à sa genèse : les kata n'ont pas d'auteur connu, leur processus de codification n'est absolument jamais évoqué. Des kata récents ont pourtant bien été créés, par exemple par Taiji Kase ou par Keinosuke Enoda : ils ne sont pas entrés dans le corpus du Karatedo, bien qu'ils soient parfois – mais très rarement – étudiés en stages.

Nous constatons donc des phénomènes de grand intérêt et des paradoxes qu'il nous faudra creuser :



- une croyance intersubjective qui donne au kata le statut d'« encyclopédie du Karatedo » alors qu'il en contradiction avec la pratique constatée ; croyance qui amène à « accepter » le kata comme texte incontestable, inattaquable, au même titre qu'un texte sacré en religion ;
- une même croyance qui voit dans le kata l'objet transmis par la tradition, alors que ce qui est transmis relève en grande partie de la compétence interprétative. On peut dire, à ce titre, que la forme de vie est bien dans la pratique en acte, mais on ne peut pas affirmer qu'elle soit en immanence dans le kata ; elle est au contraire fréquemment en contradiction avec celui-ci.

Autrement dit, le kata, « encyclopédie » et « essentiel » du Karatedo, ne sert de support à la forme de vie transmise que par le regard intentionnel de la pratique interprétative dont il est l'objet. C'est pour nous-même, en tant que pratiquant, parmi les phénomènes que cette observation participante nous a amené à découvrir sous un regard nouveau, la plus surprenante des hypothèses suggérées par l'analyse.

Nous allons maintenant examiner la structure du kata, qui réunit les deux aspects que nous avons examinés jusqu'ici : les trajectoires dans le champ de présence et le syntagme de base qui encapsule la forme de vie.

III.4.8. Le kata, double narrativité

Nous avons formulé plus haut les hypothèses selon lesquelles :

- d'une part, l'extrémité distale de l'axe longitudinal du dojo est investie d'un maximum de valeur de champ dans le gradient de perfectivité : de ce point de vue, un aller-retour entre extrémités proximale et distale peut être mis en relation, sur le plan du contenu, avec un parcours de quête, la présence perfective vers laquelle on se déplace se traduisant en valeur que l'on conquiert ;
- et, d'autre part, que la forme de vie transmise est condensée dans un syntagme de base investi d'une croyance ; syntagme qui est, par un processus pédagogique progressif et fondé sur la distanciation et l'interprétation, amené à être assumé en tant que style stratégique.

Ces deux aspects de la pratique : trajectoires signifiantes et syntagme de base, se trouvent réunis et articulés l'un à l'autre dans le kata. Ils y sont en relation méréologique : les premières, que l'on peut le plus souvent assimiler à un (parfois deux) aller-retour entre extrémités proximale et distale de l'axe longitudinal, sont constituées de répétitions du second. Autrement dit, un kata est une succession d'expressions du syntagme de base au fil de déplacements entre partie proximale et partie distale du dojo. Ou pour le dire autrement : *la répétition du syntagme de base permet d'accomplir le parcours de quête.*



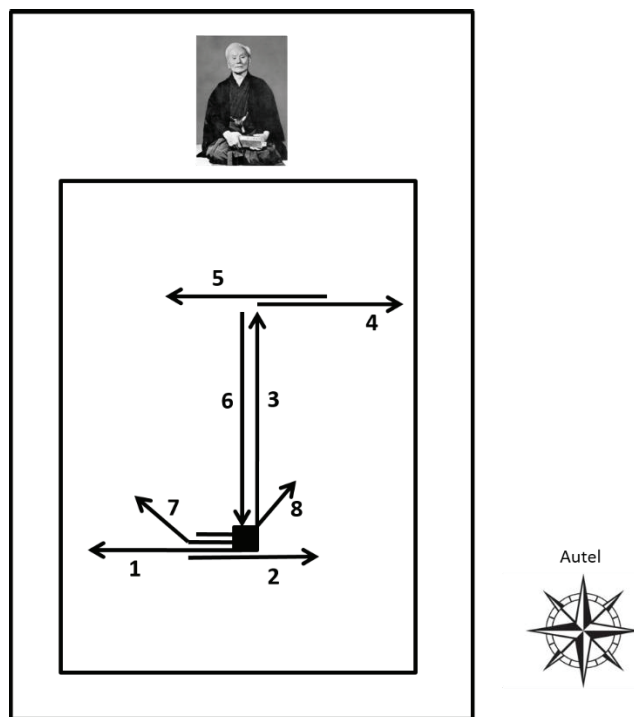


Figure 3 : Le schéma du premier kata de base, "Heian Shodan".

Chaque numéro correspond à une réalisation du syntagme de base. Le kata commence et se termine par un salut en direction de l'autel.

Ce parcours de quête, aller-retour entre deux positions associées aux valeurs extrêmes du champ, est donc formé par l'enchaînement successif de syntagmes de base que nous avons eux-mêmes analysés comme parcours narratifs de quête. Il s'agit donc d'une double narrativité étrange, puisqu'elle consiste à mettre en œuvre une manière de traiter une attaque selon un style stratégique, manifestant ainsi une forme de vie, pour aller conquérir *la même forme de vie*. La performance est d'avoir conquis la compétence. La méthode de transmission reposerait ainsi sur une assomption obtenue par *mimesis* : c'est en exécutant la gestuelle qui manifeste la forme de vie que cette forme de vie est assumée, c'est la répétition de l'énonciation du texte narratif, qui relève du destin, qui fait entrer dans une intentionnalité qui relève du projet. Toutefois, dans le kata, c'est en avançant, en exécutant deux techniques à la fois... que se fait la gestuelle : il reste à l'interpréter pour qu'elle devienne syntagme de base efficace.

Rappelons enfin que les kihon créés par le sensei sont des enchaînements équivalents aux syntagmes de base du kata : ils sont d'abord répétés dans le vide, puis appliqués à un travail avec partenaire et ce travail exige une interprétation (adaptation des déplacements à la distance réelle, à la morphologie des pratiquants...). Parfois la même contradiction est constatée entre forme dans le vide et forme avec partenaire, un déplacement ne pouvant pas s'exécuter de la même manière sans contrevenir au principe de déplacement vers une position avantageuse.



III.5. Synthèse et modèle induit

Geertz séparait, par une procédure analytique, les plans de pertinence

- de la société balinaise,
- du déroulement du combat de coqs
- et de la structure des paris qui l'entourent.

Il constatait alors que la connotation virile du coq opérait une médiation entre le combat et la société et que la structure des paris n'était autre que celle de la société balinaise elle-même. Il concluait ainsi que le combat de coqs donnait à voir à chacun une subjectivité, celle des rivalités qui ne s'expriment pas dans la société. De même, nous avons tenté de porter sur la pratique du Karatedo des regards différents, d'y distinguer des plans de pertinence, afin d'identifier des relations entre ces plans qui mène à une interprétation adéquate. En guise de synthèse sur ce qui précède, les « strates » que nous avons choisi de distinguer pour structurer les données de notre journal de bord et les interpréter sont les suivantes.

D'une part, concernant l'espace-temps de la pratique,

- cet espace-temps peut être vu comme un cadre goffmanien doté de mécanismes stabilisateurs (*titre* : « *Cadrage et homéostasie* » *ci-dessus*) ; en-dehors de ce cadre, les comportements de l'espace social ordinaire reprennent le dessus.
- Dans ce cadre, la compétence sociale ainsi déterminée s'organise, au niveau profond du plan du contenu, sur une opposition *imperfectif vs perfectif*. Cette opposition se manifeste par l'orientation de l'espace selon un axe au long duquel peut être constaté un gradient de perfectivité, ce qui constitue un champ. La relation entre les variations de ce champ et les trajectoires des acteurs dans cet espace est constitutive d'une sémiose (*titre* : « *Champ de présence et sémiose* »).

D'autre part, concernant la méthode de transmission, la forme de vie transmise est condensée dans un syntagme de base invariant. Celui-ci relève d'un schéma narratif fondé sur l'acquisition d'une position avantageuse à l'égard de l'attaquant. La forme de vie repose donc sur une compétence qui est une intentionnalité, celle-ci étant inséparable d'une prise de forme : cette dernière ne se fait plus selon la catégorie du danger (*risque vs sécurité*, par exemple), qui peut fonder la forme de vie acquise, mais selon celle de l'opportunité (*avantageux vs désavantageux*, par exemple). Et la pratique invite, de fait, lors de l'étape contractuelle du schéma narratif, à manipuler le partenaire selon le défi pour provoquer ces opportunités (*titre* : « *Syntagme de base et style stratégique* »). Mais comment ce style stratégique s'impose-t-il dans la concurrence qui l'oppose à un style acquis par le pratiquant, comment le pratiquant est-il « convaincu » de re-catégoriser le processus de prise de forme ?

- D'une part, la progressivité pédagogique de l'enseignement du Karatedo organise la concurrence des formes de vie : elle sollicite l'assomption de la forme transmise, faisant passer d'un *vouloir a priori*, via le constat d'un *pouvoir faire*, à un *vouloir a posteriori* (*titre* : « *Pédagogie en « laque sculptée » et concurrence des formes de vie* »). Simultanément, la forme acquise est potentialisée : ayant été réalisée et passant à non-réalisée, elle demeure ainsi potestive et sollicitable par la praxis énonciative pour peu que l'on perturbe le sujet par une accélération de l'attaque.
- D'autre part, dans ce jeu concurrentiel entre les deux formes de vie, la pratique crée les conditions d'une juste distance à la scène prédicative : le pratiquant est ainsi à la fois sujet et juge, impliqué dans la pratique et doté d'une réflexivité déterminante

qui, à la potestativité de l'acquis, oppose un *vouloir* et un *pouvoir* (titre : « *Intensité et extensité, juste mesure et réflexivité* »).

- Enfin, l'efficacité pragmatique de ce style stratégique transforme non-seulement le *vouloir* apriorique en *vouloir a posteriori* ou assumption, mais aussi le *croire apriorique* en *croire-adhésion a posteriori* (titre : « *Croyance et efficacité* »).

Or les deux aspects que nous venons de distinguer sont réunis, dans un rapport méréologique, dans la structure du kata (titre : « *Le kata, double narrativité* ») :

- à l'échelle de l'ensemble du kata, on trouve sur le plan de l'expression une trajectoire diégétique, en relation, sur le plan du contenu, avec un champ de perfectivité et une narrativité inclusive,
- à l'échelle des segments qui composent le kata, on trouve sur le plan de l'expression le syntagme de base, en relation, sur le plan du contenu, avec une narrativité incluse.

Le kata peut donc se lire comme une quête de perfectivité qui se compose elle-même de quêtes successives. La compétence démontrée lors de l'épreuve qualifiante, c'est-à-dire la mise en œuvre du style stratégique condensé dans les syntagmes de base qui composent le kata, permet, en venant à bout d'attaquants imaginaires, de passer du pôle imperfectif au pôle perfectif : la démonstration de la compétence permet donc d'accéder à un objet de valeur qui n'est autre que la même compétence. Il y a confusion de la compétence et de la performance :

- la performance réside justement dans le fait d'acquérir la compétence
- et, simultanément, la compétence à déployer pour parvenir au maximum de perfectivité est précisément l'objet de valeur à conquérir,

à une importante différence près, toutefois, qui porte précisément sur notre objet : dans l'épreuve qualifiante, il s'agit de l'énonciation d'un texte narratif, connu par avance ; dans l'épreuve décisive, lors de l'accès du maximum de perfectivité, il s'agit d'une intentionnalité. La structure en double narrativité du kata suggère donc l'hypothèse suivante : l'énonciation mimétique du schéma narratif, manifesté dans le syntagme de base, serait ce qui permet d'acquérir l'intentionnalité de la forme de vie transmise. Mais qu'en est-il de la « réalité » pédagogique observée ?

La pédagogie observée semble toute différente. Certes, les séquences répétées de syntagmes élémentaires font bien l'objet d'un consensus intersubjectif selon lequel ce « texte » canonique serait le support essentiel de la transmission du Karatedo et selon lequel la répétition mimétique de cette narrativité serait le moyen d'acquérir la compétence pour le combat. Un *croire apriorique* fait également l'objet d'un consensus parmi les pratiquants, à propos de l'efficacité martiale de ces syntagmes de base. La progression pédagogique semblerait même le confirmer puisqu'elle passe par la répétition inlassable de tels schémas, qu'il s'agisse des kata ou des kihon, dans le vide puis avec un partenaire. Pourtant, nous avons constaté que ces séquences, dans le « texte », sont en contradiction avec le style stratégique qui est transmis lors de l'application des kata en bunkai (titre : « *Le kata : croyance et interprétation* »), et qu'entre le « texte » et l'application avec partenaire l'articulation procède d'une démarche interprétative essentielle. Le fait est frappant à propos des kata, pour lesquels l'application à l'identique amènerait à prendre des coups que l'on n'aurait pas reçus en restant immobile. Nous avons aussi constaté que les déplacements lors des kihon devaient être significativement adaptés lors du travail avec partenaire. Nous avons enfin constaté que des séquences de kata extrêmement difficiles à interpréter trouvent toujours interprétation ; mais

surtout que l'interprétation convaincante n'est pas celle qui « colle » le plus au texte, parfois rendu méconnaissable, mais celle qui colle le mieux au syntagme condensant la forme de vie :

Garde de tori manipulant uke
→ (intention d') attaque de uke
→ (blocage et) acquisition d'une position avantageuse par tori
→ contre-attaque de tori

Notre hypothèse est donc ici que les pratiquants de Karatedo apprennent, non pas (pas seulement) des séquences narratives, kata ou kihon, qui à force de répétition deviendraient un acquis et une forme de vie, mais qu'ils apprennent (aussi, surtout) à interpréter ces séquences *de manière à ce que cette interprétation corresponde à un style stratégique particulier*. C'est donc au niveau de l'actant interprétatif que se situe la transmission : ce n'est pas l'actant-sujet qui apprend à énoncer un texte mais c'est l'actant interprétatif qui apprend à l'interpréter selon ce style stratégique et à n'accepter que les interprétations qui en relèvent. Ce qui est transmis n'est donc pas (ou pas seulement) une narrativité mais une intentionnalité. Le texte sert ici sans doute de « dictionnaire de techniques » mais surtout de support, de prétexte à exercer cette activité interprétative et à l'assimiler. Il faut quelques minutes pour offrir un livre de grammaire et un dictionnaire à un enfant ; il faut des années pour qu'il maîtrise la langue.

Nous reviendrons ultérieurement, lors de notre élaboration théorique, sur la manière dont ce syntagme de base peut à la fois constituer un « texte » narratif, à la logique rétrospective, et le condensé d'une forme de vie, à la logique projective et intentionnelle. Pour le moment, dans le cadre de cette description dense, notre enjeu est à présent de décrire la manière dont le style stratégique transmis parvient à être assumé par le pratiquant. Nous pouvons proposer un modèle induit qui prenne en charge à la fois la syntagmatique modale, la topologie et différents facteurs d'efficience identifiés dans ce système persuasif.

Nous proposons tout d'abord de distinguer, dans ce système, trois « lieux » ou topiques :

- l'espace social, ou espace ordinaire hors de la pratique,
- l'espace « sacré », qualificatif par lequel nous désignons, non pas un espace totalement sacralisé, mais un espace réunissant profane et sacré, tel que le dojo à partir du salut qui marque le début du cours. La photographie du fondateur est en effet, en-dehors du cours, une simple image qui orne un mur et n'influence en rien les comportements ; mais, pendant le temps qui est borné par les deux saluts, elle oriente cet espace selon un axe et établit, de fait, un gradient de champ perfectif dans l'opposition *imperfectif vs perfectif*. Cet espace « présentifie » un acteur en absence, en l'occurrence le *kami* ou esprit du maître disparu, acteur que sa potestivité nous fait associer à un mode d'existence potentialisé. Cet acteur est une métasémiotique⁴³⁴ : son plan du contenu renvoie lui-même à une forme de vie totalement assumée, permanente. On est donc dans le face à face du premier destinataire et du destinataire dans la logique de la transmission. L'établissement du gradient de champ au moment du salut est corrélé (au sens statistique) à une compétence sociale qui dicte les

⁴³⁴ L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, op. cit., p. 144.



comportements : silence, asymétrie de la parole, recherche de rigueur et simultanément d'harmonie par une juste distance à la pratique...

- L'espace « duel », enfin, qualificatif que nous choisissons pour désigner l'espace établi par deux partenaires, sujet et anti-sujet au niveau narratif, soi et l'autre au niveau manifesté ; dans cet espace, l'axe pertinent du signifiant n'est plus celui de l'espace sacré mais celui qui passe par les deux partenaires.
- Et nous pourrions, sous réserve d'un test qui sortirait du cadre de cette recherche, envisager, dans ce parcours entre les espaces dont la succession est à peu près diachronique, le retour à l'espace social du sujet doté d'une nouvelle compétence.

On l'aura compris, nous entendons ici « espace » au sens mathématique du terme, désignant par là des espaces quadridimensionnels, plus précisément des intervalles bornés de l'espace-temps : des lieux circonscrits, des moments bornés par un début et une fin.

Si ces espaces, dans cet ordre de succession, constituent un parcours narratif, c'est aussi par le moyen de médiations entre eux :

- Entre l'espace social et l'espace sacré, tout un dispositif de débrayage spatial et temporel (vêtements, comportements, vocabulaire...), un temps de transition (les discussions sur le tatami avant le salut...), une périodicité (les séances à heures fixes, la non-discontinuité entre les séances...) et enfin le salut initial qui oriente l'espace de la pratique, établit le silence, l'asymétrie de la parole, les codes sociaux...
- Entre l'espace sacré et l'espace duel, la médiation se fait par la démonstration : c'est en particulier (mais pas uniquement) entre le temps du « travail dans le vide » et celui du « travail à deux » qu'une démonstration réunit le *sensei*, ou professeur, et le *sampai*, ou élève le plus gradé. La distance infinie (« hétérogénéité absolue » entre profane et sacré qui « s'excluent radicalement », selon Durkheim) entre imperfectif et perfectif est ramenée à la distance la plus courte possible, celle qui sépare le dépositaire et le « meilleur » élève : il s'agit donc bien d'une médiation. Ajoutons, par anticipation, que, dans ce système persuasif, le choix du *sampai* est le plus porteur d'adéquation et de force de conviction : si cela fonctionne face au meilleur élève, c'est donc efficace.

Voyons donc comment peut, maintenant, se représenter l'efficience narrative. Si nous considérons la scène de référence d'une agression dans l'espace social, nous pouvons suivre les transformations de statut de cette scène au fil de la traversée de ces espaces :

- Dans l'espace social, cette irruption constitue une contre-persistance : elle perturbe le cours d'action, que celui-ci soit une promenade, un trajet d'un point à un autre... La scène de référence ne peut être narrativisée car aucun cours d'action n'est en « réserve », dans la praxis énonciative, pour la prendre en charge. Elle n'est donc pas sémiotisée : son signifiant n'est relié qu'à un affect pur.
- Dans l'espace sacré, la scène de référence demeure en absence, qu'il s'agisse de la pratique du kata ou kihon : par ce travail « dans le vide », sans partenaire, elle est virtualisée ou potentialisée. Ce travail s'exécute face à un acteur, le *kami* (ou esprit) du maître disparu, lui-même potentialisé et qui détient la compétence de narrativisation de cette scène. Le kata, parcours narratif entre imperfection et perfection, constitué lui-même de la succession méréologique de parcours narratifs inclus, raconte la conquête de la compétence détenue par cet acteur. Autre particularité du kata : sa structure méréologique montre que cette compétence s'acquiert (épreuve décisive : parvenir à l'extrémité distale, au maximum de perfectivité) par la démonstration d'une

compétence similaire (épreuve qualifiante : se débarrasser des ennemis imaginaires – potentialisés ? virtualisés ?) en mettant en pratique une syntaxe semblable (mais non identique) à celle que déploierait en pareilles circonstances le *kami*. Le kata est donc une représentation narrative de la transmission de cette pratique traditionnelle, il laisse entendre que cette compétence s’acquiert par la répétition mimétique et le mérite.

- Dans l’espace duel, la scène de référence est actualisée par l’attaquant, uke, dont la gestuelle est un simulacre de la scène de référence. Toutefois, contrairement à une agression dans l’espace social, cette attaque ne relève plus de la contre-persistence, elle est au contraire attendue et nécessaire au cours d’action car elle est intégrée à un schéma narratif, le syntagme de base du kata ou du kihon.
- Et l’on peut supposer, si le système est efficace, que la forme de vie, une fois assumée, devient sollicitable lorsque se manifeste à nouveau la scène de référence dans l’espace social, cette forme de vie se réalisant dans un cours d’action qui est entré dans la praxis énonciative du pratiquant⁴³⁵.

L’efficacité narrative de la transmission de la forme de vie du Karatedo semble donc passer en fait par une triple narrativité :

- celle qui est formée par addition méréologique de syntagmes de base dans le kata, addition qui résulte en parcours de quête dans l’espace sacré,
- celle du syntagme de base de cette méréologie, qui est aussi dans le kihon et qui résulte en syntaxe invariante dans le travail à deux,
- et enfin celle du parcours de la scène de référence à travers les modes existentiels qui l’affectent dans ces trois espaces.

Concernant ce dernier, en effet :

- dans l’espace social, il y a contrat car il y a manque : il s’agit de sémiotiser un signifiant non narrativisé, une scène de référence qui a pour tout plan du contenu un affect pur en attente de signification ; il s’agit de réparer une altération du cours de vie par l’acquisition d’une compétence.
- Dans l’espace sacré se déroule l’épreuve qualifiante : la conquête de la compétence nécessaire au cours d’action qui intégrera la scène de référence.
- Dans l’espace duel, enfin, se déroule l’épreuve décisive : la réalisation –moyennant interprétation- de ce cours d’action.

Ce qu’une approche tensive très succincte peut représenter ainsi, mettant en évidence la manière dont est traité l’excès d’affect lié à la scène de référence et à la forme de vie acquise :

- dans l’espace social, la scène de référence est associée à un affect pur, pure intensité ;
- dans l’espace sacré, elle est potentialisée et ainsi le travail se déroule essentiellement sur l’extensité : l’apprentissage de la gestuelle. Le souci extrême du détail, appliqué au kihon comme au kata, confirme la nature extensive de cette étape, et si l’intensité réapparaît au fil des séries sous la forme de la tonicité et du tempo, elle est avant tout régie par l’extensité : c’est lorsque la gestuelle est assimilée que tempo et tonicité peuvent être réintroduits. Les manifestations intensives telles que vitesse, *kime* (bref moment de contraction dans une gestuelle fluide), *kiai* (cri au moment de l’impact)...

⁴³⁵ Rappelons que la vérification de cette efficacité n’entre pas dans le périmètre de cette recherche, celle-ci portant sur l’efficacité et particulièrement sur les processus en jeu.



sont bien liées à des moments précis de la gestuelle et inappropriées à d'autres moments où le relâchement est requis, elles sont donc soumises à l'extensité.

- Dans l'espace duel, enfin, la *potestivité* de la forme de vie acquise est liée à l'intensité de l'affect, car la scène de référence, réintroduite, actualise le danger. Face à elle, la *possibilité* de réalisation de la forme de vie transmise est liée à l'extensité : toute opportunité est de nature extensive puisqu'elle concerne une « ouverture » et un « timing ». Le passage d'une catégorie à l'autre (de *danger vs sécurité* à *opportun vs inopportun*) est donc un passage d'une situation où l'intensité de l'affect domine à une autre où l'extensité prime.

L'efficience de ce système peut se représenter de manière adéquate et heuristique par une syntagmatique modale à travers ces espaces :

- dans l'espace social, c'est un *pouvoir-faire* qui est perturbé par la scène de référence, entraînant une modalité de *ne pas pouvoir faire*.
- Dans l'espace sacré, nous trouvons des modalités aprioriques : un *croire* en une compétence absolue méta-sémiotisée par le maître disparu, *croire* également en un texte –le déroulement du kata- inattaquable, incontestable et reproduit mimétiquement avec le plus grand souci du détail, même si l'on s'apprête ensuite à le déformer amplement pour le conformer à la syntaxe invariante ; un *pouvoir-faire* développé par réflexivité ; enfin, un *vouloir* apriorique, ou désir pour cette forme de vie.
- Dans la transition entre espace sacré et espace duel, nous trouvons un *ne pas vouloir ne pas croire* dans l'argumentation idéologique de la démonstration : si l'on fait comme ceci, ça marche, mais si l'on ne fait pas comme ceci, on reçoit un coup ; et un *devoir-croire* (ou *ne pas pouvoir ne pas croire* ?) associé au constat pragmatique de l'efficacité de cette syntaxe sur l'élève le plus gradé.
- Enfin, dans l'espace duel, ce sont des modalités a posteriori : un *croire a posteriori*, ou adhésion ; un *pouvoir-faire* concessif : pouvoir agir selon la syntaxe *malgré* la potestivité de la forme de vie acquise ; et un *vouloir a posteriori*, ou assumption.

C'est donc dans la concurrence entre formes de vie qui est organisée dans cet espace duel que peut se faire la recatégorisation sur laquelle se fondent aussi bien l'intentionnalité que la narrativité :

- dans l'espace social, la scène de référence vécue n'est même pas catégorisée sur le plan du contenu, il s'agit d'un pur affect, non sémiotisé ;
- dans l'espace sacré, une sémiose est établie par une relation entre trajectoires diégétiques et gradient de perfectivité ; la narrativité est régie par l'opposition fondamentale *imperfectif vs perfectif*.
- Dans l'espace duel, enfin, la forme de vie transmise s'impose par l'opposition *opportun vs inopportun*.

La recatégorisation, acte fondamental d'une nouvelle manière de convertir la substance en forme, est le principal levier d'efficience de ce dispositif, puisqu'elle permet l'assumption de l'intentionnalité transmise. Or la catégorisation selon l'opportunité est incompatible avec celle qui se fait selon le danger. Il faut donc que la substance soit convertie en forme selon l'une plutôt que selon l'autre. C'est à ce titre que nous relevons que, s'adressant à l'actant interprétant, ce système fait reposer son efficience sur plusieurs formes de réflexivité :



- réflexivité en tant que juste distance à la pratique, qui distingue un actant sujet d'un actant interprétant et qui fait porter l'attention non seulement sur l'action mais sur le « comment » de l'action, donc sur le *vouloir-faire*,
- réflexivité en tant que contrôle réflexif des mouvements du corps, prise de conscience de son fonctionnement physique et psychique, qui joue efficacement sur le *pouvoir faire*,
- réflexivité, enfin, au sens d'un discours persuasif lors des démonstrations : on montre alors que s'écarter des principes (adoption d'une garde qui accueille l'attaque, prise d'une position avantageuse, blocage qui attaque l'attaquant...) entraîne l'inefficacité et met en danger. Ce discours sur la pratique elle-même, qui consiste à cultiver une « vérité » et à établir un consensus intersubjectif, joue ainsi sur le *croire*.

Ce déploiement de réflexivité est donc un facteur majeur d'efficience dans la syntagmatique modale qui mène à l'assomption de la forme de vie transmise.

III.6. Validation

Ci-dessous, nous tentons de discuter et de critiquer la description qui précède à la lumière des critères de validation suggérés par la littérature.

La première « aporie méthodologique » à affronter est le fait qu'il soit recommandé de bénéficier d'un point de vue expérimenté sur le terrain observé^{436,437 et 438}, et simultanément qu'il faille éviter d'y imposer des abstractions théoriques⁴³⁹ ou des hypothèses préconçues, tout comme d'y prendre pour évidentes les compétences sociales routinières. Le premier point, l'expérience du terrain, étant aisément satisfait par nos douze années de pratique, la difficulté était pour nous de satisfaire aux deux autres. Garfinkel⁴⁴⁰ signale la facilité avec laquelle ses élèves se trouvaient en position d'étrangers dans les environnements pourtant les plus familiers ; nous avons nous-même connu ce phénomène et pensons avoir pu satisfaire cette exigence pour les deux raisons suivantes. La première raison tient à l'état d'esprit dans lequel nous nous sommes rendu à la pratique deux fois par semaine : nous y venions dans une posture d'observateur décidée par avance. La seconde, du fait que la notation *post hoc* imposait la visualisation du cours d'action *a posteriori*, la convocation du souvenir frais, dans sa diachronicité, ce qui, comme nous l'avons trouvé dans la méthodologie de l'entretien phénoménologique⁴⁴¹, entraîne effectivement l'émergence d'un « pattern » sur un « ground » avec à la fois réflexivité et distanciation. Nous pensons, à ce titre, que les notes *post hoc* ont contribué à l'objectivation des données et à une capacité d'étonnement. Nous avons en tous cas, bien que pratiquant depuis douze ans, redécouvert le Karatedo sous ce regard nouveau, et avons tiré des hypothèses plausibles à propos de phénomènes que, jusque-là, nous n'avions jamais remarqués.

⁴³⁶ J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art cit, p. 5.

⁴³⁷ O. Journé, « Collecter les données par l'observation », art cit, p. 172.

⁴³⁸ L. Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », art cit, p. 126.

⁴³⁹ C. Geertz, « La description dense », art cit.

⁴⁴⁰ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit., p. 109.

⁴⁴¹ C.J. Thompson, W.B. Locander et H.R. Pollio, « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research », art cit.

Ce journal de bord, comme nous en étions averti par la littérature étudiée au préalable, a été notre « meilleur ami » pendant cette période. Nous l'avons tenu manuellement, systématiquement le soir même de chaque séance ou le lendemain matin, et l'avons toujours conservé dans le conférencier que nous utilisons au quotidien. Nous n'avons initialement utilisé que les pages impaires, ce qui nous a permis, lors des nombreuses relectures, d'annoter sur les pages paires, en vis-à-vis, les interprétations, échos, contradictions et notes réflexives que ces relectures ont fait émerger. Ainsi se sont dessinées des hypothèses issues d'une observation flottante, hypothèses qu'une observation focale a ensuite permis de rendre plausibles, par récurrence, ou bien de discuter, par contradictions et exceptions. Les hypothèses qui résistaient à ces rapprochements ont peu à peu constitué un inventaire d'hypothèses plausibles et une ébauche de modèle.

Nous regrettons en revanche de n'avoir pas pu faire beaucoup varier notre posture d'observateur, étant, dans ce club ou dans les stages organisés par l'enseignant, toujours dans la position de « sampai ». Une posture de débutant ou de simple élève aurait peut-être permis d'enrichir cette observation d'un autre point de vue.

Nous avons pu nous livrer à des modifications intentionnelles des activités⁴⁴², ⁴⁴³ et ⁴⁴⁴ et à l'observation des configurations passionnelles ainsi générées : accélérations favorisant l'assomption du style stratégique transmis ou provoquant l'apathie ou le lapsus, plaisanteries visant à faire sortir des comportements tacites et à tester la stabilité des comportements ... Avec quelques limites toutefois : notre position de « sampai » pouvait rendre difficiles ces perturbations, notre comportement ayant, dans une certaine mesure, un rôle normatif à l'égard des autres pratiquants : l'affirmation de la « fausseté » d'un kata aurait pu, par exemple, être prise au pied de la lettre, de même qu'un comportement incongru de notre part aurait mis le sensei dans une situation plus embarrassante que si cela provenait d'un débutant.

Nous avons veillé à éviter les biais signalés par Journé⁴⁴⁵ :

- biais d'attention sélective : nous avons veillé à revisualiser diachroniquement les séances *post hoc* afin de relever des signaux faibles porteurs d'éventuelles hypothèses nouvelles, et avons également, lors des séances, *in situ*, choisi par moments d'observer des situations routinières en nous interrogeant sur leur évidence.
- Biais de confirmation : nous avons évité d'importer des hypothèses préconçues, l'observation focale ne portant que sur des hypothèses induites par le terrain, et avons recherché la contradiction et la variabilité plutôt que les confirmations et l'uniformité ; nous avons nuancé les hypothèses chaque fois que des faits venaient les contredire.
- Biais de reconstitution *a posteriori* : nous veillons à ne pas oublier que notre modèle, à vocation exploratoire et descriptive, n'a pas pour propos d'expliquer et ne repose pas sur la causalité. Il s'agit d'une syntagmatique reposant sur des liens logiques, des cooccurrences, des évolutions corrélées par des relations inverses, converses ou plus complexes.
- Biais affectif : nous avons veillé à travailler avec tous les pratiquants du club sans préférence ni exception, y compris les membres d'âges très différents (nous

⁴⁴² O. Journé, « Collecter les données par l'observation », art cit, p. 172.

⁴⁴³ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit., p. 97 et suiv.

⁴⁴⁴ Lorenza Mondada, communication personnelle.

⁴⁴⁵ O. Journé, « Collecter les données par l'observation », art cit, p. 170- 171.



participations au cours des adolescents et enfants) et de grades très différents (incluant les tout débutants).

- Biais comportementaux : nous estimons n'avoir pas éveillé l'attention des pratiquants sur notre posture d'observateur et de perturbateur, et n'avons, de fait, essuyé aucune remarque de leur part. En revanche, notre position de « sampai » introduit évidemment un biais dans les interactions que nous avons pu avoir avec eux, pouvant notamment accentuer le caractère de « défi » de la manipulation exercée.

Sur le plan déontologique, nous n'avons pas signalé notre rôle d'observateur, pas même à l'enseignant : cela aurait empêché d'observer les configurations passionnelles générées par nos perturbations. Nous avons en revanche signalé notre démarche de recherche à l'enseignant *a posteriori*.

Nous avons entrepris la rédaction de la description une fois qu'a commencé à se manifester la saturation, c'est-à-dire à l'issue d'environ soixante heures d'observation participante réparties sur une période de quatre mois. Afin de nous assurer de cette saturation, nous avons poursuivi la tenue du journal de bord au-delà de cette période, pendant un mois.

Enfin, concernant la validité de la rédaction, nous avons veillé à étayer notre argumentation à l'aide de faits et de propos observés, « illustrations » didactiques⁴⁴⁶ à caractère récurrent dans les données recueillies ; nous avons également cité les observations qui peuvent affaiblir ou nuancer ces hypothèses.

III.7. Vers une élaboration théorique : questionnements

Nous nous apprêtons maintenant à faire usage de cette description dense comme d'une « source secondaire » dans notre démarche hypothético-déductive.

La description qui précède est en effet le point de départ de notre phase inductive. Celle-ci appelle à présent la convocation d'un ou plusieurs modèles afin d'apporter des éclairages pertinents à notre objet. Dans le cadre de ce dernier, qui est l'effcience narrative, nous devons en effet revenir sur le phénomène qui articule un texte, dont la structure est narrative, à une forme de vie qui est une intentionnalité. Si la description dense a pu mettre en évidence la transmission d'une compétence interprétative selon une syntagmatique modale, il demeure que le syntagme de base constaté dans le Karatedo, tout à la fois narrativité et condensé de cette intentionnalité, est un objet tout à fait singulier et central dans ce processus. Son étude mérite donc, outre sa description, des éclairages à la lumière de phénomènes plus vastes trouvés ailleurs dans la littérature.

Les questions qui se posent, à ce titre, portent selon nous sur les points suivants.

Tout d'abord, ce syntagme est définitoire d'un rapport entre sujet et anti-sujet selon une catégorie sémantique fondamentale (ici : *opportun vs inopportun*). Cette catégorisation est déterminante, aussi bien pour l'intentionnalité qui en résulte - puisque c'est déjà un choix parmi les catégories de la substance- que pour la dimension narrative du syntagme, qu'elle

⁴⁴⁶ J.-P. Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », art cit, p. 20.



détermine tout autant. Observons que ce syntagme procède, après un vis-à-vis initial entre sujet et anti-sujet, de l'inversion de rôles actantiels entre ces deux actants (l'attaqué devenant attaquant) et de l'élimination de l'anti-sujet.

Il s'agit également de prendre en charge le fait que ces propriétés s'exercent aussi bien

- dans le vis-à-vis du sujet et du pôle perfectif (espace sacré), de manière homomorphe à l'opposition *profane vs sacré*, ce qui détermine l'agrégation du sujet au collectif, le renouvellement de ce dernier et le fondement des liens internes entre ses membres,
- que dans le vis-à-vis de deux sujets pratiquants (espace duel).

Il s'agit enfin de questionner la dimension autopoïétique de ce phénomène. Cette dimension procède tout d'abord de l'aspect auto-productif du système :

- au niveau du collectif : comment ce système se renouvelle-t-il, à travers les sauts générationnels, tout en maintenant son identité, son organisation ? En première approche, nous avons constaté qu'au fil de l'agrégation et de l'évolution des grades des individus, il y a déplacement des acteurs sur fond de structure actantielle constante : il y a toujours une ligne pour le salut, des élèves répartis sur le tatami selon une hiérarchisation spontanée, un sampai et un sensei, mais les acteurs passent progressivement de la gauche à la droite de la ligne de salut transversale, des positions proximales aux positions distales sur l'axe longitudinal, et ainsi la transmission se fait selon un renouvellement permanent. Les élèves formés forment à leur tour de nouveaux élèves, ce qui répond au principal critère de l'autopoièse. L'hypothèse est donc très largement nourrie par l'observation participante.
- Au niveau de l'individu, trouve-t-on aussi, dans le phénomène de la transmission des formes de vie, un mécanisme selon lequel une conversion de la substance en forme devient « quelque chose » qui contribue à son tour à convertir *de la même manière* la substance en forme ? C'est donc ici l'hypothèse que le schème tiré de l'interaction avec le monde devienne schème *pour* donner forme au monde. Selon Descola⁴⁴⁷, les « schèmes collectifs » permettent de « structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans l'environnement ». Là aussi, l'hypothèse est donc plausible.

Autre critère majeur, l'autopoièse requiert la constitution du système en unité. Si la réponse semble triviale pour un collectif constitué par agrégation, il s'agit de la tester, non selon le point de vue de l'unité physique, mais au niveau de la démarche interprétative dont il est question : pour le collectif comme pour l'individu, y a-t-il constitution d'un horizon interprétatif ?

Enfin, le milieu est-il déclencheur ou bien déterminant pour l'évolution du système ?

Afin d'examiner ces points, nous avons donc choisi d'éclairer notre objet par un modèle qui semble pertinent au regard de ces critères : la formule canonique des mythes de Claude Lévi-Strauss.

⁴⁴⁷ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 151.



IV.1. La formule canonique des mythes : présentation

La formule canonique des mythes de Claude Lévi-Strauss présente un intérêt, à plusieurs titres, pour notre objet. Supposée, selon son auteur, représenter la loi des transformations des mythes, par exemple entre peuples voisins, elle est étroitement liée à la narrativité qui a nourri la sémiotique greimassienne.

Nous aborderons dans ce chapitre la formule elle-même, sa notation ambiguë et ses interprétations multiples. Nous questionnerons la nature des transformations qu'elle décrit et les objets auxquels elle s'applique –déjà très variés chez Lévi-Strauss lui-même- mais aussi ceux auxquels elle pourrait légitimement s'appliquer. Le propos de ce chapitre sera d'amener à une interprétation sémiotique de la formule et à la justification de son emploi pour la représentation de phénomènes liés aux formes de vie : la représentation de celles-ci sous forme condensée, leur déploiement, leur persistance, les axiologies qui les sous-tendent, leur transmission.

Concernant la bibliographie relative à la formule canonique des mythes, nous avons pris pour principes :

- un intérêt particulier pour les sources reposant sur une approche sémiotique de la formule, en l'occurrence chez les Maranda, chez Scubla et chez Petitot,
- ainsi que le principe de saturation au fil des lectures.

L'état de la question que nous avons mené est particulièrement alimenté :

- par la revue « L'Homme » qui avait consacré, en 1995, un numéro⁴⁴⁸ à une rencontre de nombreux chercheurs autour de la formule canonique en présence de Claude Lévi-Strauss lui-même ;
- par Scubla, qui en a fait un état particulièrement détaillé dans l'ouvrage « Lire Lévi-Strauss » en 1998⁴⁴⁹ ;
- et par un recueil dirigé par Maranda, « The double twist », qui a regroupé une grande diversité d'auteurs et de points de vue en 2001⁴⁵⁰.

Présentons dès maintenant la formule canonique dans son expression la plus courante, en prévenant toutefois que sa notation formelle, comme nous le verrons et comme en avertit Lévi-Strauss lui-même, ne doit pas être prise « à la lettre » pour son interprétation et sa compréhension :

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_a^{-1}(y)$$

⁴⁴⁸ *L'Homme*, vol.35, n°135, 1995.

⁴⁴⁹ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*

⁴⁵⁰ Pierre Maranda (ed.), *The double twist: from ethnography to morphodynamics*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, 316 p.



L'énoncé de la formule était précédé, lors de sa première apparition en 1955, de la précaution : « Dans l'état actuel des recherches, on devra se contenter ici d'indications très approximatives ». Et surtout, la formule est suivie, lors de cette même apparition, des précisions suivantes :

« ...deux termes *a* et *b* étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, *x* et *y*, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des *termes* et des *relations*, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : *a* et *a-1*) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments (ci-dessus : *y* et *a*). »⁴⁵¹

Quelques variantes typographiques peuvent être constatées :

- les « f » peuvent être, selon les auteurs, en majuscules ou en minuscules ;
- l'exposant « ⁻¹ » peut parfois sembler affecter le « f » pour des raisons typographiques mais il concerne bien le « a » selon tous les auteurs que nous avons lus ;
- enfin, le signe « : : » a rapidement remplacé le signe « ≃ » employé par Lévi-Strauss lors de la première présentation de la formule dans un article de 1955, où elle apparaissait ainsi : « $F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$ »⁴⁵².

On trouve également quelques variantes syntaxiques à cette formule. La première apparaît dans *La potière jalouse* sous la forme :

$F_x(a) : F_y(b) : : F_y(x) : F_{a^{-1}}(b)$,⁴⁵³

où elle est justifiée par les mêmes arguments qu'en 1955, trente ans plus tôt :

« Cet emploi est légitime pourvu que les conditions générales soient respectées : qu'un des termes soit remplacé par son contraire, et qu'une inversion se produise entre une valeur de terme et une valeur de fonction »⁴⁵⁴.

La seconde variante syntaxique apparaît ensuite dans les années 1980 lorsque, dans un cours au Collège de France⁴⁵⁵, Lévi-Strauss l'applique au rite du *Naven*. Côté⁴⁵⁶ montre que la formule canonique y apparaît sous une forme différente de celle de 1955 :

⁴⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 262.

⁴⁵² *Ibid.* Nous signalons la note 1 p235 : « D'après l'article original : The Structural Study of Myth, in : Myth, A Symposium, Journal of American Folklore, vol.78, n°270, oct.-dec. 1955, pp.428-444. Traduit avec quelques compléments et modifications ».

⁴⁵³ Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Paris, Pocket, 2009, p. 207 La typographie est également très altérée, les arguments se trouvant en indices des indices : comme nous l'avons justifié plus haut, nous ne nous attachons pas ici à ces variantes typographiques, c'est pourquoi nous avons retranscrit la formule sous une forme plus habituelle. Précisons également, afin d'éviter toute confusion, que cette variante ne concerne pas le mythe de la potière jalouse lui-même mais un autre mythe analysé dans l'ouvrage éponyme ; ce mythe porte sur le paresseux et les projectiles que constituent ses excréments, en relation analogique avec la lune et les météores.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 145- 146.

⁴⁵⁶ Alain Côté, « Qu'est-ce que la formule canonique ? », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 38.



$$f_x(a) : f_y(b) : : f_x(b) : f_{b^{-1}}(y).$$

Le même auteur, Côté⁴⁵⁷, propose jusqu'à 144 versions possibles de la formule canonique sur la base des indications laissées par Lévi-Strauss. Mais c'est sous la forme présentée plus haut, avec ses variantes typographiques, qu'elle apparaît le plus souvent chez Lévi-Strauss et chez les continuateurs et commentateurs qui en ont fait usage ou qui l'ont étudiée. Côté, d'ailleurs, écrit que Lévi-Strauss voyait la formule de 1955 comme « emblématique »⁴⁵⁸.

C'est donc à cette forme que nous allons nous intéresser : $f_x(a) : f_y(b) : : f_x(b) : f_{a^{-1}}(y)$, mais surtout, comme y invite Lévi-Strauss, au-delà de sa notation formelle, au processus général qu'elle exprime.

IV.1.1. Deux exemples introductifs

Illustrons tout de suite cette formule par deux exemples pris, non pas chez Lévi-Strauss, mais chez Pierre Maranda et Elli Kōngäs Maranda, qui ont proposé de l'appliquer à la représentation d'un mythe des îles Salomon et d'un conte finnois. Ces deux exemples nous serviront à la présentation didactique de la formule dans cette introduction et fourniront également un éclairage sur la double fonction de cette formule, que nous nous attacherons à caractériser afin de démontrer qu'elle peut représenter de manière heuristique la transmission des formes de vie.

Commençons par un mythe des îles Salomon rapporté et analysé par Pierre Maranda⁴⁵⁹. Ce mythe du peuple Lau décrit la manière dont un héros, Laukeni, a sculpté le gourdin de guerre que portent les hommes et a ainsi fondé le rapport au monde de ce peuple et ses usages. Pour sculpter l'extrémité distale et contondante de cette arme, Laukeni prit pour modèle un sexe féminin au clitoris dressé. Ce dernier constitue une proéminence mortelle pour l'ennemi qui reçoit un coup de ce gourdin sur le crâne. Ainsi cette arme, inspirée par le sexe féminin qui donne la vie, donne-t-elle à l'homme, par analogie, la compétence de parturition : « il acquiert la capacité de mimer l'accouchement en donnant naissance à l'esprit du mort »⁴⁶⁰. De même qu'une jeune fille devient femme lorsque son clitoris est taché de sang, de même les guerriers deviennent hommes lorsque le clitoris de leur arme est tâché du sang de l'ennemi : ils « accèdent ainsi au statut d'adultes car eux-aussi, comme les jeunes femmes pubères, ont un clitoris tâché de sang »⁴⁶¹.

Jusqu'ici, la logique présentée semble relever de l'analogie. Mais cette analogie apparente procède en fait d'une double inversion : le sexe féminin, porteur de vie, est ordinairement plus bas que la tête de l'homme et, lorsqu'il se trouve au-dessus d'elle ou à son contact, il porte au contraire la mort. Ainsi, par les oppositions que manifeste ce mythe : *haut vs bas*, *tête vs sexe*,

⁴⁵⁷ Alain Côté, « The Set of Canonical Transformations Implied in the Canonical Formula for the Analysis of Myth » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 199- 221.

⁴⁵⁸ « Lévi-Strauss sees his original 1955 canonical formula, designed to represent a particular transformation, as emblematic », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 127.

⁴⁵⁹ Pierre Maranda (ed.), *The double twist*, op. cit., p. 97- 120.

⁴⁶⁰ « He acquires the ability to mimic parturiency by giving birth to the spirits of the dead », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 102.

⁴⁶¹ « they then reach the status of adult : they too, like nubile girls, have a blood-tainted clitoris », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 112.

masculin vs féminin et par les conséquences de vie ou de mort qui résultent du respect ou de l'inversion de leurs corrélations, se définissent les obligations et les interdits du peuple Lau. Selon Maranda, il s'agit là des « bases métaphysiques des croyances qui fondent une vision du monde »⁴⁶². Le monde des Lau est ainsi implicitement représentable par un système semi-symbolique résultant de la reprise, appliquée à toute la substance du monde, de ces corrélations :

« Des tabous langagiers imposent des circonlocutions aux hommes comme aux femmes. Ainsi, il est interdit pour les premiers de faire usage de termes explicites pour le sexe féminin, et pour les secondes de faire directement référence à la tête des hommes. Cette structure chiasmique est à relier à l'attribution océanique du « haut » - fragile, instable- aux hommes et du « bas » -ferme, solide- aux femmes. Au-delà du langage, ce paradigme océanien régit la « grammaire spatiale » du quotidien des Lau et toute leur activité cérémonielle. Ainsi, parmi d'autres interdits et obligations, le lagon passe de « mâle » à « femelle » selon les marées : à marée haute il appartient aux hommes, qui y pêchent, ce que les femmes n'ont pas le droit de faire ; à marée basse, les femmes y ramassent des coquillages, que les hommes n'ont le droit ni de prélever, ni de consommer. Les hommes rangent leurs affaires sur des étagères, les femmes sur le sol. Lorsque les deux marchent sur une côte, l'homme doit passer devant la femme afin que sa tête demeure plus haute que le bassin de celle-ci, et inversement lorsqu'ils descendent. Les femmes peuvent pratiquer la fellation sans problème, mais les hommes – au grand regret de certains de mes vieux amis- ne peuvent se livrer au cunnilingus. »⁴⁶³

L'infraction à cet ordre des choses, en revanche, peut avoir pour conséquence la mort, tout comme lorsque le clitoris de bois percute la tête d'un ennemi :

« Lorsqu'un homme bat sa femme (...) elle peut se réfugier dans le quartier des femmes, où son époux ne viendrait jamais la chercher car il mourrait sur le champ »⁴⁶⁴,

« Les garçons et les filles ont entendu parler d'hommes qui avaient demandé à leur sœur d'amener au *maanabisi* (le quartier des femmes) une noix d'arec ou des cheveux, ou encore d'autres objets personnels pris furtivement à un ennemi, afin de causer la mort

⁴⁶² « 'metaphysical' foundations of beliefs that ground a world view », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 102.

⁴⁶³ « Language tabus impose circumlocutions on both men and women. Thus, it is forbidden for the former to use straightforward terms for women's genitalia, and forbidden for the latter to refer directly to men's heads. This chiasm structure relates to the Oceanic attribution of 'high' –fragile, unsteady- to men and 'low' –firm, solid- to women. Beyond and over language, this Oceanic paradigm regulates the 'space grammar' of Lau everyday and ceremonial life throughout. Accordingly, and among other such prescriptions, the lagoon switches from 'male' to 'female' according to tides: at high tide it belongs to men, who fish, which women may not do; at low tide, women collect shellfish that men do not collect and may not eat. Men store their things on shelves, women on the floor. While climbing uphill the man must walk ahead in order that his head remains higher than the woman's pelvis, and inversely when they climb down. Women may practise fellatio without problems, but men –to the great grievance of some of my old friends- cannot do cunnilingus. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 98.

⁴⁶⁴ « when a man beats his wife (...) she can just run away to the women's quarters where her husband would never chase her for he would die on the spot », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 105.

de cet homme, et savent qu'il est bel et bien mort (...) Ils ont la certitude qu'une femme peut tuer sans autre arme que la partie du corps avec laquelle elle donne la vie »⁴⁶⁵.

L'architecture du village, la vie quotidienne et la géographie symbolique sont donc entièrement organisées selon le déploiement de ces principes. La séparation des sexes permet la maîtrise de ces dangereuses conjonctions : les femmes passent leurs menstrues et vivent leur accouchement dans leur quartier réservé ; les hommes, de leur côté, ont également leur quartier, dans lequel ils pratiquent des rituels initiatiques dont les gestuelles imitent l'accouchement. Dans la société Lau, ce pouvoir de vie et de mort confère une importante autorité aux femmes sur les hommes.

Cet exemple nous permet d'illustrer la manière dont la formule canonique pourrait représenter la condensation, le déploiement et la persistance d'une forme de vie. Le système des Lau relève en effet d'un vis-à-vis initial qui institue un ordre des choses : la tête des hommes doit être en haut, le sexe des femmes doit être en bas ; la sémiose ainsi instituée subit une torsion lorsqu'une infraction à cet ordre est commise, puis un rétablissement par contre-torsion lorsque la mort sanctionne cette infraction. Maranda l'interprète ainsi :

a est l'homme,

b est la femme,

x est la fonction « en haut »

y est la fonction « en bas »

et la formule $f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_a^{-1}(y)$ peut alors se lire ainsi :

« La fonction *en haut* de HOMME est à la fonction *en bas* de FEMME dans la même relation que la fonction *en haut* de FEMME est à la fonction non-homme de EN BAS »⁴⁶⁶,

où nous entendons (nous reviendrons plus loin sur l'interprétation des signes « : » et « :: ») :

La tête de l'homme est en haut

:

le sexe de la femme est en bas

::

le sexe de la femme est en haut (lorsque le gourdin de guerre est levé ou lorsque la tête de l'homme et le sexe de la femme se trouvent en positions relatives inversées ou en relation de contiguïté)

:

et ce qui doit être en bas prend alors pour fonction de renverser l'homme, de détruire la tête de l'homme.

⁴⁶⁵ « Girls and boys have heard about men who have asked a sister to take to the *maanabisi* (women's quarters) an areca nut or hair or other personal thing, lifted surreptitiously from an enemy, so as to cause that man's death, and know that he had died indeed (...) They took it for granted that a woman may kill without any other weapon than the body part with which she gives birth », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 107.

⁴⁶⁶ « The above function of MAN is to the below function of WOMAN in the same relationship as the above function of WOMAN to the non-man function of BELOW », notre traduction, dans : Elli Köngäs Maranda et Pierre Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Paris, Mouton Publishers, 1971, p. 110.

On voit ainsi comment cette représentation :

- définit un ordre des choses dans le rapport entre deux sujets,
- représente une inversion de cet ordre suivie de l'élimination de l'un des sujets,
- amorce le déploiement de ce texte narratif en forme de vie selon un système semi-symbolique qui classe et ordonne tout ce qui se présente à lui, répondant ainsi, comme l'écrivait Lévi-Strauss, à un « souci d'observation exhaustive et d'inventaire systématique des rapports et des liaisons », souci de « ne laisser échapper aucun être, objet ou aspect, afin de lui assigner une place au sein d'une classe »⁴⁶⁷,
- et prévoit, comme toute « loi », l'infraction et la sanction qui constituent un mécanisme interne de stabilisation et de persistance.

Par-là se justifie notre intérêt pour la formule canonique, ce système présentant une structure semblable à celle du syntagme identifié dans le Karatedo et un fonctionnement de type autopoïétique :

- sa structure, tout comme le syntagme de base que nous avons identifié dans le Karatedo, repose sur un vis-à-vis entre deux sujets fondé sur une opposition fondamentale qui les investit de leurs rôles actantiels respectifs (ici, *haut vs bas*, là *attaquant vs attaqué*) ; ce vis-à-vis est suivi, là aussi, d'une inversion de ce rapport (le sexe féminin vient en haut, tout comme en Karatedo l'attaqué devient l'attaquant) et de l'élimination de l'un des sujets (l'ennemi meurt, l'attaquant initial est vaincu).
- Cette structure narrative sert de modèle pour la prise de forme du monde par une propagation à la société et à la nature, à toute la substance en fait, propagation qui rappelle le modèle autopoïétique minimal que nous avons citée plus haut : tout ce qui se présente est ainsi classé selon la catégorie *haut vs bas* et intégré à ce système et à ces usages et interdits. La forme du monde qui est ainsi produite sert donc à son tour à former le monde.
- Ce système régit aussi bien le rapport du collectif au monde que les liens des individus entre eux, qu'ils appartiennent au même sexe (ils se trouvent alors dans un rapport d'identité, partageant les mêmes rites, la même relation au sexe opposé) ou à des sexes opposés (ils se placent alors en vis-à-vis selon l'opposition *haut vs bas*).
- Il définit donc une unité pour le peuple Lau, fondée sur cette lecture du monde, de même qu'une unité pour les hommes, d'un côté, et les femmes de l'autre.
- Enfin, cette structure narrative consistant en une infraction à l'ordre des choses suivie d'une sanction, elle contient son propre mécanisme stabilisateur et donc son facteur interne de persistance.

Malheureusement pour le peuple Lau, cet article de Pierre Maranda ne fournit pas seulement un exemple d'effcience narrative par le déploiement du texte mythique en pratiques et en forme de vie. Il fournit également une illustration de la question des solutions de continuité dans la transmission des formes de vie et, de ce fait, de la persistance du collectif. L'auteur rapporte, en effet, que les missionnaires chrétiens ont détruit le système de valeurs des Lau en leur imposant une mythologie selon laquelle le médiateur n'est pas la femme mais l'homme, et où le texte fondateur fait de la femme, non plus celle qui a conféré à l'homme sa complétude, mais celle qui a provoqué sa chute. Plus encore, les missionnaires ont méthodiquement démolé les quartiers réservés aux hommes et aux femmes, détruisant ainsi les objets supports de

⁴⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990, p. 22- 23.



l'énonciation quotidienne qui exprimait la forme de vie des Lau. Ce peuple, selon Pierre Maranda à l'époque de la rédaction de l'article, se rendait encore sur ses anciens lieux de culte pour pleurer la perte de sa tradition. Un tel manque soulève la question du franchissement de cette solution de continuité par les Lau eux-mêmes, qui en ce cas précis n'ont pas pu constituer de nouvelle forme de vie. Pierre Maranda ne fait pas usage de la formule canonique pour proposer de représenter ce phénomène catastrophique. Nous reviendrons sur ce point.

Passons à présent à un deuxième exemple, proposé par les époux Maranda et tiré de la mythologie finnoise. Le récit choisi appartient au genre du *Schwank* et constitue, selon les auteurs auxquels nous l'empruntons, « un cas rare de récit folklorique construit avec un minimum de contenu sur le squelette structurel »⁴⁶⁸. Le texte est le suivant :

« Un jour, un fermier et son serf commençaient à prendre leur repas, de même que les voisins étaient, eux aussi, en train de manger. Alors le fermier dit ceci :

« Faisons semblant de manger, mais ne mangeons pas ».

Le serf s'en satisfait, puis lorsqu'ils se rendirent au champ pour faucher, le serf ôta la lame de la faux et dit :

« A présent, faisons semblant de faucher, mais ne fauchons pas ». »⁴⁶⁹

La représentation de ce récit à l'aide de la formule canonique des mythes se ferait, selon les Maranda, de la manière suivante⁴⁷⁰ :

a est l'autorité,

b est le serf,

x est la fonction de feindre,

y est la fonction d'accepter de feindre,

et la formule $f_x(a) : f_y(b) : : f_x(b) : f_a^{-1}(y)$ peut alors se lire :

« Si l'autorité qui feint résulte en l'acceptation de feindre par le serf, alors la feinte du serf a pour résultat que l'acceptation de feindre a pour fonction la permutation de l'autorité »⁴⁷¹.

Dans cette version finnoise de l'arroseur-arrosé, comme dans le précédent exemple,

- le membre de gauche expose une relation oppositionnelle entre deux « termes » associés à des « fonctions » opposées,
- dans le membre de droite, l'un des « termes » s'approprie la « fonction » de l'autre, ce qui correspond à ce que nous avons désigné comme « torsion »,

⁴⁶⁸ « a rare case in which a folkloristic item is built up with a minimum of content to cover the structural skeleton », notre traduction dans : E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, op. cit., p. 68.

⁴⁶⁹ « Well, once a farmer and his servant were starting their meal, as the neighbors were eating, too. So the farmer said that, « Let's pretend eating, but not eat. » The servant contented himself with it, and then when they went to the field to mow, the servant took the blade off the scythe and said that, well, « Now let's pretend mowing, but not mow. » », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷⁰ D'après *Ibid.*, p. 67. Notre traduction.

⁴⁷¹ « If pretending authority results in the servant's acceptance of pretense, then the servant's pretense results in the permutation of the authority function of accepting pretense », notre traduction, dans : *Ibid.*

- et sa « fonction » précédente devient un « terme » qui a lui-même pour fonction d'inverser la fonction du premier terme (ce qui correspond à la contre-torsion).

Notons toutefois que la formule, ainsi interprétée, n'est plus seulement la mise en équivalence de deux situations, comme pour les Lau, mais qu'elle devient la description d'un processus causal, comme l'indique la construction de la phrase : « si..., alors... » : le signe « : » ne représente plus une relation concessive mais causale. Il s'agit même d'une causalité emboîtée : « si w résulte en x, alors y résulte en z ». Soit les auteurs (dont l'un est commun aux deux analyses que nous citons ici) optent, d'un récit à l'autre, pour des points de vue différents, soit la formule canonique est apte à représenter des phénomènes de natures différentes. Or le conte finnois met en scène l'apparition d'une contre-persistance, d'une rupture dans le cours de vie ordinaire, que la forme de vie acquise ne permet pas de traiter, ce qui provoque une « catastrophe » au sens où une nouvelle forme de vie doit être convoquée ou inventée : ce conte s'apparente ainsi, non pas au continuum de la vie bien ordonnée des Lau, où une sanction est prévue en cas d'infraction pour ramener à l'ordre cosmique sans changement de morphologie, mais bien à une discontinuité catastrophique telle que celle qui fut provoquée par l'arrivée des missionnaires. Nous y reviendrons, car là réside, selon nous, une propriété de la formule canonique qui la rend particulièrement apte à éclairer la transmission des formes de vie par les pratiques ritualisées, qu'il s'agisse de la discontinuité qui se traduit par le *ne pas pouvoir faire* de l'individu plongé dans une nouvelle compétence sociale, ou bien qu'il s'agisse de celle qui affecte le collectif à chaque saut générationnel.

IV.1.2. Du flou de la formule canonique

La forme pseudo-mathématique de la formule canonique des mythes ne doit pas pour autant la faire passer pour autre chose que ce qu'elle est : contrairement à une véritable notation mathématique, qui se substitue efficacement à une proposition exprimable dans la langue naturelle⁴⁷² en respectant des lois mathématiques et des règles de notation conventionnelles, il s'agit ici d'une nomenclature non conventionnelle et imprécise. Reconnaissons à Lévi-Strauss d'avoir lui-même très clairement admis cette limite :

« Nous passerons beaucoup plus rapidement sur les commentaires qu'appelle, dans ce livre, le recours intermittent à des symboles d'allure logico-mathématique qu'on aurait tort de prendre trop au sérieux. (...) Les formules que nous écrivons avec des symboles empruntés aux mathématiques, pour la raison principale qu'ils existent déjà en typographie, ne prétendent donc rien prouver, mais plutôt anticiper sur un exposé discursif dont elles soulignent les contours, ou encore résumer cet exposé (...) si l'analyse structurale des mythes a un avenir devant elle, la manière dont, à ses débuts, elle a choisi et utilisé ces concepts devra faire l'objet d'une sévère critique. Il faudra que chaque terme soit à nouveau défini, et cantonné dans un usage particulier (...) Alors seulement, les mythes seront passibles d'une analyse logico-mathématique véritable, dont on nous pardonnera peut-être, eu égard à cette profession d'humilité, de nous être naïvement amusé à esquisser les contours »⁴⁷³.

⁴⁷² D'après : La structure fondamentale du langage, dans : L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, op. cit., p. 183.

⁴⁷³ Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 2009, p. 38--39.



Ou encore :

« en dépit de son aspect vaguement algébrique, ma formule ne constituait pas un algorithme permettant d'effectuer des calculs [mais elle était] comme une image ou un dessin : représentation graphique qui, dans ma pensée, pouvait faciliter l'appréhension intuitive d'une chaîne de rapports. »⁴⁷⁴

Les termes employés par Lévi-Strauss ne sont, en outre, pas stabilisés à travers son œuvre, ce qu'il admet tout aussi volontiers :

« Mieux que personne, nous avons conscience des acceptions très lâches que nous donnons à des termes tels que symétrie, inversion, équivalence, homologie, isomorphisme... Nous les utilisons pour désigner de gros paquets de relations dont nous percevons confusément qu'elles ont quelque chose en commun. »⁴⁷⁵

Nous verrons par exemple que Lévi-Strauss appelle « contradictions » des oppositions qui sont en fait des contrariétés. Le recours de Lévi-Strauss à la notation mathématique ne doit donc pas nous amener à une critique dirigée vers le choix des symboles employés ou à une interrogation à propos de ce que ces symboles pourraient signifier s'ils étaient employés par un mathématicien. Il s'agit plutôt d'une notation d'emprunt, derrière laquelle l'anthropologue nous invite à rechercher l'idée, la conception intuitive qu'il entendait représenter par là. Scubla écrit à ce sujet : « Comme toujours, Lévi-Strauss fait un usage singulier du vocabulaire technique qu'il emprunte à d'autres disciplines »⁴⁷⁶. Marcus, quant à lui, écrit que « les mathématiques de Lévi-Strauss sont pauvres, mais le potentiel mathématique de ses idées est immense »⁴⁷⁷.

A titre d'exemple, dans *Du miel aux cendres*, publié en 1966, Lévi-Strauss évoque la « relation canonique » de 1955, qu'il cite et fait suivre du commentaire : « Il convenait de la citer au moins une fois pour qu'on se convainque que depuis lors, elle n'a pas cessé de nous guider »⁴⁷⁸. Or, bien que Lévi-Strauss la présente comme « la relation canonique que nous écrivions en 1955 de la façon suivante (...) », elle apparaît pourtant sous une forme différente de celle de 1955 :

$$fx_{(a)} : fy_{(b)} :: fx_{(b)} : f(a-1)_{(y)},$$

que l'on rapprochera utilement de la notation de 1955, citée plus haut :

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : Fa^{-1}(y)$$

Même à supposer que cette notation ait présenté, à l'époque, une difficulté typographique pour l'imprimeur, il n'est pas imaginable que Lévi-Strauss n'ait eu l'occasion de vérifier le bon-à-

⁴⁷⁴ C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, op. cit., p. 13.

⁴⁷⁵ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 39.

⁴⁷⁶ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, op. cit., p. 76.

⁴⁷⁷ « Levi-Strauss's explicit mathematics is poor, but the mathematical potential of his ideas is tremendous », notre traduction, dans : Solomon Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », *Semiotica*, 1997, vol. 116, n° 2- 4, p. 122.

⁴⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 2009, p. 211- 212.



tirer. Or, affirmer que la formule ait été ainsi écrite dans l'article de 1955, c'est-à-dire que ces deux notations soient équivalentes, ferait bondir un mathématicien, l'emploi rigoureux d'une convention mathématique ne pouvant tolérer de telles inconstances. Nous pouvons donc réaffirmer, comme y invitait l'auteur lui-même, qu'il n'y a aucune pertinence, pour comprendre la pensée de Lévi-Strauss exprimée par cette formule, à s'attacher au sens conventionnel des notations pseudo-mathématiques qu'il emprunte.

La difficulté d'interprétation ne tient pas seulement aux symboles mathématiques employés. Scubla affirme dans un autre ouvrage qu' « aucune des applications de la formule [par Lévi-Strauss] n'est convaincante » et que Lévi-Strauss, dans l'utilisation qu'il fait de cette formule,

« ne remplit pas les conditions ordinaires de scientificité. Car son objet est mal défini, son usage n'est pas régi par une règle générale, sa structure littérale est imprécise et son adéquation à un matériau empirique n'a jamais été prouvée »⁴⁷⁹.

Mais le même Scubla reconnaît aussi que

« ce même dérapage [mathématique] n'est jamais que l'envers de [la] fidélité [de Lévi-Strauss] à une intuition originelle sur la nature de la pensée mythique dont, à tort ou à raison, il ne s'est jamais départi. »⁴⁸⁰

Le flou que l'on peut reprocher à la formule tient enfin à ce que, non content d'une formalisation équivoque et d'applications manquant de rigueur, Lévi-Strauss laisse généralement au lecteur le soin d'achever, voire de mener à sa place ses démonstrations. Citant Sperber, Scubla affirme même que l'anthropologue « ne donne jamais un exemple détaillé de l'application de sa formule »⁴⁸¹. Le même auteur commente ainsi un article dans lequel Lévi-Strauss se contente, pour toute explication, d'une note laconique de bas de page qui renvoie à un article antérieur :

« Comme si Lévi-Strauss (...) répugnait ou ne parvenait pas à employer sa formule (...) au lieu de faire un usage explicite de sa formule, il se borne à y renvoyer son lecteur, en lui laissant la tâche de reconstruire par lui-même un puzzle dont il feint de lui avoir donné (ou dont il croit lui avoir donné) tous les éléments »⁴⁸².

Peut-être y a-t-il cependant matière à discuter du degré de détail exigé par Scubla, car il faut convenir que certaines applications proposées par Lévi-Strauss sont très détaillées. Sans doute ce dernier ne justifie-t-il jamais pleinement ses choix : pourquoi privilégier telle opposition plutôt qu'une autre parmi toutes les oppositions présentes dans un mythe ? Pourquoi inclure dans la formule certains acteurs plutôt que d'autres ? Nous reviendrons plus

⁴⁷⁹ « none of the applications of the formula is convincing (...) the way he employs it does not meet the ordinary standards of scientific work. For its object is ill-defined, its use not governed by any general rule, its literal structure imprecise, and its consistency with empirical material never proved », notre traduction, dans : Lucien Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth » dans *The double twist: from ethnography to morphodynamics*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 125.

⁴⁸⁰ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁸¹ « never even gives one detailed example of the application of his formula », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », *art cit.*, p. 124.

⁴⁸² L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 50- 52.

loin sur l'arbitraire laissé par Lévi-Strauss pour l'application de sa formule. Mais il faut admettre que, dans plusieurs cas, le raisonnement de l'anthropologue est explicite, à défaut peut-être d'être reproductible. Ainsi du mythe d'Œdipe, le premier exemple traité dans l'article fondateur de 1955, même si ce mythe ne démontre pas l'intérêt de la formule puisqu'il présente une structure qui est une simple analogie (nous y reviendrons plus bas). Ainsi, également, de la potière jalouse, même si ce cas constitue également une exception : contrairement aux autres formulations de la formule canonique que l'on peut trouver chez Lévi-Strauss, les indices du membre de gauche ne sont pas les termes d'une catégorie sémique et ne relèvent même pas d'une isotopie⁴⁸³ et ⁴⁸⁴.

Quoiqu'il en soit, reconnaissons à Lévi-Strauss le mérite d'avoir été fidèle à une intuition, d'avoir explicitement et humblement laissé ouvert le chantier de ce projet et, nous semble-t-il, même si cette remarque n'aura rien de scientifique, d'avoir fasciné des chercheurs issus de nombreuses disciplines –anthropologie, sciences du langage, mathématiques, philosophie-, autant de champs qui nourrissent la littérature inspirée par cette formule grâce, peut-être, à sa notation condensée et énigmatique, fascinante subsomption d'une monumentale production scientifique et littéraire.

IV.1.3. Choix de terminologie

La bibliographie nous a montré que les différents auteurs emploient des termes variables pour désigner et décrire les différents éléments qui constituent la formule canonique. Les termes employés par Lévi-Strauss lui-même, comme nous le développerons plus bas, ne peuvent servir de référence car, d'une part, ils peuvent eux-mêmes être sources d'ambiguïté, et d'autre part ils ne sont pas stables au long de l'œuvre de l'anthropologue. C'est pourquoi nous souhaitons proposer dès maintenant une terminologie conventionnelle dans le cadre de cette recherche. Pour établir cette terminologie en évitant, autant que possible, les sources de confusion, nous avons choisi de suivre les principes suivants :

- privilégier des termes qui ne sont pas employés par Lévi-Strauss ni par les principaux auteurs, afin d'éviter toute confusion par la suite,

⁴⁸³ Citons, parmi les « fonctions » identifiées par Lévi-Strauss : surestimation vs dévaluation, vie vs mort, acquis vs inné, fécondité vs stérilité, femme vs homme, lune vs météore, contenu vs contenant, mâle vs femelle, blessure vs parure... qui, toutes, relèvent *a minima* d'une isotopie et, pour beaucoup, d'une opposition de contrariété.

⁴⁸⁴ Fontanille démontre en revanche, dans la lecture qu'il propose pour *La potière jalouse*, que l'opposition *jalousie vs potière* subsume plusieurs thématiques telles que : la poterie en tant qu'invention comme en tant qu'objet « et son matériau de base, l'argile » ; la jalousie « entre conjoints, entre dieux, entre dieux et hommes » ; la guerre et « la discorde en général » ; enfin, « la rétention et l'incontinence corporelles » : « la constipation et la défécation, la pudeur et l'impudeur, l'abstinence et la boulimie sexuelles, l'avidité ou la rétention orale, verbale, matérielle ou symbolique ». De cela nous déduisons que la mise en opposition de la jalousie et de la poterie subsumerait tout un ensemble d'oppositions de contrariété qui caractérisent le monde construit par le mythe. Fontanille attribue ainsi au médiateur typiquement lévi-straussien qu'est la femme-potière, à la fois jalouse comme l'Engoulevent et potière comme le Fournier, un rôle de médiation paradigmatique qui complète la médiation syntagmatique opérée par le récit mythique. Dans : Jacques Fontanille, « La dimension anthropologique des affects et des passions », Jacques Fontanille et Nicolas Couegnas, *Terre de sens*, à paraître.



- avec l'exception suivante : adopter des termes choisis par certains auteurs pour leur stricte appartenance à la nomenclature mathématique telle qu'elle s'impose pour des raisons purement formelles, sans lien nécessaire avec l'interprétation ou l'application de la formule.

Nous proposons donc, dans la formule :

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{a^{-1}}(y)$$

la terminologie suivante :

« $f_x(a) : f_y(b)$ » est le « membre de gauche », que nous pourrions parfois lire « rapport de $f_x(a)$ à $f_y(b)$ », par cohérence à l'égard du signe « : » qui exprime, lorsqu'il s'applique à des nombres en mathématiques, un rapport ou une division.

« $f_x(b) : f_{a^{-1}}(y)$ » est le « membre de droite », que nous pourrions lire « rapport de $f_x(b)$ à $f_{a^{-1}}(y)$ ».

Au sein de chaque membre de la formule, chaque élément du rapport : « $f_x(a)$ », « $f_y(b)$ », « $f_x(b)$ » et « $f_{a^{-1}}(y)$ » sera désigné comme « élément ». « Élément » désignera donc toute association de deux entités que Lévi-Strauss appelle un « terme » et une « fonction ». « Élément » nous a semblé approprié pour désigner l'entité constituée d'une fonction et d'un argument, association nécessaire et minimale, cette dernière reposant toujours chez Lévi-Strauss sur des expressions du type : « un terme... qui a pour fonction de... ».

« a » et « b » seront appelés « variables » en dehors de tout contexte et, lorsqu'ils figurent entre parenthèses dans la formule, ce seront en outre les « arguments » de la fonction associée. Mais lorsque « a^{-1} » figure en indice de f, il sera désigné comme « indice ». « Argument » et « indice » sont donc des désignations liées à la position de la variable dans son « élément ».

De même, « x » et « y » seront appelés également « variables » en dehors de tout contexte, puisqu'il s'agit, comme a et b, de variables au sens mathématique. Lorsqu'ils figurent en indice de f, ils seront appelés « indices ». Mais lorsque y figure dans la parenthèse qui suit « $f_{a^{-1}}$ », il sera appelé « argument », suivant, là aussi, la logique positionnelle de cette terminologie.

« f_x » sera, conformément à Lévi-Strauss, la « fonction x » de l'argument qui suit (et respectivement, pour f_y , la « fonction y de... ») ;

« a^{-1} », placé en indice, présente une difficulté typographique : celle de la notation simultanée en indice et en exposant, qui le fait parfois écrire « a-1 » chez Lévi-Strauss, ce qui serait une soustraction, ou encore qui semble parfois attribuer l'exposant au « F », ce qui désignerait en principe une fonction inverse⁴⁸⁵. De ce fait, selon Marcus, il « ne parvient jamais à être imprimé dans la forme correcte »⁴⁸⁶. Mais, sans ambiguïté parmi les auteurs qui ont commenté la formule dans notre revue de littérature, il faut y voir, d'après les indications de Lévi-Strauss,

⁴⁸⁵ La fonction F^{-1} , inverse de F, est telle que $F^{-1}(F(x)) = x$

⁴⁸⁶ « never succeeds in being printed in the correct form », notre traduction, dans : S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 145.



l'expression de « a puissance moins un » et non de l'opération arithmétique « a moins un » ou de la fonction inverse de F. En accord avec les principes mathématiques généraux, nous le désignerons comme « inverse de a » et non comme « contraire » (qui n'a pas de sens mathématique) ou, comme on l'a vu aussi, comme « opposé » ; ce dernier terme est parfois employé mais nous devrions le réserver à « -a », c'est-à-dire « a multiplié par moins un », et non « a^{-1} » qui désigne « un divisé par a » ou « inverse de a ». Dans l'application de cette traduction à des entités non quantitatives (des non-nombres), nous pourrions être amené, après l'avoir justifié, à parler de « renversement », de « retournement » ou encore de « remplacement ».

Adoptant une suggestion de Marcus⁴⁸⁷, suggestion qu'il nuance ensuite lui-même mais qui nous semble néanmoins raisonnable à titre temporaire, nous désignerons « : : » par « relation de similarité ». Nous pourrions également parler de « ressemblance ». En revanche, pour des raisons qui seront justifiées par la littérature, nous éviterons de parler d'équivalence, d'identité ou d'égalité. Nous considérons donc « : : » comme une distance, au sens où on peut l'entendre en mathématiques, par exemple en statistiques (la distance du Chi² par exemple, qui exprime une différence entre deux populations de données statistiques). Certains auteurs (dont Marcus) parlent ici de relation métaphorique entre les rapports exprimés par les membres de gauche et de droite : cette figure de rhétorique illustre bien qu'il ne peut s'agir d'une égalité stricte.

Enfin, lorsque nous soumettrons la formule à des tests déductifs sur des cas concrets de récits, nous éviterons dans la mesure du possible, au contraire de Lévi-Strauss et de Marcus, de parler de « valeurs » prises par les variables. Marcus parle ici de « spécification de l'argument »⁴⁸⁸, ce que nous trouvons plus approprié pour des qualités. Nous voulons en effet éviter toute confusion avec :

- des « valeurs » qui sont des quantités dénombrables et amènent certains auteurs à justifier la formule en remplaçant les variables par des nombres,
- et, naturellement, les « valeurs » telles que l'entend le métalangage sémiotique.

Lorsque la formule peut être utilisée pour représenter un mythe en remplaçant « a » par « soleil », « b » par « lune »... il conviendra, en sémiotique de parler plutôt de « figures » ou encore, si l'on assimile les « éléments » à des actants, d'actorialisation.

IV.2. Quelle est la nature des transformations représentées ?

Essayons donc de clarifier l'interprétation de la formule, non pas par le sens conventionnel des signes qui la composent, mais à travers les exemples employés par Lévi-Strauss, les indications qu'il a données et les applications et discussions des autres auteurs qui s'y sont intéressés.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁸⁸ « specification of the argument », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 154.



IV.2.1. Le processus représenté : analogie, transformation ?

Tout d'abord, y a-t-il ou non transformation ? Il convient de lever tout doute sur la nature analogique que l'on a pu attribuer à la formule. Il est vrai, à ce titre, que l'article de 1955 dans lequel la formule canonique a été présentée proposait un premier exemple bel et bien analogique⁴⁸⁹, celui du mythe d'Œdipe. S'inscrivant en opposition à des démarches antérieures qui continuent « à se complaire dans le chaos » et qu'il situe « entre la platitude et le sophisme »⁴⁹⁰, Lévi-Strauss y pose la question de la ressemblance, à travers le monde, de mythes dont la formation est pourtant soumise à la contingence. Il s'inspire alors, pour proposer une nouvelle méthodologie, de la démarche linguistique, relevant à son sujet que « la fonction significative de la langue n'est pas directement liée aux sons eux-mêmes, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux »⁴⁹¹. Il propose alors une méthode de découpage des mythes en « grosses unités constitutives ou mythèmes »⁴⁹² qui permettent de

« traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles (...) Chaque phrase est inscrite sur une fiche (...) on s'aperçoit alors que chaque carte consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet »⁴⁹³.

Il regroupe encore ces mythèmes en « paquets de relations » et constate que « Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés »⁴⁹⁴. Ainsi procède-t-il à l'analyse exhaustive du mythe d'Œdipe, identifiant et répartissant en quatre colonnes des « paquets de relations » relevant de « traits communs »⁴⁹⁵ :

- « *rapports de parenté surestimés* » (Œdipe épouse sa mère...)
- Rapport de parenté « *sous-estimés* », « dévalués » (Œdipe tue son père...),
- négation de l'autochtonie de l'homme, figurée par la destruction de monstres chtoniens (« Œdipe immole le Sphinx »...),
- et enfin persistance de cette autochtonie, figurée par la « *difficulté à marcher droit* » d'hommes issus d'une émergence autochtone incomplète (« Labdacos est boiteux »...).

Cette analyse lui permet d'établir entre ces quatre paquets une *ressemblance de différences* : « Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2. », selon le principe que « deux relations contradictoires entre elles sont identiques ». Ce mythe traduirait donc

⁴⁸⁹ « The Structural Study of Myth », in : Myth, A Symposium, Journal of American Folklore, vol.78, n°270, oct. –déc. 1955, pp 428-444, traduction parue dans : C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 235- 265.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 241.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 246.



« l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (...) de passer de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme »⁴⁹⁶.

Le premier exemple de mythe dont se sert Lévi-Strauss pour introduire la formule canonique relevait donc d'une simple analogie. La formule suivante suffirait en effet à l'exprimer :

$f_{\text{surestimation}}(\text{parenté}) : f_{\text{dévaluation}}(\text{parenté}) : : f_{\text{négation}}(\text{autochtonie}) : f_{\text{persistance}}(\text{autochtonie}),$

soit :

$f_x(a) : f_y(a) : : f_y(b) : f_x(b)$

si l'on associe surestimation à persistance et dévaluation à négation, ou encore :

$f_{\text{surestimation}}(\text{parenté}) : f_{\text{persistance}}(\text{autochtonie}) : : f_{\text{dévaluation}}(\text{parenté}) : f_{\text{négation}}(\text{autochtonie}),$

soit :

$f_x(a) : f_x(b) : : f_y(a) : f_y(b).$

Pure analogie entre deux relations, donc, sans aucune inversion entre « terme » et « fonction » pour passer du membre de gauche au membre de droite. Or il s'agit plutôt, rétrospectivement, d'une exception à plusieurs titres : d'une part, nous allons voir que la formule représente un processus non analogique, ce que confirment la plupart des exemples ultérieurs ; d'autre part, il s'agit de l'une des analyses les plus détaillées et les plus exhaustives de Lévi-Strauss, et c'est pour cette raison qu'il nous a paru utile de la citer ici. Cette analyse nous permet en effet de constater que l'emploi des termes « contradictoire » et « identique » peut être critiqué :

- « surestimation » et « sous-estimation » ne sont pas en relation de contradiction mais de contrariété, point sur lequel nous reviendrons,
- et « similaire » ou « semblable », comme nous l'avons déjà évoqué, serait plus approprié qu'« identique ».

Nous trouvons un autre exemple d'analogie dans un recueil plus tardif où Lévi-Strauss renvoie le lecteur, sans plus d'explication, à une laconique note de bas de page : « Autre application de la "formule canonique" déjà illustrée... », note censée expliciter un simple processus d'équilibrage comme l'indique l'expression « faire pendant », ci-dessous :

« la règle selon laquelle des parents ou des rivaux du roi le contraignent au suicide ou le font périr (...) quand ils jugent que ses forces déclinent (...). (...) au Vieux-Calabar (...) quand le roi mourait, ses frères et neveux massacraient tous ceux contre lesquels ils nourrissaient des griefs ou qu'ils soupçonnaient de vouloir s'emparer du pouvoir. Au

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 248.



meurtre du roi vivant, par des proches qui sont en même temps des rivaux, fait donc pendant le meurtre, pas ses proches, des rivaux ou adversaires du roi mort »⁴⁹⁷.

Au centre de cette question se trouve l'interprétation que l'on peut faire du signe « : : ». A propos de ce signe, Racine parle de « ressemblance entre, et non d'identité »⁴⁹⁸. Selon Marcus⁴⁹⁹, ce signe exprime une « relation de tolérance » selon la théorie des relations binaires : par « relation de tolérance », Marcus désigne une relation d'un ensemble sur lui-même qui vérifie les propriétés de symétrie : $(x ; y)$ entraîne $(y ; x)$, et de réflexivité : $(x ; x)$ est toujours vraie. Cette notion a été, selon lui, introduite par Zeeman pour la topologie du cerveau ; elle permet de caractériser la proximité de deux points si proches qu'ils sont perçus comme un seul point : il y a bien symétrie et réflexivité, mais pas transitivité comme l'exigerait une relation d'équivalence : trois points x , y et z peuvent être situés de telles manière que x et y ne soient pas distinguables, qu' y et z ne le soient pas non plus mais que x et z soient suffisamment distants pour être distinguables. Nous retrouvons ici, à nouveau, une notion de distance et non d'identité ou d'équivalence. Or la notion de distance peut fort bien s'appliquer à des non-quantités : Marcus qualifie encore la formule canonique de « *proportion métaphorique* »⁵⁰⁰ et il observe qu'admettre une proportion métaphorique du type $A/B = C/D$,

« où A , B , C , D sont des entités qualitatives, est rendu possible par une métaphore implicite préalable qui résulte de l'analogie entre le quotient A/B (de même que C/D) et les ratios ordinaires de deux nombres »⁵⁰¹.

Il cite à ce titre des précédents dans l'histoire des sciences, comme l'esthétique vue par Birkhoff comme un rapport entre ordre et complexité.

Un article de Christopher Gregory⁵⁰² nous éclaire sur la nature historique de la logique qui a pu influencer la manière dont l'intuition de Lévi-Strauss s'est exprimée à travers cette formule. Gregory attribue en effet cette curieuse formalisation à l'usage, par Lévi-Strauss, de mathématiques pré-cartésiennes, plus précisément ramusiennes, c'est-à-dire relevant des mathématiques de Ramus ou Pierre de la Ramée. Gregory explique que :

« Du point de vue de la logique *axiomatique*, un "non-serpent" est l'opposé d'un "serpent". Cela découle du principe de contradiction axiomatique, qui soutient que *rien n'existe qui soit à la fois un serpent et un non-serpent* »⁵⁰³.

⁴⁹⁷ C. Lévi-Strauss, *Paroles données, op. cit.*, p. 236. Nous soulignons.

⁴⁹⁸ « the sign « : : » is read as a resemblance between, and not the identity of, two transformations », notre traduction, dans : Luc Racine, « Analogy and the Canonical Formula of Mythic Transformations » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 35.

⁴⁹⁹ S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 121- 122.

⁵⁰⁰ « metaphorical proportion », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 123.

⁵⁰¹ « where A , B , C , D are qualitative entities, is made possible by a previous, implicit metaphor, resulting from the analogy between the quotient A/B (as well as C/D) and the ordinary quotient between two numbers », notre traduction, dans : *Ibid.*

⁵⁰² Christopher Gregory, « Ramistic, Commonplaces, Lévi-Straussian Mythologic, and Binary Logic » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 177- 195.

⁵⁰³ « From the point of view of axiomatic logic a 'not-snake' is the opposite of a 'snake'. This follows from the principle of axiomatic contradiction, which holds that nothing exists that is both a snake and a not-snake. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 178.

Nous trouvons ici la définition de la contradiction telle que nous la concevons dans le carré sémiotique, et du tiers-exclu d'Aristote dont elle est inséparable. Gregory poursuit ainsi :

« Du point de vue de la [logique ramusienne], beaucoup de choses peuvent être l'opposé d'un serpent. Dans telle culture ce peut être une mangouste, dans telle autre un lévrier... »⁵⁰⁴.

D'où l'idée, pour cet auteur, que cette opposition « ... acquiert une coloration locale (...) qui reflète la géographie naturelle et culturelle de la zone en question »⁵⁰⁵. Grégory montre en outre que la logique ramusienne dispose d'un arsenal très précis d'outils de comparaison. Il en fournit un exemple dans le totémisme où, selon lui, lorsqu'un aborigène dit « Le frère de ma mère est un aigle-faucon », il faut y voir :

- « le frère de la mère » comme opposé du fils de la sœur,
- et l'« aigle-faucon », qui est un chasseur, comme opposé du corbeau, qui est un charognard,

ce qui permet de constater que ces deux différences sont semblables, puisque les deux sont des oppositions. D'où, citant Lévi-Strauss : « ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences qui se ressemblent »⁵⁰⁶. La logique ramusienne permet donc de procéder, comme le fait la formule canonique, à des comparaisons de différences mais surtout à des comparaisons *hétérogènes*, de même que Lévi-Strauss, dans « La potière jalouse », « oppose la disposition émotionnelle d'un oiseau au travail d'une femme »⁵⁰⁷.

La notation de la formule canonique semble donc moins apte à se soumettre aux mathématiques actuelles qu'à refléter la « pensée sauvage ». Elle permet d'établir une similarité métaphorique entre des entités hétérogènes non-quantitatives. Nous sommes néanmoins toujours, à ce stade, en présence de la représentation d'une similarité et non d'une transformation.

Pourtant, Marcus rejette le classement de la formule en analogie stricte : « nous la lisons comme une similarité ou même une équivalence, mais, en toute rigueur, ce n'est ni l'une ni l'autre »⁵⁰⁸.

Pour Scubla, « la structure générale de la formule serait (...) celle d'un problème suivi de sa solution »⁵⁰⁹. Le membre de gauche serait une « contradiction » ou un « problème », et la solution, quatrième élément de la formule, serait atteinte par le moyen d'une médiation

⁵⁰⁴ « From the point of view of commonplace logic [la logique ramusienne], many things can be the opposite of a snake. In this culture it may be a 'mongoose', in that a 'greyhound ' », notre traduction, dans : *Ibid.*

⁵⁰⁵ « acquires a local coloration (...) that reflects the natural and cultural geography of the area in question », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 180.

⁵⁰⁶ « it is not the resemblances, but the differences which resemble each other », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 182.

⁵⁰⁷ « opposes an argument about the emotional disposition of a bird to one about the occupation of a woman », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 188.

⁵⁰⁸ S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 129.

⁵⁰⁹ « the general structure of the formula would therefore be that of a problem followed by its solution », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 137.

apportée par le troisième élément. Ce troisième élément serait lui-même qualifié de médiateur du fait qu'il est associé à x après l'avoir été avec y (nous y reviendrons). Scubla, à propos de l'article de Lévi-Strauss de 1955, remarque que l'analyse du mythe d'Œdipe relevait d'une analogie :

« le cadre de cette relation analogique est le “carré logique” des logiciens grecs, qui est sous-jacent au carré sémiotique de Greimas »⁵¹⁰,

et il parle alors de « relation équilibrée » [balanced relation],

« un équilibre statique qui ne porte aucune marque du processus dynamique qui l'a engendré »⁵¹¹.

En revanche, au sujet de l'exemple des Pueblo dans le même article, il écrit :

« au lieu d'avoir affaire à des structures symétriques, nous avons maintenant affaire à des séries ordonnées de termes et d'opérations qui correspondent à des processus orientés »⁵¹².

On peut donc voir la formule canonique comme l'expression d'un processus de transformation. Plus encore, elle pourrait exprimer un principe ou un modèle général de transformation à l'œuvre dans certains phénomènes humains. Scubla, faisant référence à Vernant, compare en effet la médiation du troisième élément à une situation de mélange [mixture], de confusion [confusion] ou encore d'indifférenciation [undifferentiation]⁵¹³ ; le quatrième élément, quant à lui, restaurerait ensuite un ordre, un écart différentiel similaire à l'écart initial, comme l'évoquent d'autres auteurs cités plus haut. Mais en outre, selon Scubla, le membre de droite, du fait qu'il exprime un nouvel écart différentiel, pourrait ainsi devenir membre de gauche d'une nouvelle équation, ouvrant sur une nouvelle médiation, et ainsi de suite⁵¹⁴ selon un processus cyclique que l'auteur qualifie de « clôture » [closure]. Scubla constate ainsi que des rituels représentables par la formule canonique peuvent avoir un caractère de répétition, ce qu'il illustre par l'exemple du rituel de Carnaval :

« les rois de Carnaval, couronnés seulement pour la durée de la fête, alors que la hiérarchie sociale est inversée et l'ordre bouleversé : les interdits sexuels sont levés, le vol devient la règle, les esclaves renversent leurs maîtres, les femmes échangent leurs vêtements avec les hommes (...) mais une fois que la fête est terminée, l'anti-roi est expulsé ou mis à mort »⁵¹⁵.

⁵¹⁰ « the framework of this analogical relation is the 'opposition square' of the Greek logicians, which underlies Greimas's 'semiotic square' », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 130.

⁵¹¹ « a static equilibrium bearing no mark of the dynamic process that has engendered it », notre traduction, dans : *Ibid.*

⁵¹² « instead of dealing with symmetrical structures, we are now dealing with ordered series of terms and operations that correspond to oriented processes », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 131.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 142 et suiv.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵¹⁵ « carnival kings crowned only while the festival lasts, when social hierarchies are reversed and the order turned upside down: sexual prohibitions are lifted, theft becomes lawful, slaves take over from masters, women exchange clothes with men (...) but once the festival is over, the counter-king is expelled or put to death », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 146.

Ainsi est bouclé le processus itératif, l'expulsion de l'anti-roi signifiant la réinstallation du roi et la restauration de l'ordre jusqu'à l'année suivante.

Nous trouvons donc dans la littérature des raisons de considérer la formule canonique, non comme une seule relation d'équivalence ou de similarité –ce qu'elle peut être *a minima*, sans doute, dans une forme atténuée- mais bien comme la représentation d'une transformation, même si celle-ci aboutit à la restauration de l'écart différentiel initial. Examinons donc plus précisément l'interprétation que proposent différents auteurs pour les processus représentés, respectivement, par le troisième et par le quatrième élément de la formule.

IV.2.2. Le troisième élément : la médiation

Après s'être appuyé sur le mythe d'Œdipe, l'article de 1955 fait appel, pour présenter la formule canonique, à un mythe pueblo analysé en 1952-1954 à partir des recueils de plusieurs auteurs. Lévi-Strauss y développe tout particulièrement la notion de « médiation », qui s'applique, comme nous allons le voir, au troisième élément de la formule. Lévi-Strauss explique ci-dessous pourquoi le rôle de trickster est souvent « dévolu au coyote ou au corbeau » dans la mythologie américaine :

« La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive »⁵¹⁶.

Il montre ainsi que les charognards, tels que le coyote et le corbeau, consomment de la nourriture animale « comme les prédateurs » (d'où, selon nous, le « comme » que l'on retrouvera dans son explicitation de la formule) mais que, « comme les producteurs de nourriture végétale (...) ils ne tuent pas ce qu'ils mangent ». La médiation apparaît donc ici comme la capacité, pour un acteur du mythe qui se situe entre prédateur et producteur de nourriture végétale,

- de se situer, selon l'opposition *nourriture animale vs nourriture végétale*, du côté des prédateurs,
- et de se situer, selon l'opposition *tue ce qu'il mange vs produit ce qu'il mange*, en relation de contradiction avec les prédateurs (« ils ne tuent pas ce qu'ils mangent »).

La médiation lévi-straussienne semble donc procéder :

- du fait de se situer dans un rapport au monde selon certaines oppositions,
- et de pouvoir être investi du terme opposé, qu'il soit contraire ou contradictoire, à l'image de l'ouvrier qui prend la fonction de son maître dans le Schwank cité plus haut,
- devenant ainsi un acteur qui procède à la fois des deux opposés.

Le raisonnement s'applique pour « le brouillard entre ciel et terre », « le scalp entre guerre et agriculture (car le scalp est une "moisson" guerrière) », « les vêtements entre "nature" et "culture" »⁵¹⁷...

⁵¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 258.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 257- 259.



Le troisième élément de la formule, qui représente un actant investi de la fonction qui était auparavant opposé à la sienne, représenterait donc un acte de médiation. Les Maranda associent ainsi la médiation au terme b :

« (b) est alternativement spécifié par chacune des deux fonctions, et de ce fait il peut être médiateur entre les opposés »⁵¹⁸

et ils précisent que

« La fonction négative du médiateur est son action négative contre la force négative (...) le médiateur annule l'action du premier terme »⁵¹⁹.

Nous trouvons aisément l'illustration de ce principe dans le Schwank qui nous a servi d'exemple plus haut, où le serf, en proposant de feindre de faucher, annule l'action négative de son maître. De ce point de vue, l'approche des Maranda est compatible avec le fait que la médiation se réalise au troisième terme.

Racine⁵²⁰ voit dans « La potière jalouse » un rôle de médiation attribué à la femme, du fait que :

- d'une part, elle diffère d'Engoulevent selon la fonction de potière (Engoulevent n'est pas potier) et lui ressemble selon celle de jalousie (Engoulevent est jaloux, comme elle),
- et d'autre part, elle diffère du Fournier selon la fonction de jalousie (le Fournier forme un couple très harmonieux) et lui ressemble selon celle du potier (le Fournier fabrique des nids qui ressemblent à des poteries).

Schwimmer écrit que

« le signe : : marque (...) le moment de la médiation, celui où des continuités sont acquises, et où les oppositions initiales sont atténuées »⁵²¹.

Il ajoute plus loin, à propos de la variable b dans la formule canonique :

« L'un des deux personnages-clés, que nous avons appelé le médiateur, change radicalement de comportement en passant d'une fonction du récit à l'autre »⁵²².

⁵¹⁸ « (b) is alternatly specified by both functions, and thus can mediate opposites », notre traduction, dans : E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, op. cit., p. 26.

⁵¹⁹ « The negative function of the mediator is his negative action against the negative force (...) the mediator cancels out the first term's action », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 26, note 23.

⁵²⁰ L. Racine, « Analogy and the Canonical Formula of Mythic Transformations », art cit, p. 41.

⁵²¹ « the sign : : marks (...) the moment of mediation, when contiguities are acquired and derived, and when initial oppositions are attenuated », notre traduction, dans : Eric Schwimmer, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 60.

⁵²² « One of the two key characters, whom we called the mediator, changes his behaviour radically from one of the tale functions to the other », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 76.

Scubla parle enfin de « ... la médiation d'un terme qui à la fois relie et sépare »⁵²³. Dans sa lecture de la formule canonique, il écrit :

« Le côté gauche de l'analogie suppose la contradiction (ou le problème) : deux agents, a et b, s'opposent l'un à l'autre comme représentants de fonctions antagonistes, x et y, alors que la seconde composante du côté droit, $f_a^{-1}(y)$, représente la solution, qui est atteinte par la médiation de b. Pourquoi b ? Parce qu'il est associé à x après avoir été associé à y, alors que a est seulement associé à x. (...) le héros joue le rôle de médiateur dans la mesure où il retourne la valeur négative dont le méchant est investi contre ce dernier »⁵²⁴.

Mais la médiation peut aussi s'entendre comme étape intermédiaire dans une progression narrative. Ainsi, Marcus⁵²⁵ identifie, dans un récit mettant en scène un juge corrompu qui est puni par le diable, une opposition entre, au début, le constat de la corruption du juge et, à la fin, sa punition ; entre ces deux extrema, il voit des étapes intermédiaires telles que le vœu formulé par une victime contre le juge, puis l'enlèvement du juge par le diable, épisodes qui déterminent selon lui des oppositions plus faibles que celle qui oppose le début et la fin. Quant à Lévi-Strauss, en 1958, dans l'article intitulé « La geste d'Asdiwal », il étudie quatre variantes d'un mythe des indiens Tsimshian, sur la côte canadienne du Pacifique. Il y constate, dans la version Nass du mythe, un « affaiblissement de toutes les oppositions » présentes dans la version Skeena : des villages très éloignés deviennent peu éloignés, deux femmes ne sont plus mère et fille mais sœurs...

On voit donc ici que la notion de « médiation » peut être comprise de deux manières distinctes, qui relèvent dans les deux cas de l'atténuation, voire de l'annulation d'une opposition :

- la fonction de médiation peut être remplie par un actant ou un acteur associé successivement à deux prédicats opposés : le gourdin de guerre des Lau a fonction de médiation car il peut être aussi bien en haut qu'en bas dans un monde régi par l'opposition *haut vs bas* ;
- ou bien elle peut être remplie, comme dans ces derniers exemples, par un élément de la chaîne syntagmatique qui se situe sur une étape intermédiaire de la progression narrative entre deux situations opposées.

A l'égard du second cas, notons que lorsqu'un acteur prend une fonction contradictoire de sa fonction initiale, il vient alors bien se situer, dans le parcours narratif, à une étape intermédiaire entre le début et la fin et entre les deux contraires : ces approches ne sont donc pas incompatibles et relèvent toutes deux d'une nature syntagmatique. Nous proposons donc de retenir deux aspects particuliers pour la fonction de médiation que peut assurer le troisième élément de la formule canonique :

⁵²³ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 66.

⁵²⁴ « The left side of the analogy entails the contradiction (or the problem) : two agents, a and b, oppose each other as representatives of two antagonistic functions, x and y, while the second component on the right side, $f_a^{-1}(y)$ represents the solution, which is reached through the mediation of b. Why b ? Because it is associated with x after having been associated with y, while a is only associated with x. (...) », « ... the hero plays the role of mediator inasmuch as he turns the negative value with which the evil character is endowed against the latter », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 137-138.

⁵²⁵ S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 167.

- médiation par contrariété qui entraîne une inversion des rôles,
- ou médiation par contradiction qui correspond, elle, à l'enchaînement syntagmatique et à la progression narrative.

Ces deux aspects vont nous amener à deux fonctions possibles de représentation que peut-remplir, selon nous, la formule canonique.

IV.2.3. Le quatrième élément : inversion, destruction, métamorphose ?

Enfin, la principale difficulté pour l'interprétation de la formule canonique, ainsi que la principale hétérogénéité qui la caractérise et, nous semble-t-il à travers la littérature, la principale source de l'intérêt qu'elle suscite, résident dans son quatrième élément : $f_a^{-1}(y)$. C'est en effet par cet élément que la formule canonique acquiert son caractère hétérogène et donc original, puisqu'il représente la transformation d'un « terme » en « fonction », et nous pouvons nous étonner que cet aspect ne soit pas davantage évoqué par la littérature : fût-ce à ce seul titre, la formule est indubitablement et inévitablement, selon nous, représentative d'une transformation d'un genre particulier.

Il semble en outre, dans le commentaire que Lévi-Strauss associe à la formule en 1955, que cet élément soit nécessaire et suffisant pour définir la formule canonique à partir de son premier membre, indépendamment du processus de médiation du troisième terme. Rappelons ici ce commentaire :

« ...deux termes *a* et *b* étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, *x* et *y*, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des *termes* et des *relations*, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : *a* et *a-1*) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments (ci-dessus : *y* et *a*). »⁵²⁶.

Commençons donc par examiner les occurrences de ce quatrième élément dans la bibliographie de Lévi-Strauss lui-même.

Dans l'article fondateur de 1955, le quatrième élément de la formule canonique est illustré par le fait qu'un mythe pueblo « offre la même structure »⁵²⁷ que d'autres mythes de la même famille tout en présentant, par-rapport à eux, une inversion : l'émergence des hommes est, dans deux versions, le résultat « des efforts des hommes pour échapper à leur condition misérable » mais, dans une troisième, « la conséquence d'un appel, lancé aux hommes par les puissances des régions supérieures ». Lévi-Strauss en déduit un processus d'inversion qui passe par la médiation et qui permettrait d'

⁵²⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 262.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 255.



« ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série (...) où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par-rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée »⁵²⁸.

Revenons à l'article de Lévi-Strauss que nous avons évoqué plus haut, intitulé « La geste d'Asdiwal »⁵²⁹. L'auteur y décrit un « double mécanisme d'affaiblissement des oppositions accompagné d'un renversement des corrélations »⁵³⁰ : après les atténuations de différences que nous avons évoquées plus haut, le « renversement » se manifeste par l'inversion entre nord et sud, entre l'amont et l'aval du fleuve... Lévi-Strauss propose alors une métaphore optique qui permet d'interpréter le quatrième élément de la formule canonique à la manière de rayons de lumière passant à travers une très petite ouverture : ce phénomène optique provoque ainsi une réduction, voire un floutage de l'image, avant de lui permettre de se retrouver, plus loin, agrandie et inversée :

« quand un schème mythique passe d'une population à l'autre (...) le mythe commence par s'appauvrir et se brouiller. Mais on peut saisir un passage à la limite au cas où, au lieu de s'abolir définitivement en perdant tous ses contours, le mythe s'inverse et regagne une partie de sa précision »⁵³¹.

Cette métaphore sera reprise par différents auteurs pour développer un point de vue dynamique sur la formule, ainsi interprétée comme la médiation d'un écart différentiel suivie du rétablissement, par inversion, d'un nouvel écart.

Dans *La potière jalouse*, paru en 1985, le chapitre « Mythes en bouteille de Klein » joue sur les fonctions opposées de contenant et de contenu et offre une autre illustration du rôle du quatrième élément de la formule canonique :

« les protagonistes des mythes mohave et cahuilla ne se servent pas seulement de tuyaux ou de tiges creuses. Convertis de corps interne en enveloppe externe, de contenu en contenant, ils sont eux-mêmes des tubes, par l'effet d'une transformation qui évoque (...) l'image de la bouteille de Klein. »⁵³²

Ces transformations sont ainsi exprimées par la formule :

« $F_{contenu}(\text{corps}) : F_{contenant}(\text{tube}) :: F_{contenu}(\text{tube}) : F_{corps-1}(\text{contenant})$ »,

« Autrement dit : le corps contenu est au tube contenant comme le tube contenu est à un contenant qui n'est plus un corps (mais lui-même un tube) »⁵³³.

L'inversion exprimée par le quatrième élément est ainsi illustrée, dans cet exemple, par un démiurge qui défèque « son tabac [...] qu'il mange et laisse choir », ce qui fait dire à Lévi-Strauss que, de ce fait, « il est lui-même assimilé à une pipe »⁵³⁴.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 257.

⁵²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Pocket, 2012, p. 175- 233.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 220.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 223.

⁵³² C. Lévi-Strauss, *La potière jalouse, op. cit.*, p. 214.

⁵³³ *Ibid.*, p. 216.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 215.



Dans le même recueil, la formule décrit la manière dont un autre mythe met en rapport les extrémités du paresseux : tête d'un côté et excréments de l'autre, avec d'autres objets et projectiles célestes : la lune et les météores.

$F_{\text{lune}}(\text{tête}) : F_{\text{météore}}(\text{excrément}) : F_{\text{météore}}(\text{lune}) : F_{\text{tête-1}}(\text{excrément})$ ⁵³⁵,

le quatrième terme exprimant le fait que, dans le mythe, les excréments sont avalés par une grenouille. Ce qu'éclaire le commentaire suivant :

« Dans l'état initial de la transformation, la tête séparée du corps propre se change en lune ou en météore. Dans l'état final de la même transformation, les excréments ne remplacent la tête que pour autant que, rattachés à un corps autre, ils inversent la tête quant à la fonction »⁵³⁶.

Dans le même recueil, l'exemple le plus connu, qui est aussi l'une des démonstrations les plus détaillées, est celui de la potière jalouse. Pourtant, ce cas n'est pas si représentatif de l'usage habituel de la formule canonique par Lévi-Strauss : ce dernier lui donne, dans cet ouvrage, une fonction prédictive et l'emploie, en outre, de manière sensiblement différente. L'auteur part du constat suivant :

« Parti de mythes jivaro qui construisent un triangle : jalousie, poterie, Engoulement, j'ai montré que dans la pensée des Indiens sud-américains, une connexion existe entre la poterie et la jalousie d'une part, la jalousie et l'Engoulement de l'autre »⁵³⁷.

Ainsi la poterie est « l'enjeu d'un conflit entre les puissances célestes [et] chtoniennes » que Lévi-Strauss lie à « un combat entre humains et non-humains pour la possession du feu de cuisine » :

« les humains doivent conquérir le feu de cuisine soit sur des animaux représentant la nature opposée à la culture, soit sur le peuple d'en haut ; dans ce dernier cas, des terriens encore à l'état de nature s'opposent à des célestes surnaturels. (...) l'esprit de jalousie qui anime les puissances affrontées les contamine »⁵³⁸.

Quant à l'Engoulement, cet oiseau est pourvu d'un « large bec qui lui permet d'engloutir de grosses proies »⁵³⁹, et pour cette avidité « les mythes associent l'Engoulement et la jalousie conjugale (...) l'éloignement des sexes causé par (...) la jalousie »⁵⁴⁰.

La poterie est donc liée à la jalousie du fait que le feu est une conquête, et la jalousie est liée à l'avidité d'Engoulement. Le trio est lié par la jalousie, mais il ne l'est pas par la compétence pour la poterie. Lévi-Strauss emploie alors la formule canonique comme une loi prédictive : à côté d'Engoulement, qui est jaloux mais non potier, il doit exister un autre oiseau mythique qui

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 207, notre retranscription typographique.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 206- 207.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.



serait, lui, au contraire, potier mais non jaloux ; cet oiseau pourrait ainsi fournir le terme « Engoulevent¹ » qui manque encore pour compléter la formule :

$F_{\text{Jalousie}}(\text{Engoulevent}) : F_{\text{potière}}(\text{Femme}) : F_{\text{Jalousie}}(\text{femme}) : F_{\text{Engoulevent-1}}(\text{potière}),$

La formule proposée pour la potière jalouse est interprétée ainsi par Lévi-Strauss :

« la fonction « jalouse » de l'Engoulevent est à la fonction « potière » de la femme comme la fonction « jalouse » de la femme est à la fonction « Engoulevent inversé » de la potière. Expliquons. Pour qu'à la façon du mythe jivaro on puisse mettre en rapport une humaine et un oiseau d'une part, la jalousie et la poterie d'autre part, il faut : 1) qu'une congruence apparaisse entre l'humaine et l'oiseau sous le rapport de la jalousie ; 2) que le registre des oiseaux comporte un terme congru à la poterie. Le Fournier satisfait à cette exigence »⁵⁴¹.

Lévi-Strauss trouve bien le Fournier dans la mythologie de peuples voisins, où cet oiseau forme un modèle de couple uni, dont le chant est un duo harmonieux, et façonne des nids de terre qui rappellent des poteries. Il vérifie ainsi que

« les mythes mataco et toba dont le principal personnage est le Fournier offrent une image en miroir des mythes ayoré qui ont l'Engoulevent pour héroïne ou héros »⁵⁴²,

« image en miroir » signifiant pour lui que des figures de ces mythes résultent de l'inversion de figures présentes dans les mythes ayoré : le « feu dans les arbres » devient les « arbres dans le feu », ce sont alternativement les auteurs ou les victimes du feu qui sont réfugiés dans un trou... « Image en miroir » désigne donc chez cet auteur la même inversion que celle qui résulte du croisement des rayons lumineux évoqués plus haut.

Dans le même recueil, Lévi-Strauss voit une « triple torsion » dans un mythe Oyampi, qu'il associe à la formule canonique :

« au lieu d'être *passivement* souillés par des êtres *vivants*, les habitants du monde inférieur (...) recueillent *activement* les excréments d'un animal *mort* [et] s'en oignent le corps »,

ce qui est souillure devenant ornement, « *anti-souillure* »⁵⁴³.

Citons enfin le mythe de « L'enfant ravi par le hibou », paru en 1991 dans *Histoire de Lynx*⁵⁴⁴. Lévi-Strauss y compare plusieurs versions d'un épisode du mythe au cours duquel, selon les versions :

- une mère a soif et demande de l'eau à son fils, qui refuse ou tarde à la lui apporter,
- un fils veut prendre un bain et sa mère veut l'en dissuader,
- un homme veut aller boire et son épouse tente de l'en dissuader, préférant lui apporter l'eau,

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 75.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 119- 143.



- et, dans une version appartenant à une famille linguistique différente des trois premières, une mère veut imposer un bain à son fils.

Lévi-Strauss y voit « ce double phénomène observable quand on franchit un seuil linguistique ou culturel, les deux à la fois, ou bien encore écologique »⁵⁴⁵, et qu'il représente par la formule canonique, attribuant un élément de la formule à chaque version. Il voit une « double torsion » dans la quatrième version, écrivant qu'un bain voulu pour l'autre est « la contradictoire » (sic) d'un bain voulu pour soi⁵⁴⁶.

En somme, chez Lévi-Strauss, sans que nous ayons parcouru la totalité des analyses pour lesquelles il fait ouvertement usage de la formule canonique, nous constatons qu'un inventaire de termes indéfinis : « inversion », « renversement », « image en miroir », « torsion » ou encore « double torsion », sert à qualifier des phénomènes aussi divers que :

- le passage de l'appel d'un destinataire au vouloir d'un sujet (l'émergence des hommes résultant soit de leurs efforts, soit d'un appel des régions supérieures, un bain étant voulu soit pour l'autre, soit pour soi),
- une fonction de symétrie dans les configurations topographiques (nord et sud, amont et aval),
- un changement de nature lié à l'opposition sémique sur laquelle se fonde le mythe (un corps qui n'est plus un corps mais un tube dans une analyse fondée sur l'opposition *contenu vs contenant*, une bouche avale des excréments dans une analyse fondée sur l'opposition *ingestion vs défécation*),
- et même le rapport d'un médiateur à un autre médiateur (le Fournier, qui est potier mais pas jaloux, à l'égard d'Engoulevent qui est jaloux mais pas potier).

La diversité de natures de ces « inversions », associée aux analyses lacunaires, voire elliptiques de Lévi-Strauss, rendent la fonction du quatrième élément de la formule canonique très difficile à cerner. Or c'est au prix de cette « inversion », quel que soit le nom qu'on lui donne, que la formule ne se résume pas à une simple analogie du type :

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_y(a)$$

qui relève d'un contre-don équilibré, d'un échange totalement réversible. Les Maranda⁵⁴⁷ montrent ainsi que la formule canonique est « atténuée » lorsqu'elle se réduit à un récit qui revient à son point de départ, c'est à dire lorsque le quatrième terme n'est pas entièrement exprimé en tant qu'inversion. Ils l'illustrent par un récit dans lequel un fantôme vient hanter une maison, à la recherche d'un clou qui a été enfoncé puis retiré de son cercueil : une fois que le clou lui est rendu, le fantôme disparaît. On comprend que ce récit ne présente pas une inversion comparable à celle du Schwank précédemment cité : il est réversible, c'est-à-dire qu'à la fin du récit tout est redevenu comme avant. Le récit peut en effet être réduit à :

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 129- 130.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁴⁷ E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, *op. cit.*, p. 55.

« Si prendre la « propriété » du défunt provoque l'apparition du fantôme, alors lui rendre la propriété fait cesser cette apparition »⁵⁴⁸.

Au contraire, pour illustrer la formule dans son plein sens, les mêmes auteurs citent un récit qui est une incantation de guérison :

« De même que les pommiers fleurissent, que cette blessure guérisse !
[toutes les floraisons doivent être mentionnées.]
Que l'eau se mette à fleurir, et alors seulement je serai en échec ! »⁵⁴⁹.

Ils commentent cette incantation de la manière suivante :

« Nous avons suggéré plus haut (...) qu'il y a une différence entre un récit qui se termine par une simple neutralisation de l'effet initial et un récit qui s'achève par une amélioration de l'état initial. Dans le cas de cette incantation, est-ce que la réussite (la blessure guérie) est seulement un état de santé retrouvée ou est-ce davantage, c'est à dire un renforcement du pouvoir que le guérisseur détient sur les blessures (des blessures qui ne peuvent jamais avoir le dessus sur lui) ? »⁵⁵⁰.

En pareil cas, les auteurs avancent que l'on peut appliquer pleinement la formule canonique. Ils montrent en effet, à propos du quatrième élément de la formule, que

« l'issue du récit accroît le prestige social du médiateur (...) par l'exploitation (...) de la force même à laquelle il oppose ses propres pouvoirs »⁵⁵¹,

ce qui correspond exactement au quatrième élément de la formule canonique : une « force » (ou « fonction » chez Lévi-Strauss) devient un acteur (ou « terme »). D'où la conclusion des Marada, que l'on pourrait aussi appliquer au mythe Lau :

« la première moitié de la formule se réfère à l'état normal de nature dans lequel un équilibre persiste, c'est à dire que les arbres fleurissent et que le sang n'est pas versé ; la seconde moitié fait référence à l'improbabilité d'un état anormal de la nature dans lequel l'ordre naturel serait bouleversé, c'est à dire que l'eau fleurirait et le sang serait versé jusqu'à la mort »⁵⁵².

⁵⁴⁸ « If taking the 'property' of the deceased causes spooking, then giving back the property stops the spooking », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 57.

⁵⁴⁹ « As the apple-tree blossoms forth, just let this wound heal ! [All blossoms must be mentioned.] When water can blossom forth, only then overcome me ! », notre traduction, dans : *Ibid.*

⁵⁵⁰ « We suggested above (...) that there is a difference between an item wich ends by a simple neutralization of an initial impact and an item which ends by an improvement over the initial state. In the case of the charm, is the overcome (healed wound) only a state of health regained or is it also something more than that, viz., a reinforcement of the power the curer has over wounds (wounds that can never overcome him) ? », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 62.

⁵⁵¹ « endings increase the social prestige of the mediator (...) through the exploitation (...) of the very force to which he opposed his own powers », notre traduction, dans : *Ibid.*

⁵⁵² « the first half of the formula refer to a normal state of nature in which equilibrium persists, i.e., trees blossom and blood is not spilled ; the second half refers to the improbability of an abnormal state of

Cette forme syntagmatique : « ordre des choses, infraction, sanction », que nous avons déjà abordée à propos du peuple Lau, sera reprise par la suite dans notre élaboration théorique.

Les Maranda concluent ainsi à propos du quatrième élément :

« Cette permutation est nécessaire, selon notre interprétation, pour prendre en compte des schémas structurels dans lesquels le résultat final n'est pas seulement un retour cyclique au point de départ après que la première force a été annulée, mais un pas hélicoïdal, une nouvelle situation différente de la situation initiale, non seulement en ce qu'elle l'annule, mais aussi du fait qu'elle consiste en un état qui est plus que l'annulation de la situation initiale. En d'autres mots, si un facteur donné (a) est spécifié par une fonction négative f_x (et devient ainsi un méchant), et un autre (b) par une fonction positive f_y (et devient ainsi un héros), (b) est capable d'assumer à son tour la fonction négative, processus qui amène à une "victoire" qui est beaucoup plus complète du fait qu'elle procède de la "destruction" du terme (a) et ainsi établit fermement la valeur positive (y) du résultat final. (y), cette fois-ci en tant que terme, est spécifié par une fonction qui est l'inverse du premier terme. Pour présenter la chose métaphoriquement, l'inverse, disons, d'une perte qui exprimait l'impact d'une force négative n'est pas seulement une perte annulée ou une récupération, mais un gain, tel que $f_a^{-1}(y) > f_x(b)$ »⁵⁵³.

Ainsi les Maranda, distinguant très clairement la formule canonique d'une simple analogie qui n'en serait qu'une forme atténuée, attribuent à l'inversion du quatrième élément la capacité de description :

- de la destruction de l'anti-sujet,
- de l'irréversibilité de la transformation,
- de l'exploitation de la « force » de l'anti-sujet par le sujet (la fonction devient terme, l'indice devient argument, la force de l'anti-sujet devient un actant dont la fonction est de renverser cet anti-sujet)
- et d'un gain obtenu par le sujet.

Scubla rejoint les Maranda pour l'interprétation du quatrième terme comme expression d'une destruction :

nature, in which the natural order would be upset, e.g., water could blossom forth, and blood would be spilled until death. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 63.

⁵⁵³ « This permutation is necessary, according to our interpretation, to account for structural patterns in which the final result is not merely a cyclical return to the point of departure after the first force has been nullified but a helicoidal step, a new situation different from the initial one not only in that it nullifies it but also because it consists of a state which is more than a nullification of the initial. In other words, if a given factor (a) is specified by a negative function f_x (and thus becomes a villain), and another one (b) by a positive function f_y (and thus becomes a hero), (b) is capable of assuming in turn also the negative function, which process leads to a 'victory' so much more complete that it proceeds from the 'ruin' of the term (a) and thus definitely establishes the positive value (y) of the final outcome. This time as a term, (y) is specified by a function which is the inverse of the first term. To put it metaphorically, the inverse of, say, a loss which expressed the actual impact of a negative power is not only a loss nullified or recuperation, but a gain so that $f_a^{-1}(y) > f_x(b)$. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 26- 27.

« L'interprétation de la formule canonique offerte par les Maranda nous amène à considérer la transformation $a \rightarrow a^{-1}$ comme l'expression formelle de cette « élimination radicale » mentionnée par Lévi-Strauss »⁵⁵⁴.

Petitot adopte également l'interprétation de a^{-1} comme élimination, mais propose en outre une interprétation dans laquelle nous retrouvons le « gain » évoqué par les Maranda :

« L'appropriation de la valeur x , initialement négative, par le terme positif b est accompagnée de l'élimination du terme a et d'une sorte d' "assomption" (une "apothéose" selon les mots de Scubla) de la valeur positive y . a est éliminé en tant que valeur de terme et c'est cette opération elle-même qui devient la valeur a^{-1} . En même temps, l'assomption de y est son "incarnation" »⁵⁵⁵

Le modèle morphogénétique de Petitot représente ce « saut » comme un « effet tunnel », le passage d'un pli à l'autre d'une surface topologique :

« L'actant b réintègre ainsi son identité après avoir doublement éliminé a . En fait, non seulement il a capturé a , mais il a (...) intégré la "mauvaise" valeur de a à la "bonne" valeur de y . L'expulsion de a peut être identifiée au terme a^{-1} , et peut être désignée comme "assomption" de b et de y »⁵⁵⁶.

Enfin, répondant à nos yeux, là aussi, au « gain » évoqué par les Maranda, Petitot traduit ce gain au niveau actantiel par une interprétation qui nous sera fort utile :

« En fait, dans la mesure où la source et la garantie des valeurs est le Destinateur, b a changé de statut, de Sujet à Destinateur »⁵⁵⁷.

D'autres auteurs intègrent ce « gain » en suggérant que le quatrième terme pourrait, plus encore qu'une destruction, signifier un renversement ou encore, comme le suggère Petitot au niveau actantiel par le changement de « statut », une métamorphose. Ainsi Schwimmer a appliqué la formule à des mythes orokaiva dans lesquels le héros finit transformé en plante ou en animal :

⁵⁵⁴ « The interpretation of the canonical formula offered by the Marandas leads us to consider the transformation a [to] a^{-1} as the formal expression of this 'radical elimination' mentioned by Lévi-Strauss », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 139.

⁵⁵⁵ « The appropriation of the initially negative value x by the positive term b is accompanied by an elimination of the term a and a sort of 'assumption' (an 'apotheosis' in Scubla's words) of the positive y value. a is eliminated as a term value and it is this operation itself which now becomes a value a^{-1} . At the same time, the assumption of y is an 'embodiment' of it », notre traduction, dans : Jean Petitot, « A Morphodynamical Schematization of the Canonical Formula for Myths » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 279.

⁵⁵⁶ « Actant b thus reintegrates its identity having doubly eliminated a . In fact, it not only captured a , but it (...) integrated the 'evil' value of a to the 'good' one y . The expulsion of a can be identified with the term a^{-1} , and can be referred to as 'assumption' of b and y . », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 290.

⁵⁵⁷ « Actually, insofar as the provider and guarantor of values is the Addresser, b has shifted from the status of Subject to that of Addresser. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 279.

« la fonction qui occupe la dernière partie de la formule canonique est une inversion de a, un terme non-médiateur. La métamorphose en plante ou en animal produit une nouvelle forme qui se propage »⁵⁵⁸.

Cette métamorphose se retrouve dans la lecture que fait Scubla de la légende de Saint Georges d'après Thom, Petitot et Greimas⁵⁵⁹, qui nous servira de base de réflexion plus loin. Dans l'interprétation sémiotique ainsi proposée par Scubla pour cette légende, les contraires du carré sémiotique correspondent respectivement aux valeurs de culture (la ville, le roi) et de nature (les forces chtoniennes, le dragon). L'objet de valeur, représenté par la fille du roi, circule de conjonctions en disjonctions dans ce système de valeurs. Les schémas du carré sémiotique correspondent à des disjonctions. Les deixis, elles, conformément à la notion de déictique, correspondent à des « désignations » : au sous-contraire imprécis de non-culture correspond la désignation, spécifique, du dragon ; et au sous-contraire imprécis de non-nature correspond la désignation, spécifique, du roi. Dans ce parcours, à propos de l'étape de la mort du dragon :

« Tout se passe (...) comme si le héros devenait roi en sortant du Dragon (...) thème récurrent dans les contes, et qui s'accorde en outre fort bien avec la thèse hocartienne selon laquelle les premiers rois furent des rois morts. Bien plus, tout se passe comme si c'était le Dragon lui-même, c'est-à-dire la victime émissaire, qui se métamorphosait en roi, comme le postule l'hypothèse girardienne du meurtre fondateur, qui elle aussi serait implicitement présente dans le carré sémiotique »⁵⁶⁰.

Ce phénomène de métamorphose, qui s'accorde avec le changement de « statut » de l'actant chez Petitot, se traduit parfois, au niveau discursif, par des figures de retournement : Scubla cite, d'après Mezzadri, des objets « réversibles » dans le mythe de Prométhée, tels qu'un estomac retourné pour le sacrifice, figure comparable aux « inversions » citées par Lévi-Strauss : nord-sud, amont-aval, arbres dans le feu / feu dans les arbres... Scubla voit le roi lui-même comme un objet réversible et se demande

« si les termes « roi » et « anti-roi » ne pourraient pas désigner deux aspects indissociables du même office royal (...) un dieu vivant parmi les hommes et le prisonnier de son peuple, la source de toute bonté et un bouc émissaire, la victime de ses sujets après avoir été leur prédateur »⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ « the function occurring in the last component of the canonic formula is an inversion of a, an unmediating term. Metamorphosis into a plant or animal produces a new form that propagates », notre traduction, dans : E. Schwimmer, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? », art cit, p. 81.

⁵⁵⁹ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, op. cit., p. 232 et suiv.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁶¹ « whether the term 'king' and 'anti-king' might not designate two undissociable aspects of the same royal office (...) a god living among men and the prisoner of his people, the source of all good and a scapegoat, the victim of his subjects after being their predator », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 147.

IV.2.4. Conclusion sur la nature des transformations

A travers cette revue littéraire, la formule canonique apparaît bien comme un modèle anthropologique pour décrire un type de transformation caractéristique des mythes, des rites et plus généralement de la relation des humains au monde et à leurs semblables. Ces transformations prennent leur point de départ dans le vis-à-vis de deux actants, sujet et anti-sujet, généralement en relation d'opposition de contrariété, et procèdent de deux niveaux :

- Il s'agit tout d'abord de médiations, représentées par le troisième élément de la formule, qui atténuent cette opposition. Ces médiations procèdent de l'association du sujet au terme de l'opposition qui était initialement associé à l'anti-sujet. Elles peuvent ainsi faire passer un actant d'un terme à son contraire mais aussi, comme suggéré par certains auteurs, à son contradictoire ; dans le dernier cas, cela peut traduire, si l'on suit le parcours narratif dans le carré sémiotique, une étape médiante de la progression narrative. Nous y reviendrons.
- Il s'agit ensuite de phénomènes représentés par le quatrième élément : « retournement », « inversion », « métamorphose »... dont la pleine expression se trouve dans l'élimination de l'anti-sujet et dans l'accès simultané du sujet au statut de destinataire. Cette élimination se fait par l'usage d'une « force » issue du vis-à-vis initial, l'un des termes de l'opposition de départ se faisant alors actant dans le quatrième terme de la formule.

Au niveau de l'espace duel, la nature des transformations décrites par la formule canonique répond à un schéma semblable à celui que nous avons identifié dans le Karatedo :

- un vis-à-vis entre deux sujets selon une opposition fondamentale (*attaquant vs attaqué* en Karatedo, selon une première approche que nous affinerons plus loin),
- une médiation par l'appropriation du prédicat de l'anti-sujet par le sujet (l'attaqué devenant attaquant par la prise d'une position avantageuse),
- une action de la « force » initiale pour le renversement de l'anti-sujet (« force » de l'attaqué qui, manipulant l'attaquant selon le défi, provoque une opportunité ; « force » de l'attaquant qui entraîne ce dernier dans le piège ainsi tendu),
- enfin, un « gain » final pour le sujet vainqueur de l'anti-sujet.

Au niveau de l'espace sacré, la formule canonique semble également susceptible d'éclairer la manière dont le collectif se constitue. Cela se fait en effet par un rapport au monde homomorphe à l'opposition profane-sacré, les pratiquants se plaçant en vis-à-vis d'un maître disparu idéalisé, omniscient et omnipotent. On est donc bien en présence d'une hétérogénéité « absolue », d'un *alter* inaccessible, tout comme dans l'opposition entre profane et sacré qui est définitoire des rites chez Durkheim. Or la formule canonique exprime justement un processus transgressif ou concessif à l'égard d'une opposition initiale. Plus précisément, l'hétérogénéité du quatrième élément de la formule canonique des mythes, notation mathématique aberrante, pourrait, précisément du fait qu'elle transgresse les notations conventionnelles, être apte à prendre en charge un tel saut concessif ou transgressif dans une opposition qualifiée d' « hétérogénéité absolue » : il fallait une opération hétérogène pour transgresser une discontinuité hétérogène. Et nous constatons que ce franchissement de discontinuité est en effet pris en charge par le quatrième élément de la formule canonique, selon Petitot qui y voit un « saut », selon Scubla qui parle d'un héros devenu roi en sortant du

dragon, ou encore selon Désveaux qui y voit le passage d'un groupe de Klein à un autre⁵⁶². Quant au statut de destinataire auquel accède le sujet, interprétation suggérée par Petitot, l'observation de terrain a montré que c'est bien la conquête exprimée par le kata dans l'espace sacré qui fait peu à peu du destinataire un nouveau destinataire : un aîné, puis un enseignant, un jour un maître disparu... et constitue ainsi le moteur de la transmission et de la persistance du collectif. On pourrait ainsi représenter par la formule canonique la conquête de la modalité de *pouvoir*, qui agrège l'individu au collectif et constitue le processus de renouvellement de ce dernier :

$$F_{\text{pouvoir}}(\text{roi}) : F_{\text{attente}}(\text{héros}) : : F_{\text{pouvoir}}(\text{héros}) : F_{\text{roi déchu, inversé}}(\text{attente}),$$

où l'on voit que la formule canonique prend en charge :

- dans le membre de gauche, le rapport initial du sujet à l'anti-sujet (au niveau discursif : le héros et le roi virtuellement déchu par le départ de sa descendance, le pratiquant de Karatedo et le maître disparu),
- dans le troisième élément, la médiation qui consiste pour le sujet à démontrer sa compétence (pour le héros, sa compétence pour la protection des sujets du royaume ; pour le pratiquant de Karatedo, sa compétence pour le combat),
- dans le quatrième élément, la transformation du prédicat initial du sujet en actant : c'est l'ambition conquérante, l'attente (*vouloir, croire*) du héros ou du pratiquant qui renverse le roi ou le maître disparu,
- et l'« inversion » du roi déchu ou du maître disparu, dont on a vu dans la littérature qu'elle peut s'interpréter comme l'*intégration* ou le remplacement de cet acteur par le héros ou le pratiquant. D'acteur en absence et privé de pouvoir, le roi ou le maître disparu deviendrait alors présence potestive, comme un mort, parent disparu, devient un ancêtre, âme présente investie d'une fonction dans le collectif.

A ce titre, Fontanille distingue différents modes de visée :

« Une visée *virtuelle* est simplement de l'ordre du *possible* (...) : disponible en général, mais n'exerçant aucune pression en vue de la manifestation discursive. Une visée *potentielle* est de l'ordre du *potestif* : non seulement elle est disponible, mais en outre elle exerce une pression pour advenir à la manifestation. »⁵⁶³.

Or, selon le même auteur,

« un objet de valeur, une situation potentielle et désirée peuvent être « ailleurs », « au loin » ou circonscrits à l'intérieur d'un lieu inaccessible, voire intemporel »⁵⁶⁴.

Roi déchu et maître disparu sont des acteurs qui ont été réalisés puis non-réalisés, c'est-à-dire, par définition, potentialisés ; à ce titre ils peuvent donc bien relever d'une présence « disponible » et potestive.

Le phénomène général décrit par la formule canonique semble enfin apte à éclairer la dimension autopoiétique de notre objet. Il l'éclaire au sens où la formule permet d'exprimer un

⁵⁶² Emmanuel Désveaux, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 43- 49.

⁵⁶³ J. Fontanille, *Corps et sens, op. cit.*, p. 44.

⁵⁶⁴ J. Fontanille, *Formes de vie., op. cit.*, p. 157.



mécanisme qui établit une vision du monde, la stabilisation de cette vision et le rejet de toute infraction à cette vision. C'est en particulier le quatrième terme qui opèrerait la clôture, du fait qu'il constitue, dans le modèle proposé par Maranda pour les Lau, la sanction consécutive à l'infraction au rapport au monde. L'exemple ci-dessus le montre clairement : le pratiquant agrégé au collectif fonde son identité sur un rapport à la perfection dont est investi le maître disparu, selon le rapport durkheimien *profane vs sacré* qui repose sur une frontière infranchissable entre ces deux termes ; et l'infraction que constitue la transgression de cette frontière fait de ce pratiquant un nouveau destinataire, ce qu'il ne peut être, par présupposition réciproque entre destinataire et destinataire, que si le collectif agrège entre temps de nouveaux membres destinataires. Le collectif est ainsi fondé sur une transmission qui est non seulement sa condition de renouvellement mais, plus encore, sa fonction essentielle, et la transgression proposée pour sortir de l'ordre des choses amène à renouveler cet ordre des choses. Il y a donc bien autopoïèse dans la mesure où le système a pour fonction de se stabiliser et se donne pour objet cette même stabilité. Ce n'est pas qu'il soit impossible d'en sortir : un pratiquant peut cesser de s'entraîner ou préférer s'orienter vers la boxe, le football ou les consoles de jeux ; comme l'écrivent Varela et al., un système autopoïétique peut être détruit. Cette stabilité au sein du système, tant que l'on y demeure, signifie que ce système, tant qu'il demeure, a pour fonction son propre renouvellement. Notre hypothèse autopoïétique peut ainsi être éclairée sur trois de ses critères : celui de l'autoproduction car il produit les membres qui le composent et qui vont ensuite agréger d'autres membres, celui la persistance du système car ce processus pérennise l'organisation, et enfin celui de sa constitution en unité.

La formule canonique des mythes décrit donc des transformations d'une nature semblable à celles qui entrent dans notre objet de recherche. Cet objet peut-il toutefois entrer dans son champ d'application ? Nous allons à présent nous poser cette question.

IV.3. A quels objets peuvent s'appliquer ces transformations ?

La définition que Lévi-Strauss donne du « mythe » contribue à l'ambiguïté du champ d'application de la formule canonique. Il pose en effet en 1955 que ce terme désigne, non pas un récit, mais l'ensemble des « versions » d'un récit⁵⁶⁵, ensemble dont les éléments seraient reliés par la « loi des transformations » qu'exprime la formule canonique des mythes. Scubla signale ainsi que cette définition du mythe manque cruellement de précision :

« cela ne permet pas de déterminer si deux récits sont des variantes d'un même mythe (...) le champ d'application de la formule est mal défini : (...) Est-ce qu'elle concerne les séries de versions d'un mythe donné (comme suggéré par la définition de 1955 ou l'exemple de *La potière jalouse*) ? Ou est-ce qu'elle concerne les relations « dialectiques » qui relient les mythes et les rites de populations voisines (comme suggéré par l'analyse du mythe Pawnee de l'enfant enceint (...)) ? Ou plutôt, les relations entre les différentes phases d'un même rite (...) ? Ou encore les relations observées parmi les variantes du même rite ou série de rites (...) ? »⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ « Nous proposons (...) de définir chaque mythe par l'ensemble de ses versions », dans : C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, op. cit., p. 249.

⁵⁶⁶ « it does not make it possible to determine whether two tales are variants of the same myth », « ... the field of application of the formula is poorly defined : (...) Does it concern the series of variants of a

Sandor Daranyi estime, quant à lui, que la définition du mythe par Lévi-Strauss contient une aporie, les récits étant mutuellement définis par une loi qui abolit toute limite à l'ensemble qu'ils pourraient former :

« Un mythe consiste en toutes ses versions ; de ce fait les mythes s'étendent aussi loin que le processus de médiation qui les crée. Dans ce cas, toutefois, les limites de cet ensemble seront impossible à appréhender, la définition annihilant l'entité qu'elle entendait définir »⁵⁶⁷.

Nous relevons en outre, pour notre part, une autre ambiguïté : Lévi-Strauss n'a pas seulement appliqué ce modèle à la comparaison de mythes ou de rites trouvés de part et d'autre d'une frontière linguistique, culturelle ou écologique ; il l'a également appliqué à plusieurs reprises, comme nous le verrons plus loin, à l'analyse du scénario d'un récit individuel. Selon Marcus,

« ... malgré l'avertissement de Lévi-Strauss d'interpréter la formule canonique en tenant compte de l'ensemble des variantes d'un mythe, la plupart des applications de la formule, jusqu'ici, concernent des variantes individuelles »⁵⁶⁸.

Ainsi la formule est-elle, pour Marcus, « une lecture paradigmatique de toute une classe de mythes reliés entre eux »⁵⁶⁹, et pourtant les Maranda en font la « lecture syntagmatique, diachronique, d'un seul récit »⁵⁷⁰.

Autrement dit, il s'agit :

- parfois, pour la formule canonique, de décrire la transformation de récits en autres récits (et Lévi-Strauss observe alors, dans cette transformation, des atténuations de différences : une mère et une fille deviennent deux sœurs... et des « inversions » entre les figures employées dans les différents récits : inversion entre nord et sud...),
- mais parfois également de décrire la transformation qui caractérise la structure narrative d'un récit donné (ce récit relève alors, au fil de l'énoncé, d'une opposition, d'une médiation et d'une « inversion »).

Nous examinerons tout d'abord cet aspect de la question. Afin de distinguer les deux types de transformations qui peuvent être concernés, nous conviendrons de désigner un récit donné,

given myth (as suggested by the definition dating from 1955 or the example of La potière jalouse) ? Or does it concern the 'dialectic' relations linking the myths and rites of neighbouring populations (as suggested by the analysis of the Pawnee myth of the pregnant boy [...] ? Or, rather, the relationships between different phases of a single rite [...] ? Or else the relations observed among variants of the same rite or series of rites [...] ? », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 124- 125.

⁵⁶⁷ « a myth consists of all its variants ; therefore the myths last as long as the process of mediation creating them does. In this case, however, the borders of a set will be impossible to guess, the definition annihilating the entity it aspired to define », notre traduction, dans : Sandor Daranyi, « Classical myths and transformation: computer observation of the Lévi-Strauss formula at work » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 156.

⁵⁶⁸ « against Lévi-Strauss's warning to interpret the canonic formula with respect to the set of all variants of the myth, most applications of the formula proposed so far are concerned with individual variants », notre traduction, dans : S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 153- 154.

⁵⁶⁹ « a paradigmatic reading of a whole class of related myths », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷⁰ « syntagmatic, diachronic reading of a single narrative piece. », notre traduction, dans : *Ibid.*

au sens d'énoncé, par l'expression « mythe-occurrence » et nous parlerons donc de transformations « intra-occurrence » dans un cas et de transformations « inter-occurrences » dans l'autre.

Nous aborderons ensuite l'autre aspect de la question : les différents plans d'immanence auxquels s'applique la formule canonique et la pertinence de celle-ci pour celui des formes de vie.

IV.3.1. Transformations intra-occurrence et inter-occurrences

Dès l'article de 1955, le début de la démonstration de Lévi-Strauss repose sur l'analyse d'un mythe-occurrence, celui d'Œdipe. C'est seulement à la fin de la démonstration que l'auteur montre que sa méthode permet d'embrasser différentes versions de ce récit, l'approche structuraliste qu'il propose permettant de prendre en charge ses variantes. Même si Lévi-Strauss rappellera plusieurs fois dans son œuvre qu'il traite de transformations inter-occurrences⁵⁷¹, il traitera en fait à plusieurs reprises de transformations intra-occurrence.

Ainsi, dans les années 1980, dans un cours au Collège de France⁵⁷², il applique la formule canonique au rite du *Naven*, dans lequel

« l'oncle maternel se déguise en vieille loqueteuse et fait le clown, tandis que les femmes du côté paternel arborent des costumes guerriers et se conduisent en chasseurs de têtes ».

D'où la formulation qu'il propose :

« la fonction "femme" des concitoyennes est à la fonction "homme" des concitoyens, comme la fonction "femme" des concitoyens est à la fonction "non-concitoyen (=ennemis)" des hommes »,

où l'on trouve donc une médiation dans la prise de fonction « femme » par les hommes et une inversion dans le rôle d'ennemis (ou « non-citoyens ») qui leur échoit⁵⁷³. Il n'y a pas ici de transformation entre différentes versions du mythe, mais une syntagmatique au sein d'une seule occurrence.

En 1991, dans *Histoire de Lynx*⁵⁷⁴, Lévi-Strauss représente un mythe-occurrence lilloet à l'aide de la formule canonique. Ce passage ne laisse aucune ambiguïté : c'est bien le déroulement syntagmatique du récit-occurrence que décrit la formule, et non une loi de transformation entre différentes version du mythe. Il est en effet question d'un homme, désireux de prendre femme, qui se fait « une femme avec une branche d'arbre ». L'homme choisit pour cela une branche qui comporte un trou au niveau de son point d'insertion à l'arbre auquel elle a été arrachée.

⁵⁷¹ « Sur ce double phénomène observable quand on franchit un seuil linguistique ou culturel, les deux à la fois, ou bien encore écologique, j'ai maintes fois appelé l'attention », dans : C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 129- 130.

⁵⁷² C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 145- 146.

⁵⁷³ Selon Côté, la formule canonique apparaît ici sous une forme différente de celle de 1955 : $Fx(a) : fy(b) :: fx(b) : fb-1(y)$, ce qui se vérifie aisément. D'après : A. Côté, « Qu'est-ce que la formule canonique ? », art cit, p. 38.

⁵⁷⁴ C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 179- 180.

Par la suite, l'homme traite la branche comme une véritable femme : « la femme [serait] devenue les nœuds du bois personnifiés » et une protubérance sur cette branche serait identifiée à un enfant. Ce que Lévi-Strauss représente alors par l'expression suivante, où la fonction « femelle » attribuée à la branche finit par transformer celle-ci, dans le quatrième élément, en autre chose qu'une simple cavité :

$$F_{\text{mâle}}(\text{cavité}) : F_{\text{femelle}}(\text{protubérance}) : : F_{\text{mâle}}(\text{protubérance}) : F_{\text{cavité-1}}(\text{femelle})^{575}$$

Les autres auteurs qui se sont intéressés à la formule canonique ont d'ailleurs souvent retenu la transformation intra-occurrence, comme l'illustrent nos exemples précédents tirés des Maranda.

Nous constatons donc que, bien que la formule canonique ait été inventée dans l'intention de représenter la loi des transformations des mythes, dans de nombreux cas, y compris chez son inventeur, elle s'applique comme un schéma narratif. Ce constat est de grande importance pour nous puisque ces deux aspects peuvent nous intéresser tout autant l'un que l'autre :

- la manière dont un schéma narratif général peut définir et condenser une forme de vie, comme nous l'avons constaté dans le syntagme de base du Karatedo qui est définitoire d'un style stratégique ;
- mais aussi la manière dont une forme de vie peut céder le pas à une autre : si la formule canonique est la loi de transformation des mythes et si ces mythes peuvent condenser une forme de vie comme dans l'exemple du peuple Lau, alors la formule canonique représente un phénomène général caractéristique de la transformation des formes de vie à travers les frontières linguistiques, sociales et géographiques. Il est alors pertinent de l'employer pour éclairer notre objet.

Cela signifierait que la transformation ou le système d'équivalence de différences trouvé dans la structure narrative des mythes obéit aux mêmes lois que la transformation d'un mythe-occurrence en un autre. Cela signifierait pour nous que la même formule peut servir à représenter :

- un « ordre des choses », la manière dont se déploie une forme de vie à partir d'une opposition fondatrice. La formule exprimée par les Maranda à propos du mythe Lau en est, selon nous, un exemple puisque, à partir d'une opposition fondatrice, par analogie et retournement, elle exprime des obligations dans le membre de gauche et des tabous dans le membre de droite : la tête de l'homme est en haut et le sexe de la femme est en bas, mais si le sexe de la femme vient en haut alors la tête de l'homme est détruite.
- Mais aussi la manière dont une forme de vie, condensée dans l'opposition fondatrice du membre de gauche, peut franchir une solution de continuité en en se transformant pour s'adapter. Nous y reviendrons.

Nous devons à présent justifier l'application de ce modèle au plan d'immanence des formes de vie, alors qu'il a été induit par Lévi-Strauss à partir des plans d'immanence des textes et des pratiques.

⁵⁷⁵ Lévi-Strauss est une fois de plus elliptique quant à cette formulation. La cavité a ici une fonction mâle mais elle aurait tout aussi bien pu avoir la fonction femelle de vagin. La branche semble vue comme « protubérance » de l'arbre. Le rôle du quatrième élément est plus explicite : le fait de traiter la branche comme une femme fait de celle-ci l'inverse d'une cavité, une « vraie » femme enceinte.



IV.3.2. Vers une application au plan d'immanence des formes de vie

Si le plan pertinent de notre observation participante est celui des pratiques, le plan que vise notre analyse est celui des styles stratégiques ou formes de vie. Est-il adéquat d'appliquer la formule à ce plan ? Commençons par considérer les plans d'immanence sur lesquels Lévi-Strauss a fait usage de la formule, puis nous ferons de même chez d'autres auteurs.

Selon Scubla⁵⁷⁶, le premier mythe auquel Lévi-Strauss aurait tenté d'appliquer la formule canonique serait le mythe pawnee de l'enfant enceint. Celui-ci est analysé dans le chapitre intitulé « Structure et dialectique » d'*Anthropologie structurale*⁵⁷⁷. Dans cet article, originellement daté 1956 et précédé d'une communication orale antérieure à 1955, il s'agissait pour Lévi-Strauss de démontrer qu'il n'y a pas toujours « homologie » entre mythe et rite et que cette homologie, lorsqu'elle se vérifie, ne serait qu'« un cas particulier d'une relation plus générale » qui relèverait d'une « dialectique »⁵⁷⁸. Lévi-Strauss s'intéresse, pour cela, à un mythe pawnee sur le thème du *garçon enceint*. La version n°77 de ce mythe relate qu'un garçon, naturellement doté de pouvoirs magiques, reçoit d'un vieux sorcier jaloux une pipe bourrée d'herbes magiques. Le garçon tombe enceint et se réfugie, honteux, dans la forêt où les bêtes sauvages recueillent le fœtus et lui « inculquent leurs pouvoirs magiques grâce auxquels le garçon, de retour parmi les siens, tue le méchant sorcier et devient lui-même un guérisseur célèbre et respecté ». Lévi-Strauss cherche à rattacher un rite pawnee à ce mythe mais n'en trouve pas. En revanche, il trouve un « rituel symétrique et opposé »⁵⁷⁹ à ce mythe dans les tribus des plaines des Etats-Unis ; mais le rituel trouvé comporte des inversions par rapport au mythe pawnee : la pipe, « tube creux (...) intermédiaire entre le ciel et le monde moyen », est remplacée par un navet, « bouchon plein, servant d'interrupteur entre les deux mondes »⁵⁸⁰.

Il en conclut que « nous avons ainsi situé un mythe pawnee dans un rapport de corrélation et d'opposition avec un rituel étranger »⁵⁸¹. La formule canonique des mythes, qui est ici très clairement en gestation, sinon présente, décrirait donc une praxis qui se déroulerait dans un ensemble qui n'est déjà plus le « mythe » défini comme ensemble de ses versions, mais qui inclut, en outre, les rites.

La « dialectique » évoquée par Lévi-Strauss s'exercerait donc, non seulement au sein du plan d'immanence des textes, mais aussi entre le plan d'immanence des textes et celui des pratiques.

Dans l'article intitulé « Quatre mythes winnebago » paru originellement en 1960⁵⁸², Lévi-Strauss apporte une hypothèse encore plus intéressante pour notre recherche. Il propose à nouveau un mécanisme d'inversion pour expliquer l'existence de « trois mythes du type A et

⁵⁷⁶ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, op. cit., p. 41 et 280.

⁵⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 266- 275.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 266.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 270- 271.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁸² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, op. cit., p. 235- 249.



un mythe du type –A » dans un corpus publié par Paul Radin⁵⁸³. Il émet alors l'hypothèse que des formes du mythe soient fournies par « le processus d'inversion qui engendre les mythes », même lorsque « ces formes offrent l'image d'une société sans existence réelle, présente ou passée »⁵⁸⁴. Il falsifie ainsi l'hypothèse selon laquelle « les ethnologues ont souvent tenu pour acquis qu'une corrélation régulière existe entre la culture d'une société et ses mythes » : la loi des transformations qu'exprime la formule canonique pourrait engendrer des mythes sans que ceux-ci soient liés à la culture, selon une praxis autonome, indépendamment par conséquent des formes de vie réalisées. A ce titre, Schwimmer décrit lui aussi une praxis génératrice de nouveaux mythes, qui permet ainsi aux peuples de s'adapter aux changements du milieu :

« La formule canonique est-elle un outil approprié pour modéliser l'invention des mythes ? Peut-elle nous aider à analyser les pratiques, par exemple, des Orokaiva, chez lesquels la littérature orale est dominée par le mode mythique, et qui transforment activement leur vision de l'univers, en réponse aux changements de leur environnement intime, sous l'effet des bouleversements du contexte qui les entoure ? (...) Si, après une telle analyse, un mystère subsiste, c'est (...) pourquoi les corpus mythiques de petits groupes locaux ont une versatilité qui leur permet, dans tant de lieux différents, de produire de nouvelles visions du monde grâce auxquelles ils survivent aux changements les plus radicaux et les plus menaçants »⁵⁸⁵.

La « dialectique » que décrit la formule canonique serait donc une praxis génératrice de nouveaux mythes et autonome à l'égard des formes réalisées ; un tel processus jouerait un rôle dans l'adaptabilité des peuples aux changements du milieu, leur fournissant un vivier de formes de vie virtuelles ou actualisées par ces mythes. Cet aspect est important à l'égard de notre hypothèse autopoïétique : le milieu pourrait avoir le seul rôle de « déclencheur » (révélation, contre-sélection ?), les formes virtuelles étant générées par un processus indépendant. Or il s'agit précisément de l'une des caractéristiques de l'autopoïèse, au même titre que les formes du vivant sont engendrées par les systèmes vivants, leurs recombinaisons génétiques et leurs mutations, de manière indépendante du milieu, ce dernier jouant seulement un rôle de contre-sélection.

A ce titre, les formes de vie que nous étudions ont pour particularité, du fait qu'elles relèvent de pratiques ritualisées fermées, d'être relativement autonomes des espaces sociaux dans lesquels elles se manifestent. Si la forme de vie des Lau fonde les comportements quotidiens et les structures du village, celle du Karatedo se manifeste, elle, dans un espace-temps disjoint de l'espace-temps social. Elle est en revanche transversale aux espaces sociaux : un pratiquant français pourra s'inscrire dans un club italien ou brésilien, suivre un stage au Japon, et s'y sentir « socialement compétent », même si l'espace social italien, brésilien ou japonais

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ « Is the canonic formula a suitable tool for modelling the invention of myths ? Can it help us to analyse the praxis of, for instance, the Orokaiva, in whose oral literature the mythic mode predominates, and who are active in transforming their view of the universe, in response to changes in their intimate environment, under the impact of upheaval in their overall circumstances ? (...) If, after such analysis, a mystery remains, it is (...) why myth corpora of small local groups have the versatility enabling them in so many places to produce new views of the world by which they survive the most radical and threatening changes », notre traduction, dans : E. Schwimmer, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? », art cit, p. 68.

lui est totalement inconnu. Il y retrouvera le vocabulaire et la pédagogie dont il est familier. Ce que l'on appelle « milieu » est donc sans doute d'une nature différente selon que l'on parle de formes de vie liées à des sociétés *inclusives* à l'égard de nos pratiques ou selon que l'on parle de formes de vie *incluses*, inhérentes à ces pratiques. Dans les formes de vie « nomades » dont nous traitons, le dispositif de la pratique opère une sorte de protection à l'égard des influences de l'espace social : il installe un sociolecte, des comportements, des attentes, des règles tacites qui isolent systématiquement la pratique des influences extérieures. Nous désignerons néanmoins par « milieu » l'instance de sélection des formes que la praxis énonciative est susceptible de produire. Cette instance procède probablement du temps, d'influenceurs tels que les hauts gradés et les auteurs d'ouvrages de référence, de la compétition, de l'influence peut-être des médias... et peut s'observer par ses effets : la persistance ou l'élimination de formes dans la pratique, tout comme le milieu naturel permet aux formes du vivant de persister ou bien les contre-sélectionne.

Dans cette hypothèse autopoïétique, la formule canonique éclaire bien sûr aussi le critère d'une organisation invariante. Les Maranda ont testé l'application de la formule à des récits très proches du quotidien⁵⁸⁶. Ils l'appliquent ainsi à des *Sagen*, à des *Schwänke*, à des énigmes [riddles], à des proverbes et même à des énoncés vernaculaires de superstitions. Ils avancent ainsi l'hypothèse que la formule, sur fond de processus constant, s'adapterait à la thématique auquel on la destinerait :

« Si la thématique⁵⁸⁷ est remplie par un message cosmogonique, nous aurons un mythe ; si le message est social, nous aurons, par exemple, un récit de protestation ; si c'est un message intellectuel, nous pourrions nous trouver en présence d'une énigme, et ainsi de suite »⁵⁸⁸.

Ils avancent ainsi, à propos de la fonction du mythe, une hypothèse qui nous intéresse particulièrement pour la transmission des formes de vie : un niveau narratif invariant distingué d'un niveau discursif contingent. Les versions d'un mythe sur fond de structure invariante rappellent ainsi l'ontogénèse des systèmes autopoïétiques sur fond d'organisation constante :

« La structure profonde du mythe est la solution à un problème d'ordre cognitif, sociologique, technologique, ou autre question centrale, et, une fois trouvée, elle génère le mythe dans les codes disponibles pour une société (...) Lévi-Strauss utilise sa formule pour rendre compte des relations entre toute une série de versions d'un mythe et le contexte socio-historique dans lequel elles ont émergé »⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, op. cit., p. 166 et suiv.

⁵⁸⁷ « slot » : fente, créneau, expression difficile à traduire. Nous avons choisi « thématique » car la relation exprimée ici entre « slot » et « message » semble équivalente à celle qui lie les niveaux narratif, logiquement antérieur à la thématisation, et discursif, postérieur à celle-ci.

⁵⁸⁸ « If this slot be filled with a cosmogonic message, we would have a myth ; if with a social, we would have, for example, a tale of protest ; if with an intellectual message, we might find our item to be a riddle, and so forth », notre traduction, dans : E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, op. cit., p. 93.

⁵⁸⁹ « The deep structure of a myth is the solution to a problem of a cognitive, sociological, technological, or other central order and, once found, it generates the myths in the codes available to a society ».

Non contents de faire éclater les limites du domaine d'application de la formule, les Maranda s'appliquent à en vérifier des versions vernaculaires, tronquées, réduites à une seule opposition, à une analogie simple... Ainsi, la superstition qui veut qu'

« un trèfle à quatre feuilles porte chance »

pourrait s'entendre comme le premier membre d'une formulation plus complète, conforme à la formule canonique et qui se terminerait implicitement par :

« si l'on ne trouve pas de trèfle à quatre feuilles, alors on n'a pas de chance »⁵⁹⁰.

On voit ici à quel point la limite est ténue pour notre propre définition du « texte : s'agit-il ici :

- de « texte » virtuel, non-textualisé, faisant partie de la compétence sociale implicite, du consensus intersubjectif...
- ou bien de texte réalisé, mais faisant l'objet d'une syncope pour sa partie implicite (du type : « Attention à toi, sinon... »),
- ou encore du constat *par le chercheur* d'une forme de vie que le même chercheur condense alors dans cette expression textuelle ?

Une telle approche suggère en tous cas que la dialectique évoquée se fonde bien sur une organisation constante au niveau narratif et efficiente pour se déployer en formes de vie. Ce que nous qualifions ici de « déploiement », entendant par là le phénomène inverse de la « condensation » évoquée plus haut à propos du syntagme de base du Karatedo, a été également avancé par plusieurs auteurs. Ainsi, Pierre Maranda écrit que la formule peut être une « représentation de l'ontologie traditionnelle des Lau »⁵⁹¹, ayant précisé que « par « ontologie », [il entend] les fondements sémiotiques ultimes, « métaphysiques », des croyances qui fondent une vision du monde »⁵⁹². Selon Marcus, Lévi-Strauss traite, avec cette formule, de « la structure inconsciente de la société »⁵⁹³. La formule canonique devient ici le condensé des déterminants de la prise de forme du monde.

Sur la constance de cette organisation, Schwimmer va plus loin : il écrit que « la formule semble applicable à travers les cultures, (...), elle semble dériver directement (...) de l'esprit

« Lévi-Strauss uses his formula to account for the relationship between a whole series of variants of a myth and the sociohistorical context from which they spring », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 30.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹¹ « representation of the Lau traditional ontology », notre traduction, dans : Pierre Maranda, « Mapping Cultural Transformation through the Canonical Formula: the Pagan versus Christian Ontological Status of Women among the Lau People of Malaita, Solomon Islands » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 110.

⁵⁹² « By 'ontology' I mean the semiotic ultimate, 'metaphysical' foundations of beliefs that ground a world view. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 106.

⁵⁹³ « the unconscious structure of society », notre traduction, dans : S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 119.

humain en général »⁵⁹⁴. Il voit donc un phénomène humain universel dans la « réduction d'oppositions radicalement tragiques en oppositions "vivables" »⁵⁹⁵.

Précisons ici que nous n'entendons pas associer telle ou telle opposition à une culture ou à une forme d'existence sociale particulière, ce qui serait hors de propos dans cette recherche : nous n'entendons pas caractériser ou typifier les formes de vie en fonction des ontologies qui les sous-tendent mais montrer que la formule canonique des mythes est appropriée pour décrire le processus logique général qui, par l'assomption de telles ontologies, permet l'efficacité de la transmission de formes de vie. La revue littéraire qui précède suggère que ce soit bien le cas et nous concluons donc à la pertinence de ce modèle pour éclairer notre objet.

IV.4. Approche critique pour une interprétation sémiotique de la formule canonique : trois obstacles à affronter

L'usage de la formule canonique que nous avons constaté dans la littérature, y-compris chez Lévi-Strauss, met en évidence, selon nous, trois problèmes méthodologiques :

- la confusion des niveaux d'analyse dans le parcours génératif de la signification : la même interprétation peut mêler niveaux narratif (par le recours au schéma actantiel) et discursif (par l'emploi d'acteurs, de thématiques et d'aspectualisation), ce qui peut expliquer des difficultés rencontrées par certains auteurs, par exemple du fait du syncrétisme actoriel ou actantiel. Ce premier problème mettra en évidence l'intérêt d'une approche sémiotique et de la claire distinction entre niveaux narratif et discursif.
- La difficulté de détermination, au sein du mythe-occurrence, des acteurs ou des actants qui correspondent aux variables de la formule : comment un choix peut-il se déterminer lorsqu'il y a, comme c'est généralement le cas, un nombre d'acteurs en présence supérieur au nombre de variables qui composent la formule canonique ?
- La stabilisation d'une stratégie d'analyse : où, dans la syntagmatique du texte, ancre-t-on l'opposition initiale, la médiation et l'inversion ? Nous verrons que le choix peut être arbitraire et nous proposerons une approche pour le raisonner.

Les deux derniers points touchent à un risque méthodologique : celui de toujours parvenir, coûte que coûte, à montrer que la formule peut s'appliquer, quitte à faire le choix des acteurs (ou actants) et de la phase du récit qui permettent de s'y conformer ; et simultanément, laissant de côté une partie de ces données, de produire une analyse non exhaustive.

IV.4.1. La confusion des niveaux d'analyse

Les variables en argument sont qualifiées de « termes » par Lévi-Strauss ; celles en indice sont qualifiées de « fonctions ».

Selon les Maranda,

⁵⁹⁴ « ...the formula seems to be applicable across cultures, (...) it seems to derive directly (...) from the human mind in general. », notre traduction, dans : E. Schwimmer, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? », art cit, p. 56.

⁵⁹⁵ « The finality of reducing radically tragic to 'liveable' oppositions is basic to Lévi-Strauss' canonic formula », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 59.

« les termes peuvent être des *dramatis personae*, des agents magiques, des figures cosmographiques, *i.e.*, tous objets capable d'être acteurs, c'est-à-dire de tenir des rôles »⁵⁹⁶.

Faisant allusion à Propp, ces mêmes auteurs ajoutent que les « termes » sont

« les membres de (...) paradigmes définis par leurs typologies respectives dans des sociétés données (par exemple : le dragon, le diable, la sorcière, l'ogre... dans les traditions indo-européennes ; la tortue, la pieuvre, le requin, le lézard dans les traditions du nord de Malaita) »⁵⁹⁷,

c'est-à-dire, sans ambiguïté, des « incarnations concrètes » [concrete embodiments].

Quant aux « fonctions, ils écrivent que

« Les fonctions peuvent être comparées à des rôles sociaux élémentaires, par exemple le père, le frère, alors que les termes peuvent être comparés aux individus (...) qui les remplissent »⁵⁹⁸.

Dans cette approche, considérée comme une référence par d'autres auteurs (Scubla, Marcus), les « termes » a et b sont clairement assimilés à des acteurs et situés au niveau discursif. Ce sont des « incarnations concrètes », des figures du monde naturel investies d'un contenu sémantique socio-culturel. Même la dernière citation, qui met en relation les termes et leur investissement sémantique par les fonctions, compare ces termes à des « individus ».

On s'approche pourtant davantage, chez les mêmes auteurs, d'une approche narrative à propos du Schwank évoqué plus haut, lorsqu'ils décrivent ce genre comme non-actorialisé et structuré par oppositions réciproques :

« Ces *Schwänke* sont en soi déjà abstraits dans la mesure où les acteurs ne sont pas des personnes (avec des noms ou des traits de personnalité), mais seulement des rôles sociaux, et cela, en outre, uniquement en opposition l'un de l'autre »⁵⁹⁹.

Les Maranda semblent en accord avec ce principe lorsqu'ils analysent le Schwank en sémantisant a et b par « authority » et « servant », substantifs qui dérivent d'une opposition sémantique et, oserons-nous dire, faiblement actorialisés, aptes à une thématization éventuellement différente de celle d'une exploitation agricole.

⁵⁹⁶ « the terms can be *dramatis personae*, magical agents, cosmographic features, *i.e.*, any subjects capable of acting, that is, taking roles », notre traduction, dans : E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁹⁸ « Functions might be compared to social elementary roles, e.g., father, brother, while terms might be compared to the given individuals (...) which fulfill them. », note 32, notre traduction, dans : *Ibid.*

⁵⁹⁹ « these *Schwänke* are in themselves already abstract insofar as the actors are not persons (with names, or personal characteristics), but only social roles, and that, too, only in opposition with each other », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 68.

Cette approche quasi-actantielle se retrouve lorsque les fonctions f_x , f_y et $f_{a^{-1}}$ sont définies par ces auteurs comme « des propositions verbales qui spécifient les termes (a) et (b) »⁶⁰⁰, bien que les Maranda définissent encore, dans le même paragraphe, a et b comme des acteurs : un dragon, un diable, un tortue...

Marcus parle pour les fonctions de « fonctions propositionnelles »⁶⁰¹, qu'il assimile à des rôles, alors que les « termes » seraient des personnages ou des objets :

« De tous les exemples analysés par Lévi-Strauss, il suit que pour lui *fonction* est équivalent à *rôle*, alors que *terme* doit être interprété comme *personnage* ou *objet* »⁶⁰².

Marcus précise un peu plus loin que par « fonction propositionnelle » il entend des fonctions « complémentaires » [complementary] qui « spécifient » [specify] les termes a et b⁶⁰³. Il rapproche les fonctions lévi-straussiennes des fonctions proppiennes et amorce à son tour une distinction de niveaux, distinguant clairement les « termes » et les « fonctions » de leurs « valeurs » [value] ; il précise qu'il n'entend pas « valeur » au sens numérique [numerical sense] mais, plus généralement, comme spécification de l'argument [specification or the argument]. Ainsi, si la fonction propositionnelle est « $f(u) = 'u \text{ is evil}'$ », alors des valeurs de u pour lesquelles $f(u)$ est vraie seront, dans le monde indo-européen, « $u_1 = \text{dragon}$, $u_2 = \text{devil}...$ » ; dans d'autres cultures, ce pourront être « $v_1 = \text{turtle}$, $v_2 = \text{octopus}...$ ». Si l'on veut bien rapprocher la distinction *variable/valeur spécifiée*, telle que l'entend Marcus, de la distinction sémiotique *actant/acteur*, Marcus inviterait ainsi à situer la formule canonique des mythes au niveau narratif⁶⁰⁴.

Marcus entend encore montrer, à propos du quatrième élément de la formule, que l'on ne peut pas « inverser » ce que Lévi-Strauss appelle des « termes », et il avance qu'il faut, pour procéder à l'inversion du quatrième élément de la formule, passer par la « fonction-hypostase » du terme, c'est-à-dire transformer le terme en fonction⁶⁰⁵. Il illustre cela par l'exemple de l'Engoulevent et du Fournier dans La potière jalouse, montrant qu'on ne peut pas inverser l'un ou l'autre mais qu'en revanche leurs fonctions respectives : « construit son nid » et « ne construit pas de nid », sont bien inverses l'une de l'autre. A nouveau, nous constatons qu'une approche sémio-narrative de cet exemple résoudrait la question : « Engoulevent » et « Fournier » relèvent du niveau actorialisé, et au niveau actantiel ils ne sauraient être autre chose que des sujets, des destinataires, des adjuvants... qui, tous, sont investis d'une fonction à l'égard d'un autre actant et peuvent donc être investis de la fonction inverse.

⁶⁰⁰ « Functions : x and y, complementary verbal propositions which specify the terms (a) and (b). », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 34.

⁶⁰¹ "propositional functions", notre traduction, dans : S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », art cit, p. 133.

⁶⁰² « From all the examples analyzed by Levi-Strauss it follows that for him function is equivalent to role, while term has to be interpreted as character or object. », notre traduction, dans : *Ibid.*

⁶⁰³ « Functions : x and y, complementary verbal propositions which specify the terms (a) and (b). », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 154.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ « the term hypostasis of a-1 will always require the preliminary function hypostasis of a-1 », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 146.

Marcus, à nouveau, à propos d'un conte sur un juge corrompu qui est séquestré par le diable⁶⁰⁶ (conte nous avons évoqué plus haut), s'étonne de trouver dans le même récit plusieurs personnages investis, selon lui, du rôle de médiateur par le fait qu'ils tentent tous de libérer le juge. Il estime, de ce fait, être en présence de plusieurs médiations successives qu'il regroupe en proposant, pour la variable b, un « acteur collectif »⁶⁰⁷. Ce recours de fait au concept d'actant collectif ne peut se formuler clairement qu'en distinguant les niveaux narratif et discursif : si l'on situe le modèle de la formule canonique au niveau narratif, le problème n'existe même plus, une telle pluralité actorielle relevant simplement du syncrétisme.

Il nous semble donc que les difficultés rencontrées par ces auteurs : relation entre terme et fonction, différences culturelles quant aux personnages choisis pour un même rôle, impossibilité d'« inverser » un terme, pluralité des médiateurs... peuvent toutes se résoudre par la distinction des niveaux d'analyse et par l'inscription de la formule canonique, sans ambiguïté, au niveau narratif. Que les variables en arguments soient « habillées » de rôles thématiques ou « vides » relève de la conversion entre les niveaux narratif et discursif : l'un est ainsi à même de prendre en charge les spécificités socio-culturelles, l'autre peut rendre compte de la logique sous-jacente constante et de sa capacité à transgresser les frontières entre ces spécificités discursives. Fontanille écrit que

« Tout énoncé est composé de deux types de grandeurs : le prédicat lui-même, qui exprime *l'état* ou *l'acte*, et ses « arguments », c'est-à-dire ses actants, qui sont les termes entre lesquels le prédicat établit une relation (...). La notion d'actant est une notion abstraite qui doit être avant toute chose distinguée des notions traditionnelles ou intuitives de *personnage*, *protagoniste*, *héros*, *acteur* ou *rôle*. Ces dernières partent toutes de l'idée que certains entités textuelles représentent des êtres humains ou animés [alors que, pour des actants] tout est à construire, et notamment l'identité des figures anthropomorphes »⁶⁰⁸.

La clarification de l'analyse viendra donc, selon nous, de la « désactorialisation » des variables. Les approches de Scubla et de Petitot nous confortent dans ce choix. Ainsi, pour Scubla, « chaque composante de la formule correspond à un « paquet de relations » (...) et « chaque relation consiste en « attribution d'un prédicat à un sujet » »⁶⁰⁹. C'est ainsi que Scubla dépasse la difficulté posée par les différents personnages de la légende de Saint Georges, entre roi, sujet et dragon :

« Le schéma actantiel circulaire de Greimas ne les confond pas, il les identifie avec raison »⁶¹⁰,

et à propos de l'étape de la mort du dragon :

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁰⁷ « collective actor », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 164.

⁶⁰⁸ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁰⁹ « each component of the formula corresponds to a 'bundle of relations' (...) and each relation consists in the 'attribution of a predicate to a subject' », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 136.

⁶¹⁰ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 238.

« Tout se passe (...) comme si le héros devenait roi en sortant du Dragon (...) thème récurrent dans les contes, et qui s'accorde en outre fort bien avec la thèse hocartienne selon laquelle les premiers rois furent des rois morts. Bien plus, tout se passe comme si c'était le Dragon lui-même, c'est-à-dire la victime émissaire, qui se métamorphosait en roi, comme le postule l'hypothèse girardienne du meurtre fondateur »⁶¹¹.

Dans l'interprétation qu'il propose pour cette légende, interprétation inspirée par Thom, Petitot et Greimas, Scubla postule ainsi que « « Roi » et « Dragon » sont des sites occupés par des actants plutôt que des actants proprement dits »⁶¹². Il importe en effet, selon lui, de considérer le roi, qui n'est pas un actant mais un acteur, comme une figure déjà investie de la valeur de culture ou *dike*, et le dragon, de même, de la valeur de nature ou d'*hexis*.

Citons enfin l'interprétation que fait Petitot de la formule canonique :

« la différence entre ce que Lévi-Strauss appelle « valeur de terme » et « valeur de fonction » de la formule canonique provient de celle que l'on fait entre syntaxe et sémantique dans les modèles structurels. »⁶¹³.

Petitot interprète ainsi le membre de gauche de la formule :

« Cela signifie que deux valeurs opposées x/y (par exemple, Nature/Culture) sont actantialisées par un conflit entre deux acteurs a/b (par exemple, Dragon/Héros). »⁶¹⁴.

D'où la lecture actantielle très claire que propose Petitot pour la formule canonique :

« (1) des *termes*, au niveau *syntagmatique*, c'est-à-dire des « *actants* » au sens de la syntaxe actantielle (à distinguer d'acteurs ou de personnages qui généralement syncrétisent plusieurs actants et endossent les rôles thématiques),

(2) des *fonctions* sémantiques, au niveau *paradigmatique*, qui dépendent de codes (au sens Lévi-Straussien) qui appartiennent aux structures profondes : ce sont les valeurs qui catégorisent la substance en unités discrètes.

Lorsqu'un actant t prend la valeur sémantique v, cela s'écrit $F_v(t)$ dans la formule canonique »⁶¹⁵.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 239.

⁶¹² *Ibid.*, p. 240.

⁶¹³ « the difference between what Lévi-Strauss called the 'term value' and the 'function value' of the CF's constituents comes from that between syntax and semantics in structuralist models. », notre traduction, dans : J. Petitot, « A Morphodynamical Schematization of the Canonical Formula for Myths », art cit, p. 270.

⁶¹⁴ « This means that two opposed x/y values (for example, Nature/Culture) are actantialized by a conflict between two actors a/b (for example, Dragon/Hero). », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 279.

⁶¹⁵ « (1) terms, at the syntagmatic level, that is, 'actants' in the sense of an actantial syntax (to be distinguished from actors or characters that usually syncretize several actants and support thematic roles), (2) semantic functions, at the paradigmatic level, that depend on codes (in Lévi-Strauss's sense) belonging to deep structures : they are values categorizing the continuous substratum of paradigms into discrete units. That an actant t takes on a semantic value v is written $F_v(t)$ in the CF », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 272.



Nous pouvons par conséquent entendre “ $f_x(a)$ ” comme :

- un actant a (sujet, destinataire, etc.), non investi d'un rôle thématique (tel que roi, dragon...),
- associé à un prédicat x qui est l'un des termes de l'opposition fondamentale qui structure l'énoncé au niveau profond⁶¹⁶.

IV.4.2. La difficulté de détermination des variables

Comme nous l'avons signalé plus haut, Lévi-Strauss n'a pas été très explicite quant à la manière de représenter un récit mythique à l'aide de la formule canonique. Lui-même admettait que

« Les difficultés auxquelles se heurte le traitement logico-mathématique (...) tiennent d'abord à l'embarras où l'on se trouve pour définir sans équivoque les unités constitutives du mythe soit comme termes, soit comme relations.⁶¹⁷ »

Différents auteurs ont signalé cette difficulté. Ainsi, Racine signale un choix opéré par Lévi-Strauss parmi les oppositions présentes dans le « L'enfant ravi par le Hibou » : c'est ici l'opposition *homme vs femme* qui y est retenue par Lévi-Strauss, au détriment des oppositions, également possibles, *d'épouse vs mère* et *d'héroïne vs épouse du héros*⁶¹⁸. Les personnages et les prédicats du récit étant généralement en nombre supérieur à celui des variables de la formule canonique, Marcus se pose la même question :

« Comment pouvons-nous traiter de situations où (...) il y a plus de deux termes ou fonctions ? Cela arrive généralement »⁶¹⁹.

Comment, parmi les personnages et les fonctions du récit, définir les « termes » et les « relations » pertinents ? Afin de guider le choix de l'analyste, les Maranda ont proposé de prendre pour personnage principal celui dont le nom est le plus fréquemment cité :

⁶¹⁶ Petitot précise dans un autre article que « les valeurs sémantiques x et y appartiennent à des champs sémantiques –des « codes » au sens de Claude Lévi-Strauss- *différents* (par exemple la /jalousie/ appartiendra à un code passionnel et la /poterie/ appartiendra quant à elle à un code instrumental) », in : Jean Petitot, « Note complémentaire sur l'approche morpho-dynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 20-21. Toutefois, l'exemple de la potière jalouse est plutôt une exception : les fonctions x et y, qui désignent la potière et la jalousie, n'y sont pas en relation de contrariété puisqu'elles ne partagent pas une isotopie, au contraire des autres oppositions généralement retenues par Lévi-Strauss pour illustrer la formule canonique : surestimation vs dévaluation, vie vs mort, acquis vs inné, fécondité vs stérilité, femme vs homme, lune vs météore, contenu vs contenant, mâle vs femelle, blessure vs parure... Pour cette raison, nous ne considérerons pas « La potière jalouse » comme une illustration typique de l'emploi de la formule canonique chez Lévi-Strauss.

⁶¹⁷ C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, *op. cit.*, p. 567- 568.

⁶¹⁸ Luc Racine, « La formule canonique du mythe : analogie et classifications sociales », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 36.

⁶¹⁹ « How can we cope with situations where (...) there are more than two terms or functions ? This usually happens », notre traduction, dans : S. Marcus, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », *art cit.*, p. 172.

« Nous avons fait la tentative, particulièrement [Pierre] Maranda lors d'études informatisées, de définir le personnage principal d'un récit d'une manière purement statistique –le personnage principal est celui qui est mentionné le plus grand nombre de fois »⁶²⁰.

Schwimmer, lui aussi, constate cette difficulté lorsqu'il doit appliquer la formule à un récit dans lequel on trouve plus de quatre personnages :

« Si nous voulons construire la « formule canonique », il n'est pas immédiatement évident de déterminer qui sont les deux principaux personnages du récit »⁶²¹.

Il tranche en faisant appel à sa connaissance préalable de la culture concernée : « La réponse immédiate est que les Orokaiva traitent de relations homme/femme »⁶²². Nous ne pouvons évidemment pas nous satisfaire d'une telle approche non-immanente.

Scubla, lui, admet que la formule canonique ne subsume pas le système d'oppositions contenu dans le mythe et que, par conséquent, chaque application de la formule canonique

« prend seulement en compte une partie du matériau disponible, sans qu'il soit jamais possible d'identifier une règle explicite ou implicite qui régisse le choix des données à utiliser »⁶²³.

Il écrit ailleurs que

« rien ne nous garantit que les traits particuliers des mythes, que la formule est ici chargée de réunir, ne sont pas prélevés arbitrairement parmi d'autres aspects tout aussi ou même plus importants. »⁶²⁴.

La difficulté à rapprocher un récit de la formule canonique touche donc directement aux critères d'immanence et d'exhaustivité. L'analyse que fait Lévi-Strauss du mythe de « L'enfant ravi par le hibou » ne porte que sur un bref épisode de ce long récit⁶²⁵. Dans l'article « Mythes en bouteilles de Klein »⁶²⁶, on peut trouver dans le seul mythe d'Etsa, qui tient en quelques lignes à peine, les « termes » possibles suivants : Etsa, tourterelle, sarbacane, buisson, poterie, œil, crâne, mère d'Etsa, vernis, ogre, ogresse... et comme « fonctions » possibles : *inclusion vs*

⁶²⁰ « We have tentatively, especially Maranda in computerized studies, resorted to defining the main character of a narrative purely statically –the main character is the one which is mentioned the greatest number of times », notre traduction, dans : E.K. Maranda et P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, op. cit., p. 33.

⁶²¹ « If we wish to construct the 'canonic formula', it is not immediately obvious who are the two main tale characters », notre traduction, dans : E. Schwimmer, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? », art cit, p. 71.

⁶²² « The short answer is that the Orokaiva are dealing with male/female relations », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 73.

⁶²³ « takes into account but a mere fraction of the available materials, without its ever being possible to identify an explicit or implicit rule governing the selection of data to be used », notre traduction, dans : L. Scubla, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth », art cit, p. 125.

⁶²⁴ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, op. cit., p. 104.

⁶²⁵ C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, op. cit., p. 119- 143.

⁶²⁶ C. Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, op. cit., p. 209- 226.

extraction, contenant vs contenu, opacité vs transparence, traversée vs obstacle, insonorisation vs sonorité... Les expressions de la formule canonique proposées par Lévi-Strauss, quand il veut bien les développer, reposent donc (presque) toujours sur le choix de neutralisation de plusieurs oppositions. En ce sens, la première conséquence, constatée par Scubla, est que la formule ne peut prétendre subsumer les transformations possibles au sein d'un ensemble mythique, pas plus que celles qui organisent le texte d'un mythe-occurrence. La représentation par la formule canonique s'impose seulement un critère d'adéquation, aucunement d'exhaustivité.

Ce constat entraîne, selon nous, un décalage majeur entre l'usage de la formule canonique et le phénomène général qu'elle est censée représenter. En effet, la neutralisation d'une partie des oppositions est le choix de l'analyste qui est à la recherche d'une adéquation à un modèle préexistant, et non une caractéristique du phénomène représenté : si les oppositions de termes et de fonctions présentes dans les mythes font bien l'objet de transformations intra et inter-occurrences, cette praxis est indépendante des choix de neutralisation qu'opèrera un jour un anthropologue pour faire coïncider le récit et la formule canonique. Ce sont donc *a priori toutes* les oppositions de termes et de fonctions qui, sans aucune discrimination, sont susceptibles d'être soumises à ces transformations, que les occurrences ainsi produites soient virtuelles ou actualisées. Par conséquent, là où la formule canonique, en mettant en jeu une seule opposition, procède d'une seule dimension, c'est une approche multidimensionnelle qui, seule, pourrait prétendre rendre compte de la praxis énonciative. Il faut donc imaginer, pour les transformations possibles d'un mythe, un système beaucoup plus complexe qu'un tableau à quatre colonnes qui rendrait compte des combinaisons de deux actants et de deux fonctions et qui permettrait de deviner l'existence d'un oiseau potier au couple harmonieux, tel que le Fournier, dans la case vacante. Un mythe-occurrence comportant ne serait-ce que trois actants opposables entre eux recèle la possibilité de six formulations canoniques selon la formule de 1955 si l'on tient compte de l'orientation des termes dans la formule : le mythe-occurrence se trouverait donc au carrefour d'un très grand nombre d'autres « versions », aux modes d'existence variables, et pourrait être lui-même l'objet d'un certain nombre de descriptions canoniques fondées sur les oppositions qu'il recèle. La formulation canonique d'un mythe-occurrence ne saurait a priori être unique, à moins de s'en tenir à des récits minima tels que les *Schwänke* choisis par les Maranda pour leur extrême simplicité didactique.

Nous n'excluons donc pas que, d'un même récit, puissent être extraites plusieurs formules canoniques. Nous y reviendrons.

IV.4.3. L'instabilité de la stratégie d'analyse

Si un choix de neutralisation s'impose pour orienter sélectivement le regard de l'analyste, ce choix ne saurait être arbitraire : l'exigence de reproductibilité de l'analyse pose la question de la stratégie qui guide ce choix. Illustrons cela en revenant aux deux exemples que nous avons choisis pour présenter la formule canonique : le mythe fondateur des Lau et le Schwank finnois.

Le mythe Lau apparaît, dans la représentation qu'en font les Maranda par la formule canonique, comme l'exposé d'un « ordre des choses » institué, que nous pourrions formuler ainsi :

La tête de l'homme est en haut : le sexe de la femme est en bas

::

(si) le sexe de la femme est en haut : (alors) ce qui devrait être en bas renverse l'homme

En effet, l'exposé initial, ou membre de gauche, est une relation de contrariété : *haut vs bas, tête vs sexe, masculin vs féminin*, relevant d'un système semi-symbolique qui régit son application à l'ensemble de la société et de la nature, et qui établit ainsi un « ordre des choses » pour les Lau : on se souvient par exemple que le lagon est lié aux hommes ou aux femmes selon que l'on est à marée haute ou basse. Le membre de droite, lui, est l'expression d'une conséquence de l'infraction à cet ordre : que le sexe de la femme, qui doit être en bas, soit en haut, et cette infraction entraîne la destruction de l'homme. Nous sommes donc, si nous suivons le point de vue de Pierre Maranda sur ce mythe Lau, en présence d'un phénomène qui peut être représenté par la syntagmatique suivante :

ordre des choses : : irrespect de l'ordre des choses : conséquences.

Or, de son côté, le Schwank est représenté par les Maranda selon une expression de la formule canonique qui ne relève pas de la même stratégie d'analyse. Dès l'exposé initial, dans le membre de gauche, l'énoncé relève en effet non pas de l'ordre des choses mais déjà de l'infraction à l'ordre des choses : les Maranda choisissent (et nous insistons bien : ils *choisissent*) d'y représenter la proposition de *feindre de manger*. Or, si la formule était construite selon la même stratégie d'analyse que pour les Lau, il faudrait commencer par représenter, *avant cela*, la relation contractuelle ou ordre des choses qui préexiste à cette proposition :

le maître nourrit : l'ouvrier travaille.

Ce contrat social pourrait être tacite, puisque le sens du Schwank repose sur ce contrat et sur sa rupture unilatérale ; mais il est en outre implicitement présent dans le texte. Rappelons en effet la phrase par laquelle débute ce récit :

« Un jour, un fermier et son serf commençaient à prendre leur repas, de même que les voisins étaient, eux aussi, en train de manger. »,

phrase qui indique clairement que *normalement, dans cette société, à cette heure-là*, on mange. C'est pourquoi nous affirmons que les Maranda *choisissent* d'employer le membre de gauche de la formule pour exprimer, non pas l'ordre des choses, mais l'infraction à l'ordre des choses. Pourquoi, en effet, la représentation par la formule canonique ne commence-t-elle pas par : « le maître nourrit : l'ouvrier travaille » ? Force est de constater l'instabilité de la stratégie d'analyse entre ces deux récits, alors même que Pierre Maranda est un auteur commun à ces deux publications.

Cette instabilité ne tient pas seulement à ce choix arbitraire. La stratégie que Maranda adopte pour le Schwank impose en outre un regard qui s'exprime par le syntagme suivant, sur lequel nous reviendrons :

négation de l'ordre des choses : : conséquences de cette négation,

où nous distinguons bien la « négation », par laquelle le maître rompt unilatéralement le contrat (c'est une *contradiction* : il ne nourrit plus), de l' « irrespect de l'ordre des choses » mentionné plus haut chez les Lau, par lequel le sexe de la femme était en haut au lieu d'être en bas (c'est alors une *contrariété* : le sexe de la femme a pris la place qui revient à la tête de l'homme).

C'est donc sur ces points que nous devons, au profit de la définition d'une stratégie d'analyse, préciser par la même occasion la nature des phénomènes étudiés :

- l'irrespect de l'ordre des choses chez les Lau relève d'une substitution dans l'opposition de contrariété, d'une torsion du système symbolique : c'est une médiation au sens où l'un des actants prend la fonction de l'autre ; une contre-torsion sert ensuite à rétablir l'ordre des choses. Le tout fonctionne à la manière d'un système législatif (membre de gauche) et judiciaire (membre de droite).
- L'irrespect de l'ordre des choses qui menace le contrat social dans le Schwank relève, en revanche, d'une opposition de contradiction : le maître n'a pas pris la fonction de l'ouvrier, il a opéré une négation de sa propre fonction. Cela peut constituer, ici aussi, une médiation au sens où c'est est une dans le parcours narratif du carré sémiotique. Il s'agit là, non plus d'un système de persistance de l'ordre des choses, mais d'une rupture avec cet ordre des choses. Cette rupture, comme l'indique la fin ouverte du Schwank, peut être suivie d'un rétablissement (comme nous l'avons évoqué avec le rite de Carnaval), mais elle ouvre sur la possible invention d'un nouvel ordre des choses. La rupture unilatérale du maître du Schwank a en effet quelque rapport avec le « beau geste » traité par Fontanille dans « Formes de vie »⁶²⁷ à travers l'exemple d'un chevalier qui refuse avec dédain les faveurs d'une dame qu'il a pourtant méritées : « remise en question des axiologies sociales (...) pour fonder en somme une autre morale »⁶²⁸, ce geste est un refus de « *persévérer dans l'échange* », échange qui est pourtant condition nécessaire pour « rester en société »⁶²⁹. Or Fontanille écrit clairement que « la négation opérée par le beau geste correspond, dans l'organisation du carré sémiotique, à la *contradiction* » et décrit « les subcontraires du carré sémiotique [comme des] étapes souvent difficilement investies sémantiquement, instables parce que transitoires. Mais c'est justement cette instabilité qui en fait ici le prix » ; ces étapes sont en effet « « ouverture, à l'émergence de nouvelles possibilités, à l'invention ou à la création d'autres univers de sens. Ce n'est que parvenu sur la position contraire, par une affirmation [d'éictique], que l'on peut considérer que les univers de sens ouverts par la négation de la première position sont à nouveau refermés, sauf un »⁶³⁰.

Ce qui nous amènerait à identifier deux « versions » de la formule canonique et à proposer une stratégie d'analyse :

- dans le cas d'une médiation par contrariété : $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$, qui est la formule de 1955, où le troisième terme exprime que l'actant b prend le prédicat de l'actant a ;

⁶²⁷ à partir des « notes qu'A.J.Greimas avait préparées pour la séance introductive du séminaire de Sémantique générale de novembre 1991 (1991-1992), avant son hospitalisation et son décès en février 1992 », dans : J. Fontanille, *Formes de vie., op. cit.*, p. 61.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 62- 63.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 74.

- et dans le cas d'une médiation par contradiction : $F_x(a) : F_y(b) :: F_{-x}(a) : F_{a^{-1}}(y)$, où nous notons « -x » la négation de la fonction x de l'anti-sujet a : ici, l'actant a nié son prédicat précédent.

Ainsi, dans le mythe Lau, la formule exprime la manière dont une forme de vie est instituée :

Ordre des choses (sexe des femmes en bas, tête des hommes en haut)
 ::
 Infraction, lorsque le sexe de la femme est en haut (médiation par contrariété)
 :
 Sanction (la fonction « être en bas » met l'homme à terre)

alors que dans le Schwank, tel que nous pourrions le voir à présent, elle exprime la manière dont une forme de vie est niée, laissant une fin ouverte à l'invention d'une nouvelle forme de vie, à une révolution dans l'ordre social :

le maître nourrit : l'ouvrier travaille
 ::
 le maître ne nourrit pas (médiation par contradiction) : la fonction de travailler de l'ouvrier reverse l'autorité du maître

Cet emploi de la formule canonique fait-il entorse à la nature du phénomène que Lévi-Strauss entendait décrire ?

D'une part, rappelons que Lévi-Strauss a averti à plusieurs reprises de ne pas prendre au pied de la lettre les « symboles logico-mathématiques » qu'il emploie et de s'attacher plutôt aux principes qu'il a énoncés pour la formule et que nous avons déjà cités.

D'autre part, la distinction entre *contrariété* et *contradiction*, que nous convoquons, ne saurait être infidèle à la formule canonique, puisque Lévi-Strauss ne faisait pas, dans le vocabulaire qu'il employait, la distinction qu'y impose le métalangage sémiotique : dès 1955, l'anthropologue emploie le mot « contradiction » à propos de l'autochtonie et de l'hétérochtonie de l'homme, qui sont en relation de contrariété⁶³¹ ; et en 1991, il parlera de « contradictoire » pour opposer « un bain voulu par soi et pour soi, malgré l'autre » et « un bain voulu (...) pour l'autre qui n'en veut pas »⁶³², alors que le contradictoire serait « un bain non voulu pour soi ». Simultanément, il parlera de « contraire » dès 1955 à propos de la relation entre a et a⁻¹ dans la formule canonique⁶³³, dont on a vu qu'elle est bien plus complexe et hétérotope qu'une simple contrariété, et il réitérera cette formulation en 1985⁶³⁴.

Nous proposons donc, comme principe méthodologique de notre stratégie d'analyse, d'introduire cette distinction et de l'envisager au sein d'une syntagmatique plus complète regroupant :

- l'ordre des choses à l'origine de la forme de vie,
- le système de torsion et de contre-torsion qui fait persister la forme de vie,

⁶³¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 248.

⁶³² C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, op. cit., p. 135.

⁶³³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 262.

⁶³⁴ C. Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, op. cit., p. 207.



- et la contradiction qui met en branle un parcours narratif qui pourrait décrire un changement de forme de vie.

Ayant examiné les transformations que peut représenter la formule canonique, ayant justifié qu'elle puisse s'appliquer à la représentation d'un objet tel que les formes de vie et ayant discuté les obstacles méthodologiques à son application, nous proposons maintenant de revenir à notre modélisation ; nous y examinerons la manière dont la formule peut éclairer la transmission des formes de vie dans les pratiques ritualisées.



Chapitre V. **Elaboration théorique : vers un modèle anthroposémiotique**

Après cette approche de la formule canonique et des phénomènes généraux qu'elle exprime, nous pouvons reprendre l'analyse de notre observation participante et l'élaboration de notre modèle en les faisant bénéficier de ces nouveaux éclairages.

Ce chapitre sera organisé en deux parties :

- Nous poursuivrons tout d'abord la syntagmatique modale que nous avons ébauchée plus haut, en l'éclairant à présent à l'aide de la formule canonique des mythes. Nous ferons également appel, pour cela, à un autre modèle anthropologique proposé par Mary Douglas pour décrire la construction des certitudes par les institutions. La syntagmatique ainsi obtenue fournira une description des modalités sur lesquelles semble reposer l'efficacité du processus persuasif à l'œuvre dans la transmission des formes de vie.
- Sur cette base, nous développerons ensuite une description de l'ensemble du dispositif déployé par la pratique ritualisée pour réaliser cette syntagmatique.

V.1. Vers une syntagmatique modale de la transmission de la forme de vie

V.1.1. Récapitulatif et enjeux pour ce chapitre

En préambule, nous récapitulerons ci-dessous notre question de recherche et la manière dont elle s'est développée au fil des chapitres qui précèdent.

Dans le chapitre I :

Dans la définition de notre projet de recherche, nous avons initialement posé la question de la transmission des formes de vie en y distinguant deux aspects :

- à l'échelle du collectif, il s'agit de transmettre la forme de vie à l'occasion du saut générationnel que ce collectif doit périodiquement franchir pour persister diachroniquement : la question se pose alors en termes de don et de contre-don, ce qui pourrait *a priori* s'envisager indépendamment de l'assomption de la forme de vie par les pratiquants, pourvu que ceux-ci, *a minima* simples destinataires devenus destinateurs, se contentent de la recevoir et de la transmettre à leur tour.
- En revanche, à l'échelle individuelle il s'agit bien de transmettre cette forme de vie au pratiquant de telle manière qu'elle devienne le style stratégique qu'il sollicitera pour traiter les situations thématiques concernées par cette pratique. L'enjeu n'est donc pas seulement, pour le pratiquant, d'être conjoint à un *pouvoir-faire* : il s'agit de l'assumer.

La question de recherche que nous avons proposé d'examiner, qui est celle de l'efficacité narrative, exige donc de décrire la manière dont ces pratiques sont efficaces pour transmettre un style stratégique assumé dans la praxis énonciative. Ces pratiques étant régies par des textes à la structure narrative, il s'agit donc de décrire la conversion d'une narrativité, au point de vue rétrospectif, à une intentionnalité au point de vue projectif.

Quant au processus qui assure cette efficacité, la question est de déterminer s'il constitue un système autopoïétique, c'est-à-dire s'il procède d'un système qui répondrait aux critères suivants :

- le critère d'autoproduction, les composants produits par le système venant s'intégrer à l'organisation qui les a produits : la forme de vie serait « produite » chez le pratiquant lorsque celui-ci exprime la gestuelle qui condense cette même forme de vie ; le collectif serait « produit » par les pratiquants qu'il a lui-même produits ;
- le critère de la constance d'organisation : ce caractère autoproduit entraîne la persistance de cette organisation, qu'il s'agisse de l' « organisation » qui engendre et stabilise la forme de vie chez le pratiquant (un schème cognitif ou interprétatif) ou de celle qui détermine et fait persister le fonctionnement du collectif (une hiérarchie, une répartition des rôles...) ;
- le critère de constitution en unité : un horizon interprétatif pour le pratiquant, des limites entre identité et altérité pour le collectif ;
- et enfin une évolution selon les mêmes principes que ceux de l'évolution naturelle, le système générant de manière autonome des évolutions que le milieu se contente ensuite de sélectionner.

Dans les chapitres II et III :

Nous avons alors défini une méthodologie d'observation et de recueil des données, pour ensuite effectuer l'observation participante et la description dense d'une première pratique ritualisée : le Karatedo.

Dans un espace inclusif que nous avons qualifié de « sacré », nous avons constaté un dispositif fondé sur des bornes spatiales et temporelles efficaces : des frontières physiques précises, un cérémonial de début et de fin qui oriente cet espace selon un axe et relie cet axe à un gradient de perfection. Une sémiose est ainsi produite par la mise en relation des différences de position et des déplacements spatiaux avec des variations de valeur de champ. Tout déplacement et toute différence de position devient ainsi une médiation entre perfection et imperfection, entre compétence et incompétence. Les kata apparaissent alors comme des parcours de quête de la compétence requise pour traiter une attaque : par cette quête se réalise l'agrégation au collectif et l'évolution hiérarchique au sein du collectif, ce dernier assurant par là sa persistance et son renouvellement, ce qui éclaire l'aspect collectif de l'efficacité narrative pour la transmission de la forme de vie. C'est également ainsi que la narrativité inclusive du kata est bien articulée à une intentionnalité à l'échelle du collectif : compétence sociale, dissymétrie des attentes comportementales selon les grades...

Mais ces mêmes kata font aussi appel, en guise d'épreuve qualifiante, à une narrativité incluse : un syntagme de base constant, doté d'une structure narrative, et définitoire d'un style stratégique :

- Garde de tori manipulant uke
- (intention d') attaque de uke
- (blocage et) acquisition d'une position avantageuse par tori
- contre-attaque de tori

Les « kihon » pédagogiques inventés par le Sensei procèdent de la même structure, qui est donc généralisable à l'ensemble de l'enseignement du Karatedo. La forme de vie, ainsi condensée dans une structure narrative, est fondée sur une intentionnalité qui conditionne l'interprétation de l'attaque en opportunité et non en danger : l'attaque par uke donne l'opportunité à tori de prendre une position avantageuse. Nous avons ainsi abordé l'aspect individuel de l'efficace narrative pour la transmission de la forme de vie. Pour permettre au pratiquant de passer de la narrativité rétrospective (le syntagme de base) à une intentionnalité projective (« voir » l'opportunité et non le danger), la pratique joue sur la concurrence entre intensité et extensité, entre l'affect qui domine la scène de référence de l'attaque et la gestuelle qui manifeste, au contraire, la compétence pour traiter cette scène. L'espace sacré potentialise cette scène de référence, la pédagogie en « laque sculptée » se fonde sur la répétition et la mémorisation gestuelle en l'absence d'attaquant, puis, dans l'espace duel, l'intensité est réintroduite progressivement (et nous avons pu tester que l'introduction d'un excès d'intensité ramène aussitôt le sujet à la forme de vie acquise). A ce titre, la pratique fait amplement usage de la manipulation par le défi : uke est mis au défi de toucher, tout en sachant que l'ouverture de la garde de tori est en même temps une préparation du blocage, ce qui fait donc appel chez uke à un *vouloir-faire* concessif. Le même *vouloir-faire* concessif est ainsi mis à profit, lorsque uke devient tori pour être attaqué à son tour, dans la concurrence entre les deux formes de vie : il s'agit d'appliquer le syntagme transmis *malgré* le danger.

Mais c'est aussi une instance d'ordre supérieur, l'actant interprétatif, qui est sollicitée à l'occasion de cette suspension de l'affect : réflexivité sur les mouvements du corps dans leurs moindres détails, compétence aperceptive lors de l'observation des démonstrations, juste distance à la pratique, passage incessant en métaposition. Le syntagme de base du kata est lui-même inapplicable en l'état et par conséquent il *faut* l'interpréter : la pratique ne peut se passer d'une interprétation qui est une véritable réécriture, et ce qui est transmis n'est pas moins la compétence de réécrire le « texte » que le texte lui-même.

C'est donc par cette sollicitation du *vouloir-faire* et de l'instance interprétative que la narrativité se convertirait en intentionnalité, c'est-à-dire, dans ce cas précis, que le pratiquant « verrait » l'opportunité et la saisirait selon le style stratégique transmis. Telle est notre hypothèse à ce stade, qui se formule selon l'ébauche de syntagmatique modale suivante :

Ne pas pouvoir faire (affect pur, en présence d'une scène de référence à laquelle ne répond aucune compétence acquise)

→ *croire apriorique* (croire en une perfection atteignable, en l'efficacité du syntagme de base du kata)

et *vouloir-faire* apriorique

→ *devoir-faire*, indissociable d'un *pouvoir-faire* concessif

→ *faire* non modalisé

→ *croire a posteriori*, i.e. : *adhésion*

et *assomption* de la forme de vie transmise, c'est-à-dire *vouloir a posteriori*

Concernant notre hypothèse autopoïétique :

- Nous avons d'ores-et-déjà constaté le critère d'autoproduction : le collectif est formé et pérennisé par les individus qu'il a lui-même « produits » ; et l'individu « produit »



l'adoption de la forme de vie en accomplissant la gestuelle qui est elle-même la manifestation de cette forme de vie, fût-ce au début par simple mimétisme.

- Le processus relève en outre d'une organisation constante : à l'échelle de l'individu, cette organisation réside dans le processus exprimé par le syntagme de base ; à l'échelle du collectif, l'« organisation » étant définie, selon Maturana et Varela, comme les relations qui existent entre les éléments du système et déterminent sa fonction, on peut voir une organisation constante dans la structure actantielle du collectif, structure persistante de rôles (sensei, sampai, élèves dont les rôles respectifs et les positions se déterminent par les différences de grades) qui se renouvelle au fil des passages de grades. Ces derniers font seulement évoluer l'actorialisation au sein du même collectif, sur un fond de structure actantielle invariante.
- Concernant le critère de constitution d'une unité, nous avons constaté un dispositif persuasif à même de suggérer un horizon interprétatif et l'établissement efficace d'une limite entre la sphère des pratiquants de cette « école » de Karatedo, d'un côté, et les autres styles et arts martiaux de l'autre.
- Enfin, concernant ce que Varela appelle l'ontogenèse du système, de nouvelles formes sont en permanence générées, que ce soient les kihon inventés par le sensei, les applications « bunkai » créées par les candidats aux passages de grades... Ces formes relèvent toujours du syntagme de base. Lorsque tel n'est pas le cas (par exemple, si le déplacement met tori en position de danger), elles sont sanctionnées, souvent même auto-sanctionnées. Au fil du temps, la forme du Karatedo évolue : il apparaît aujourd'hui fort différent de celui enseigné par le fondateur, ce qui témoigne d'une instance de sélection des formes appelées à persister.

Dans le chapitre IV :

Enfin, dans le chapitre qui précède, nous avons constaté que la formule canonique des mythes proposée par Lévi-Strauss peut être l'expression d'un phénomène général de transformation des mythes et des rites, et donc une expression de la manière dont un rapport au monde se transforme en traversant des barrières géographiques, linguistiques, sociales... Ce phénomène humain, constaté par Lévi-Strauss et enrichi des travaux de nombreux autres auteurs, nous intéresse ici au sens où, en Karatedo, l'espace sacré est justement un lieu d'agrégation à une société : c'est un lieu où est assimilé un nouveau « rite » et où s'exerce une compétence sociale différente de l'espace extérieur. Ce franchissement de discontinuités en matière de rapport au monde, de forme de vie et plus généralement de prise de forme du monde pourrait donc être utilement éclairé par la formule canonique.

Nous avons également constaté que la formule canonique remplit une autre fonction de représentation : elle peut être l'expression condensée d'une forme de vie, expression que l'on peut résumer ainsi : un rapport à l'altérité suivi d'une médiation et d'une « inversion ». Le système semi-symbolique mis en évidence par Maranda chez les Lau montre la conversion du point de vue rétrospectif du mythe à un point de vue projectif sur le monde.

Ainsi, la formule canonique

- peut représenter la structure narrative du *mythe-occurrence* comme condensé de forme de vie,

- et, sous la même expression, peut représenter le mécanisme par lequel le *mythe*, au sens lévi-straussien (ensemble de ses versions), traverse des frontières sociales, géographiques ou linguistiques⁶³⁵.

Ce que nous pouvons rapprocher du constat qu'en Karatedo,

- la narrativité *incluse* dans le kata, ou syntagme de base, condense la forme de vie transmise,
- et la narrativité *inclusive* du kata, schéma de quête de la compétence, détermine l'agrégation à la nouvelle société.

On peut s'étonner, dans les deux cas, qu'un même schéma régisse le condensé de la forme de vie et le processus de sa transformation. Mais ce schéma relève finalement d'un phénomène très général. D'un côté, le caractère canonique du schéma narratif a amplement été démontré en sémiotique : il repose

- sur une disjonction initiale à l'objet de valeur et sur le vis-à-vis d'un destinataire-manipulateur et d'un destinataire,
- sur une médiation logique, sous la forme de la non-disjonction,
- et sur un état final de conjonction où l'objet de valeur a changé de main, faisant du sujet un destinataire virtuel.

Et, de son côté, la formule de Lévi-Strauss exprime elle aussi un processus général qui n'est pas si différent :

- une opposition fondamentale initiale entre un sujet et un anti-sujet,
- une médiation, ou atténuation de l'écart différentiel engendré par cette opposition,
- et une inversion qui restaure un écart équivalent à l'écart initial et fait du destinataire initial le nouveau destinataire.

Cette logique s'applique ainsi, comme on l'a vu, à de nombreux types de situations :

- au récit-occurrence qui condense et « verrouille » une vision du monde stable, un ordre des choses : ainsi, chez les Lau, un rapport entre les hommes et les femmes suivi d'une infraction et d'une sanction, analogue à l'association institutionnelle des pouvoirs législatif et judiciaire ;
- au récit-occurrence qui met en vis-à-vis sujet et anti-sujet dans un rapport dynamique, et qui se traduit par le renversement de l'anti-sujet. A ce titre, le syntagme de base observé dans le Karatedo relève de la même logique que le Schwank analysé par les Maranda (nous y reviendrons).
- La même logique s'applique à la traversée d'une frontière par un mythe : il y a alors atténuation des écarts qui fondent le mythe originel (une mère et une fille deviennent deux sœurs...) et apparition de nouveaux écarts (l'opposition nord-sud devient l'opposition est-ouest...), comme nous l'avons vu chez Lévi-Strauss.
- Enfin, pour ce qui concerne la traversée d'une frontière sociale par un individu agrégé à une nouvelle société, il y a pour cet individu disjonction du *pouvoir-faire* associé à la forme de vie acquise, ce qui relève d'une médiation par contradiction dans le parcours narratif (*ne pas pouvoir faire*), étape nécessaire pour que le sujet puisse se rejoindre

⁶³⁵ Ce que toutefois nous ne confondons pas avec l'agrégation d'un individu à une nouvelle société : dans le premier cas il s'agit de la transformation du mythe ou du rite « porteur » de la forme de vie lors du franchissement de ces frontières, dans le second cas il s'agit de la transmission de la forme de vie à un individu qui entre dans une nouvelle société. Rien ne dit *a priori* que les processus soient identiques, bien qu'ils aient en commun le franchissement d'une frontière.

à un nouveau *pouvoir-faire* lié à la forme de vie transmise. Nous y reviendrons aussi dans ce chapitre.

Là aussi, la convocation de ce modèle a montré que le phénomène possède les caractéristiques d'un système autopoïétique générateur de formes de vie :

- des exemples ont montré que ce phénomène peut relever de l'autoproduction, la prise de forme initiale devenant à son tour le schème qui détermine la prise de forme,
- le caractère « canonique » de la formule offre l'hypothèse d'une organisation constante que différents auteurs voient comme un déterminant fondamental des comportements routiniers,
- ainsi se constitueraient une unité culturelle et un horizon interprétatif,
- et une praxis énonciative autonome y serait productive de nouvelles versions du mythe, et par là, virtuellement, de nouvelles formes de vie que le milieu ne ferait ensuite que sélectionner ou contre-sélectionner en fonction de leur adéquation.

Dans le chapitre V :

Dans le chapitre qui suit, notre enjeu sera en premier lieu de représenter dans un modèle unique :

- le syntagme de base en tant que condensé de la forme de vie transmise,
- la forme de vie acquise, qui entre en concurrence avec la forme de vie transmise,
- la syntagmatique modale qui met ces deux formes de vie dans un jeu concurrentiel et porte le pratiquant à la réalisation de l'une plutôt que l'autre,
- et le dispositif qui réalise cette syntagmatique modale.

Il s'agira toujours d'intégrer dans ce modèle, tout à la fois :

- la transmission de la forme de vie à l'échelle du collectif, en tant qu'elle persiste diachroniquement dans ce dernier, et à l'échelle de l'individu, en tant qu'elle est assumée par le pratiquant,
- et la conversion du point de vue rétrospectif du texte qui régit la pratique en point de vue projectif chez le pratiquant qui assume la forme de vie.

Il s'agira enfin, là aussi, de déterminer le caractère autopoïétique ou non de ce phénomène, selon les quatre critères que nous avons employés plus haut.

Nous ferons au préalable appel, pour cela, dans les pages ci-dessous,

- à l'éclairage apporté par la formule canonique des mythes, qui nous permettra d'exprimer sous forme condensée les formes de vie acquise et transmise,
- ainsi qu'à un autre modèle anthropologique : un modèle persuasif proposé par Mary Douglas pour décrire la construction des certitudes par les institutions.

V.1.2. La loi canonique des mythes pour éclairer deux phénomènes distincts

Notre propos est ici de montrer que la formule canonique des mythes permet de représenter

- un mécanisme d'instauration pour un ordre des choses transmis, pour une prise de forme du monde stabilisée : dans ce cas, nous considérerons la formule comme un



- « condensé » de forme de vie, déployable en syntagmatique du cours de vie et persistante grâce au mécanisme stabilisateur qui la caractérise ;
- mais aussi un mécanisme de rupture avec l'ordre des choses acquis, ouvrant sur un état dans lequel l'assomption d'un nouvel ordre des choses devient possible : nous considérerons alors la formule comme « dissolvante », représentative de la destruction du système qui faisait persister la forme de vie acquise.

Le premier cas est illustré par l'application de la formule canonique à la société Lau, un ordre des choses stabilisé par un système d'infraction et de sanction, condensé en quelque sorte du législatif et du judiciaire. Il repose sur l'opposition de contrariété. Le second cas est illustré par le Schwank, un ordre des choses renversé, phénomène qui repose, lui, sur l'opposition de contradiction. Ainsi l'organisation (au sens de Varela) que représente la formule canonique, qui procède d'opposition, de torsion et de contre-torsion, peut-elle représenter le mécanisme d'instauration et de persistance de la forme de vie :

$$F_x(a) : F_y(b) : : \mathbf{F_x(b)} : F_a^{-1}(y),$$

comme elle peut représenter celui de la destruction d'une forme de vie au profit d'une autre :

$$F_x(a) : F_y(b) : : \mathbf{F-x(a)} : F_a^{-1}(y).$$

Cette capacité de représentation sera donc pertinente pour l'approche anthroposémiotique de la transmission d'une forme de vie par le Karatedo, dans laquelle notre description dense a justement montré deux niveaux inclus de narrativité reposant, chacun, sur une opposition suivie d'une médiation et d'un reversement :

- une *narrativité incluse* : le syntagme de base des kata et des kihon, constante dont nous avons constaté qu'elle est le condensé de la forme de vie transmise ;
- et une *narrativité inclusive* qui peut être interprétée comme la substitution du pratiquant au pôle perfectif et donc, comme dans le Schwank, la conquête de la forme de vie du maître par le pratiquant ou par l'ouvrier.

V.1.2.1 Formule condensée

Comme nous l'avons développé plus haut, la formule canonique des mythes se prête à la représentation condensée de formes de vie. Nous avons vu chez les Lau un tel exemple de condensé, dont la réciproque, le déploiement en forme de vie, procédait d'un système semi-symbolique. Ainsi la congruence paradigmatique de ce système semi-symbolique se manifestait-elle en schèmes syntagmatiques du cours de vie : le rapport haut/bas et les positions respectives de la tête masculine et du sexe féminin entraînaient l'interdiction de certaines pratiques sexuelles, l'ordre obligatoire de succession des hommes et des femmes dans l'ascension d'une côte, la structuration spatiale du village ou encore des techniques d'empoisonnement par contact indirect. Et ainsi se constate une conversion efficiente entre une narrativité et une intentionnalité.

La formule canonique des mythes peut donc ici contribuer au pouvoir représentatif et heuristique de notre modèle du fait qu'elle offre les propriétés suivantes :

- la représentation du système de relations et de correspondances, « ordre des choses » subsumé par le membre de gauche sous la forme d'une relation d'opposition du sujet à l'anti-sujet,

- la représentation de l'infraction à l'ordre de choses par le troisième terme, sous forme d'une substitution du terme de la catégorie sémantique associé au sujet,
- la représentation du rétablissement, et donc de la persistance de l'ordre des choses par le quatrième terme, qui exprime le renversement de l'anti-sujet,
- et la répétition possible de ce schéma à l'ensemble des figures du monde naturel, soumises, par le système semi-symbolique, à la catégorisation instaurée par le membre de gauche.

On a vu plus haut que cette organisation répond aux critères d'un système autopoïétique : autoproduction, persistance de l'organisation, horizon interprétatif et possibilité d'une praxis énonciative productive de nouvelles versions du mythe.

Si nous appliquons la formule condensée « $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$ » au syntagme de base du Karatedo, nous pouvons donc proposer de traduire notre induction précédente :

Garde de tori manipulant uke
 → (intention d') attaque de uke
 → (blocage et) acquisition d'une position avantageuse par tori
 → contre-attaque de tori

selon la forme suivante :

A attaque : B accueille
 ::
 B attaque l'attaquant : l'accueil de B renverse l'attaquant.

Telle serait l'expression condensée de la forme de vie transmise. Cette formulation prend en charge le fait qu'il y a, pour le sujet B (uke), prise de forme selon la catégorie de l'opportunité, ce sujet étant dans une disposition d'accueil à l'égard de l'attaquant (dans notre description dense : la manipulation selon le défi, du fait de la garde adoptée par le sujet, crée une opportunité et anticipe l'accueil de l'attaquant et son renversement). Cette formulation prend également en charge, par l'interversion du « terme » et de la « fonction », le fait que ce soit bien cet accueil, prédicat initial du sujet (le verbe, « accueille »), qui devienne l'actant qui renverse l'anti-sujet (le substantif, « l'accueil »).

V.1.2.2 Formule dissolvante

Si, d'un côté, la formule canonique qui représente le mythe fondateur des Lau semble être adéquate pour représenter le condensé d'une forme de vie, d'un autre côté, le Schwank, du fait de sa fin ouverte, n'illustre qu'incomplètement la transition d'une forme de vie à une autre. Comme chez les Lau après l'arrivée des missionnaires et la destruction des objets-soutiens qui participaient à la manifestation de la forme de vie, les protagonistes du Schwank, maître et ouvrier, sont laissés dans un entre-deux mondes qui ouvre sur de nombreux possibles : la première coopérative agricole ? Une réconciliation et un retour au contrat social précédent ? Ils sont encore, à ce stade, disjoints de tout *pouvoir-être* associé à une forme de vie, puisque, par définition, une forme de vie doit être durable alors que la situation finale du Schwank, entre-deux-mondes qui consiste à ne pas travailler et à ne pas manger, ne l'est évidemment



pas. Il nous faut donc trouver, pour inspirer un modèle « dissolvant » complet qui mènerait à une nouvelle forme de vie, un exemple d'application de la formule canonique à un parcours narratif achevé.

C'est pourquoi nous sollicitons un nouvel exemple : celui de la légende de Saint Georges telle que l'analyse Scubla, qui reprend et prolonge les travaux de Thom, Petitot et Greimas⁶³⁶. Scubla résume son analyse de la légende de Saint Georges par un carré sémiotique et un parcours narratif fondés sur l'opposition Culture (représentée par la ville, le roi) vs Nature (les forces chtoniennes, le dragon). Si l'on suit ce parcours, le premier schéma amène de Culture à non-Culture, ce que Scubla qualifie de « crise sacrificielle », disjonction du destinataire et de l'objet de valeur représentés, respectivement, par le roi et sa fille. La deïxis amène alors à la jonction de l'anti-sujet et de l'objet de valeur, c'est-à-dire du dragon, parangon de la Nature, et de la fille du roi. Le second schéma représente alors non seulement la disjonction du dragon et de la fille du roi, mais bien plus, la mort du dragon, étape qui correspondrait au renversement de l'anti-sujet dans la formule canonique des mythes. La seconde deïxis, enfin, apporte une nouvelle spécification : la « désignation du roi », « parangon de (...) la Culture »⁶³⁷, par laquelle le héros vainqueur du dragon devient roi⁶³⁸. Nous proposons de représenter ce parcours par la figure suivante.

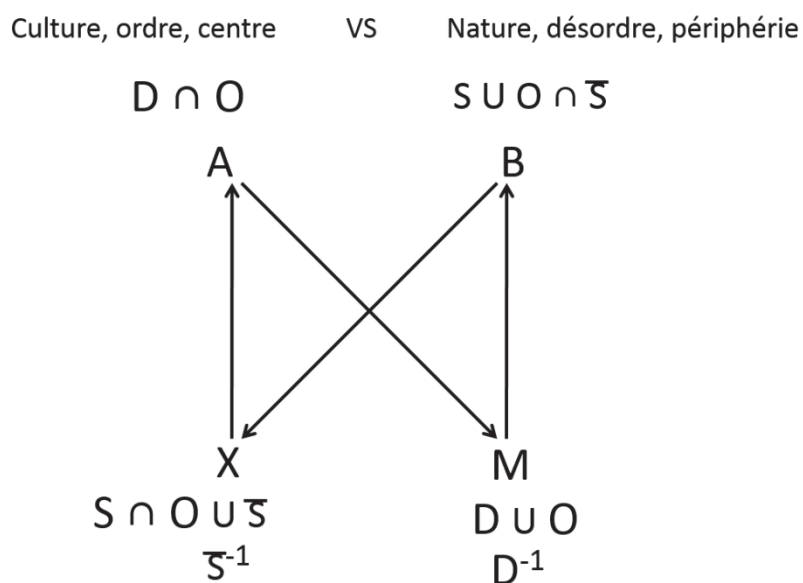


Figure 4 : Parcours canonique dissolvant

Le modèle qui pourrait concilier carré sémiotique et formule canonique serait donc le suivant. Les schémas du carré sémiotique seront, comme il se doit, considérés comme représentatifs des disjonctions. Le premier schéma correspond au « contrat » du schéma narratif, disjonction qui met en branle la narrativité : le destinataire de la culture (D, actorialisé par le roi) se trouve disjoint de l'objet de valeur (O, actorialisé par sa fille) et se trouve renversé en tant que destinataire (D^{-1}), le roi n'ayant plus sa fille à offrir en mariage. Le second schéma correspond

⁶³⁶ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, op. cit., p. 232- 242.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 235.

⁶³⁸ *Ibid.*



au renversement du dragon et au parcours jonctif de l'objet de valeur dans la confrontation polémique entre Saint Georges et le dragon. Les sous-contraires sont en quelque sorte des « entre-deux-mondes » : non-Culture pour l'un, non-Nature pour l'autre. Les deixis correspondent, elles, à des « spécifications » au sens où l'entend Scubla : l'une fait passer de non-Culture à Nature parallèlement à une actorialisation par le dragon, parangon de Nature ; l'autre fait passer de non-Nature à Culture parallèlement à une actorialisation par le roi, parangon de culture.

Ces entre-deux-mondes, dont on peut sortir par deixis ou « spécification », constituent donc un aspect du carré sémiotique qui rend ce dernier apte, comme le suggère Scubla, à intégrer l'irréversibilité du phénomène décrit par la formule canonique. Fontanille décrit, ci-dessous, le rôle que peuvent jouer ces subcontraires :

« Il importe de considérer que toute catégorie équivaut à un domaine dans l'espace abstrait de nos découpages culturels, et que ce domaine peut être occupé de deux manières différentes : soit de manière diffuse et vague (...), soit de manière concentrée et précise (...). Dès lors, quand [un terme] apparaît dans le discours, par exemple sous l'effet d'une négation, ou de la neutralisation d'un trait spécifique, il donne libre cours à tous les termes et tous les traits possibles de la catégorie : il ne s'agit donc pas d'une case vide ("privée" d'un trait), mais d'une boîte de Pandore.... »⁶³⁹.

A l'égard de la transmission diachronique de la forme de vie par le collectif, tout comme nous l'avons entrevu dans la description du Karatedo, l'objet de valeur est ici, pour nous, un objet modal de *pouvoir être*, c'est-à-dire de *pouvoir persister* : de même que la fille unique du roi est condition de la persistance du contrat social, la jonction à un *pouvoir être* est le moyen de sortir de cet entre-deux-mondes. A défaut, l'entre-deux-mondes où se trouvent les Lau après l'œuvre des missionnaires, de même que celui où se trouve l'ouvrier du Schwank au moment où son maître lui propose de feindre de manger, correspondraient bien à cette « boîte de Pandore », dans laquelle, faute de détermination des valeurs qui organisent le rapport au monde, tout est possible mais rien n'est réalisé. A propos des passages et des entre-deux-mondes, Van Gennep explique que les rites de passage comprennent des rites de séparation, de marge et d'agrégation et que

« La vie individuelle, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre et d'une occupation à une autre. Là où les âges sont séparés et aussi les occupations, ce passage s'accompagne d'actes spéciaux, qui par exemple constituent pour nos métiers l'apprentissage »⁶⁴⁰.

Van Gennep propose une représentation topologique de l'entre-deux-mondes et de ce que nous appellerions les contradictoires :

« Chez nous, actuellement, un pays touche l'autre ; il n'en était pas de même autrefois, alors que le sol chrétien ne formait encore qu'une partie seulement de l'Europe ; autour de ce sol, il existait toute une bande neutre, divisée dans la pratique en sections, les marches (...) elles étaient le lieu du marché, ou le lieu de combat. Chez les demi-civilisés, on trouve cette même institution de la zone ; mais ses limites sont moins

⁶³⁹ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, op. cit., p. 55.

⁶⁴⁰ A. van Gennep, *Les rites de passage*, op. cit., p. 3.



précises, parce que les territoires déjà appropriés sont à la fois peu nombreux et peu habités (...) la zone est sacrée pour les habitants des deux territoires. Quiconque passe de l'un à l'autre se trouve ainsi matériellement et magico-religieusement, pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il flotte entre deux mondes. C'est cette situation que je désigne du nom de marge, et l'un des objets du présent livre est de montrer que cette marge idéale et matérielle à la fois se trouve, plus ou moins prononcée, dans toutes les cérémonies qui accompagnent le passage d'une situation magico-religieuse ou sociale à une autre »⁶⁴¹.

Quant aux deixis, le recours de Scubla à l'étymologie de ce terme éclaire la manière dont le parcours narratif fait sortir des entre-deux-mondes que sont les subcontraires : évoquant Burkert pour qui « la *deixis* archétypale est le geste qui pointe en direction du gibier »⁶⁴², Scubla emploie ce terme au sens de spécification et de « sélection » d'un « représentant hautement typique dans l'ensemble assez flou défini par la négation⁶⁴³ », postulant ainsi que c'est par une telle sélection que peut se faire la sortie de ce champ des possibles :

« La première deixis du carré sémiotique serait donc la désignation, par la foule qui le montre du doigt, d'un « anti-roi », c'est à dire d'un bouc émissaire qui concentrerait ainsi, sur lui seul, tout le mal disséminé dans la ville (...) [la deuxième] représente la désignation du roi »⁶⁴⁴.

Pour revenir à la formule canonique, celle-ci est donc apte à prendre en compte le « renversement » de l'anti-sujet et la « spécification » du destinataire, et nous pourrions donc représenter la légende de Saint Georges, ainsi interprétée par Scubla, de la manière suivante :

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_{-x}(a) : F_{a^{-1}}(y),$$

soit :

Un destinataire (a) qui protège (x)

:

Un anti-sujet (b) qui menace (y)

::

Un destinataire (a) qui ne peut plus protéger durablement (-x), puisqu'il n'a plus de succession, sa fille ayant quitté la ville

:

Une menace (y) retournée contre l'anti-sujet (b), attaqué et détruit par le héros qui, simultanément, devient à son tour destinataire.

Ainsi la formule canonique, dans la version « dissolvante » que nous proposons, prend-elle en charge la totalité du parcours narratif. Elle présente la transmission de l'« ordre des choses » comme un changement actoriel sur fond de structure actantielle constante, du fait que le destinataire est régénéré par la deixis. A l'échelle du collectif, la persistance de l'organisation,

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁴² L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 237.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 237- 238.



critère pour caractériser l'autopoièse, est bien obtenue par le renouvellement à l'identique de la structure actantielle, renouvellement qu'impose la circularité du parcours narratif au sein du carré sémiotique. L'évolution ontologique du système se fait au niveau discursif, par le déplacement des acteurs qui endossent les rôles. C'est ainsi que le critère autopoiétique d'une évolution ontologique associée à une constance d'organisation semble être rempli : dans l'évolution diachronique du club de Karatedo, au fil des passages de grades, les acteurs occupent les différentes positions (pratiquants de différents grades, sampai, sensei, maître disparu) mais les positions elles-mêmes et les rôles demeurent identiques et conservent les mêmes relations entre eux.

Nous aborderons plus bas l'intégration d'un parcours narratif à notre modèle afin de représenter la transmission d'une forme de vie. Au préalable, la question suivante se pose. Nous avons vu que la narrativité incluse dans le kata du Karatedo apparaît comme condensé de la forme de vie transmise ; peut-on dire que la narrativité inclusive du kata, qui relève d'un parcours de quête de compétence, relève, elle, de l'aspect dissolvant de la formule ? Ce devrait être le cas si ce parcours peut s'interpréter comme un parcours jonctif. Or ce parcours peut s'exprimer, selon la formule canonique condensée, en s'inspirant de ce que nous avons proposé plus haut :

$F_{\text{pouvoir}}(\text{roi}) : F_{\text{attente}}(\text{héros}) : : F_{\text{pouvoir}}(\text{héros}) : F_{\text{roi déchu, inversé}}(\text{attente}),$

ce qui peut donner, dans ce cas précis :

Un maître qui est « réponse », ordre des choses, qui incarne la forme de vie
:
un pratiquant qui est « question », qui cherche, demande, veut conquérir,
::
un pratiquant qui incarne cette forme de vie par mimesis,
:
une conquête, un questionnement qui renversent et remplacent le maître.

Cette première représentation relève de la version condensée de la formule. Toutefois, une donnée du terrain n'a pas été prise en compte dans cette représentation : dans le terrain que nous avons observé, ce n'est qu'une fois décédé qu'un maître peut figurer en photographie au pôle perfectif du dojo. Si l'on veut bien tenir compte du mode d'existence « en absence » du maître disparu, on peut alors proposer une autre formulation, qui relève, elle, de la version dissolvante et apporte un gain d'exhaustivité :

Un maître qui est « réponse », ordre des choses, qui incarne la forme de vie
:
un pratiquant qui est « question », qui cherche, demande, veut conquérir,
::
un maître qui a disparu, qui n'est plus le maître en exercice
:
une conquête, un questionnement qui renversent et remplacent le maître disparu.

Dans le troisième élément de la formule, il ne s'agit plus d'une médiation par contrariété, où le pratiquant prendrait le prédicat du maître, mais d'une médiation par contradiction : le maître,

du fait qu'il a disparu, est dans la négation de son rôle actantiel, tout comme il l'était dans le Schwank, mettant ainsi en branle le parcours narratif et ouvrant sur la possibilité de son renversement par le pratiquant et ainsi de la transmission. Et dans le quatrième élément, comme précédemment,

- c'est la volonté de conquérir et la croyance dans la compétence du maître disparu qui deviennent l'actant qui renverse et intègre le maître disparu,
- et ce dernier devient donc présence potestive, ancêtre doté d'un rôle dans le dispositif efficient de la pratique.

On peut donc bien voir :

- la narrativité inclusive du kata comme processus de conquête de la forme de vie (expression « dissolvante » de la formule canonique),
- et la narrativité incluse du kata comme processus d'instauration et de stabilisation de cette forme de vie (expression « condensée » de la formule canonique).

On trouve là le mécanisme de conversion de la narrativité en intentionnalité et la dimension autopoïétique de la transmission de la forme de vie,

- que ce soit en tant que persistance diachronique de l'organisation du collectif qui assure cette transmission,
- ou que ce soit en tant qu'instauration et stabilisation d'un « ordre du monde » pour les individus qui sont membres de ce collectif.

Nous devons maintenant intégrer le fait que ces deux narrativités sont, en pratique, liées par une relation méréologique dans le « texte » transmis qu'est le kata et ne se présentent pas de manière dissociée dans la pratique. Nous devons donc, si nous voulons approfondir la description du processus de signification, les articuler en un système unique et tenter, pour cela, de représenter le mécanisme de leur collaboration.

V.1.3. Boucle persuasive et formule condensée

Dans un article intitulé « Dealing with uncertainty », Mary Douglas apporte un modèle de système persuasif qui pourra nous permettre de commencer à représenter le processus selon une syntagmatique modale unique.

Cet article porte sur le rôle des institutions dans l'établissement de certitudes. Estimant que « nous avons besoin de certitudes pour la résolution des conflits »⁶⁴⁵, Mary Douglas affirme que « les certitudes sont institutionnelles » et qu'« il n'est possible d'acquérir des certitudes que par un blocage institutionnel du doute »⁶⁴⁶.

Selon cet auteur, la connaissance que nous avons des choses est en effet fondée, non pas sur des preuves et des démonstrations, mais sur des analogies, elles-mêmes fondées sur des « similarités » [similarities]. Mary Douglas évoque, à ce titre, la pensée sauvage à laquelle fait référence Lévi-Strauss, fondée sur des relations et des correspondances. Or elle postule que

⁶⁴⁵ « We need certainty as a basis for settling disputes. It is not for intellectual satisfaction (...) but for political and forensic reasons », notre traduction, dans : M. Douglas, « Dealing with uncertainty », art cit, p. 146.

⁶⁴⁶ « Certainty (...) is an institution: this is my thesis. Certainty is only possible because doubt is blocked institutionally », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 145.

ces similarités « ne reposent pas dans la nature des choses que nous estimons similaires », mais qu'au contraire elles « dépendent de la pratique culturelle »⁶⁴⁷. Ainsi, par exemple, l'opposition *haut vs bas* ou le cycle annuel des saisons, qui se déploient en systèmes que nous qualifierions de semi-symboliques pour classer et ordonner la réalité perçue. Douglas propose alors deux conditions pour que soit institutionnalisé ce système de relations et de correspondances et pour que ce système produise des certitudes [certainty] :

- un « fit »⁶⁴⁸, qui ressort de l'épreuve pragmatique : la pratique [training] confirme l'adéquation de ce point de vue ;
- et un « readiness to accept »⁶⁴⁹ : le fait que l'individu veuille ce « fit », qu'il voie les choses de cette manière⁶⁵⁰, prédisposition qui se nourrit de l'intersubjectivité⁶⁵¹ et s'appuie sur elle pour écarter la possibilité de points de vue différents⁶⁵².

La boucle est alors bouclée au moment où la connaissance sert à justifier l'action et où l'action atteste elle-même empiriquement de la fiabilité de la connaissance⁶⁵³ : partant d'une certaine lecture du monde, nous constatons en pratique que notre lecture du monde est adéquate, ce qui renforce en retour la croyance en cette lecture. L'approche de Mary Douglas suggère donc que le renforcement mutuel des croyances (readiness to believe : *vouloir croire*) et des épreuves pragmatiques (fit : *devoir croire*) entraîne la transformation des conventions que sont les premières en certitudes instituées (certitudes que nous traduirions, non pas en modalité de *savoir*, qui exprimerait une connaissance objective, mais en *ne pas pouvoir ne pas croire*, qui traduit mieux une persuasion subjective et l'élévation de barrières défensives à l'égard de toute autre connaissance).

Revenons donc un instant au « modèle minimal » de système autopoïétique proposé plus haut par Maturana et Varela. Il y est question de la catalyse de la transformation de la substance environnante. Le catalyseur d'une réaction chimique est un corps qui accélère la réaction et se retrouve, inchangé, dans l'équilibre final. Il peut être inchangé, soit du fait qu'il n'est pas affecté par la réaction, soit du fait qu'il est renouvelé par celle-ci après y avoir pris part. Or la boucle persuasive évoquée par Mary Douglas a la propriété d'utiliser le « readiness to accept » et le renouveler (de l'augmenter, plus précisément) par rétroaction du « fit ». Nous pouvons donc formuler l'hypothèse que le catalyseur nécessaire au système autopoïétique se trouve justement dans ce « readiness to accept ».

⁶⁴⁷ « similarity does not lie in the nature of the things we deem similar. Recognition of similarity depends on cultural training », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 147.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ « Analogy can only seduce belief if a believer is there already wanting to be seduced », notre traduction, notre traduction, dans : *Ibid.*

⁶⁵¹ « The public scheme of great interlocking analogies stabilizes the categories of culture. », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 151.

⁶⁵² D'après : « They will want it so long as it seems to reinforce the elaborate defenses they are continually making against openness of interpretation », dans : *Ibid.*, p. 150.

⁶⁵³ « the analogies are drawn from practise; the practice bears witness to the reliability of the knowledge; and certainty arrives to close the circle when the knowledge is used to justify the action », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 151.



Les travaux de Mary Douglas nous entraînent donc vers la possibilité d'une syntagmatique modale. Nous pouvons en effet envisager de traduire la formule canonique « condensée » (chez les Lau, par exemple) par les modalités suivantes :

- le premier membre correspond à un *vouloir-croire* apriorique, une vision du monde : il correspond au « readiness to accept » de Mary Douglas ;
- le second membre constitue un *devoir croire*, une épreuve pragmatique dans laquelle on peut voir une version du « fit » de Mary Douglas : en l'occurrence, chez les Lau, non pas un « ça fonctionne » mais un « si on ne le fait pas, on est sanctionné » ;
- le tout, à la condition d'être assumé par le pratiquant, peut être vu comme un *ne pas pouvoir ne pas croire, croire a posteriori* que nous qualifierons d'adhésion.

Ce qui donne la représentation suivante :

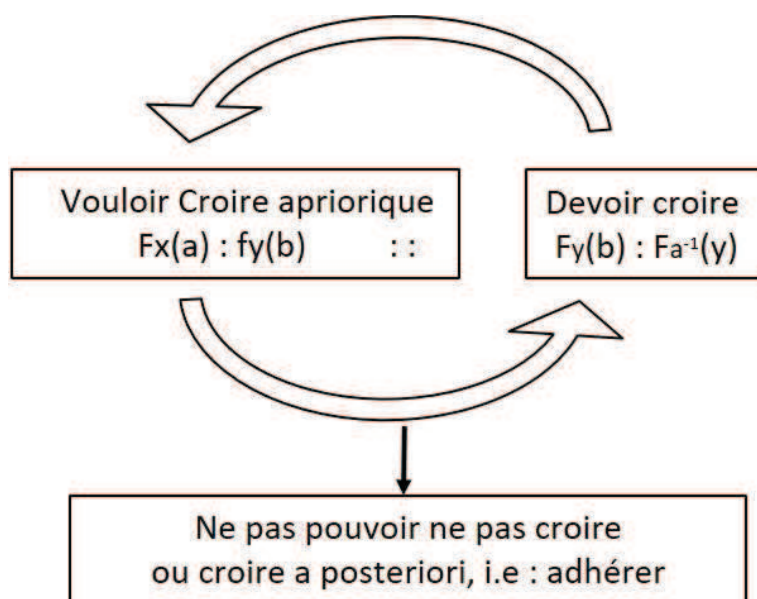


Figure 5 : Syntagmatique modale de la formule condensée

Il nous faut à présent compléter la syntagmatique modale par le processus qui permet, dans la pratique ritualisée qui est notre objet, de détruire une certitude pour en amener une autre.

V.1.4. Syntagmatique modale pour la formule dissolvante

Or nous avons justement abordé la formule canonique dissolvante comme parcours jonctif d'une modalité de *pouvoir faire* : disposer d'une forme de vie est une condition pour un rapport au monde cohérent et pour une action sur le monde efficace et durable. La prise de possession et la maîtrise du corps constituent donc une étape majeure dans une syntagmatique de la transmission des formes de vie ; et les pratiques ritualisées que nous étudions sont justement des gestuelles. Notre hypothèse est ici que c'est l'énonciation par le corps, fût-elle mimétique, qui autorise ou favorise l'assomption de la forme de vie. En effet, si la relation du sujet à une forme de vie manifestée est de l'ordre de l'assomption, et si une forme de vie peut être condensée dans une forme rituelle destinée à être énoncée par le corps, alors nous pourrions voir l'énonciation gestuelle comme le principe même de la transmission des formes de vie :

c'est parce qu'il a énoncé cette forme que le pratiquant est alors en situation de l'assumer, c'est-à-dire, par définition, de la *vouloir a posteriori*.

La syntagmatique pourrait être :

- un *ne pas pouvoir faire* : absence de forme de vie adéquate pour traiter la scène de référence, absence également de compétence sociale pour le collectif dans lequel on a été agrégé.
- Un *devoir faire* : le pratiquant doit exécuter, par *mimesis*, une gestuelle qui relève de la forme de vie transmise.
- Dans la concurrence que nous avons observée, lors de notre observation participante, entre formes de vie acquise et transmise, il y a alors nécessité d'un *vouloir faire* apriorique afin d'imposer la gestuelle transmise (prendre une position avantageuse, bloquer, contre-attaquer) face à la potestivité de la gestuelle acquise (rester immobile, fermer les yeux, perdre son calme...),
- ce qui autorise un *pouvoir-faire* concessif.
- Un *faire* non modalisé se réalise alors : la réalisation de la gestuelle. Ce faire, au sens de « training » chez Douglas, est condition du « fit » (le constat que « ça fonctionne ») qui, associé au « readiness to accept » (le *vouloir croire*), opère le bouclage persuasif.
- Une modalité de *vouloir a posteriori*, donc d'*assomption* : à ce stade, le pratiquant assume la forme de vie condensée dans le syntagme de base. Le phénomène est particulièrement bien illustré, dans notre description dense, par les exercices de Karatedo qui exigent d'avancer sur une attaque : on se souvient que uke est alors obligé de faire un choix entre, d'un côté, une distance de sécurité qui le met en fait en danger et, d'un autre côté, l'assomption de la gestuelle qui, en le faisant avancer au-devant du danger, le met en fait en sécurité : c'est là qu'il doit résolument se forcer à « voir » l'opportunité et non le danger immédiat.
- D'où une modalité finale de *pouvoir-faire* : le pratiquant acquiert la compétence de sollicitation la forme de vie transmise, dans sa praxis énonciative, lorsque cela est adéquat.

Afin de représenter ce processus, nous pouvons considérer que la scène de référence (une attaque, dans le cas du Karatedo), vient en contradiction avec la forme de vie acquise et donc avec le *pouvoir-faire*. Sur le plan discursif, cela se traduit par un comportement de l'anti-sujet incompatible avec la forme de vie acquise (comme dans le Schwank évoqué plus haut, où le maître rompt le contrat social en ne nourrissant plus l'ouvrier) et donc en opposition de contradiction à l'ordre des choses : $F_x(a) : F_y(b) : F_{-x}(a)$. La pratique ritualisée apporte alors une nouvelle forme de vie, que nous représentons ici par une formule condensée affectée des indices x' et y' :



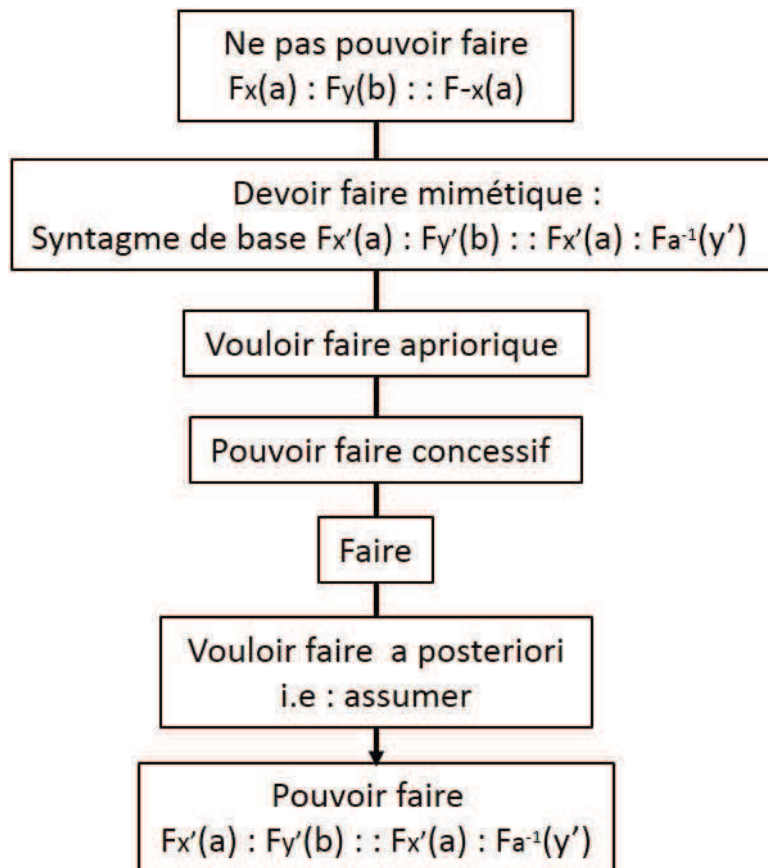


Figure 6 : Syntagmatique modale liée à la formule dissolvante

V.1.5. Modèle pour la transmission de la forme de vie

Le modèle que nous proposons pour articuler ces deux aspects procède de deux voies parallèles en relation de renforcement mutuel :

- d'une part, la voie fiduciaire qui, d'un *croire* apriorique amène à un *croire a posteriori*, ou adhésion ; cette voie est liée à l'aspect « condensé », le *croire* apriorique étant catalyseur de la boucle persuasive et le *croire a posteriori* sa résultante.
- D'autre part, la voie du *vouloir* qui, d'un *vouloir* apriorique amène à un *vouloir a posteriori*, ou assumption ; cette voie est liée à l'aspect « dissolvant » et au passage d'une forme de vie à une autre, le *vouloir* apriorique étant le facteur décisif du *pouvoir faire* concessif qui autorise l'énonciation du syntagme de base de la forme de vie transmise. Le *vouloir a posteriori* en est la résultante.

C'est au niveau de la boucle persuasive que s'articulent ces deux voies. Et c'est au niveau de l'assumption et de l'adhésion qu'elles convergent, lors de la conversion des modalités aprioriques en modalités *a posteriori* par le moyen de l'expérience du corps.

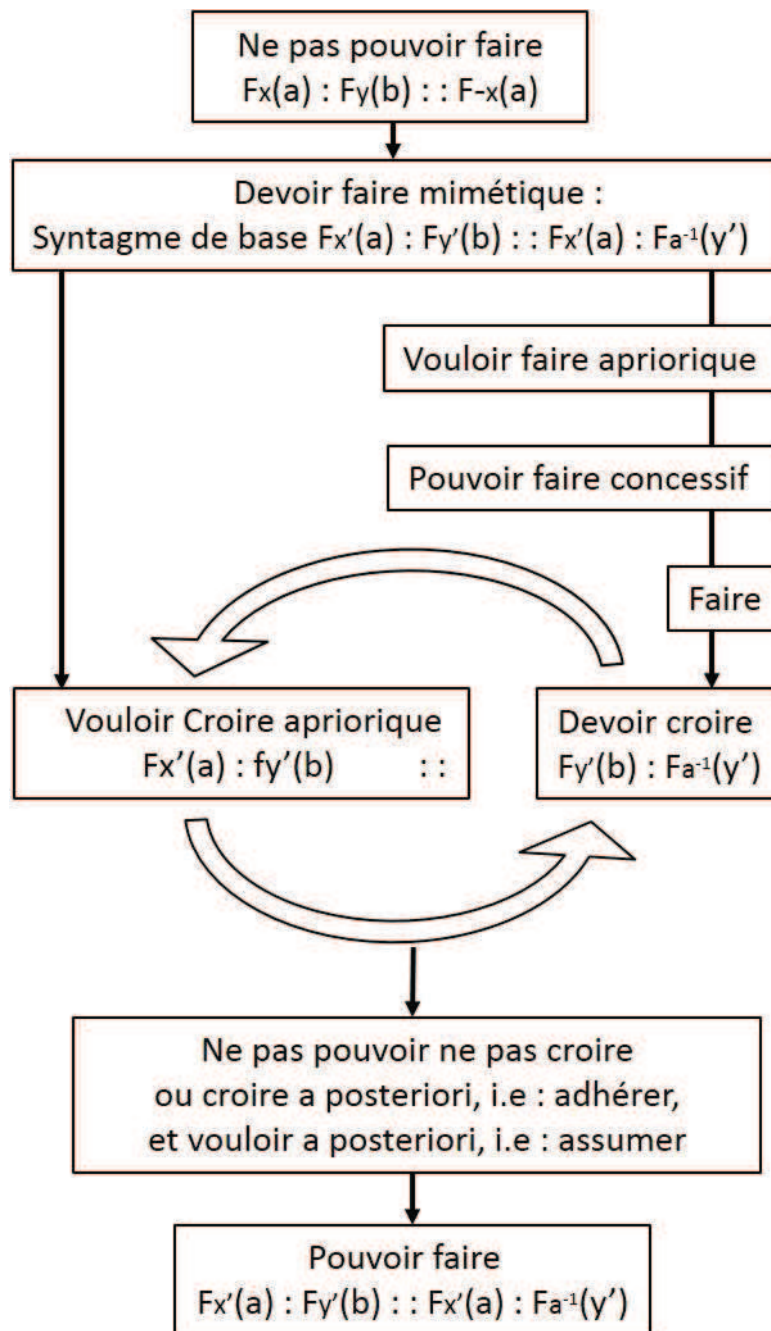


Figure 7 : Syntagmatique modale pour la transmission des formes de vie

Nous avons donc pu représenter dans un modèle unique :

- le syntagme de base en tant que « condensé » de la forme de vie transmise,
- et la syntagmatique modale qui porte le pratiquant à la substitution d'une forme de vie à l'autre, aspect « dissolvant » du processus.

Ce modèle prend ainsi en charge les phénomènes que nous avons observés et présentés dans notre description dense : l'incapacité initiale de *faire*, le long travail de reproduction mimétique dans le vide, la difficulté à manifester la gestuelle en présence d'un attaquant, la sollicitation de la volonté dans la concurrence entre formes de vie, la conviction qu'apporte le constat de l'efficacité des techniques.



Nous reviendrons plus bas sur la voie du *croire*, qui demande encore à être approfondie : la croyance dans les exploits surhumains du maître disparu, dont le statut de « construit » sera discuté, ou encore la croyance dans l'efficacité des enchaînements du kata alors que celui-ci est en contradiction avec le syntagme de base et que la pratique interprétative consiste à le contredire. Nous y reviendrons donc.

Nous avons vu que le syntagme de base, quant à lui :

Garde de tori manipulant uke
→ (intention d') attaque de uke
→ (blocage et) acquisition d'une position avantageuse par tori
→ contre-attaque de tori

peut s'exprimer selon la formule canonique des mythes $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$ de la manière suivante :

A attaque : B accueille
::
B attaque l'attaquant : l'accueil de B renverse l'attaquant.

On vérifie bien, dans cette expression, que le membre de gauche « A attaque : B accueille » relève bien d'un vouloir croire ou « readiness to believe », un ordre des choses selon lequel une attaque doit être accueillie et non crainte ; ce qui signifie que le pratiquant « catégorise » selon l'opportunité et non selon le danger. Quant au membre de droite, « B attaque l'attaquant : l'accueil de B renverse l'attaquant », il relève bien d'un *devoir croire* : l'épreuve pragmatique démontre que ça fonctionne, il y a « fit », la capacité d'accueillir l'attaque devenant un « actant » qui permet de renverser l'attaquant.

Cette syntagmatique permet donc de représenter la transmission de la forme de vie à l'échelle de l'individu : comment il passe d'une forme de vie à l'autre et comment il assume la nouvelle. Le processus repose sur la mise en concurrence des formes de vie et sur l'énonciation par le corps : c'est l'expérience pragmatique qui détermine l'assomption d'une prise de forme du monde selon l'opportunité plutôt qu'une autre selon le danger. Il y a efficience narrative au sens où ce processus permet de convertir une narrativité en intentionnalité, de faire appel à la logique rétrospective d'un texte canonique (le kata, le syntagme de base, le kihon) pour obtenir l'assomption d'une logique projective fondée sur un rapport au monde. La formule canonique a, en ce sens, la vertu de réunir en une même expression une structure narrative et la stabilisation d'un rapport au monde.

Pour ce qui concerne les quatre critères que nous avons retenus pour caractériser un système autopoïétique :

- Critère d'autoproduction, les composants produits par le système venant s'intégrer à l'organisation qui les a produits : à l'échelle individuelle, la forme de vie est assumée par le pratiquant lorsque celui-ci manifeste la gestuelle qui condense cette même forme de vie. C'est en effet l'exécution mimétique qui sollicite la modalité de *vouloir* et permet ensuite celle d'assomption. Et à l'échelle du collectif, ce dernier est bien « produit » et



renouvelé par les pratiquants qu'il a lui-même produits selon le processus décrit par ce modèle.

- Critère de constance d'organisation : à l'échelle de l'individu, le schème cognitif ou interprétatif représenté par la formule canonique s'entretient et persiste grâce à son propre mécanisme stabilisateur. A l'échelle du collectif, la structure actantielle demeure constante pendant que les membres évoluent d'un rôle à un autre au fil des grades auxquels ils accèdent ; la constance est en outre favorisée par une intersubjectivité qui entretient une vocation de transmission et par un *croire* à l'égard du texte canonique appelé à être transmis.
- Critère de constitution en unité : le pratiquant est bien affecté d'un horizon interprétatif exprimé ici par la modalité de *ne pas pouvoir ne pas croire*. Quant au collectif, celui-ci met en place une limite entre identité et altérité, l'intersubjectivité écartant tout autre style stratégique, la rhétorique des démonstrations consistant à montrer que s'écarter de ce style équivaut à ne pas réussir le « fit ». L'unité de l'espace-temps physique, quant à elle, est assurée par le non-discontinuum des temps de pratique, discontinuité contredite par la régularité des séances (non-discontinuité qui se manifeste par des expressions du type « *Au Karaté, j'ai revu untel, on a fait ceci...* »).
- Enfin, le système génère-t-il de manière autonome des évolutions que le milieu se contente ensuite de sélectionner ? Tout comme dans la praxis énonciative évoquée par Lévi-Strauss, nous constatons en Karatedo la génération de syntagmes, que ce soient les kihon créés par le sensei, les ripostes préparées par les élèves pour les passages de grades, ou encore celles improvisées lors de combats libres. Et là aussi, nous avons constaté que c'est l'adéquation au syntagme de base qui détermine la validation d'un enchaînement. Si, par exemple, le pratiquant ne se déplace pas vers une position avantageuse, le sensei lui fera remarquer l'inadéquation de sa gestuelle. Il en sera de même si sa garde ne constitue pas une préparation appropriée pour l'accueil de l'attaque, ou si sa riposte n'en est pas la conséquence logique. La pratique du Karatedo Shotokan démontre ainsi, dans sa forme, une ontogénèse au sens de Varela : depuis sa fondation par Gichin Funakoshi, les postures ont évolué, les techniques se sont enrichies d'apports extérieurs, des syntagmes figés apparaissent qui se transmettent d'une génération à l'autre (de Kase à Lavorato et de Lavorato à Dray, dans notre école), mais la structure narrative sous-jacente demeure inchangée. Le système est ainsi le lieu d'une praxis énonciative qui fait apparaître de nouvelles formes sur un fond d'organisation constante, d'où ce que Varela appelle une « ontogénèse » : le Karatedo évolue diachroniquement dans sa forme.

Le processus étant ainsi décrit au niveau narratif, nous proposons l'examen du dispositif qui, en pratique, permet de mettre en œuvre ce processus.



V.2. Le dispositif efficient pour la réalisation du processus de transmission

V.2.1. L'enjeu pour notre question de recherche

L'enjeu sera ici, ayant décrit la syntagmatique modale de la transmission de la forme de vie, de décrire à présent le dispositif qui, dans le Karatedo, permet de réaliser cette syntagmatique.

Or nous avons jusqu'ici distingué deux échelles et deux définitions distinctes de la « transmission » :

- la transmission à l'échelle collective d'une part : comment le collectif se renouvelle et transmet une pratique qui relève d'une forme de vie,
- et la transmission à l'échelle individuelle d'autre part : comment le processus amène l'individu, non seulement à recevoir et à donner à son tour, mais en outre à assumer la forme de vie.

Ce choix s'est révélé heuristique pour explorer et décrire deux aspects du phénomène. Mais nous avons également vu la limite de cette distinction artificielle, les dispositifs en jeu n'étant pas véritablement distincts : dans l'espace sacré, un pratiquant peut se contenter de mimer une gestuelle mais il lui sera difficile de ne pas mobiliser des passions lors de l'augmentation du rythme et de la tonicité ; quant à l'espace duel, on n'y accède que sous la condition préalable de l'apprentissage des formes gestuelles dans l'espace sacré. L'opérateur principal de la transmission, enfin, c'est-à-dire le sensei, se situe à l'intersection des axes de ces deux espaces, alliant indissociablement dans sa pédagogie l'enseignement de la forme canonique et celui de son interprétation. Revenant à présent aux données de terrain pour mieux les mettre en relation avec le modèle proposé, nous envisageons donc de considérer le dispositif dans son ensemble afin de décrire en quoi il est efficient pour réaliser cette syntagmatique modale.

Comme nous venons de le voir, le système qui autorise une efficience narrative pour la transmission de la forme de vie du Karatedo présente les caractéristiques d'un système autopoïétique. Ce qui signifie qu'il est doté d'une « organisation » et d'une « structure » au sens de Varela. C'est donc à l'organisation et la structure que nous allons nous intéresser. En effet, rappelons que, selon Varela,

- l'organisation dénote les relations entre composants [components] et détermine donc la fonction que remplit le système ;
- la structure, elle, dénote la nature des composants eux-mêmes qui constituent [constitute] l'unité et « rendent son organisation réelle » [make its organization real], déterminant l'« espace d'existence » [space of existence] auquel appartient le système : espace physique dans le cas de la cellule vivante, espace conceptuel dans d'autres cas.

On se souvient de l'exemple de la chaise, dont la fonction de siège est déterminée par son organisation : les relations entre les pieds, l'assise et le dossier, alors que sa structure relève, elle, des matériaux employés pour ces composants : bois, métal...

Ainsi, à l'échelle de l'individu, dans le système autopoïétique que nous avons défini,

- la structure, ou nature des composants, relève de la forme que cet individu donne au monde à partir de la substance ;
- l'organisation, qui dénote les relations entre les composants, est représentée par le système de relations exprimé par la formule canonique et le syntagme de base : une

relation au monde et un mécanisme de stabilisation et de persistance. Cette organisation détermine la fonction que remplit le système : il permet de prendre une certaine position par-rapport au monde, de donner une certaine forme au monde, et de faire persister cette position et cette forme.

A l'échelle du collectif, en revanche,

- la structure relève de l'espace-temps physique : le dojo, les pratiquants, le temps non-discontinu de la pratique ;
- et l'organisation est définie par les relations entre les pratiquants au sein de cet espace-temps, les rôles respectifs de chacun, une organisation hiérarchique qui persiste et se renouvelle par l'agrégation de nouveaux membres et par le glissement des acteurs à travers ces rôles, le débutant devenant gradé, l'élève devenant sampai, puis parfois sensei et, rarement, maître disparu.

Nous nous emploierons donc, dans cette partie, à caractériser davantage l'organisation qui produit la syntagmatique modale présentée plus haut, dont les composants relèveront tout à la fois de structures cognitives (processus de prise de forme du monde) et de structures physiques (espaces-temps, acteurs...).

V.2.2. Fractionnement pédagogique et structure physique

Revenons donc sur le modèle qui a été induit lors de la description dense du Karatedo. Ce modèle esquissait déjà une topologie de la transmission dans laquelle des espaces différents, séparés et articulés, jouent des rôles distincts et complémentaires à l'égard de la conversion d'une narrativité en intentionnalité.

L'espace sacré, tout d'abord, physiquement structuré par le dojo, par les limites du tatami et par les cérémonies de début et de fin de chaque séance, détermine un premier cadre goffmanien. Ce cadre relève, principalement, d'une orientation générale selon un axe :

- sur le plan de l'expression, un axe dirigé vers l'effigie du maître disparu, qui détermine la direction des regards et une disposition des pratiquants selon une hiérarchie de grades,
- sur le plan du contenu, un gradient de perfection entre élèves, sampai, sensei et maître disparu. Ce dernier est investi, intersubjectivement, d'une compétence absolue et infaillible ; nous avons provisoirement qualifié cet acteur de « construit » mais nous reviendrons plus bas sur ce point.

Dans cet espace sacré, il y a débrayage entre la pratique et la scène de référence de l'attaque. L'intensité émotionnelle liée à cette dernière est mise sous le boisseau au profit d'un travail dans lequel c'est l'extensité qui prime : la recherche porte sur la perfection du mouvement dans le vide, qu'il s'agisse du kata ou du kihon, et sur la sollicitation d'une réflexivité exacerbée portant sur le contrôle du corps, une observation accrue de soi-même jusqu'au moindre détail. Le mouvement qui est pratiqué, tout particulièrement lorsqu'il s'agit du kata (mais c'est aussi fréquemment vrai dans le cas du kihon) serait pourtant inapplicable en l'état, soit que l'amplitude de la gestuelle soit exagérée, soit qu'elle ne corresponde à aucun mouvement réalisable en situation de combat, soit, pire, qu'elle procède de déplacements qui, au lieu d'amener à une position avantageuse, soient plutôt susceptibles de mettre le pratiquant en danger.



L'espace duel, quant à lui, apparaît comme une modalisation du cadre de l'espace sacré au sens de Goffman : une compétence sociale y perdure, mais l'orientation vers le maître disparu est oubliée au profit d'un face à face entre pratiquants. L'axe a donc en quelque sorte « basculé », ne constituant plus la relation d'opposition du collectif au maître disparu mais celle d'un membre du collectif à un autre. C'est là que la source d'intensité affective est progressivement réintroduite avec la mise en présence d'un simulacre de l'attaque. C'est là, également, que le syntagme de base doit être réinterprété pour devenir efficace : ajustement des distances, des rotations, et, dans le cas du kata, inversion des déplacements et parfois transformation radicale de la gestuelle : dissociation de mouvements qui étaient synchrones, ajouts, retraits, déformations...

V.2.3. Texte canonique et structure cognitive

De son côté, le kata, « texte » du Karatedo, apparaît comme une méréologie de deux narrativités, chacune pouvant correspondre logiquement à l'un de ces espaces physiques.

Dans le kata, en effet, une narrativité inclusive est déployée au long de l'axe principal de l'espace sacré et s'analyse comme conquête de la compétence du maître disparu ; une narrativité incluse préfigure et virtualise, elle, le travail entre partenaires qui est l'application de cette même compétence. Dans les deux cas, le membre de gauche de la formule canonique permet d'exprimer cet axe et cette relation d'opposition.

Autre aspect de ces narrativités : dans la narrativité inclusive, l'épreuve qualifiante consiste à démontrer la compétence qui est aussi l'objet de valeur à conquérir dans l'épreuve décisive ; il s'agit donc d'une quête dans laquelle l'objet de valeur n'est pas un objet achevé auquel le sujet vient se conjoindre mais un objet qui est élaboré par le sujet lui-même : c'est en produisant la gestuelle que le pratiquant la conquiert. De son côté, la narrativité incluse donnera lieu, dans l'espace duel, à un travail entre partenaires dans lequel, comme nous l'avons montré, c'est l'accomplissement de la gestuelle qui permet l'assomption du style stratégique dont elle procède. Nous avons provisoirement qualifié ce phénomène de *mimesis*, terme sur lequel nous reviendrons. Les narrativités inclusive et incluse relèvent donc de la même logique : c'est l'accomplissement de la gestuelle qui permet de s'approprier la compétence. La formule canonique des mythes permet de prendre en charge cet aspect, son troisième élément exprimant l'appropriation par le sujet du prédicat de l'anti-sujet.

Nous avons en outre constaté que la position initiale du sujet à l'égard de l'anti-sujet (maître disparu ou partenaire) est déterminante pour le processus d'assomption : c'est le *vouloir-croire* apriorique, dans la relation au maître disparu et à la compétence transmise, qui alimente la boucle persuasive qui mène à l'assomption, de même que c'est la capacité d'accueil de l'attaque (garde, accueil de l'opportunité) qui permet de manifester la forme de vie transmise. Nous avons enfin montré que le processus amène à l'appropriation / intégration de l'anti-sujet : on se rapproche de la perfection du maître en exécutant le kata, on inverse la relation à l'attaquant en exécutant le syntagme de base. Le quatrième élément de la formule canonique est ici adéquat pour représenter ce phénomène.

Le texte canonique qu'est le kata, par sa structure méréologique, contient donc deux narrativités semblables et originales : dans les deux cas, le sujet est amené à se positionner

à l'égard de l'anti-sujet selon une opposition, puis à « imiter » l'anti-sujet pour le renverser et ainsi prendre sa place. Nous constatons donc que l'organisation physique de la pratique en espaces-temps emboîtés est corrélée à une organisation semblable au sein de la narrativité : il y a rapport analogique entre l'espace inclusif et l'espace inclus. Nous y reviendrons.

V.2.4. Médiation

La médiation entre espace sacré et espace duel a été opérée par la démonstration faite par le sensei et le sampai. Cette démonstration, moment pivot au cours duquel se fait le basculement de l'axe et la modalisation du cadre, autorise donc la transition :

- d'un espace où la compétence idéalisée, actorialisée par le maître disparu, est actualisée pendant que la scène de référence et l'attaquant sont potentialisés,
- à un espace où, au contraire du précédent, le maître disparu est à nouveau en absence (il n'oriente plus l'espace) pendant que la scène de référence est actualisée par le simulacre d'attaque du partenaire.

Cette démonstration est également le moment où s'impose une interprétation de la gestuelle régie par le texte, qui était précédemment exécutée dans le vide, et où, par conséquent, la forme de cette gestuelle s'altère pour devenir efficace dans un cours d'action ouvert. Nous avons vu, à propos de cette démonstration, qu'elle sollicite un sens de l'observation exacerbé, une aperception, qu'elle stimule une réflexivité par une méta-position. C'est à ce moment-là qu'est sollicitée une compétence interprétative : un regard déporté sur soi-même à travers un regard sur l'autre, une réflexivité, et c'est justement dans la manière d'exercer ce regard et cette réflexivité que ce moment clé ancre la forme de vie transmise. A partir de là, tout est vu comme devant nécessairement correspondre au syntagme de base que nous avons identifié. Ce syntagme de base est donc tout à la fois définitoire du style de stratégie martiale et du style de stratégie pour l'interprétation du texte : on accède ainsi à un rapport au monde naturel en mettant en œuvre un rapport au texte, en apprenant à interpréter les choses ainsi.

A ce titre, nous avons évoqué que le kata, qui passe pour le support de la connaissance transmise, puisse n'être à la rigueur que prétexte à la pratique interprétative. Nous constatons pourtant ici qu'il contient en germe la topologie sur laquelle repose la transmission : les narrativités inclusive et incluse correspondent bien à la succession des deux espaces, tout d'abord au rapport du collectif à la perfection puis au rapport entre membres du collectif. En revanche, ce texte requiert, pour transmettre la forme de vie, l'introduction d'un point de vue interprétatif qui relève, lui, exclusivement de la transmission orale et gestuelle du sensei, et qui trouve son point d'orgue dans la démonstration qui articule l'espace sacré à l'espace duel.

Fontanille et Couegnas, reprenant les plans d'immanences exposés dans *Pratiques sémiotiques*, signalent justement que

« La plus forte des discontinuités se situe entre /signes, textes, objets/ d'une part, et /pratiques, formes de vie/ d'autre part : elle repose [sur] le fait que dans le premier groupe, le procès sémiotique vise principalement une unification-totalisation (notamment méréologique) du sens, alors que dans le second groupe, le procès sémiotique vise principalement la régulation d'un flux, d'un processus en cours, d'un " cours" d'action ou

de vie. Dans un cas il s'agit de « former un tout » pour avoir un sens ; dans l'autre cas, il s'agit de persister dans un processus en cours, de manière à en dévoiler le sens. »⁶⁵⁴

Le moment de cette médiation est donc crucial pour l'efficacité narrative de la transmission. C'est dans la démarche persuasive du *sensei* que réside le moment clé de la transmission de la forme de vie : au point de tangence de l'espace sacré et de l'espace duel, à la convergence de ces deux mondes, au moment précis où s'affrontent le plus « présent » des maîtres et le plus gradé des élèves. La démonstration du *sensei* avec le *sampai* apparaît donc comme complément indispensable du texte et comme étape médiante essentielle. Étape cruciale dans la conversion de la narrativité en intentionnalité, puisqu'elle constitue la transition entre une pratique régie par une forte accommodation au texte et une pratique régie par un fort ajustement syntagmatique ; où l'on retrouve, réparties entre les deux espaces, les deux dimensions définitives des rituels dans la typologie que Fontanille propose pour les pratiques sémiotiques : entre forte étendue hétéroadaptative, ou programmation, d'une part, et forte intensité autoadaptative requérant une « forte intensité de la croyance » d'autre part⁶⁵⁵.

V.2.5. Modèle anthroposémiotique pour le dispositif

La convocation de la formule canonique des mythes, modèle anthropologique appliqué par Lévi-Strauss aux textes canoniques et aux pratiques rituelles, a permis de prendre en charge les particularités de la structure narrative constatée dans le Karatedo. Cela nous a amené au constat d'une corrélation des espaces inclusif (sacré) et inclus (duel) avec, respectivement, les narrativités inclusive et incluse du kata, et la similarité de ces narrativités entre les deux espaces, démontrant ainsi une relation analogique entre espace sacré et espace duel.

L'importance majeure de l'articulation de ces espaces au niveau de la démonstration du *sensei* et du *sampai* nous amène maintenant à vérifier si une troisième narrativité régit cette articulation ; cette troisième narrativité pourrait ainsi éclairer un composant essentiel de l'organisation qui confère au Karatedo la fonction de transmission d'une forme de vie.

Comme nous l'avons vu plus haut, la narrativité associée à l'espace sacré peut être exprimée de la manière suivante, selon la formule canonique « dissolvante » :

$$F_{\text{pouvoir}}(\text{maître}) : F_{\text{attente}}(\text{pratiquant}) : : F_{\text{non-pouvoir}}(\text{maître}) : F_{\text{maître}}^{-1}(\text{attente}),$$

traduisant ainsi que :

- maître et pratiquant s'opposent selon un axe dont le signifié est une opposition entre compétence (*pouvoir*, *pouvoir faire*) et attente ou désir (*vouloir* apriorique),
- le maître disparu est en absence, il n'a plus ce *pouvoir*,
- et le *vouloir* du pratiquant fait du maître disparu un « ancêtre », une présence potestive intégrée à soi dont l'idéalisation devient une visée pour le sujet. Ainsi peut être représentée la conversion, dans l'espace sacré, du *vouloir* apriorique en *pouvoir*.

⁶⁵⁴ Jacques Fontanille et Nicolas Couégnas, « Reprise méthodologique », avec la collaboration de Florian Blanquer, Jean-Louis Brun, Bertrand de Possel-Deydier et Aurore Famy, dans : Jacques Fontanille et Nicolas Couégnas, *Terre de sens*, à paraître.

⁶⁵⁵ J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, *op. cit.*, p. 137-139

Quant à l'espace duel, l'expression suivante :

$$F_{\text{attaque}}(\text{anti-sujet}) : F_{\text{accueil}}(\text{sujet}) : : F_{\text{attaque}}(\text{sujet}) : F_{\text{anti-sujet}}^{-1}(\text{accueil})$$

exprime que

- le sujet adopte une garde propre à accueillir l'attaque de l'adversaire, voire à provoquer cette attaque,
- le sujet effectue alors un blocage qui consiste à « attaquer l'attaque »,
- et l'accueil réservé à l'attaque, ou capacité du sujet à saisir l'opportunité que recèle cette attaque, permet alors le renversement de l'attaquant.

On a vu que c'est là, dans l'influence mutuelle des membres de gauche et de droite de la formule, dans l'alternance de cette prédisposition à accueillir l'attaque comme une opportunité et du constat d'efficacité pragmatique de cet accueil, que réside la boucle persuasive qui convertit les modalités aprioriques de *croire* et de *vouloir* en modalités *a posteriori* d'*adhésion* et d'*assomption*.

A présent, à l'articulation des deux espaces, nous proposons de représenter le processus à l'œuvre, non pas comme la confrontation du sensei et du sampai (la représentation serait alors la même que pour l'espace duel, que cette démonstration inaugure), mais comme une autre confrontation, essentielle, que ces deux acteurs opèrent de fait : la confrontation du texte déjà écrit et d'une pratique en cours, d'un canon cru immuable et d'une interaction nécessairement adaptative, d'une hétéroadaptation et d'une autoadaptation.

Le processus à l'œuvre peut alors être représenté ainsi :

$$F_{\text{immuabilité}}(\text{kata}) : F_{\text{interprétation}}(\text{pratiquant}) : : F_{\text{non-immuable}}(\text{kata}) : F_{\text{kata}}^{-1}(\text{interprète}),$$

où l'on voit que la version « dissonante » de la formule canonique permet ici de prendre en charge :

- un rapport du pratiquant au kata selon lequel le premier est interprète du second : le pratiquant voit sa compétence interprétative fortement sollicitée par la saisie aperceptive lors de la démonstration, par les multiples interprétations proposées par le sensei, par la nécessité de s'adapter à la variabilité de l'attaque : distance, angle d'attaque, différences morphologiques, imperfections du mouvement de l'attaquant...
- la négation de l'attribut d'immuabilité du kata, qui mène logiquement à la possibilité de son interprétation si l'on voit *immuable* vs *interprétable* comme une relation de contrariété,
- et la posture d'interprète du pratiquant, posture qui lui permet d'« inverser » le kata et de se l'approprier ; le terme « inverser » est d'ailleurs particulièrement adéquat : l'interprétation requiert en effet, le plus fréquemment, de traduire les déplacements du kata qui se font vers l'avant par des déplacements vers l'arrière.

Ce raisonnement s'applique naturellement tout autant au kihon qui, s'il ne contient qu'un seul niveau de narrativité, constitue lui aussi, pratiqué face à l'effigie du maître disparu, un « texte » achevé et idéal qu'il faudra ensuite adapter au travail à deux. Là réside un moment clé de l'efficacité narrative et de l'articulation entre texte et pratique/forme de vie : c'est le moment

où le canon, objet de respect cru invariant et inaltérable, perd son statut de texte figé et devient prétexte à application, voire à improvisation.

Simultanément, un niveau supérieur de réflexivité a été sollicité chez le pratiquant : ce n'est plus dans l'obligation de respecter les détails de la gestuelle, au niveau de la pratique exécutée selon un programme et donc régie par un texte, mais dans la manière d'exercer sa liberté interprétative que le pratiquant est contraint par une nouvelle « règle du jeu » : celle du syntagme de base qui constitue l'expression condensée d'un style stratégique dont il ne peut pas s'écarter. La transition entre le plan d'immanence du texte et celui des pratiques ou des formes de vie s'accompagne donc ici d'un déplacement du regard : celui-ci, se distanciant de la gestuelle elle-même et du programme, porte à présent sur les arbitrages qui régissent la même gestuelle. Ce regard n'est plus sous le contrôle du texte mais sous celui de la forme de vie.

Nous trouvons donc dans le Karatedo une organisation sous la forme d'espaces orientés, de transitions et, à chacune de ces étapes, de narrativités relevant d'une organisation constante. Cette organisation est efficiente pour :

- dans l'espace sacré, où la pratique est régie par le texte, convertir un *vouloir* apriorique en *pouvoir faire* (ce qui correspond à la première partie de la syntagmatique modale),
- lors de la médiation entre les espaces, opérer la transition entre la rection par un texte et la rection par une forme de vie (ce qui correspond, dans la syntagmatique modale, au *faire*),
- et, dans l'espace duel, où la pratique est régie par la forme de vie, convertir les modalités aprioriques de *croire* et de *vouloir* en modalités *a posteriori* d'adhésion et d'assomption (ce qui correspond à la deuxième partie de la syntagmatique modale).

Ainsi peut se représenter l'organisation qui permet de franchir la discontinuité entre texte et pratique et qui réalise la syntagmatique modale présentée plus haut. Nous voyons que ce dispositif fait appel, à trois niveaux d'échelle différents, à un processus à peu près constant. Nous écrivons « à peu près » car dans les deux premiers cas la formule « dissolvante » est appropriée pour le décrire, alors que dans le troisième il s'agit de la formule « condensée » : il aura fallu nier l'absence du maître disparu, puis nier le statut canonique du texte que ce maître a transmis, pour enfin acquérir et assumer la forme de vie ; comme si ce maître était à nouveau présent et comme si le texte figé qu'il a laissé redevenait parole vivante.

V.2.6. Résidus

Nous avons donc, à ce stade de notre recherche, répondu localement par l'affirmative à la question de recherche posée plus haut :

« Le niveau narratif des pratiques ritualisées permet la description des conditions de l'efficience de ces pratiques pour la transmission de formes de vie et procède d'un mécanisme autopoïétique ».

Nous devons à présent revenir sur les points suivants, restés en suspens :

- le caractère de « construit » du maître disparu et le *croire* qui lui est associé, idéalisation d'un combattant qui aurait totalement assumé la forme de vie et qui y ferait appel de manière infaillible : ce *croire* a été constaté dans notre observation

participante et nous l'avons posé comme modalité descriptive et comme condition préalable, mais peut-on mieux le mettre en relation avec l'ensemble du système ? Peut-on mieux comprendre de quoi se nourrit une telle intensité du *croire* et comment elle contribue à faire système au sein de cette organisation ? Et le terme de « construit » est-il approprié ?

- De même, concernant le *croire* associé au kata transmis par ce maître disparu : malgré la nécessité d'en altérer considérablement la forme pour en tirer une application pratique convaincante, le kata demeure approché par l'interprète comme un texte *a priori* juste : l'interprète l'aborde en effet avec la conviction préalable qu'il en existe une ou plusieurs interprétations efficaces, fussent-elles extrêmement difficiles à trouver et l'interprétation dût-elle rendre le kata méconnaissable. Cette intensité de *croire*, au même titre que celle qui porte sur la compétence du maître disparu, a été constatée et admise ; peut-on mieux la comprendre ?
- Le terme de *mimesis*, provisoirement employé pour désigner l'exécution des gestuelles dans l'espace sacré, s'avère insatisfaisant en pratique, ne fût-ce que par la singularisation croissante du style personnel de chaque pratiquant au fil de la pratique : le perfectionnement ne résulte pas en une adaptation de plus en plus exacte à un texte ou un modèle, mais en une singularisation croissante.
- Enfin, les modalités d'assomption et d'adhésion demeurent du domaine du *vouloir* et du *croire*, se cantonnent à la persuasion, n'excluent pas la concurrence entre formes de vie acquise et transmise. Peut-on identifier un processus efficient pour une adoption pleine et entière de la forme de vie ?

Mary Douglas apporte un élément de réponse aux deux premières interrogations. Citant Ernst Cassirer puis Bernard Williams, elle met en avant le rôle opérant de l'intersubjectivité dans le blocage des questionnements et des contestations à l'égard de l'institution : « Remettre cela en question serait un sacrilège », « l'attente de non-contradiction répond au besoin d'être accepté par ses compagnons et reconnu comme honorable et honnête »⁶⁵⁶. Le respect du consensus intersubjectif, condition de la persistance de l'agrégation au collectif, est donc un frein possible à la tentation qu'aurait un pratiquant de déclarer ouvertement l'ineptie d'un passage du kata ou l'improbabilité des exploits du maître disparu.

Mais, plus globalement, ces « résidus » de notre analyse semblent relever d'une unique aporie : la compétence à conquérir semble être un construit subjectif ou intersubjectif, et ce construit sert de modèle à l'élaboration de la gestuelle par le pratiquant ; or le pratiquant ne peut élaborer le construit du combattant idéal qu'au fur et à mesure qu'il découvre et assimile lui-même la compétence qu'il conquiert. Il ne peut imaginer l'attitude, l'état d'esprit de ce combattant idéal, ses déplacements, ses gestes, que s'il a lui-même acquis la compétence pour le combat à ce niveau. Nous l'évoquons à propos du maître disparu, mais cela concerne en fait tout idéal que le combattant construit, et nous disons bien : qu'il construit *nécessairement*, puisque la pédagogie de la pratique consiste en auto-observation, en prise de méta-position, en aperception lors des démonstrations, sollicitant fortement une imagination qui précède la gestuelle, qui l'accompagne et lui sert d'étalon. Le raisonnement vaut par conséquent aussi pour le sensei, qui incarne un niveau de maîtrise, comme pour un champion qui servirait de référence au pratiquant, ou encore pour un acteur de cinéma : ces

⁶⁵⁶ Citant Cassirer : « to make a piece of knowledge 'firm and unquestionable'. To call it into question would be a sacrilege », notre traduction ; citant Williams : « the demand for non-contradiction responds to a person's need to be accepted by companions as honourable and honest », notre traduction, dans : M. Douglas, « Dealing with uncertainty », art cit, p. 153- 154.

personnages, à côté des positivités qu'ils sont dans le monde objectif, correspondent à des constructions pour le pratiquant qui les prends pour visées ; et le pratiquant ne peut identifier, saisir dans leurs gestuelles, que les détails qui appellent déjà sa vigilance et relèvent donc de sa compétence : bascule du bassin, position du pied arrière, jusqu'aux orteils relevés une demi-seconde avant un déplacement... Ce construit est *nécessairement* élaboré par l'aptitude du pratiquant à saisir ces détails, ce signifiant ne peut prendre forme que pour un sujet compétent pour le percevoir.

D'où cette aporie : le modèle est construit par le processus d'acquisition de la gestuelle, et la gestuelle prend à son tour ce modèle pour visée. Les deux se construisent en fait nécessairement mutuellement et simultanément. Dans cette situation aporétique, c'est donc également le principe même de « mimétisme » qu'il nous faut affronter : ce terme est caduc s'il n'y a pas un modèle préalable à imiter. Et la question porte finalement aussi sur le dernier « résidu » évoqué, la nature de ce qui est élaboré par le pratiquant : si ce n'est pas l'imitation d'une positivité ou d'un construit, si l'imitation en acte prend pour modèle une construction qui ne s'élabore elle-même qu'au fil de l'apprentissage, de quel type de réalité relève cette élaboration, quelle est la nature de sa relation au sujet : assomption, adhésion, autre ? L'exigence d'exhaustivité de l'analyse nous porte donc à approfondir notre modèle.

La visée de contribution de cette recherche à l'*anthroposémiotique* suggère en outre l'observation d'un autre terrain. L'anthropologie, dont la visée est de « comprendre l'unité de l'homme à travers la diversité des moyens qu'il se donne pour objectiver un monde dont il n'est pas dissociable »⁶⁵⁷, se fonde en effet sur une généralisation sur la base d'un « terrain situé », au contraire de l'ethnologie dont la description reste locale⁶⁵⁸. Nous allons donc à présent nous tourner vers un second terrain afin de constater, par épreuve déductive, les « constantes » qui permettront de généraliser (dans une certaine mesure) nos hypothèses, comme les « variantes » qui pourront éclairer le phénomène étudié en falsifiant certaines hypothèses ou en en suggérant de nouvelles.

⁶⁵⁷ P. Descola, T. Ingold et M. Lussault, *Etre au monde*, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 9.



Chapitre VI. **Seconde phase inductive : description dense de la Franc-maçonnerie**

La description qui va suivre porte sur la pratique de la Franc-maçonnerie dans trois loges travaillant à des degrés différents du Rite Ecossais Ancien et Accepté, qui est l'un des rites les plus pratiqués en France : du premier au troisième degré pour l'une, qualifiée de « loge symbolique » ; du quatrième au quatorzième degré pour la deuxième, qualifiée de « loge de perfection » ; enfin, du quinzième au dix-huitième degré pour la troisième, qualifiée de « chapitre ». La loge symbolique fait partie de l'obédience appelée Grande Loge de l'Alliance Maçonnique Française, ou GLAMF ; les deux autres font partie du Suprême Conseil du Rite Ecossais Ancien et Accepté pour la France, ou SCPLF, « juridiction » qui a pour mission de transmettre aux membres de la GLAMF les degrés supérieurs à trois.

Un Franc-maçon est graduellement initié aux degrés successifs au fil de sa progression dite « initiatique » : il reçoit le premier, puis le deuxième et enfin le troisième degré dans sa loge symbolique, devenant ainsi successivement « Apprenti », « Compagnon » puis « Maître » ; puis il peut être choisi par les membres des degrés supérieurs à trois pour poursuivre sa progression au sein d'une loge de perfection, puis un chapitre... Il y recevra les degrés suivants, parfois de manière groupée (une loge de perfection, par exemple, peut conférer le douzième degré après le quatrième, conférant au passage les sept degrés intermédiaires lors de la même cérémonie). Le Franc-maçon qui a reçu comme degré maximal le degré n peut seulement participer aux cérémonies de degré inférieur ou égal à n .

Pourtant la logique interne de ce système de degrés n'est pas triviale. Ces degrés relèvent en effet de cérémonies différentes, chacune possédant un rituel d'ouverture, de réception (pour conférer ce degré à un frère qui possède le degré inférieur) et de fermeture. Ils sont parfois imbriqués : il faut avoir « ouvert » ou premier degré pour « ouvrir » au deuxième, et « ouvert » au deuxième degré pour « ouvrir » au troisième, ce qui indiquerait une progressivité corrélée à leur numérotation ; mais parfois, au contraire, ils sont autonomes : chacun s'ouvre directement après l'entrée des frères dans le temple, et l'on peut très bien ouvrir au quatrième degré après une cérémonie qui a ouvert puis fermé au quatorzième. Les récits mythiques qui y sont livrés lors de la réception : la construction d'un temple, la mort de l'architecte, son remplacement progressif et la réorganisation du chantier, la recherche et le châtement des assassins... dessinent peu ou prou un non-discontinuum et une narration logique ; pourtant l'ordre de ces degrés n'a pas toujours été le même et certains, comme le quatrième ou le douzième, sont relativement autonomes, relevant d'une thématique différente de ce mythe. En pratique, même si tous les degrés sont textualisés, certains seulement sont véritablement mis en scène lors de cérémonies de réception, d'autres sont rapidement évoqués lors de la réception et peuvent ensuite ne pas être abordés du tout dans les travaux ordinaires de loge. Il est en outre bien difficile d'y trouver une logique progressive en-dehors de l'intrigue du mythe qu'ils dessinent : la succession des gestuelles, celle des heures symboliques de lever et de coucher du soleil évoquées pendant les cérémonies... échappent à toute logique. S'ils sont intersubjectivement perçus comme une progression, c'est sans doute du fait même de l'ordre dans lequel on y accède et de l'exclusion, dans chaque degré, des frères qui ne l'ont pas encore reçu : ce n'est donc pas une « perfection » intrinsèque et *de droit* qui place un degré ici ou là dans la progression du Franc-maçon, mais c'est au contraire sa position dans le parcours obligé qui en fait, *de fait*, une étape dans une progression perçue *a priori* comme

ordonnée. La progression associée à l'accès aux degrés successifs est donc suggérée, dans une certaine mesure, par le dévoilement progressif d'un mythe au fil de ces degrés et par l'interdit qui marque les degrés à venir, mais le discontinuum qu'ils forment introduit également l'idée qu'ils proposent, chacun, des mondes singuliers.

La description qui suit s'est attachée à ce que la pratique maçonnique a de commun et de transversal à ces degrés et non aux différences que ces degrés peuvent présenter entre eux ou au processus de progression qu'ils peuvent constituer par leur succession. Nous avons ainsi présupposé que la forme de vie ne diffère pas selon les degrés et que c'est un processus général et transversal à ces degrés qui opère sa transmission. Les observations qui ont nourri cette description incluent aussi des activités parallèles aux réunions cérémonielles, ou « tenues », de ces loges : visites dans d'autres loges du même rite, réunions d' « instruction » des Apprentis et des Compagnons, réunions liées à la gestion d'une loge par ses dirigeants... Nous nous sommes efforcé de recueillir dans le détail les éléments qui nous semblaient pertinents, sans pour autant dévoiler ce qui nous semblait devoir rester confidentiel. Le choix, à ce titre, était parfois difficile et nous avons dû nous abstenir de certains exemples illustratifs. Même si la totalité des rituels sont en vente libre dans le commerce, nous avons pris pour principe de ne pas dévoiler d'éléments essentiels des cérémonies de réception, c'est-à-dire des cérémonies au cours desquelles un individu est amené à un nouveau degré initiatique.

J'ai été reçu en Franc-maçonnerie en mai 2004 et j'ai poursuivi une pratique assidue depuis, à l'exception d'une période de moindre assiduité de mi-2013 à mi-2015 liée à la reprise de mes études. J'ai occupé différentes fonctions au sein de la loge symbolique, incluant sa présidence. Pendant la période d'observation participante liée à cette recherche, c'est-à-dire l'année universitaire 2015-2016, j'occupais les fonctions d' « orateur » de la loge symbolique (fonction sur laquelle nous reviendrons dans la description qui suit), de président de la loge de perfection et de « premier grand gardien » (ou « premier surveillant ») du chapitre. Les principales conséquences de ces considérations préalables sont :

- antérieurement à la période d'observation participante, une observation relevant d'une certaine diversité de points de vue sur la loge,
- et, pendant la période d'observation participante elle-même, un détail pratique important : la possibilité de prise de notes *in situ*, et non *post hoc*, du fait que j'occupais des postes disposant d'un « plateau » (c'est-à-dire d'un bureau) qui me permettaient de le faire ; alors que, pour la plupart des participants, être assis « sur les colonnes », c'est-à-dire sur les chaises disposées en rangées longitudinales sur les côtés du temple, ne permet pas la prise de notes en toute discrétion et relèverait d'une pratique en outre inhabituelle parmi les membres de ces loges.

Les observations et interprétations qui suivent sont donc fondées sur ces notes *in situ* et sur leur reprise *post hoc* pendant l' « année maçonnique » qui s'est écoulée de septembre 2015 à juin 2016, ce qui représente une trentaine de « tenues », soit environ cent trente à cent quarante heures d'observation participante, ainsi que sur une expérience antérieure d'environ douze années de pratique.

Nous expliciterons les termes du sociolecte maçonnique au fur et à mesure de leur apparition dans notre description. Précisons toutefois dès maintenant que le terme « symbole » pourra apparaître à plusieurs reprises : en Franc-maçonnerie, ce terme n'a pas une acception usuelle, encore moins celle qu'il revêt dans l'expression « système symbolique » en sémiotique. Il

désigne ici des objets sémiotiques dont le plan du contenu est construit par une pratique interprétative fondée sur la mise en relation analogique des figures du monde naturel. Nous verrons que cette pratique interprétative et cette analogie sont justement au cœur des composants qui constituent l'organisation efficiente pour la transmission de la forme de vie.

VI.1. Le « village »

Les trois loges observées comptent, chacune, d'une vingtaine à une quarantaine de membres, dont vingt à vingt-cinq sont généralement présents et assidus aux tenues. Les loges de degré supérieur à trois recrutent parmi les membres des loges symboliques de la région, ces trois loges comptent beaucoup de membres en commun. Les mêmes sujets, ou « frères », sont donc parfois membres de plusieurs des loges observées.

Ces trois loges ont également pour point commun de travailler dans le même temple. Il convient ici de préciser que, dans le sociolecte maçonnique, « temple » désigne le bâtiment au sein duquel se déroule la pratique, alors que « loge » désigne l'entité formée par l'ensemble des « frères » qui se réunissent périodiquement (comme un « club » peut se réunir dans un « local »). Ce temple se situe en zone rurale, dans un corps de bâtiments qui abrite également des bureaux. Les locaux à disposition des loges, gérés par une association qui les sous-loue à différentes obédiences, loges et rites, comprennent des placards pour le rangement du décorum et des documents et outils, un vestiaire, des toilettes, deux « parvis » (terme désignant l'espace situé devant l'entrée du temple, ce dernier ayant deux entrées) et le temple proprement dit. Celui-ci est une ancienne écurie à peu près deux fois plus longue que large, construite en grand appareil, avec voûte en croisée d'ogives, d'environ douze mètres de longueur. Une estrade se trouve à l'extrémité appelée « orient » (qui ne correspond pas à l'est géographique : c'est un « orient » dit « symbolique », c'est-à-dire de pure convention) ; une porte se trouve à l'opposé de l'estrade, à l'« occident » symbolique, et une autre sur le côté, au « midi » symbolique.

Dans ce temple est disposé un décorum qui varie selon le degré pratiqué. La constante, quel que soit le degré, se trouve en revanche dans la disposition générale et dans les fonctions des acteurs que l'on appelle « officiers ». Nous présentons ci-dessous ces officiers en reprenant le terme qui les désigne au premier degré. Aux degrés suivants, ils peuvent être désignés sous des titres différents, vêtus de décors différents, dans un décorum sensiblement différent, mais les fonctions, et dans une certaine mesure leurs emplacements, demeurent les mêmes. Une illustration reprend cette disposition un peu plus bas.

A l'orient, tout d'abord (c'est-à-dire, ici, sur l'estrade) :

- le président ou « Vénérable Maître », « VM » dans l'illustration ci-dessous, siège, avec son plateau, au centre de l'estrade, face à l'occident ; il est pourvu d'une épée, d'un maillet, de la charte de la loge et d'une bougie qualifiée de lumière « principielle ».
- A sa droite siège le secrétaire (S ci-dessous), qui a pour fonctions principales de faire lecture du compte-rendu qu'il a rédigé à la suite de la tenue précédente, d'annoncer chaque point de l'ordre du jour et d'assurer le lien administratif avec l'institution dirigeante, obédience ou Suprême Conseil ;
- à sa gauche siège l'orateur (O), qui fait la synthèse des interventions (après les interventions qui suivent une « planche », après les remarques et questions émises

lors de l'examen d'une candidature ou d'une décision à prendre collégalement...), qui émet à la suite de ces interventions les propositions de vote favorable ou défavorable, qui rappelle éventuellement le règlement et les usages à respecter, et qui accueille les candidats reçus à un nouveau degré par un discours lu au nom de l'ensemble des frères détenteurs de ce degré ; personne, pas même le président, ne doit intervenir sur un sujet une fois que la synthèse en a été faite par l'orateur (sauf, évidemment, si le vote des frères contredit sa conclusion ou le vote qu'il a proposé, cas extrêmement rare puisque cette proposition de vote est elle-même censée être la synthèse fidèle des avis qui se sont exprimés).

Au pied de l'orient :

- côté nord ou « septentrion », se trouve l'Hospitalier (H), qui doit assurer le lien entre la loge et les frères en détresse de santé, de finances, de travail... et qui gère un compte, le « tronc de l'Hospitalier », constitué par les dons en petite monnaie faits par les frères à chaque tenue.
- Côté sud ou « midi », se trouve le Trésorier (T), qui assure exactement la même fonction que tout trésorier dans une association : compte-rendu financier lors de l'assemblée générale, relances pour les cotisations, tenue des comptes, règlement des charges...

Disposés à des endroits différents selon les degrés, se trouvent deux « Surveillants » (le « premier » et le « second » ou « deuxième » : « 1°S » et « 2°S ») et leurs plateaux, pourvus de maillets. Ces surveillants ont, avec le président, un rôle particulièrement actif dans la lecture des textes par lesquels s' « ouvrent » et se « ferment » les travaux de chaque tenue. Ils ont également pour mission l'instruction des frères à certains degrés, sous la forme de réunions au cours desquelles ils les familiarisent avec la symbolique maçonnique (nous devrions dire, par anticipation : avec l'*interprétation* maçonnique des symboles). L'usage veut que, souvent, le « Premier Surveillant » soit le frère destiné à prendre la suite du président en fonction. A certains degrés, le second surveillant n'occupe pas de plateau.

Egalement disposés à des places sensiblement variables selon les degrés, se trouvent les deux « officiers circulants » : le « Maître de Cérémonie » (« MdC ») et l' « Expert » (« E »), les seuls membres de la loge autorisés à circuler librement pendant une tenue ; tous les autres, y compris le président, doivent pour cela être accompagnés par l'un des deux officiers circulants, généralement le Maître de Cérémonie. Ces officiers circulants, qui se déplacent généralement ensemble pendant l'ouverture et la fermeture des travaux, sont chargés d'accomplir certaines gestuelles du rituel : allumage de bougies, tracé à la craie sur un tableau noir, ouverture de la Bible... Le Maître de Cérémonie est pourvu d'une canne et l'Expert d'une épée. En-dehors des cérémonies, le Maître de Cérémonie doit s'assurer que la loge est pourvue en matériel (décorum, bougies...) et il supervise l'installation de ce décorum par les Apprentis et les volontaires, puis, après la fermeture des travaux, s'assure de son rangement dans le placard.

Dans une loge des trois premiers degrés, les Apprentis, initiés au premier degré, s'assoient obligatoirement au deuxième rang de la « colonne » du septentrion ; les Compagnons, reçus au deuxième degré, s'assoient au deuxième rang de la « colonne » du midi. Les Maîtres, reçus au troisième degré, s'assoient librement.

Enfin, le « Couvreur » (« c »), situé à proximité de la porte (donc soit à l'occident, soit au midi, selon le degré) et pourvu d'une épée, est chargé de s'assurer que la loge est « couverte », c'est-à-dire que la porte est fermée et que personne ne se trouve sur le parvis ; il filtre également l'entrée des visiteurs qui se présentent.

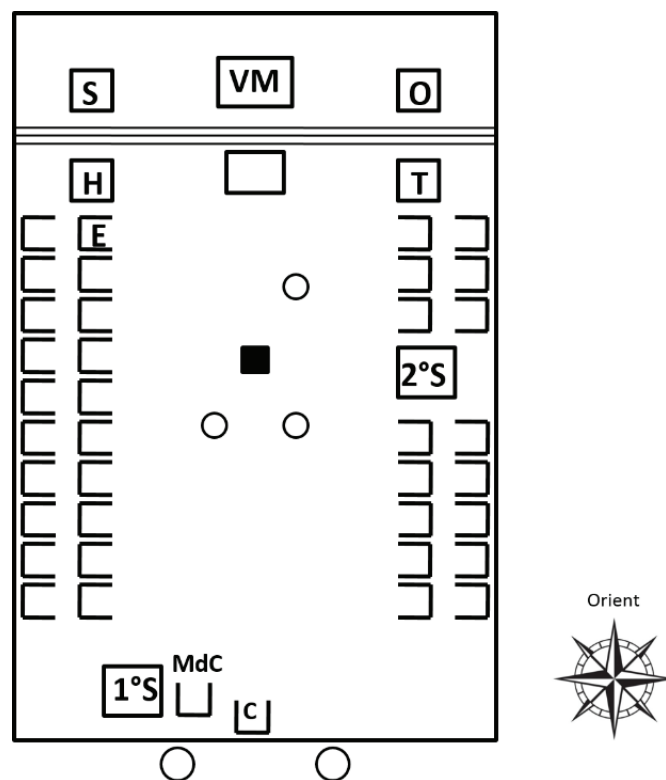


Figure 8 : La disposition des officiers et de la loge au premier degré du Rite Ecossais Ancien et Accepté

Pour simplifier, nous convenons que, dans la description qui va suivre, quel que soit le degré auquel les travaux sont ouverts, nous désignerons les officiers selon le titre qui leur est donné au premier degré : « Vénérable Maître », « Secrétaire », « Orateur »...

Nous commencerons par présenter ci-dessous une séance-type, appliquant la méthode de « typification » préconisée par Oliver de Sardan⁶⁵⁹, avant d'en examiner les différentes « strates » pour tenter d'en saisir la « profondeur ».

VI.2. La séance-type

La typification qui va suivre repose sur les invariants constatés à la fois diachroniquement, entre séances successives d'une même loge, et synchroniquement, entre les différentes loges observées et les différents degrés pratiqués.

⁶⁵⁹ J.-P. Olivier de Sardan, « Observation et description en socio-anthropologie », art cit, p. 37.

Les réunions de la Franc-maçonnerie consistent principalement en tenues « ordinaires » telles que nous allons les typifier ci-dessous. Il convient cependant de préciser qu'il existe, par ailleurs, d'autres types de réunions sur certaines desquelles nous reviendrons ensuite :

- des tenues de « réception », lors desquelles un profane (ou non-initié) est initié au premier degré, ou bien lors desquelles un Franc-maçon est reçu à un degré nouveau ;
- des variantes liées au calendrier pour certaines cérémonies annuelles portant sur des symboliques cosmiques et calendaires (Saint Jean d'hiver) ou bibliques (Pâques) ;
- des réunions d'instruction, au cours desquelles un Surveillant de la loge réunit des frères pour étudier un degré. Ces réunions sont surtout fréquentes pour les Apprentis et les Compagnons, titulaires des premier et second degrés.
- Des réunions liées au fonctionnement de la loge ou des instances supérieures : Conseil des Sages constitué des anciens Vénérables de la loge, Assemblée Générale de la loge, Convent et Assemblée Générale nationaux... ;
- des réunions conviviales qui incluent les conjoints et familles des frères : « Journée des Dames » et « Saint Jean d'été ».

VI.2.1. Avant la séance

Chaque frère a reçu, quelques jours à l'avance, une convocation par e-mail. Il s'agit d'un ordre du jour qui comporte des constantes : le logo de la loge, le nom de l'obédience, parfois la liste des anciens présidents de la loge, les noms des officiers... et des variantes : l'ordre du jour mentionné point par point, ainsi que quelques rappels éventuels, en particulier le rappel du devoir de signaler sa présence ou son absence. Depuis peu, les sites web de l'obédience et du Suprême Conseil permettent de signaler sa présence ou son absence en ligne, ainsi que sa présence ou non à l' « agape », repas en commun qui suit la tenue.

Les frères arrivent un quart d'heure à une heure à l'avance, parfois au dernier moment. Ceux qui sont arrivés en avance parlent entre eux, soit sur le « parvis » (le hall sur lequel donne l'entrée du temple) soit à l'extérieur (particulièrement les fumeurs), soit dans les vestiaires ou encore dans le temple. Le Maître de Cérémonie, aidé des Apprentis, des Compagnons et d'autres volontaires, dispose les plateaux et installe le décorum du temple : chandeliers, chartes, cordons d'officiers, bougies... Le « Maître des Banquets » prend les inscriptions à l'agape et collecte les paiements. Le Trésorier peut également profiter de ce moment pour collecter des cotisations appelées ou en retard.

Le président de la loge, que nous appellerons le « Vénérable » (bien qu'il prenne d'autres titres au fil des degrés) arrive généralement parmi les premiers. Tout en gérant les demandes des frères arrivés qui le sollicitent ou veulent simplement échanger avec lui, il règle les détails de dernière minute : absences signalées au dernier moment, officiers à remplacer...

Systématiquement, les retrouvailles se font par une embrassade triple. Ces « trois bises », parfois contractées en « Trises » sur les e-mails et les SMS, sont caractéristiques des Franc-maçons. Elles passent inaperçues en Vaucluse, où s'est déroulée cette observation, car dans ce département l'usage commun est déjà de se faire trois bises et la culture méditerranéenne amène souvent les hommes à s'embrasser plutôt que se serrer la main ; mais elles peuvent

être perçues comme un dévoilement en région parisienne, où, de ce fait, des frères qui se retrouvent dans un lieu public préféreront souvent se serrer la main.

Un « visiteur » peut se présenter, terme qui désigne un membre d'une autre loge. S'il s'agit de sa première visite à la loge, il aura généralement téléphoné au préalable au Vénérable pour prévenir de sa visite, car ces visites se font selon des règles strictes : elles sont libres au sein de l'organisme fédérateur des loges (l'obédience ou le Suprême Conseil), mais non entre obédiences ou Suprêmes Conseils différents. Le visiteur se présentera à son arrivée et sera chaleureusement accueilli par les frères, qui, par sympathie et non pas méfiance, l'interrogeront sur sa loge d'origine, sur des connaissances éventuellement communes au sein de l'obédience...

Les frères sont tous vêtus de la tenue obligatoire : costumes, chaussettes et chaussures noirs, cravate noire et chemise blanche. Ils revêtent leurs « décors » lorsqu'approche le moment de la cérémonie : tablier de leur grade, gants blancs et éventuellement cordon du rite et/ou du grade. Le tablier, pièce de tissu ou de cuir d'environ trente sur quarante centimètres, est porté à la ceinture, sur le devant. Il est lié au degré initiatique le plus élevé que détient le frère dans la loge concernée : par exemple, un initié au 14^o degré qui se présente dans une loge des trois premiers degrés portera son tablier du troisième degré. Seule exception, les anciens Vénérables d'une loge des trois premiers degrés portent définitivement, dans ces mêmes loges, un tablier de Vénérable, différent de celui des autres maîtres. Des frères visiteurs d'autres rites portent les décors de leur rite : les tabliers sont différents, des couvre-chefs s'y ajoutent parfois...

Au moment où le temple est installé et où il faut ouvrir la cérémonie, le Maître de Cérémonie fait sortir les frères qui étaient dans le temple et les rassemble sur le parvis. Il leur demande un moment de silence avant l'entrée dans le temple et leur rappelle d'éteindre les téléphones portables. Le silence se fait parmi les frères pendant que l'on donne un tour de clé à la porte des vestiaires, que certains finissent de signer le registre de présence disposé sur une table à l'entrée...

A l'avance, le Maître de Cérémonie s'est assuré que le temple est éteint et qu'une seule bougie, placée sur le plateau du Vénérable et appelée « Principe » ou « lumière principielle », est allumée.

VI.2.2. L'entrée dans le temple

Le Maître de Cérémonie appelle les frères par degré croissant :

- premier degré : « Les frères Apprentis de la loge », puis « Les Apprentis visiteurs »,
- deuxième degré : « Les Compagnons de la loge », puis « Les Compagnons visiteurs »,
- troisième degré : « Les Maîtres de la loge », puis « les Maîtres visiteurs ».

Il les accompagne ou les laisse s'installer. Les places sont règlementées pour les Apprentis et les Compagnons, qui se disposent respectivement à l'arrière des « colonnes » ou rangées du septentrion et du midi ; elles sont en revanche libres pour les maîtres. Pendant l'entrée, le frère Couvreur reste à la porte et, pour certains degrés, demande aux frères qui entrent le « mot de l'année », un mot de passe annuel communiqué aux loges par le Suprême Conseil.

Le Maître de Cérémonie appelle ensuite « Les officiers de la loge », qui possèdent tous obligatoirement le degré le plus élevé auquel travaille la loge (avec des exceptions, parfois, lorsque le nombre de frères à ce degré est insuffisant).

Tous les frères entrés sont restés debout devant leur chaise, les officiers de l'orient (Secrétaire et Orateur) sont restés au pied de l'estrade.

Le Maître de Cérémonie se met ensuite dans l'entrebâillement de la porte ou à l'intérieur, à proximité de l'entrée, et annonce, tourné vers l'intérieur, l'entrée du Vénérable. Le Vénérable entre, précédé du Maître de Cérémonie et suivi de l'Expert. Le Couvreur referme la porte. Le Vénérable rejoint son plateau, le Secrétaire et l'Orateur rejoignent les leurs et le Vénérable annonce : « Prenez place mes frères ». Tous les frères s'assoient.

VI.2.3. L'ouverture des travaux

Le collège des officiers procède alors à l'ouverture des travaux. Cette ouverture se fait selon un rituel spécifique à chaque degré, mais selon des constantes à peu près communes à tous les degrés. C'est sur ces constantes que nous allons nous attarder. Nous précisons ici qu'au rite étudié, la totalité des paroles échangées lors de l'ouverture et de la fermeture est lue sur un rituel écrit (il existe des rites où, au contraire, ce texte doit être appris par cœur).

Le rituel d'ouverture des travaux, comme celui de leur fermeture, repose sur la « circulation » de paroles prononcées par le Vénérable, les deux Surveillants (ou le Surveillant, aux degrés où il n'y en a qu'un) et le Couvreur. Ces échanges sont initiés par le Vénérable, qui s'adresse à l'un ou l'autre des Surveillants ou bien donne une directive aux officiers circulants et/ou aux frères. Ces prises de parole suivent souvent des chemins indirects : pour s'adresser au Couvreur, le Vénérable passera par exemple par le Premier Surveillant, qui s'adressera au Second Surveillant, qui enfin transmettra la demande au Couvreur ; et de même mais inversement pour la réponse. Les prises de paroles sont, pour beaucoup, précédées d'un coup de maillet, si bien qu'à la circulation non rectiligne de la parole s'ajoute une circulation semblable des coups de maillet.

L'ouverture commence généralement par la vérification, sur ordre du Vénérable, que la loge est « à Couvert », c'est-à-dire que personne ne se trouve sur le parvis et que la porte est fermée. Puis les Surveillants, toujours sur ordre du Vénérable, vérifient que tous les frères présents sont bien Francs-maçons et possèdent le degré auquel les travaux vont se tenir ; cette vérification est faite par le constat, lorsque les surveillants se lèvent et inspectent la colonne qui est visible de leur plateau ou sur le côté opposé à celui-ci, que les frères savent se mettre « à l'ordre » selon une gestuelle qui leur a été communiquée lorsqu'ils ont reçu ce degré.

L'ouverture de l'espace sacré peut alors se faire⁶⁶⁰. Selon le degré, il peut s'agir du tracé à la craie d'une architecture symbolique par l'Expert et/ou d'une série de questions-réponses entre

⁶⁶⁰ Précisons qu'« espace sacré » est le terme en usage en Franc-maçonnerie, indissociable du « temps sacré » qui va être évoqué un peu plus bas. Ce terme ne s'oppose pas *a priori* à « espace duel » au sens où nous l'avons introduit dans la première description dense, même si nous allons

officiers. Ces questions-réponses ont pour particularité de s'attacher à définir des notions symboliques (philosophiques, métaphysiques...) et les positions et rôles des officiers, en somme d'établir un ordre des choses spécifique de ce degré : tel mot veut dire ceci ou cela, untel est placé à tel endroit pour accomplir telle tâche, en rapport avec tel phénomène cosmologique, les frères présents ont tel âge symbolique... Ces questions-réponses rappellent explicitement, et souvent reprennent mot à mot, des moments de la cérémonie au cours de laquelle ce degré a été conféré à chacun des frères présents.

Vient ensuite l'ouverture du temps sacré. L'interrogation des Surveillants par le Vénérable porte sur l'heure d'ouverture des travaux, qui est mise en relation avec les cycles naturels. Lorsqu'il a été répondu par un Surveillant que l'heure actuelle est bien celle de l'ouverture des travaux (heure qui n'est pas plus objective que l'orient choisi pour orienter le temple, on parle d' « heure symbolique »), le Vénérable fait procéder, par les Officiers Surveillants, à l'allumage de bougies. Cet allumage se fait toujours par le Maître de Cérémonie, en venant allumer une bougie ou un rat de cave à la bougie ou « Principe » du plateau du Vénérable pour aller à son tour allumer les autres bougies, parfois désignées du nom d' « étoiles ». Pendant ce temps, les frères sont debout et à l'ordre.

Les officiers circulants se rendent ensuite devant l'autel, au pied de l'orient, qui est une petite table sur laquelle on a posé une Bible et un ou plusieurs objets spécifiques du degré auquel on ouvre. L'Expert ouvre la Bible qui y est posée à un chapitre précis et dispose sur le livre ouvert le ou les objets en question. Le Vénérable procède alors à l'invocation. Précédée ou non de séries de coups de maillet circulant entre Vénérable et surveillants, cette invocation se fait en tenant simultanément son maillet, de la main droite, sur le cœur et en élevant, de la gauche, son épée vers le ciel. Les paroles prononcées invoquent successivement le Grand Architecte de l'Univers, l'organisme qui fédère les loges (obéissance, Suprême Conseil), le pouvoir conféré au Vénérable par cette loge, avant de déclarer celle-ci ouverte à tel degré du rite. Le pommeau de l'épée, à la fin de l'invocation, vient toucher le plateau. Cette invocation est suivie de l'exécution, à la demande du Vénérable, simultanément par tous les frères, d'un signe gestuel, d'une batterie (un nombre précis de claquement de mains, selon un rythme précis) et d'une acclamation (un mot répété plusieurs fois à voix très forte, accompagné d'une gestuelle).

Après éventuellement une brève formule à lire, le Vénérable demande alors aux frères de prendre place.

Dans une loge des trois premiers degrés, ou « loge symbolique », si un frère arrive en retard, il doit attendre à l'extérieur la fin de l'ouverture ; puis on le fait entrer et il doit exécuter, pour rejoindre la tenue, une gestuelle symbolique correspondant au degré auquel les travaux sont ouverts. Il peut ensuite être accompagné à une place vacante par le Maître de Cérémonie.

constater, ici aussi, la succession d'un espace « sacré » et d'un espace « duel » au sens où nous l'entendions en Karatedo.

VI.2.4. Théâtralité

Nous reviendrons plus loin sur les comportements en loge et sur la différence de comportements qui semble marquer l'entrée ou la sortie de l'espace et du temps sacrés. Signalons ici que ce temps et cet espace sont caractérisés par une importante théâtralité. Les lumières sont atténuées et le temple, même totalement éclairé, demeure toutefois moins lumineux qu'une espace public ordinaire. Outre le décorum bien spécifique à chaque degré, que la discrétion m'interdit de décrire ici dans ses détails, chaque frère porte une tenue obligatoire : costume noir, cravate et chaussures noires, chemise blanche, gants blancs, ainsi qu'un tablier attaché au niveau de la ceinture et porteur de figures symboliques spécifiques de son degré. Si le tutoiement est de rigueur entre frères, il est fréquent qu'en tenue le Vénérable s'adresse aux officiers par leur titre et en les vouvoyant, comme cela est écrit dans le rituel.

Signalons également que l'ouverture des travaux, leur fermeture mais aussi la plupart des étapes de leur déroulement reposent sur un texte écrit, appelé « rituel », qui est lu par le Vénérable et les officiers ; de même, toutes les interventions des frères sont précédées de formules obligatoires, et closes de même.

VI.2.5. Les aspects administratifs de la tenue

Tout au long de la tenue, les points successifs seront abordés après questionnement du Vénérable : « Frère secrétaire, quel est le point suivant de l'ordre du jour ? ».

Le premier point est toujours la lecture du compte-rendu de la tenue précédente au degré concerné. Après lecture de ce compte-rendu par le Secrétaire, le Vénérable demande aux frères, selon une formule écrite qu'il lit, s'il y a des corrections à y apporter. Lorsque plus aucun frère ne demande la parole, le Vénérable passe la parole à l'Orateur, qui demande éventuellement des modifications et qui propose, compte-tenu de la « régularité » du compte-rendu ou des modifications qui y ont été apportées, de voter son adoption. Le vote appelé par l'orateur étant orienté, selon l'usage, par la synthèse des interventions qui ont précédé, il est quasiment toujours suivi d'une approbation unanime. Seuls les frères possédant le degré le plus élevé pratiqué dans la loge ont le droit de vote (à l'exception des votes annuels de cotisations, qui, relevant de la gestion de l'association, sont obligatoirement soumis à l'ensemble des frères).

Les communications et/ou ordonnances de l'obédience ou du Suprême Conseil sont également à l'ordre du jour. Une lecture est donnée de ces communiqués par le Vénérable.

De même, le « mot » ou la « minute » de l'Hospitalier permet à cet officier de donner aux frères des nouvelles d'autres frères en situation difficile : santé, emploi, proches en difficultés...

VI.2.6. Les aspects « spéculatifs » de la tenue

A côté de ces aspects administratifs, toute tenue ordinaire comporte une partie dite « spéculative » : il s'agit, le plus souvent, de la lecture par un frère d'une rédaction de deux à cinq pages appelée « planche », suivie d'interventions des frères ; à cela peut s'ajouter le

« mot » ou la « minute » d'un officier, texte plus court consacré à commenter la fonction d'un officier dans la loge ou à évoquer brièvement un thème symbolique précis.

Comme pour toute la tenue et l'agape, les sujets de planches ont pour obligation, dans la maçonnerie étudiée ici, de porter sur des sujets symboliques, spirituels ou philosophiques. Les sujets politiques, sociétaux et les débats religieux sont interdits par les Constitutions.

Le sujet de la planche s'inscrit dans un « thème » annuel défini par le Vénérable ; il a été donné à traiter à un frère par le même Vénérable, et ce frère, en principe, ne doit pas refuser ce travail. J'ai assisté, au total, à deux refus en douze ans : l'un sans explication, l'autre motivé par la nature sociétale du sujet (nous y reviendrons plus loin).

Une planche est un texte d'environ trois pages dont la lecture, qui se fait au plateau de l'Orateur (officier qui cède alors sa place momentanément) prend en général un quart d'heure. Des planches courtes sont appréciées, car, dit-on, le propos d'une planche n'est pas d'épuiser un sujet mais de l'ouvrir aux interventions des frères. Les planches trop longues s'exposent à des critiques adressées aussi directement aux frères qui les ont écrites qu'aux Vénérables qui les ont acceptées.

Lors des interventions qui suivent une planche, les frères qui souhaitent prendre la parole lèvent la main. Le Vénérable, à qui ce geste est éventuellement signalé par l'un des Surveillants, leur donne la parole. Ils prennent la parole selon un rituel qui dépend du degré : gestuelle, formule préalable, propos, formule de clôture du propos, et leurs interventions peuvent aller d'une courte phrase à plusieurs minutes de développement. Là aussi, la brièveté est appréciée. Selon le degré et la loge, tous les frères peuvent être invités, voire incités à prendre la parole, ou bien cela peut se limiter aux volontaires. Ces interventions reposent sur les principes suivants :

- une intervention ne doit jamais être une réponse à une autre intervention : chacun s'adresse uniquement au Vénérable et apporte ainsi sa contribution sans jamais s'inscrire en réaction à une autre intervention ;
- et l'intervention de chaque frère, sur une planche donnée (ou sur une question posée lors de la phase administrative de la tenue) est unique : on ne s'exprime qu'une fois.

Lorsque plus personne ne demande la parole, le Premier Surveillant informe le Vénérable que « le silence règne ». Le Vénérable peut demander à l'auteur de la planche s'il souhaite ajouter quelque chose. Il fait ensuite ramener l'auteur à sa place et demande à l'Orateur, revenu à son plateau, ses conclusions.

Les conclusions de l'Orateur sont, selon le terme en usage, une « synthèse » des propos. Selon l'Orateur, toutefois, l'exercice est compris de manière très variable. Certains orateurs reprennent des verbatim en s'efforçant de n'oublier personne. D'autres le font en construisant une progression logique dans les propos qu'ils reprennent ou en regroupant ces propos en catégories (« Certains penchaient du côté de..., d'autres...»). Cela peut encore se faire en commençant par l'idée principale qui leur semble s'imposer au terme des interventions, et en l'étayant ensuite par des illustrations tirées des propos. Enfin, assez souvent –dans plus d'un cas sur deux-, l'intervention de l'Orateur est une intervention personnelle et non une tentative de synthèse : elle apporte des notions nouvelles tout en s'imposant comme le dernier mot (ce qu'elle est, de fait), parti-pris parfois assumé par des précautions oratoires préalables telles

que « en somme », finalement »... J'ai même assisté, chez un orateur, à des « synthèses » rédigées et imprimées à l'avance.

VI.2.7. La fermeture des travaux

Le dernier point inscrit à l'ordre du jour est la fermeture des travaux.

La fermeture comprend la circulation de deux sacs présentés aux frères, l'un pour recevoir les propositions éventuelles écrites sur un morceau de papier (proposition de profane à initier, d'évolution dans les grades d'un Apprenti, d'un Compagnon... demande d'affiliation d'un visiteur...), et l'autre pour une contribution en petite monnaie au « tronc de l'Hospitalier », qui est une caisse destinée à aider les frères en difficultés.

La fermeture comprend également les salutations apportées par les frères visiteurs au nom de leur loge d'appartenance.

Il peut également se dérouler, à ce stade, selon les degrés, un rite qui réunit physiquement les frères dans la symbolique de l'union et de la consubstantialité. Cela peut se faire avant ou après l'invocation.

Enfin, le Vénérable procède à une cérémonie à peu près inverse de celle de l'ouverture : échanges de paroles scandés par les coups de maillets entre Vénérable et surveillants, annonce qu'il est l'heure de fermer les travaux dans le cycle cosmique, extinction des lumières par le Maître de Cérémonie, invocation annonçant la fermeture des travaux (l'épée du Vénérable part alors du plateau pour s'élever, à l'inverse de la gestuelle d'ouverture).

La cérémonie étant terminée, le Maître de Cérémonie annonce la sortie du Vénérable, qu'il précède et que suit l'Expert. Les autres frères suivent. Pendant la sortie, les frères conservent le silence, même si des échanges à voix basse commencent à se manifester ; une fois sur le parvis, la parole est à nouveau libre.

VI.2.8. L'agape

Il est d'usage de considérer l'agape comme faisant partie intégrante des travaux. Après la fermeture, le Maître de Cérémonie, aidé des volontaires, veille au bon rangement du décorum du temple. Simultanément, les frères mettent en place, dans le même temple (dans le cas de ces loges, mais ça n'a rien d'obligatoire ni de généralisable) des tables pliantes, chaises, nappes de papier et couverts, et amènent la cantine qu'a déposée un traiteur pendant la tenue.

Les tables sont disposées parfois en U, parfois en rectangle. Le Vénérable siège toujours en tête, côté Orient, avec à son côté gauche l'Orateur. Les surveillants se placent généralement en tête de leur « colonne », représentée par les branches du U même si, en réalité, les Apprentis et les Compagnons se sont disposés très librement et non, comme en tenue, respectivement le long du septentrion et du midi.



Des travaux peuvent se dérouler à l'agape, particulièrement dans les loges des trois premiers degrés. Un thème d'agape a généralement été donné lors de la convocation et les frères, comme lors de la tenue, lèvent la main et s'expriment. A la différence de la tenue, cependant, les frères du premier degré s'expriment également –ils sont même tenus de le faire, selon l'usage en vigueur dans la loge symbolique observée. Les interventions sont gérées par le Vénérable en fonction du déroulement du repas, afin de les coordonner aux phases du service. A la fin des interventions, l'Orateur donne ses conclusions à partir des notes qu'il prend généralement directement sur la nappe en papier.

A l'exception de ces travaux, les discussions d'agape sont totalement libres.

L'agape est également le moment d'une « santé rituelle », c'est-à-dire d'un toast porté, à l'initiative du Vénérable, aux instances dirigeantes et, dans certains cas, à la République française et à son Président.

Après le dessert, les frères rangent le matériel et s'en vont. Des discussions tardives s'éternisent parfois sur le parking à partir des beaux jours.

VI.3. Variantes et autres types de réunions

VI.3.1. Des versions « accélérées » pour la montée ou la descente de degré

Comme on l'a vu, l'accès à des travaux à un degré donné passe par un rituel qui fait passer du profane au sacré, ou bien (nous ne l'avons pas signalé dans la tenue-type) d'un degré au degré supérieur. Il existe cependant, dans certain cas, des procédures accélérées pour monter à un degré ou en descendre.

Dans les loges des trois premiers degrés, un frère arrivé après le début de l'ouverture devra attendre la fin de celle-ci. On le fera alors entrer et il exécutera une gestuelle performative spécifique du degré auquel la loge est ouverte, gestuelle au terme de laquelle on considère qu'il a rejoint ce degré. Le Vénérable pourra, au terme de cette gestuelle, l'interroger sur le « tuilage », qui est un corpus de questions-réponses spécifiques de chaque degré et censées être apprises par cœur (nous reviendrons sur ce « tuilage »).

La même gestuelle est demandée à des frères qui ont quitté le temple pendant un moment, généralement des Apprentis ou des Compagnons que l'on a fait sortir le temps de monter à un degré supérieur et d'en redescendre ou bien le temps d'auditionner l'un d'eux en vue de son évolution future.

Si l'entrée de ces frères se fait systématiquement avec cette gestuelle, en revanche rien de particulier n'est exigé lors de leur sortie, tout au plus un « signe » rituel qui n'est pas spécifique de ce moment et ne peut donc pas être associé à une descente de degré.

Lorsque la loge symbolique est « montée » au deuxième et/ou au troisième degré, le Vénérable, pour gagner du temps, a la possibilité de déclarer les travaux fermés à ces degrés



par un seul coup de maillet, ce coup de maillet se substituant à la cérémonie de fermeture. Il ne saurait en revanche, en aucun cas, procéder de même pour la montée.

La montée en degré est donc plus fortement ritualisée que la descente, mais les deux sont toujours marquées d'une gestuelle : spécifique dans le cas de la montée, non-spécifique dans le cas de la descente (signe, coup de maillet).

VI.3.2. Tenue d'installation

Une fois par an, la tenue régulière est entièrement consacrée à l'installation (ou la réinstallation) du Vénérable. Celui-ci a été proposé, lors d'une tenue antérieure, par le Conseil des Sages, comité formé des anciens Vénérables de la loge. La loge a voté pour ce candidat, ainsi que pour une partie du collège des officiers (les autres étant choisis par le futur Vénérable).

Un officier installateur participe à cette tenue pour ne pas laisser vacante la chaire du Vénérable : il l'occupe strictement le temps d'y installer le Vénérable, nouveau ou sortant. Le Vénérable installé procède alors à l'installation de son collègue selon un jeu de chaises musicales : aucun poste ne doit être vacant, à aucun moment. Avant de prendre son poste, chaque officier entend du Vénérable, juste avant de recevoir son décor, un rappel des devoirs de sa charge. Selon le poste occupé, il est amené à prêter serment, à prendre un engagement...

Bien que cette tenue, annuelle, ne soit jamais l'occasion de planches et d'interventions (sauf, éventuellement, à l'agape), j'ai constaté qu'elle réunit un nombre élevé de frères, même lorsqu'il s'agit de la réinstallation du Vénérable précédent pour une année supplémentaire.

VI.3.3. Les cérémonies de réception

Plusieurs fois par an, le thème principal de la tenue régulière est lié à la réception d'un ou plusieurs profanes ou frères à un degré initiatique. Nous ne développerons pas le déroulement de ces cérémonies, soumises en principe à la plus grande discrétion bien que des rituels détaillés soient en vente libre. Retenons simplement qu'elles consistent à conférer, par la propriété performative d'une déclaration du Vénérable, à la suite d'épreuves imposées au candidat, un ou plusieurs degrés initiatiques supplémentaires à l'impétrant. Concernant ces épreuves, il s'agit, pour le décrire en termes généraux, du dévoilement graduel d'un mythe sous la forme d'une mise en scène et/ou d'un récit oral (même si, comme évoqué plus haut, il faut nuancer le caractère de continuité des degrés : ils n'ont pas toujours été exactement dans le même ordre et le récit qui en est livré est parfois en rupture thématique avec les degrés précédents).

Nous nous intéresserons en revanche de plus près à la manière dont ces réceptions interagissent avec les tenues régulières.

Lorsqu'il s'agit d'un profane, celui-ci est proposé par un membre de l'atelier ou d'un autre atelier, que l'on appelle alors « parrain ». La lettre de candidature du profane est déposée par

le parrain dans le « sac aux propositions » et sa lecture et alors inscrite à l'ordre du jour de la tenue suivante. Après lecture de la lettre, le parrain peut apporter des précisions à la loge sur les motivations de cette proposition. Le Vénérable ira ensuite rencontrer ce profane, à moins qu'il ne l'ait déjà fait.

L'étape suivante, si la loge vote la poursuite du processus, est la désignation par le Vénérable de trois « enquêteurs » parmi les Maîtres de la loge. Seul le Vénérable connaît l'identité des enquêteurs. Ces Maîtres, acceptant de se dévoiler aux yeux de ce profane, prendront contact avec lui et le rencontreront personnellement, à son domicile, sur son lieu de travail ou encore dans un lieu public pour un entretien semi-formel : ils écouteront ses motivations et chercheront en particulier à s'assurer de certains points clés tels que sa croyance en un Principe (Dieu, par exemple), la transparence de sa démarche à l'égard de son conjoint et, plus généralement, la réalité de son interrogation spirituelle. Lors de la tenue suivante, les trois comptes rendus seront lus par le Vénérable et seront suivis des interventions des frères et de la proposition de vote par l'Orateur. Si ce vote est favorable (et nous précisons qu'à chacune de ces étapes, trois votes défavorables suffisent à l'arrêt du processus, quel que soit l'effectif de la loge), le profane sera convoqué à la tenue suivante pour un « passage sous le bandeau ».

Ce « passage sous le bandeau » consiste à faire entrer le profane dans la loge après avoir mis un bandeau sur ses yeux. Assis au centre du temple, il est prié de se présenter et d'exposer ses motivations. Puis il est interrogé par les frères, d'une manière très libre laissée à la discrétion de la loge. Ce qui est recherché avant tout n'est pas une culture préexistante mais la sincérité de la démarche et sa nature spirituelle. Chaque Maître qui souhaite poser une question lève la main ; sur un signe du Vénérable, il salue le profane, pose sa question, laisse le profane répondre et, quelle que soit la réponse, le remercie. Après avoir raccompagné le profane à l'extérieur, les Maîtres interviennent pour partager leurs impressions. L'Orateur émet ensuite une proposition de vote qui reflète ces interventions : avis favorable si celles-ci le sont, avis nuancé s'il y a des oppositions ou des réserves à côté d'interventions favorables, avis négatif en principe si trois oppositions ou davantage se sont manifestées. Il arrive, en cas d'hésitation, qu'une contre-enquête soit demandée au Vénérable pour trancher la question. Si le vote est favorable, l'initiation du profane est inscrite à l'ordre du jour de l'une des tenues suivantes.

Lors de la tenue qui suivra son initiation, le profane, devenu Apprenti, partagera avec la loge ses « impressions d'initiation ». Puis, pendant environ un an, il assistera aux tenues sans s'exprimer, jusqu'à son accès au grade de Compagnon. Apprentis et Compagnons ne choisissent pas où ils s'assoient dans le temple ; et lorsqu'ils sont amenés à rédiger un travail pour préparer leur réception à un degré supérieur, ils le lisent depuis l'occident alors que les Maîtres le lisent au plateau de l'orateur, à l'orient.

Lorsqu'il s'agit d'un frère déjà initié, l'accès à un degré supérieur est proposé par des frères de degré plus élevé ou, plus souvent, par les Surveillants de la loge ou le président. Le frère concerné doit généralement rédiger une planche sur un sujet qui lui a été donné ; il la lira soit pendant une audition précédant une tenue, soit pendant une tenue. Il sera également interrogé sur le « tuilage », série de questions-réponses propres à chaque degré et que l'on est censé connaître par cœur ; à partir de certains degrés, l'audition inclut des échanges assez ouverts

entre les frères de degré supérieur et le candidat. Là aussi, les frères présents seront appelés à s'exprimer, puis à voter, et si le vote est favorable le candidat sera reçu à ce degré.

VI.3.4. Les réunions d'instruction

Afin de familiariser les frères avec la complexité du rituel et de l' « instruction » du degré (terme qui, synonyme du « tuilage », désigne des questions-réponses à apprendre par cœur), des réunions d'instruction sont organisées en dehors des tenues.

Les réunions les plus systématiques, et auxquelles les frères sont le plus assidus, concernent les Apprentis, sous l'autorité du second Surveillant, et les Compagnons, sous celle du premier Surveillant. Toutefois, des instructions de Maîtres, puis de membres de degrés supérieurs, sont également parfois organisées.

La manière de mener ces réunions est laissée à l'initiative des loges et des officiers en charge. Généralement, elles consistent à amener les Apprentis et les Compagnons à s'exprimer sur le sens d'un symbole, d'une gestuelle, d'un processus... Il s'agit donc, avant tout, non pas d'un enseignement, mais de la mise en route d'une démarche interprétative.

VI.3.5. Les répétitions

La complexité des cérémonies initiatiques et l'importance de les réussir, c'est-à-dire de les réaliser le plus conformément possible au rituel écrit mais aussi de la manière la plus fluide possible, porte le Vénérable à organiser périodiquement des répétitions. Celles-ci se déroulent soit en-dehors du temps des tenues, soit juste avant celles-ci.

VI.3.6. Les fêtes familiales

La Franc-maçonnerie a une dimension familiale : de même que l'on vérifie, lors des enquêtes, que le conjoint adhère à la démarche, de même deux événements annuels, dans les loges des trois premiers degrés, sont ouverts aux conjoints, aux enfants et parfois même aux amis. Il s'agit, d'une part, de la « Journée des dames », hommage aux épouses qui est généralement constitué d'un repas et d'une sortie culturelle ; et, d'autre part, de la « Saint Jean d'été », aux environs du 24 juin, pour la cérémonie du feu de la Saint Jean, qui implique la participation active des enfants et qui est suivie d'un repas.

VI.3.7. Les événements liés aux instances dirigeantes

Enfin, les instances dirigeantes rythment également l'année de diverses actions telles que Convent, Assemblée Générale, « Journées Solsticiales », conférences des « Rencontres Ecosaises », envois d'informations relayées par le site web, magazine...



VI.4. En profondeur

Après cette typification, nous devons, pour entrer dans la « profondeur » ethnographique, aborder le regroupement des données en plans de pertinence. Nous avons vu chez Geertz que le choix de ces plans ne semble pas relever d'une méthodologie préétablie et s'apparente plutôt aux coupes transversales, longitudinales ou sagittales qu'opèrerait un biologiste pour accéder à la description interne d'un organisme : c'est l'objet lui-même qui suggère à l'analyste les plans qui semblent s'imposer, et c'est la mise en relation de ces plans qui révélera ultérieurement une cohérence d'ensemble et une réalité singulière. C'est ainsi que Geertz, constatant dans le combat de coqs la persistance de la structure sociale ordinaire et l'expression de rivalités habituellement inexprimables dans celle-ci, y voit la mise en jeu des statuts sociaux et la manifestation des subjectivités. Nous verrons que, même si le Karatedo et la Franc-maçonnerie présentent de nombreux points communs, tels que l'organisation en espaces-temps orientés, la mise en tension vers un pôle perfectif, la sollicitation d'une compétence interprétative... ils peuvent profondément différer au sein de ces aspects, comme sur d'autres aspects qui leur sont moins communs. L'erreur contre laquelle les auteurs étudiés (ethnographes, ethnométhodologistes...) nous ont averti serait d'appliquer au second terrain la grille de lecture du premier, et donc de faire ici appel aux plans de pertinence suggérés par la phase inductive et l'élaboration théorique qui précèdent. Nous avons au contraire veillé, en menant ce second terrain, commencé en même temps que le Karatedo mais poursuivi six mois de plus, à opérer les « coupes » que semblaient imposer les saillances immanentes du terrain lui-même. Avec le Karatedo, nous avons ainsi été amené à diriger notre attention sur des singularités telles que le syntagme de base qui définit le style stratégique, la pédagogie en « laque sculptée » qui caractérise l'apprentissage, la séparation de l'intensité et de l'extensité, la double narrativité contenue dans le kata... tous aspects caractéristiques du Karatedo et que nous n'avons pas de raison *a priori* de trouver en Franc-maçonnerie. Même si l'on trouvera quelques aspects communs aux deux pratiques, ce sont ici les saillances propres à la Franc-maçonnerie qui ont guidé nos choix pour les plans de pertinence de l'analyse en profondeur.

VI.4.1. Une triple topique

La Franc-maçonnerie procédant par ouverture de temps et d'espace sacrés, il semble logique de considérer les espaces-temps de la pratique comme un plan de pertinence pour son analyse et sa description. Dans l'analyse de ces espaces, nous mettons *a priori* de côté les nombreuses réunions qui se tiennent hors de l'espace sacré et qui portent sur des tâches connexes (comme nous l'avons fait pour le Karatedo en ne tenant pas compte des assemblées générales, des stages de formation des enseignants... activités administratives ou connexes qui existent dans tout milieu associatif), ainsi que les autres espaces de relation entre membres du collectif qui ne sont pas encadrés par l'institution maçonnique (blogs, sites d'échanges maçonniques, librairies ésotériques ...).

Un espace-temps sacré est de toute évidence défini par les bornes que sont l'ouverture et la fermeture des travaux. Cet espace sacré comprend *a minima* l'ouverture des travaux, leur fermeture et les cérémonies dites de « réception ». On y constate :

- une très forte accommodation au texte : tout ce qui se déroule est régi par un rituel textualisé présent sur les plateaux des officiers ;

- et un rapport d'opposition structurant entre le collectif et le divin : la lumière principale est recueillie à l'orient pour venir éclairer les « étoiles » au centre du temple, les frères se tournent vers l'orient, la circulation de la parole comme celle des coups de maillet se fait en partant de l'orient et en y revenant... si bien que la composante principale de ces trajectoires se trouve dans leur projection sur l'axe occident-orient.

L'observation montre, en revanche, qu'entre l'ouverture et la fermeture des travaux, les « travaux » (le plus souvent consistant en une « planche » suivie des interventions des frères et des conclusions de l'orateur) relèvent d'une moindre accommodation au texte : si les prises de parole et les déplacements relèvent toujours d'un protocole strict, une place est à présent accordée à l'expression individuelle. Ainsi, le Vénérable peut se permettre d'improviser aussitôt après l'ouverture des travaux en demandant si tout le monde s'est inscrit à l'agape, en exprimant son plaisir de retrouver les frères... mais il reprendra le rituel écrit en s'efforçant de le suivre au mot près dès le moment de la fermeture des travaux ou si l'ordre du jour amène une cérémonie de réception. La lecture d'une planche et les interventions qui suivent démontrent la même liberté relative d'expression : il y a clairement passage d'un programme, régi par le texte canonique, à un ajustement, une part d'improvisation.

Pourtant, pendant tout ce temps, l'axe structurant le plan du contenu semble toujours être l'axe collectif-divin si l'on en juge, sur le plan de l'expression, par la prédominance de la circulation de la parole selon l'axe occident-orient : le Vénérable demeure le centre qui coordonne la tenue, donne les ordres et le rythme, et tous les frères sont tenus, lors des interventions, de s'adresser uniquement à lui. Certains frères, en intervenant, peuvent parfois balayer l'assemblée du regard, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de personnes qui ont déjà une certaine aisance oratoire ; mais s'ils s'adressent directement à un frère « sur les colonnes », pour répondre par exemple à l'intervention précédente de ce frère, ils seront gentiment rappelés à l'ordre par le Vénérable ou par l'un des anciens, par la formule telle que : « Pas de débat, mon frère », « On ne se répond pas » ou encore : « On s'adresse au Vénérable Maître ». Et c'est finalement d'un officier placé à l'orient, l'orateur, que viendra la synthèse des interventions. L'axe occident-orient semble donc demeurer structurant.

Sommes-nous encore en présence d'une situation régie par la relation du collectif au divin ou bien d'une situation régie par la relation entre les membres du collectif ?

Il faut, pour répondre à cette question, questionner l'axe *signifié* : celui-ci n'est pas nécessairement demeuré le même qu'à l'ouverture des travaux, malgré la persistance apparente de l'axe *signifiant*. Dans l'espace sacré défini par l'ouverture et la fermeture des travaux ainsi que par les cérémonies de réception, l'ensemble des frères agit *de concert*, chacun étant à la fois spectateur et acteur d'une représentation. En revanche, par contraste, dans les autres moments de la tenue pendant lesquels s'expriment les frères : interventions sur une candidature, sur une planche... même si l'on s'adresse toujours au Vénérable, la loge, d'acteur collectif, est devenue assemblée *plurivoque*. Dans l'espace sacré de l'ouverture, de la fermeture ou d'une cérémonie de réception, l'« autre » est donc le Grand Architecte, en opposition à une loge-collectif dans laquelle personne ne songerait à intervenir pour son propre compte et où toute (rare) initiative personnelle (coup de main spontané à un officier, remarque, chuchotement...) est motivée par une contribution à la réussite collective de la cérémonie ; au contraire, entre ouverture et fermeture, chacun s'exprime en autonomie, même si la construction résultante est collective et même si le collectif demeure « tourné vers l'orient ».

Il ne s'agit donc pas d'une relation du collectif au divin puisque ce collectif n'est pas univoque (en tous cas, pas avant que l'Orateur ait réalisé la synthèse des interventions). Il ne s'agit pas non plus d'une relation individuelle de chaque frère au divin car c'est une construction collective. Il s'agit bien d'une relation entre membres du collectif, d'une collaboration entre eux pour réaliser cette construction ; et la médiation par les officiers de l'orient, Vénérable et Orateur, concilie une relation entre membres du collectif et une œuvre du collectif dédiée, selon la formule, « à la gloire du Grand Architecte de l'Univers ».

L'analyse des interventions successives des frères après une planche montre d'ailleurs que, bien que s'adressant exclusivement au Vénérable et bien que ne se répondant pas entre frères placés sur les colonnes, elles ne sont pas indépendantes les unes des autres : il est fréquent qu'une intervention influence celles qui suivent, et nous avons nous-même provoqué ce type de perturbation intentionnellement pendant cette observation participante. Pour peu que les frères aient, ce soir-là, de la difficulté à trouver quelque chose à dire, il suffit d'un parti pris dans une intervention pour que les propos suivants adoptent ce parti pris pour le traitement du sujet. Nous en donnerons plus loin des illustrations. Du propre aveu de certains frères, une idée leur est fréquemment suggérée par une intervention antérieure : « Pour rebondir sur les propos de notre frère X... », ou encore, assez souvent : « Je voulais dire quelque chose mais le frère Y l'a dit avant moi ». Il s'agit bien d'un espace de relation entre les membres du collectif.

Il y a donc eu substitution de l'axe signifié : si l'axe occident-orient qui relie les frères au Vénérable pendant les interventions se confond, sur le plan de l'expression, avec celui qui structurerait auparavant l'espace sacré, il n'a plus pour signifié une relation « verticale » entre le collectif et le divin mais une relation « horizontale » entre les frères. Nous trouvons donc bien dans cette relation quelque chose de semblable à ce que nous avons appelé ailleurs un « espace duel » : réorientation de l'axe structurant, passage d'une opposition entre le collectif et la perfection qu'il vise à une opposition entre membres du collectif.

Enfin, un troisième type d'espace s'ouvre après la fermeture des travaux : celui de l'agape. Nous reviendrons sur cet espace particulier, qui conserve une partie de l'axiologie structurante des espaces sacré et duel : position de certains officiers, interventions des frères sur un thème proposé... mais qui introduit un affaiblissement des règles de comportement et s'apparente ainsi davantage à l'espace social.

VI.4.2. Les médiations entre topiques

Entre ces espaces-temps, nous trouvons des transitions ou médiations. Comme l'a montré la tenue-type décrite ci-dessus, la médiation entre l'espace social et l'espace sacré est assurée par un dispositif :

- de débrayage spatial : l'espace sacré est fermé, et cette clôture est bien vérifiée par le Couvreur dont c'est le rôle ; un sociolecte vient remplacer des termes en usage dans l'espace social...
- de débrayage temporel : on parle de « temps sacré », les vêtements sont anachroniques, on fait explicitement référence à une « tradition » immémoriale et à un mythe, certaines tournures de phrases sont encore marquées par des usages d'un autre temps : « Frère Couvreur, veuillez voir si... »,

- enfin, de performativité des termes employés par le Vénérable : « Je déclare ouverts les travaux... », « Nous ne sommes plus dans le monde profane »... et par les officiers : « Il est midi »...

C'est lors de cette ouverture que, tout comme en Karatedo lors du triple salut, s'orientent spatialement les comportements et s'établit une compétence sociale : avant l'ouverture, les frères passent devant le « Delta rayonnant » sans y prêter attention, s'assoient, discutent, plaisantent... mais après être sortis du temple et y être à nouveau entrés, les comportements à l'égard de ce Delta sont radicalement différents, et un ordre s'installe dès le premier coup de maillet. Là se déterminent, comme en Karatedo, l'orientation des corps, leurs trajectoires, leurs gestuelles, la dissymétrie de parole... Nous reviendrons plus bas sur cette orientation de l'espace.

Cette cérémonie d'ouverture, dont le déroulement varie selon le degré, procède toutefois d'un schéma constant. Elle passe généralement par le rappel d'éléments de la cérémonie de réception qui a fait accéder les participants à ce degré. Ce rappel se fait sous la forme de questions et réponses entre le Vénérable et les surveillants, de tracé de symboles sur un tableau... propos et gestuelles qui réactualisent le mythe qui est le vécu commun sur lequel se fonde l'agrégation des participants à ce degré. Nous avons vu également qu'il existe des variantes accélérées de cette « montée » en degrés lorsqu'un frère arrive en retard à une tenue des trois premiers degrés et doit en quelque sorte y « rejoindre » la loge. Enfin, la « descente » des degrés peut, elle aussi, être plus rapide pour l'ensemble de la loge, asymétrie que nous avons déjà constatée dans le Karatedo et pouvons raisonnablement attribuer, ici aussi, au fait qu'il est plus facile de « retomber » dans la routine que de « monter » dans un recueillement spirituel et dans un comportement régulé.

Quant à la médiation entre l'espace sacré et l'espace duel, le Vénérable demeure médiateur, non plus selon l'axe « vertical » entre le Grand Architecte et le collectif, mais selon l'axe « horizontal » qui relie les membres du collectif entre eux ou, dirions-nous, qui relie le Vénérable aux membres du collectif. Le médiateur qu'est le Vénérable n'est donc pas seulement médiateur lévi-straussien, procédant à la fois de la perfectivité en tant que « Maître de la loge » et de l'imperfectivité en tant que membre de la loge ; il est aussi médiateur au sens où il est le pivot du basculement de l'axe, et donc l'agent de la médiation entre espace sacré et espace duel.

Enfin, il semble que l'espace duel ne soit pas inclus dans l'espace sacré mais qu'il se renouvelle et se prolonge au-delà des travaux : en effet, l'agape est le lieu, dans les trois premiers degrés, de « travaux d'agape », c'est-à-dire d'interventions des frères sur un thème proposé par le Vénérable. Pendant les moments où le Vénérable sollicite ces interventions, la prise de parole et l'écoute se font selon un formalisme strict mais toutefois plus léger que celui qui était en vigueur pendant la tenue. Mais en dehors de ces « travaux », l'agape est aussi le lieu de discussions totalement libres entre les frères, de même que ces discussions sont libres pendant les préparatifs du repas : mise en place des tables, des couverts... pendant lesquels on peut aller fumer une cigarette, échanger, plaisanter... Le plan de table reproduit en outre, mais partiellement seulement, la disposition des officiers en tenue. Des « santés rituelles », ou toasts, sont portées. Il n'y a donc pas emboîtement mais recouvrement des espaces sacré et duel, le second débordant au-delà de la fermeture du premier ; et il y a en quelque sorte, pendant l'agape, « mélange » des trois espaces sacré, duel et social. L'agape apparaît donc

à la fois comme un troisième espace-temps différent des deux précédents, et comme une transition dans le retour à l'espace social.

VI.4.3. Pôle perfectif indéfinissable, ordre et gradient de champ

Revenons à présent sur l'espace sacré, son orientation et sa structuration. Il est orienté selon un axe principal, celui que les maçons appellent « de l'Occident à l'Orient ». L'orient, comme nous l'avons signalé, n'est pas ici un point cardinal géographique mais conventionnel : le principal acteur de cette mise en tension est un « symbole » accroché au mur, appelé « Delta rayonnant », dénotant explicitement le « Grand Architecte de l'Univers » à la gloire duquel les travaux sont consacrés. Diversement décrit par les maçons comme « Etre Suprême », « Dieu » ou « Principe de toutes choses », le Grand Architecte est un objet métasémiotique qui renvoie, dans son plan du contenu, à un signifié laissé à l'idée que s'en font les maçons. Selon nos observations et entretiens, en effet, cet actant est associé par le consensus intersubjectif à une perfection indéfinissable, inaccessible pour un homme de son vivant, mais vers laquelle tendent les Francs-maçons. Ceux-ci se disent à la recherche de la « lumière » (et le Delta est « rayonnant ») et de la « connaissance », parfois de la « vérité », tous termes qu'ils voient comme synonymes (les interventions à ce sujet montrent qu'il y a, intersubjectivement, identité de contenu entre ces termes, comme l'illustre par exemple le syntagme figé : « La lumière, c'est la connaissance »). J'ai ainsi partagé avec un membre des hauts degrés, lors d'une agape, le fait que nous mentionnons sans cesse les mots « vérité », « lumière »... et qu'à cette aspiration le rituel ne donne pas de réponse et se contente de conserver cet indéfini comme point de mire sans cesse déplacé d'une métaphore à l'autre au fil de la progression initiatique. Ce haut-gradé me répondit que cette vérité était indéfinissable ; je répliquai alors que, puisqu'elle est indéfinissable, nous ne saurions vérifier *a posteriori* si le rituel nous en a rapproché ; sa réponse consista alors à insister sur le fait que nous la sentions et la cherchions tous. Un autre membre des hauts degrés, 33° degré du rite, évoqua que « L'homme se laisse guider par l'étoile qui brille au-dedans de lui » et parla d'« inaccessible ». Lors d'une audition pour le douzième degré, un frère demanda au candidat l'idée qu'il se faisait du Grand Architecte de l'Univers ; mon voisin, membre des hauts degrés, me glissa alors à l'oreille : « Cette question, on ne la pose jamais, c'est trop personnel ». En accord avec de nombreuses autres observations, les attributs du Grand Architecte relèvent donc d'une direction perfective et d'une subjectivité difficilement accessible pour le chercheur (même par introspection, précisons-nous). La nature de cette visée est un point sur lequel nous reviendrons.

Par ailleurs, le « Grand Architecte » est potestif d'un « ordre des choses » dont la réalisation est corrélée à l'ouverture des travaux : règles strictes de prise de parole, de déplacements, de gestuelles... C'est en effet au moment où la loge s'organise selon l'axe occident-orient qu'elle adopte, simultanément, un comportement collectif ordonné. Nous reviendrons sur cet ordre.

On peut donc formuler l'hypothèse d'un gradient de champ perfectif déterminé par l'axe occident-orient, et l'on en voit la plausibilité renforcée par de nombreux indices ; parmi ceux que nous pouvons dévoiler : la distinction entre « parvis », « Saint » et « Saint des Saints », qui dénote un gradient de sainteté au long de cet axe ; l'association de la lumière à l'orient et

des ténèbres à un monde profane situé au-delà du parvis, à l'occident, ce qui dénote un gradient de clarté...

VI.4.4. Le cadre et ses limites

La transition vers l'espace sacré et l'orientation de cet espace en fonction d'un pôle perfectif sont donc concomitantes de l'établissement de règles strictes de comportement. Le marqueur le plus facilement identifiable parmi ces règles est lié à la prise de parole et à l'écoute mutuelle : on ne prend la parole que lorsqu'elle est donnée par le président de séance, on ne s'exprime qu'une seule fois sur un sujet et on ne coupe jamais la parole. Nous rapporterons ici la corrélation que nous avons pu observer entre ce cadre et les bornes spatio-temporelles qui contribuent à sa réalisation.

J'ai pu observer les comportements lors de l'assemblée générale d'une des loges, réunion « profane » qui s'est déroulée dans le temple juste avant une tenue ordinaire. Cette situation a permis d'observer les comportements, dans l'enceinte du temple mais hors du temps sacré et de l'espace sacré, c'est-à-dire en quelque sorte dans la zone de transition entre espace social et espace sacré, pendant le temps qui est généralement occupé par des discussions libres dans le temple. Le président avait choisi, contrairement à ses prédécesseurs, de s'asseoir en bas de l'estrade de l'orient et de disposer les frères en cercle, rompant ainsi avec la disposition spécifique de l'espace sacré, qui aurait pu induire des comportements associés à cet espace. J'ai pu constater que l'assemblée générale s'est déroulée selon un cadre très comparable à celui d'une tenue : chacun a parlé à son tour, très peu de conversations parallèles se sont manifestées. Le groupe était seulement plus enclin à la plaisanterie que pendant une tenue, mais dans une ambiance d'écoute mutuelle totale.

De même, lors de la réunion, dans notre temple, d'une cinquantaine de représentants de plus de vingt loges pour une réflexion sur des sujets internes à l'obédience : pendant plus de deux heures, les frères présents ne dérogeaient pas à l'écoute mutuelle et les quelques conversations parallèles se limitèrent à de discrets chuchotements en aparté.

De même encore, l'agape d'une « Chambre du Milieu », c'est-à-dire d'une tenue ne réunissant que des Maîtres maçons du troisième degré, a été le lieu, dans le temple, d'un débat d'une heure et demie portant sur une décision du Vénérable qui avait été mal vécue par certains frères. L'objet de la réunion était donc plus passionnel que d'ordinaire. Même si, lors de ce débat, plusieurs frères s'exprimèrent plus d'une fois alors qu'on ne le fait pas d'ordinaire, tous se tinrent, malgré les différences de points de vue, à une écoute mutuelle et aucune conversation parallèle n'eut lieu. Aucun rappel à l'ordre ne fut pour cela nécessaire de la part du Vénérable : lorsque, par moments, deux frères commençaient à s'exprimer simultanément, l'un cédait le pas à l'autre spontanément ou bien le rappel à l'écoute mutuelle était exprimé par les frères eux-mêmes.

C'est en revanche hors des limites spatiales du temple que les comportements se révèlent fort différents. Nous ne prendrons pas ici d'exemples de repas qui nous réunissent chez l'un ou l'autre, car ces repas réunissent également les épouses, parfois les enfants : il ne s'agit donc pas de réunions à caractère maçonnique mais plutôt amical. Nous pouvons d'ailleurs observer,

dans ces moments, qu'on plaisante, qu'on argumente et qu'on essaie de convaincre les autres de son point de vue, qu'on se coupe la parole...

Nous nous limiterons en revanche à citer un cas, plus pertinent selon nous, où l'objet de la réunion était une question maçonnique, question en outre particulièrement prégnante : celle du choix du Maître qui serait proposé un an plus tard à la présidence de la loge. Ce choix était, cette année-là, difficile. Cette réunion était formellement un « Conseil des Sages », composé des anciens Vénérables et du Vénérable en chaire, au domicile de ce dernier. Lors de cette réunion de « sages », presque personne ne put terminer une phrase sans être interrompu, plusieurs conversations se déroulèrent en parallèle, en totale cacophonie. Je me surpris moi-même, emporté par le mouvement et conservant difficilement ma posture d'observateur. A plusieurs reprises, un tour de table fut proposé pour recueillir les avis ; ce tour de table ne se termina jamais : dès la seconde intervention, on retombait dans les objections, les argumentations et les coupures de parole. Cette agitation n'était en rien agressive et elle aboutit efficacement à un consensus ; mais, dans sa forme, elle était à l'opposé de ce que les maçons eux-mêmes considèrent comme un « comportement maçonnique ». Nous pouvons nous demander si cette sortie du cadre pourrait être imputée au fait qu'il n'y avait là que d'anciens Vénérables, qui pourraient se sentir en quelque sorte « au-dessus » de ces règles. Il ne nous semble pas que ce soit le cas, puisque les mêmes Vénérables sont exemplaires en tenue de loge sur des sujets tout aussi prégnants : ils parlent à leur tour et ne s'expriment qu'une fois, et je n'ai jamais vu, en douze ans, quelqu'un couper la parole en loge. Peut-être ces Vénérables sont-ils plus attentifs à maintenir un comportement exemplaire en présence des autres frères ? Ce n'est pas exclu, mais il nous semble que ce phénomène vient suggérer une hypothèse quant à l'efficacité du dispositif de cadrage sur la manifestation des formes de vie. Nous avons vu, dans les exemples précédents, que l'espace physique du temple semble favoriser la dominance d'un « comportement maçonnique ». Nous avons vu, à l'autre extrême, que ce comportement peut être indétectable dans l'espace social, même entre Francs-maçons. Il est possible que lors d'une réunion maçonnique liée à un enjeu susceptible de solliciter des passions, réunissant des « mâles dominants » habitués à diriger dans le monde profane (plusieurs chefs d'entreprises, d'anciens directeurs d'agences de grands quotidiens...) l'absence des bornes spatiales et temporelles habituelles s'ajoute à la potestivité de la forme de vie acquise pour permettre à celle-ci de dominer. Comme nous l'avons constaté en Karatedo, il suffit qu'un pied soit hors du tatami pour que le cadre change. Cela nous éclaire donc sur la réalisation du cadre goffmanien de la pratique par les limites qu'impose l'espace-temps sacré.

VI.4.5. Rigueur et fluidité, engagement et distance

Examinons à présent l'ordre qui est établi de l'ouverture à la fermeture des travaux. Les comportements y sont réglés quasiment dans le moindre détail : posture assise hiératique, position des mains sur les genoux, déplacements sous la conduite d'un officier circulant et selon une trajectoire prédéfinie, prise de parole précédée et suivie d'une gestuelle et de formules obligatoires, interdiction de s'exprimer deux fois sur le même sujet... Cet ordre ne concerne pas seulement la circulation des corps et leurs gestuelles, mais aussi la circulation de l'information : lorsqu'on entend frapper à la porte, même si ce bruit est parfaitement audible pour le Vénérable, c'est le Couvreur qui en informe le second Surveillant, lequel transmet au premier Surveillant qui transmet enfin au Vénérable. A la fin des interventions sur un sujet, on

ne passe au point suivant que lorsque le Premier Surveillant a annoncé que « Le silence règne », même si tout le monde peut voir que plus personne ne lève la main pour demander la parole. La circulation du registre du secrétaire est à ce titre tout à fait parlante : alors que les trois officiers de l'Orient, qui en sont signataires, pourraient se passer le registre de la main à la main, c'est le Maître de Cérémonie qui se lève et le fait circuler entre eux, accomplissant au passage des détours obligatoires dans la loge pour respecter un sens de déambulation « dextrorsum » selon lequel, comme son nom l'indique, la circulation se fait exclusivement en tournant vers la droite autour du centre du temple. La loge se comporte ainsi comme un corps collectif dont les organes et les membres seraient sous le contrôle d'un centre nerveux, et dont les messages suivraient des trajets précis et des relais. Le déroulement de la cérémonie d'ouverture et de fermeture, ainsi que celui de toute cérémonie de réception : paroles prononcées par les officiers, gestuelles ... est textualisé en détails sur un livret que le Vénérable et les surveillants ont à peu près toujours sous les yeux.

Toutefois, même si cet ordre est appliqué, dans les loges étudiées ici, avec un grand souci de rigueur, il ne faut pas en conclure que la pratique soit faite de pure accommodation au texte. Le souci de la rigueur côtoie en fait des écarts qui n'apparaissent pas comme des entorses au bon déroulement de la tenue mais qui semblent, au contraire, s'inscrire dans une visée supérieure : celle d'un déroulement harmonieux plutôt que simplement rigoureux.

A ce titre, nous avons observé, tout d'abord, une variabilité interindividuelle. Pour certains Francs-maçons, l'accommodation au texte et aux usages est ce qui prime, et une cérémonie réussie est une cérémonie au cours de laquelle on a respecté le texte à la lettre : ainsi, un certain Maître de Cérémonie corrige laborieusement la position génuflexive d'un récipiendaire, quitte à forcer le Vénérable à interrompre la lecture d'un passage solennel à l'adresse du même récipiendaire et à venir ainsi à l'encontre de la théâtralité. Pour d'autres, « l'harmonie » est ce qui prime, une harmonie qui relève de l'ajustement syntagmatique : il s'agit ici, lorsque les officiants cafouillent, lorsqu'un officier hésite, lorsqu'on se trompe de page pendant la lecture, de rattraper ou de communiquer entre nous de la manière la plus naturelle possible pour ne pas interrompre la fluidité de la cérémonie. Les premiers auront tendance à critiquer, à corriger, à souligner que « ça ne veut plus rien dire », quitte, par leurs exclamations à peine contenues, à perturber davantage la cérémonie ; les seconds, qui ont un souci de continuité, auront tendance à privilégier le déroulement fluide, quitte, à la rigueur, à être par moments en contradiction avec le texte ou à en perdre le sens pourvu qu'on ne perde pas le fil. Le Vénérable de l'une des loges a bien exprimé la seconde position en annonçant, juste avant une cérémonie d'initiation : « Mes frères, lors de cette cérémonie, il y aura forcément des erreurs : laissez-nous nous tromper en harmonie ».

L'excès d'accommodation au texte s'est manifesté lors d'une cérémonie de réception au 18° degré, et nous avons pu observer cet excès à deux reprises. Il s'agit d'une cérémonie complexe, longue, dans laquelle l'espace du temple est divisé en sous-espaces séparés par de simples rideaux. La complexité est encore augmentée par le fait que cette cérémonie n'a lieu qu'une seule fois par an, qu'elle n'est pas précédée d'une répétition et que, par conséquent, personne ne s'en souvient avec précision s'il ne consulte à nouveau le rituel écrit. Nous avons observé à deux reprises que, alors que tout était en place, des frères arrivés tard et qui n'avaient pas pris part à l'installation voulurent apporter des corrections de dernière minute qui eurent pour effet, qu'elles soient justifiées pour certaines ou erronées pour d'autres, de perturber le déroulement de la cérémonie. Certains, dont des visiteurs, s'exprimèrent à voix

haute, formulant des critiques parfois totalement erronées (après vérification) : « C'est nul, ça », « C'est pas comme ça que ça doit se faire »... que les impétrants, de l'autre côté du rideau, entendaient très clairement.

A l'opposé, le souci de continuité est particulièrement bien illustré par ce que fit un Maître de Cérémonie lors de l'ouverture d'une tenue que je présidais. Cet officier est un homme de nature appliquée et impliquée, mais en même temps plus attaché à l'esprit qu'à la lettre. Conscientieux, il avait testé des bougies neuves en les allumant à l'avance pour éviter que la cire qui recouvre initialement les mèches ne les rende difficiles à allumer pendant la tenue ; mais il avait ensuite oublié de les éteindre. Personne n'avait remarqué cet oubli. Il faut préciser que l'éclairage du temple est principalement assuré par l'électricité, si bien que ces bougies allumées peuvent passer inaperçues. De ce fait, au moment d'allumer celles-ci avec la flamme du feu principal prélevée à l'orient, il se trouva un moment interdit devant une bougie déjà allumée. Après un moment d'hésitation, il repassa simplement la flamme de son rat de cave sur les mèches. Comment expliquer ce geste ? L'interprétation en est évidente pour un maçon et nous l'avons partagée ensuite avec quelques frères. Ces bougies avaient été allumées au briquet, une lumière « profane », avant l'ouverture : en y repassant la flamme allumée au feu principal, il avait « sacralisé » ces flammes sans créer de discontinuité, c'est-à-dire sans les éteindre préalablement. On prendra la mesure de la performativité de la gestuelle en rappelant que le feu principal est lui aussi, bien entendu, allumé avec un briquet juste avant l'ouverture des travaux et ne vient évidemment pas d'un feu divin...

On trouvera dans l'exemple suivant une autre illustration, plus fréquemment rencontrée, de ce souci de continuité. Les officiers circulants, Maître de Cérémonie et Expert, sont sujets à des erreurs car, contrairement aux autres officiers, ils n'ont pas le texte du rituel sous les yeux, n'ayant pas de plateau et devant déambuler dans le temple avec, à la main, une épée ou une canne. Il en résulte qu'ils hésitent et se trompent plus souvent qu'un officier assis à un plateau. Lorsqu'ils ont un trou de mémoire ou se trompent, la tendance des frères qui sont sur les colonnes (i.e. : sur les rangées de chaises) est de leur chuchoter la solution : « A gauche ! », « A droite ! », « La colonne Force ! »... Malheureusement, un chuchotement à distance est difficilement compréhensible. Il est donc classique que l'officier circulant reste sur place, n'ayant pas compris, n'osant pas demander de répéter et ne sachant plus que faire, ce qui provoque d'autres chuchotements, encore moins compréhensibles que le premier puisque les frères sont à présent plusieurs à chuchoter simultanément. Au cocasse de la situation s'ajoute le fait qu'il n'y a parfois aucune erreur à corriger. On est donc en droit de se demander pourquoi le premier chuchoteur, ou le Vénérable dont c'est le rôle, n'a pas, dès le début, donné une directive claire à voix haute, et pourquoi, malgré le brouhaha, les frères s'évertuent à souffler en chuchotant, comme un souffleur de théâtre qui ne veut pas être entendu des spectateurs : ici les spectateurs sont ceux qui soufflent, ils l'entendent forcément. Un souci d'*apparence de continuité* est de toute évidence la motivation de ces comportements, comme si, dans ce syncrétisme acteur-spectateur, les premiers voulaient préserver une continuité pour les seconds.

Il y a donc ici une question de distance : au plus près du texte, on s'attache au déroulement précis, mécanique, qui correspondrait à une référence, une norme, quitte à provoquer des discontinuités par un comportement normatif ; « à distance », à l'extrême, peu importent les erreurs, du moment que l'harmonie et la paix sont maintenues ; et entre les deux, un souci d'apparence de continuité, fondé sur des corrections qui affectent le moins possible la

continuité, semble la stratégie collective adoptée pour coller au mieux au texte tout en maintenant l'harmonie. Les frères les plus favorables à l'harmonie emploient souvent le terme « émotions » pour décrire cette harmonie, ce vécu, alors que ceux qui sont plus attachés au texte estimeraient que nous sommes justement en loge pour maîtriser ces émotions et non pour chercher à en jouir. L'un se centre plutôt sur la préservation de la fidélité à un texte sous-jacent, l'autre davantage sur la préservation de la relation entre les acteurs de la pratique, leur coordination, l'expérience émotionnelle, le vécu partagé qui les agrège.

Plus généralement, au-delà de la variabilité interindividuelle, c'est avec une certaine bienveillance que la rigueur s'impose. Ainsi, vers la fin de la tenue, la circulation du « tronc de la veuve », équivalent de la quête dans une messe, laisse un « blanc » dans la cérémonie : un léger brouhaha se manifeste alors presque toujours, qui reste contenu et que le président ne contrarie généralement pas, sauf si le niveau sonore des conversations devient trop élevé.

A l'inverse, un excès de « vouloir bien faire » peut être contre-productif, ce qui n'est évidemment pas spécifique des pratiques rituelles. Un soir où nous étions particulièrement nombreux (le Vénérable en chaire m'écrivit deux fois, avant cette cérémonie, pour me le signaler), la tenue subit beaucoup de ratés, de pertes de rythme, d'oublis, de retards. Le second surveillant perdit son texte du regard et ne sut que répondre à une question d'ouverture dont il connaissait pourtant la réponse par cœur. Le Vénérable improvisa des variantes faute de retrouver la bonne ligne sur son rituel écrit. Son intensité vocale fut par moments soudain excessive dans son effort de donner une prosodie à l'énonciation. Bref, rien de bien original : on trouverait le même trac et les mêmes ratés dans n'importe quelle performance publique sous l'effet d'un souci de trop vouloir bien faire.

Le souci de respecter le texte peut en effet priver les officiants de tout sens pratique. Lors d'une tenue d'installation, l'Hospitalier avait juste une phrase à dire en réponse à l'interrogation de l'officier installateur : « Le tronc de l'Hospitalier se porte bien ». Un papier lui avait été donné par le Vénérable pour qu'il lise cette phrase au moment où il serait interrogé. L'Hospitalier avait glissé ce papier dans sa poche. Mais au moment de l'interrogation, il commença à le chercher, ce qui, avec des gants, n'est pas chose facile. Dans la pénombre du temple, le quinquagénaire fut ensuite incapable de lire et dut alors chercher ses lunettes, donc enlever ses gants, les remettre... A aucun moment le Vénérable ne lui souffla la phrase pour qu'il la répète, et à aucun moment l'auditoire ne souffla la solution, tout le monde attendit que la phrase soit enfin lue par l'officier.

La rigueur extrême peut appeler la distanciation, et l'on est même en droit de se demander si elle n'y contribue pas parfois intentionnellement. La forme la plus exigeante côtoie parfois (et appelle, sans doute) des écarts qui relèvent de la dérision. Ainsi, pour la communication du « mot de l'année », mot de passe qu'il faut donner à l'entrée de la loge, le Suprême Conseil envoie aux présidents des ateliers un message des plus solennels : le mot doit être communiqué selon un protocole précis et, nous dit le courrier, « Je vous rappelle que le Suprême Conseil attache la plus haute importance à ce que le mot de reconnaissance soit exigé par le Frère Couvreur de tout frère se présentant à la porte du temple ». On s'exécute bien sûr, mais cela donne surtout aux frères une envie d'en jouer : les déformations du mot, bien involontaires lorsqu'elles sont le fait de vieux frères atteints de surdité, font rire. « Apeiron » devient « Apéro », « Epictète » devient « épithète »... Et alors que le mot n'est pas censé être prononcé à voix haute, certains présidents lancent, à l'issue du rituel de

communication : « Pour ceux qui ont mal entendu, le mot était : ... ! ». Ce mot sera d'ailleurs oublié par une bonne partie des frères dès la tenue suivante, et leur sera rappelé par d'autres afin qu'ils puissent le donner au Couvreur. Sur ce point, il semble en outre ne pas y avoir contradiction entre rigueur et dérision : le même président de loge, très attaché à l'exécution du rituel et au respect des règles, adopte à ce moment le ton de la légèreté. Les visites des « inspecteurs » du Suprême Conseil eux-mêmes, dont le rôle est, entre autres, de veiller au bon fonctionnement des loges, sont souvent empreintes à la fois de rigueur et de bienveillance, de rappels à l'ordre et de complicité, et c'est donc avec leur bénédiction, et même suivant leur exemple, que cette juste distance semble s'établir avec justesse, distance et humour.

Et cette bienveillance se révèle finalement un atout pour la rigueur. Pendant une cérémonie qui procède de la « circumambulation » des frères, c'est-à-dire de leur déplacement collectif en cercle, nous avons observé que certains parlaient quasiment à voix haute et riaient alors que le plus grand silence était en principe requis. Le président fronça simplement les sourcils avec un léger sourire, un regard qui exprimait la désapprobation et le laisser-faire simultanés, à la limite de la complicité. D'autres anciens montrèrent ouvertement leur amusement tout en ne s'impliquant pas. Aucun ne montra d'expression que nous ayons pu interpréter comme un agacement. J'ai pu faire à plusieurs reprises ce constat : là où la répression autoritaire de ces comportements serait parfaitement acceptée, comme je l'ai moi-même testé en tant que président, et imposerait assurément un silence immédiat, cette bienveillance a pour effet de laisser passer la dissipation pour atteindre *in fine* le silence. Est-ce seulement une question de finesse psychologique, à la manière d'un instituteur qui laisse un peu les élèves s'amuser plutôt que leur imposer un silence permanent, sachant que le meilleur moyen d'obtenir le calme est parfois de laisser s'exprimer la dissipation ? Ou bien est-ce plutôt guidé par l'idée que la cérémonie la plus réussie est faite, tout à la fois, de rigueur et de complicité ? Quelle que soit l'intention, il en résulte une certaine distance : ni totalement engagé dans la théâtralité comme le serait un participant fanatisé et normatif, ni totalement en-dehors comme le serait un observateur sceptique. Je partageai mes impressions avec plusieurs frères à l'issue de cette circumambulation et ils me témoignèrent qu'avec le silence qui s'était finalement installé, ils s'étaient sentis dans un profond recueillement ; aucun ne me témoigna avoir été perturbé ou agacé.

Joue-t-on donc une pièce de théâtre pour le plaisir de cette complicité et de cette harmonie ? La juste distance tiendrait-elle son efficacité d'une dramatisation en toute conscience, et donc d'une certaine réflexivité ? De fait, il se dégage de l'ensemble des frères, au-delà des variations interindividuelles, les désirs simultanés d'une réalisation réussie du rituel, en tant que texte, et d'une harmonie, voire d'une complicité dans une légère transgression de la norme. A l'exception de quelques individus, la transgression semble en fait bienvenue si elle est collective et si cette infraction à la « lettre » ne va pas jusqu'à une infraction à « l'esprit ». Celui qui se placerait en juge normatif s'exclurait sans doute du collectif.

Nous avons également pu observer cette bienveillance lorsqu'un frère peu lettré nous lit une planche pauvre, hors-sujet ou, plus simplement, lorsqu'il ne traite pas son sujet et se limite à rappeler quelques poncifs : les interventions qui suivent repartent directement du sujet, sans faire aucune mention de la planche elle-même. Les critiques directes de la planche sont extrêmement rares. J'ai pu observer cela même lorsque le frère en question était absent et que la planche était lue, à sa place, par l'Orateur, ce qui laisse penser qu'il ne s'agit pas, pour les frères, du seul souci de ne pas blesser l'auteur présent, mais bien plus probablement

d'éviter toute remarque négative. L'adage « Je vous rappelle, mes frères, qu'on ne juge pas » est d'ailleurs fréquemment rappelé.

Cette bienveillance a cependant ses limites. Ainsi, tout débat religieux, sociétal ou politique est interdit par les « constitutions » maçonniques et, de fait, je n'ai jamais constaté de débat en loge sur ces sujets. Même sans connotation politique, un sujet d'échanges qui ne relèverait pas du domaine spirituel ou philosophique et qui, comme cela se pratique dans d'autres obédiences telles que le Grand Orient de France, porterait sur une problématique sociétale, serait considéré comme hors de propos, et c'est peut-être le seul cas où les frères opposeraient une insubordination au Vénérable, si nécessaire au sein même de la tenue. Ainsi, lors d'une tenue du Chapitre, le président avait donné à traiter un sujet sur la justice sociale à partir d'une citation de Rawls. Refusé par un frère, ce qui est déjà exceptionnellement rare (et une première dans le cas de ce frère, qui m'en confirma la raison), ce sujet fut alors donné à traiter à un autre frère qui venait juste d'être admis à ce degré et ne se trouvait pas en position de pouvoir refuser. Les interventions qui suivirent furent une attaque en règle du choix du sujet, et non de la planche elle-même, par les participants : on parla de « sujet profane » et l'Orateur conclut sur le rejet clair et net du sujet par l'auditoire. Ce cas illustre un principe connu en maçonnerie et souvent rappelé : le Vénérable est seulement médiateur entre les frères et le Grand Architecte, ce qui, semble-t-il à la lumière de ces comportements, entraîne une sanction lorsqu'il trahit en quelque sorte cette position et propose autre chose que des travaux dédiés à la gloire du Grand Architecte, c'est-à-dire des travaux de nature symbolique et spirituelle.

Une situation analogue s'est produite lorsque, fait rarissime, un frère intervenant pendant l'agape parla de politique, critiquant le Président de la République du moment. Etant alors Orateur et ayant donc l'autorité pour cela, j'ai simplement dit, sur un ton bienveillant mais clairement audible : « Pas de politique ». Le frère intervenant a aussitôt répété en écho « C'est vrai qu'on ne doit pas parler politique » et a poursuivi son intervention en revenant au sujet à traiter.

La raison de l'exclusion de débats à caractère politique ou religieux n'est pas donnée, mais il faut constater que sont ainsi exclus des sujets à caractère fortement passionnel, sujets aptes à solliciter la force de conviction plutôt que l'écoute mutuelle, l'engagement plutôt que la distance.

L'ordre établi par l'espace sacré, par son débrayage à l'égard de l'espace social, par l'orientation physique qui a pour plan du contenu une tension vers une perfection indéfinissable, relève donc d'une justesse entre engagement et distance. Or cette juste distance concerne précisément la recherche d'une posture qui se situe entre l'accommodation stricte à un texte canonique et la production de sens en acte par l'ajustement à l'imprévu, et donc entre les plans d'immanence que sont le texte d'un côté, régi par une narrativité à la logique rétrospective, et la pratique et la forme de vie de l'autre, régies par une intentionnalité. Cette juste distance est donc un élément crucial dans le processus efficient de transmission de la forme de vie par la pratique ritualisée.

Or cette juste distance fait appel à une compétence d'*interprétation*. Nous allons donc nous intéresser à l'objet et à la méthode de la pratique interprétative qui est développée en Franc-maçonnerie. Tout d'abord, y a-t-il bien narrativité et quelle est la finalité de cette narrativité,

quelle transformation accomplit-elle ? Et, en second lieu, de quelle(s) stratégie(s) et de quelle(s) forme(s) de vie procède la pratique interprétative qui s'applique à ce texte ?

VI.4.6. La structure narrative du rituel

La complexité, les nombreux degrés et l'ampleur du corpus du rite maçonnique rendent difficile l'identification d'un schéma général. Au fil des cérémonies de réception aux différents degrés maçonniques se succèdent, en effet, des représentations théâtrales et des récits reposant sur des thématiques alchimique, cosmologique, architecturale, chevaleresque, vétérotestamentaire et néotestamentaire... qui mettent en scène la mort, la naissance, la renaissance, la construction de l'être et du temple, la rivalité, la trahison, le jugement et le châtement, la conquête, les batailles, l'exil, l'héroïsme...

Il nous semble toutefois, après avoir examiné la question et envisagé plusieurs possibilités, qu'une thématique domine en quelque sorte les autres, en tout cas qu'elle contribue à leur faire former système : celle de la mort. La scène de la mort est en effet présente à de nombreux degrés, explicitement ou de manière suggérée : un séjour sous terre, un testament à rédiger, un gisant, un assassinat, des vœux de renoncement, de cruels châtements⁶⁶¹... Partons donc de l'hypothèse que l'irruption ou l'avènement de la mort soit la scène de référence et testons cette hypothèse.

C'est dans les cérémonies de réception, dans l'espace sacré, que la mort est le plus souvent et le plus explicitement représentée ou évoquée :

- mise en scène de la mort de l'impétrant lors d'un séjour sous terre, sous le temple, pendant lequel il rédige son testament,
- scène dramatique d'un mort qui semble avoir chuté de l'orient,
- gisant placé en plein centre du temple,
- assassinat par plusieurs blessures infligées à différents point cardinaux du temple,
- peine capitale à laquelle échappe un employé trop zélé du roi Salomon,
- décapitation de traîtres,
- effondrement d'un sous-terrain dans lequel des aventuriers échappent de peu à l'ensevelissement,
- mort d'épuisement dans un désert,
- et, à tous les degrés, supplices variés menaçant ceux qui divulgueraient les secrets qui leur ont été confiés...

A la différence du Karatedo, où la scène de référence (une attaque) était virtualisée dans l'espace sacré pour être ensuite actualisée dans l'espace duel, la scène de la mort est ici actualisée dans l'espace sacré par une représentation théâtralisée ou par un récit oral.

La mort est donc un thème omniprésent. Trouve-t-on une relation générale entre cette scène et la structure de l'espace-temps : un emplacement dans le temple, un moment particulier dans le déroulement du rituel ? On ne saurait affirmer la moindre corrélation : la mort survient parfois dans un souterrain, parfois à l'orient, parfois au centre du temple, parfois encore dans

⁶⁶¹ L'intersubjectivité confirme bien que l'entrée en Franc-maçonnerie est liée à « la prise de conscience de la mort », à l'arrivée « au midi de la vie » ; on entend fréquemment que l'initiation est « une préparation à la mort ».

l'évocation verbale de scènes difficilement reliables à l'architecture du temple : dans une caverne à l'extérieur d'une ville, sur un pont entre deux villes... Nous sommes donc devant une difficulté pour tester notre hypothèse.

Ce qui, en revanche, se constate sans exception, c'est que la mort est toujours incluse dans un parcours narratif. Plus important encore : que ce soit au sens commun ou au sens sémiotique, elle se présente, dans les cérémonies de réception, comme une « épreuve » et non comme une « sanction ». Mort du « vieil homme » profane pour renaître initié, mort de l'architecte qui revient en corps radieux : la mort est traitée comme étape précédant une renaissance et par conséquent comme épreuve qualifiante ou décisive dont la sanction est l'acquisition d'un état nouveau. Une tenue au premier degré se clôt d'ailleurs toujours par un cérémonial dans lequel, selon l'usage, il est dit que les frères « passés à l'orient éternel » (c'est-à-dire objectivement morts) sont présents.

Un autre élément, présent à tous les degrés, vient appuyer et étayer notre hypothèse : le seul cas, dans l'espace sacré, où cette mort semble constituer une sanction, se trouve dans les menaces de châtiments en cas de « parjure », que l'impétrant reçu à un nouveau degré doit répéter dans un serment : le corps du parjure serait soumis à divers supplices tels que « gorge coupée », « cœur arraché », « corps brûlé », « cendres jetées au vent », « corps tranché » en deux ou « livré à la férocité des bêtes sauvages »... Et il est précisé, à certains degrés, qu'il ne serait alors plus « mémoire » du parjure « parmi les maçons », qu'il serait « déshonoré à jamais », « privé de la société des honnêtes gens », « que la postérité se souvienne d'un homme infâme et perfide ». Cette menace est presque toujours suivie de la formule : « Que le Grand Architecte de l'Univers me soit en aide et me préserve d'un tel malheur », ou d'une formule équivalente faisant appel au Grand Architecte en tant qu'adjuvant pour éviter une telle situation.

La mort reçoit donc, dans l'espace sacré, le statut d'étape d'un parcours narratif : pour celui qui est agrégé à cette société, elle constitue une épreuve (qualifiante ? décisive ?) après laquelle s'instaure un nouvel état ; dans ce nouvel état, on demeure Franc-maçon et présent au-delà de la mort. Mais pour celui qui s'exclut du processus d'agrégation par le « parjure », cette mort redevient, comme dans l'espace social, destruction physique, exclusion sans espoir de réparation, oubli, absence. Ce processus, dans l'espace sacré, est bien corrélé à la potestivité du Grand Architecte qui met le champ de présence en tension : c'est faute de son « aide » que la mort pourrait revenir en tant que discontinuité catastrophique et irréparable et, puisque de fait en tant que finalité, correspondre à la sanction du schéma narratif.

Nous observons en outre que, lors des cérémonies de réception, l'accès d'un degré nouveau est presque toujours associé à un déplacement dans le sens occident-orient, unique ou répété sous la forme de plusieurs « voyages ». Nous avons signalé que cette direction et ce sens sont liés au contenu *profane vs sacré*. Plus précisément, les valeurs associées à l'orient sont les suivantes, si l'on se fie aux parasyonymies employées par les Francs-maçons :

- divinité,
- connaissance (ou lumière),
- et loi régissant toute chose.

Il s'agit donc de valeurs :

- de perfectivité subjective indéfinissable, comme nous l'avons constaté,
- de *savoir*, au sens où la source de toute connaissance « vraie », « absolue » serait là,

- et de *devoir*, au sens où, par sa dénomination même de « Grand Architecte » ou encore, ailleurs, de « loi unique et multiple qui régit toute chose », le pôle perfectif impose un comportement ordonné à l'univers en général et aux frères en particulier.

Nous pouvons formuler l'hypothèse suivante : la progression narrative qui intègre comme épreuve la scène de référence de la mort, et qui est généralement liée, dans les mêmes cérémonies, à des déplacements de l'occident à l'orient, peut être corrélée avec l'approche de cette valeur perfective et/ou de ces modalités de *savoir* (ou « connaissance ») et de *devoir* (comportements).

On retrouve justement cette relation entre mort, perfection, *savoir* et orient dans l'expression « Passer à l'éternel Orient », qui désigne, selon l'usage, la mort physique du Franc-maçon⁶⁶². Egalement qualifiée, dans un texte rituel comme dans l'usage, d'« ultime épreuve » ou « ultime initiation »⁶⁶³, la mort physique est vue comme un passage qui mène à l'orient éternel ; or ce dernier, nous l'avons vu, est aussi le lieu de toute connaissance : nous ne comptons plus le nombre d'interventions de frères qui affirment que ce n'est qu'après la mort que l'on aura la connaissance absolue, ou encore que la « perfection » promise à certains degrés est une promesse qui ne se concrétise « bien évidemment » pas dans ce monde mais dans l'au-delà. Ces éléments viennent étayer l'hypothèse que nous venons de formuler :

- l'« ultime épreuve » ou « ultime initiation » qu'est la mort physique est, sur le plan discursif, la thématique choisie pour manifester le passage d'un mode d'existence à un autre : elle mènerait à l'orient « éternel » et simultanément à la connaissance absolue,
- de même que les épreuves initiatiques accompagnées de voyages vers l'orient mènent, au-delà d'une mort symbolique, à un état de connaissance supérieure mais encore relative, manifesté par un degré supplémentaire dans la progression initiatique.

Il y a bien sémiose, dans l'espace sacré, selon un système semi-symbolique qui établit une relation entre :

- sur le plan de l'expression, des trajectoires de l'occident à l'orient associées au passage de la mort,
- et, sur le plan du contenu, une variation de la valeur du champ de perfection⁶⁶⁴, c'est-à-dire de connaissance et de conformation à une intentionnalité divine.

Nous voyons donc que la mort, actualisée par les cérémonies qui suivent le texte canonique du rituel, est devenue une épreuve qualifiante pour les agrégés à cette société et qu'elle s'inscrit dans un parcours qui est un schéma narratif canonique. L'épreuve décisive de ce parcours est la conjonction à la connaissance/lumière/ordre/divinité, attributs du Grand Architecte de l'Univers. Son épreuve glorifiante est un état de présence éternelle, mais plus

⁶⁶² La formule est tout à fait officielle. C'est par elle qu'un message du Suprême Conseil m'a informé qu'un frère décédé était rayé de la liste des membres de la loge que je présidais.

⁶⁶³ *Rituel du premier degré*, éditions de la Grande Loge Nationale Française, Paris, 2003, p46 et *Rituel du grade d'apprenti*, GLAMF, Paris, 2012, p54.

⁶⁶⁴ Précisons ici que le continuum que suggère le modèle d'un gradient de perfection ne doit pas faire oublier la donnée de terrain : un discontinuum entre ces degrés, mais aussi, entre eux, des mondes différents, des règles de comportement différentes. Comme nous l'avons précisé plus haut, l'enjeu n'est pas ici d'entrer dans la complexité et la diversité de ce système de grades ; nous reviendrons toutefois, plus loin, sur le constat de la pluralité des mondes dans ces pratiques et sur ce que cette pluralité suggère pour l'évolution de notre modèle.

encore, comme nous le développerons plus bas, un état d'harmonie immuable qui relève d'un accord aux lois et aux rythmes naturels.

En somme, la transformation accomplie peut se voir de la manière suivante. La mort, dans l'espace social, constitue une créance irrécupérable et un phénomène incompréhensible ; inscrite dans un schéma narratif, elle devient au contraire l'épreuve qualifiante qui permet de se conjoindre à un objet de valeur. Cet objet de valeur relève de la connaissance des lois de l'univers. Il semble donc que la Franc-maçonnerie fasse de la mort le thème parangon de la limite des connaissances humaines, de même qu'elle fait de l'au-delà un monde de connaissance absolue. Dépasser la mort permet ainsi d'approcher cet au-delà et donc de dépasser, ou de repousser, la limite des connaissances humaines.

Et la connaissance n'est finalement rien d'autre que l'ordre universel lui-même. Plus encore : *savoir* ou *croire* que cet ordre existe semble suffisant. C'est ce que nous allons développer en approfondissant la description de la démarche interprétative pratiquée en Franc-maçonnerie.

VI.4.7. Les stratégies interprétatives

La pratique interprétative est ouvertement au cœur de la démarche maçonnique étudiée puisque, outre les cérémonies d'ouverture et de fermeture, la plupart des tenues ont pour principal objet une ou deux « planches », suivies des interventions des frères et des conclusions de l'orateur, sur un sujet symbolique ou spirituel. Les sujets donnés à traiter peuvent être de deux types :

- des sujets dits « symboliques » : une notion, un mot, une phrase, un thème tiré du rituel écrit. Ainsi, des sujets tels que : « La pierre brute », « L'équerre et le compas », « J'étais dans les ténèbres », « Les voyages de l'Apprenti »...
- Mais aussi, surtout à partir du quatrième degré, des sujets extérieurs au rituel maçonnique : « Le taoïsme », « Foi et raison à la lumière du "Dieu est mort" de Nietzsche »... sujets qui devront, eux aussi, être mis en rapport avec le degré maçonnique auquel ils sont traités.

La démarche interprétative s'applique donc toujours au « texte » des degrés acquis : même si le sujet porte sur un texte extérieur au corpus maçonnique, il doit être traité « au degré n », l'expression sous-entendant que le rédacteur peut faire appel aux degrés inférieurs, mais non supérieurs à n.

Avant tout chose, soulignons que cette démarche interprétative est dotée d'une grande liberté. Devant le symbole d'une clé d'ivoire qui donne accès au Saint des Saints, l'usage est d'opposer l'ivoire au métal qui constitue ordinairement les clés et d'en déduire que cette clé, « organique », est à trouver en soi et ouvre une serrure en soi ; tout aussi logiquement, on a pu entendre un raisonnement selon lequel, mis en opposition à la chair, l'ivoire est une partie « morte » de soi et qu'il faut donc passer par la mort pour accéder au Saint des Saints. L'usage est d'accepter l'une et l'autre démonstrations, à aucun moment on ne songerait à critiquer l'une ou l'autre conclusion.

Le premier constat, concernant cette pratique interprétative, est un constat que j'ai fait dès mon initiation en 2004 : la spéculation maçonnique est, pour une grande part, une réflexion sur la maçonnerie elle-même. « La maçonnerie consiste à... », « Nous, les maçons, faisons

ceci ou cela... », « Etre maçon, c'est... »... Les interventions relèvent donc souvent, non d'une interprétation, mais d'une argumentation sur ce que sont censés être la Franc-maçonnerie, les travaux en loge, l'éthique maçonnique... Définition du collectif par lui-même qui se fait par opposition à ce qui serait « profane » ou « religieux » (c'est-à-dire exotérique, par opposition à ésotérique). Là où un organisme tel qu'un club, une entreprise... a généralement un objet qui lui est extérieur (un entraînement sportif, des compétitions, une clientèle...) et ne prend le temps de réfléchir sur lui-même que lors d'assemblées ou de réunions dédiées au fonctionnement interne, une loge est au contraire un acteur collectif qui s'interroge en permanence sur ce que sont une pensée et un comportement maçonniques.

La posture « méta » y est donc beaucoup plus commune que dans l'espace social. Il n'y est pas rare, ni gênant, d'y entendre un ancien, un Surveillant ou un Orateur rappeler la manière dont nous devrions nous comporter, à la suite par exemple de comportements inappropriés : messes basses sur les colonnes, brouhaha, délai de réponse à une convocation, négligence à l'égard d'un frère dans le besoin, début de débat, reprise de parole... De tels écarts sont à peu près systématiquement suivis de rappels à l'ordre fermes et bienveillants, comme un entraîneur de rugby rappelle les valeurs de la camaraderie à des enfants qui se chamaillent. Les Francs-maçons viennent explicitement et consciemment en loge pour observer leurs propres comportements, émotions et pensées. Nous reviendrons sur la sollicitation de la réflexivité.

Quant à l'interprétation symbolique elle-même, elle procède d'approches sensiblement variables selon les frères, leurs lectures, leur profession de médecin ou d'artisan, leur niveau d'études et de culture, leur ascendance chrétienne ou juive... Au-delà de la variabilité inter-individuelle, nous avons tenté de dégager les types de stratégies suivants.

Au premier échelon des niveaux d'interprétation, nous trouvons le « Ca me rappelle... », qui procède de la rhétorique de la métaphore : l'illustration du contenu d'un symbole, d'une phrase... par une sémiotique-objet de même contenu et d'expression différente. Beaucoup de ces interventions reposent sur le partage d'expérience, très apprécié chez les maçons pour être à la fois le moyen, pour les frères qui ne s'aventurent pas dans les lectures philosophiques ni dans la manipulation des abstractions, de contribuer au travail collectif, mais également pour être un moment de partage et de sincérité lorsque la métaphore est tirée de leur expérience personnelle⁶⁶⁵. A l'opposé, il peut s'agir d'un objet tiré de l'expérience commune. Les intervenants peuvent souvent se cantonner à l'évocation d'un objet métaphorique : il est fréquent que l'on entende « Cela nous rappelle telle lame du tarot de Marseille », sans plus d'explication. Faut-il en déduire que ces intervenants croient l'auditoire suffisamment connaisseur de ce jeu de cartes pour que la seule évocation d'une lame suffise ? Nous soupçonnons que là se manifeste plutôt la satisfaction fournie par le seul *constat* de l'analogie. Nous y reviendrons.

⁶⁶⁵ Cette sincérité est une valeur très appréciée en loge : lors du « passage sous le bandeau », la sincérité perçue chez un candidat est d'un poids bien plus important que son érudition ou son sens de la répartie. *A contrario*, j'ai un jour identifié un plagiat dans la planche lue par un frère et j'ai soumis la question au Conseil des Sages : là où l'indulgence domine généralement, j'ai eu la surprise de voir les anciens présidents les plus tolérants, choqués par un acte qu'ils ont qualifié de « trahison », proposer la démission pure et simple du frère inculpé.

A côté de la métaphore, la pratique interprétative maçonnique fait assez facilement appel à une sémiologie connotative. Il n'est pas rare d'entendre que telle tenture du temple est « rouge, la couleur du cœur et de l'amour », et de voir bâtir un raisonnement logique sur la base de ces associations. Il n'est pas rare non plus de voir associer un symbole à une figure ou à un contenu figé, dans des interventions telles que : « le fil à plomb, c'est l'axe du monde ». Il ne s'agit pas pour autant d'une simple paraphrase : dans ce cas, les maçons sont généralement d'avis qu'il faut « rechercher cet axe en nous », si bien que le contenu « axe du monde » devient lui-même porteur d'une sémiologie qui met en relation le mésocosme du temple (le fil à plomb qui pend au plafond) et le microcosme qu'est la vie intérieure du Franc-maçon. Nous y reviendrons.

Une étymologie à laquelle se mêle facilement un « langage des oiseaux⁶⁶⁶ » vient elle aussi souvent, comme dans l'analyse des rêves en psychanalyse, justifier les interprétations. Ainsi on entend plusieurs fois par an l'expression : « Connaître, c'est naître avec », où l'on confond *cognoscere* et *co-nascere* : la connaissance se trouve ainsi liée, par ce jeu de mots, au fait de mourir et de renaître... interprétation qui sert bien, on l'aura compris, la relation entre renaissance et accès à la connaissance. Parmi d'autres exemples de telles interprétations, on a pu entendre : « Contempler, c'est littéralement : "prendre le temple avec soi" »⁶⁶⁷. A côté de cela, dénonçant parfois ce langage des oiseaux, les frères dotés d'une culture latine ou grecque peuvent corriger ces déviations par la véritable étymologie ; ce faisant, ils apportent une interprétation pré-saussurienne : le « véritable » sens du symbole ou du terme serait dans l'origine des syllabes qui le constituent...

La symbolique de la construction « opérative », dite « des bâtisseurs », du fait qu'il s'agit de la thématique propre aux premiers degrés, est fréquemment employée par les frères dans leurs métaphores. Ainsi peut-on entendre, par exemple, que l'angle droit, que nous fournit l'équerre et que nous mimons dans nos gestuelles, nous enseigne qu'il faut être « droit » au sens de rectitude morale, d'honnêteté : l'efficacité pragmatique d'une technique de construction telle que l'usage de l'angle droit, qui donne sa stabilité à un édifice, devient la « preuve » tangible qui faut en soi, d'une manière ou d'une autre, être « à l'équerre ». D'où des interprétations qui s'arrangent avec cet angle droit : le « droit » de l'angle (qui n'a pourtant rien de « droit » : ce qui est droit ne fait pas d'angle) devient la « droiture », et le rituel « nous dit donc qu'il faut faire preuve de droiture ». L'analogie est permanente entre un discours opératif et une éthique ou une morale. Ici, plus qu'une métaphore, l'adéquation du raisonnement à la construction opérative devient le critère d'adéquation du même raisonnement à la construction morale de l'individu. Le mortier qui unit les pierres devient une métaphore de l'amour entre les hommes, la porte fermée du temple et l'état de la toiture devient celle de notre recueillement en nous-même... Lors d'une agape sur le thème « Elevons nos cœurs en fraternité », constatant que le pavé « mosaïque » orne le sol du temple et que le « fil à plomb » pend à la clé de voûte du plafond, un Compagnon en déduit fort logiquement (et fort justement, dans ce système de pensée) qu'élever les cœurs signifiait passer du multiple à l'unique : cet exemple est typique de l'épreuve d'adéquation que constitue l'analogie entre construction morale et construction opérative. Raisonnant à partir d'un *vouloir-croire a priori* en un système analogique de

⁶⁶⁶ Expression employée par René Guénon pour désigner une démarche interprétative selon laquelle la phonétique des syllabes constitutives d'un mot en fournirait une interprétation.

⁶⁶⁷ Ce qui n'est pas totalement faux : Alain Rey (ed.), *Dictionnaire historique de la langue française. T. 1: A - Fo*, Nouv. éd. augm., Paris, Le Robert, 2012, p. 826.

correspondances entre construction opérative et « construction de l'être moral », on se sert ensuite de la même analogie comme référent pour valider le raisonnement sur le plan moral. De fait, l'analogie est non seulement au cœur de la pensée maçonnique, mais elle est en outre à son principe en tant que référent interne et en tant que présupposé tacite. On entre alors dans la tautologie : on raisonne en présupposant l'analogie et, finalement, on la constate. La « loi unique qui régit toute chose » est évoquée, jamais donnée : c'est la croyance en son existence qui forme la vision du monde.

Cet analogisme donne lieu à des constructions conceptuelles. Ainsi, lors de la lecture de sa planche, un frère constatait qu'un agneau était figuré sur le mur septentrional d'une cathédrale alors que les trois autres murs portaient chacun un soleil ; il commenta ainsi ce constat :

« Ainsi la lumière spirituelle (...) prend naissance au nord, au plus noir de la nuit comme au plus froid de l'année. Elle n'est perceptible qu'au sein de notre silence intérieur ».

Où l'on voit, dans ce raccourci qui semble relever pour l'orateur –comme pour l'auditoire- d'une évidence des plus triviales, un système d'analogie entre :

- cycle temporel annuel,
- cycle temporel nyctéméral,
- points cardinaux géographiques
- et états intérieurs.

Il semble ici qu'un système semi-symbolique met en équivalence le nord dans la rose des vents, l'hiver dans les quatre saisons, la nuit dans les moments de la journée et le silence intérieur parmi les états de l'être. Ce système de correspondance entre cycles, lié, semble-t-il, à un *vouloir-croire*, est bien donné par l'architecture du temple comme un *devoir-croire* dès l'initiation au premier degré : le rituel établit en effet une correspondance explicite entre points cardinaux, intensités de lumière, moments de la journée, emplacements des officiers, étapes de la vie...

Autre stratégie d'interprétation : le parachutage de poncifs dans un raisonnement par ailleurs logique. L'orateur cité plus haut, juste après avoir fait usage tacitement de ce système cyclique de correspondances, en tire, aussitôt après, ses propres déductions, beaucoup plus libres : « Et c'est vers elle que convergent ce que Don Juan, le Maître de Castaneda, appelle "les voies qui ont du cœur" » : le cœur est ici une notion totalement importée dans le raisonnement, et l'on trouvera fréquemment ce phénomène avec d'autres poncifs tels que l'*ego*, l'esprit, l'amour ou encore la notion de « fin de cycle ». Concernant l'*ego*, les différentes morts que l'on trouve aux différents degrés sont régulièrement qualifiées de « mort de l'*ego* » sans que le rituel y invite explicitement, et sans que la notion d'*ego* soit jamais précisée. On en vient à se demander combien de fois cet *ego* doit mourir. De même encore, à chaque degré des frères affirment que l'on est maintenant « entré dans le domaine de l'esprit » : lors d'une audition pour un certain grade dit « de Perfection », trois candidats successifs affirmèrent, chacun à son tour, que l'on était entré, à partir des grades « de Perfection », dans le domaine « spirituel » alors qu'on n'y était pas avant. Ces candidats avaient pourtant rejoint les grades de perfection plus d'un an auparavant et ne pouvaient ignorer que, selon le rituel, ces grades amènent explicitement à contempler l'esprit sans pouvoir encore le rejoindre. Pourtant, cette affirmation, comme celle de la mort de l'*ego* et comme la voie du « cœur » que serait la voie initiatique, est un poncif qui vient se greffer, dans les raisonnements, quel que soit le degré,

sur une base logique fondée sur le système de correspondance admis intersubjectivement. Citons un dernier poncif : « Nous sommes une tradition orale », entendu plusieurs fois par an sous la forme de rappel, voire de revendication ; or le rituel (ouvertures, fermetures, réceptions et instruction) est imprimé et chacun en a reçu un exemplaire à sa réception à chaque nouveau degré.

Le corpus maçonnique relève également d'une intertextualité, ce qui guide d'autres stratégies interprétatives. Cette intertextualité est faite :

- du rituel textualisé d'ouverture et de fermeture, que chacun détient et que les officiers lisent en loge pour accomplir la cérémonie,
- du rituel de réception à chaque degré, auquel font référence l'ouverture et la fermeture du même degré,
- de questions-réponses, gestuelles et mots appelés « instruction » ou « tuilage », propres à chaque degré, que les frères doivent connaître par cœur,
- d'usages et d'expressions non textualisés,
- de la disposition interne des éléments du décorum du temple : fil à plomb, tableau de loge, colonnettes...
- et d'intertextualité entre les différents degrés du rite, chacun comprenant ouverture, fermeture, cérémonie de réception, instruction et disposition spécifiques d'un *decorum*.

Aussi les planches et les interventions font-elles souvent référence à ces différentes sources. C'est donc ici sur une cohérence interne du corpus maçonnique que se fonde l'interprétation, les textes répondant à d'autres textes, et il n'est pas rare, après avoir entendu ou émis une démonstration logique reposant sur cette intertextualité, de s'émerveiller à voix haute sur la cohérence du rituel qui, décidément, « est bien foutu ». Il s'agit d'une tautologie : le raisonnement part de l'acceptation apriorique de ce système de références interdépendantes et conclut à la cohérence de l'ensemble.

Au-delà du corpus maçonnique, les intervenants peuvent faire appel à une intertextualité ouverte. Certains auteurs feront particulièrement référence, qu'il s'agisse de Francs-maçons ou d'auteurs « adoptés » tels que René Guénon ou Carl Gustav Jung, en dépit de tout ce que ces deux derniers ont pu produire comme écrits ouvertement opposés à la Franc-maçonnerie pour le premier et à l'ésotérisme pour l'autre. Cette intertextualité semble parfois une recherche d'illustrations extérieures pour étayer un raisonnement, mais parfois aussi l'appel à un référent. Ainsi, un membre des plus hauts degrés a fait appel au texte biblique pour interpréter un épisode de la légende maçonnique qui s'en inspire. Or, bien que la Bible soit présente sur l'autel du temple, il semble douteux d'y voir le texte de référence pour la légende maçonnique qui s'en inspire. Ainsi, le Maître Hiram, architecte du temple dans cette dernière, n'est qu'un fondeur de bronze et nullement architecte dans la Bible. Il est remarquable que le même texte contredise le rituel maçonnique sur un point aussi fondamental que le rôle de son personnage principal et serve en même temps de référent et de clé d'interprétation.

Ajoutons, au titre de l'intertextualité, que le corpus maçonnique inclut également des Constitutions (qui existent en différentes versions) et des Règlements. Ces constitutions, qui datent du XVIII^e siècle, fondent la maçonnerie sur les premiers humains de la Genèse, les bâtisseurs égyptiens de pyramides... toute une mythologie qui évidemment n'est jamais prise au sérieux. Des « Landmarks » sont souvent cités comme principes ou valeurs fondateurs, alors que ce terme ne correspond à aucune source précise : un représentant du Suprême Conseil a partagé avec moi le souhait de faire évoluer la pensée maçonnique, précisant

aussitôt qu'il ne fallait pas s'écarter de ces « Landmarks ». Plus généralement, la référence à une vérité qui aurait été admise dans l'antiquité, la notion de « sagesse antique », de « civilisations antiques » est un référent auquel on fait fréquemment appel pour valider une argumentation.

Avec le temps et les degrés gravis, chacun développe enfin une stratégie qui lui est propre pour son intervention en loge : l'un par des illustrations tirées de la Kabbale hébraïque, un autre par des références à la symbolique de René Guénon ou d'Henry Corbin, à l'Hindouisme, à la philosophie grecque classique, un troisième par une approche poétique... D'autres évitent précisément les références littéraires pour puiser leurs illustrations dans le « bon sens ». A la manière de ce qui peut se constater dans tout groupe humain, chacun développe un style personnel d'intervention.

VI.4.8. Le statut du texte

Nous venons de voir que la « sagesse antique » fait référence. Plus précisément, ces stratégies interprétatives sont très généralement tournées vers une approche non critique du rituel, supposé issu de cette sagesse antique, et motivées par l'*a priori* tacite que ce rituel est une voie d'accès à la vérité. La phrase adressée à un nouveau frère tout juste initié est une promesse sans ambiguïté : « Nos mains vous unissent à nous et à l'Autel de la Vérité ». Et, de fait, nous avons constaté que l'interprétation est faite, pour une bonne part, de justifications *a posteriori* de ce rituel, justifications fondées sur un *croire* apriorique que l'on voit rarement remis en cause : il est certain, et admis par les frères, qu'il y a un sens à trouver.

J'ai pu tester ce *vouloir croire* par une perturbation afin d'identifier les configurations qui se manifestent en cas de mise en doute de ce sens ou de menace de cette relation fiduciaire. Le contexte de cette perturbation était une tenue exceptionnelle réunissant cinquante-quatre frères, issus d'une vingtaine de loges de notre obédience et travaillant à six différents rites. Pour cette tenue, j'avais été désigné pour rédiger et lire une planche sur le sujet suivant : « L'ésotérisme de l'initiation ». Me fondant sur la définition des rites par Durkheim et sur le modèle des rites de passage selon Van Gennep, je montrai, dans ma planche, qu'il est bien difficile de trouver en quoi l'initiation maçonnique se distingue de l'exotérisme, par exemple de la pratique d'un fidèle de l'Eglise. Je soulignai que ces auteurs ne font pas de distinction entre exotérisme et ésotérisme. J'allai jusqu'à employer l'exemple profane d'un enterrement de vie de garçon, qui après un rite de séparation et une mort symbolique (« enterrement ») ouvre sur l'agrégation à la société des couples, procédant ainsi du même processus que l'initiation. Je passai en revue les arguments revendiqués par Guénon, auteur de référence en Franc-maçonnerie, pour distinguer exotérisme et ésotérisme : élitisme, secret, promesse d'un salut immédiat... pour conclure à leur nullité dans la maçonnerie contemporaine. J'ouvris enfin sur une possible spécificité, celle d'une réflexion personnelle autonome sur un monde intérieur plutôt qu'extérieur. Après la lecture de ma planche, les interventions furent particulièrement nombreuses. A l'exception d'une seule, toutes consistèrent à revendiquer la spécificité de l'initiation maçonnique et son caractère ésotérique, ne reprenant aucun des arguments que j'avais développés et construisant cette plaidoirie indépendamment de ma planche. Les arguments différaient mais chacun défendait l'idée que l'initiation maçonnique était ésotérique.

L'un parla de la transformation du regard, un autre d'une « lecture différente des choses », un troisième de la dimension personnelle de la démarche, ou encore d'une « prise de conscience ». On évoqua encore l' « incommunicable », la menace de persécutions à l'encontre des ésotéristes... Un responsable national déclara même que la religion serait « une invention de l'homme » alors que la Franc-maçonnerie « est universelle ». Je n'ai donc apporté aucune perturbation, ou plutôt, si mon intervention a pu constituer une menace contre l'intersubjectivité, j'ai assisté à la mise en œuvre d'un mécanisme réparateur, homéostatique : une plaidoirie collective. Le besoin de préserver l'intersubjectivité peut-il expliquer ce phénomène ? Nous le soupçonnons, à la lumière du phénomène suivant : trois frères que je ne connaissais pas, dont deux occupaient des fonctions régionales et nationales, vinrent me retrouver à la fin de la tenue alors que je rangeais mes documents dans mon attaché-case. Ils vinrent partager avec moi l'intérêt qu'ils portaient à mon point de vue, me proposèrent de me recevoir à un degré plus élevé. J'interrogeai l'un d'eux : pourquoi n'être pas intervenu en ce sens ? Il me répondit simplement qu'il ne voulait pas intervenir.

Ce respect du texte amène à supposer que rien, pas même une virgule, n'y est le fait du hasard. Ainsi la phrase « Mes frères me reconnaissent *pour* tel » (nous soulignons), dans laquelle le choix du « pour » à la place du « comme » a été le sujet de nombreux planches et thèmes d'agape : chacun se fait l'avocat d'une grande différence entre les deux termes et tient le choix du « pour » pour (ou comme) porteur de signification. Lors d'une agape où ce thème était proposé, après plusieurs interventions, j'ai pris la parole à mon tour pour dire que je n'étais pas du tout convaincu que ce ne soit pas simplement un archaïsme résiduel ou une traduction mal formulée dans le texte, et que la question n'avait peut-être aucun intérêt. J'ajoutai que nous pourrions trouver du sens à n'importe quel mot. Ce que j'ai lu dans les regards des frères s'apparentait à quelque chose comme : « il a osé le dire » ; et alors que les interventions qui précédaient étaient des plaidoiries en faveur du sens profond de cette nuance supposée intentionnelle, celles qui ont suivi étaient totalement affranchies de cette charge et tentaient de dépasser cette différence. La même chose s'est passée à propos d'un personnage qui, dans le mythe maçonnique, « réparait *aussi* radieux que jamais » (nous soulignons) : le « aussi » à la place d'un « plus » a, lui aussi, fait couler beaucoup d'encre et de salive. On le justifie souvent par l'argument selon lequel ce personnage ne peut pas être « plus » radieux car il était déjà parfait, mais dans ce cas pourquoi ne pas dire : « Aussi radieux qu'avant » ? Lors de mon intervention, afin de perturber et de faire émerger des configurations passionnelles, j'ai alors dit que c'était pour moi une faute de français et qu'il valait mieux s'interroger sur les phrases qui n'en contenaient pas. La réaction des frères fut la même qu'avec le « pour » de la phrase précédente, ainsi que le changement d'orientation que je constatai dans les interventions qui suivirent.

Mentionnons toutefois que la bienveillance et l'accueil d'avis différents sont tels entre frères que, même si le texte est sacré, l'attaquer n'est pas mal venu. Là aussi, nous constatons que l'harmonie prime : on ne s'exclut pas en contestant le texte, mais on s'exclurait en perturbant l'harmonie. J'ai dû, en tant que Vénérable, procéder à l'initiation d'un homme à qui il manque le bras droit : nous avons préparé à l'avance une adaptation de toute la cérémonie et de la gestuelle afin que le sens en soit préservé. Alors que l'on glose souvent sur le fait qu'une épée n'a pas le même sens selon qu'elle est tenue dans la main gauche ou dans la main droite, que la première serait liée au cœur et la seconde à la raison, personne n'a trouvé à redire lorsque nous avons fait exécuter par cet impétrant, de la main gauche, des gestuelles qui relèvent d'ordinaire de la main droite.

Nous avons également, lors de discussions informelles avant ou après une tenue, questionné l'origine génétique du rituel : pourquoi ce processus, pourquoi cet ordre de succession des opérations, pourquoi tel symbole à tel endroit... ? La plupart des frères interrogés ne voyaient tout simplement pas le sens de la question. J'explicitai alors : un cuisinier peut expliquer pourquoi il faut saler à telle étape d'une recette, ni avant, ni après, pourquoi il vaut mieux peler les tomates après les avoir ébouillantées... ; un ingénieur peut démontrer pourquoi les étapes de la construction d'un pont se déroulent dans un ordre précis et doivent respecter certaines étapes précises. Pourquoi, pour initier quelqu'un, ne connaît-on pas les raisons du processus qui est suivi, de ses étapes, de leur ordre ? Personne ne sut me répondre, et je n'ai pas trouvé davantage de réponse dans la littérature. Malgré plusieurs tentatives pour aborder ce sujet avec plusieurs frères, y compris avec un historien de la Franc-maçonnerie, il semble que non seulement le sujet ne s'aborde pas, mais encore que la question n'existe pas. Plusieurs membres des hauts degrés m'ont répondu que le rituel était d'inspiration platonicienne, mais cette réponse ne résout pas la structure du rituel, qui ne provient d'aucun livre de Platon. Un autre interrogé estima que filiation et genèse étaient la même chose, me dit que cela venait de la philosophie grecque, précisa qu'on avait fait « un mélange de philosophies » et, comme je contestai l'aptitude d'un « mélange » à accoucher d'une structure cohérente, il me dit qu'« en amont, il y a les archétypes » ; lorsque je répondis que les archétypes ne sauraient être une explication puisqu'ils sont convoqués du fait de l'absence même d'explication, il répondit avec un air excédé : « Alors, si tu veux remonter en amont des archétypes ! ». Or ce frère n'est pas un naïf, c'est un réaliste et même un sceptique, qui m'a plusieurs fois expliqué qu'il était facile de manipuler les gens dans le tirage du tarot ou l'astrologie, et qu'on trouverait toujours *a posteriori* une logique et une cohérence à n'importe quoi. La question de la genèse des rituels, qui sont l'objet de toute la pratique interprétative maçonnique, est donc littéralement mise sous le boisseau.

Le rituel apparaît donc comme un texte accepté en l'état, qui contient *a priori* une vérité accessible à l'interprète, et qui ne se démontre pas.

VI.4.9. Analogisme, clôture, universalisme

A l'exception de l'usage de poncifs, l'examen des différentes stratégies interprétatives montre la présence systématique, sous-jacente, implicite et parfois explicite, d'une pensée analogique :

- dès le niveau le plus bas d'interprétation, la métaphore relève évidemment d'une telle pensée, dans la mesure où cette métaphore n'est pas une simple figure de rhétorique mais bien une relation établie entre un symbole et une éthique. Lorsqu'un frère compare l'axe du monde à la colonne vertébrale, la métaphore n'est pas apportée pour illustrer le symbole mais bien pour établir une relation efficiente : la rectitude de l'axe du monde entre ciel et terre nous enseigne que nous *devons* nous tenir droit, et ainsi également de la « rectitude » du comportement moral.
- La symbolique des couleurs et des formes s'apparente, elle, à la « théorie médicale des signatures », que Descola rattache à l'ontologie analogiste⁶⁶⁸ : ainsi, le crâne est en forme de voûte à l'image du ciel, les pieds forment un quadrilatère à l'image de la

⁶⁶⁸ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 280.

terre qui, symboliquement, est restée carrée avec ses quatre « orientés » ou points cardinaux.

- La symbolique des constructeurs repose sur l'analogie entre la construction d'un édifice, l'anatomie humaine et la construction de l'être moral ; ce mésocosme et ce microcosme sont eux-mêmes inclus dans un macrocosme qui leur est analogue : l'« univers ».
- L'intertextualité, enfin, est abordée avec le présupposé systématique et, semble-t-il, incontestable, de sa vérité et de sa cohérence interne. Il s'agit donc, avec les rituels d'ouverture et de fermeture, les rituels de réception et les instructions qui existent sur plus de trente degrés, d'un important corpus autoréférentiel et donc d'un système formé d'un nombre incalculable de relations internes offertes à la sagacité des Francs-maçons.

Dans une intervention, c'est, de fait, la cohérence de l'interprétation et du maillage de relations qui va, généralement, convaincre et satisfaire. Lors d'une tenue que je présidais aux degrés de Perfection, le sujet traité par un frère était la devise de Guillaume d'Orange : « Nul n'est besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer ». Je lançai les interventions par un rapport personnel d'étonnement afin d'inviter à un regard critique : cette maxime est contre-intuitive, je fonctionne pour ma part à l'inverse puisque j'ai besoin d'espérer pour entreprendre et ne persévère que si j'y suis encouragé. Les interventions demeurèrent tout d'abord assez diverses : certains allaient dans le sens de la maxime (« on verra bien », « je n'ai pas d'objectif »...), d'autres témoignaient comme moi qu'ils n'appliquaient pas ce principe à leurs propres actes. L'un des frères proposa alors d'appliquer la devise à la démarche maçonnique elle-même : un chemin sur lequel on n'a pas d'objectif, un chemin plus important que le but auquel il peut mener, une voie sur laquelle on s'engage en confiance et sans savoir où elle nous mène... A une exception près, toutes les interventions suivantes se fixèrent alors sur l'idée que la phrase s'appliquait bien au chemin maçonnique. Le collectif avait trouvé comment rendre la phrase adéquate et il y trouvait satisfaction.

Rappelons que l'architecture et le *decorum* du temple relèvent manifestement d'une pensée analogique dès le premier degré : les différents moments de la journée y sont mis en relation avec les étapes de la vie, les saisons et différentes fonctions des officiers ; l'ensemble est censé représenter le monde intérieur du Franc-maçon. Macrocosme, mésocosme et microcosme sont donc à l'image les uns des autres. Quant à la démarche interprétative, elle est sciemment et ouvertement analogique : nous avons vu un représentant du Suprême Conseil, lui-même de formation scientifique, inviter à ce mode de raisonnement un frère ingénieur qui avait du mal à se l'approprier. Bien antérieurement à la typologie des ontologies proposée par Descola⁶⁶⁹, il s'agirait plutôt de l'analogie mentionnée par Platon dans le *Timée*⁶⁷⁰.

⁶⁶⁹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit.

⁶⁷⁰ « Dieu a inventé et nous a donné la vue, afin qu'en contemplant les révolutions de l'intelligence dans le ciel, nous les appliquions aux révolutions de notre propre pensée, qui, bien que désordonnées, sont parentes des révolutions imperturbables du ciel, et qu'après avoir étudié à fond ces mouvements célestes et participé à la rectitude naturelle des raisonnements, nous puissions, en imitant les mouvements absolument invariables de la divinité, stabiliser les nôtres, qui sont sujets à l'aberration », dans : Platon, *Sophiste ; Politique ; Philèbe ; Timée ; Critias*, traduit par Emile Chambry, Paris, Flammarion, 2008, p. 426.

A ce titre, citons Descola à propos de l'analogisme, non pour convoquer le modèle proposé par cet anthropologue, mais pour montrer que nos observations recourent les caractéristiques par lesquelles il décrit ce type d'ontologie. Pour remonter en amont de la catégorisation qui définit le rapport au monde, Descola commence par remettre en question un parti-pris anthropologique de longue date : l'opposition *nature vs culture*, qui pourrait relever, selon lui, d'un modèle parfois imposé par le chercheur plutôt que d'une réalité intrinsèque au terrain. Il illustre cette remise en question par d'abondants exemples. Ainsi, selon lui, les plantes peuvent être considérées par certains peuples comme des enfants⁶⁷¹ ; les espaces « sauvages » seraient pour le nomade « aussi familiers que les recoins d'une maison natale » et seraient ainsi « en réalité du côté du domestique »⁶⁷² ; les Achuar voient la forêt comme un jardin cultivé par un esprit et donc comme culture et non nature⁶⁷³... En somme, l'opposition *nature vs culture*, comme fondement ontologique de l'identité et de l'altérité, ne serait donc « ni propriété des choses ni expression d'une intemporelle nature humaine »⁶⁷⁴. Cet auteur s'ancre en revanche, pour fonder une typologie des ontologies, sur l'opposition *intériorité vs physicalité*, qui relèverait de l'« universalité de la partition du physique et du moral »⁶⁷⁵. Il classe alors les ontologies selon la continuité ou la discontinuité qu'elles attribuent à l'une et à l'autre de ces deux dimensions. Ce faisant, son ambition est de remonter, en amont des habitus,

« vers un noyau de schèmes élémentaires de la pratique dont les différentes configurations permettraient de rendre compte de la gamme des rapports aux existants, une sorte de matrice originaire où les habitus prendraient leur source »⁶⁷⁶.

Dans la typologie qui en résulte, Descola qualifie d'« analogisme » l'ontologie selon laquelle il y a, « face à un autrui quelconque »⁶⁷⁷, différence à la fois d'intériorité et de physicalité : contrairement à l'animisme qui repose sur une ressemblance d'intériorité avec des êtres vus comme physiquement différents, contrairement au naturalisme qui leur attribue une ressemblance physique mais une différence d'intériorité (ce qui fonde la science moderne, selon laquelle, pendant longtemps, les animaux étaient physiquement semblables à nous mais n'avaient ni âme ni conscience), contrairement enfin au totémisme qui repose sur la continuité des deux, l'analogisme pose la discontinuité des deux et propose donc un monde qui est un « foisonnement de singularités »⁶⁷⁸. Il en résulte que

« Ce qui frappe d'emblée dans de tels systèmes, c'est l'inventivité qui s'y déploie pour traquer à des fins pratiques toutes les similitudes et les résonances offertes à l'inférence par l'observation (...) L'obsession de l'analogie devient un trait dominant »⁶⁷⁹.

Ainsi la pensée analogique construit-elle des « corrélations entre microcosme et macrocosme », ainsi pose-t-elle que « Cosmos et société sont (...) équivalents »⁶⁸⁰ et porte-t-

⁶⁷¹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 22.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 65.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 369.



elle un « rêve herméneutique de complétude » poussé par « l'espoir de tisser ces éléments (...) en une trame d'affinités et d'attractions signifiantes ayant toutes les apparences de la continuité »⁶⁸¹. Les collectifs analogiques sont en outre marqués par la transmission, « par nature hiérarchique et dispensatrice d'ordre »⁶⁸² :

« Les collectifs analogiques (...) ont tous en commun (...) que leurs parties constitutives sont hiérarchisées (...) La distribution hiérarchique y est souvent démultipliée à l'intérieur de chaque segment »⁶⁸³,

produisant des « structures répétitives en abîme »⁶⁸⁴, dans lesquelles « tout est dans tout et réciproquement »⁶⁸⁵.

Nous avons aussi constaté en Franc-maçonnerie, tout comme Descola plus généralement dans les collectifs analogiques, la clôture de ce système :

« les collectifs analogiques ne peuvent (...) entrer en rapport qu'avec eux-mêmes : chacun d'eux étant coextensif au monde et capable d'accueillir en son sein tout ce qu'il contient, aucun partenaire digne d'une relation authentique ne saurait exister hors de lui »⁶⁸⁶.

En effet, si le Franc-maçon travaille son ouverture d'esprit et accueille favorablement l'avis d'autrui, la Franc-maçonnerie prétend explicitement être « universelle »⁶⁸⁷. Outre les affirmations de « vérité » que l'on trouve dans le rituel, nous avons entendu un représentant des plus hauts degrés affirmer que « La voie maçonnique s'est enrichie de toutes les sagesses antiques ». Un autre donna une allocution sur la tripartition corps-âme-esprit en tant que fondement de la démarche maçonnique écossaise (qui est celle pratiquée dans les loges observées), expliquant que c'était « la même chose » chez les Cathares, les Gnostiques... et « partout ailleurs »... en dépit des nombreuses cultures qui croient en une pluralité des âmes.

Une question demeure cependant entière : jusqu'à quel point la Franc-maçonnerie relève-t-elle d'une véritable ontologie analogiste, et dans quelle mesure peut-il s'agir au contraire, pour les participants, d'un exercice intellectuel (« spéculatif », pour reprendre le terme en vigueur) limité à ce cadre ? Cet analogisme est-il lié à un véritable mode d'identification, un *devoir être*, ou seulement à un *devoir faire* motivé par le consensus intersubjectif ? Et quand bien même ce serait un mode d'identification, est-il circonscrit à l'espace-temps de la pratique ou bien fonde-t-il l'ontologie du Franc-maçon jusque dans l'espace social ? Le périmètre d'observation de cette recherche ne saurait fournir les données pour y répondre pleinement. Il est probable, en toute logique, que la subjectivité individuelle reprenne le dessus dans l'espace social, ou que s'impose à son tour un autre consensus, et qu'en outre la réponse varie d'un Franc-maçon à l'autre puisque, dans l'espace social, la pression exercée par l'intersubjectivité maçonnique

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 546.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 376.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 379.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 417.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 545.

⁶⁸⁷ *Rituel du grade d'apprenti*, op. cit. p51.



s'estompe. Nous avons, de fait, observé une grande diversité interindividuelle à ce titre : la pratique maçonnique compte de nombreux membres qui ont reçu une formation scientifique, tout particulièrement nombreux dans les hauts grades, et dont l'activité dans l'espace social relève de l'ontologie naturaliste ; ceux-ci, pourtant, mettent en œuvre et revendiquent en maçonnerie une approche analogique assumée. A côté de cela, nous connaissons d'autres pratiquants qui semblent adhérer à l'analogisme dans l'espace social, ce que nous avons identifié lors de nos échanges avec eux : leurs lectures et leurs auteurs favoris, leur adhésion aux principes de thérapies traditionnelles telles que la médecine chinoise, leur croyance en la tarologie, en l'astrologie, les liens analogiques qu'ils établissent entre les figures du monde naturel même en-dehors de la pratique maçonnique...

VI.5. Synthèse : le modèle induit

Le dispositif Franc-maçonnique procède donc de l'ouverture d'un espace de subcontraires où l'on trouve

- des non-morts : les frères passés à l'Orient éternel, qui sont présents,
- des non-vivants : les frères physiquement présents, qui ont connu la mort en passant les épreuves qui les constituent en collectif,

et où l'au-delà de la mort, c'est-à-dire l'ordre universel qui est la connaissance, devient présent. En témoigne le dispositif d'orientation, de déambulation précise, d'ordre, de discipline, d'harmonie, de confrontation bienveillante de points de vue qui est instauré à l'ouverture de cet espace. Cette harmonie passe tout particulièrement par une juste distance entre accommodation rigoureuse au texte et ajustement syntagmatique entre les frères, un penchant excessif vers l'un ou l'autre pouvant se faire au détriment, pour l'un, de la bienveillance indispensable, pour l'autre de l'ordre que transmet le texte. C'est ainsi que la narrativité du texte est convertie en intentionnalité : la bonne exécution du rituel fait appel à la volonté commune de réussir.

Si la réussite harmonieuse de la cérémonie est une finalité en soi, dont atteste la satisfaction des Francs-maçons, les travaux en loge se nourrissent également du constat renouvelé de l'harmonie. La croyance en une « loi unique », évoquée mais jamais énoncée, ou dans le fait que les choses d'en bas sont « le reflet » des choses d'en haut, conditionne *a priori* une prise de forme du monde et un rapport au monde. Ce *vouloir croire* semble ultérieurement confirmé par une démarche interprétative qui porte sur un corpus lui-même clos et autoréférentiel : la Franc-maçonnerie offre à la réflexion de ses membres un corpus aussi fermé et cohérent que le monde analogique qu'elle entretient. Elle promet la vérité, elle offre la cohérence.

Dans ce dispositif, la liberté d'interprétation telle qu'elle est vécue tient à la liberté de stratégie interprétative. C'est à un niveau supérieur, celui du style de stratégie, que la démarche semble beaucoup plus homogène : il s'agit d'appliquer la pensée analogique, d'élaborer des relations. De fait, les Francs-maçons qui persistent, quelques temps après leur initiation, à faire des interventions fondées sur une autre ontologie (prenant « au pied de la lettre » les notions symboliques, par exemple), font l'objet de réflexions entre anciens telles que : « Il ne s'y fait pas », « Il n'est pas encore entré dans la démarche ». Des membres éminents de la maçonnerie peuvent d'ailleurs mener en parallèle une carrière scientifique, relevant d'une ontologie naturaliste, ce qui démontre le cloisonnement très net qu'ils opèrent entre les travaux

en loge et le monde extérieur : la satisfaction tirée de la pratique de la pensée analogique ne signifie pas nécessairement une adhésion permanente à cette pensée.

Comment est obtenue, enfin, cette adhésion à un tel style stratégique ? Nous constatons que c'est justement en sollicitant fortement la réflexion sur soi qu'est manipulée la *manière* de réfléchir sur soi. Nous trouvons en effet dans cette pratique une omniprésence de la réflexivité. Celle-ci se manifeste de plusieurs manières :

- juste distance de la pratique à l'égard du texte, entre accommodation stricte au texte et souci d'harmonie et d'ajustement entre frères,
- contrôle réflexif des mouvements du corps, soumission de ses manifestations à un *vouloir-faire*, ce qui confère au pratiquant une compétence à l'égard de l'influence de l'affect sur la manifestation d'un cours d'action,
- présence, parmi les frères, de jugicateurs qui, soit par leur fonction, soit par leur expérience, sont perçus comme légitimes pour exprimer un jugement sur les comportements en cas d'écart à la règle ou à l'usage et constituent, par-là, pour chaque frère, un regard sur soi accepté ;
- synthèse exprimée par l'orateur, qui, revenant de l'orient vers l'occident, est censée être représentative des interventions des frères,

en somme, une pratique développant un discours omniprésent sur la pratique elle-même. Cette réflexivité, comme on l'a vu, place le pratiquant en position d'interprète. Le souci de se présenter à nouveau ce que l'on vit est, nous semble-t-il, bien illustré par le conseil que me donnèrent des aînés à propos d'un livre écrit par un Franc-maçon : ils m'en recommandèrent chaudement la lecture pour la raison suivante : « On n'y apprend rien, mais il met des mots sur ce que nous vivons ».

VI.6. Validation

Comme pour le terrain du Karatedo, nous avons dû concilier un point de vue socialement compétent, du fait de notre pratique de ce terrain depuis douze ans, et la capacité simultanée d'y porter un regard neuf et de nous étonner de phénomènes routiniers. Dès le début du mois de septembre 2015, nous notions que nous commençons à dissocier en nous-même le sujet ou l'acteur, qui a ses repères en maçonnerie, de l'observateur, qui regarde cette étrange assemblée comme on regarde de biais un écran de télévision. Comme l'évoquait Garfinkel, il est relativement aisé de se placer en étranger à une pratique qui nous est routinière.

Contrairement au Karatedo, notre stratégie de prise de notes n'a pas consisté en une saisie *post-hoc*, qui autorisait à revivre mentalement le cours d'action comme en entretien phénoménologique mais imposait un décalage entre observation et prise de notes, occasionnait des oublis sans doute, et engendrait parfois des difficultés à retrouver une idée qui nous avait traversé l'esprit pendant l'observation. Au contraire, notre position dans les trois loges étudiées : « Vénérable », « Orateur » et « Premier Surveillant », nous dotait d'un « plateau » qui permettait une prise de notes *in situ*. Cette possibilité était surtout exploitable dans les deux derniers cas et moins aisée dans le cas du poste de Vénérable, qui laisse peu de temps et de disponibilité pour noter en temps réel ; toutefois, quelques notes abrégées, écrites à la hâte, nous ont aidé ensuite à reconstituer le phénomène observé et ainsi à nous remémorer les éléments utiles. Nous estimons avoir été en mesure de relever des

phénomènes routiniers, du fait que nous avons relevé des phénomènes fréquents que nous n'avions encore jamais remarqués dans nos années antérieures de pratique.

Nous avons pu mettre en œuvre des perturbations intentionnelles et observer les configurations ainsi manifestées. Là, pensons-nous, s'est révélée particulièrement utile une connaissance préalable du terrain.

Attachons-nous maintenant à nous interroger, un par un, sur les biais signalés par Journé⁶⁸⁸ :

- Biais d'attention sélective : nous avons pris soin de ne pas attacher notre attention à certains pratiquants plutôt que d'autres. Il était d'ailleurs plus facile d'éviter ce biais en Franc-maçonnerie qu'en Karatedo, où l'on essaie de travailler avec des partenaires de grade et de corpulence proche des siens : ici, tout le monde s'exprime en loge ou à l'agape, et tous les intervenants sont donc observables au même titre.
- Biais de confirmation : nous étions davantage exposé, en revanche, au biais de confirmation puisqu'il s'agit ici du second terrain de notre recherche et qu'entre temps, notre description dense du Karatedo était rédigée et notre phase d'élaboration théorique était avancée. Les points communs entre les deux terrains étaient en outre manifestes : espace orienté, gradient de champ perfectif, espaces emboîtés, exacerbation de la réflexivité... Nous nous sommes efforcé de décrire ce second terrain selon sa singularité, et avons constaté, en effet, des différences profondes, même sur les caractéristiques communes aux deux terrains : différences dans l'intrication des espaces, leur nombre, le fonctionnement de l'espace duel... (nous y reviendrons).
- Biais de reconstitution *a posteriori* : nous nous sommes efforcé d'éviter toute interprétation causale ou téléologique, nous limitant à des relations logiques.
- Biais affectif : pour les mêmes raisons qui permettent ici d'éviter le biais d'attention sélective, nous estimons avoir recueilli des données de manière impartiale parmi les pratiquants.
- Les biais comportementaux sont censés être évités du fait que, à ce stade, les pratiquants de ce terrain ignorent la recherche en cours. Toutefois, nous exposerons un peu plus bas des raisons qui nous ont fait penser qu'un biais pouvait néanmoins être introduit par notre présence.

Nous avons également veillé à recueillir les données jusqu'à la saturation : la rédaction a commencé parallèlement à la poursuite de l'observation, elle nous a guidé dans l'observation focale destinée à rendre plausibles ou écarter certaines hypothèses, et, comme pour le Karatedo, l'observation avec prise de notes s'est poursuivie au-delà de la rédaction.

Enfin, concernant la validité de la rédaction, nous avons étayée celle-ci d'illustrations, chaque hypothèse étant ainsi illustrée par des données observées qui ne constituent pas des cas isolés mais bien des phénomènes représentatifs.

Revenons à présent sur le risque de biais comportementaux. Au moment de la rentrée maçonnique de septembre 2015, les frères savaient que j'avais repris des études et que, pour cette raison, j'avais été très peu présent pendant deux ans alors que j'étais, jusque-là, très assidu. Ils n'identifiaient pas clairement la matière que j'étudiais : lorsqu'ils me demandaient des nouvelles de ces études, ils me parlaient de « sémantique » et me croyaient généralement

⁶⁸⁸ O. Journé, « Collecter les données par l'observation », art cit, p. 170- 171.

en train d'étudier « le sens des mots ». Ils ne savaient pas, bien sûr, que le terrain de ma thèse était la Franc-maçonnerie : aux rares qui demandaient –la plupart ne savaient pas qu'une thèse peut exiger un terrain-, je répondais que c'était le Karatedo. Or, un soir, six semaines seulement après avoir retrouvé mon assiduité, cinq frères me prirent à part après la tenue pour me témoigner le plaisir qu'ils avaient à travailler avec moi. Avec certains d'entre eux, je travaille à la fois dans un atelier dont je suis alors simple membre mais ancien président, et dans un autre, à de plus hauts degrés, que je préside. L'un d'eux me qualifia de « Che Guevara » de la maçonnerie, expliquant qu'il entendait par là que je proposais enfin une approche différente ; il ajouta qu'auparavant j'étais davantage « dans le moule ». Un autre, qui fréquente de nombreuses loges à des rites divers, me dit que mes interventions « actualisent la maçonnerie » et donnent de la « distance ». Je fis mine de m'étonner, car j'avais bien compris que mes études sémiotiques m'amenaient à leur proposer, sans que je le force ni le contienne, une approche structuraliste : dans l'ambiance « éliadienne » et « guénonienne » qui domine la maçonnerie, cela surprend. Certaines des perturbations que j'avais introduites étaient également à l'origine de ces remarques : l'un des frères qui m'avaient pris à part me cita l'agape au cours de laquelle j'ai fait remarquer que, puisque on n'est maçon du fait que « Mes frères me reconnaissent pour tel », on ne peut pas demander qui était le premier maçon : il n'en avait pas d'autre pour le reconnaître. Je me rendis alors compte que, alors que je cherchais comment perturber et observer des configurations passionnelles, c'est bien involontairement, par mon regard changé, que je provoquais ces perturbations (dans ce cas, perçues très positivement). Cet événement dut être pris en compte dans mon observation participante : mes interventions étaient attendues comme des perturbations à l'égard de l'interprétation usuelle, et par là pouvaient difficilement perturber réellement.

Une autre fois, je fis en tenue une remarque sur la tendance des frères à croire que, lorsque des traditions ont des points communs, elles descendent nécessairement l'une de l'autre : j'expliquai qu'on n'a pas besoin de ce diffusionnisme pour expliquer des similitudes et que ressemblance ne signifie pas nécessairement parenté. Après la tenue, un frère vient me dire en aparté, avec un air ouvertement amusé et complice, que « ça fait du bien de l'entendre ».

J'ai donc tenu compte, dans mon observation participante, du biais comportemental que j'induisais :

- comme on l'a vu, j'ai nettement moins fait usage des perturbations que lors du terrain du Karatedo, (même si celle que nous avons signalée plus haut fut utile, s'appliquant aux représentants d'une vingtaine de loges qui ne me connaissaient pas) ;
- et j'ai au contraire fondé la plupart de mes observations et interprétations sur les phénomènes spontanés, quasiment comme s'il s'était agi d'une observation passive puisque je pouvais observer et noter, la plupart du temps, depuis un plateau.

VII.1. Epreuve déductive

Si nous testons à présent les hypothèses de notre modèle sur la description qui précède, nous constatons l'adéquation du dispositif identifié plus tôt dans la pratique du Karatedo. Il est en effet possible d'y voir trois phases dans lesquelles le processus observé est bien décrit par le modèle que nous avons proposé.

Dans l'espace sacré, tout d'abord, s'établit un vis-à-vis entre le collectif et le divin, selon lequel le premier est animé d'une attente, d'un *vouloir*, et le second détient une connaissance. Nous pourrions tout aussi bien qualifier cette connaissance de *savoir* que de *pouvoir*, dans la mesure où nous avons montré qu'il est assimilé à un ordre qui implique une éthique : *savoir*, c'est connaître les correspondances entre les choses et ainsi *pouvoir* agir en accord avec la loi unique de l'univers. La volonté, que l'impétrant doit réaffirmer à plusieurs reprises lors de l'initiation, permet ainsi d'intégrer le divin et d'accéder à cet ordre : aussitôt après l'initiation, le « néophyte » reçoit l'instruction qui lui permet de se comporter selon les règles en vigueur au degré qu'il a reçu et qui est en grande partie composée de gestuelles : « signe d'ordre », « signe pénal »... Cette première phase peut tout à fait s'exprimer par la formule canonique dans sa version « condensée » (la version « dissolvante », qui implique l'absence du divin, semblant moins appropriée ici, contrairement au cas précédent du Maître disparu ; nous verrons que les deux pratiques étudiées présentent des différences pour ce qui est des modes d'existence) :

$$F_{\text{pouvoir}}(\text{maître}) : F_{\text{attente}}(\text{pratiquant}) : : F_{\text{pouvoir}}(\text{pratiquant}) : F_{\text{maître}^{-1}}(\text{attente}),$$

que nous pourrions aussi exprimer de la manière suivante :

$$F_{\text{ordre}}(\text{univers}) : F_{\text{recherche}}(\text{Franc-Maçon}) : : F_{\text{ordre}}(\text{Franc-Maçon}) : F_{\text{univers}^{-1}}(\text{recherche}),$$

soit :

Un univers en ordre qui est la réponse, la vérité
:
un Franc-maçon qui cherche en lui-même
::
un Franc-maçon qui est en ordre
:
une recherche qui fait de l'univers un monde intérieur pour le Franc-maçon.

Cette première phase est un dispositif efficient pour réaliser la première partie de la syntagmatique modale de notre modèle, c'est-à-dire pour passer d'un *vouloir* à un *pouvoir*. Dans les deux pratiques étudiées, elle repose sur une gestuelle qui est l'énonciation d'un « texte » à structure narrative dans lequel :



- un désir (*vouloir*) s'exprime pour la compétence détenue par le pôle perfectif qui permet de donner une suite narrative à la scène de référence (une attaque ou la mort),
- où savoir accueillir cette scène de référence constitue l'épreuve qualifiante du parcours narratif,
- et où ce parcours narratif passe par l'élaboration, par le sujet, de l'objet de valeur qu'est cette compétence.

Au pivot entre espace sacré et espace duel, mais aussi plus généralement entre accommodation stricte au texte et ajustement syntagmatique entre participants, un travail de distanciation permet de faire du rituel, non plus la norme d'une gestuelle mais l'objet d'une interprétation. « Interprétation » s'entend ici aussi bien comme l'équivalent de l'interprétation d'une partition par des musiciens, lorsque le collectif exécute le rituel dans l'espace sacré, que comme l'équivalent d'une démarche d'analyse lors des interventions dans l'espace duel. D'un rituel figé qui présente un monde fait de relations analogiques, le Franc-maçon passe à une pratique qui consiste à faire usage de ce rituel, à le considérer à sa guise et à identifier lui-même ces relations :

$$F_{\text{immuabilité}}(\text{rituel}) : F_{\text{interprétation}}(\text{pratiquant}) : : F_{\text{non-immuable}}(\text{rituel}) : F_{\text{rituel}}^{-1}(\text{interprète}),$$

Cette deuxième phase est efficiente pour permettre la suite de la syntagmatique modale, qui consiste à aborder le texte avec, à la fois, un *croire* apriorique et un regard pragmatique.

Enfin, dans l'espace duel, le pratiquant est plongé dans une intersubjectivité qui repose à la fois sur la croyance en une cohérence interne du système intertextuel et sur l'enjeu commun d'identifier ces relations et d'en enrichir le maillage. Placé face à un symbole tiré de ce maillage, le Franc-maçon, en identifiant les relations qui lient ce symbole au système, se place lui-même dans un monde analogique dont il n'est plus dissocié :

$$F_{\text{relié}}(\text{symbole}) : F_{\text{interprète}}(\text{pratiquant}) : : F_{\text{relié}}(\text{pratiquant}) : F_{\text{symbole}}^{-1}(\text{interprète}),$$

où « relié » s'oppose à « interprète » au sens où le symbole est présumé relié par des liens analogiques, à travers les symboles auxquels sont ramenées les figures du monde naturel, alors qu'interpréter consiste à identifier ces relations, à exprimer ce maillage. La transformation qu'exprime alors la formule canonique est adéquate pour décrire nos observations : le pratiquant se trouve lui-même associé à ce maillage et sa posture interprétative fait de lui un symbole, un composant de ce maillage, indissociable du monde symbolique.

Ce processus persuasif correspond en outre à la suite de la syntagmatique modale : le renforcement mutuel d'un *vouloir croire* sous-jacent à la démarche interprétative et du constat d'un « fit ». Placé face à un symbole tiré d'un univers qu'il voit comme un tout de cohérence, le Franc-maçon identifie les relations que ce symbole entretient avec cet univers et constate la cohérence de ce maillage. Il s'ensuit les modalités *a posteriori* d'adhésion et d'assomption.

Dans les deux pratiques, le texte canonique (kata, rituel) contient une double narrativité : à la fois un parcours de conquête, réalisable dans l'espace sacré, et le condensé d'une forme de vie, réalisable dans l'espace duel. En Karatedo, nous avons vu que cette association se fait sous la forme d'une méréologie : le kata apparaît comme aller-retour entre zones distale et proximale du pôle perfectif (narrativité inclusive), et cet aller-retour est lui-même une

succession de « syntagmes de base » ou combats qui sont autant d'illustrations de la compétence à conquérir, moyennant interprétation (narrativité incluse). En Franc-maçonnerie, le parcours du rituel immerge le pratiquant dans un monde d'épreuves qui relèvent de correspondances analogiques entre macrocosme et microcosme, entre espace et temps, entre mondes minéral et animal, entre différentes échelles de temps que sont l'année, la journée ou la vie d'un homme, entre individu et collectif... et l'oblige, comme le kata en Karatedo, à traverser cette forme du monde, entre occident et orient, pour réaliser sa quête ; c'est ensuite cette même pensée analogique qui, dans l'espace duel, fonde le style stratégique de la démarche interprétative. Dans les deux cas, par conséquent, la narrativité inclusive que constitue le parcours au long de l'axe amène le pratiquant, par la narrativité incluse, à se familiariser avec la forme de vie transmise.

Enfin, à l'égard des quatre critères que nous avons retenus pour l'autopoièse :

- Critère d'autoproduction : à l'échelle de l'individu, l'*a priori* d'un maillage de relations analogiques est bien le catalyseur qui produit un monde subjectif analogique. A l'échelle du collectif, ce dernier produit les Francs-maçons qui vont ensuite le composer.
- Critère de constance d'organisation : à l'échelle de l'individu, celui-ci conforte et fait persister un monde analogique ; à l'échelle du collectif, la structure hiérarchique persiste et se renouvelle au fil des évolutions de grade de ses membres.
- Critère de constitution en unité : l'individu entre dans un rapport au monde qui englobe virtuellement la totalité de la substance et qui relève d'une prise de forme qui impose un horizon interprétatif. Le collectif, quant à lui, est constitué en société.
- Enfin, tout en faisant persister cet analogisme et cette hiérarchie, l'individu comme le collectif évoluent dans leur forme, le premier affinant sa stratégie d'interprétation, le second tentant de s'inscrire dans son temps sans renier sa vocation de société traditionnelle.

VII.2. Limites de notre modèle

Nous avons vu plus haut que notre modèle ne prend pas en charge certains aspects du phénomène étudié :

- le statut du pôle perfectif (Maître disparu, Grand Architecte), provisoirement qualifié de *construit*, personnage idéalisé vu comme l'incarnation de la forme de vie à conquérir ; et l'intensité du *croire* associée au texte (kata, rituel) transmis par ce pôle perfectif, qui porte à présupposer la vérité immanente qu'il offre à interpréter et qui s'oppose à une démarche critique relative à sa structure ou à sa genèse,
- la *mimesis* par laquelle le pratiquant produit la gestuelle et ainsi conquiert la compétence, *mimesis* étant un terme insatisfaisant au vu de la singularité individuelle qui caractérise la progression dans la pratique,
- enfin, le statut de la réalité ainsi produite : est-elle crue, assumée ? Est-elle aussi vraie, pleine et entière que peut l'être le monde objectif ou quotidien ?

Nous avons vu que ces trois aspects sont étroitement liés puisqu'ils tiennent à la coconstruction du pôle perfectif, modèle construit par le pratiquant au fil de l'évolution de sa pratique, et de la compétence gestuelle qui prend ce pôle pour modèle. Nous avons ainsi vu, dans le Karatedo, que le pôle perfectif ne peut être élaboré qu'au fil de l'acquisition de la

gestuelle, dont il est ainsi à la fois le modèle et le produit ; il est également clair qu'en Franc-maçonnerie l'ordre attribué au Grand Architecte et à l'univers est construit par la gestuelle qui est censée en être le reflet. Le cours d'action est donc producteur du monde *tel qu'il serait perçu et interprété par le pôle perfectif* : le maître disparu (ou bien un champion, un acteur, un héros...) manipulerait l'adversaire, identifierait ses attaques dès l'intention et saisirait l'opportunité, vivant dans un monde de formes d'attaques identifiées (forme du signifiant) et d'opportunités saisies (forme du signifié) ; Hiram (ou tout Franc-maçon idéalisé, ou encore un sage antique) connaîtrait les relations qui lient les choses du monde, vivant dans un monde qui est un maillage de relations analogiques.

Nous allons donc examiner trois aspects de la production de cette réalité par le cours d'action, aspects mis en évidence par nos deux terrains :

- la création de mondes sémiotiques spécifiques des formes de vie à transmettre,
- l'existence de moments de « perfection » qui semblent dépasser l'assomption et l'adhésion pour soustraire la forme de vie transmise à toute concurrence,
- la relation au pôle perfectif et au texte vue comme désir d'un *ne pas pouvoir douter*.

VII.2.1. Prise de forme et forme de vie

Si le test déductif appliqué à la seconde description dense semble bien conforter les hypothèses et le modèle proposés lors de la phase inductive, elle constitue également pour nous l'opportunité de distinguer d'une part des « constantes » et d'autre part des « variables » dans les processus par lesquels le Karatedo et la Franc-maçonnerie transmettent une forme de vie. Si des « constantes » (dans la modeste limite de nos deux terrains) sont fournies par l'épreuve déductive qui amène à conserver nos hypothèses et à conforter notre modèle, nous allons à présent examiner les « variantes », qui, elles, ne pouvaient évidemment émerger qu'à partir de la réalisation, *a minima*, de deux observations participantes. Ces variantes ouvrent sur une nouvelle dimension heuristique à explorer, une « variabilité intra-spécifique » de ce type de pratique qui est tout aussi digne d'intérêt, pour notre visée descriptive, que peuvent l'être ses constantes.

Or, il apparaît que c'est dans le mode de séparation et de transition entre les espaces, les temps, mais aussi les degrés acquis, les individualités et les modes existentiels, que les deux pratiques étudiées diffèrent.

Ainsi, la Franc-maçonnerie procède, par endroits, de transitions entre espaces-temps qui se font, non pas par séparation nette, mais par chevauchement et confusion : l'espace-temps transitionnel de l'agape est ainsi fondé sur des compétences sociales qui procèdent à la fois de l'espace social, de l'espace sacré et de l'espace duel, sans que le nouvel espace ainsi créé soit totalement l'un ou l'autre. L'agape procède d'une orientation et d'une mise en tension qui relèvent de l'espace sacré, mais elle le fait d'une manière qui laisse les participants beaucoup plus libres de se mouvoir ; elle procède de l'autonomie individuelle et de l'interprétation collective qui caractérisent l'espace duel ; et elle procède, enfin, de comportements parfois aussi libres que dans l'espace social. Nous l'avons d'abord décrite comme un espace de transition ou de médiation avant le retour à l'espace social, toutefois cette partie du rituel a bien un statut à part entière que l'on ne saurait réduire à son rôle transitionnel, comme s'il



s'agissait d'un simple passage au vestiaire ou de conversations s'éternisant sur un parking : c'est, en soi, un espace-temps cohérent et organisé qui n'a pas son équivalent dans la pratique du Karatedo.

Autre différence : en Franc-maçonnerie, on veille à faire sortir du temple les frères non-initiés à un degré que l'on s'apprête à ouvrir, alors qu'en Karatedo tous les pratiquants présents suivent généralement le même programme, que celui-ci relève de compétences inférieures, égales ou supérieures au grade qu'ils ont acquis : on étudie couramment des kata relevant des examens du quatrième ou du cinquième dan sans pour autant détenir ces grades. Nous pouvons donc dire que le Karatedo mêle amplement les agrégés et les non-agrégés à un grade alors que la Franc-maçonnerie les sépare en fonction des travaux proposés : un frère du premier degré ne sera jamais admis à une tenue au deuxième degré. La différence n'est pas anodine. En effet, si les degrés successifs correspondent à des « mondes » différents, c'est le cloisonnement entre ces mondes qui diffère d'une pratique à l'autre.

Mais c'est en fait dès le processus d'adhésion au collectif, et donc, comme le qualifierait Van Genep, dès l'agrégation de l'individu à la société, que se manifeste la différence la plus marquée. Il suffit, pour devenir pratiquant de Karatedo, de s'inscrire, payer sa cotisation, produire un certificat médical, acheter une tenue et venir s'entraîner. Le pratiquant acquiert alors, sous la seule condition de ces formalités, le droit de recevoir aussitôt un enseignement qui peut aller, au gré des cours et des stages auxquels il a immédiatement accès, de la technique la plus basique à des kata relevant du programme du cinquième dan. Par opposition, le processus qui permet l'entrée en Franc-maçonnerie est bien plus long, plus complexe et plus sélectif.

Cela nous suggère l'hypothèse suivante :

- En Karatedo, l'accès à l'enseignement est relativement déconnecté de la progression graduelle et des kata et techniques qui constituent le programme de chaque passage de grade⁶⁸⁹. Mais, plus précisément, le passage d'un grade (ceinture, dan) sera nécessairement *précédé* de la réception de l'enseignement correspondant au programme de ce grade, et cet examen aura pour rôle de valider l'assimilation de cet enseignement, c'est-à-dire, selon notre analyse précédente, de vérifier qu'il est *interprété* et *assumé* dans une certaine mesure. Ce qui n'est bien sûr possible que si cet enseignement est accessible dès les grades inférieurs. On acquiert une ceinture en démontrant que l'on a assimilé les kata qui correspondent à cette ceinture et par un travail qui prouve que l'on est compétent pour appliquer ces techniques dans le vide, seul, puis dans un simulacre de situation de combat.
- En Franc-maçonnerie, en revanche, c'est seulement *après* que le collectif a décidé d'agrèger un membre à un nouveau degré, sur la base de l'assimilation du degré précédent, validée par une sorte d'examen, que ce membre recevra ce que l'on pourrait appeler l'« enseignement » du degré suivant sous la forme d'une cérémonie de réception dont on a vu qu'elle est structurellement équivalente aux kata du Karatedo. C'est seulement ensuite que la pratique consistera à interpréter et à assimiler cet

⁶⁸⁹ Il ne nous appartient pas de questionner le caractère traditionnel de cet aspect du Karatedo : les techniques étaient-elles autrefois enseignées selon un dévoilement plus graduel, selon une culture plus marquée par le secret ? Cette question intéressera l'historien mais nous étudions pour notre part la pratique dans le périmètre du terrain défini et selon une approche synchronique.

enseignement. L'agrégation à un degré est donc la condition pour recevoir l'enseignement de ce degré, qui reste alors à interpréter et à assumer : on acquiert le troisième degré en démontrant qu'on a assimilé l'enseignement qui correspond, non pas au troisième, mais au deuxième degré. Être reçu à un nouveau degré n'équivaut pas à avoir mérité ce degré mais permet seulement d'en recevoir le « texte » et de commencer à l'étudier ; et jusque-là, ce texte n'est pas transmis.

Nous pouvons mettre cette différence en rapport logique avec une autre différence constatée entre ces deux pratiques. L'exécution d'un kata lors du passage de grade est la démonstration d'une certaine maîtrise de ce kata. En revanche, lors de la réception à un nouveau degré de la Franc-maçonnerie, l'impétrant, lors des « voyages » qu'il fait entre les parties distale et proximale de l'axe principal (voyages structurellement équivalents aux katas), se trouve dans une situation totalement nouvelle et il est guidé par un « officier circulant ». Cette différence semble inévitable au regard de celle que nous avons signalée juste avant : dans le premier cas, l'acquisition du grade viendra sanctionner son assimilation, alors que dans le second, elle consiste à recevoir ce qui restera encore à étudier et à assimiler. Le schéma de conquête de la compétence que représentent les kata et les cérémonies de réception se réalise donc selon deux aspects différents : dans un cas terminatif, venant sanctionner la conquête, dans l'autre inchoatif, venant apporter la compétence pour cette conquête.

Il y a différence, également, dans le jeu des dimensions individuelle et interindividuelle de la démarche interprétative, et donc dans la manière dont se crée le « cloisonnement » entre individus : en Karatedo, chaque individu travaille à sa propre démarche interprétative avec un partenaire, alors qu'en Franc-maçonnerie c'est une construction collective de l'interprétation, à l'échelle de toute la loge, qui permet d'atteindre un accord intersubjectif.

Différence notable, enfin, dans le mode existentiel de la scène de référence : en Karatedo, elle est potentialisée ou virtualisée dans l'espace sacré pour être ensuite actualisée dans l'espace duel ; en Franc-maçonnerie, elle est actualisée sous forme de simulacre dans l'espace sacré, lors des représentations théâtrales de la mort, pour être ensuite éventuellement abordée comme thématique dans l'espace duel.

Où voulons-nous en venir, concernant l'hypothèse que nous pourrions émettre ici ? Au fait que, si ces deux pratiques présentent, dans leurs « constantes », des processus comparables pour transmettre leurs formes de vie, elles diffèrent principalement par l'emplacement des « séparations » qui produisent les mondes dans lesquels elles immergent le pratiquant. Nous pensons, en guise de métaphore, à différents architectes d'intérieur qui, dans un espace parallélépipédique offert par un client, placeraient des cloisons différemment, feraient appel à différents modes de transition (rideaux, portes coulissantes, couloirs, cloisons translucides de pavés de verre...) pour distinguer chambre à coucher, séjour, cuisine et salle de bain, même si *in fine* l'appartement sera toujours composé de ces quatre pièces et tirera sa fonction définitoire de leur coprésence et de la possibilité de passer de l'une à l'autre et de l'intérieur à l'extérieur. Ici, entre Karatedo et Franc-maçonnerie, nous avons tenté de montrer par l'épreuve déductive qu'il y a un processus constant : différents espace-temps, une succession d'altération et de réparation, l'orientation et la mise en place d'un gradient de champ perfectif, le basculement d'un axe entre espace sacré et espace duel, une syntagmatique modale persuasive... et qu'en revanche c'est par des discontinuités ou des chevauchements, des rapprochements ou des distanciations, des approches collectives ou individuelles, que

semblent, à travers ces deux cas, se révéler des variations. Le processus relève, dans les deux cas, d'un schéma commun dont l'efficacité persuasive semble bien liée aux « constantes » que nous avons identifiées ; mais ces différences dans les « cloisonnements », quant à elles, créent des mondes différents. Le « monde » transitionnel de l'agape maçonnique n'existe pas dans notre observation du Karatedo, où l'on passe simplement –et facultativement- par le vestiaire. Dans les espaces sacrés, le « monde » produit lors de l'exécution d'un kata, où le danger de mort est potentialisé au profit d'une exécution régie par l'extensité, n'est pas le « monde » produit lors de la représentation dramatique d'une cérémonie initiatique, où la scène de la mort est actualisée sous forme de simulacre et où c'est l'intensité affective qui est privilégiée. Dans les espaces duels, quant à eux, le « monde » produit par le travail à deux en Karatedo, où le pratiquant interprète un syntagme de base seul face à son partenaire, n'est pas le « monde » produit par les interventions qui suivent une planche en Franc-maçonnerie, où le pratiquant intervient au même titre que vingt autres frères pour la production d'une interprétation collective. De même pour les séparations entre individu agrégé et non-agrégé, entre différents degrés : entre les deux pratiques, il y a des différences de « cloisonnement ».

Par conséquent, si nous avons pu mettre en évidence un schéma constant au niveau sémi-narratif, nous devons à présent exploiter une richesse heuristique que nous avons jusqu'ici laissée de côté et qui ne pouvait s'observer qu'à partir d'au-moins deux cas : la richesse que ce processus tient de ses « variables ». Celles-ci, si elles créent des mondes sémiotiques différents, déterminent nécessairement des « réalités » et conditionnent donc la transmission de formes de vie. Il s'agit très clairement de prise de forme, tout comme un architecte d'intérieur convertit en forme la substance interne d'un espace rectangulaire en dotant ce dernier de cloisons, de couloirs, de portes... pour créer des pièces qui donnent à cet appartement sa singularité : ces pièces, à ce stade de la construction, n'existent pas en soi mais s'actualisent avant tout par des choix initiaux de cloisonnements et de transitions. Le fait que la scène de référence de la mort ou de l'agression soit potentialisée dans l'espace sacré du Karatedo peut être mis en rapport avec le fait que le danger doit idéalement être au-delà de l'horizon, au profit de la perception d'une opportunité : d'où la logique, en termes d'efficacité, de le « non-réaliser », c'est-à-dire de le potentialiser. De même, l'espace transitionnel de l'agape en Franc-maçonnerie, qui n'a pas d'équivalent en Karatedo, peut être justifié par la recherche, dans la première, et non dans le second, d'un accord intersubjectif auquel contribuerait une consubstantialité des frères, une « séparation » moins nette entre les individus. De même encore, la construction consensuelle de l'interprétation collective est le moyen d'atteindre l'harmonie de la loge qui est à l'image de celle de l'univers, alors que l'interprétation individuelle du Karateka est motivée par la recherche, tout aussi individuelle, de l'opportunité que recèle une attaque. Ainsi, les « cloisons » mises en place entre les temps, les espaces, les individualités et les modes d'existence pour donner forme à ces espaces contribueraient à des prises de forme de la substance du monde en rapport avec les formes de vie transmises.

Nous sommes donc amené à poser l'hypothèse suivante :

- les « constantes » que nous avons constatées dans l'épreuve déductive pourraient constituer un processus efficace de transmission de forme de vie dont l'organisation serait commune à des pratiques ritualisées ;
- et les « variantes », elles, pourraient relever de prises de forme singulières, spécifiques de chaque pratique et de chaque forme de vie transmise, en fonction de la forme qui y

caractérise chaque monde ainsi créé. Le pratiquant serait amené à faire l'expérience de cette forme lors du parcours narratif de conquête de la forme de vie.

VII.2.2. Le statut de la réalité produite

Abordons maintenant une autre direction dans laquelle nous souhaitons étendre la capacité descriptive de notre modèle : au-delà d'un parcours narratif vécu de manière plus ou moins distanciée, au-delà de modalités persuasives que le pratiquant s'efforce d'adopter pour assumer une forme de vie au moment de sa mise en concurrence avec une autre forme de vie, comment prendre en charge le fait d'une prise de forme non soumise au *croire* mais vécue comme réalité pleine et, de ce fait, l'adoption totale et sans concurrence de la forme de vie transmise ? En termes triviaux, comment un pratiquant de Karatedo peut-il voir une opportunité dans une attaque d'une manière aussi évidente que l'on voit une opportunité dans une main tendue ?

Notre approche de la transmission des formes de vie se heurte jusqu'ici à la question de l'articulation entre, d'un côté, un monde et, de l'autre, une manière pour le sujet de le former et de se comporter (le cours d'action, la stratégie, la forme de vie). Entre les deux, c'est la modalité d'*assomption* qui nous a jusqu'ici servi d'articulation : le sujet adopte le cours d'action relevant d'une forme de vie transmise parce-qu'il *assume* une catégorisation plutôt qu'une autre. Si au contraire il n'assume pas cette catégorisation (*opportun vs inopportun*, par exemple, dans le cas d'une attaque en Karatedo), il aura beau, d'une part, *savoir* que l'attaque recèle une opportunité et, d'autre part, *devoir* y répondre d'une certaine manière, la praxis énonciative imposera une forme de vie inappropriée : fuite, immobilité, protection... fondée, par exemple, sur la catégorie *danger vs sécurité*. Nous avons constaté cette concurrence lors des perturbations que nous avons provoquées chez d'autres participants : une accélération de notre part lors d'une attaque, et c'est la forme de vie acquise qui s'impose instantanément, se manifestant par un cours d'action apparenté à un « lapsus » : chez une personne peu sûre d'elle, l'immobilité ou la fermeture des paupières ; chez une danseuse, une esquive agile. De même, il suffira qu'un débat porte en loge sur un sujet émotionnellement prégnant pour que des frères aient tendance à entrer dans une joute argumentative incompatible avec le « comportement maçonnique ». Notre expérience introspective le confirme également : c'est au moment d'une attaque par plus rapide et plus fort que soi qu'il faut « se forcer » (c'est nous qui le formulons ainsi pour désigner un *vouloir faire*) à voir l'opportunité et non la menace ; et c'est au moment où un sujet prégnant est abordé en loge qu'il faut « se forcer » à accueillir les opinions différentes plutôt qu'à les combattre. Notre modèle présuppose donc, jusqu'ici, une instance réflexive qui, par un *vouloir-croire*, force une catégorisation de la substance plutôt qu'une autre, comme on se force, par un *vouloir voir*, à voir un lapin plutôt qu'un canard dans le célèbre dessin du lapin-canard chez Jastrow⁶⁹⁰.

Il s'agit donc de passer à l'hypothèse d'une réalité pleine et entière. Mais cela est-il seulement possible ? Nous avons vu qu'il s'agit bien de réalité pour les hommes Lau, qui croient fermement qu'ils meurent s'ils portent à la bouche un objet qui a séjourné dans le quartier

⁶⁹⁰ *Fact and fable in Psychology*, cité par Wittgenstein dans : Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1990, p. 326.

des femmes : on ne peut pas dire qu'il « *veulent croire* » que c'est efficace ; tout comme c'est une réalité pour la parturiente du célèbre article « L'efficacité symbolique » de Lévi-Strauss⁶⁹¹, dont le col utérin s'ouvre bel et bien pendant la narration des voyages du shamane-obstétricien à l'intérieur de ses organes génitaux. Nous ne voulons pas dire ici que le critère d'efficacité positive –empoisonnement de l'homme Lau ou dilatation du col de l'Indienne Cuna- soit l'ultime épreuve déductive pour tester la pleine adoption d'une forme de vie. Nous voulons dire qu'une modalité de *croire* évoque, de fait, croire quelque chose à *la place d'autre chose*, croire une chose parmi un paradigme de croyances virtuelles qui sont en concurrence pour leur réalisation, et donc implicitement *pouvoir douter* ; alors que, d'après Lévi-Strauss et Maranda, le monde sémiotique des Lau, créé à partir du mythe fondateur, de même que le monde de l'Indienne Cuna, sont, pour les individus concernés, *la réalité*, sans alternative, n'offrant pas plus de place pour le doute que n'en offre la réalité objective du monde naturel pour un physicien. A partir de l'opposition *croire vs douter*, on passerait ainsi de *ne pas pouvoir ne pas croire*, modalité d'impossibilité associée au subcontraire *ne pas croire*, au *ne pas pouvoir douter*, modalité d'impossibilité associée au contraire *douter*. Dans le parcours narratif qui amène par deisis du subcontraire au contraire, rien n'interdit *a priori* une telle réalisation. La « lecture » de la situation se ferait alors, pour le sujet, « de toute évidence ».

Or les pratiques d'apprentissage fournissent des exemples de prises de forme stabilisées affectées d'une telle évidence, d'un tel *ne pas pouvoir douter*. Evoquons simplement le stade d'apprentissage de la lecture à partir duquel *on ne peut plus ne pas lire* un mot que l'on voit écrit : la prise de forme du monde ne fait alors, sur ce point, aucun doute. Ou encore, dans nos pratiques, un coup de pied ou un coup de poing : chacun en Karatedo peut se souvenir avoir reçu, dans ses débuts, des coups venus d'on ne sait où, que l'on n'a pas vu partir ni même arriver ; et c'est seulement ensuite que les techniques de l'adversaire sont devenues identifiables, puis indubitables. On peut dire, à ce titre, que la substance du monde a pris forme de manière aussi évidente et sans équivoque que le mot lu par l'apprenti lecteur.

On peut se demander si l'installation d'un *ne pas pouvoir douter* requerrait une condition nécessaire, outre qu'elle semble suffisante, de non-concurrence entre formes de vie. En pareil cas, l'instance réflexive et interprétative, en charge de l'arbitrage entre prises de forme, serait-elle du coup mise en suspens ou inopérante, ce qui entraînerait l'inutilité d'un *vouloir-croire* ? A ce titre, revenons un moment aux travaux de Garfinkel et de ses successeurs, qui montrent que l'interprétation d'une interaction conversationnelle par les participants ne se fait pas selon des critères figés. La situation interactionnelle des « scènes banales »⁶⁹² est bien abordée avec un « socle », un « c'est ainsi »⁶⁹³ qui relève d'un si grand degré d'évidence que

« Le membre de la société utilise les attentes d'arrière-plan comme schème d'interprétation (...) il réagit à cet arrière-plan, tout en étant tout à fait incapable de nous dire précisément en quoi ces attentes consistent »⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 213 à 234.

⁶⁹² H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit., p. 99.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 99.



Il ne faut pas pour autant en déduire que ces attentes constituent un « monde connu en commun et pris pour allant de soi »⁶⁹⁵. Garfinkel montre en effet, par l'exemple d'une conversation dans un couple, que le cadre interprétatif est en permanence reconfiguré, certaines questions venant même éclairer rétrospectivement les questions précédentes : « Les expressions ne gardent pas un sens identique à travers les occasions changeantes de leur usage »⁶⁹⁶ et « bien des expressions [ont] la propriété d'être progressivement comprises dans le cours ultérieur de la conversation »⁶⁹⁷. Garfinkel montre aussi (et nous en avons fait usage dans notre observation participante) les réactions de désarroi ou d'agressivité manifestées par les interlocuteurs de ses élèves lorsque ces derniers ne réagissent pas en accord avec les « attentes d'arrière-plan »⁶⁹⁸. Il montre, enfin, la facilité avec laquelle les mêmes élèves ont su se placer en étrangers à leurs propres familles et porter un regard nouveau sur ce qui s'y passait, expérience que nous avons-nous-même connue lors de l'observation de pratiques auxquelles nous participions pourtant depuis douze ans. Il faut donc entendre la « routine » comme une attente préexistante, certes, mais en même temps sans cesse soumise aux reconfigurations : l'individu, s'il y sollicite une compétence sociale acquise et disponible pour la praxis énonciative, y demeure en situation d'arbitrage permanent entre stratégies d'interprétation ; et nous entendons bien ici « interprétation » au sens où un pianiste interprète une partition, c'est-à-dire à la fois un déchiffrement et une exécution : à la fois une compétence pour la « lecture » du monde et une compétence pour l'énonciation d'un cours d'action. La réalité pleine d'une prise de forme et le *ne pas pouvoir douter* n'excluent pas que la prise de forme reste ouverte aux reconfigurations.

En guise de conclusion provisoire sur ce point, nous pouvons donc dire que, quel que soit le degré d'adoption de la forme de vie transmise, c'est bien le cours d'action, dans le périmètre des situations thématiques liées à la pratique ritualisée, qui détermine le schème interprétatif sélectionné et la forme de vie sollicitée. Il faut donc voir la réalité produite par la pratique ritualisée, non pas comme un aveuglement qui ferait voir le monde comme relevant nécessairement d'un unique style de stratégie interprétative, mais comme le produit d'une organisation invariante (au sens de Varela) à même de construire et de reconstruire, à chaque instant, un monde et une pensée sur le monde.

Revenons à présent sur l'hypothèse d'une adoption totale, non modalisée, de la forme de vie, fût-ce à la condition que le pratiquant ne sorte pas de la situation thématique liée à la pratique considérée et qu'il n'ait pas de raison de reconfigurer la prise de forme du monde. Comme nous l'avons signalé, la question pourrait-être de pure forme, sans réalité empirique et donc sans pertinence : rien ne dit qu'un pratiquant de Karatedo puisse atteindre un état dans lequel le danger n'existe pas, ni qu'un Franc-maçon puisse éliminer totalement les « passions » qui s'opposent à l'établissement, en lui-même, de l'ordre cosmique du monde. Des pratiquants de haut niveau, en Karatedo ou en Franc-maçonnerie, atteignent-ils un jour un tel état, positivement? Le périmètre de nos observations ne permet pas d'en rendre compte.

En revanche, certaines situations, constatées lors de nos observations de terrain, pourraient rendre compte de ce phénomène. Dans les mêmes pratiques, en effet, nous avons pu

⁶⁹⁵ Garfinkel citant Schütz, dans : *Ibid.*, p. 100.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 120.



observer que, de manière épisodique, fugace mais bel et bien vécue, le pratiquant fait l'expérience d'une fluidité totale du cours d'action qui semble relever d'une véritable autonomie de ce dernier. En Karatedo, ce peut être lors du travail à deux, lorsqu'il semble parfois que tout se déroule selon une chorégraphie parfaitement réglée. Ce peut être, plus rarement, en combat libre, lorsqu'à une attaque répond une réaction parfaitement appropriée. En Franc-maçonnerie, des cérémonies se déroulent parfois de manière si fluide, les officiers remplissant leur rôle avec coordination et harmonie, les accidents éventuels étant prolongés par des actes bienveillants et spontanés de non-discontinuité, que l'on croirait voir une mécanique parfaitement huilée. Il n'y a plus de place alors pour un *croire* et il n'y a plus à « se forcer » : ça se passe ainsi, comme une routine, comme on répond à un sourire par un sourire, à ceci près que les participants sont pleinement conscients, qu'ils exercent une réflexivité que l'on ne trouverait pas dans la routine. Ces moments sont très importants pour le pratiquant et les commentaires qui suivent de tels travaux à deux en Karatedo ou de telles cérémonies en Franc-maçonnerie témoignent du plaisir et de la profonde satisfaction qu'ils engendrent : le terme de « perfection » est alors fréquemment employé par les pratiquants qui le relatent. Or (et nous faisons ici appel à l'introspection, assumant pleinement notre position simultanée de chercheur et de participant), dans ces moments, le participant ne ressent pas qu'il est en présence d'une alternative entre formes de vie. Il ne se force pas à voir dans l'attaque une opportunité plutôt qu'une menace : la blessure ou la disharmonie sont tout simplement, pour lui, hors de toute probabilité. Il est en fait en présence d'une réalité : celle d'une gestuelle unique dont les corps participent. Cette gestuelle, cours d'action collectif qui manifeste la forme de vie transmise, n'est ni dans l'« autre » qui solliciterait, ni dans le sujet qui réagirait, mais dans la coproduction, singulière et éphémère, de la gestuelle « parfaite », comme l'ébauche d'un sourire chez l'un entraîne une ébauche de sourire chez l'autre pour permettre, par l'établissement d'une relation phorique, la pleine réalisation de deux sourires.

Cette hypothèse nous engage, comme nos considérations précédentes, à considérer le cours d'action comme cause efficiente de la prise de forme du monde et de l'agir sur le monde.

VII.2.3. Pôle perfectif et absence de doute

Revenons à présent sur la nature du pôle perfectif de l'espace sacré, actorialisé par le Maître disparu ou le « Grand Architecte de l'Univers ». Nous y avons constaté un contenu métasémiotique de combattant idéal ou de vérité/ordre/lumière/connaissance. Par ailleurs, le terme de « construit », employé plus haut pour les qualifier, ne saurait apporter durablement satisfaction car cet objet échappe, en Franc-maçonnerie, à toute description : celle-ci tourne immédiatement à l'usage de parasynonymies lapidaires et mutuellement référentielles : « la Lumière, c'est la Vérité », « la Lumière, c'est la Connaissance », « la Lumière est symbolisée par le Delta rayonnant », lui-même « représentant le Grand Architecte », source de « Vérité » et de « Connaissance »... Mais quant à la nature propre de cet acteur, nous avons essuyé le refus ou l'incapacité des pratiquants de le définir, tout en constatant que les mêmes affirmaient avec force et conviction « tendre vers » cette direction, perçue explicitement comme une « tension ». Il semble donc plus plausible que le contenu de cet objet sémiotique soit investi, avant tout, par une *relation* au pratiquant que manifesterait l'expression « tension », désir pour un objet de valeur. Mais quel objet de valeur ?

Rappelons que les entretiens menés lors de l'observation participante ont montré que l'acteur du pôle perfectif est surtout investi d'un attribut : l'adoption totale de la forme de vie transmise. Le « Grand Architecte », comme son nom l'indique et comme l'observation le confirme, est en effet investi d'un contenu d'ordre cosmique immuable. Le Maître disparu, lui, est investi de la capacité de mettre en œuvre la forme idéale du Karatedo en toute situation. De tels êtres sont donc idéalisés : l'architecte visé (« Grand » dans le cas de Dieu, ou simple « architecte du temple » dans le cas d'Hiram) est totalement vertueux, apte à construire un édifice à l'image de l'univers, et demeurera vertueux au risque d'en perdre la vie ; le Maître disparu ou, plus largement, le héros d'un film d'arts martiaux, est capable de mettre l'art martial en application en toutes circonstances sans jamais recourir à un autre style de stratégie, et en combattant d'une manière parfaitement coordonnée aux attaques, ce qui ne se vérifie à peu près jamais dans la réalité d'un combat de compétition. Mieux encore, de notre expérience, aucun récit de défaite n'est entendu à propos d'un Maître disparu en Karatedo. Le voici donc, le *ne pas pouvoir douter* que nous cherchons à approcher : une compétence infaillible qui est le contenu métasémiotique des acteurs du pôle perfectif. Or rappelons que les pratiques étudiées reposent sur une scène de référence associée à un affect pur, et que le sujet est disjoint de la compétence pour traiter ces scènes alors que les actants du pôle perfectif y sont, comme nous le voyons, conjoints. Cette modalité de *ne pas pouvoir douter* caractérise donc l'objet de valeur qui répond au manque et qui établit entre pratiquant et pôle perfectif, au niveau narratif, une relation de destinataire à destinataire. Elle fournit en outre l'explication de la relation fiduciaire à ce pôle perfectif et au texte qu'il est censé avoir transmis, impossibilité de doute dont nous avons observé et rapporté les manifestations dans nos descriptions denses : si le pôle perfectif construit par le sujet est infaillible, il doit en être de même du texte qu'il a transmis.

Notre hypothèse sera donc que le pratiquant exprime une tension qui provient d'un désir, non pas seulement pour la forme de vie en question, mais plus précisément pour son *adoption pleine et entière*, compétence qu'il attribue au « Grand Architecte » (ainsi qu'aux héros maçonniques) et au Maître disparu (ou champion, acteur...). La question de l'adoption pleine et entière de la forme de vie transmise, si elle demeure hypothétique quant à sa possibilité de réalisation, trouve donc sa pertinence et sa réalité narrative en tant qu'objet du désir du pratiquant.

VII.3. Nouvelles hypothèses

Nous concluons donc, avec ces trois constats issus de nos observations :

- que l'acquisition d'une forme de vie pleinement adoptée, où le doute n'a pas sa place, est bien l'objet du désir du pratiquant,
- qu'un tel « phénomène » (au sens phénoménologique) est parfois vécu par les pratiquants et qu'une telle adoption est donc de l'ordre du possible,
- que cela se fait par coconstruction d'un modèle idéalisé et d'une compétence pour interagir avec le monde,
- que cela peut se décrire comme la construction du monde dans lequel vit le pôle perfectif (Hiram, le Maître disparu...) : à la fois la forme qu'il donne à ce monde et le rapport qu'il a avec lui,
- et que la pratique, au cours du parcours de quête fourni par le texte canonique dans l'espace sacré, opère justement l'agrégation au collectif en immergeant le pratiquant dans un monde sémiotique spécifique de cette forme de vie.

Nos nouvelles hypothèses peuvent donc se formuler comme suit.

Par les cloisonnements et séparations qu'elle opère, la pratique plonge le pratiquant dans des mondes sémiotiques qui, non seulement correspondent à une logique pédagogique et persuasive en rapport avec la forme de vie transmise, mais aussi relèvent du monde sémiotique visé. Ainsi :

- La Franc-maçonnerie, qui vise un monde analogique, afin d'établir cette harmonie au sein du collectif, fait usage du travail en commun et du consensus final, confond lors de l'agape l'espace social convivial et l'espace sacré qui met en présence d'un ordre cosmique... sa finalité est moins servie par le sujet traité dans une planche ou par les conclusions atteintes lors des interventions que par l'harmonie démontrée lors de ces travaux. De son côté, le Karatedo, qui vise un monde d'opportunités, afin de développer la compétence individuelle d'identification de cette opportunité, privilégie tout aussi logiquement un rapport totalement différent entre les membres du collectif : le face à face.
- La Franc-maçonnerie actualise la scène de la mort dans l'espace sacré car, ayant associé l'au-delà à l'ordre/harmonie/connaissance sur lesquels repose sa forme de vie, elle doit situer son espace-temps au-delà de la mort pour rendre cet ordre/harmonie/connaissance présent. En Karatedo, au contraire, la forme de vie repose sur la capacité d'accueil, et même de provocation de l'attaque ; cet accueil étant incompatible avec l'affect associé à l'attaque, la perception d'un danger s'opposant à celle d'une opportunité, cette pratique doit annuler l'intensité de l'affect lié à cette attaque : elle potentialise donc cette scène dans l'espace sacré.

La pratique crée donc des mondes sémiotiques qui fournissent les conditions de la prise de forme du monde et du rapport au monde : dans un cas un monde d'harmonie et de collaboration fait d'une juste distance entre ordre et bienveillance, dans l'autre un monde d'opportunités martiales où l'intensité de l'affect ne vient pas perturber la maîtrise extensive du combattant.

De son côté, le pratiquant nourrit un désir pour l'adoption totale de la forme de vie dont le pôle perfectif est investi. En réalisant la gestuelle de la narrativité inclusive qui mène à ce pôle, il traverse le monde sémiotique créé par l'espace sacré et il est ainsi plongé dans la sémiose de ce monde, prise de forme simultanée du signifiant (des symboles, des enchaînements de techniques martiales, toutes formes qu'il apprend à reconnaître comme on apprend à lire) et du signifié (un syntagme de base, des analogies, une opposition fondamentale). Puis, dans l'espace duel, en déployant son cours d'action par l'interprétation de la narrativité incluse, il élabore simultanément un pôle perfectif doté de cette compétence, une prise de forme du monde (monde analogique, monde d'opportunités) et un rapport au monde qui relève de cette compétence (harmonie avec un monde analogique dont il fait à présent partie, accueil de l'opportunité).

Nous devons à présent convoquer un socle théorique à même de prendre en charge ces aspects. Ces considérations nous amènent donc à traiter, en faisant appel à différents auteurs



(principalement Souriau mais aussi Varela, Fontanille, Descola, Maranda...) quatre hypothèses portant sur les étapes de la genèse d'un monde sémiotique⁶⁹⁹ :

- En amont, relevant de l'épistémologie, une hypothèse ontologique : un monde et un rapport au monde qui ne préexistent pas en l'état mais qui prennent forme dans le cours d'action ; et, corollaire de cette hypothèse, une réalité relevant de mondes sémiotiques élaborés par l'interaction en acte.
- Puis une hypothèse inchoative : à l'origine de la prise de forme, un processus qui impose une relation entre un signifiant et un signifié, générant un proto-monde sémiotique, une prise de forme élémentaire.
- Concernant, ensuite, le processus d'élaboration de la prise de forme, une hypothèse de double commutation : le développement alterné du signifié et du signifiant, le pratiquant produisant un signifiant qui, par l'adéquation qu'il emporte, vient renforcer le signifié et l'élaborer à son tour.
- Enfin, concernant l'achèvement du processus, une hypothèse d'horizon cognitif ou interprétatif construit avec la croissance et l'achèvement de la prise de forme du monde sémiotique constitué par les deux plans ainsi élaborés.

Ainsi pourrions-nous voir le processus autopoïétique de la transmission des formes de vie dans les pratiques ritualisées, à l'image du modèle présenté plus haut par Maturana et Varela : une interaction catalytique qui amène la réalité d'un monde sémiotique, le « germe » de ce monde étant apporté par la pratique dans l'espace sacré puis développé, dans l'espace duel, par la prise de forme progressive du signifiant selon une cohérence et par la prise de forme du signifié selon une congruence à une opposition fondamentale et à une structure sémio-narrative de départ. Si nous devons prendre une image pour illustrer l'idée que nous poursuivons à ce stade, nous l'emprunterions à un phénomène naturel : la croissance des cristaux, phénomène dans laquelle le catalyseur est lui-même la forme de départ appelée à constituer, par propagation, le motif élémentaire et la cohérence de la construction finale.

VII.4. Préambule à l'examen des hypothèses : l'instauration philosophique de Souriau

Au fil de l'examen de ces quatre hypothèses, nous ferons appel à différents auteurs, mais l'un d'eux prendra une importance particulière du fait de l'adéquation que nous avons trouvée entre son modèle et nos pratiques. Il s'agit d'Etienne Souriau, principalement à travers l'ouvrage *L'instauration philosophique*⁷⁰⁰. L'un de nos enjeux sera de motiver l'usage du terme « instauration » pour qualifier le phénomène que nous étudions, terme que Souriau a défini et rattaché à un socle théorique précis.

⁶⁹⁹ Nous précisons ici que, pour la formulation de ces hypothèses, nous nous sommes brièvement intéressé à des pratiques thérapeutiques faisant appel à la persuasion : guérisons, hypnothérapie, dont les méthodes présentent de nombreux points communs avec les pratiques ritualisées étudiées ici. Ces pratiques ne relevant pas du périmètre de notre objet mais nous ayant inspiré, le lecteur trouvera ces éléments en annexe 2. Nous y exposons la justification de ce détour et la présentation des trois thérapies étudiées, qui relèvent de sources littéraires dans deux cas et d'entretiens phénoménologiques avec un thérapeute dans le troisième.

⁷⁰⁰ Etienne Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, Librairie Félix Lacan, 1939, 414 p.

VII.4.1. L'instauration : définition et intérêt pour notre recherche

Latour⁷⁰¹ signale que le sens du terme « instauration » a évolué au fil de l'œuvre de Souriau. Nous nous en tiendrons, pour notre part, à l'acception que l'auteur de « *L'instauration philosophique* » lui donne précocement en l'illustrant, dans l'ouvrage éponyme de 1939, par le processus de formation des philosophèmes, ou systèmes philosophiques, « comme le *Timée*, le *Discours de la Méthode* ou la *Monadologie* »⁷⁰².

Qu'est-ce que l'« instauration » chez Souriau ? Selon cet auteur, « les ouvrages de philosophie (...) sont des monuments »⁷⁰³, et une telle « œuvre » ou un tel « ouvrage » est caractérisé par « l'architecture d'un monument d'idées »⁷⁰⁴. Pour réaliser cette architecture, « le philosophe tamise et purifie le chaos. Il l'ordonne. Il cherche à en faire à nouveau un monde », et par l'« acte philosophique » il *instaure* un « microcosme » : le « philosophème »⁷⁰⁵. L'instauration est ainsi définie comme le processus génétique de ce monument d'idées. Elle se fait par le moyen d'une « dialectique thétique » fondée sur un « point de vue » -nous reviendrons sur ce terme non-trivial – qui est à la fois inchoatif et terminatif dans ce processus génétique :

« ce dont il s'agit, c'est précisément d'instaurer de telles visions (...) Et c'est une fois réalisées qu'elles peuvent seulement définir, selon leur architectonique, et dans la mesure où celle-ci le comporte, un tel point de vue »⁷⁰⁶.

Conséquence de la singularité imposé à chaque monde par le « point de vue » qui l'initie et le subsume tout à la fois, Souriau affirme et démontre donc une pluralité des mondes, autant d'architectoniques incommensurables, ce qui entraîne

« l'originalité absolue, individuelle et singulière de chaque philosophème (...) chacun est, en son genre, suprême réalité et doué d'une sorte de réalité qui n'appartient qu'à lui »⁷⁰⁷,

« toute philosophie est, d'un certain point de vue, une impasse –une impasse comme tous les hauts sommets sont des impasses »⁷⁰⁸.

Autre aspect de cette singularité : le concept d'instauration se fonde, en outre, sur des recherches portant sur l'œuvre d'art ; selon Latour, à propos de l'œuvre d'art telle qu'elle est traitée par Souriau, « Il s'agit (...) d'un risque pris, d'une découverte, d'une invention totale »⁷⁰⁹. Chez Souriau, en effet, l'« œuvre à faire » ne s'entend pas comme modèle

⁷⁰¹ Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 12.

⁷⁰² E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 32.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 365.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁰⁹ Isabelle Stengers et Bruno Latour, « Le sphinx de l'oeuvre », dans : Fleur Courtois-l'Heureux et Aline Wiame (eds.), *Etienne Souriau : une ontologie de l'instauration*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, p. 24.



préexistant pour l' « œuvre en cours » : la gestuelle instauratrice les crée l'une et l'autre pour s'achever sur leur confusion. Le philosophème n'est donc pas l'expression d'une pensée préexistante chez le philosophe, mais l'achèvement de la formation de cette pensée, la « survenance successive et ordonnée des Formes »⁷¹⁰ à partir d'un « amorphe indéfini »⁷¹¹ pour s'achever en « un monument séparé, comme en un paradigme, à travers lequel peut-être ensuite on reverra le monde. »⁷¹².

De même pour une œuvre d'art, selon Latour :

« C'est l'achèvement lui-même qui finit par créer une statue faite à l'image –à l'image de quoi ? Mais de rien, l'image et son modèle parviennent ensemble à l'existence »⁷¹³,

et à la fin il y a « abolition de la distance entre l'œuvre à faire et l'œuvre faite ». La posture souralienne a donc un caractère mutuellement constructif, entre un observateur et un monde tous deux non-encore formés : « c'est la même pensée qui est œuvre à la fois et ouvrier » et « la pensée pensante et la pensée pensée se définissent ensemble et s'accomplissent mutuellement »⁷¹⁴.

A ce stade, les travaux d'Etienne Souriau semblent donc pouvoir offrir à notre recherche, à plusieurs titres, un socle théorique particulièrement intéressant. On comprend ici, en effet, que le concept d'instauration

- relève de la prise de forme de mondes sémiotiques singuliers, chacun selon une architecture cohérente, à partir d'un « amorphe » ou un « chaos » (notre hypothèse ontologique),
- prise de forme qui prend son point de départ dans un « point de vue » possible parmi d'autres (notre hypothèse inchoative),
- procédant d'une « œuvre à faire » qui n'est pas un modèle figé mais qui converge vers la forme achevée en même temps que « l'œuvre en cours » (notre hypothèse de double commutation, la coconstruction du cours d'action et du modèle idéalisé),
- et s'achève sur une architecture cohérente, une clôture et une unité, qui détermine en retour la manière dont on voit le monde (notre hypothèse d'horizon interprétatif).

VII.4.2. Domaine d'application

Avant d'examiner plus précisément le concept d'instauration et d'envisager de faire usage de ce terme pour notre objet, nous devons en premier lieu nous demander si nos pratiques, qui ne sont pas à proprement parler des créations d'œuvres d'art ni des activités philosophiques, pourraient légitimement entrer dans le domaine d'application du modèle de Souriau.

A ce titre, l'auteur étend très tôt la « philosophie » au-delà de sa définition *stricto sensu* :

⁷¹⁰ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 13.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 145.

⁷¹² *Ibid.*, p. 63.

⁷¹³ E. Souriau, *Les différents modes d'existence*, op. cit., p. 7.

⁷¹⁴ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 162- 163.



« Qu'est-ce que philosopher ? (...) c'est penser, ou parler ou même agir d'une certaine manière (...) en harmonie avec un ensemble aussi vaste que possible de faits ou de pensées (...) qu'il s'agisse de casser des cailloux ou de les classer ; de résoudre des problèmes de géométrie ou de mener les hommes vers leur destin »⁷¹⁵.

Quant au domaine d'application du concept d'instauration, Souriau affiche même explicitement son ambition de « poser le concept d'instauration philosophique, aussi bien dans l'ordre des bâtisseurs concrets que dans celui des entreprises abstraites »⁷¹⁶. Selon lui, cela « peut tenir dans l'architecture d'une ville (...) dans la manière de diriger une vie et de nouer suivant un certain laxis le réseau des relations humaines »⁷¹⁷, et s'applique à l'art en tant que *poiesis*, « activité créative et constructive »⁷¹⁸. Il ne dissocie donc pas la pensée de l'expérience :

« le labeur philosophique ne comprend pas seulement une mise en ordre, *mais une expérience*, d'autant plus intense qu'elle suppose un choc et une lutte –une lutte entre les fins de ce labeur et les résistances de tout le contenu qu'il s'agit d'asservir à ses fins. La forme philosophique n'est pas autre chose que l'ensemble des actes et des gestes de pensée nécessaires pour cette domination et cette victoire. »⁷¹⁹

Si nos pratiques, comme nous l'avons montré, peuvent être vues comme des expériences par lesquelles, par une gestuelle (pensée, paroles, mouvements du corps) un pratiquant conquiert une compétence qui relève d'une certaine « mise en ordre » des choses, alors elles pourraient relever de telles « luttes » instauratives.

Cela se confirme dans d'autres ouvrages de cet auteur. Latour signale que dès 1925, à la fin de sa thèse et quatorze ans avant la parution de « *L'instauration philosophique* », Souriau « étend la notion d'instauration à l'existence vécue elle-même »⁷²⁰. Relativement aux gestuelles et plus généralement à l'énonciation, Souriau affirme dans l'ouvrage *Les différents modes d'existence* que

« c'est dans l'exercice du faire, tel que l'agent instaurateur le pratique et le ressent, que réside la seule expérience intime, immédiate et directe dont nous disposons dans le problème que j'envisage »⁷²¹.

Nous voyons donc dans ces éléments la justification d'une convocation du concept d'instauration pour notre objet. Nous allons donc, à présent, aborder successivement les quatre hypothèses que nous avons formulées plus haut.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁷²⁰ E. Souriau, *Les différents modes d'existence*, *op. cit.*, p. 16.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 202.



VII.5. Hypothèse ontologique

Nous avons constaté que nos pratiques nous amènent à envisager une prise de forme du monde et une transmission de la forme de vie par le cours d'action lui-même. Ce qui implique non seulement le rejet d'une hypothèse ontologique positiviste mais également le rejet d'une hypothèse subjectiviste, la réalité connaissable prenant forme dans la relation elle-même.

Or, selon Souriau, la prise de forme est à la fois (in)formation du monde (« pensée pensée ») et (in)formation de la pensée (« pensée pensante »)⁷²². Nous sommes donc amené à voir la production simultanée d'un monde initialement informe et d'une pensée initialement non formée.

Souriau propose donc, selon son propre terme, une approche épistémologique qui repose, non pas sur une ontologie, mais sur une *ontagogie*. Il s'agit de montrer comment les choses viennent à exister, et le parti-pris ontologique de cette épistémologie tourne résolument le dos à toute préexistence, que celle-ci soit objective (l'hypothèse ontologique des positivistes : un objet qui existe indépendamment de tout observateur) ou subjective (l'hypothèse ontologique, entre autres, des constructivistes : un sujet qui construit l'objet en fonction de ses propres dispositions à voir ceci ou cela) :

« Si les formes n'appartiennent pas à la perception ou à la pensée à la manière de conditions de possibilité, elles n'appartiennent pas non plus à la chose où elles résideraient tranquillement en attente d'être découvertes. Elles appartiennent à la problématique de la réalisation conçue comme une conquête »⁷²³.

Rien n'est donc pré-donné, c'est un abandon radical de la distinction sujet-objet. Selon Latour, à propos de cette posture épistémologique, il faut dire

« Adieu à l'opposition si confortable entre réalité objective et sujet connaissant. Le tournant que donne Souriau à l'épistémologie est assez stupéfiant (...) les deux vecteurs, choses et pensées, sont coproduits (...) L'innovation est décisive : l'objet connu et le sujet connaissant ne *préexistent pas* à ce mode d'existence (...) objet et sujet naissent de concert »⁷²⁴.

Et encore, exprimant très clairement ce que nous avons constaté lors de notre observation et de notre participation aux pratiques ritualisées :

« La conquête de notre propre pensée va de pair avec celle du monde extérieur, elles sont une seule et même opération »⁷²⁵,

⁷²² « Toute pensée, on le sait, est aussi pensée de quelque chose : elle est à la fois pensée pensante et pensée pensée (...) Elle est astreinte à satisfaire à la fois à sa propre vérité réelle, en tant que pensée pensante, et à la vérité réelle de la chose, en tant que pensée pensée ». Dans : E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 164.

⁷²³ E. Souriau, *Les différents modes d'existence*, op. cit., p. 14.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 41, 42 et 45.

⁷²⁵ Latour citant Souriau en 1925, dans : *Ibid.*, p. 13.

c'est pourquoi la prise de forme du monde n'est pas un préalable au processus mais son aboutissement :

« ne croyons pas que le *Discours* soit purement et simplement le produit de la pensée de Descartes. Il en fut aussi la fin. »⁷²⁶

La posture épistémologique de Souriau repose donc sur une hypothèse ontologique, quant à la nature du réel connaissable, selon laquelle il n'y a ni monde objectif indépendant d'un observateur, ni monde subjectif en attente d'un *alter* à observer : la réalité connaissable est tout entière dans la relation qui préexiste au sujet et à l'objet. Elle est faite de mondes réalisés en acte, par la création d'une œuvre, par l'édification d'un philosophème et, estimons-nous, par un cours d'action tel que nous avons pu en observer dans nos pratiques ritualisées. A l'égard de cette ontogogie, « survenance des formes » à partir d'un « amorphe indéfini », notre démarche reposera sur le fait que ces mondes sont des mondes sémiotiques : leur réalisation est donc concomitante de la conversion de la substance en forme sur le plan de l'expression et sur le plan du contenu. La question porte donc maintenant sur la description de la sémiose qui, dans ces pratiques, instaure ces mondes.

VII.6. Hypothèse inchoative

Ayant précisé notre posture épistémologique, nous pouvons à présent aborder les fondements théoriques de la prise de forme qui peuvent être pertinents pour notre objet, que ce soit dans le modèle de l'instauration chez Souriau ou chez d'autres auteurs. Au point de départ de ce processus, nous devons donc examiner la mise en place d'une structure élémentaire de la signification ; mais, plus en amont encore, se pose la question de la conversion de la substance en forme.

VII.6.1. La présence avant la forme

Notre objet relevant de la prise de forme, il exige une approche descriptive apte à s'inscrire en amont de celle-ci.

Pour Fontanille, cet amont de la sémiose réside dans la présence :

« quelque chose qui, d'une part, occupe une certaine position, relative à notre propre position, et qui, d'autre part, nous affecte avec une certaine intensité (...) Si nous percevons une variation d'intensité de la présence, elle reste insignifiante aussi longtemps que nous ne pouvons la mettre en relation avec une autre variation. »⁷²⁷

A ce titre, le même auteur écrit, à propos de la sémiotique des passions, que « la présence occupe désormais la place de la substance par rapport à la catégorisation et à la forme »⁷²⁸ et qu'

⁷²⁶ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 34.

⁷²⁷ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, op. cit., p. 38- 40.

⁷²⁸ H. Parret, *Présences*, op. cit., p. 6.



« à partir de *L'Imperfection*, de Greimas, (...) la présence n'est plus une propriété de l'être (...) mais bien de la relation sémiotique qui s'établit entre le sujet sensible et les figures qu'il vise »⁷²⁹.

La mise en présence du pratiquant et du pôle perfectif, la mise en présence simultanée du même pratiquant et d'un monde sémiotique constituent donc une étape inchoative dans le processus de prise de forme ; ce que nous avons déjà envisagé, à propos du kata et du rituel maçonnique, en montrant la sémiologie qui résulte de la mise en relation d'une trajectoire avec une variation du champ perfectif. L'agrégation au collectif, dont l'acte fondateur est ce vis-à-vis, l'identité collective qui se forme au moment où tous les participants se tournent dans une même direction (le triple salut en Karatedo, le « Mes frères, tournez-vous vers l'Orient » en Franc-maçonnerie) sont indéniablement une mise en présence du pôle perfectif, vis-à-vis qu'une gestuelle ultérieure va médier par des trajectoires diégétiques.

Ce vis-à-vis inchoatif entre soi et le monde, antérieur à la catégorisation, trouve également écho, nous semble-t-il, dans les travaux de Descola que nous avons introduits plus haut. Il s'agit pour cet auteur de remonter, dans le processus logique, en amont de la prise de forme *nature vs culture* : la constitution du collectif par identité et altérité est logiquement antérieure au consensus intersubjectif. Plus proche de ce que nous envisageons ici, Descola évoque un amont de toute relation déterminée, amont où il situe un *aliud* (vs *alter*), « altérité générale en attente d'une identification »⁷³⁰.

Quant à Souriau, dans le chapitre IV « Etudes architectoniques » de l'ouvrage *L'instauration philosophique*, il décrit un processus qui serait la « loi » génétique des philosophèmes. Il expose pour cela huit « lois » dont, sans ambiguïté, les cinq premières constituent un enchaînement d'actes (gestuelles, opérations) formant, selon lui, une séquence ordonnée et constante du processus instauratif des philosophèmes^{731 et 732}.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁷³⁰ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 163- 164.

⁷³¹ Le terme de « loi » employé par Souriau n'est pas explicite à ce sujet. Souriau écrit cependant dans *L'instauration philosophique* que la première loi, le « point de vue », est « la plus simple et la plus initiale de toutes les relations architectoniques (...) une forme purement inchoative » (p245) ; plus loin, que « Les formes qui surviennent, dans l'expérience de réalisation, *les unes après les autres* ont ici de moins en moins besoin d'être expliquées (...) « chaque avancement déterminant laisse ce qu'on peut appeler un résidu de virtualité » (p313, nous soulignons) ; enfin, à propos de la cinquième loi : « la dernière des lois formelles catégoriques qu'on puisse encore formuler avec précision (...) Lorsqu'il a été satisfait à toutes les lois précédentes » (p327). Dans : E. Souriau, *L'instauration philosophique*, *op. cit.*

⁷³² Courtois-L'Heureux l'interprète également comme une succession, parlant des « huit lois que Souriau a distinguées pour baliser le trajet de l'instauration » (p89) : « Si le point de vue [première loi] instaure l'ombre du philosophème (...) l' « opposition significative » [deuxième loi] mène le fantôme aux dents longues à une existence plus manifeste » (p94) ; « La loi de médiation est la troisième exigence d'un trajet vers l'accomplissement du philosophème » (p96) ; « après le passage du point de vue [première loi], de l'opposition [deuxième loi] et de la médiation [troisième loi] (...) Maintenant, il faut trouver... » (p99, annonçant la quatrième loi) ; « Les conséquences en cascade des premiers choix doivent maintenant se faire sentir de manière cohérente et vivable » (p101, annonçant la cinquième loi). Dans : Fleur Courtois-L'Heureux, « Le philosophème et ses lois d'instauration », dans : Fleur Courtois-L'Heureux et Aline Wiame (eds.), *Etienne Souriau*, *op. cit.*

La première de ces lois est celle du « point de vue », que nous avons évoqué plus haut, expression entendue par Souriau selon un sens qui n'est ni commun, ni trivial. Ayant abordé plus haut la posture épistémologique de Souriau, on comprend en effet que ce « point de vue » désigne tout autre chose qu'une subjectivité, un « angle de vue » ou un parti-pris : « il ne s'agit nullement (...) de définir d'abord un point de vue, puis de s'y placer, et de saisir de là un aspect du monde. »⁷³³. Ce point de vue constitue « la plus simple et la plus initiale de toutes les relations architectoniques »⁷³⁴, c'est-à-dire la première relation parmi celles qui constitueront l'édifice du philosophème.

Ainsi, selon Courtois-L'Heureux, le « point de vue » souriaien serait, dans le philosophème cartésien, antérieur au *cogito* lui-même, comme il est antérieur à la Substance de Spinoza et à l'élan de Bergson, qui ne sont que les conséquences de ce « point de vue ». Chez Descartes, le point de vue instauratif tiendrait dans l'« ainsi précisément pris », « comme une chose vraie et vraiment existante »⁷³⁵ : où l'on comprend qu'il s'agit bien d'une inchoation qui précède le *cogito*, qui sous-tend tout l'édifice cartésien et qui finit par le subsumer. Le point de vue constitue donc pour les philosophèmes « un parti essentiel, dessiné dès leur inchoation », un « choix », une « limitation », une « chute de potentiel de richesses virtuelles », mais inévitablement « la singularité qui fait leur condition première d'existence »⁷³⁶.

Silvia Mesturini Cappelletti confirme également que « Le point de vue dont parle Souriau n'observe pas le monde : la réalité n'y est pas relative au point de vue. Ce dernier y participe et co-fabrique le monde par son positionnement intrinsèque à tout existant. »⁷³⁷.

« Point de vue » chez Souriau, « altérité générale en attente d'une identification » chez Descola, « présence » occupant « la place de la substance par rapport à la catégorisation et à la forme » chez Fontanille : tout commence donc par une hétérogénéité de la substance qui n'est pas encore convertie en forme, en amont par conséquent de la sémiologie. De même, les pratiques dont nous traitons se fondent sur :

- une scène de référence relevant de la mort et/ou de l'agression, événement associé à un affect pur,
- sur la rupture méthodique du lien sémiotique et des structures narratives qui pouvaient antérieurement exister chez le sujet,
- et sur un premier acte qui est l'orientation des corps et la mise en présence d'un nouvel *alter*.

Nous sommes donc fondé à dire que l'efficacité de ces pratiques repose, en amont d'une nouvelle prise de forme, sur un « retour à la substance » qui autorise un nouveau début à partir de cette seule « présence », de ce « point de vue », de cette « altérité générale », prémices d'une identité collective...

⁷³³ Etienne Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 253-254.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁷³⁵ Fleur Courtois-L'Heureux et Aline Wiame (eds.), *Etienne Souriau*, op. cit., p. 92- 93.

⁷³⁶ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 263- 267.

⁷³⁷ Silvia Mesturini Cappelletti, "Une narration ethnographique en compagnie d'Etienne Souriau, dans : Fleur Courtois-L'Heureux et Aline Wiame (eds.), *Etienne Souriau*, op. cit., p. 159.

VII.6.2. La catégorisation et la sémiose

Comme on l'a vu plus haut, chez Fontanille le monde devient signifiant à la condition qu'une variation de l'intensité de la présence soit mise en relation avec une autre variation. C'est le moment que nous avons identifié comme première sémiose dans les pratiques étudiées : lorsqu'une variation de champ de présence est corrélée à un déplacement spatial. C'est là que la structure élémentaire de la signification qui se met en place par l'opposition *perfectif vs imperfectif*, conversion en forme de la substance du contenu, est corrélée à son équivalent sur le plan de l'expression : une composante principale du mouvement qui est sa projection sur l'axe qui a orienté les corps et les a mis en présence d'une altérité.

Chez Descola, ce serait le passage d'une « altérité générale » à des rapports de continuité ou de discontinuité selon les dimensions de l'intériorité et de la physicalité. Descola fait référence à Mauss à propos de l' « identification » qui relève, dans le rapport à l'autre, des « différences et des ressemblances entre moi et des existants »⁷³⁸, propriété qui caractérise également le principe d'opposition logique.

Nous avons cité plus haut l'article de Pierre Maranda dans lequel le rapport au monde du peuple Lau est régi par une opposition *haut vs bas*. Nous y reviendrons plus loin.

Souriau, quant à lui, constate qu'à partir du « point de vue », les visions philosophiques, pour un grand nombre,

« sont nettement structurées sur le thème d'une opposition fondamentale et dominatrice (...) chez Platon, le Même et l'Autre, l'Idée et la Matière ; chez Aristote l'en-acte et l'en-puissance, chez Plotin l'un et le multiple »⁷³⁹.

C'est pour lui la deuxième loi de l'instauration, celle d' « opposition significative ». Il insiste toutefois sur le fait que ces oppositions « ne correspondent [pas nécessairement] à des contrariétés logiques »⁷⁴⁰. Il cite ainsi la table d'oppositions de Bergson (« instinct vs intelligence », « intensif vs extensif », etc.), la tonique et la dominante dans la musique, l'appui mutuel de deux couleurs dans une composition picturale⁷⁴¹... Généralisant cette idée d'opposition afin de ne pas la réduire à celle de contrariété logique, Souriau propose

« Qu'on subsume donc, si l'on veut, le *concept* de d'opposition à ceux de différence, puis de relation (...) Disons que la relation, en tant qu'elle est thétique, c'est d'abord et essentiellement la différence (...) Et disons que l'opposition, c'est l'état parfait de la différence »⁷⁴².

Enfin, dans le processus de prise de forme considéré, cette opposition est, selon Souriau, « vraiment une forme ; et une forme puissante »⁷⁴³.

⁷³⁸ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 163.

⁷³⁹ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 268.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 272- 274.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 287- 288.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 296.



Nous serions donc ici, dans ce processus génétique, au stade de la mise en place des « cloisons » qui, en séparant deux pièces encore virtuelles, actualisent celles-ci et, du même coup, les distinguent et les mettent en relation. Ce « vis-à-vis » instauratif est bien dans le face-à-face du collectif et du pôle perfectif du champ de présence dans l'espace sacré de nos pratiques. Ce vis-à-vis pose un « ordre des choses » : ici le séjour, là les chambres ; ici le Saint, là le Saint des Saints ; ici les élèves, là le maître : ici l'attaquant, là l'attaqué ; ou encore ailleurs, chez les Lau : en haut les hommes, en bas les femmes.

VII.7. Hypothèse de double commutation

Nous abordons maintenant une hypothèse pour la « croissance » du monde sémiotique ainsi ébauché ; cette hypothèse concerne également la question de l'autopoièse puisqu'il va s'agir d'autoproduction.

Cette hypothèse est celle d'une croissance par collaboration ou appui mutuel des deux plans, chacun se modifiant dans un rapport à l'autre de manifestation / intelligibilité. Cette double commutation procéderait de :

- l'acceptation de la mise en relation d'un signifiant donné avec un nouveau signifié,
- la production d'un nouveau signifiant qui manifeste ce signifié,
- et, de ce fait, au fil de la répétition de ce processus, l'instauration d'un nouveau monde sémiotique, les deux plans ayant été commutés.

Au titre de l'acceptation d'un nouveau signifié et d'une nouvelle relation sémiotique, la gestuelle de l'espace sacré se déroule en suivant au plus près un « texte » canonique. Or Fontanille confirme que la reproduction mimétique d'un signifiant peut être vectrice de la transmission d'un signifié. Faisant référence à Henri Wallon, il évoque en effet un « processus d'adaptation émotionnelle d'origine posturale, et reposant sur la modulation du tonus musculaire », « adaptation mimétique du tonus corporel au climat émotionnel » : « Dans le cas des interactions conversationnelles, par exemple, le caractère mimétique et empathique de la gestualité » illustre ce phénomène, interaction dans laquelle

« Chacun des partenaires est donc supposé intérioriser et s'approprier les états intérieurs exprimés par autrui, et, pour les comprendre, en reproduire au moins partiellement les sensations motrices associées. »⁷⁴⁴

Fontanille évoque à ce titre le « concept d'*analyseur corporel* » en sciences de la communication, signalant que, par exemple,

« la compréhension des messages oraux est facilitée par une sorte de sub-vocalisation silencieuse, une simple modification synchrone des muscles vocaux de l'auditeur »⁷⁴⁵.

Ainsi, ce processus « convertit en figures sémiotiques les états d'âme diffusés dans le monde sensible ».

⁷⁴⁴ J. Fontanille, *Corps et sens*, op. cit., p. 87.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.



Au titre, à présent, de la production d'un signifiant, chez le même auteur, la position du corps, actant-médiateur entre les plans de l'expression et du contenu, à la fois corps de chair énonciateur du cours d'action qui produit le signifiant et enveloppe pour l'élaboration du signifié, pourrait contribuer de manière déterminante à l'effet de réalité. Fontanille établit en effet un rapport entre cette « *prise de position* de la chair dans le monde »⁷⁴⁶ et l'identité. Au titre du corps-enveloppe,

« L'enveloppe a donc, littéralement, le statut d'un « moi-même pour un autre », c'est-à-dire, selon Ricoeur, un Soi. (...) le *moi-peau* sera désormais pour nous un *Soi-enveloppe*. »⁷⁴⁷

L'étude que fait Pierre Maranda du peuple Lau fournit justement un exemple de détermination de l'identité par la production d'un signifiant. Un clitoris couvert de sang a en effet pour signifié la capacité des jeunes femmes à mettre au monde. L'homme produit alors un signifiant en accord avec ce signifié : il sculpte un bâton de guerre dont l'extrémité a la forme du sexe féminin et il tue son ennemi en le frappant à la tête : « l'homme devient alors une femme « virtuelle » (...) il acquiert la capacité de mimer l'accouchement en donnant naissance à l'esprit du mort »⁷⁴⁸. Les hommes Lau « accèdent ainsi au statut d'adultes : eux-aussi, comme les jeunes femmes pubères, ont un clitoris tâché de sang »⁷⁴⁹.

Souriau, de son côté, ne distingue pas signifiant et signifié et on ne peut donc affirmer qu'il traite, dans les lois suivantes, de la production d'un signifiant. Il identifie toutefois, dans les deux étapes suivantes du processus de l'instauration, la transformation de l'opposition réalisée à l'étape précédente. La troisième loi procède d'une « médiation » qui permet, devant cette opposition, d'« offrir en solution quelque chose de positif » : ce peut être, chez Delacroix, une note de couleur rose placée entre ombre et lumière ; ailleurs, le devenir entre être et non-être ; chez Kant, les schèmes de l'imagination entre sensation et concepts⁷⁵⁰ ... La quatrième loi ou « évansion dynamique » est ensuite l'introduction d'une « dissonance », quelque chose qui « par contraste, réveille et fait chanter », une dissymétrie à propos de laquelle il écrit :

« avec elle, un élément architectonique bien important apparaît : l'impression d'étrangeté ou d'hétérogénéité ; quelque chose qui fait partie de l'harmonie générale, et pourtant qui fait dire : « cela est d'un autre ordre » ».

Ainsi du surhomme nietzschéen ; ainsi, chez Leibniz, de la distinction entre temps et espace qui permet d'accorder au premier une polarisation vers le royaume de Dieu ; ainsi du progrès

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁴⁸ « man then becomes a 'virtual' woman (...) he acquires the ability to mimic parturiency by giving birth to the spirits of the dead », notre traduction, dans : P. Maranda, « Mapping Cultural Transformation through the Canonical Formula: the Pagan versus Christian Ontological Status of Women among the Lau People of Malaita, Solomon Islands », art cit, p. 102.

⁷⁴⁹ « they then reach the status of adult: they too, like nubile girls, have a blood-tainted clitoris », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 112.

⁷⁵⁰ E. Souriau, *L'instauration philosophique, op. cit.*, p. 297 à 308.

chez les romantiques ; ainsi chez Pascal du cœur et de la charité qui « établit une communication avec le divin »⁷⁵¹.

Il y a donc, chez Souriau à cette étape, une démarche de la part de l'artiste ou du philosophe qui, à partir de l'« opposition fondamentale », opère une « médiation » puis l'émergence de quelque chose de nouveau⁷⁵².

VII.8. Hypothèse d'horizon interprétatif

Notre hypothèse suivante porte sur la croissance du « motif » initial par répétitions, la prise de forme du signifiant s'étendant à la substance du monde et celle du signifié s'élaborant sur la base inchoative qui a été fournie par la pratique. Ainsi s'élaborerait une cohérence du signifiant et une congruence du signifié, conditions définitives d'une forme de vie.

Descola justifie justement son concept de « schèmes de la pratique » par l'exemple de l'apprentissage de la chasse chez les Achuar : bien que l'adolescent possède déjà très tôt un « savoir » profond sur cette activité, « il lui faudra encore une vingtaine d'années avant d'être assuré de ramener du gibier à chaque sortie », sans doute du fait d'

« une aptitude de mieux en mieux maîtrisée à interconnecter une foule d'informations hétérogènes qui se structurent de telle façon qu'elles permettent une réponse efficace et immédiate »⁷⁵³.

Formation du monde et acquisition de la compétence pour traiter ce monde de manière efficace seraient donc liées à la stabilisation d'un tel « schème ». Plus précisément, Descola entend par « schème » des

« structures de cadrage capables de rendre compte de la cohérence et de la régularité des diverses manières dont les humains vivent et perçoivent leur engagement dans le monde (...) schèmes de la pratique qui, pour être efficaces, doivent demeurer tapis dans l'obscurité des habitudes et des accoutumances »⁷⁵⁴.

Ce « schème conceptuel », qui serait la clé de « l'articulation entre l'intelligible et l'empirique »⁷⁵⁵, trouve évidemment sa source chez Kant, mais aussi chez Lévi-Strauss qui « suppose que ces propriétés [structurales] ont une existence empirique (...) qu'une analyse adroitement menée saura ramener à la surface »⁷⁵⁶, et plus directement chez Piaget, inspiré par Kant,

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 318 à 321.

⁷⁵² Nous signalons ici que le processus général que décrit Souriau à travers les quatre premières « lois », trouve une illustration dans la formule canonique des mythes. Nous évoquons la similarité entre ces deux modèles en annexe 3.

⁷⁵³ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 135- 136.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 141.



« pour qui le schème est une représentation interne d'une classe de situations permettant à l'organisme d'agir de façon cohérente et coordonnée chaque fois qu'il confronte des situations analogues »⁷⁵⁷.

Les schèmes collectifs auraient ainsi une triple fonction : « structurer de façon sélective le flux de la perception », « organiser tant l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions », et « fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements ou d'événements »⁷⁵⁸. Et c'est par la médiation de ces schèmes, fondés sur une ontologie déterminée par le mode de relation à l'altérité, que se constituerait ainsi le collectif :

« tout laisse à penser que c'est leur fonction médiatrice qui, pour une large part, contribue à donner à chacun de nous le sentiment d'avoir en commun avec d'autres individus une même culture et une même cosmologie »⁷⁵⁹.

Les rites seraient un moyen privilégié de transmettre ces schèmes car

« l'intégration de l'expérience dans les schèmes durables s'opère surtout lors de circonstances qui favorisent l'attention, parce qu'elles tranchent sur la routine quotidienne en déposant leur marque sur les sentiments et même sur les corps. »⁷⁶⁰,

où nous voyons l'importance de la sollicitation de la réflexivité dans les pratiques ritualisées et son influence sur leur efficacité pour la transmission d'une forme de vie : les rites d'initiation procèdent « en jouant sur l'inattendu, le paradoxal et la mobilisation des passions », et « constituent (...) des indices précieux de la manière dont une collectivité conçoit et organise son rapport au monde et à autrui »⁷⁶¹.

Chez Maranda, le monde des Lau est implicitement représentable par un système semi-symbolique résultant de la répétition, appliquée à toute la substance du monde, de la prise de forme initiale :

« Des tabous langagiers imposent des circonlocutions aux hommes comme aux femmes. Ainsi, il est interdit pour les premiers de faire usage de termes explicites pour le sexe féminin, et pour les secondes de faire directement référence à la tête des hommes. Cette structure chiasmique est à relier à l'attribution océanique du « haut » - fragile, instable- aux hommes et du « bas » -ferme, solide- aux femmes. Au-delà du langage, ce paradigme océanique régit la « grammaire spatiale » du quotidien des Lau et toute leur activité cérémonielle. Ainsi, parmi d'autres interdictions et obligations, le lagon passe de « mâle » à « femelle » selon les marées : à marée haute il appartient aux hommes, qui y pêchent, ce que les femmes n'ont pas le droit de faire ; à marée basse, les femmes y ramassent des coquillages, que les hommes n'ont le droit ni de prélever, ni de consommer. Les hommes rangent leurs affaires sur des étagères, les femmes sur le sol. Lorsque les deux marchent sur une côte, l'homme doit passer devant la femme

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁶¹ *Ibid.*



afin que sa tête demeure plus haute que le bassin de celle-ci, et inversement lorsqu'ils descendent. Les femmes peuvent pratiquer la fellation sans problème, mais les hommes – au regret de certains de mes vieux amis- ne peuvent se livrer au cunnilingus. »⁷⁶²

Ce monde est en outre doté de réalité pleine et entière pour les Lau :

« Lorsqu'un homme bat sa femme (...) elle peut se réfugier dans le quartier des femmes, où son époux ne viendrait jamais la chercher car il mourrait sur le champ »⁷⁶³,

« Les garçons et les filles ont entendu parler d'hommes qui avaient demandé à leur sœur d'amener au *maanabisi* (le quartier des femmes) une noix d'arec ou des cheveux, ou encore d'autres objets personnels pris furtivement à un ennemi, afin de causer la mort de cet homme, et savent qu'il est bel et bien mort (...) Ils ont la certitude qu'une femme peut tuer sans autre arme que la partie du corps avec laquelle elle donne la vie »⁷⁶⁴.

Chez Souriau, également, la cinquième loi du processus instauratif, ou « loi de redoublement », consiste à répéter le « motif » obtenu à l'étape précédente. C'est une « pénétration de proche en proche, dans toute la masse, des conséquences des premières décisions structurales, sous forme d'échos »⁷⁶⁵. Ce que nous pourrions appeler le « raccord » initial, en termes textiles ou décoratifs, est ainsi propagé en réseau partiellement explicite, partiellement implicite :

« les monuments philosophiques ne sont généralement qu'indiqués dans leurs grandes lignes. On peut les comparer à ces projets de décorations, où des répétitions indéfinies et fastidieuses de motifs pareils ou symétriques sont simplement indiquées, un ou deux secteurs étant seuls traités à fond (...) il y a des et cætera philosophiques »⁷⁶⁶.

⁷⁶² « Language tabus impose circumlocutions on both men and women. Thus, it is forbidden for the former to use straightforward terms for women's genitalia, and forbidden for the latter to refer directly to men's heads. This chiasm structure relates to the Oceanic attribution of 'high' –fragile, unsteady- to men and 'low' –firm, solid- to women. Beyond and over language, this Oceanic paradigm regulates the 'space grammar' of Lau everyday and ceremonial life throughout. Accordingly, and among other such prescriptions, the lagoon switches from 'male' to 'female' according to tides: at high tide it belongs to men, who fish, which women may not do ; at low tide, women collect shellfish that men do not collect and may not eat. Men store their things on shelves, women on the floor. While climbing uphill the man must walk ahead in order that his head remains higher than the woman's pelvis, and inversely when they climb down. Women may practise fellatio without problems, but men –to the great grievance of some of my old friends- cannot do cunnilingus. », notre traduction, dans : P. Maranda, « Mapping Cultural Transformation through the Canonical Formula: the Pagan versus Christian Ontological Status of Women among the Lau People of Malaita, Solomon Islands », art cit, p. 98.

⁷⁶³ « when a man beats his wife (...) she can just run away to the women's quarters where her husband would never chase her for he would die on the spot », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 105.

⁷⁶⁴ « Girls and boys have heard about men who have asked a sister to take to the *maanabisi* (women's quarters) an areca nut or hair or other personal thing, lifted surreptitiously from an enemy, so as to cause that man's death, and know that he had died indeed (...) They took it for granted that a woman may kill without any other weapon than the body part with which she gives birth », notre traduction, dans : *Ibid.*, p. 107.

⁷⁶⁵ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 328.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 330.

Tout autant que la généralisation ou la propagation du « raccord » initial, nous trouvons particulièrement heuristique la dimension implicite qui en est la conséquence inévitable : les « et cætera philosophiques » évoqués par Souriau. C'est en effet un constat partagé par les ethnométhodologistes et ethnographe cités :

« Pour autant qu'une action est organisée selon des façons de faire et de dire, elle consiste en méthode pour fournir aux membres des descriptions d'elle-même »⁷⁶⁷,

« chaque action va par elle-même former le contexte immédiat pour une action suivante dans une séquence »⁷⁶⁸,

« quel que soit le niveau auquel on opère, et le degré de détail, le principe directeur est le même : les sociétés, comme les vies, contiennent leurs propres interprétations »⁷⁶⁹.

La compétence sociale repose donc sur des attentes, et ces attentes ne peuvent être créées chez le participant que si ce dernier a « compris », d'une manière ou d'une autre, ce qui relève de l'implicite, par exemple en quoi consiste le « raccord » de départ qu'il s'agit de « redoubler » dans le cours d'action à construire. Ce processus finit, semble-t-il, par constituer un horizon, ce qui implique :

- que le monde ainsi perçu et connu est tout entier soumis au « raccord » initial,
- mais aussi que ce monde n'est pas *le* monde, puisqu'il relève, dès le départ et dans toute sa constitution, d'un point de vue et d'une opposition singuliers.

De fait, chez Souriau, la sixième loi est ainsi la conséquence directe de la singularité du point de vue initial : un philosophème n'embrasse pas la totalité :

« Le monde de saint Augustin, celui de Spinoza, celui de Hegel, *ce n'est pas le même*. Les matériaux sont, jusqu'à un certain point, les mêmes, la *base* est la même ; mais l'*édifice* est autre »⁷⁷⁰,

et ce sera pour Platon la réalité des choses sensibles, pour Epicure le destin, pour Leibniz le discontinu... : « Que de choses alors disparaissent ! »⁷⁷¹. Ainsi se trouve prise en charge la notion d'horizon cognitif ou interprétatif, caractéristique essentielle de la phénoménologie de l'autopoïèse : seul « existe » ce qui est formé, de même que seul fait sémiose ce qui a été converti en forme.

Signalons enfin les deux dernières lois du processus instauratif souralien.

⁷⁶⁷ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit., p. 95- 96.

⁷⁶⁸ « every 'current' action will itself form the immediate context for some 'next' action in a sequence », notre traduction, dans : L. Mondada, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », art cit, p. 120.

⁷⁶⁹ « whatever the level at which one operates, and however intricately, the guiding principle is the same: societies, like lives, contain their own interpretations. », notre traduction, dans : C. Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit., p. 453.

⁷⁷⁰ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 334.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 338- 339.

Pour la septième loi, Souriau affirme, pour tout philosophème, l'existence d'« un être qui n'a pourtant d'autre support pour sa réalité que l'arrêt même du mouvement de détermination réalisante »⁷⁷². Il illustre cette « vision crépusculaire » par le sentiment d'amour⁷⁷³, qui est principe d'accroissement chez Parménide, principe d'union puis nostalgie de l'Un chez Platon, volonté de l'Un chez Descartes... Cet être est, à l'égard du philosophème, un « résidu d'inexprimable »⁷⁷⁴.

Pour la huitième loi, appelée « dernier détail », Souriau doit enfin affronter la question de l'achèvement de l'instauration, existence pleine et entière qu'il appelle « patuité » : une œuvre a « certaines qualités d'achèvement et de présence définitive, et présence désormais autonome et objective, qui seules méritent ce nom d'œuvre »⁷⁷⁵. Il précisera cependant dans un ouvrage ultérieur qu'« il faut se contenter d'une sorte d'harmonie, d'analogie suffisante, d'évident et stable reflet de ce qu'était l'œuvre à faire dans l'œuvre faite »⁷⁷⁶.

Plus utile pour notre propos, cet achèvement est, en tous cas, essentiellement lié à la cohérence interne du philosophème, à sa « vérité intrinsèque », vérité qui « n'est pas d'accord avec autre chose, mais accord avec elle-même »⁷⁷⁷. Un philosophème est ainsi « un monde fermé, (...) un être qui se suffit plus ou moins à lui-même »⁷⁷⁸.

Nous pouvons à présent revenir au modèle pour le prolonger et conclure.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 342.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 346 et suiv.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁷⁶ E. Souriau, *Les différents modes d'existence*, *op. cit.*, p. 212- 213.

⁷⁷⁷ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.62.



Conclusion

Retour au modèle

La question de l'efficiace narrative pour la transmission d'une forme de vie a été reformulée en considérant la pratique ritualisée comme le dispositif d'instauration d'un monde sémiotique par le moyen de l'interprétation d'un texte canonique selon un cours d'action ouvert. A la lumière de nos deux observations participantes et des concepts et théories que nous avons convoqués, le phénomène semble procéder d'un jeu entre les deux dimensions que prend nécessairement le terme « interprétation » :

- « interprétation » au sens d'accès à un intelligible, compréhension, lecture... qui relève donc de la construction et de l'élaboration d'un signifié congruent à celui du proto-monde sémiotique proposé par la pratique, et ainsi perçu comme adéquat au signifiant auquel il est associé ;
- et « interprétation » au sens où un pianiste interprète un morceau de musique : manifestation d'une gestuelle, d'une occurrence chaque fois unique et singulière, qui relève, elle, de la production d'un signifiant en cohérence avec celui de ce proto-monde sémiotique et perçu comme expression possible du signifié auquel il est associé.

Nous avons proposé un processus itératif entre ces deux aspects : le cours d'action qui fait appel à ces deux faces de l'interprétation est l'agent de la construction réciproque des deux plans d'un monde sémiotique. La cohérence du signifiant de ce monde, comme la congruence de son signifié, vont, de fait et par définition, déterminer une forme de vie. Il s'agit ici encore d'une boucle persuasive reposant sur une épreuve empirique, comme dans le modèle de Douglas : l'interprétation au sens de « compréhension » est ainsi *testée empiriquement* par l'interprétation au sens de « manifestation », et réciproquement la seconde est *rendue intelligible* par la première ; chacune contribue ainsi à bâtir l'édifice cohérent/congruent de l'autre.

Le processus peut donc se décrire comme suit.



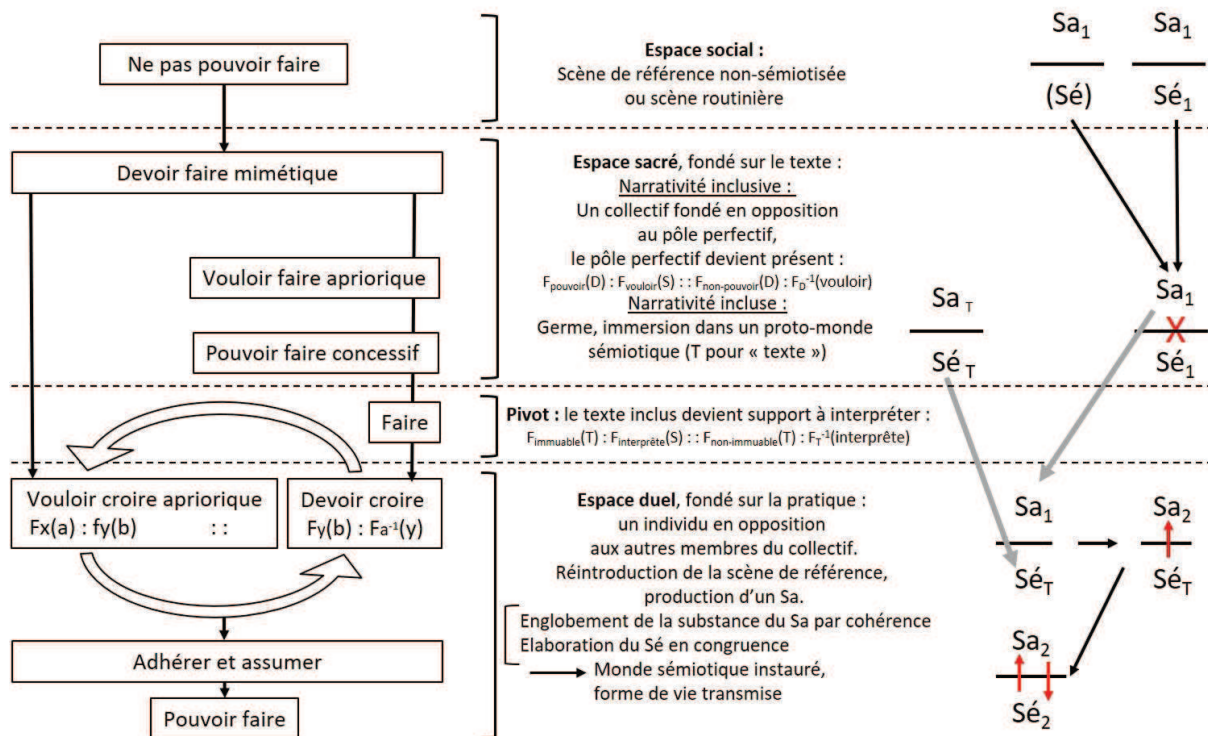


Figure 9 : Modèle pour l'instauration d'un monde sémiotique

Dès l'espace social, le processus à l'œuvre puise sa thématique dans une scène de référence de l'espace social (l'agression dans le cas du Karatedo, la mort dans le cas de la Franc-maçonnerie) qui peut relever d'un affect quasiment pur, de la seule dimension intensive, événement qui n'est pas rattaché à une cohérence du plan de l'expression ni à un contenu élaboré et congruent. Or aucune forme de vie ne peut exister, par définition, sans une cohérence dans le plan de l'expression et une congruence dans le plan du contenu, et c'est cette incomplétude sémiotique qui ferait de cet événement, virtuel ou réalisé, une altération qui appelle une réparation. Cette dernière peut se faire par la transmission d'une forme de vie appropriée, compétence pour traiter la scène de référence.

En outre, même si le sujet était à même d'associer la scène de référence à une signification, ces pratiques mettent en œuvre un dispositif qui a pour effet de le disjoindre de toute compétence interprétative, du fait que l'entrée dans une nouvelle société, en le plongeant dans un nouveau sociolecte, un *decorum* inhabituel, une nouvelle compétence sociale, une nouvelle pratique interprétative... le disjoindre de toute routine et de tout *pouvoir-faire*. Le sujet est ramené en amont de toute prise de forme, dans un monde substantiel, « entre deux mondes », « zone de marge » dans une « boîte de Pandore », disjoint de son éventuelle compétence antérieure et non-encore conjoint à une nouvelle compétence et à une nouvelle société. Cette confusion, selon les expériences de Garfinkel, est source d'« anxiété », de « désorientation » et appelle chez le sujet un besoin de conformation au consensus intersubjectif du milieu dans lequel il se trouve à présent, entraînant un *vouloir croire* dont nous avons constaté, sur le terrain, l'intensité particulièrement élevée.

Dans l'espace sacré, avec l'énonciation du « texte » canonique qui est imposé au sujet, une première sémiose se met en place par la mise en présence d'un pôle perfectif. Ce dernier est

associé à un contenu métasémiotique qui est l'adoption totale de la forme de vie à transmettre : une compétence supposée infaillible pour traiter la scène de référence. Une « preuve » de cette compétence peut être trouvée dans le Vénérable, les anciens de la loge, le sensei... car ces acteurs sont « sur l'axe » qui mène à ce pôle perfectif, démontrent cette compétence par des épreuves pragmatiques, sont décrits par les autres pratiquants comme compétents, se trouvent en relation ininterrompue de transmission depuis les origines ou depuis la disparition du Maître figuré à l'extrémité de l'axe... Cette relation établit une corrélation entre le gradient de champ perfectif, sur le plan du signifié, et les variations de distance au pôle perfectif sur le plan du signifiant. L'établissement de cette axiologie semble déterminant pour l'instauration du futur monde sémiotique : nous avons pu observer la très forte dépendance des comportements des pratiquants à l'espace ainsi orienté, l'adhésion à la compétence sociale pouvant être fortement altérée pour peu que l'on en sorte un seul pied.

Si l'on considère maintenant l'énonciation du « texte » (kata, rituel) dans ses quatre dimensions spatio-temporelles et pas seulement selon sa projection orthogonale sur l'axe principal, elle apporte une dimension pleinement extensive à la scène de référence, une cohérence du signifiant et une congruence du signifié grâce à une structure narrative. Celle-ci repose, plus précisément, sur un schéma narratif canonique qui a pour particularité que la conquête de la compétence pour traiter la scène de référence se fait par la démonstration (Karatedo) ou l'apprentissage (Franc-maçonnerie) de la même compétence, confondant ainsi épreuve décisive et épreuve qualifiante. Constat que l'on pourrait formuler selon le principe suivant, qui semble sous-jacent à ce processus : c'est en se familiarisant avec une manière d'agir, ou en démontrant qu'on la maîtrise, qu'on conquiert la compétence pour cet agir. Principe fondamental de la validation des apprentissages, finalement, du chef-d'œuvre d'un Compagnon au vol qualifiant d'un candidat au brevet de pilote. Là se profile l'idée que le cours d'action (compétence) est ce qui génère, de fait, l'adoption de la forme de vie (performance), ou encore, comme nous l'avons suggéré plus haut, que l'objet de valeur (la compétence pour traiter la scène de référence) est conquis par le sujet en l'élaborant, en le produisant.

Qu'il s'agisse de démontrer cette compétence en Karatedo ou d'y être guidé en Franc-maçonnerie, cette gestuelle immerge le pratiquant dans un proto-monde sémiotique local, restreint, qui développe la sémiose initiée par le vis-à-vis initial entre le collectif et le pôle perfectif (en Karatedo on entre dans un monde où l'on va vers l'adversaire pour l'affronter et où l'on progresse ainsi vers la compétence ; en Franc-maçonnerie, dans un monde d'épreuves qui, si l'on accepte simplement les relations analogiques qu'elles proposent, font dépasser la mort et progresser vers la connaissance et l'ordre).

A l'entrée dans l'espace duel, il y a basculement de l'axe principal pour relier à présent le sujet aux membres du collectif. C'est ici que va pouvoir s'énoncer une gestuelle qui, même si elle demeure contrainte par des règles strictes, peut explorer une zone de liberté et manifester des pratiques (intervention orale, travail avec partenaire...) diverses et plus singulières. C'est donc ici qu'un nouveau signifiant est véritablement produit par le sujet, au contraire de la gestuelle de l'espace sacré, très fortement régie par un « texte » énoncé plus mimétiquement. Et ce nouveau signifiant, dans l'espace duel, est produit de manière à être cohérent avec le signifié reçu, dont il est *une* manifestation *possible*. Dans ce processus, la forme de vie transmise interviendrait comme instance rectrice :

- de la « loi » d'interprétation qui produit, dans l'espace sacré, un signifié satisfaisant à partir d'un signifiant canonique,

- et de la marge de liberté accordée au sujet pour la production d'un signifiant qui manifeste ce signifié, en tant qu'instance située en amont des stratégies et déterminant un style de stratégie : ainsi laisse-t-elle au sujet une sensation de liberté énonciative tout en contraignant le signifiant produit à s'inscrire dans un certain rapport au monde.

Dans cet espace duel, il y a en Karatedo réintroduction de la scène de référence, à présent associée à un signifié différent. En Franc-maçonnerie, ce sont les questionnements à propos du monde naturel qui sont réintroduits et interprétés selon une nouvelle ontologie.

La pratique ritualisée repose, enfin, sur la répétition, la réitération de l'alternance entre espace sacré et espace duel. Ainsi serait instauré, un plan après l'autre, un nouveau monde sémiotique, au fil de la construction d'un modèle à atteindre et de l'élaboration d'une gestuelle de plus en plus proche de ce modèle. Il y aurait ainsi boucle rétroactive entre signifiant et signifié par cohérence interne, par coproduction, le signifié étant accepté pour son adéquation au signifiant et sa congruence au signifié d'origine, et le signifiant étant produit sous la contrainte de manifester le signifié et de demeurer en cohérence avec le signifiant d'origine. Au fil de la progression dans la pratique se renforcent ainsi la congruence du signifié, par compréhension croissante du système transmis, et la cohérence du signifiant, par enrichissement de techniques martiales ou de relations analogiques, qui embrassent un périmètre croissant de la substance du monde ainsi convertie en forme. De ce fait, l'alternance de commutations du signifié et du signifiant bâtit un édifice de plus en plus complexe et complet qui correspond à la fois à un monde sémiotique et à une forme de vie. D'un point de vue phénoménologique, signifiant et signifié sont alternativement « preuve » l'un de l'autre, et chaque commutation d'un plan peut s'appuyer sur la constance de l'autre plan pour contribuer à l'effet de réalité :

- tel signifié donné à un signifiant est « juste » car il permet d'interpréter (au sens de « comprendre ») le signifiant donné ;
- et telle gestuelle signifiante est « juste » puisqu'elle est une interprétation (au sens d' « énonciation par le corps ») en accord avec le signifié admis.

De fait, le processus a les caractéristiques d'un système autopoïétique : les composants formés servent à bâtir ce monde par répétition d'un motif, l'organisation bénéficie d'un mécanisme stabilisateur, une clôture phénoménologique se met en place et la pratique évolue toutefois diachroniquement par l'apparition spontanée de formes et leur sélection par le milieu. Concernant, en particulier, notre quatrième hypothèse autopoïétique, il y a bien couplage structurel entre le milieu et le système :

- A l'échelle du collectif, il y a échange d'éléments : les individus de l'espace social, « substance » pour le collectif qui les transforme en « composants » ou membres, lesquels viennent occuper les rôles de son organisation, ces rôles constants définissant les relations entre les membres et, par-là, la fonction du système. Ainsi, en Karatedo, les pratiquants évoluent pour occuper successivement les rôles d'élèves, de sampai, de sensei... et, en Franc-maçonnerie, ceux d'apprentis, Compagnons, Maîtres, puis officiers de la loge. L'organisation demeure inchangée : il y a toujours des élèves, un sampai, un sensei, liés par des relations constantes, mais la structure est renouvelée en couplage avec le milieu, comme on change le dossier en bois d'une chaise pour un dossier en métal. Il y a donc ontogenèse au fil de l'évolution diachronique de la structure, c'est-à-dire au fil du renouvellement des individus qui deviennent composants du système.
- A l'échelle de l'individu, c'est au sens cognitif, et non plus physique, que la substance du milieu est convertie en forme. En Karatedo, l'englobement progressif de cette

substance par le processus instauratif permet d'intégrer de nouvelles attaques et de nouvelles techniques martiales en les traitant selon le syntagme de base. Ce syntagme de base, à ce titre, est l'organisation qui convertit la substance en forme, permettant au pratiquant de reconnaître les attaques qui se présentent (prise de forme du signifiant) et de les traiter comme des opportunités (prise de forme du signifié). Au fil de l'englobement des attaques possibles et des ripostes appropriées, le style du pratiquant évolue sans que la forme de vie varie. En Franc-maçonnerie, la démarche « spéculative » fait englober la substance du monde en étendant progressivement le maillage des relations analogiques, en le densifiant... et, là aussi, il y a ontogenèse, au fil diachronique de ce couplage entre le Franc-maçon et le milieu auquel il donne ainsi forme.

Discussion, limites, perspectives

Cette évolution pour notre modèle nous semble apporter un gain de pouvoir descriptif en termes de non-contradiction, d'exhaustivité et de simplicité :

- non-contradiction, car il demeure compatible avec l'approche inductive et l'élaboration théorique précédentes (moyennant, il est vrai, un déplacement de posture épistémologique) ;
- exhaustivité, car cette évolution permet de prendre en charge les résidus et variantes que nous avons signalés ;
- enfin, simplicité moyennant un déplacement de notre posture épistémologique, faisant l'économie d'un dualisme apriorique entre objet et sujet et de l'articulation d'un monde et d'un être au monde, pour ne considérer que l'interaction et ce qu'elle produit.

Les limites de notre recherche tiennent en revanche, dès le départ, à la définition de nos terrains : si nous espérons avoir contribué à une sémiotique des pratiques et des formes de vie en empruntant à l'ethnographie une méthodologie d'observation, de recueil et d'analyse et en montrant qu'elle est appropriée à notre discipline, notre étude trouve ses limites dans le périmètre de ces mêmes observations. Quel est le devenir de ces formes de vie dans la praxis énonciative hors de ce périmètre, lorsque le collectif et l'espace-temps sacré ne sont pas constitués ? Ces formes de vie se manifestent-elles sur d'autres thématiques que celles du combat ou de la spéculation analogique qui les sollicitent dans les pratiques, autrement dit : sollicite-t-on la forme de vie du Karatedo lors d'une négociation commerciale, voit-on davantage le monde comme un maillage de relations analogiques à l'extérieur du temple ? Ces questions restent en suspens.

Nous avons également trouvé des limites dans l'application de l'entretien phénoménologique à cette recherche, malgré la pertinence apparente de cette méthode. Les individus testés ont en effet eu, comme nous le rapportions plus haut, d'importantes difficultés à rapporter leur vécu détaillé à un interrogateur qui est en même temps pratiquant comme eux : il semble qu'ils estiment pouvoir en faire l'économie puisque ce vécu est déjà partagé. Nous pensons toutefois que ce type d'entretien pourrait être très approprié pour des recherches portant sur des pratiques moins connues de l'interrogateur. Notre bref détour par des pratiques thérapeutiques nous a en effet permis de tester ce type d'entretien sur un thérapeute et de fournir des inspirations pour l'évolution de notre modèle (en annexe 2). Là réside, selon nous, une autre piste méthodologique de recueil des données « en profondeur » pour la sémiotique des pratiques, des stratégies et des formes de vie.

Nous espérons enfin avoir contribué à ouvrir des perspectives pour une anthroposémiotique qui soit à la fois :

- ancrée : fondée sur une observation rigoureuse du réel en acte,
- inductive : laissant toute sa place à une théorisation qui intervient *après* seulement s'être efforcé de saisir la singularité du phénomène observé,

et qui démontre ainsi la capacité de la sémiotique, au-delà des modèles généraux qu'elle a produits, de prendre en charge ces singularités et de les décrire.



Références bibliographiques

AVENIER Marie-José et GAVARD-PERRET Marie-Laure, « Inscrire son projet de recherche dans un cadre épistémologique » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Montreuil, Pearson, 2012, p. 11- 62.

BARTHÉLÉMY Michel et QUÉRÉ Louis, « L'argument ethnométhodologique » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 9- 44.

BERTAUX Daniel, *Le récit de vie*, 3. éd., Paris, Colin (coll. « 128 Sociologie, Anthropologie »), 2010, 126 p.

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 2014.

BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, vol. 43, n° 1, p. 58- 63.

COQUET Jean-Claude, *Le Discours et son sujet 1*, Paris, Méridiens Klincksieck (coll. « Sémiotique »), 1989, 226 p.

CÔTÉ Alain, « The Set of Canonical Transformations Implied in the Canonical Formula for the Analysis of Myth » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 199- 221.

CÔTÉ Alain, « Qu'est-ce que la formule canonique ? », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 35- 41.

COURTOIS-L'HEUREUX Fleur et WIAME Aline (eds.), *Etienne Souriau : une ontologie de l'instauration*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, 201 p.

DARANYI Sandor, « Classical myths and transformation: computer observation of the Lévi-Strauss formula at work » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 156- 176.

DE ROOIJ Vincent, « Problems of (re-)contextualizing and interpreting variation in oral and written Shaba Swahili », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 105- 126.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 2005, 623 p.

DESCOLA Philippe, INGOLD Tim et LUSSAULT Michel, *Etre au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

DÉSVEAUX Emmanuel, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 43- 49.

DOUGLAS Mary, « Dealing with uncertainty », *Ethical perspectives*, 2001, vol. 3, n° 8.



DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, 652 p.

ERICKSON Milton H., ROSSI Ernest L. et ROSSI Sheila I., *Traité pratique de l'hypnose*, Paris, Grancher, 2006, 470 p.

EVRARD Yves, PRAS Bernard et ROUX Elyette, *Market*, 4^e., Paris, Dunod, 2009, 706 p.

FLOCH Jean-Marie, *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, 246 p.

FLOCH Jean-Marie, *Une lecture de Tintin au Tibet*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

FONTANILLE Jacques, *Formes de vie.*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, 274 p.

FONTANILLE Jacques, *Corps et sens*, 1^{re} éd., Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2011, 216 p.

FONTANILLE Jacques, *Pratiques sémiotiques*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Formes sémiotiques »), 2008, 303 p.

FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 2003, 306 p.

FONTANILLE Jacques et KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « La transmission à l'épreuve des catastrophes », *Formes de vie et modes d'existence « durables »*.

FONTANILLE Jacques et ZILBERBERG Claude, *Tension et signification*, Sprimont, Belgique, Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1998, 251 p.

GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 478 p.

GARFINKEL Harold et SACKS Harvey, « Les structures formelles des actions pratiques » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 429- 474.

GAVARD-PERRET Marie-Laure, GOTTELAND David, HAON Christophe, HELME-GUIZON Agnès, HERBERT Maud et RAY Daniel, « Collecter les données par l'enquête » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Montreuil, Pearson, 2012, p. 107- 164.

GEERTZ Clifford, « La description dense », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, traduit par André Mary, 1 octobre 1998, n° 6, p. 73- 105.

GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, 470 p.

GENNEP Arnold van, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1981, 288 p.



GIORDANO Yvonne et JOLIBERT Alain, « Spécifier l'objet de la recherche » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 63- 105.

GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm L., *The discovery of the grounded theory*, New Brunswick (USA) and London (UK), Aldine Transaction, 2006, 272 p.

GOFFMAN Erving, *Les Cadres de l'expérience*, traduit par Isaac Joseph, traduit par Michel Dartevelle et traduit par Pascale Joseph, Paris, Les Editions de Minuit, 1991, 578 p.

GRECO Luca, « La présentation de soi dans un tour de table », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2- 3, p. 153- 173.

GREGORY Christopher, « Ramistic, Commonplaces, Lévi-Straussian Mythologic, and Binary Logic » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 177- 195.

GREIMAS Algirdas Julien et COURTÉS Joseph, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 2011, 458 p.

GREIMAS Algirdas Julien et FONTANILLE Jacques, *Sémiotique des passions : des états de choses aux états d'âme*, Paris, Editions du Seuil, 1991, 329 p.

HJELMSLEV Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

JOURNÉ Olivier, « Collecter les données par l'observation » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 165- 206.

JOYEAU Anne, ROBERT-DEMONTROND Philippe et SCHMIDT Céline, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines : principes, portée, limites », *Management & Avenir*, 2010, vol. 34, n° 4, p. 14- 39.

LE MOIGNE Jean-Louis, *Les épistémologies constructivistes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 130 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2012.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Pocket, 2012.

LÉVI-STRAUSS Claude, *L'homme nu*, Paris, Plon, 2009, 690 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La potière jalouse*, Paris, Pocket, 2009, 320 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 2009, 404 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 2009, 450 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, 358 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990, 354 p.



LÉVI-STRAUSS Claude, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, 277 p.

MAHMOUDIAN Mortéza, « Problèmes théoriques du travail de terrain », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 7- 22.

MARANDA Elli Köngäs et MARANDA Pierre, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Paris, Mouton Publishers, 1971, 152 p.

MARANDA Pierre (ed.), *The double twist: from ethnography to morphodynamics*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, 316 p.

MARANDA Pierre, « Mapping Cultural Transformation through the Canonical Formula: the Pagan versus Christian Ontological Status of Women among the Lau People of Malaita, Solomon Islands » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 97- 120.

MARCUS Solomon, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », *Semiotica*, 1997, vol. 116, n° 2- 4, p. 115- 188.

MATURANA Humberto R., « The organization of the living: a theory of the living organisation », *Cybernetics Forum*, summer/fall 1981, X, n° 2- 3, p. 14- 23.

MATURANA Humberto R. et VARELA Francisco J., *The tree of knowledge*, Rev. ed., Boston and London, Shambhala ; Distributed in the U.S. by Random House, 1992, 269 p.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, s.l., Puf, 2014, 490 p.

MONDADA Lorenza, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2- 3, p. 111- 151.

MONDADA Lorenza, « Technologies et interactions dans la fabrication du terrain du linguiste », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 39- 68.

NATHAN Tobie et HOUNKPATIN Lucien, *La guérison Yoruba*, Paris, O. Jacob, 1998.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Observation et description en socio-anthropologie », *Enquête*, 2003, n° 3, p. 13- 39.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre Olivier De, « Émique », *L'Homme*, 1998, vol. 38, n° 147, p. 151- 166.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La politique du terrain », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, 1 octobre 1995, n° 1, p. 71- 109.

PARRET Herman, *Présences*, Limoges, PULIM (coll. « Nouveaux actes semiotiques »), 2002, 234 p.

PAUL ROBERT, *Le petit Robert*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1973.



PETITOT Jean, « A Morphodynamical Schematization of the Canonical Formula for Myths » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 267- 311.

PETITOT Jean, « Note complémentaire sur l'approche morpho-dynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 17- 23.

PIETTE Albert, « Fête, spectacle, cérémonie : des jeux de cadres », *Hermès*, 2005, vol. 43.

PLATON, *Sophiste ; Politique ; Philèbe ; Timée ; Critias*, traduit par Emile Chambry, Paris, Flammarion, 2008.

RACINE Luc, « Analogy and the Canonical Formula of Mythic Transformations » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 33- 55.

RACINE Luc, « La formule canonique du mythe : analogie et classifications sociales », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 25- 33.

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald, *Structure et fonction dans la société primitive*, traduit par Françoise Marin et traduit par Louis Marin, s.l., Éditions de Minuit, 1969.

REY Alain (ed.), *Dictionnaire historique de la langue française. T. 1: A - Fo*, Nouv. éd. augm., Paris, Le Robert, 2012, 1378 p.

SCHWIMMER Eric, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 56- 96.

SCUBLA Lucien, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth » dans *The double twist: from ethnography to morphodynamics*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 123- 155.

SCUBLA Lucien, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, O. Jacob, 1998, 337 p.

SOURIAU Etienne, *Les différents modes d'existence*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Métaphysiques »), 2009, 220 p.

SOURIAU Etienne, *L'instauration philosophique*, Paris, Librairie Félix Lacan, 1939, 414 p.

THEUREAU Jacques, *Le cours d'action : méthode élémentaire.*, Toulouse, Octarès Éditions, 2004, 284 p.

THOMPSON Craig J., LOCANDER William B. et POLLIO Howard R., « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research: The Philosophy and Method of Existential-Phenomenology », *Journal of Consumer Research*, 1989, vol. 16, n° 2, p. 133- 146.

VARELA Francisco J., *Connaître, les sciences cognitives*, traduit par Pierre Lavoie, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Science ouverte »), 1989, 122 p.



VARELA Francisco J., MATURANA Humberto R. et URIBE Ricardo B., « Autopoiesis: the organisation of living systems, its characterization and a model », *Cybernetics Forum*, summer/fall 1981, X, n° 2- 3, p. 6- 13.

VON GLASERSFELD Ernst, « Introduction à un constructivisme radical » dans *L'Invention de la réalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p. 19- 43.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard (coll. « Collection Tel »), 1990, 364 p.

ZELNY Milan, « Autopoiesis today », *Cybernetics forum*, summer/fall 1981, X, n° 2- 3, p. 3- 6.

ZILBERBERG Claude, « Précis de grammaire tensive », *Tangence*, 2002, n° 70, p. 111.

Le Robert & Collins senior, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2003.



Références bibliographiques classées par discipline

Sémiotique

COLAS-BLAISE Marion, « Forme de vie et formes de vie : vers une sémiotique des cultures », *Actes Sémiotiques [En ligne]*, 2012, n° 115.

COQUET Jean-Claude, *Le Discours et son sujet 1*, Paris, Méridiens Klincksieck (coll. « Sémiotique »), 1989, 226 p.

COQUET Jean-Claude, *La quête du sens: le langage en question*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Formes sémiotiques »), 1997, 262 p.

COURTÈS Joseph, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, s.l., Mame, 1973, 192 p.

COURTÈS Joseph, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris, Hachette Université, 1976, 146 p.

FLOCH Jean-Marie, *Une lecture de Tintin au Tibet*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

FLOCH Jean-Marie, *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, 246 p.

FONTANILLE Jacques et KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « La transmission à l'épreuve des catastrophes » dans Alessandro Zinna et Ivan Darrault-Harris (eds.), *Formes de vie et modes d'existence « durables »*, CAMS/O., Toulouse, (coll. « Actes »), p. 105-122.

FONTANILLE Jacques et ZILBERBERG Claude, *Tension et signification*, Sprimont, Belgique, Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1998, 251 p.

FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 1999, 306 p.

FONTANILLE Jacques, *Soma et séma*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, 274 p.

FONTANILLE Jacques, *Pratiques sémiotiques*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Formes sémiotiques »), 2008, 303 p.

FONTANILLE Jacques, « L'analyse du cours d'action : des pratiques et des corps », *Actes Sémiotiques [En ligne]*, 2011, p. 114.

FONTANILLE Jacques, *Corps et sens*, 1^{re} éd., Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2011, 216 p.

FONTANILLE Jacques, « Territoire : du lieu à la forme de vie », *Actes Sémiotiques [En ligne]*, 2014, n° 117.

FONTANILLE Jacques, *Formes de vie.*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, 274 p.



FONTANILLE Jacques, « La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI^e siècle », *Actes Sémiotiques [En ligne]*, 2015, n° 118.

GREIMAS A. J., *Du Sens II: Essais Semiotiques*, Paris, Editions du Seuil, 1983, 245 p.

GREIMAS Algirdas Julien et COURTÉS Joseph, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 2011, 458 p.

GREIMAS Algirdas Julien et FONTANILLE Jacques, *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*, Paris, Editions du Seuil, 1991, 329 p.

GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens. Essais sémiotiques, tome 1*, Paris, Editions du Seuil, 1970, 320 p.

GREIMAS Algirdas Julien, *De l'imperfection*, Périgueux, P. Fanlac, 1987, 99 p.

GREIMAS Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 266 p.

HJELMSLEV Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

LANDOWSKI Eric, « Les interactions risquées », *Nouveaux actes sémiotiques*, 2005, n° 101-102-103.

LANDOWSKI Eric, « Régimes de sens et styles de vie », *Actes Sémiotiques [En ligne]*, 2012, n° 115.

LOTMAN Youri, *La sémiosphère*, Limoges, PULIM, 1999, 152 p.

PARRET Herman, *Présences*, Limoges, PULIM (coll. « Nouveaux actes semiotiques »), 2002, 234 p.

ZILBERBERG Claude, « Précis de grammaire tensive », *Tangence*, 2002, n° 70, p. 111.

Cognition : références portant sur l'autopoïèse

MATURANA H et VARELA F, « Autopoiesis and cognition », *Boston studies in the philosophy of science*, D. Reidel Publishing Company, 1980, vol. 42.

MATURANA Humberto R. et VARELA Francisco J., *The tree of knowledge*, Rev. ed., Boston and London, Shambhala ; Distributed in the U.S. by Random House, 1992, 269 p.

MATURANA Humberto R., « The organization of the living: a theory of the living organisation », *Cybernetics Forum*, summer/fall 1981, X, n° 2-3, p. 14-23.

VARELA F, MATURANA H et URIBE R, « Autopoiesis : the organization of living systems, its characterization and a model », *Cybernetics Forum*, summer/fall 1981, X, 2 and 3.

VARELA Francisco J., *Connaître, les sciences cognitives*, traduit par Pierre Lavoie, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Science ouverte »), 1989, 122 p.



ZELNY Milan, « Autopoiesis today », *Cybernetics forum*, summer/fall 1981, X, n° 2-3, p. 3-6.

Ethnologie, anthropologie, sociologie, psychologie

ANZIEU Didier, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995, 296 p.

BARTHÉLÉMY Michel et QUÉRÉ Louis, « L'argument ethnométhodologique » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 9-44.

BERTAUX Daniel, *Le récit de vie*, 3. éd., Paris, Colin (coll. « 128 Sociologie, Anthropologie »), 2010, 126 p.

BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, vol. 43, n° 1, p. 58-63.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit (coll. « Le Sens commun »), 2012, 475 p.

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 2014.

DESCOLA Philippe, INGOLD Tim et LUSSAULT Michel, *Etre au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 2005, 623 p.

DOUGLAS Mary, « Dealing with uncertainty », *Ethical perspectives*, 2001, vol. 3, n° 8.

DRAY Dominique, *Victimes en souffrance : une ethnographie de l'agression à Aulnay-sous-Bois*, Librairie générale de droit et de jurisprudence., Paris, LGDJ (coll. « Droit et société »), 1999, 318 p.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, 652 p.

ERICKSON Milton H., ROSSI Ernest L. et ROSSI Sheila I., *Traité pratique de l'hypnose*, Paris, Grancher, 2006, 470 p.

GARFINKEL Harold et SACKS Harvey, « Les structures formelles des actions pratiques » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 429-474.

GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 478 p.

GENNEP Arnold van, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1981, 288 p.

GIRARD René, *Le Bouc émissaire*, 14^e éd., Paris, Grasset (coll. « Le livre de poche Biblio Essais »), 2013, 313 p.

GOFFMAN Erving, *Les Cadres de l'expérience*, traduit par Isaac Joseph, traduit par Michel Dartevelle et traduit par Pascale Joseph, Paris, Les Editions de Minuit, 1991, 578 p.

- LÉVI-STRAUSS Claude, *Paroles données*, Plon., Paris, Plon, 1984, 277 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990, 354 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, 358 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 2009, 450 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La potière jalouse*, Paris, Pocket, 2009, 320 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 2009, 404 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *L'homme nu*, Paris, Plon, 2009, 690 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *L'origine des manières de table*, [Paris], Plon, 2009, 482 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2012.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Pocket, 2012.
- LÉVY Albert, *Les machines à faire-croire : I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse*, Paris, Anthropos : Diffusion, Economica (coll. « La bibliothèque des formes »), 2003, 250 p.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, s.l., Puf, 2014, 490 p.
- NATHAN Tobie et HOUNKPATIN Lucien, *La guérison Yoruba*, Paris, O. Jacob, 1998.
- PIETTE Albert, « Fête, spectacle, cérémonie : des jeux de cadres », *Hermès*, 2005, vol. 43.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald, *Structure et fonction dans la société primitive*, traduit par Françoise Marin et traduit par Louis Marin, s.l., Éditions de Minuit, 1969.

Anthropologie : références portant sur la formule canonique des mythes

- CÔTÉ Alain, « Qu'est-ce que la formule canonique ? », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 35-41.
- CÔTÉ Alain, « The Set of Canonical Transformations Implied in the Canonical Formula for the Analysis of Myth » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 199-221.
- DÉSVEAUX Emmanuel et POUILLON Jean, « Rencontre autour de la formule canonique », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 7-8.
- DÉSVEAUX Emmanuel, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 43-49.
- GREGORY Christopher, « Ramistic, Commonplaces, Lévi-Straussian Mythologic, and Binary Logic » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 177-195.



MARANDA Elli Köngäs et MARANDA Pierre, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Paris, Mouton Publishers, 1971, 152 p.

MARANDA Pierre, « Mapping Cultural Transformation through the Canonical Formula: the Pagan versus Christian Ontological Status of Women among the Lau People of Malaita, Solomon Islands » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 97-120.

MARANDA Pierre (ed.), *The double twist: from ethnography to morphodynamics*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, 316 p.

MARCUS Solomon, « Vers une approche axiomatique-déductive de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 9-15.

MARCUS Solomon, « The logical and semiotic status of the canonic formula of myth », *Semiotica*, 1997, vol. 116, n° 2-4, p. 115-188.

PETITOT Jean, « Note complémentaire sur l'approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 17-23.

PETITOT Jean, « A Morphodynamical Schematization of the Canonical Formula for Myths » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 267-311.

RACINE Luc, « La formule canonique du mythe : analogie et classifications sociales », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 25-33.

RACINE Luc, « Analogy and the Canonical Formula of Mythic Transformations » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press, 2001, p. 33-55.

SCHWIMMER Eric, « Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description ? » dans *The double twist*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 56-96.

SCUBLA Lucien, « A propos de la formule canonique, du mythe, et du rite », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 135, p. 51-60.

SCUBLA Lucien, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, O. Jacob, 1998, 337 p.

SCUBLA Lucien, « Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth » dans *The double twist: from ethnography to morphodynamics*, Toronto ; Buffalo, University of Toronto Press (coll. « Anthropological horizons »), 2001, p. 123-155.



Ethnographie, anthropologie, ethnométhodologie, sociologie, sciences de gestion : références portant sur la méthodologie de terrain

BARTHÉLÉMY Michel et QUÉRÉ Louis, « L'argument ethnométhodologique » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 9-44.

BERTAUX Daniel, *Le récit de vie*, 3. éd., Paris, Colin (coll. « 128 Sociologie, Anthropologie »), 2010, 126 p.

DE ROOIJ Vincent, « Problems of (re-)contextualizing and interpreting variation in oral and written Shaba Swahili », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 105-126.

DE STEFANI Elwys, « L'accomplissement du contexte pendant les courses au supermarché : espace, objets et cadre participatif », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2-3, p. 203-229.

EVARD Yves, PRAS Bernard et ROUX Elyette, *Market*, 4°. , Paris, Dunod, 2009, 706 p.

GARFINKEL Harold et SACKS Harvey, « Les structures formelles des actions pratiques » dans *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 429-474.

GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 478 p.

GAVARD-PERRET Marie-Laure, GOTTELAND David, HAON Christophe, HELME-GUIZON Agnès, HERBERT Maud et RAY Daniel, « Collecter les données par l'enquête » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Montreuil, Pearson, 2012, p. 107-164.

GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, 470 p.

GEERTZ Clifford, « La description dense », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, traduit par André Mary, 1 octobre 1998, n° 6, p. 73-105.

GIORDANO Yvonne et JOLIBERT Alain, « Spécifier l'objet de la recherche » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 63-105.

GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm L., *The discovery of the grounded theory*, New Brunswick (USA) and London (UK), Aldine Transaction, 2006, 272 p.

GRECO Luca, « La présentation de soi dans un tour de table », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2-3, p. 153-173.

JOURNÉ Olivier, « Collecter les données par l'observation » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 165-206.

JOYEAU Anne, ROBERT-DEMONTROND Philippe et SCHMIDT Céline, « Les récits de vie en Gestion des Ressources Humaines : principes, portée, limites », *Management & Avenir*, 2010, vol. 34, n° 4, p. 14-39.

LA VALLE Natalia, « Redéfinitions du contexte domestique : la réorganisation des activités familiales suite à des appels téléphoniques », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2-3, p. 175-202.

MAHMOUDIAN Mortéza, « Problèmes théoriques du travail de terrain », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 7-22.

MONDADA Lorenza, « Technologies et interactions dans la fabrication du terrain du linguiste », *Cahiers de l'ILSL*, 1998, n° 10, p. 39-68.

MONDADA Lorenza, « La question du contexte en ethnométhodologie et en analyse conversationnelle », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2-3, p. 111-151.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La politique du terrain », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, 1 octobre 1995, n° 1, p. 71-109.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Observation et description en socio-anthropologie », *Enquête*, 2003, n° 3, p. 13-39.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Émique », *L'Homme*, 1998, vol. 38, n° 147, p. 151-166.

THEUREAU Jacques, *Le cours d'action : méthode élémentaire.*, Toulouse, Octarès Éditions, 2004, 284 p.

THOMPSON Craig J., LOCANDER William B. et POLLIO Howard R., « Putting Consumer Experience Back into Consumer Research: The Philosophy and Method of Existential-Phenomenology », *Journal of Consumer Research*, 1989, vol. 16, n° 2, p. 133-146.

TRAVERSO Véronique et GALATOLO Renata, « Accès multiples au(x) contexte(s) : l'exemple de cuisinières en action », *Verbum*, 2006, XXVIII, n° 2-3, p. 231-256.

TRENDEL Olivier et WERLE Carolina, « Collecter les données par l'expérimentation » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Pearson., Montreuil, Pearson, 2012, p. 207-244.

Philosophie, épistémologie

AVENIER Marie-José et GAVARD-PERRET Marie-Laure, « Inscrire son projet de recherche dans un cadre épistémologique » dans *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion*, Montreuil, Pearson, 2012, p. 11-62.

COURTOIS-L'HEUREUX Fleur et WIAME Aline (eds.), *Etienne Souriau : une ontologie de l'instauration*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, 201 p.

DESCOLA Philippe, INGOLD Tim et LUSSAULT Michel, *Etre au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 2005, 623 p.

LE MOIGNE Jean-Louis, *Les épistémologies constructivistes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 130 p.

PLATON, *Sophiste ; Politique ; Philèbe ; Timée ; Critias*, traduit par Emile Chambry, Paris, Flammarion, 2008.

SOURIAU Etienne, *L'instauration philosophique*, Paris, Librairie Félix Lacan, 1939, 414 p.

SOURIAU Etienne, *Les différents modes d'existence*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Métaphysiques »), 2009, 220 p.

VON GLASERSFELD Ernst, « Introduction à un constructivisme radical » dans *L'Invention de la réalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p. 19-43.

WATZLAWICK Paul, *L'Invention de la réalité*, traduit par Anne-Lise Hacker, Paris, Ed. du Seuil, 1999, 326 p.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard (coll. « Collection Tel »), 1990, 364 p.

Références portant sur les terrains étudiés

Karatedo

FUNAKOSHI Gichin, *Karate-dō kyōhan*, 1st ed., Tokyo, New York, Kodansha International, 1973, 256 p.

FUNAKOSHI Gichin, *Karate-dō : my way of life*, Tokyo, Kodansha International, 1981.

FUNAKOSHI Gichin, *Karate-dō nyūmon*, 1st ed., Tokyo ; New York, Kodansha International, 1988, 119 p.

KASE Taiji, *18 kata supérieurs karate-do shotokan ryu*, Boulogne, SEDIREP, 1982.

KASE Taiji, *Karate-do kata: 5-Heian, 2-Tekki*, Noisy-sur-Ecole, Sedirep, 2006.

MABUNI Ken 'ei, *La voie de la main nue : initiation et karaté-do*, traduit par Masaaki Suzuki, Paris, Dervy, 2004.

Franc-maçonnerie

DACHEZ Roger, *L'invention de la franc-maçonnerie : des opératifs aux spéculatifs*, Paris, Éd. Vega (coll. « Le parfait maçon »), 2008, 308 p.

FERRÉ Jean, *Dictionnaire des symboles maçonniques*, Monaco, Rocher : Jean-Paul Bertrand (coll. « Pierre philosophale »), 1997, 372 p.

MAINGUY Irène, *Symbolique des grades de perfection et des ordres de sagesse*, Paris, Dervy, 2003.

MAINGUY Irène, *De la symbolique des chapitres en franc-maçonnerie, rite écossais ancien et accepté et rite français*, Paris, Dervy, 2008.

NAUDON Paul, *Les Loges de Saint-Jean et la philosophie ésotérique de la connaissance*, Paris, Dervy, 1999.



NAUDON Paul, *Histoire générale de la franc-maçonnerie*, Paris, Moreau, 2004, 251 p.

La franc-maçonnerie : Documents fondateurs, Paris, Herne, 2007.

Index

- accommodation.....34, 46, 217, 238, 239, 245, 249, 264, 265, 269
- actant interprétatif.27, 39, 60, 72, 133, 195
- adhésion.....7, 23, 54, 107, 126, 127, 132, 136, 195, 207, 209, 218, 219, 220, 221, 264, 265, 269, 271, 272, 299, 337
- agape 94, 227, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 255, 259, 266, 267, 271, 274, 280
- agrégation...6, 8, 19, 35, 53, 63, 140, 194, 196, 197, 202, 214, 220, 241, 251, 258, 272, 273, 279, 287
- ajustement...46, 47, 66, 89, 118, 215, 217, 239, 245, 249, 264, 265, 269
- analogique.....8, 142, 154, 155, 158, 216, 217, 224, 255, 260, 261, 262, 264, 269, 270, 280, 301
- analogisme.....256, 262, 263, 270
- analyse conversationnelle .. 23, 24, 26, 27, 28, 71, 90, 120, 137, 295, 306, 315
- anthroposémiotique.....1, 5, 6, 16, 51, 193, 199, 217, 221, 302
- Apprenti.....222, 233, 236, 253
- Apprentis.....223, 225, 227, 228, 233, 234, 236, 237
- assomption.....7, 17, 20, 39, 45, 109, 110, 121, 122, 123, 127, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 169, 181, 193, 195, 199, 207, 208, 209, 211, 215, 218, 219, 220, 221, 269, 271, 275
- assumer7, 20, 97, 109, 120, 121, 168, 193, 208, 213, 219, 273, 275
- autopoiétique.....6, 7, 8, 16, 17, 18, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 54, 55, 75, 97, 140, 146, 172, 178, 179, 194, 195, 198, 200, 204, 205, 206, 211, 213, 219, 281, 300, 343
- axe .. 52, 53, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 129, 131, 133, 134, 140, 194, 214, 215, 216, 217, 239, 240, 241, 242, 255, 260, 270, 273, 289, 299, 337, 341
- axiologique.....29, 36, 38, 70, 105
- borné.....6, 29, 58, 67, 68, 94, 110, 133
- bornes 25, 54, 75, 108, 194, 238, 243, 244
- cadrage 106, 107, 109, 119, 244, 292
- cadre .6, 21, 24, 25, 27, 30, 43, 56, 59, 60, 63, 72, 74, 75, 93, 97, 100, 106, 113, 116, 119, 123, 126, 131, 133, 134, 139, 151, 158, 214, 215, 216, 243, 244, 263, 277, 293, 303, 314, 315, 338, 339, 340
- canonique . 4, 7, 14, 15, 16, 19, 33, 34, 35, 39, 47, 50, 53, 54, 56, 103, 114, 116, 118, 119, 123, 124, 127, 132, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 239, 249, 252, 268, 269, 279, 290, 292, 297, 298, 299, 303, 307, 312, 313, 325, 326, 341, 342, 343
- catalyseur 44, 46, 206, 209, 270, 281
- champ... 16, 17, 46, 49, 52, 53, 55, 57, 61, 70, 73, 76, 112, 113, 116, 129, 130, 131, 132, 133, 144, 147, 173, 194, 203, 242, 251, 252, 266, 273, 287, 289, 290, 294, 299, 331
- cohérence..... 8
- cohérent 15, 114, 207, 264, 272, 297, 299, 332
- cohérente.... 8, 32, 39, 260, 283, 287, 293, 343
- collectif.. 6, 7, 8, 18, 19, 35, 43, 51, 54, 55, 140, 146, 148, 171, 172, 173, 184, 193, 194, 195, 196, 198, 202, 203, 205, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 248, 254, 261, 264, 268, 269, 270, 272, 278, 279, 280, 287, 290, 293, 299, 300, 301, 333, 334, 343
- Compagnons 223, 225, 227, 228, 233, 234, 236, 237, 300
- compétence .. 4, 6, 7, 8, 15, 19, 21, 25, 26, 28, 32, 58, 72, 75, 86, 91, 93, 95, 106, 108, 109, 118, 123, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 143, 148, 164, 172, 180, 194, 195, 196, 197, 204, 205, 208, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 238, 241, 249, 265, 269, 270, 273, 277, 279, 280, 284, 292, 295, 298, 299, 338, 339
- comportement... 30, 49, 57, 64, 75, 76, 81, 89, 98, 106, 116, 118, 138, 160, 208, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 252, 254, 260, 275, 336, 338
- concessif..... 52, 136, 171, 195, 208, 209

concurrence ..22, 29, 30, 32, 39, 116, 120, 122, 125, 131, 136, 195, 198, 208, 210, 211, 220, 271, 275, 276
 condensée..... 14, 129, 131, 141, 151, 176, 195, 196, 198, 199, 200, 204, 205, 207, 208, 219, 268
 congruence .8, 31, 34, 38, 43, 70, 86, 105, 165, 199, 281, 292, 297, 298, 299, 300
 construit.....6, 8, 24, 27, 28, 37, 54, 55, 74, 85, 96, 98, 110, 111, 113, 118, 122, 147, 151, 183, 211, 214, 219, 220, 221, 224, 262, 270, 278, 279, 281, 285, 332, 333, 340
 contexte 23, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 39, 56, 59, 61, 71, 76, 81, 88, 90, 108, 116, 137, 152, 178, 179, 258, 295, 306, 314, 315
 contextualisation..... 24, 27, 28
 contre-don..... 18, 19, 193
 corpus ... 15, 16, 22, 35, 53, 68, 80, 83, 84, 87, 92, 128, 178, 234, 250, 253, 257, 261, 264
 corrélation ... 23, 39, 47, 67, 121, 123, 124, 125, 177, 178, 217, 243, 250, 299
 couplage structurel 6, 43, 75, 300
 cours d'action6, 7, 8, 19, 23, 24, 25, 26, 28, 32, 33, 34, 46, 47, 54, 56, 60, 61, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 86, 87, 90, 93, 94, 95, 119, 120, 134, 135, 137, 216, 265, 271, 275, 277, 278, 280, 281, 283, 285, 286, 291, 295, 297, 299, 307, 309, 315, 331, 343
*croire*4, 7, 8, 38, 47, 52, 53, 110, 113, 122, 126, 127, 128, 132, 136, 137, 155, 172, 195, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 215, 218, 219, 220, 253, 255, 256, 258, 264, 267, 269, 270, 275, 276, 278, 298, 312, 336
 Croyance..... 126, 132
 culture6, 15, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 68, 69, 89, 90, 91, 92, 93, 140, 157, 159, 164, 170, 178, 181, 185, 187, 201, 206, 227, 236, 254, 255, 260, 261, 262, 272, 287, 289, 292, 293, 303, 311, 315
 débrayage ... 106, 108, 118, 121, 134, 214, 240, 249
 déductive... 7, 8, 17, 20, 21, 221, 268, 271, 273, 274, 276, 313
 défi .. 4, 114, 115, 116, 131, 139, 171, 195, 200
 degré ... 47, 48, 59, 73, 150, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 245, 249, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 261, 268, 272, 273, 276, 277, 295
 description dense.. 7, 8, 15, 16, 17, 20, 21, 57, 58, 60, 62, 65, 67, 68, 70, 72, 78, 86, 96, 98, 99, 133, 137, 139, 194, 199, 200, 208, 210, 214, 222, 229, 266, 271, 304, 314, 343
devoir faire 30, 208, 263
devoir-faire..... 119, 120, 195
 discursif 29, 35, 38, 105, 114, 148, 170, 172, 179, 181, 182, 184, 204, 208, 252
 dissolvante.... 14, 199, 200, 203, 204, 205, 207, 209, 217, 219, 268
 dissovante.....218
 distance .. 4, 19, 23, 42, 45, 46, 49, 63, 79, 89, 114, 116, 121, 123, 125, 130, 131, 134, 137, 153, 156, 195, 208, 218, 244, 246, 248, 249, 264, 265, 267, 280, 283, 299
 distanciation.. 75, 125, 126, 129, 137, 247, 269
 dojo..29, 54, 100, 101, 106, 107, 108, 129, 133, 204, 214
 don 7, 18, 19, 51, 166, 193
 doute..34, 87, 97, 104, 120, 133, 150, 154, 159, 179, 205, 222, 247, 248, 258, 265, 276, 278, 279, 292, 331, 332, 337
 échantillon..... 22, 58, 76, 80, 83, 86
 Echantillonnage23
 échantillonnage.....22, 68
 efficacité 15, 26, 39, 49, 121, 125, 126, 127, 128, 132, 135, 136, 195, 210, 211, 218, 255, 276, 331, 332, 333, 335, 338
 efficience8, 15, 18, 35, 39, 54, 55, 75, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 146, 181, 193, 194, 195, 211, 213, 217, 218, 219, 244, 248, 274, 288, 293, 297, 331, 334, 335, 337, 339
 Efficience 1, 6, 16, 39
 efficient . 6, 15, 39, 47, 205, 213, 220, 249, 268, 274
 énonciation . 22, 24, 26, 31, 34, 50, 53, 54, 130, 132, 147, 207, 209, 211, 247, 268, 277, 284, 298, 299, 300, 333, 337
 entretien 23, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 96, 126, 137, 236, 265, 301, 335, 338
 entretien phénoménologique.....69, 76, 87, 96, 137, 265, 301
 épreuve décisive . 132, 134, 135, 215, 252, 299
 épreuve qualifiante.. 7, 114, 132, 135, 194, 215, 251, 252, 253, 269, 299
 espace duel 134, 135, 136, 140, 171, 195, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 229, 240,



241, 250, 266, 269, 271, 273, 280, 281, 299, 300

espace sacré..... 172, 213, 217, 238, 239, 241, 243, 250, 251, 269, 271, 273, 280

espace social .. 30, 64, 131, 133, 134, 135, 136, 178, 240, 242, 243, 244, 249, 251, 253, 254, 263, 271, 280, 298, 300, 335, 337

espaces-temps..... 7, 8, 29, 106, 214, 216, 238, 240, 271, 343

espace-temps..... 29, 30, 64, 94, 105, 106, 107, 108, 112, 126, 131, 134, 178, 212, 214, 238, 242, 244, 250, 263, 271, 273, 280, 301

exhaustivité ... 20, 22, 61, 68, 69, 187, 204, 221, 301

expérience. 4, 6, 15, 21, 23, 59, 61, 63, 66, 68, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 89, 91, 97, 98, 103, 123, 125, 126, 137, 209, 211, 223, 247, 254, 265, 275, 277, 278, 279, 284, 287, 293, 303, 305, 311, 315, 338

Expert..... 225, 229, 230, 233, 246

extensité..... 8, 47, 53, 121, 123, 124, 132, 135, 136, 195, 214, 238, 274

fermeture... 29, 30, 87, 105, 222, 225, 229, 231, 233, 235, 238, 239, 240, 241, 244, 253, 257, 261, 275

flottante 88, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 138

focale . 93, 96, 97, 114, 115, 123, 138, 266

forme 6, 7, 8, 17, 18, 19, 22, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 49, 52, 53, 55, 59, 60, 61, 68, 69, 70, 76, 77, 78, 81, 86, 88, 89, 95, 96, 98, 99, 103, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 152, 159, 160, 165, 168, 170, 175, 176, 178, 180, 181, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 235, 241, 244, 247, 249, 250, 251, 256, 257, 260, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 309, 331, 336, 338, 341, 342, 343

forme de vie 6, 7, 8, 17, 18, 19, 22, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 45, 53, 55, 59, 60, 68, 70, 86, 95, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139,

145, 146, 148, 176, 178, 180, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 244, 249, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 285, 292, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 309, 341, 343

formes de vie .. 1, 6, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 29, 30, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 52, 54, 55, 58, 60, 68, 95, 116, 120, 121, 125, 131, 136, 140, 141, 143, 146, 148, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 192, 193, 195, 198, 199, 207, 208, 210, 211, 216, 219, 220, 244, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 281, 301, 309

formulation 26, 112, 175, 176, 180, 188, 191, 200, 204, 281

formule canonique des mythes 4, 7, 16, 35, 140, 141, 147, 148, 171, 173, 177, 181, 183, 193, 196, 198, 199, 201, 211, 215, 217, 292, 312, 325, 341, 343

Franc-maçon..... 8, 87, 222, 227, 251, 252, 255, 261, 263, 265, 268, 269, 271, 277, 301

Franc-maçonnerie... 6, 7, 8, 17, 30, 33, 34, 53, 56, 87, 90, 94, 96, 222, 223, 227, 229, 237, 238, 249, 250, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 280, 287, 298, 299, 300, 301, 316, 326, 343

frontières..... 105, 108, 176, 184, 194, 197

gestuelle ... 7, 8, 16, 18, 34, 46, 47, 53, 54, 103, 106, 113, 115, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 130, 135, 194, 195, 196, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 244, 246, 259, 268, 269, 270, 278, 280, 283, 284, 287, 290, 297, 299, 300, 337

gradient. 61, 112, 117, 118, 129, 131, 133, 136, 194, 214, 242, 252, 266, 273, 299

Grand Architecte. 230, 239, 240, 241, 242, 249, 251, 252, 270, 271, 278, 279

habitus 6, 262

homéostasie 19, 41, 42, 105, 106, 107, 123, 124, 131

Homogénéisation..... 62

horizon interprétatif ... 38, 42, 55, 140, 194, 196, 198, 200, 212, 270, 283, 292

hypothèse ontologique 8, 281, 283, 285, 286

hypothético-déductive 7, 16, 20, 56, 96, 139

idéalisé ... 8, 111, 112, 122, 171, 270, 271, 279, 283



identité .. 6, 24, 28, 40, 41, 43, 49, 52, 102, 140, 146, 153, 156, 169, 173, 184, 194, 212, 236, 242, 262, 287, 288, 291, 334, 335
 immanence.. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 37, 39, 56, 59, 60, 111, 129, 175, 176, 177, 187, 249
 inductive 16, 20, 21, 70, 73, 75, 76, 88, 93, 94, 99, 139, 222, 238, 271, 301, 302, 326
 initiation 15, 48, 50, 236, 245, 250, 252, 253, 256, 258, 259, 264, 268, 293, 316, 334
 instauration.... 4, 8, 14, 198, 199, 205, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 303, 307, 315, 341, 342, 343
 intensité..... 8, 45, 47, 52, 53, 66, 103, 104, 110, 115, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 135, 136, 195, 214, 215, 217, 220, 238, 247, 270, 274, 280, 286, 289, 298
 intentionnalité 6, 34, 37, 39, 47, 55, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 193, 194, 195, 199, 205, 211, 214, 217, 249, 252, 264
 interprétation . 7, 20, 22, 23, 27, 29, 57, 58, 59, 60, 62, 68, 69, 70, 72, 73, 79, 81, 83, 85, 86, 88, 92, 96, 97, 112, 113, 115, 118, 120, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 141, 145, 150, 152, 153, 156, 159, 162, 168, 169, 170, 172, 181, 185, 195, 213, 216, 218, 220, 225, 246, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 276, 277, 280, 297, 299, 300, 333, 334, 335, 339, 343
 interprète ... 7, 75, 125, 145, 185, 218, 220, 260, 265, 269, 274, 277, 297
 intersubjectivité.... 38, 54, 72, 96, 113, 126, 127, 206, 212, 220, 250, 259, 263, 269
 inversion.. 20, 34, 125, 140, 142, 143, 146, 149, 155, 162, 163, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 181, 183, 196, 197, 215, 342
 journal de bord .. 59, 62, 68, 89, 93, 96, 97, 98, 99, 131, 138, 139, 325, 326
 Karatedo 6, 7, 8, 16, 21, 29, 30, 33, 34, 43, 53, 54, 56, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 146, 171, 172, 176, 178, 180, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 204, 208, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 230, 238, 241, 244, 250, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 287, 298, 299, 300, 301, 316, 326, 343
 kata..... 14, 34, 53, 54, 101, 103, 104, 109, 112, 115, 117, 119, 121, 122, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 172, 194, 195, 197, 199, 204, 205, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 238, 269, 270, 272, 273, 274, 287, 299, 316
 kihon.... 103, 104, 112, 115, 117, 119, 122, 127, 128, 130, 132, 133, 134, 135, 195, 196, 199, 211, 212, 214, 218
 lapsus 29, 33, 122, 138, 275
 loge 14, 53, 90, 94, 96, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 241, 242, 244, 245, 247, 249, 252, 254, 257, 258, 264, 265, 266, 273, 274, 275, 299, 300, 326
 Maître de Cérémonie .. 225, 227, 228, 229, 230, 233, 245, 246
 maître disparu 7, 8, 19, 110, 111, 133, 134, 136, 171, 172, 173, 204, 205, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 271
 Maîtres..... 225, 228, 236, 237, 243, 300
 manifestation 19, 22, 29, 31, 33, 35, 37, 70, 107, 121, 172, 196, 200, 238, 244, 265, 290, 297, 299
 manipulateur 114, 197
 manipulation ... 33, 98, 114, 115, 116, 139, 195, 200, 254, 336, 338
 médiation 51, 97, 109, 131, 134, 151, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 172, 174, 175, 181, 190, 191, 194, 196, 197, 199, 204, 216, 217, 219, 240, 241, 271, 287, 291, 292, 293, 341, 342
 médiations 79, 134, 171, 184, 240
 méthodologie 7, 16, 21, 23, 24, 28, 33, 56, 57, 76, 94, 97, 137, 154, 194, 238, 301, 314
 milieu . 6, 23, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 55, 70, 77, 102, 108, 140, 178, 179, 194, 198, 212, 238, 298, 300
mimesis 106, 110, 111, 130, 204, 208, 215, 220, 270
 modalités 7, 17, 37, 51, 53, 136, 193, 207, 209, 218, 219, 220, 252, 269, 275, 331
 monde sémiotique..... 8, 14, 16, 276, 279, 280, 281, 287, 290, 297, 298, 299, 300, 337, 343
 mythe . 34, 50, 67, 142, 143, 150, 151, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 186, 187, 188, 189, 191, 196, 197, 198, 200, 222, 235, 240, 241, 259, 276, 307, 313, 332, 333



narratif... 17, 18, 34, 35, 54, 111, 114, 116, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 146, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 197, 201, 204, 212, 219, 251, 252, 253, 274, 279, 299

narrative 1, 6, 8, 15, 16, 17, 18, 34, 35, 39, 47, 53, 55, 76, 78, 113, 134, 135, 139, 146, 161, 162, 171, 174, 176, 182, 183, 187, 193, 194, 195, 196, 211, 212, 213, 217, 218, 250, 252, 268, 269, 279, 281, 297, 299, 309, 333

narrativité 7, 34, 35, 39, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 139, 141, 193, 194, 195, 197, 199, 201, 204, 205, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 238, 249, 264, 269, 280

Ne pas pouvoir faire 120, 195

obéissance.... 222, 224, 227, 228, 230, 231, 243, 258

objet de valeur..... 7, 8, 132, 170, 172, 197, 201, 202, 215, 253, 269, 278, 279, 299

observable... 21, 24, 33, 34, 35, 39, 54, 56, 60, 61, 68, 116, 120, 127, 166, 175

observation participante . 7, 16, 20, 21, 57, 62, 63, 69, 75, 86, 89, 90, 94, 97, 99, 100, 129, 139, 140, 177, 193, 194, 208, 220, 223, 240, 267, 277, 279, 343

œuvre à faire..... 8, 282, 283, 296

œuvre en cours 8, 283

ontogenèse 43, 196, 212, 300, 301

opposition fondamentale 8, 136, 146, 171, 186, 197, 280, 281, 289, 292, 342

orateur... 96, 223, 224, 231, 233, 236, 239, 253, 256, 265

organisation..... 6, 7, 27, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 55, 72, 89, 93, 96, 119, 140, 173, 179, 180, 190, 194, 196, 198, 199, 200, 203, 205, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 224, 238, 270, 274, 277, 300, 301, 306, 308, 310

ouverture . 81, 87, 104, 105, 114, 121, 136, 163, 190, 195, 222, 225, 229, 230, 231, 233, 234, 238, 239, 241, 242, 244, 246, 247, 253, 257, 261, 263, 264, 333, 334, 338

paradigmatique..... 38, 111, 151, 174, 185, 199

parcours narratif 17, 114, 134, 161, 171, 190, 192, 197, 201, 203, 204, 205, 251, 269, 275, 276

perfection 109, 110, 111, 118, 134, 173, 194, 195, 214, 215, 216, 222, 223, 240, 242, 249, 252, 256, 271, 278, 316, 341

persistance.... 6, 19, 35, 38, 39, 40, 43, 45, 55, 70, 134, 135, 141, 145, 146, 148, 154, 155, 172, 173, 179, 190, 194, 199, 200, 202, 203, 205, 214, 220, 238, 239

persuasive 38, 126, 205, 206, 209, 215, 217, 218, 273, 280, 297, 334, 335, 343

perturbations 32, 33, 56, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 138, 139, 266, 267, 275

plan d'immanence... 15, 16, 33, 34, 37, 38, 176, 177, 219

plan de pertinence 7, 34, 238

planche 224, 231, 232, 236, 239, 240, 248, 249, 254, 256, 258, 274, 280

pôle perfectif 132, 140, 199, 204, 238, 243, 252, 269, 270, 271, 278, 279, 280, 287, 290, 298, 299

Pôle perfectif..... 242, 278

posture épistémologique . 8, 285, 286, 288, 301

pouvoir-faire 106, 119, 120, 136, 193, 195, 197, 208, 298, 339

pratiquant.. 7, 8, 16, 18, 19, 30, 34, 43, 47, 53, 54, 55, 76, 87, 94, 95, 101, 105, 106, 109, 111, 112, 115, 116, 118, 120, 122, 124, 125, 127, 129, 131, 133, 135, 137, 172, 173, 178, 193, 194, 195, 198, 199, 204, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 265, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 287, 299, 301, 326

pratiquants.. 19, 30, 52, 53, 54, 72, 90, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 130, 132, 133, 138, 139, 140, 171, 193, 194, 196, 204, 212, 214, 215, 264, 266, 272, 277, 278, 279, 299, 300

pratiques. 1, 6, 7, 8, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 71, 72, 75, 79, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 120, 125, 146, 148, 176, 177, 178, 192, 193, 199, 207, 216, 217, 219, 238, 247, 252, 262, 268, 269, 271, 273, 274, 276, 277, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 293, 298, 299, 301, 303, 304, 309, 311, 314, 325, 331, 334, 335, 337, 339, 340, 343

pratiques ritualisées 1, 6, 8, 15, 16, 18, 19, 21, 33, 34, 38, 39, 47, 51, 52, 53, 54, 75, 87, 96, 125, 148, 178, 192, 207, 219, 274, 281, 285, 286, 293, 331, 334, 335, 337, 339, 343

praxis énonciative 19, 22, 29, 55, 131, 134, 135, 179, 188, 193, 198, 200, 208, 212, 275, 277, 301

présence 19, 30, 31, 32, 33, 45, 46, 53, 61, 85, 88, 90, 94, 98, 100, 101, 107, 108, 110, 112, 118, 119, 129, 131, 141, 157,

171, 172, 179, 181, 184, 189, 195, 205,
210, 215, 217, 227, 228, 239, 244, 251,
252, 260, 265, 266, 278, 280, 286, 287,
288, 289, 290, 296, 298, 335, 337, 339

prise de forme 8, 42, 55, 114, 131, 146,
180, 196, 198, 200, 211, 214, 264, 270,
274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 283,
285, 286, 287, 288, 289, 292, 293, 298,
301, 343

prise de notes 82, 89, 93, 95, 96, 223, 265,
266

profane 8, 48, 49, 53, 87, 133, 134, 140,
171, 173, 227, 233, 234, 235, 236, 241,
243, 244, 246, 249, 251, 254, 258, 333

profondeur 7, 45, 52, 58, 68, 70, 73, 74,
75, 77, 78, 88, 93, 100, 105, 226, 238,
301

programmation 46, 47, 217

programme . 51, 52, 53, 119, 219, 239, 272

projectif 6, 34, 193, 196, 198

projective 133, 195, 211

rapport au monde .. 6, 15, 38, 55, 143, 159,
171, 173, 196, 202, 207, 211, 214, 216,
262, 264, 270, 280, 281, 289, 293, 300

réception 87, 222, 223, 227, 235, 236, 238,
239, 241, 245, 250, 251, 257, 261, 272,
273

récit de vie ... 63, 69, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 84, 86, 303, 311, 314

recueil de données .. 16, 20, 56, 57, 69, 70,
86, 88, 94

réflexivité 70, 71, 75, 77, 90, 93, 95, 97, 98,
109, 122, 123, 125, 126, 131, 136, 137,
156, 195, 214, 216, 219, 248, 254, 265,
266, 278, 293, 326, 340

retranscription 68, 76, 81, 82, 101, 164

rétrospectif 78, 193, 196, 198

rétrospective 6, 34, 133, 195, 211, 249

rite ... 1, 6, 21, 48, 49, 50, 51, 52, 142, 173,
174, 175, 177, 190, 196, 197, 223, 228,
229, 230, 233, 242, 250, 257, 258, 313,
316

rites ... 6, 15, 35, 36, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
87, 125, 146, 171, 173, 174, 177, 196,
202, 222, 224, 228, 229, 258, 267, 293,
303, 304, 311

rituel .. 34, 46, 47, 49, 50, 53, 87, 109, 111,
112, 126, 158, 177, 222, 225, 229, 231,
232, 234, 237, 238, 239, 242, 245, 246,
247, 248, 250, 252, 253, 255, 256, 257,
258, 260, 263, 264, 269, 270, 271, 287,
299, 334, 335

sacré ... 7, 8, 48, 49, 52, 53, 129, 133, 134,
135, 136, 140, 171, 173, 194, 195, 196,
213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 229,
230, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 243,
244, 249, 250, 251, 252, 259, 268, 269,
271, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 290,
298, 299, 300, 301

sampai .. 96, 102, 104, 109, 111, 116, 118,
126, 134, 138, 139, 140, 196, 204, 214,
216, 217, 218, 300, 326

sanction 146, 148, 168, 173, 197, 199,
249, 251

saturation 22, 56, 68, 80, 92, 93, 94, 97,
139, 141, 266

scène de référence 30, 126, 134, 135, 136,
195, 208, 214, 216, 250, 252, 269, 273,
274, 279, 288, 298, 299, 300

schème 6, 22, 34, 38, 52, 54, 55, 114, 140,
163, 194, 198, 212, 276, 277, 292, 293,
339

schèmes . 6, 15, 22, 25, 29, 30, 52, 60, 71,
80, 140, 199, 262, 291, 292, 293

schèmes syntagmatiques 22, 25, 29, 30,
52, 199

secrétaire 224, 231, 245

sémiose .. 8, 32, 35, 36, 46, 108, 112, 131,
136, 145, 194, 252, 255, 280, 286, 287,
288, 289, 295, 298, 299, 333, 338, 342

sensei 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122,
124, 126, 128, 130, 134, 138, 140, 196,
204, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 220,
299, 300, 326

signifiant . 8, 30, 35, 36, 37, 57, 59, 60, 67,
102, 118, 126, 134, 135, 159, 165, 221,
239, 271, 280, 281, 289, 290, 291, 292,
297, 299, 300, 301, 335, 336, 337, 338,
340, 342, 343

signifié 8, 31, 35, 57, 59, 67, 126, 217, 239,
240, 242, 271, 280, 281, 290, 291, 292,
297, 299, 300, 301, 335, 336, 337, 338,
340, 342, 343

stratégie .. 7, 31, 37, 39, 55, 68, 88, 91, 98,
114, 122, 181, 188, 189, 190, 191, 216,
247, 250, 256, 258, 264, 265, 270, 275,
277, 279, 300

structure 7, 8, 17, 18, 34, 35, 39, 41, 42,
43, 45, 47, 49, 55, 59, 62, 65, 70, 78,
79, 80, 85, 95, 110, 129, 131, 132, 134,
139, 140, 144, 146, 148, 150, 151, 157,
162, 163, 174, 176, 179, 180, 186, 193,
194, 195, 196, 203, 211, 212, 213, 214,
215, 217, 238, 250, 260, 268, 270, 281,
286, 289, 293, 294, 299, 300, 333

style stratégique 6, 7, 15, 18, 22, 27, 30,
31, 37, 54, 56, 60, 113, 114, 116, 120,
121, 122, 126, 127, 129, 130, 131, 132,



133, 138, 176, 193, 194, 195, 212, 215, 219, 238, 265, 270

substance.....8, 42, 46, 55, 114, 136, 139, 140, 144, 146, 185, 206, 213, 270, 274, 275, 276, 286, 288, 289, 292, 293, 300, 342, 343

Surveillant ... 225, 227, 229, 230, 232, 237, 244, 254, 265

syntagmatique...22, 27, 28, 34, 38, 39, 47, 52, 53, 54, 60, 61, 66, 70, 104, 111, 113, 114, 120, 123, 127, 133, 136, 137, 138, 139, 151, 161, 162, 168, 174, 175, 181, 185, 189, 191, 193, 195, 198, 199, 205, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 217, 219, 245, 264, 268, 269, 273,343

syntagmatiques 29, 53, 123

syntagme de base115, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 139, 146, 176, 180, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 219, 238, 274, 280, 301

Syntagme de base 113, 131

système persuasif17, 133, 134, 205

système semi-symbolique 36, 46, 144, 146, 189, 196, 199, 200, 252, 256, 293, 342

tablier 8, 228, 231

tatami 94, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 116, 134, 140, 214, 244

temple 54, 94, 222, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 236, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 255, 256, 257, 261, 272, 279, 301

terrain.. 7, 8, 15, 16, 17, 20, 22, 30, 32, 33, 46, 47, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 69, 78, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 98, 105, 137, 138, 172, 204, 213, 221, 238, 250, 252, 262, 265, 266, 267, 272, 277, 298, 306, 314, 315, 326

texte.....6, 7, 15, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 33, 34, 39, 47, 53, 54, 56, 58, 59, 61, 63, 68, 73, 76, 121, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 139, 146, 147, 180, 181, 188, 189, 195, 198, 205, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 229, 231, 232, 238, 239, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 264, 265, 268, 269, 270, 271, 273, 279, 290, 297, 298, 299, 343

textualisé 180, 238, 245, 257

textualité53

topique.....238

tori113, 114, 115, 127, 133, 194, 195, 196, 200, 211

tradition. 18, 19, 37, 49, 51, 52, 53, 82, 88, 127, 128, 129, 147, 240, 257

transmission.. 1, 4, 6, 7, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 29, 33, 35, 36, 39, 43, 51, 52, 54, 55, 113, 116, 130, 131, 132, 133, 135, 139, 140, 141, 143, 146, 148, 172, 173, 179, 181, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 223, 224, 249, 263, 274, 275, 281, 285, 290, 293, 297, 298, 299, 304, 309, 343

typification.... 62, 64, 93, 96, 100, 226, 238

uke.....113, 115, 120, 121, 127, 133, 135, 194, 195, 200, 208, 211

unité...6, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 51, 53, 55, 75, 78, 140, 146, 173, 194, 196, 198, 212, 213, 221, 270, 283

Vénérable ... 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 259, 265, 299

vouloir faire208, 275

vouloir-faire 120, 137, 195, 265



Annexes

Annexe 1. Exemples de pages de notre journal de bord	326
Annexe 2. Une brève approche causale : les pratiques « efficaces ».....	331
Annexe 3. Lois de Souriau et formule canonique des mythes de Lévi-Strauss.....	341



Annexe 1. Exemples de pages de notre journal de bord

On trouvera dans les pages suivantes des exemples de pages de notre journal de bord.

Les prises de notes à chaud se sont faites systématiquement sur la page de droite. Nous précisons en en-tête la date et le terrain (K pour Karatedo, FM pour Franc-maçonnerie) ainsi que notre rôle lors de cette séance : P pour simple « pratiquant », A pour « aîné » (sampai ou officier), D pour « destinataire » (remplaçant du sensei ou président de loge). En tête de chaque paragraphe, nous avons précisé la nature des données : O pour les faits observés, I pour les interprétations à chaud, R pour les réflexions issues de la réflexivité de chercheur.

A gauche se sont ajoutés ultérieurement, lors des multiples reprises et annotations sur ce journal de bord, nos commentaires et inductions (ainsi que, plus tard, des tentatives d'application de la formule canonique, qui n'interviennent pas dans la phase inductive).

Le journal de bord apparaît ainsi comme bien plus que la mémoire d'observations : il conserve la trace du processus qui amène de l'observation à la théorisation, d'un terrain à saisir à une analyse stabilisée.



13/10/15 LK P/A

O Cas de conflits: JDD s'ajoute par négation des valeurs, si le complexe qu'on minimise -
Je ne veux/ compte que (c'est par là que le monde se perd) se perd en un jour et son en-
compte avec (le monde) comme en fin, on classe par ordre de priorité
être ouï, ce n'est pas le type de motivation - Claque dans
de par son intérêt de fait, ce claque est d'intention de l'autre en
apparence, mais être actualisé: - pour tout actualisé,
- équilibre, idéal,
- fonction, psychologie.

O Parce qu'on en a mal commandement pour les techniques, JDD explique
"l'acte mais pas l'acte", notant que si l'acte est mal
il n'est pas de l'acte, car c'est de l'acte de la condition de l'acte -
de l'acte, et de l'acte.

Cas de conflits
JDD et moi: un jour à l'école. Je n'ai pas d'acte de sa part et de l'acte.

O Il n'est pas l'acte de l'acte, mais il n'est pas de l'acte -
de l'acte, mais l'acte de l'acte... Je n'ai pas d'acte de l'acte.

O Travail avec l'acte, qui "joue" avec moi: une attache avec moi.
Je n'ai pas d'acte de l'acte, mais il n'est pas de l'acte -
de l'acte, mais l'acte de l'acte... Je n'ai pas d'acte de l'acte.

→ Je n'ai pas d'acte de l'acte, mais il n'est pas de l'acte -
de l'acte, mais l'acte de l'acte... Je n'ai pas d'acte de l'acte.

ajoute la notion d'opinion
de cas "propre"
"je n'ai pas"

① Dites, comme l'acte.
Je n'ai pas d'acte de l'acte, mais il n'est pas de l'acte -
de l'acte, mais l'acte de l'acte... Je n'ai pas d'acte de l'acte.

Dieu:
lié au monde (matériel)
D
A voir: le monde
devenir un être
sans être.

à l'acte par intention de l'acte: une opération
non de l'acte, mais de l'acte, et je n'ai pas d'acte de l'acte
intention? etc. "Je n'ai pas d'acte de l'acte"



Annexe 2. Une brève approche causale : les pratiques « efficaces »

Nous exposons ici des réflexions et une brève enquête menées au moment d'affronter la question suivante : comment fonder notre approche de chercheur pour accéder au *ne pas pouvoir douter* ? Nous nous sommes trouvé devant la nécessité d'émettre de nouvelles hypothèses pour décrire plus pleinement l'efficience du cours d'action sur la création de cette réalité et pour dépasser une description reposant sur les modalités persuasives. Notre recherche, du fait qu'elle procède d'une visée descriptive mais qu'elle porte en même temps sur l'« efficience » des pratiques ritualisées, se heurte en effet à une limite : « efficience » sous-entend la description d'un processus non seulement en tant que syntagme, mais aussi en tant que phénomène causal, enchaînement de causes et d'effets, ce qui n'est alors plus une approche seulement descriptive mais explicative. Or les travaux anthropologiques, également animés d'une visée descriptive, ne sont généralement pas tournés vers une efficacité ou une efficience, laquelle serait d'ailleurs, dans le cas des rituels, sans doute bien difficile à définir. C'est pourquoi nous avons envisagé un détour par quelques exemples de pratiques thérapeutiques dont l'efficacité relève d'une action somatique positive et dont le témoignage nous est fourni par des chercheurs animés par un point de vue causal et explicatif. Comme nous allons le voir, ce détour nous a suggéré des hypothèses utiles.

Nous avons donc convoqué trois cas : l'un dans un article très connu de Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique »⁷⁷⁹, plus précisément un passage où l'auteur fait appel à la psychologie pour tenter d'expliquer l'efficacité de l'action d'un shaman ; un autre dans *La guérison Yoruba*, de Tobie Nathan et Lucien Hounkpatin⁷⁸⁰ ; enfin, un troisième dans le champ de l'hypnose éricksonienne, à travers un ouvrage de référence⁷⁸¹ et une courte série d'entretiens phénoménologiques avec une praticienne.

Dans les témoignages et les interprétations que nous livrent ces auteurs et cette praticienne, un dispositif persuasif est chaque fois à l'œuvre, sans que l'effet escompté –et obtenu– soit provoqué par d'autres facteurs que ceux employés dans les pratiques ritualisées sur lesquelles porte notre recherche : des paroles, des gestuelles et parfois des objets qui demeurent strictement extérieurs au corps. Dans les trois cas, les auteurs affirment que la forme apportée par le thérapeute acquiert le statut de réalité pour le patient et que l'obtention de cette réalité est un facteur d'efficacité pour la thérapie. Nous avons donc décidé de considérer ces témoignages et analyses afin de tenter d'y trouver de nouvelles hypothèses pour notre modélisation.

Nous soulignons que ces pratiques n'entrent pas dans l'objet de notre recherche et ont seulement servi de sources d'inspiration pour de nouvelles hypothèses. Nous mentionnons également qu'il s'agit ici, dans tous les cas, de sources secondaires et par conséquent de données qui, par nature, sont déjà le produit, dans une certaine mesure, des interprétations des auteurs et de la praticienne cités.

⁷⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 213- 234.

⁷⁸⁰ Tobie Nathan et Lucien Hounkpatin, *La guérison Yoruba*, Paris, O. Jacob, 1998.

⁷⁸¹ Milton H. Erickson, Ernest L. Rossi et Sheila I. Rossi, *Traité pratique de l'hypnose*, Paris, Grancher, 2006, 470 p.



L'efficacité symbolique

Dans l'article intitulé « L'efficacité symbolique », Claude Lévi-Strauss décrit la manière dont un chaman indien intervient auprès d'une indigène lors d'un accouchement difficile. Le chaman se met à chanter à la future mère, dont la dilatation du col utérin est insuffisante, le récit d'un voyage en quête de son âme retenue prisonnière d'une « puissance responsable de la formation du fœtus ». Ce voyage amène toute une troupe imaginaire, emmenée par le chaman, dans un paysage qui, sous l'apparence figurative d'une « anatomie mythique », est en fait « littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte ». Les « points de résistance » et les « élancements » sont nommés et rendus appréhendables à la malade, ainsi que des obstacles métaphoriquement figurés par des fils, des rideaux, des cordes... La troupe qui accompagne le chaman marche, à l'aller, en file indienne dans des voies étroites, coiffée de « prestigieux chapeaux qui ouvrent et éclairent le passage » mais, parvenue à l'intérieur, elle est déjà disposée « quatre par quatre » ; au retour, après avoir convoqué des « ouvreurs de route » tels que le tatou, un animal fouisseur, tous avancent « de front » : « Le médecin fournit le mythe, et le malade accomplit les opérations »... et guérit, par un « progrès réel de la dilatation ».

A propos de cette séance thérapeutique, Lévi-Strauss présente le monde imaginaire convoqué par le chaman comme tout à fait réel pour sa patiente, c'est-à-dire, explicitement chez l'auteur, affecté d'une modalité de *ne pas pouvoir douter* :

« Les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte, ou, plus exactement, *elle ne les a jamais mis en doute.* »

Par opposition, il présente les douleurs comme une altération que le chaman a pour mission de réparer en l'intégrant à la réalité admise :

« Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient. Mais la malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit ».

Le chaman a donc procédé à la « réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement ».

Comparant cette intervention shamanique à la psychanalyse, l'auteur montre que « dans les deux cas [chamanisme et psychanalyse] on se propose d'amener à la conscience des conflits et des résistances... » qui se « dissolvent » car « les conflits se réalisent dans un ordre et un plan qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement ». Avec une différence toutefois : « Dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social que le malade reçoit de l'extérieur ».

Lévi-Strauss met donc l'efficacité thérapeutique du chaman en rapport de causalité avec :

- une vision du monde fondée sur une sémiose totalement acceptée par un sujet inapte à en douter,
- une structure narrative, qui insère l'altération dans sa logique,
- et la construction de ce monde par le chaman au moment de l'énonciation d'un « mythe social ».

Cet article trouve toutefois ses limites dans le fait qu'il repose sur une observation unique, qu'en outre Lévi-Strauss n'a pas réalisée mais qu'il analyse à partir d'une source secondaire. Nous allons à présent aborder des enquêtes plus complètes, rapportées par les auteurs qui en ont réalisé eux-mêmes les observations et les interprétations.

La guérison Yoruba

L'enquête ethnopsychiatrique menée par Nathan et Hounkpatin sur *La guérison Yoruba*, guidée par la question « Pourquoi guérit-on ? », éclaire le phénomène de manière plus détaillée et plus étayée d'observations directes.

Dans les peuples concernés par cette étude, le guérisseur est une « personne autorisée »⁷⁸² investie du pouvoir de tuer par de simples formules orales. Lors des guérisons, la « démarche la plus délicate » qu'il opère consiste à faire passer le malade d'une interprétation livrée spontanément par lui à l'acceptation d'une reformulation par le guérisseur,

« du sens commun et profane à celui de la pensée complexe, pensée qui correspond toujours, du moins au Sud-Bénin, à ce qu'on pourrait appeler le *caché du collectif*. Ce passage s'opère de deux manières : par l'appel aux divinités et par l'utilisation d'objets »⁷⁸³.

Pour cela, se succèdent une « parole à l'envers », qui sert à ouvrir « telle le bistouri du chirurgien »⁷⁸⁴, et une « parole agissante » qui construit une signification cachée.

Pour procéder, tout d'abord, à l'« ouverture », le guérisseur écoute le malade lui décrire sa situation pour mieux, ensuite, combiner des fragments de son récit avec des fragments de récits mythiques et, « de cette manière, [il] fabriquera une première parole »⁷⁸⁵. Il s'appuie sur des proverbes bien connus, qui renvoient « au passé du groupe », et prend soin de démolir le point de vue du malade avec des « paroles à l'envers » qui en montrent l'absurdité, telles que : « *La vache qui tousse comme une chèvre* »⁷⁸⁶.

Intervient ensuite la « parole agissante », qui ouvre « un nouvel espace au sujet qui doit, dès lors, avoir la sensation de pénétrer dans les profondeurs des significations du groupe ». Il s'agit

⁷⁸² T. Nathan et L. Hounkpatin, *La guérison Yoruba*, op. cit., p. 139.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 141- 142.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 90.



d'une « complexification des données »⁷⁸⁷ : le guérisseur montre au malade que « la maladie remet en question les rapports d'une personne avec le monde, avec les divinités » et ainsi « réarticule de grandes structures autour d'un fait »⁷⁸⁸.

Le guérisseur doit alors fabriquer un objet à partir d'un habit du grand-père, d'une chaussure du père, d'un mèche de cheveux du malade... objet composite qui restitue une identité par un maillage avec le collectif : « les fragments d'ancêtres sont multitude et viendront constituer un *objet composite rendu compact* : l'enfant »⁷⁸⁹. Enfin, un élément très important à nos yeux : le malade devra ultérieurement accomplir un rituel.

Comment le malade est-il amené à accepter l'interprétation du guérisseur ?

Pour qu'une parole soit agissante, « il faut qu'elle soit construite » par le guérisseur et pour cela il faut « « casser une parole, la « désarticuler » », ce qui est « l'un des constituants de la technique d' "infiltration" à l'intérieur de l'autre »⁷⁹⁰. Il semble aussi que cette « parole agissante » tienne son efficacité de son adéquation aux présupposés du malade : elle resitue en effet celui-ci dans un maillage de relations, d'ancêtres et même d'objets rituels ; or l'identité individuelle relève justement, dans les peuples concernés, d'un tel maillage. L'identité de la personne peut donc se redéfinir en fonction de ce maillage : il est question de

« fabrication de l'identité de la personne (...) Plus que cela, il semble que l'identité ne soit pas acquise une fois pour toutes, qu'elle doive être périodiquement redéfinie, par exemple lors des cérémonies complexes d'initiation. »⁷⁹¹.

Ce travail relationnel équivaut donc à défaire des liens pour en créer de nouveaux, ce qui équivaut, dans la relation de l'individu au collectif, à

« mettre le malade dans une position d'*étranger*, puis le traiter avant de le réintégrer dans sa communauté » (...) « Ce qu'on va dérouler, c'est la chaîne relationnelle qui enveloppe la personne de toutes parts, l'unissant à toute une série d'humains, de divinités, de plantes et d'objets. ».

L'ouverture d'un tel espace de marge fait en outre appel, comme dans nos pratiques ritualisées, au non-humain : « on ne fait pas toujours appel aux divinités » mais aussi à la sorcellerie, à l'ancêtre qui « par sa nature, est plus proche des divinités »⁷⁹²...

L'acceptation des « paroles agissantes » semble en outre relever d'une boucle persuasive. A la question « comment se fait-il que le malade accepte de laisser pénétrer ces éléments étrangers ? », les auteurs voient en effet un élément de réponse dans le fait que le guérisseur manipule des objets, prononce des « paroles anciennes », et mette les uns et les autres en correspondance :

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 136- 138.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 29.



« C'est l'homogénéité entre les paroles et le résultat des manipulations d'objets qui « ouvre » le patient. Saisi par l'étrange correspondance entre un énoncé venu du monde des non-humains et sa propre histoire singulière, le malade abandonne ses défenses et entre dans le travail thérapeutique »⁷⁹³.

En somme, l'efficacité de ce processus relève, selon ces auteurs, des opérations suivantes :

- l'intervention d'un guérisseur investi d'un pouvoir reconnu et d'un statut institutionnel,
- à signifiant égal, la requalification du signifié sur la base de présupposés acceptables, voire non-réfutables par le patient : interprétation construite sur le principe du maillage relationnel qui fonde l'identité de ces groupes ethniques, appel à des arguments qui relèvent d'un consensus intersubjectif...
- l'isolement du patient dans une zone de marge hors de l'espace social, avant de le réintégrer à la communauté,
- dans cette zone de marge, la mise en présence du patient et d'un « non-humain » investi de pouvoirs d'ordre divin,
- la fabrication par le guérisseur d'un signifiant : objet composite formé des éléments du nouveau maillage identitaire du malade,
- la cohérence interne persuasive fondée sur l'« homogénéité » entre l'objet, les paroles produites et la situation du malade,
- la réalisation par le patient d'un autre signifiant : l'accomplissement du rituel prescrit par le guérisseur.

L'hypnose par suggestion indirecte

L'hypothèse à nos yeux la plus adéquate nous a été fournie par une petite série d'entretiens phénoménologiques avec Lee-Ann d'Alexandry d'Orengiani, psychologue, entretiens au cours desquels cette praticienne nous a raconté plusieurs expériences situées de thérapie par l'hypnose éricksonienne. Les interprétations que nous en faisons ici ont également été validées par la même praticienne lors d'un entretien ultérieur. Précisons ici que nous avons procédé à des entretiens avec un seul sujet car il s'agissait, non pas d'étudier la pratique hypnotique en soi, qui n'entre pas dans le périmètre défini pour les pratiques ritualisées, mais de suggérer des hypothèses utiles par le recours à d'autres pratiques fondées sur la persuasion et l'efficacité. Notre attention a été attirée par les données suivantes, rédigées ici *a posteriori* à partir des notes prises lors de nos entretiens :

La tête du patient s'incline, et la praticienne commente alors à voix haute, à son attention, ce qu'elle observe, décrivant l'allongement des muscles d'un côté, leur raccourcissement de l'autre, pour ensuite dire au patient : « La tête penchée indique que le travail est commencé ». Ainsi amène-t-elle le patient à incliner davantage la tête, lui confirmant en même temps que cela indique une transe plus profonde. Au cours de ce processus, lorsque la praticienne constate par des indices un « relâchement », un « état instauré », le patient est invité à faire confiance à « cette partie très profonde qui sait » : cette expression désigne l'inconscient, qui n'est pas nécessairement nommé.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 50.



Plus tard, la thérapeute va proposer au patient d'imaginer qu'il se trouve dans un lieu où il y a un escalier, une porte qui peut s'ouvrir sur un « état différent de son ancien comportement, une fois que les choses ont changé ». Elle lui précisera qu'il peut toucher la porte, sentir le contact du bois, visualiser sa propre main. Elle restera « la plus large possible » dans les suggestions, laissant le patient créer les détails de ce lieu imaginaire. Elle laissera le patient ressentir, devant la porte, si « c'est le bon moment » pour la pousser, lui ayant dit qu'une fois cette porte poussée, il va « pouvoir se visualiser » dans un état différent. Elle lui laisse le temps de « créer une forme d'envie », « de désir ».

La porte passée, elle l'invitera à se voir « quand les choses ont changé » et l'incitera pour cela à faire appel à tous les sens : « Qu'est-ce que vous ressentez (...), voyez (...), touchez (...) ? (...) on fait vivre à la personne la situation, en la guidant un peu ». Ainsi, pour un fumeur qui veut sortir d'une dépendance au tabac, elle évoquera des aliments et s'enquerra : « Est-ce que leur goût est différent ? », ou encore lui demandera s'il « respire différemment ». Au cours de ce processus, elle prend soin de ne pas décrire par elle-même, d'« être le plus générale possible », et c'est le patient qui fournit les détails.

Les autres expériences situées rapportées par la même praticienne lors de nos entretiens, ainsi que la lecture ultérieure d'un ouvrage de référence ont apporté d'autres illustrations de la pratique de l'hypnothérapie et confirmé que ces données correspondaient à un schéma général. Ainsi, pour la première phase du processus, qui est celle de l'induction de la transe :

« Vous avez modifié votre pouls. Vous avez modifié votre pression sanguine. Et sans savoir que c'est le cas, vous présentez l'immobilité qu'un sujet hypnotisé peut montrer »⁷⁹⁴ ;

ou encore : « Ratifier la transe signifie aider les patients à réaliser et à croire qu'ils ont vécu une transe »⁷⁹⁵. L'attention du patient est donc attirée sur des sensations physiques, mais le signifié associé à ces signifiants est apporté par le thérapeute. Ainsi également de l'introduction d'une instance omnisciente et omnipotente : dans le cas de l'hypnothérapie, cette instance est explicitement, dans cet ouvrage, l'« inconscient », auquel sont attribués un *savoir* et un *pouvoir* : « il est très important pour les gens de savoir que leur inconscient est plus intelligent qu'eux »⁷⁹⁶.

Le processus peut se donc décrire de la manière suivante :

- Il y a tout d'abord commutation du signifié : à un signifiant (la tête qui penche), le thérapeute propose d'associer un signifié nouveau (l'entrée en transe).
- De ce fait, le patient, encouragé à laisser sa tête s'incliner, agit sur le plan de l'expression parce qu'il a admis que cela correspond à une transe plus profonde : il opère une commutation du signifiant. Simultanément, il y a manipulation efficace de la relation sémiotique, du fait que le patient a adopté la nouvelle loi ou règle sous-jacente selon laquelle se fait cette relation : tel signifiant signifie tel signifié.

⁷⁹⁴ M.H. Erickson, E.L. Rossi et S.I. Rossi, *Traité pratique de l'hypnose*, op. cit., p. 39.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.



- Le patient est amené à aller plus profondément en lui-même, et simultanément à s'éloigner de l'état de veille ordinaire : il est isolé de l'espace social. Nous reviendrons plus loin sur l'état de transe.
- Dans le processus qui l'amène à la transe, il est averti de la présence d'une instance omnisciente et omnipotente : l'inconscient, qui « sait » comment trouver l'issue de la pathologie. Le patient est donc implicitement mis en vis-à-vis d'une figure signifiante selon un axe imaginaire si l'on admet que l'imagination, en tant que production d'images, produit des figures du signifiant, et qu'entre deux figures distantes on peut toujours tracer un axe qui les relie. Cet axe est mis en relation sémiotique avec l'opposition de contenu *ignorance vs savoir*. Cette opposition est en relation avec le savoir associé à l'altération pour laquelle le patient est venu consulter le thérapeute, et se trouve donc homomorphe à l'opposition *maladie vs guérison*.
- Puis il y a nouvelle commutation du signifiant, cette fois-ci d'une manière qui laisse au patient une liberté dont nous verrons qu'elle est relative et illusoire. Le thérapeute propose des figures de l'expression : un escalier, une porte... et engage le patient à les imaginer en précisant, de lui-même, leurs détails, les sensations visuelles, tactiles... Ces figures de l'expression viennent correspondre à l'axiologie de contenu précédemment établie (*maladie vs guérison, dépendance vs indépendance...*) : le déplacement dans l'escalier et à travers la porte est corrélé à un déplacement de contenu vers la guérison. Cette production imaginaire constitue bien une énonciation gestuelle dont le patient crée librement les détails tout en demeurant sous la contrainte de l'axiologie de contenu suggérée par le thérapeute : en se déplaçant selon l'axe imaginaire du signifiant, il déplace le contenu vers la guérison ou l'indépendance.

Ce constat nous a amené à l'hypothèse de commutations alternatives du signifié et du signifiant, chaque commutation d'un plan venant s'appuyer sur l'autre plan pour créer un effet de monde sémiotique doté de cohérence interne :

- à signifiant inchangé, un nouveau signifié vient apporter une intelligibilité satisfaisante ;
- puis, sur la base de ce nouveau signifié, un signifiant peut alors être énoncé par le sujet par la création d'une gestuelle. Le patient, à ce moment précis, entre dans un monde sémiotique nouveau puisque les deux plans ont été commutés ; dans ce monde sémiotique, du fait qu'il a « créé » du signifiant, il a accepté, de fait, la « loi » sous-jacente de la relation sémiotique qui lui a été transmise.

Le « proto-monde sémiotique » formé d'une opposition de départ sur le plan du contenu (*ignorance vs savoir*) et d'un vis-à-vis initial sur le plan de l'expression (*patient vs inconscient*) sert ainsi de point de départ à une élaboration supérieure.

A présent, concernant l'efficience de ce dispositif, nous pouvons nous demander :

- comment ou pourquoi le patient accepte les suggestions de signifié apportées par le thérapeute,
- et comment ou pourquoi il obéit aux suggestions de production d'un signifiant tout en acceptant la contrainte de manifester ce signifié.

Concernant l'acceptation du signifié, en hypnose comme dans les pratiques ritualisées étudiées, « Il faut des preuves »⁷⁹⁷ pour emporter l'adhésion, et celles-ci peuvent relever de différentes stratégies de la part du thérapeute, toutes relevant de l'exclusion du doute :

⁷⁹⁷ Lee-Ann d'Alexandry d'Orengiani, communication personnelle.

- des « lieux communs » et, plus généralement, des suggestions irréfutables : « Les suggestions sont toujours données sous une forme telle que le patient peut les accepter facilement. Les suggestions sont des affirmations que le patient ne peut réfuter »⁷⁹⁸ ;
- l'identification préalable des associations logiques qu'admet déjà le patient, par exemple lors d'un premier entretien⁷⁹⁹, afin d'en faire ultérieurement usage pour la thérapie ;
- la référence à des réussites antérieures du patient, afin de lui montrer que « c'est possible » ;
- des techniques plus complexes de manipulation, comme des formulations dont l'efficacité « réside dans le fait qu'elles contiennent une suggestion sous-entendant l'inverse exact de ce qui semble suggéré »⁸⁰⁰, ou encore des questions auxquelles on ne peut donner que des réponses implicitement affirmatives, telles que « Vous pensez réellement que vous êtes éveillé, n'est-ce pas ? » ou « Saviez-vous que vous étiez en transe ? »⁸⁰¹.

Un autre aspect de cette ouverture du patient aux suggestions tient à la spécificité de l'état dit « de transe ». Erickson, Rossi et Rossi définissent la transe comme un état dans lequel

« les limitations des cadres conscients habituels d'un individu et ses systèmes de croyance sont temporairement altérés, de sorte qu'une personne peut être réceptive à l'expérience d'autres modes d'association et de fonctionnement mental »⁸⁰².

L'accès à cette transe procéderait d'un enchaînement causal :

« affaiblissement de la réalité extérieure → confusion → réceptivité à une clarification des suggestions → travail de transe proprement dit »⁸⁰³,

ce qui traduit que le patient a d'abord été isolé du monde extérieur (« affaiblissement de la réalité extérieure »), puis disjoint de toute sémiose (« confusion ») et que cela entraîne sa réceptivité à une nouvelle relation entre signifiant et signifié. La praticienne reçue en entretiens nous a ainsi cité un exercice pratiqué dans le cadre de sa formation à l'hypnothérapie et qui rappelle fortement les expériences de Garfinkel : il s'agit, par un comportement qui rompt avec la compétence sociale attendue (par exemple, répondre à une main tendue par autre chose qu'une poignée de main), de provoquer un bref moment de « sidération » chez l'autre ; cette perturbation offrirait alors un moment opportun pour des suggestions efficaces. Là aussi, il semble que la rupture du lien sémiotique routinier entre signifiant et signifié ouvre sur un entre-deux-mondes dans lequel le sujet est disposé à accueillir de nouvelles associations. Erickson, Rossi et Rossi confirment que « Neutraliser les limitations des modes habituels de perception d'un patient ouvre la possibilité de nouvelles combinaisons d'associations »⁸⁰⁴.

⁷⁹⁸ M.H. Erickson, E.L. Rossi et S.I. Rossi, *Traité pratique de l'hypnose*, op. cit., p. 36.

⁷⁹⁹ Lee Ann d'Alexandry d'Orengiani, communication personnelle.

⁸⁰⁰ M.H. Erickson, E.L. Rossi et S.I. Rossi, *Traité pratique de l'hypnose*, op. cit., p. 278.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 409.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 52- 53.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 310.



Au titre de la « confusion » et de son rôle sur la réceptivité du patient aux suggestions, rappelons que Garfinkel a exploré la zone de rupture de la compétence sociale pour constater des phénomènes semblables à ceux que nous évoquions plus haut à propos du *ne-pas-pouvoir-faire*. Il a en effet réalisé des tests visant à « rendre les attentes d'arrière-plan inopérantes » en soumettant des sujets à la rupture de ces attentes et à la nécessité de reconstruire une interprétation, et « en obligeant [la personne] à faire cette reconstruction par elle-même et sans validation intersubjective »⁸⁰⁵, sans « support consensuel »⁸⁰⁶. Ces tests consistaient mettre les participants en présence d'un groupe d'experts (des acteurs, en réalité) qui contestaient leurs jugements sur des interprétations logiques. Ces tests mirent les participants dans un état de « désorientation » et d'« anxiété », et en vaste majorité ils cherchèrent comment rendre les informations reçues « compatibles avec leurs propres évaluations »⁸⁰⁷, pourtant opposées. Ce test montrait donc que la recherche d'un accord, tacite ou explicite, sur les attentes d'arrière-plan, serait un besoin qui peut primer sur l'attachement à un schème interprétatif préexistant. Il vient donc à l'appui des affirmations d'Erickson, Rossi et Rossi quant au lien causal entre « confusion » et « réceptivité aux suggestions ».

La transe tiendrait son efficience suggestive de l'orientation sélective de l'attention du patient :

« Lorsqu'une personne parvient à fixer son attention, elle en réduit automatiquement le foyer jusqu'au point où les cadres habituels de référence sont accessibles à une neutralisation. A ce moment-là, une recherche de nouvelles associations capables de restructurer un cadre de référence plus stable grâce à l'addition de plusieurs processus inconscients se déclenche automatiquement au niveau inconscient. »⁸⁰⁸

Et, de ce fait, l'isolement du patient à l'égard du monde extérieur jouerait un rôle important : dans une « approche théorique » de la transe, les auteurs évoquent les

« états intérieurs dirigés dans lesquels les objets de notre attention, dont la multiplicité est caractéristique de notre conscience habituelle de tous les jours, sont restreints à un nombre relativement limité de réalités intérieures »⁸⁰⁹,

et posent l'hypothèse que la capacité d'apprentissage du patient serait liée au fait qu' « il n'est pas dérangé par les stimuli parasites et par les limites de ses cadres de référence habituels ».

Le fait que la transe puisse ouvrir les cadres de référence habituels par le moyen de l'orientation sélective de l'attention du patient nous rappelle donc l'important travail réflexif constaté dans les pratiques ritualisées que nous étudions. Là où la routine procède d'actes non réflexifs, l'attention sollicite une démarche interprétative et ouvre du coup sur une possible reconfiguration des associations.

⁸⁰⁵ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, *op. cit.*, p. 120- 121.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁸⁰⁸ M.H. Erickson, E.L. Rossi et S.I. Rossi, *Traité pratique de l'hypnose*, *op. cit.*, p. 311.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 396.



Mais en outre l'hypnose, de même que nos pratiques, semble bien faire usage d'une sensation de liberté qui dissimule au patient la directivité du processus, et nous voyons un rapport direct entre cette sensation de liberté et la nature créative de l'acte de production du signifiant. Ce qui nous amène à la seconde question, celle de l'obéissance du sujet aux suggestions de production du signifiant sous la contrainte du signifié. L'hypnose peut en effet procéder d'un « choix illusoire proposé par l'hypnotiseur »⁸¹⁰ :

« La personne a une impression subjective de très grande liberté de choix, mais en réalité je maintiens mon sujet dans le travail en cours à travers des directives subtiles d'implications. Par exemple, dans le cas ci-dessus j'ai dit : « vous pouvez aller où vous voulez » mais j'ai ensuite défini l'endroit : l'eau. (...) l'art de faire des suggestions consiste à donner soigneusement le sens dans lequel aller, tout en laissant la personne avoir une certaine illusion de liberté dans le cadre que l'on a construit »⁸¹¹,

ce qui semble lié à la possibilité de production d'associations nouvelles par le patient :

« Lorsque nous affirmons que le but de l'induction hypnotique clinique est de conduire les patients à se concentrer sur l'intérieur d'eux-mêmes et de les aider à modifier les fonctions de contrôle et de direction de leur attitudes et systèmes de croyance habituels, nous les aidons en réalité à neutraliser leur conscience habituelle de tous les jours (...) Neutraliser la conscience habituelle de tous les jours du patient revient donc à neutraliser ses limitations personnelles. Et cette neutralisation permet à son tour aux nouvelles combinaisons d'associations et capacités mentales de se transformer en moyens créatifs de résolution de problèmes »⁸¹².

Nous pouvons donc ajouter à l'hypothèse des commutations alternatives le rôle majeur que semblent jouer :

- la réflexivité, regard porté sur la pratique, qui du coup fait sortir de la routine et permet d'envisager d'autres interprétations se manifestant par d'autres pratiques,
- et, dans ce processus, la liberté interprétative pour le sujet, qui « crée » un signifiant, même si une contrainte oriente la manière dont s'exerce cette liberté.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 40- 41.

⁸¹² *Ibid.*, p. 405.



Annexe 3. Lois de Souriau et formule canonique des mythes de Lévi-Strauss

Nous évoquons dans cette annexe les similarités que présentent la formule canonique de Lévi-Strauss, considérée comme mécanisme de mise en place et de stabilisation d'une forme de vie, et le processus instauratif proposé par Souriau à travers ses cinq premières « loi ».

Nous avons détaillé dans le chapitre VII les premières lois de Souriau.

La première était le « point de vue » inchoatif, la seconde l'« opposition significative ».

La troisième loi de Souriau procède d'une « médiation » qui permet, devant l'opposition ou la relation établie à l'étape précédente, d'« offrir en solution quelque chose de positif »⁸¹³. Souriau précise que le terme médian doit respecter (comme le troisième élément de la formule canonique), une isotopie à l'égard des termes de l'opposition/relation : « Il est à rappeler encore que Cudworth pose également en termes précis l'idée que ce rôle médiateur doit être conçu sur le même plan que les termes qu'il médiatise »⁸¹⁴.

La quatrième loi de Souriau introduit alors une étape dont la description procède d'actes de pensée qui font tout particulièrement écho au quatrième élément de la formule canonique. Souriau, en effet, évoque ici la « dissonance dynamique » en musique, ou encore, en peinture, quelque chose qui « par contraste, réveille et fait chanter ». Le terme de « torsion » est même employé : « torsion puissante à l'œuvre entière »⁸¹⁵. Cette allusion à une « torsion », du fait qu'elle est métaphorique, n'apporte bien sûr ici aucune preuve que Souriau l'entende au même sens que d'autres auteurs, cités plus haut, à propos de la formule canonique. Mais le sens se précise lorsqu'il indique en bas de page qu'il emprunte ce terme à Delacroix, chez qui le terme « torsion » désigne « l'arrêt de la composition sur une sorte de dissymétrie dans l'accord et de perfection tout à la fois » : cette étape est donc bien assortie d'une aspectualité terminative et d'une influence dissymétrique, tout comme dans la formule canonique le quatrième élément désigne l'introduction d'une dissymétrie ou d'une irréversibilité, le rétablissement d'un écart différentiel et l'achèvement d'un processus stabilisateur. Argumentant en faveur d'une « patuité », ou existence pleine et entière, soumise à la condition nécessaire de cette dissymétrie, Souriau dénonce, par contraste, l'héritage hellénique responsable d'une confusion entre perfection et symétrie :

« Ceci nous amène à classer comme faits d'évasion dynamique tous ceux dans lesquels on voit un système philosophique s'organiser, en donnant une supériorité de valeur ou d'importance à une extrémité plutôt qu'à l'autre d'un axe structural quelconque. C'est le cas pour le temps chez tous les finalistes »⁸¹⁶.

Bien plus qu'une simple dissymétrie qui s'inscrirait dans le même plan que les éléments des trois premières lois en respectant l'isotopie signalée plus haut, il s'agit donc ici d'« une tout autre forme d'opposition » et

⁸¹³ E. Souriau, *L'instauration philosophique*, op. cit., p. 297.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 316- 317.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 318.



« avec elle, un élément architectonique bien important apparaît : l'impression d'étrangeté ou d'hétérogénéité ; quelque chose qui fait partie de l'harmonie générale, et pourtant qui fait dire : "cela est d'un autre ordre" »⁸¹⁷.

Ainsi du surhomme nietzschéen ; ainsi, chez Leibniz, de la distinction entre temps et espace qui permet d'accorder au premier une polarisation vers le royaume de Dieu ; ainsi du progrès chez les romantiques ; ainsi chez Pascal du cœur et de la charité qui « établit une communication avec le divin »⁸¹⁸. La quatrième loi, décrite comme un jaillissement vers une autre dimension, rappelle donc bien les interprétations du quatrième élément de la formule canonique par plusieurs auteurs cités plus haut, Désveaux y voyant un « groupe de Klein adjacent », Maranda y identifiant une condition d' « irréversibilité », Petitot le modélisant sous forme d'un « effet tunnel » et le qualifiant d' « apothéose », Schwimmer y associant une « métamorphose ».

Nous pouvons donc résumer ci-dessous les constats de similarité entre l'instauration souriaienne et la formule canonique de Lévi-Strauss :

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_a^{-1}(y)$$

où l'on trouvera, dans l'ordre des lois proposées par Souriau :

- la première loi de Souriau : le vis-à-vis inchoatif que Souriau appelle « point de vue » : « $a : b$ », qui pourrait représenter la relation entre deux termes en attente de détermination,
- la deuxième loi de Souriau : une opposition significative : « $f_x(a) : f_y(b)$ », où x vs y vient apporter une opposition de contenu correspondant au vis-à-vis de a et b ,
- la troisième loi de Souriau : la médiation : « $f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b)$ », qui, comme chez Souriau, demeure « homogène » ou « isotopique »,
- et la quatrième loi de Souriau : l'évasion dynamique : « $f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_a^{-1}(y)$ », qui comme chez Souriau est « hétérogène » puisqu'il y a inversion entre « terme » et « fonction ».

Nous pouvons attribuer aux « termes » le rôle de représenter des figures de l'expression, et aux « fonctions » celui de représenter des figures du contenu. « Le terme 'a' qui a pour fonction 'x' » pourrait ainsi se lire, par exemple : « le signifiant de la potière qui a pour signifié la jalousie », ou encore « qui a pour fonction de signifier la jalousie ». La formule canonique peut alors se voir comme un jeu entre les plans de la sémiologie, jeu dans lequel :

- le membre de gauche, comme nous l'avons proposé précédemment, représenterait la manière dont le sujet (b) se place en vis-à-vis du monde selon un signifié particulier ;
- et le membre de droite représenterait la manière dont le sujet subit une commutation de signifié, puis comment un signifié « devenu signifiant » agit sur le monde.

La cinquième loi de Souriau est, enfin, la propagation de ce motif initial à l'ensemble de la substance du monde. On peut y voir une illustration dans le système semi-symbolique des Lau, qui étend l'opposition fondamentale *haut* vs *bas* à toute la nature et aux structures culturelles de ce peuple.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 318 à 321.



Efficiencia narrativa y transmisión de formas de vida : un enfoque antropológico de la autopoiesis en las prácticas ritualizadas.

¿Cómo la interpretación de un texto canónico, al convertirse en una acción gestual, permite persistir diacrónicamente la forma de vida de un colectivo y hacerla adoptar por sus miembros? Esta investigación se fundamenta en la observación participante de dos prácticas ritualizadas: el Karatedo y la Franc-maçonnerie, y en su « descripción densa » según Clifford Geertz. A partir de los datos así constituidos, la elaboración teórica hace referencia a la fórmula canónica de los mitos de Claude Lévi-Strauss, a un modelo de construcción de certezas por las instituciones propuesto por Mary Douglas y a la noción de « instauración » de Etienne Souriau. Como resultado se obtiene un modelo descriptivo: un dispositivo de espacios-tiempo sucesivos articulando texto y práctica, una sintagmática modal persuasiva y un proceso por el cual la acción, a partir de un proto-mundo semiótico propuesto por la práctica, permite la instauración de un mundo semiótico. Esta instauración, englobando la sustancia y realizando una toma de forma coherente del significante al mismo tiempo que una toma de forma congruente del significado, resulta de hecho en una transmisión eficiente de la forma de vida. Este proceso posee las características de un sistema autopoietico, según la noción teórica así denominada por Maturana y Varela.

Mots-clés : antropológico, autopoiesis, descripción densa, forma de vida, fórmula canónica de los mitos, Franc-maçonnerie, Karatedo, narratividad, ritual, transmisión,

Narrative efficiency and the transmission of patterns of life: an anthroposemiotic analysis of autopoiesis in ritualised practices.

How does the interpretation of a canonical text by its conversion into a gestural practice allow the diachronic persistence of a community's pattern of life and the adoption of this pattern of life by the members of this community? This research is grounded in the participant observation of two ritualised practices: Karatedo and Free-masonry, more precisely on their « thick description » according to Clifford Geertz. From the data provided by these descriptions, the construction of a model makes use of the canonical formula of myth by Claude Lévi-Strauss, of the institution of certainty according to Mary Douglas and of the concept of « instauration » by Etienne Souriau. The resulting model describes a process based on the succession of space-times articulating text and practice, a persuasive syntagm of modalities and the instauration of a semiotic world on the basis of a proto-semiotic world provided by the ritualised practice. This process converts the substance of the signifier according to a consistency and that of the signified according to a congruency, thus resulting in the transmission of the pattern of life. This process has the properties of an autopoietic system, according to the theoretical concept named as such by Maturana and Varela.

Keywords : anthroposemiotics, autopoiesis, canonic formula of myth, Free-masonry, instauration, Karatedo, narrativity, pattern of life, ritual, thick description, transmission.

