HAL
open science

Le présent vécu comme processus de formation du sujet anthropologique : une herméneutique de la parole en condition de migration précaire

Mickaël José Félix Gadras

To cite this version:

Mickaël José Félix Gadras. Le présent vécu comme processus de formation du sujet anthropologique : une herméneutique de la parole en condition de migration précaire. Sociologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Français. NNT : 2017USPCD078 . tel-02408335

HAL Id: tel-02408335

https://theses.hal.science/tel-02408335v1

Submitted on 13 Dec 2019

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 Sorbonne Paris Cité, Université Paris 13
Ecole doctorale Érasme (ED493), Laboratoire EXPERICE (EA 3971)

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ PARIS 13

Spécialité Sciences de l'éducation

Le présent vécu comme processus de formation du sujet anthropologique : une herméneutique de la parole en condition de migration précaire

Présentée et soutenue par
Mike Gadras

Directrice de thèse : Professeure Christine Delory-Momberger
Soutenance : 6 décembre 2017

Jury :
Elizeu Clementino de Souza, Professeur en sciences de l'éducation, Université d'État de Bahia - UNEB (Brésil).
Béatrice Mabilon-Bonfils, Professeure en sciences de l'éducation, Université Cergy-Pontoise (rapporteure).
Augustin Mutuale, Professeur en sciences de l'éducation, Institut Catholique de Paris.
Christine Delory-Momberger, Professeure émérite en sciences de l'éducation, Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité (directrice).
Jean-Jacques Schaller, Maître de conférences Habilité à diriger des recherches en sciences de l'éducation, Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité.
Jérôme Mbiatong, Maître de conférences en sciences de l'éducation, Université Paris-Est Créteil.
Christophe Wulf, Professeur en sciences de l'éducation, Freie Universität Berlin (rapporteur).

Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité, UFR LSHS, 99 avenue Jean-Baptiste Clément, 93 400 Villetaneuse
Tél : +33(1) 49 40 39 90 ; Fax +33 (0)1 48 38 88 24 ; Email : mike.gadras@gmail.com

Résumé de la thèse

Le présent vécu comme processus de formation du sujet anthropologique : une herméneutique de la parole en condition de migration précaire

Au plan social, se sentir exister c'est éprouver sa vie comme *faisant œuvre* dans les possibilités du monde qui produisent la reconnaissance des sujets dans une communauté humaine : ce que l'on entend communément par le vocable « vivre ». Dans une perspective ontologique, le désir d'être et d'exister procède chez l'homme d'un pouvoir de pâtir et de l'épreuve qu'il fait des sentiments par lesquels émerge chez lui la possibilité d'une « présence à soi », dans le présent vécu. L'être vivant est pris dans un double mouvement, celui d'un organisme autonome et celui d'un être pris dans l'ordre du monde : cet enroulement de l'être-en-vie dans la « Vie » engendre une idée de soi et du monde. De cette dynamique vitale et formative résulte une double implication anthropologique : une manière de se comprendre et d'aborder le monde. Ce rapport formatif enveloppe deux ordres du « vivant » à la jonction de l'individuel et du social : comment je vis la vie et comment je dis ce que je vis. Considérant que le déploiement de la parole s'inscrit dans cette double perspective d'« appropriement », l'enjeu de cette recherche repose sur l'élaboration d'un processus d'investigation de la parole permettant d'explorer la manière dont l'être se compose avec le monde à partir de ses propres conditions d'existence. Se déployant au terme d'une démarche ethnographique réalisée dans un « squat d'habitation » occupé par le collectif des Sorins (un groupe de migrants en situation dite « illégale »), l'interprétation herméneutique de la parole proposée dans ce travail éclaire la manière dont un sujet fait l'épreuve des modes d'« invivabilité » qui s'imposent à lui au regard de son statut politique ainsi que le réseau de relations à travers lequel il conçoit sa « situation » de vie et se tourne vers le monde.

Mots clés : Sujet anthropologique ; Recherche biographique ; Herméneutique de la parole ; Migration précaire ; Collectif des Sorins.

Abstract

The Lived Present as an Anthropological Subject Process of Formation: Hermeneutic Speech of Precarious Migration Condition

Socially speaking, the sense of existence is bound in a challenge to live life as faisant œuvre within the possibilities that the world offers, formed by ones community's recognition. What one often refers to as "to live". The human desire to be and to exist, from an ontological perspective, is drawn from the power to endure and from the emotional challenge out of which the possibility of « one's presence » emerges within the lived present. Lives are taken within a double movement, that of an autonomous organ, and that of a being taken by world order: this imbrication between the lives in « Life » allows to construct an idea of oneself and of the world. A double anthropological implication is drawn from this formative and vital dynamic: a way to understand oneself, and the encounter with the world. This formative relation embraces two livable conditions: how do I live life and how do I recount for living life. Taking into consideration that the unfolding of speech takes place in this very double perspective of "reclaiming", the challenge of this study leans on the elaboration of an investigation process of speech allowing to explore the way in which the being is formed with the world from ones own condition and existence. The ethnographic approach lead within a squat, occupied by the Sorins collective (a group of migrants in an « illegal » situation), shaped the hermeneutic interpretation of speech within this work, which sheds light on the way in which a Subject faces the « unlivable » world imposed on him, regarding his political status, as well as the network through which he apprehends the « situation » of life and faces the world.

Key words: Anthropological Subject; Biographic Research ; Speech Hermeneutics ; precarious migration; Sorins collective

Remerciements

Je voudrais ici faire humblement l'usage du pouvoir qui m'est offert de remercier toutes celles et ceux qui m'ont accompagné, écouté ou conseillé durant mes cinq années de doctorat qui s'achèvent avec la rédaction de ce manuscrit. J'ai été porté tout au long de ce travail ardu par vos attentions, vos encouragements et vos témoignages d'affection : je vous en suis profondément reconnaissant.

Je remercie très vivement Christine Delory-Momberger pour la confiance qu'elle m'a accordée en me permettant de m'engager à mon rythme dans cette grande aventure qu'est la thèse. Je la remercie grandement d'avoir préférée regarder mes capacités plutôt que mes lacunes : sa bienveillance m'a permis de prendre confiance en moi et de me former peu à peu à la recherche. Je souhaiterais également lui exprimer ma profonde gratitude pour ses conseils, son écoute et tous les voyages et les colloques internationaux auxquels j'ai participé par son entremise.

Mes remerciements vont également à tous les membres du jury qui ont accepté de lire ce manuscrit et de m'adresser leurs critiques.

J'exprime avec tendresse ma profonde reconnaissance à mon épouse Marion pour son amour et sa patience durant ces cinq années où nous avons dû faire de nombreux sacrifices afin que je puisse me consacrer pleinement à cette thèse. Ma pensée va aussi à nos enfants, Margot et Paul, leur vitalité m'a beaucoup nourri quand je me sentais épuisé et leurs clowneries m'ont énormément diverti quand j'avais besoin d'échapper aux récurrentes préoccupations de mon travail.

J'adresse du fond du cœur ces remerciements à ma mère dont la force de la prière me porte depuis l'enfance et plus particulièrement encore au fil de ces années de thèse. Je serais finalement imprégné de ton infatigable espérance tout comme de ton souci des plus faibles. Sans cette ferveur qui te lie à la vie, je n'en serais pas là aujourd'hui, en fait : je ne serais point.

Je remercie infiniment Françoise Pedeutour pour son inestimable présence dans ma vie. Ma dette envers toi est immense, mon affection à ton égard l'est davantage encore. Un grand merci également à Justine et Philipe Pedeutour pour leur confiance et leurs attentions. Sans vous, je n'aurais jamais pu réaliser de ce travail dans les meilleures conditions.

J'exprime aussi ma profonde reconnaissance à Max Sollazo pour son affection et son immense sollicitude en mon endroit. Tu m'as encouragé à étudier lorsque je ne m'y sentais pas autorisé, pour cela, très cher ami : je t'en sais gré !

J'adresse une mention spéciale à Pierre Delagrange pour sa générosité, son humilité et son indéfectible enthousiasme. De t'écouter parler mon frère, je me suis enrichi.

Je souhaiterais aussi adresser mes chaleureux remerciements à tous les membres du laboratoire EXPERICE et tout spécialement ceux de l'université Paris 13 pour leur confiance et leur accueil. Je remercie également tous les collègues du pôle administratif qui ont toujours essayé de me faciliter la tâche quand je me perdais dans les méandres du fonctionnement de l'université.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à tous les membres du collectif des Sorins qui m'ont chaleureusement accueilli durant ce travail de recherche, je pense tout particulièrement à Aboubacar, Ali, Gattuso, Omar, Ouatara, Tidiane, Falaye et bien d'autres encore. Le courage dont vous faite preuve chaque jour est une grande leçon de vie pour moi. Sachez que je vous admire et vous tiens en haute estime !

Je remercie également ces amis et collègues qui m'ont encouragé et témoigné leur affection durant ces années de thèse :

Jérôme Mbiatong, Nacira Guénif-Souillamas, Gilberto Obrégon, Yvon Corain, Caroline Zékri, Ulrich Ngoua, Jean-Claude Bourguignon, Tal Dor, Jo Dalton, Yoshimi Tanabe, Christophe Blanchard, Pierre Tevanian, Naïma Anka, Domingo Garcia-Garza, Josepha Millazo, Abdelkarim Gassama, Lila Belkacem, Kotya, Laura-Céline Djounda You, Alban Roblez, Martine Janner, Loïc seguin, Izabel Galvao et Jean-Jacques Schaller, Pape Thiam, Mathilde Bernard, Cédric Schönwald et Elsa Perry.

Présentation de la thèse

Le présent vécu comme processus de formation du sujet anthropologique : une herméneutique de la parole en condition de migration précaire

Qu'est-ce que vivre fait à l'homme ? Ce questionnement foncièrement herméneutique résume, me semble-t-il, l'orientation générale de ce travail qui vise à explorer, comment s'incorpore la parole à notre manière d'être en vie.

Le premier chapitre présente le cadre général de la recherche et s'articule en trois parties.
Au premier niveau, la problématique de l'émigration des personnes vivant au sein de l'union européenne sans-titre de séjour est abordée sous l'angle d'un exil intérieur sans issue : l'inhospitalité radicale à laquelle se confrontent en France les « migrants » dits « illégaux », met intrinsèquement à l'épreuve la viabilité de leur existence en les excluant des activités créatrices de la reconnaissance sociale. De ce point de vue, l'installation du collectif des Sorins dans un « squat d'habitation » constitue moins une expérience de la migration qu'une expérience de la précarisation. L'efficience politique d'une grammaire de la normalité légitime la *mise à l'écart* de ces *a-normaux* et contribue à renforcer la vulnérabilité sociale de ces personnes, tout en venant masquer les régimes d'invivabilité à travers lesquelles se déploient leurs situations de vie quotidienne. Cette approche débouche sur ce questionnement : comment se conçoit une situation et le sens de l'être-là depuis ces conditions de vie précaires ? La réponse reste en suspens jusqu'au troisième chapitre, où l'interprétation de la parole jette un pont vers les modes de compréhension de soi.

Dans son approche empirique, ce travail assume son orientation épistémologique en confirmant que le point de vue des acteurs permet de régler la mesure de toute interprétation relative à la manière dont ils s'approprient leurs situations de vie et perçoivent leurs actions. Selon ce principe, le recueil de « matériaux » présente un double enjeu méthodologique : comment ne pas induire le jeu de questions/réponses et comment appréhender la *compréhension de l'être* et venir à en rendre compte ? (Les implications théoriques et pratiques de ce second questionnement se rapportent au deuxième chapitre de la thèse).

À un deuxième niveau, le descriptif du déroulement de la recherche expose le caractère proprement herméneutique de la démarche de « terrain » et introduit comme nouvelle base de réflexion, la fonction heuristique de la parole. Dans cet élan : l'entrée du chercheur dans le mouvement d'interprétation des participants de la recherche le propulse au seuil de leur manière de voir le monde et de se comprendre. Dans le cadre d'une herméneutique critique, les outils employés dans ce travail sont présentés sous un angle réflexif. L'*imprégnation*, la *conversation de terrain et l'entretien de recherche biographique* marquent un pas décisif vers le recueil de la parole, de son écoute et de sa potentielle compréhension.

À un troisième niveau, la *topologie* du cadre de vie du collectif des Sorins est placée sous le signe d'une opposition représentée par l'invention d'un monde quotidien possible et l'immanence des régimes d'invivabilité structurant l'extra-quotidienneté qui maintient ces hommes à l'écart du commun des vies ordinaires. La description des structures générales de la vie quotidienne offre une vision sur les formes de recomposition sociales qui se déploient au sein de ce refuge et en constituent la base critique.

Le deuxième chapitre expose l'ensemble des fondements théoriques qui ont conduit à l'élaboration d'un cadre général d'investigation se tournant vers une herméneutique de la parole, et ce en vue d'éclairer les processus de construction de sens à travers lesquels se révèle l'être-là pour un sujet *depuis* et *avec* les conditions existentielles de sa mondanité.
Un long discours préliminaire démontre la puissance heuristique de la parole en renvoyant le potentiel de sa portée sémantique vers l'horizon hétéroclite et plurivoque de sa double visée référentielle : le sentiment d'être du sujet-parlant et le sens de la chose portée à la parole par le biais du discours. À travers ce « cercle » de compréhension incluant le sens et la référence – le vivant et le vécu – s'amorce un processus formatif duquel émerge chez un sujet, une idée de soi et du monde, indissociable de sa *qualité d'être* et, donc, de sa *condition biographique*. Le pouvoir heuristique de la parole repose sur un pouvoir de se référer à des *réalités* en dehors du langage, mais qui s'incarnent néanmoins au travers de son déploiement.
Ce travail de thèse vise à démontrer l'existence d'une parenté étroite entre le processus de formation d'une compréhension de soi dans la présence et le déploiement d'une parole vive. Dans cette perspective, s'ouvre un axe de travail partant de l'interprétation de la subjectivité humaine dont témoigne la *compréhension de soi* à un niveau phénoménologique, et débouchant sur l'examen des références extra-linguistiques de l'énonciation métaphorique (dont la dénotation du sens dérive de la prédication générale du discours).

Au premier niveau de l'investigation de la parole, la différenciation opérée entre le dire et le parler, sur le plan de la sémantique du discours, permet de se tourner vers l'être-à-dire de la parole dans sa dimension ontologique. Le passage au point de vue herméneutique correspond à l'examen du mode de présence suggéré par le parler et conduit à l'interprétation de la structure de l'*appropriement* et du non *appropriement* du *Dasein*, c'est-à-dire à la manière dont l'étant intramondain fait encontre avec le monde : l'herméneutique de l'herméneutique du *Dasein* vise à déterminer ce vers quoi l'être de l'étant se tourne et se dévoile sous la guise d'une préoccupation particulière fondée sur le souci ; la déterminité de l'étant à « portée de main » constitue un avoir-à-former depuis lequel l'homme est propulsé vers son pouvoir-être existentiel.

Au deuxième niveau de l'investigation de la parole, l'ouverture de l'être-au-monde en sa *factivité* est renvoyée, en premier lieu, à une herméneutique du ton de la résonance depuis lequel l'étant intramondain retentit, dans la présence, selon la gamme de l'angoisse ou de la sérénité. En second lieu, le sentiment de l'être-là en son pouvoir-être existentiel étant indissociable de son ouverture au monde, l'herméneutique de la compréhension de l'être incarné par le désir de trouver dans les possibilités du monde une place en sa forme est reportée à l'examen de l'effet du rapport *homme-chose* qui, dans la présence, retentit suivant

la gamme de l'espoir ou du désespoir. Enfin, en troisième lieu, les idées qui dérivent de l'expérience éprouvante que l'homme fait de ses sentiments dans la présence sont mises en correspondance avec sa puissance d'exister et sa puissance d'action : le passage de la formativité vers l'activité renvoie l'examen de la parole vers une herméneutique des idées et des causes adéquates par lesquelles se manifeste chez l'homme un état spécifique de motivation qui fait retentir son sentiment d'être et d'exister dans la gamme de la joie ou de la tristesse.

Au troisième niveau de l'investigation de la parole, le pouvoir heuristique de l'être-dit qui se creuse dans l'écart entre la prédication générale du discours et la dénotation de son identification singulière, est renvoyé à l'examen des références extra-linguistiques du réseau métaphorique d'où elle tire sa puissance sémantique : l'extension de sens de la prédication générale du discours est ainsi engendrée par la transposition de l'affectivité humaine dont témoigne le pouvoir-imageant de la redescription de la réalité. Par ce biais, l'herméneutique de la dimension ontogénique de la parole est repositionnée sur le plan de la sémantique du discours et de sa puissance créatrice : l'examen du parler de la parole favorise l'éclaircissement de la portée sémantique de l'être-dit en ce qu'il permet de révéler la *disposition* (l'être-là) et la *manière d'être* du sujet parlant : par son décentrement du dire, le parler dit quelque chose sur la *réalité*.

Le troisième chapitre conduit à la mise en œuvre de ce procédé herméneutique de la parole afin d'en juger l'opérationnalité et de poser les bases d'une réflexion portant sur la manière dont les participants de la recherche conçoivent leur situation de vie et le sens de leur être-là. L'interprétation de la parole fondée sur la *réalité* du présent vécu, par le truchement de la *mise en intrigue* de l'action, impose des allées et venues entre l'interprétation de l'activité interprétante du sujet-parlant et l'interprétation des déterminités référentielles auxquelles s'incorporent une compréhension de soi à une idée du monde. La voie est indirecte et nécessite à la fois d'explorer et de *deviner*, comment l'existence vive se noue à l'expression vive.

De ce point de vue, l'herméneutique de la parole permet de mettre l'accent sur deux perspectives : la myriade de préoccupations du sujet-parlant au travers de son rapport à l'action et les effets engendrés par les régimes d'invivabilité limitant les possibilités d'être et de faire des participants de la recherche.

Au plan de la formation anthropologique de l'homme, l'activité interprétante par laquelle résulte chez une personne une compréhension de soi est renvoyée aux notions de *travail biographique* et de *biographisation*.

SOMMAIRE

Résumé de la thèse....2
Abstract....3
Remerciements....4

Présentation de la thèse....7

Premier chapitre : Cadre général d'élaboration de la recherche....16

Section 1 : Cheminement vers le terrain de la recherche....17
S.1.1 Démarches exploratoires....17
S.1.2 Le collectif des « Sorins » : des parcours de vie individuels, un cadre d'existence collectif 28
S.1.3 La grammaire de la normalité ou la *fabrique* de l'étrange....34
S.1.4 L'étranger : un régime de désignation qui occulte la précarisation des personnes....38
S.1.5 La transversalité de la situation comme mondes possibles....42
S.1.6 L'idée de soi en situation, une médiation épistémique....48
S.1.7 L'inscription de la thèse en recherche biographique....53
Conclusion intermédiaire....59
Section 2 : L'appariement des méthodes....63
S.2.1 La situation d'interprétativité....66
S.2.2 Entre l'observation directe et l'approche situationnelle....69
S.2.3 L'imprégnation....72
S.2.4 La conversation de terrain....77
S.2.5 L'entretien de recherche biographique....80
Section 3 : Topologie du cadre situationnel du groupe des Sorins....83
S.3.1 La constitution du groupe des Sorins : bref retour historique....85
S.3.2 Description succincte des locaux....86
S.3.3 L'organisation de la vie du groupe....94
Conclusion....103

Deuxième chapitre :....107
Économie du procédé d'investigation de la parole, une herméneutique des dynamiques de la présence....107

Introduction....126
Section 1 : Procédé d'examen du réseau de la structure de déploiement de la parole....136
S.1.1.1 Le dire et le parler....137
S.1.1.2 L'imparlé et l'indit....142

S.1.1.3 L'imparlé 143
S.1.1.4 L'indit 145
S.1.1.5 Le chemin vers la parole 147
Procédé technique d'investigation de la parole (n°1A) 150
S.1.2.1 L'appropriement et le dire de la parole 154
S.1.2.2 L'appropriement et la Dite 157
S.1.2.3 Le parler en son mode originaire 158
Procédé technique d'investigation de la parole (n°1B) 162
Conclusion 166
Section 2 : Examen de la formation sémantique de la parole dans la présence 168
S.2.1.1 L'affection comme mode existential et fondement de la parole 169
S.2.1.2 Tonalité de la présence et formativité 170
S.2.1.3 La tonalité de la présence comme disposition à comprendre 174
S.2.1.4 L'affection corporelle de la pensée 177
S.2.2.1 La formation de la présence dans l'épreuve de l'entre-deux 183
S.2.2.2 L'épreuve de la pensée 186
S.2.2.3 Les gammes de tons fondamentales de l'affection 190
S.2.3.1 La structure de l'affectivité comme principe d'animation du corps et de l'activité : les affects primaires et secondaires 196
S.2.3.2 Les affects objectaux 198
S.2.3.3 L'activité et la passivité 200
S.2.3.4 L'effort d'harmonisation par le connaître 201
S.2.3.5 Auto-affection et contre-tonalité 204
S.2.3.6 Préférences affectives et « le devoir-prendre-soin » 207
Résumé 210
Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole (n°2) 214
Conclusion 219
Section 3 : Examen de la métaphore-mot dans l'être-à-dire de la parole 222
S.3.1 L'usage métaphorique de la parole dans la vie quotidienne 226
S.3.2.1 « Retentissement » et adjointement sémantique du mot 229
S.3.2.2 Vers une herméneutique de la parole 235
S.3.3.1 Heuristicité de la métaphore 241
S.3.3.2 La copule du verbe être 247
Procédé technique d'investigation de la métaphore-mot et de sa référence déployée (n°3) ... 255
Conclusion 258
Note complémentaire sur l'approche par les capabilités 266

Propos préliminaire 266
Une philosophie de la liberté tournée vers les possibilités réelle du vivre 268
Une approche méthodologique 270

Troisième chapitre : Herméneutique de la parole 275

Introduction 276
Procédé technique d'investigation de la parole (n°1A) 283
Procédé technique d'investigation de la parole (n°1B) 286
Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole (2) 291
Procédé technique d'investigation de la métaphore-mot et de sa référence déployée (3) 296
Interprétation de l'évènement de discours n°1 300
1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole 300
La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein* 308
2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole 309
3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours 314
Interprétation de l'évènement de discours n°2 317
1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole 317
La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein* 322
2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole 323
3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours 327
Interprétation de l'évènement de discours n°3 332
1)Examen du réseau de la de la structure de déploiement de la parole 333
La structure de l'appropriement et du non appropriement du Dasein 339
2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole 340
3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours 346
Interprétation de l'évènement de discours n° 4 349
1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole 350
La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein* 355
2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole 356
3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours 362
Interprétation de l'évènement de discours n° 5 365
1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole 365
La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein* 372
2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole 373
3) Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours 378

Conclusion et perspectives 382

Références bibliographiques 394
Ouvrages scientifiques 394
Chapitres d'ouvrage 398
Articles scientifiques 398
Thèses 400
Actes de colloque 400
Sitographie 400

Annexes 402
Annexe n°1 402
Les figures de l'affectivité (Macherey, 1995) 402
Annexe n°2 402
Entretien de recherche biographique réalisé avec Omar le 7 septembre 2014 à Montreuil. 402
Annexe n°3 402
Règlement intérieur dans les Papillons 402

Premier chapitre : Cadre général d'élaboration de la recherche

« Il serait erroné de croire que tout ce qui est pensé sur le mode du flou et de l'imprécision (relatifs) soit dénué de sens ou vide de signification. Ce qui n'est vécu et conçu qu'assez vaguement est également porteur de sens. Ceci est vrai autant pour le sujet qui le vit et le pense que pour celui qui est en relation avec lui, que ce soit en tant qu'observateur ou que partenaire. Cela étant, la signification s'établit sur le mode du flou et de l'imprécision. Atteindre une clarté et une précision optimales nécessiterait une clarification au moyen d'une explication interprétative » (Schutz, [1962] 2009, p. 141).

« L'exil naît lorsque manque une place dans un monde commun – ou que l'on a cru commun d'abord, et cette croyance a rendu le départ pensable. Il est un exil intérieur lorsque ce chemin prend l'apparence d'un dehors dans ce monde même » (Agier, 2011, p. 22)

Section 1 : Cheminement vers le terrain de la recherche

S.1.1 Démarches exploratoires

Il y a dans l'appellation de 'migrant illégal', de 'sans-papiers' ou encore de 'clandestin' quelque chose qui résonne comme la contestation d'une commune humanité : en témoignent les campements urbains dressés dans la ville de Paris et de ses environs, à Grande-Synthe, tout comme la récalcitrante 'jungle' de Calais. Pourtant, tout se passe comme si les politiques inhospitalières d'accueil qui ont émergé en Europe, et notamment en France, procédaient d'une évidence quasi-naturelle : le droit de circulation des personnes est constamment dénoncé par des 'aménagements' politiques locaux et les possibilités vitales et concrètes pour les 'migrants dits illégaux' d'accéder aux conditions sociales d'une vie digne sont méthodiquement escamotées par une mise en suspens du droit commun. Certes implicite, le déni d'une commune humanité trouve néanmoins sa manifestation la plus concrète dans les formes graphiques et matérielles[1] donnant corps aux politiques migratoires en vigueur au sein des États de l'union européenne (UE). Ce procédé d'altérisation tend ainsi à légitimer l'ajournement d'une possible reconnaissance de l'Autre en sa pleine et commune humanité. Ainsi, « cet enregistrement graphique de l'étranger le constitue comme bon ou mauvais étranger, résident ou visiteur, réfugié ou immigré, voyageur ou clandestin » (Le Blanc, 2010, p. 32).

Pour l'anthropologue M. Agier (2011), la fabrique de l'étranger se donne ainsi à voir dans la fiction d'un exil intérieur imposé à des femmes et des hommes dans un monde que l'on dit pourtant commun. De sorte que l'épreuve de l'exil sans issue, incarné par l'impossibilité pour certains de trouver une place sur la « Terre », a comme conséquence politique une réinvention de la topographie des espaces. Grâces à des jeux d'écritures et de langage le monde est conçu selon une fiction procédant de l'idée suivant laquelle, des gens demeurent à l'intérieur du monde tandis que d'autres se révèleraient être à l'extérieur. Ce qui a pour effet de produire

[1] Et nous savons que, de ce point de vue, les États européens disposent d'un arsenal juridique semblant aller de soi : procédure de demande d'un titre de séjour souvent assorti de fortes exigences restrictives d'admissibilité ; centre de rétention ; création de i; en France, le contrat d'intégration républicain (CIR) prévoit d'évaluer la maitrise de la langue française de tous les candidats qui ont déposé en préfecture une demande de titre de séjour, des mesures d'éloignement sont mise en œuvre (raccompagnement forcé à la frontière, obligation de quitter le territoire (OQTF) ; etc.

une « politique de l'emmurement » (Brown, 2009) qui trouve, selon différents types de justifications, son mode argumentatif dans l'idée de Nation, d'identité nationale, en un mot le populisme. Selon cette dernière philosophe, cette « politique de l'emmurement » s'édifie sur les ruines de la souveraineté étatique qui tente de dissimuler par ce tour de force sa perte de puissance, diluée dans une 'globalisation' du pouvoir politique. À cet égard le philosophe A. Membé dénonce quant à lui les conditions politiques de 'l'emmurement' comme une réification des peurs et des « fantasmes de l'apartheid »[2].

Cette conception du monde suivant laquelle des personnes « du dedans » (perçues comme étant d'ici) seraient confrontés à des importuns venus d'un « en dehors » (du monde), situé « hors sol » (Agier, 2011), procède d'une tenue pour vraie tant elle est répandue. Et les politiques de *mise à l'écart* qui en découlent, projettent des millions de personnes dans les couloirs d'un exil intérieur sans issue. Ainsi, résume Agier, « l'intériorité de l'exil peut s'entendre de trois manières. C'est d'abord la condition paradoxale des personnes en déplacement à l'intérieur de notre monde (celui que nous appelons 'Terre') quand elles ne trouvent pas de lieu d'arrivée de leur voyage et n'ont pas plus d'autre ailleurs où aller pour se protéger, se reconstruire, revivre. C'est ensuite le couloir d'exil lui-même qui dresse ses murs pour donner corps à la fiction du dehors dans un monde commun. Des mondes hybrides et incertains naissent là dans 1000 camps et des centaines de centres de tri ou de soins aux frontières, des campements, 'jungles' ou ghettos, des refuges aux marges » (Agier, 2011, p. 9). Enfin, cette intériorité se caractérise par « des utopies de *mise à part* quelque part et donc localisables » (*Ibid*, p. 9). En d'autres termes, les politiques migratoires, les politiques urbaines et le jeu du marché (aussi promoteurs de ces couloirs de l'exil) hypothèquent certes la viabilité des vies des personnes, mais les gens sont tout de même là et leur présence dans les lieux de l'écart se manifeste par le biais de l'occupation de refuges, de squats, de campements urbains, etc.

« Mettre à l'écart (dehors) et tenir sous contrôle (dedans) : ces deux poussées de sens contraires reproduisent des vides, des interstices, des situations liminaires, des exceptions et suspensions du temps, comme une ligne de frontière (*border line*) qui s'élargirait indéfiniment. Ce temps suspendu en régime extraterritorial informe le voyageur qu'il n'y a

[2] À l'occasion d'une table ronde animée par Eric Fassin et s'intitulant, Politiques de la race et néolibéralisme, organisée le jeudi 23 octobre 2014 à l'université Paris 8,

pas d'arrivée pour lui » (Agier, 2011, p. 23). Toutes les lois en vigueur contribuent en effet à écarter les 'étrangers' de toutes les possibilités de participer aux activités créatrices d'une forme de reconnaissance sociale. Est-il encore nécessaire de préciser qu'il n'est pas ici question de l'étranger riche, capitaliste, compris comme 'l'un des nôtres' et pour qui les mobilités transnationales ne sauraient être remises en cause. Ou peut-être est-ce simplement le lieu de dire sans ambiguïté que je m'appuie ici à sur une « topographie de l'étranger dessinée par les xénophobes » (*Ibid*, p. 9) : j'en veux pour exemple les politiques et les moyens mis en œuvres par les grands pays de l'UE et notamment par les États de la frontière de Schengen dont les choix d'arbitrage budgétaire ne laissent planer aucun doute sur la logique qui préside à leur action à travers le renforcement systématique des moyens destinés à l'expulsion des migrants[3] (la construction de nouveaux centres de rétention visant à leur enfermement arbitraire pour une durée parfois indéfinie, la construction de nouveaux murs de béton ou de barbelés, la création de *hot spot*) sont autant de centaines de millions d'euros prétendument dépensés pour la sécurité, au mépris du développement de politiques d'accueil desdits migrants, mais contribuent en réalité à leur exclusion[4]. Cette suspension du droit relatif à l'application des conventions internationales qui garantissent aux personnes la liberté de circulation constitue une domination matérielle et symbolique ayant comme effet de produire à la fois des « sans-parts » (Rancière, 2000) et des espaces où le temps reste comme suspendu tandis que des gens y demeurent dans l'attente. Force est de constater que « l'exil n'est pas le

[3] En termes juridiques, nous parlons en France de mesure d'éloignement. Dénonçant ce type de méthode brutale et archaïque, la philosophe Christiane Vollaire n'hésite pas quant à elle à employer le terme de 'déportation' (voir notamment le texte intitulé *Langue du déplacement, barbarie de l'enfermement*, présenté à l'occasion d'une rencontre organisée par Le Sujet dans la Cité, s'intitulant *Migrants et Réfugiés : Voix, images et résonances*, le samedi 6 février 2015 à Anis Gras. Le lieu de l'Autre (Arcueil).

[4] L'immigration clandestine s'est imposée comme l'horizon absolu des débats portant sur les migrations ce qui dès lors constitue un piège pour tous les protagonistes (pro ou anti immigration) qui se sont vus imposer ce cadre et les règles de ce débat politique (Mahamet Timera, 1997, p. 41), qui n'a aujourd'hui qu'un seul horizon : 'la gestion des flux migratoires'. Il convient toutefois de souligner que de nombreuses Organisations Non gouvernementales ou gouvernementales cherchent par leurs actions (en publiant notamment des études et en formulant des propositions) à infléchir les logiques actuelles qui structurent les politiques migratoires. J'indique, à titre d'exemple, qu'à l'occasion d'un *Dialogue international sur les migrations* organisé au siège des Nations Unies, à New York, les 17 et 18 avril 2017, le directeur général de l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) a pu porter au débat, comme une nécessité absolue, les quatre points suivants : « 1) protéger les droits des migrants ; 2) faciliter des migrations sûres, ordonnées et régulières ; 3) réduire la fréquence et les effets de la migration forcée et irrégulière ; et 4) s'attaquer aux conséquences des catastrophes naturelles et d'origine humaine pour la mobilité ». Si l'impact de ce type d'instance sur la politique intérieure des États est limité, les gouvernements en place restent cependant attentifs à l'évolution de l'opinion publique sur ce sujet sensible. Ainsi, parmi les différentes conclusions produites à la suite de ces discussions figurent en point numéro trois, la directive suivante : « Accorder plus d'importance à une approche de la migration et des migrants associant l'ensemble de la société, et à la nécessité de combattre le racisme et la xénophobie ainsi que de recadrer positivement le discours sur la migration » (cf les conclusions de ce rapport disponible sur la toile : https://www.iom.int/sites/default/files/our_work/ODG/GCM/Résumé-des-conclusions-IDM-18-19-avril-New-York.pdf).

voyage. […] (Mais) le voyage lui-même qui ne trouve pas son lieu d'arrivée, (et) devient le *hors-lieu* où commence l'exil » (Agier, 2011, p. 21) : la généralisation de régimes d'exception opprime les sujets en étouffant leurs possibilités du vivre.

En faisant la rencontre de Pierre Delagrange[5] à Rabat (Maroc) en juin 2012, dans le cadre de ma démarche exploratoire de recherche, il m'a été donné de découvrir grâce à lui les conditions de vies quotidiennes auxquelles étaient confrontés alors plusieurs groupes de migrants originaires du Cameroun et de la Guinée. Mais au-delà de la possibilité de côtoyer ces personnes au sein mêmes de refuges sinistres et délabrés établis dans le quartier de Kataddoum, Delagrange m'a surtout apporté un éclairage sur la manière dont ces personnes organisent leur « sur-vie » pour tenir sur place : sans cette médiation je n'aurais fait qu'effleurer l'épaisseur des tragiques réalités qui traversent et font la vie quotidienne de ces gens. Les savoirs pratiques acquis et éprouvés par ce dernier dans ces conditions de mort sociale l'autorisaient à me décrire avec précision les différents modes « d'invivabilités » (j'emprunte ici le terme à Butler, 2014) qui frappent les conditions d'existence de ces personnes et les rendent invivables. Les situations de vie que me dépeint ce pugnace enquêteur de terrain englobent ainsi de multiples problématiques, telles que :

A) l'interdiction de travailler qui crée les conditions de leur exploitation et donc leur désaffiliation sociale caractérisée par « l'absence de participation à une sociabilité reconnue » (Castel, 1991, p. 145) ;

[5] Pierre Delagrange Kesseng A Beyeck est de nationalité camerounaise. Dans le but d'entreprendre un commerce de textile au Bénin, il partit de Douala dans le courant de l'année 2006. Loin de se douter alors que les vicissitudes de ce projet le conduiraient dans une impasse, son voyage se poursuivit au Ghana puis au Maroc où il vivra, dès l'année 2007, pendant six ans à Rabat. Frappé par les conditions de vie précaires qu'endurent, tout comme lui, la plupart des migrants subsahariens désireux de rejoindre l'Europe ou de s'installer durablement au Maroc, son engagement pour la défense des droits et la protection des migrants se concrétise d'abord auprès d'associations et d'organisations non gouvernementales (ONG). Plus tard, il réalise, en 2013, son premier documentaire « Visages cachés de la migration » à partir de témoignages de migrants subsahariens et portant sur les violences que ces derniers subissent à Rabat. Au titre de son implication humanitaire, Pierre obtiendra en 2014 un visa Shengen pour rejoindre la Belgique. Il vit actuellement à Bruxelles où il vient d'achever la réalisation d'un second documentaire intitulé « Misères cachées de la migration » et qui porte à l'image les conditions d'existence des migrants en situation irrégulière dans la capitale de l'Europe. À l'occasion de sa participation au second séminaire annuel du Réseau Migrations s'intitulant « *De la parole aux dispositifs* » et organisé à l'université de Poitiers (en collaboration avec le laboratoire Migrinter) en juin 2014 - en vue de porter une réflexion autour de l'expérience migratoire en cherchant à considérer, dans le processus de construction de la connaissance, l'importance de la parole des acteurs à partir de leurs propres dynamiques de mises en forme des récits d'expériences qu'ils déploient à partir de leurs vécus – Pierre Delagrange s'est présenté comme étant un militant-migrant-chercheur.

B) le manque de nourriture qui menace leur santé physique et psychique et leur impose des conduites humiliantes comme la mendicité (d'argent ou de nourriture les jours de marché), la fouille des ordures et la prostitution ;
C) les violences racistes dénoncées par les migrants 'noirs' de la part de la population locale et la police qui créent un climat permanent d'insécurité restreignant la mobilité des personnes dans la ville ;
D) la crainte de mourir dans un pays qui n'est pas le sien et que la famille n'apprenne pas leur décès. En outre les personnes redoutent de ne pas pouvoir être enterrées dignement.

Cette effroyable réalité donne le ton de la vie vécue dans ces abris et l'épaisseur d'un 'réel' qu'aucun étranger à ce monde ne pourrait embrasser d'un seul coup d'œil. Ces modes d'invivabilité vont précisément à l'encontre des modes de déploiement communs et ordinaires de la vie sociale, ce qui implique de prendre beaucoup de temps pour s'en enquérir avec finesse. Appréhender et comprendre les tactiques et formes d'habilités sociales développées par ces gens au regard de ces épreuves exige également de réaliser une enquête approfondie. À cet égard Delagrange m'indique que lorsque les personnes en ont la possibilité, elles cherchent à capitaliser leurs expériences et leur savoir-faire en vue de s'inscrire dans le tissu social, par exemple en réalisant de manière informelle une activité susceptible de générer une possible rétribution. C'est pour cela que l'on peut voir ici et là de petits aménagements sommaires tolérés par les habitants locaux, sans doute parce qu'ils en tirent eux aussi un certain bénéfice. Mais il ne faut pas se focaliser sur ces quelques cas, car la vente à la sauvette, le cirage de chaussures, le déchargement de camions, la manutention sur les chantiers ou encore le bricolage de vieux moteurs diesel ne remédient pas radicalement aux formes d'invivabilité qui s'abattent sur ces personnes : au mieux leurs effets s'en retrouvent modestement atténuées notamment lorsqu'un lien social se développe positivement entre les migrants et quelques locaux. Ainsi un Guinéen aura été recruté dans une scierie et Delagrange, lui-même, jouit d'un statut un peu exceptionnel auprès des ONG locales. Cependant, ces cas sont rares. Il est plus courant de retrouver des hommes impliqués (par contrainte) dans des petites 'combines' en tous genres (cigarettes de contrebande, revente de l'essence, etc), mais sans doute est-il encore plus commun d'observer des personnes souffrant du désœuvrement infligé par des lois restrictives qui les ont projetés dans une situation de grande vulnérabilité sociale et économique.

Si les facteurs qui ont conduit ces hommes, ces femmes et ces mineurs[6] dans 'les couloirs d'un exil intérieur' sont hétérogènes[7], l'unité de ces parcours se révèle à travers « la recherche d'un mieux-être pour soi et pour la communauté d'origine, la famille » (Soussan, 2002, p.19). La rudesse des situations sociales s'impose ainsi comme une épreuve qui les porte à rester présents au monde. Ce rapport entre le vécu et l'invivable éclaire autrement les modes d'être de l'homme du fait qu'il se tourne vers les forces (visibles et invisibles) qui font des scènes du quotidien beaucoup plus qu'un simple moment présent (duquel peut jaillir une description) : il s'agit d'un point de passage, de dépassement, où le soi se déporte vers d'autres modes du vivre (Sibony, 1991). Il me semble qu'à partir de cette perspective, il devient alors possible de s'approcher du cœur des vérités sensibles capables de traduire quelque chose de l'expérience véritable de ces vies plongées dans les couloirs d'un exil sans issue. Cette expérience de l'exil, vécue à la marge des sociétés qui ont fait du migrant un indésirable, semble

[6] Une récente étude d'envergure réalisée par le réseau Reach (et portée par le centre de recherche Suisse Impact et l'ONG Impact) démontre que, contrairement aux idées reçues, les jeunes migrants africains ne fuient pas la misère. Trois conclusions décisives ressortent de cette enquête : les violences domestiques apparaissent comme le premier facteur d'exil des mineurs ; deuxièmement, leur volonté d'émigrer vers un autre pays est une décision qu'ils ont prise seuls ; enfin, et cela vaut également pour les adultes, les mineurs n'ont pas comme 'idéal type' de se rendre en Europe.

Dans les faits, beaucoup d'Africains originaires de pays situés au sud du Sahara émigrent d'abord vers des pays, à l'intérieur même du continent africain, qui affichent une meilleure croissance économique que leur pays de résidence. Parmi ces pays la Lybie a longtemps fait figure de destination enviable. Une politique panafricaine avait d'ailleurs été menée, sous l'égide du colonel Muammar al-Qadhafi, dès le début des années 1990 en direction des Africains vivant au sud du Sahara (au sujet du panafricanisme, on dit que Muammar al-Qadhafi rêvait d'une unification de l'Afrique et de notamment de sa monnaie) : politique consistant à inciter les Africains de l'ouest et de la corne de l'Afrique à venir travailler en Lybie. Environ un à un million et demi de personnes se sont ainsi venues en Lybie et y ont vécu dans des conditions relativement satisfaisantes au regard de leur situation de départ ; toutefois, il convient de souligner que des problèmes de racisme à l'encontre des migrants subsahariens ont engendré des situations d'exploitation au travail, et ont provoqué une révolte de ces derniers durant l'année 2000 (Hass, 2006). Ce qui a ensuite contribué à transformer la situation des émigrés, ce sont les frappes aériennes qui ont secoué la Lybie, le 19 mars 2011, (pilotées par une coalitation dirigée par le président Nicolas Sarkozy comprenant la Grande Bretagne et les États-Unis) ainsi que les opérations militaires officiellement réalisées sur ce territoire jusqu'à l'exécution publique et primitive de Muammar al-Qadhafi, à Syrte, le 20 octobre 2011. Si la déstabilisation de cet État a eu de nombreuses répercussions pour les pays de la région, ce sont d'abord les habitants de la Lybie qui paient encore aujourd'hui le plus lourd tribut, et notamment les plus vulnérables. Les migrants africains ont ainsi vu leurs conditions de vie se dégrader radicalement et les situations de violences et d'exploitation se décupler de façon exponentielle. De nombreux récits de migrants évoquent leur passage en Lybie comme une expérience traumatisante. Le journal *Le Monde Afrique*, parut le 12 avril 2017, prenant appui sur un récent rapport publié, en avril 2017, par l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM), dénonce même l'existence en Lybie d'un « marché aux esclavages » destiné à contraindre les migrants subsahariens « au travail forcé et/ou à l'exploitation sexuelle » (http://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/04/12/en-libye-des-migrants-vendus-sur-des-marches-aux-esclaves_5110019_3212.html). L'instabilité politique de la Lybie et son déclin économique semblent avoir aujourd'hui anéanti pour ces migrants subsahariens, de même que pour ceux arrivés depuis la corne de l'Afrique, toutes possibilités d'y trouver les conditions sociales d'une vie digne et de s'y installer. Ainsi, les migrants qui affluent vers la Lybie sans avoir eu la connaissance de ces bouleversements s'y retrouvent piégés et n'ont d'autre choix que de fuir vers les pays du Maghreb ou de l'Europe pour ne pas être tués ou réduit en esclavage.

[7] On parle aujourd'hui de migrations économiques et climatiques, de migrations provoquées par une instabilité politique ou en raison de conflits militaires.

indissociable des précarités qui naissent des modes d'invivabilités dont ces hommes et femmes sont contraints de faire l'épreuve en raison d'un statut utopique. Car il apparait clairement que « ce qui fait l'étranger, ce n'est pas une identité, c'est un lieu et un contexte » (Agier, 2011, p. 12).

À partir de ce court séjour au Maroc passé auprès de Delagrange, j'entrevoyais des similitudes avec mes premières démarches d'enquête initiées un peu plus tôt à la suite de mon entrée en thèse en septembre 2012. Bien que cela m'apparaisse de manière encore assez floue, j'avais l'intuition que, en dépit de la grande disparité des causes et de leurs conditions d'effectuation, les mobilités humaines présentées comme des migrations irrégulières renvoient toutes, globalement, à un seul et même contexte de référence : l'inhospitalité radicale et trompeuse de l'exil. (La problématique centrale étant de savoir comment les personnes sont arrivées jusque-là et de trouver comment s'y prendre pour qu'elles quittent rapidement le territoire national.) À ce moment-là, en France, l'association Pierre Valdo était missionnée par la Préfecture de l'Ardèche pour assurer la gestion d'un dispositif destiné à l'accueil de quarante demandeurs d'asile[8], qui comprenait un suivi social et administratif relatif aux démarches individuelles engagées auprès de la commission de l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA). Engagé dans un groupe de recherche portant sur les « migrations précaires »[9], je souhaitais réaliser plusieurs entretiens avec ces demandeurs d'asile, qui étaient alors logés dans quatre communes de la région. Accueilli et guidé par une travailleuse sociale de l'association Pierre Valdo, il m'a été offert la possibilité

[8] Il ne s'agissait pas, dans la forme structurelle, d'un centre d'accueil de demandeurs d'asile (CADA) à proprement parler, mais ce dispositif d'accueil financé par les deniers de l'État visait à remplir la même fonction ; cet aménagement étant dû au fait qu'en France les CADA, comme les centres d'hébergement d'urgence, sont saturés de demandes impossibles à satisfaire, faute de places encore disponibles (Rodier & Vallois, 2003).

[9] Ma réflexion sur l'expérience du quotidien en situation d'exil ne faisait que s'amorcer et j'envisageais alors de l'alimenter par ma participation au groupe de recherche de l'axe A du Centre EXPERICE, en collaboration avec le LLCP de Paris 8 (Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie), avec comme porteurs du projet Christine Delory-Momberger et Alain Brossat (professeur de philosophie à Paris 8), qui a mis en place une recherche interdisciplinaire « Migrations précaires » (2012-2013) s'inscrivant dans l'axe 2 « Santé et société » et l'axe 4 « Penser la ville » de la MSH Nord, qui vise à comprendre les formes de vie de toute une population flottante de migrants, vouée à la précarité sociale et économique variables et souffrant d'un statut juridique et politique qui engendrent toutes formes de marginalité ou d'éloignement de la vie commune. Néanmoins, cette thèse s'inscrit plus spécifiquement dans l'axe 3 de la recherche « Migrations précaires. Transitions, temporalités formatives et pouvoir d'agir » initiée par l'Université ouverte du sujet dans la Cité (2012-2013). Cette recherche porte sur l'étude des parcours migratoires vers la France et l'Europe ainsi que les conditions de vie quotidienne des migrants en situation irrégulière vivant au sein de l'union européenne (UE). Cette recherche se fixe comme objectif de comprendre les modes d'inscription des migrants dans l'espace social, et vise, plus précisément à la compréhension « des processus de subjectivation, de formation/transformation de soi et des « capabilités » générant du pouvoir d'agir ».

de rencontrer à plusieurs reprises ces personnes : il s'agit d'un groupe composé majoritairement d'hommes, et de deux femmes, originaires du Congo et du Nigéria pour deux d'entre eux. Tous ont effectué une demande d'asile qui est en cours d'instruction ; certains ont déjà essuyé un refus de l'OFPRA et sont en procédure de recours. (Le déboutement de la demande d'asile par la commission enclenche automatiquement une Obligation de Quitter le Territoire Français (OQTF) et annule, dans le même temps, le droit de percevoir une allocation 'd'attente' d'un montant de trois cent euros mensuels. Dans les faits, la fin des versements de cette allocation intervient généralement bien avant la réponse de la commission de l'OFPRA. Ce qui projette les personnes dans une grande précarité, le statut de demandeur d'asile leur interdisant officiellement de travailler.)

Pour venir à leur rencontre, je me suis rendu dans les trois hôtels où ils logeaient, et qui sont situés à la périphérie des communes de Privas (17), Le Pouzin (13) et Aubenas (15). Au cours de la dizaine de visites[10] que j'ai effectué, j'ai écouté attentivement ce que ces personnes me disaient spontanément tout en cherchant à comprendre ce que pouvait être leur quotidien dans ces hôtels. Et à partir des six entretiens et de mes notes que je suis finalement parvenu à enregistrer sur un dictaphone, je retrouve un agrégat de petits détails qui, une fois assemblés, révèlent la manière dont l'absence de reconnaissance sociale frappe mortellement les possibilités du vivre et hante leur existence précaire. L'épreuve du quotidien s'inscrit ainsi dans une double tension : la réduction des personnes à leur statut de demandeurs d'asile, ce qui peut avoir comme conséquence d'induire (même involontairement) une forme de mépris social à leur égard ; l'éloignement des formes ordinaires d'inscription sociale se caractérise par une mise à l'écart de la population locale et l'impossibilité de participer facilement à des activités créatrices de lien social. (L'éloignement n'est pas ici une distance spatiale comprise comme la conséquence d'un voyage, mais renvoie davantage à une discontinuité du lien social permettant à l'être humain de nourrir le sentiment d'appartenir à une communauté humaine.)

Si l'épreuve du quotidien se manifeste de bien des manières, dans ce contexte elle se donne comme figure de l'exil du fait de l'éloignement des personnes des formes communes de vie

[10] Venant de Paris, je restais en général deux à trois jours sur place. Aussi, je voudrais ici témoigner ma gratitude à l'égard de mon accompagnatrice et de son compagnon qui m'ont hébergé à chacune de ces visites : sans leur disponibilité et leur chaleureuse hospitalité mes conditions d'investigation auraient été beaucoup plus compliquées.

sociale[11]. C'est ainsi en tout cas que je comprends ce que m'ont relaté ces personnes en m'expliquant que dans deux de ces hôtels, par exemple, il leur était interdit d'utiliser des micro-ondes pour réchauffer leurs repas, et que l'accès à un espace cuisine leur avait été formellement interdit, alors même qu'un groupe d'Arméniens (également demandeurs d'asile et logés dans le même hôtel) en aurait obtenu l'autorisation. Faute de pouvoir cuisiner, plusieurs résidents me confieront n'avoir mangé que des sandwiches et des biscuits depuis plus d'un an. Aussi, au sentiment de déclassement social relatif à un statut antérieur s'ajoute l'humiliation de ne disposer d'aucun moyen pour transformer leur statut précaire et les représentations auxquelles renvoit la migration. Le fait de ne pas pouvoir participer à des activités sociales, qui leur permettraient de mettre en valeur leurs compétences professionnelles et/ou sociales, contribue à nourrir le sentiment d'être méprisés. Ainsi, me confiera Alan : « Demeurer cloitré à l'hôtel la plupart du temps te fait penser que t'es inutile dans cette société »[12] : l'incertitude d'une attente interminable (tant les journées semblent longues) apparaît comme une sorte d'annulation d'un pouvoir d'agir susceptible d'être mobilisé en vue d'intervenir favorablement dans l'évolution de sa situation. Dans un tout autre contexte, ce sentiment d'impuissance se manifeste également lorsqu'ils sont amenés à circuler dans les centres-bourgs pour réaliser quelques courses et qu'ils s'exposent ainsi aux avanies des badauds, qui ne manquent pas de leur rappeler que leur voyage n'est pas encore achevé. Parmi les nombreuses anecdotes relatant des propos xénophobes surgit le témoignage

[11] La valeur prééminente accordée à cet angle d'approche peut prêter à penser que je ne me soucie pas ou peu de que les personnes ont pu vivre avant d'émigrer ou durant leur voyage. Je pense notamment ici aux violences physiques, morales et symboliques que beaucoup d'entre eux ont dû endurer. Si une entrée par le quotidien pour aborder les formes de précarisation des personnes vivant en situation d'exil ne semble pas se tourner vers le vécu antérieur des personnes et leur parcours de vie, il ne s'agit en fait que d'une illusion trompeuse. En effet le sujet humain est un être historique et les significations qu'il prête à son histoire comme à ses situations de vie renvoient nécessairement au continuum de ses expériences de vie et à la manière dont ces dernières tiennent ensemble et advient pour un sujet sous la forme d'une signification qui repose sur une idée de soi et du monde (Delory-Momberger, 2002). Par ce biais, ce qui est, a été et espéré comme à venir est contenu dans le présent de la présence, et infère sur la manière dont une personne comprend et interprète ses situations de vie. Cette démarche de travail, propre à la recherche biographique, permet ainsi de ne pas ignorer les facteurs qui sont à l'œuvre, à un moment donné, dans le mode du comprendre d'un sujet, sans pour autant venir à présumer de ceux-ci : cette posture de recherche n'occulte donc pas la question de la souffrance, mais consiste à considérer et à prendre en compte le fait que les personnes ne réagissent pas toujours de la même manière ni aux mêmes choses. Ce rapport tensionnel entre la vie mentale d'un sujet et sa vie sociale apparaît dans le discours au travers de sa visée référentielle (définie par le sujet parlant et *a priori* relativement repérable par celui qui interprète son écoute). Dans le cadre d'une démarche d'investigation qui se tourne vers les modes de production du discours en vue de comprendre le monde de vie des acteurs (en prenant appui sur le discours actuel et leurs procès d'actualisation), la souffrance apparaît au mieux comme un *effet de sens* participant de l'institution d'une idée de soi et du monde.

[12] Lundi 4 février 2013, carnet de terrain n°1. Le prénom « Alan » a bien entendu été modifié, s'agissant des participants de la recherche, il en va de même pour l'ensemble des prénoms qui seront cités dans l'ensemble de la thèse.

d'une toute autre forme de vexation (c'est de cette manière en tout cas que cela m'a été signifié) qui s'avère avoir profondément marqués les esprits tant elle sème le trouble par son caractère imprévisible : lors d'une soirée animée, plusieurs membres du groupe avoir été interpellés sur la voie publique, à plusieurs reprises, par des hommes qui leur ont proposé d'avoir avec eux une relation sexuelle en vue de quoi ils recevraient en contrepartie une somme d'argent. Si ces épisodes insolites ne viennent pas dire grand-chose au sujet du vécu du quotidien de ces personnes, ils expriment cependant, et d'une puissante façon, ce que leur vulnérabilité sociale et économique, réelle ou supposée, peut engendrer comme type de comportement.

Le vécu du quotidien renvoie également au jeu social qui lie entre eux les résidents atypiques de ces hôtels et se caractérise par ce que l'on pourrait comprendre comme l'effet ricochet de 'la langue coupée' [13], en ce qu'elle instaure un rapport interpersonnel biaisé par des représentations et des normes de discours (implicites et explicites) supposés accrédités du bien-fondé dans la demande d'asile requise par un candidat. En un mot, les personnes ne se parlent pas vraiment, au sens où ils ne partagent pas leur histoire : ce qui est dit n'est jamais rien de plus que ce qui semble faire consensus. Les sujets de conversations qui sont en outre abordés ne portent pas sur les procédures de OFPRA ni même sur les stratégies individuelles qui seraient envisagées en cas de déboutement de la commission [14]. Les interactions interpersonnelles semblent donc, sinon limitée, du moins avoir des limites précises, et ce en raison du fait que ces sujets sont placés en situation concurrentielle face à la commission de l'OFPRA. L'hypothèse me semble intéressante en ce qu'elle implique de s'interroger sur la manière dont la défiance induite par les mécanismes institutionnels influe, par-delà les

[13] Je fais ici référence à la contribution de Delory-Momberger (2012) dans un chapitre d'ouvrage collectif intitulé *La langue coupée : quand le récit doit faire preuve* à partir duquel je m'inspire de l'idée que l'élaboration du récit *accrédite* l'histoire du demandeur d'asile et atteste de la légitimité de sa présence ensuite consacrée par l'obtention d'un statut autorisant le plein développement de son existence : l'enjeu de l'élaboration d'une narration qui soit jugée audible et crédible est donc crucial. Car, dans les faits, la plupart des étrangers qui demandent l'asile en France n'obtiennent ni le statut de réfugié, ni même un droit de séjour provisoire : « en effet, le taux d'obtention du statut de réfugié tourne autour de 10 %, et moins de 5 % des demandeurs d'asile territorial reçoivent une réponse positive. Tous les autres sont déboutés : leur demande est rejetée, et ils sont censés quitter le territoire français. En fait, dans la plupart des cas, les déboutés de l'asile viennent rejoindre les rangs des sans-papiers » (Rodier & Vallois, 2003, p. 106).

[14] Cette remarque se base sur mes observations ainsi que sur le propos même des acteurs qui, dans le cadre de ces échanges, m'ont confié qu'ils ne discutaient pas entre eux de leur devenir et ne préféraient ne pas y penser. Manière de dire, sans doute, qu'ils ne pensaient vitalement qu'à cela. Pour autant, cette position n'inclut peut-être pas tout le monde puisque j'ai observé qu'à chacune de mes visites des personnes étaient en déplacement soit pour rendre visite à des connaissances à Valence soit en séjour à Paris pour plusieurs jours. Outre les contacts dont chacun pouvait disposer avant d'arriver en France, des liens peuvent s'établir localement et déboucher sur des opportunités de travail ou de logement en prévision de situations futures qu'il convient, d'ores et déjà, d'anticiper.

procédures de la demande d'asile, sur leur comportement des acteurs.

Ces différentes facettes de la vie quotidienne durant la période de l'attente d'un statut officiel de réfugié tendent à mettre en évidence, d'une part, l'atonie des vies dépossédées de la possibilité de s'inscrire dans les conditions sociales d'une vie digne, et à pointer, d'autre part, l'ambiguïté à laquelle renvoie la notion même d'asile au regard notamment des conditions d'accueil des demandeurs d'asile : étant donné que « (…) l'asile se donne comme accueil et comme porte ouverte pour l'accès au monde commun, ou l'asile comme lieu d'enfermement et de mise à l'écart d'un indésirable (fou, vieillard ou étranger) ? » (Agier, 2011, p. 96), de quoi l'asile est-il le nom ? Ne sommes-nous pas en droit de nous interroger, et ce tout particulièrement quand il se donne « (…) dans un présent sans fin et dans l'incertitude d'un accueil toujours à venir » (*Ibid*, p. 96). Qu'est-ce que vivre fait à l'homme en de pareilles conditions ?

Au moment où je me questionnais sur le mode de vie induit par les formes de précarisation auxquelles renvoient les conditions de vie de ces demandeurs d'asile durant l'attente de l'obtention de leur statut, mes collègues Arsène Boulivi (doctorant EXPERICE-Axe A) et Jérôme Mbiatong (UPEC Créteil, maître de conférences en sciences de l'éducation), membres du groupe de recherche, avaient commencé à mettre en place des rencontres avec des 'migrants' en situation dite irrégulière, à Paris. Cependant, ils se heurtaient à la difficulté de pouvoir rencontrer régulièrement les deux personnes avec qui ils étaient parvenus à prendre contact : les rendez-vous pris étaient presque systématiquement reportés car ces personnes doivent quotidiennement faire face à un ensemble de contingences souvent problématiques. Par conséquent, il paraissait difficile de créer les conditions d'une relation approfondie d'écoute, d'échanges et de partage, nécessaire à la mise en place d'entretiens de recherche biographique (Delory-Momberger, 2009). Et c'est finalement au hasard d'une conversation que Ousmane en viendra à leur confier qu'il fréquente régulièrement « un squat » à Montreuil. Il explique alors que la particularité de ce lieu est d'être structuré par un Collectif de migrants qui organise tous les vendredis une soirée dansante ouverte à tous et à laquelle nous serions les bienvenus. Notre groupe de recherche se rendit donc à Montreuil la semaine suivante, et ce que j'ai vu ce soir-là me semble encore indescriptible tant j'étais envahi par un puissant sentiment d'incompréhension et de révolte : quelque chose en moi ne pouvait pas admettre que l'on puisse contraindre des personnes à vivre en de pareilles conditions, et m'appelait, m'amenait à percevoir dans chacun des regards que je venais à croiser, une part de moi-même. Comme je l'ai dit, je ne saurais pas encore

vraiment expliquer ce que j'ai ressenti ce jour-là, ce contact est certes ineffable à mes yeux, mais avec lui émerge un lien sensible plus évident : celui d'une expérience de l'exil et de la relégation que je sens avoir en partage avec ces gens. S'il était évidemment impossible de produire une quelconque interprétation sur ce que je percevais à ce moment-là, je peux affirmer par contre que j'ai immédiatement su que c'était là que j'effectuerai ma recherche de thèse.

S.1.2 Le collectif des « Sorins » : des parcours de vie individuels, un cadre d'existence collectif[15]

Le terrain de ma recherche de thèse s'effectue avec et auprès des membres du « collectif des Sorins[16] ». Il s'agit de 173 « migrants » qui, pour tenter de remédier aux problèmes de logement et de travail résultant de leur situation dite « irrégulière », ont trouvé refuge durant l'hiver 2012, dans un *squat d'habitation* (Bouillon, 2011). En marge des conditions de vie les plus ordinaires, ils occupent aujourd'hui les locaux d'une ancienne usine de production, située au nord-ouest de la ville de Montreuil. Si ces personnes, depuis cinq ans, vivent dans le plus grand dénuement en partageant pour certains « une assiette de riz par jour à cinq personnes », comme me le confiera Ousseman[17] (carnet de terrain n° 3, Montreuil**,** 5 octobre 2014), lors d'un *entretien de recherche biographique* (Delory-Momberger, 2009), à l'échelle locale le collectif tend à être favorablement (re)connu par un ensemble d'acteurs institutionnels[18]. En effet, dès que le groupe vint s'abriter dans les ateliers de l'ancienne usine au 41-45 de la rue

[15] Cette présentation liminaire du contexte de la recherche se rapporte à la section d'un article rédigé dans le cadre de la publication de la revue scientifique n°6 Le Sujet dans la Cité. Pour consulter cet écrit je renvoie le lecteur à la rubrique 'jeune chercheur' de la revue : Gadras, M. (2015). Retour sur un terrain en recherche biographique : tours et détours de la rencontre avec le collectif des « Sorins ». *Le sujet dans la cité*, 6, (2), pp. 184-194. http://www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2015-2-page-184.htm.

[16] En se constituant formellement, les membres du groupe des « Sorins » décideront de conserver le nom de l'adresse où ils auront trouvé refuge durant plusieurs mois : 94, rue des Sorins, à Montreuil.

[17] De façon à respecter l'anonymat des personnes rencontrées lors du terrain, tous les prénoms qui figurent dans cet article ont été modifiés.

[18] Je pense ici notamment à la mairie de Montreuil qui, sous de multiples formes de contributions, tente d'améliorer les conditions de vie des membres du collectif ; à l'Office Public de l'Habitat Montreuillois (OPHLM), à qui appartient le bâtiment occupé depuis quatre ans par le collectif, et qui a accepté en 2012 de signer avec ce dernier un bail d'occupation précaire ; ou encore à Habitats Solidaires, entreprise d'économie solidaire et fraternelle, dont les architectes ont coordonné l'ensemble des récents travaux de réhabilitation réalisés dans le bâtiment occupé par le collectif (projet de rénovation financé par deux opérations de *crownfundind* et avec l'obtention d'un important budget de 190 000 euros accordé par la mairie).

des Papillons, des soirées musicales furent organisées chaque vendredi soir pour permettre aux membres du groupe de « décompresser de la semaine », comme me l'indiquera Aliou (carnet de terrain n° 2, Montreuil, 12 juillet 2013), lors d'une *conversation de terrain*[19] (Becker, 2002). Mais le but de ces soirées était aussi de convier leur voisinage et les habitants de la ville à venir à leur rencontre pour partager avec eux un moment convivial, autour d'un plat africain. Cette « démarche d'ouverture » témoigne de la violence des épreuves auxquelles peuvent être soumis les individus qui vivent « au bord du social » et, dans le même temps, de leur capacité de *prise* sur les *effets* dus à leurs situations de marginalisation (Le Blanc, 2010).

Malgré les manifestations publiques, plus particulièrement entre les années 2009 et 2012 – où les membres du groupe en venaient à scander : nous sommes tous des Montreuillois ! –, les préoccupations de fond liées au « bien être » de ces hommes ne sont pas résolues, tandis qu'à un niveau national les tensions politiques liées à l'inclusion sociale des migrants « sans-papiers » ne semblent pas davantage être sur le point de s'apaiser : les discours politiques restent arc-boutés sur des préoccupations sécuritaires, l'enfermement dans les centres de rétention, l'expulsion des lieux de refuge et la clochardisation, ou encore le refoulement hors de l'espace Schengen vers les pays d'origine, restent des menaces prégnantes. Néanmoins, en raison de sa constitution en association durant l'année 2012, la présence du collectif prend un autre statut qui lui permet de s'inscrire dans la vie de la Cité sous d'autres formes d'*agir*. Je pense notamment ici à la participation de ses membres aux évènements de la vie locale et associative, mais aussi à l'autorité que leur confère l'appui des habitants de la ville, en adhérant à leur association. En venant bouleverser « l'ordre général des manières de faire et de se représenter le monde » (Rancière, 2000, p. 29), l'inventivité et la persévérance des uns, conjugués à l'engagement des autres, auront certainement contribué, d'une part à réduire l'écart instauré par l'ordre politique, entre « l'étranger » et « le citoyen », et d'autre part, à rééquilibrer les rapports de force vécus à l'échelle des enjeux soulevés par la politique locale.

La vie des « Sorins » ne peut, toutefois, se réduire à des modalités d'existence collective. Et même si l'analyse de ces modes de vie collectifs est essentielle pour saisir certains des cadres qui font la réalité de leur existence, cela ne dit rien, ou presque, des parcours individuels de ces hommes ; ni de ce que chacun peut éprouver et penser de son expérience de vie actuelle ni du sens que chacun attribue à ses actions tout comme à son

[19] Pour Becker (1970), les conversations de terrain ont comme but d'apprendre les codes et les règles de relations sociales se rapportant au terrain d'investigation. Ces dernières permettent d'appréhender et d'interpréter les enjeux et les préoccupations des acteurs.

existence propre. Lorsque ces « aventuriers [20] » (Bredeloup, 2014), tous d'origine subsaharienne, ont escaladé les murs de la frontière espagnole ou abordé les côtes italiennes à Lampedusa, depuis l'Égypte ou le Maroc, ils ne s'attendaient pas à ce que leur périple les mène jusqu'à Montreuil, ni même, pour certains, en France. Les vicissitudes vécues par ces hommes au cours de leur voyage prennent des formes très différentes. À ce propos, je dirai simplement que, selon les cas, leur périple présente deux modalités de mobilité nettement tranchées. La première renvoie à toutes les personnes qui ont pu franchir les frontières de l'espace Schengen, au titre de l'obtention d'un « visa touristique » notamment. Il est difficile d'estimer si, pour réaliser ce voyage, certains ont dû *ruser* ou pas – compris ici au sens de Certeau (1991) – au sujet de leurs documents d'identité, en empruntant par exemple celui d'un tiers ou en mobilisant tout autre type de procédé. Quant à la seconde, elle concerne ceux dont le voyage – les conduisant à vivre, transitoirement, à Montreuil – aura pu durer jusqu'à cinq années. Ces parcours, souvent aussi riches d'expériences qu'aventureux, renvoient à deux cheminements relativement distincts. Il s'agit, d'une part, des hommes qui ont d'abord migré vers un pays voisin (en Afrique) pour trouver un travail ou éventuellement y mener des affaires (c'est le cas des commerçants). Et, d'autre part, de ceux qui seraient « tombés dans l'aventure » – comme le fait remarquer Bakari, dans la pièce de théâtre *Un aller simple*[21] –, en se fixant comme but de rejoindre l'Europe par tous les moyens possibles, fût-ce au péril de leur vie.

---

[20] Dans son ouvrage, Bredeloup (2014) revient sur la notion heuristique d'« aventurier » que beaucoup de voyageurs de l'Afrique de l'Ouest emploient pour s'auto-désigner. Pour autant, la désignation d'aventurier recouvre pour l'auteure des acceptions multiples relevant de constructions sociales. Son étude l'amène à proposer un cadre nouveau d'interprétation de l'expérience migratoire fondé sur l'analyse et l'observation de nombreux parcours de « migrants », de commerçants et d'« aventuriers » de toutes sortes dans différentes régions de l'Afrique.

[21] Il n'est pas simplement ici question de partir à l'aventure, chacun aura bien compris que « (…) dans un contexte postcolonial de plus en plus étudié, le colonisé est poussé par la misère à devenir un migrant qui tente sa chance dans l'ancien pays colonisateur (…) » (Le Blanc, 2010, p. 16). L'aventure dont il est ici question consiste à se risquer à partir au-devant des opportunités et des possibilités qui pourraient se présenter par « chance ». J'emploie volontairement le terme « chance » car son usage courant à travers l'expression « c'est toi et ta chance », dans les pays francophones de l'Afrique de l'ouest, sert à signaler à un interlocuteur qu'il ne peut que s'en remettre qu'à ce qui est à venir.

Sur un plan factuel, la troupe Alter Echo/Le Grin a présenté sa pièce *Un aller simple*, dans le cadre de la manifestation de l'Université Ouverte du Sujet dans La Cité, « L'expérience migratoire : un habiter de l'art », organisée le vendredi 8 mai 2015 au « Vent Se Lève ! ». Les quatre acteurs de cette troupe sont des « migrants sans-papiers », comme il est d'usage de dire. Membres du collectif des « Baras », à Bagnolet, et des « Sorins », à Montreuil, ils ont écrit ensemble cette pièce, qui raconte différentes expériences de leurs parcours migratoire, avec le concours de la metteuse en scène Christiane Leprovost. (Le texte intégral de la pièce est à retrouver en annexe de la thèse.)

Comment aborder et comprendre les enjeux de ce phénomène pour les migrants eux-mêmes ? Comment venir interroger des « histoires en train de se faire » (Dozon, 2006, p. 9), en échappant à l'enlisement des *allant de soi*[22] qui façonnent les discours normatifs, lorsqu'il s'agit notamment de « l'immigration irrégulière » en Europe ?

Partant du constat que 97 % des migrations africaines sont intracontinentales (Lessault & Beauchemin, 2009), je m'interroge, dans mon journal de recherche, d'une part, sur ma propre proximité avec ces hommes qui aspirent à vivre là où je peux moi-même me plaire à être et à me retrouver, et d'autre part, sur la *signifiance*[23] qu'ils accordent « ici et maintenant » à leur « présence » en France ? Ces différentes interrogations m'ont progressivement amené à m'interroger sur le *sens de l'être*[24] afin de comprendre comment un individu vient à tisser le sens qu'il attribue à sa propre « présence ».

Dans cette perspective d'investigation, où la tâche du chercheur relève fondamentalement de l'interprétation, « il y a place pour la controverse. La conséquence épistémologique est évidente : nous interpréter nous-mêmes, interpréter un tout pratique, ne laissent pas place à la sorte de procédures de vérification que l'on peut attendre d'une science basée sur l'observation. L'adéquation d'une interprétation repose sur un exercice de jugement qui peut dans le meilleur des cas prétendre seulement à être plausible. » (Ricoeur, 2010, p. 73-74)

Étant étranger au collectif des « Sorins », je ne connais ni les finesses et subtilités qui règlent la vie sociale du groupe ni les logiques qui en constituent les soubassements. Ces implicites me sont en fait totalement imperceptibles. D'abord parce qu'ils sont d'ordre linguistique et que je ne parle pas le bambara. Ensuite parce que ces implicites se fondent, à la fois, sur un « vécu » d'expériences extrêmes[25] et des conditions d'existence commune

---

[22] Dans ce cadre, le terme « allant de soi » signifie « l'acceptation, jusqu'à nouvel ordre, de certaines données comme étant possibles sans qu'il y ait de mise en question. […] Jusqu'à preuve du contraire, le sens commun accepte comme allant de soi, non seulement le monde des objets physiques, mais aussi le monde socioculturel dans lequel nous sommes et où nous grandissons. » (Schutz, 2009, p. 97).

[23] À partir de la notion de « signifiance », « c'est-à-dire une signification pour quelqu'un » (Ricoeur, 2010, p. 73), on peut s'interroger sur *le plan de vie* et la perception de la « vie bonne » que peut avoir un individu pour lui-même en regard de ses cadres d'existence, de ses intentionnalités et du sens qu'il attribue à sa propre présence.

[24] Je fais ici référence à Heidegger (1927) pour qui l'« l'être » est le « fondement » de toute intentionnalité, en tant qu'il procède du dévoilement à son être-là devant l'étant auquel il fait encontre, et peut ainsi se comprendre.

[25] Pierre Delagrange, militant et expert en recherche sur les migrations, me dira que les « migrants » développent durant leurs expériences un « langage spécifique ». Ce dernier leur permet de se reconnaître et de ne pas faire mention de certains évènements douloureux. Des mots recouvrent ces expériences et leur sens n'appartient ainsi

disposant de leurs propres règles. Bien que de nombreux membres du groupe parlent le français, il ne s'agit pas pour autant de leur langue maternelle. La langue de la relation et de la vie de groupe est le bambara, alors que la langue du chercheur (et avec lui de la recherche) est le français. Ainsi, je manie la langue du dominant pour étudier la vie de ces « subalternes » : celle qui produit l'ordre de la violence et de la norme qui les étrangle. « Être subalterne, dans cette perspective, c'est être acculé à un ensemble de manières d'être qui sont sans effet sur les conditions dans lesquelles elles apparaissent » (Le Blanc, 2010, p. 99). Toutes les problématiques de la vie quotidienne auxquelles se confrontent ces hommes s'inscrivent à l'intérieur de ce paradoxe. Pourtant la vie se fait et semble suivre un plan dont le déroulement s'ajuste et s'adapte aux contraintes de l'instant, dans l'espoir de les dépasser : « il faut tenir bon », « il faut être fort », et « il faut avoir la force » sont autant de formules, énoncées selon un mode impératif, et qui reviennent presque automatiquement lors de simples conversations et durant mes entretiens de recherche biographique. Contre-coups de la souffrance sociale et/ou procédure narrative visant à dissimuler le plan de vie ? Pour autant que je sache, ce langage ne m'est pas uniquement destiné. « Ça va aller », « ça va quand même », etc., sont autant de manières de tout dire sans rien dévoiler, dont les membres du groupe usent pendant leurs « causeries », pour reprendre ici la formule de Bakari (carnet de terrain n° 3, Montreuil, 25 mai 2014). Il est vraiment difficile de savoir ce vers quoi tend ce « il faut tenir », tant la situation de vulnérabilité dans laquelle se trouve l'individu peut le conduire à cacher ce que peut être pour lui son plan de vie, ses aspirations et les finalités qu'il poursuit. En effet « le nom d'"étranger" ne se contente pas de nommer l'étranger, il l'insère dans une politique de la langue » (*Ibid.*, p. 103). Il n'y a donc pas d'usage stable et balisé du terme, tant la langue se trouve être à la jonction de significations singulières et d'univers de sens pluriels.

Dans son ouvrage sur la « condition d'étranger », Le Blanc reprend la réflexion de James C. Scott (2009) visant à mettre en perspective les rapports de force entre le groupe dominant et les dominés à partir de la notion de « texte public » et de « texte privé ». Pour Scott, cité par Le Blanc (2010, p. 100), le « texte public » est imposé par le groupe dominant et celui-ci renvoie aux normes de conduites sociales qui sont promues et respectées par le groupe dominant. Le « texte public » s'applique aux dominés qui n'ont pas la possibilité de le modifier ni de s'y soustraire. Pour autant, dans leurs activités, les subalternes ne font pas systématiquement l'objet d'une domination : ils produisent dans leurs espaces de vie

---

qu'à ceux qui ont vécu et partagé la même expérience. L'usage et la connaissance de ces mots leur permettent également de se distinguer entre eux. Ils savent ainsi quels genres d'épreuves un tel ou un tel a pu éprouver au cours de son « aventure ».

communs un « texte privé » ; celui-ci révèle « des comportements politiques non conformes aux attentes qui pèsent sur eux » (Le Blanc, 2010, p. 100). Miroir du « texte public », le « texte privé » se retrouve occulté par les pratiques mimétiques visant à se conformer aux règles édictées par le groupe dominant ; ainsi le « texte privé » est un « texte caché » qui consiste « en des propos, des gestes et des pratiques qui confirment, contredisent ou infléchissent, hors de la scène, ce qui transparaît dans le texte public » (Scott, cité par Le Blanc, 2010, p. 100). C'est à partir des impensés de la norme et de ses vides que se réinvente, dans les interstices de la vie quotidienne, le pouvoir d'« être » et de « faire » de ces subalternes.

Si mes deux démarches de recherche exploratoire au Maroc et en Ardèche renvoient à des lieux et des conditions de vie qu'il convient de nommer comme l'expérience de l'exil 'sans issue', elles ont en commun avec ce dernier « terrain » de laisser voir de leur arrière-plan des modes différents d'invivabilité ainsi que des formes de recomposition sociale. Car « ne jamais sortir de la zone d'attente transforme le transitoire en mode de vie, la frontière en exil incorporé » (Agier, 2011, p. 22). La déshumanisation des sujets et la précarisation de leurs conditions sociales d'existence ne peuvent, en pratique, rien contre le fait que « (…) tout humain n'importe où sur la Terre veut rendre son séjour habitable » (Agier, 2011, p. 101). À l'avant-plan des conditions précaires qui incarnent l'inhospitalité et le refus d'avoir en partage un monde commun, s'instituent des pratiques de discours qui créent et renouvellent les idées sur le monde, et par-là même la morphologie de son corps social : ses contenants et ses contenus (entendu comme des modes d'exister). C'est donc d'abord des manières communes de voir et de dire le monde (autrement dit, des représentations sociales) qui structurent les rapports interpersonnels à la 'chose' du monde (et ce qui lui serait étranger) et génèrent de multiples modes pratiques de comportements en société (Moscovici, 1976 ; Jodelet, 1984)[26]. Ainsi, « l'étranger est d'abord un Nom avant d'être quelqu'un. Un nom qui désigne un genre, le genre des vies qui ne sont pas situables ou ne peuvent être totalement délimitées dans

[26] Chez S. Moscovici (1976), la fonction pratique des représentations sociales renvoie à l'élaboration des comportements ainsi qu'à des modes de production de communication interpersonnelle. D. Jodelet (1984) élargit cette conception en indique que les représentations sociales du monde sont « des modalités de pensée pratique orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise du milieu social, matériel et idéal » (p. 361). Or, si l'on conçoit la représentation comme une signifiance à l'œuvre, en tant qu'elle renvoie toujours à autre chose qu'elle-même, la portée théorique de cette notion permet, notamment, de réaliser une topographie des politiques de discours sur lesquelles s'érigent les régimes d'inclusion et d'exclusion du champ social et politique (sans doute un peu à la façon de Rancière, 2000).

l'espace de la nation. […] L'étranger est le nom du manquement, de ce qui ne parvient pas à surgir pour imposer un monde. » (Le Blanc, 2010, p. 21).

S.1.3 La grammaire de la normalité ou la *fabrique* de l'étrange

Le texte public produit ainsi le contexte auquel renvoie la condition de l'étranger. Ce contexte, nous dit Le Blanc (2010, p. 128-129), s'établit sur « une grammaire de la normalité », c'est-à-dire un modèle hégémonique d'énoncés visant à décrire le monde et à le faire exister d'une certaine façon. Suivant ce point de vue, pour Ricoeur (1986) et Delory-Momberger (2009), puisant notamment dans l'héritage herméneutique de Gadamer (1996), l'expérience du monde social est une expérience herméneutique, au sens où elle renvoie les individus à des modes d'interprétation du monde et de leur existence à travers lesquels les discours, la narration et les textes occupent une fonction essentielle. Ricoeur estime que le texte, en tant qu'il est le lieu et la condition même du langage, constitue les soubassements de l'expérience humaine et enveloppe cette dernière par-delà les langages. Cette conception philosophique de l'herméneutique[27] consiste à aborder l'ensemble de l'activité humaine comme étant le fruit d'activités d'interprétation et de modes du comprendre. (Une approche épistémologique de la compréhension humaine et de l'agir renvoie en ce sens nécessairement, pour Ricoeur (1986), à un paradigme du texte, c'est-à-dire un « monde du texte » à partir duquel la compréhension de soi et du monde émerge, s'invente et se reconfigure.) Dans cette perspective, le contexte renvoie à l'ensemble des discours, des activités et des textes à partir desquels se structurent des manières d'aborder les réalités sociales du monde, de les donner à voir et de les comprendre. Pour Rancière (2000), les pratiques de mises en discours procèdent du découpage de l'expérience commune que les hommes font du monde, et avec ce découpage se pose le problème du régime général de la communauté, c'est-à-dire les manières d'être et de faire qui se traduisent en termes de communauté et d'exclusion ; ce problème s'inscrit dans le cadre plus général d'un partage du sensible où l'enjeu de la communauté consiste en une lutte pour déterminer ce qui est commun et en partage. Le rejet de l'étranger

[27] L'herméneutique peut être définie comme une « science des significations intersubjectives et communes incorporées aux réalités sociales » (Ch Taylor, 1997, In, Thouard, 2011, p. 107). Cette approche de la science par un mode sensible requiert « [la sensibilité] et la compréhension nécessaire pour pouvoir effectuer les lectures par lesquelles nous expliquons la réalité concernée, et en saisir le sens » (*Ibid.*, 2011, p. 108).

peut ainsi participer de la chose commune et trouver sa place, tout comme sa justification, dans une grammaire de la vie normale. L'invention des normes sociales, déterminant les limites de la communauté comme les trajets de son expérience sensible, indiquent, en même temps, où se situe la ligne de partage entre le commun, le singulier, et l'exception. Ces normes prennent la forme de règles implicites et explicites, de représentations de manières de faire et d'être, et en définitive de lois. Ainsi, « la 'chose' extraterritoriale n'a pas de définition intrinsèque, seule une décision juridique ou rhétorique la fait exister par la parole ou le décret *ad hoc* et pour un temps donné, donc par une règle d'exception » (Agier, 2011, p. 22). De sorte que les empêchements et les incommodités sur lesquelles butent, pour l'étranger, les possibilités concrètes de faire œuvre de sa vie, s'originent en fait dans un plasma de discours et de mots. « L'œuvre s'énonce comme une sélection significative retenue par un autre qui considère que ce qui est fait vaut le titre d'œuvre ou d'agir pouvant être référé à un auteur. L'œuvre ne tient alors pas du seul jaillissement mais bien de la structure de l'écho qui la capte et la perçoit comme œuvre » (Le Blanc, 2009, p. 32).

La grammaire de la normalité s'impose comme régime légitime et exclusif : elle est sans égard pour les modes de vie qui se déploient en dehors des normes culturelles qui l'ont produites (Le Blanc, 2010), en outre l'hégémonie culturelle de la normalité révoque et détruit, sur un plan linguistique et sociologique, la viabilité des vies humaines qui se déploient au-delà des limites définies par sa contexture : les normes, les injonctions et les prescriptions sociales qu'elle impose au jeu social ont ainsi comme conséquence d'instituer des « régimes d'invisibilisation » (Lebanc, 2009), qui empêchent certains sujets de faire œuvre de leur vie. Pour Le Blanc, « Si la visibilité sociale se nourrit de la possibilité d'être reconnu dans ce que nous faisons, l'invisibilité sociale répond, plus encore que d'un déni de reconnaissance, d'un déni de perception de l'agir d'un sujet ainsi potentiellement renvoyé dans la folie, c'est-à-dire dans l''absence d'œuvre'. […] Ne pas pouvoir faire œuvre indique alors tout un trajet négatif dont la subalternité, la précarité et l'exclusion sont les trois formes qui ne cessent de s'ouvrir l'une à l'autre et de creuser ainsi les conditions de l'invisibilité sociale » (*Ibid*, p. 33). Dans la perspective de l'exil, ce régime d'invisibilisation est amorcé et légitimé par le recours au stigmate de l'étranger, ce qui précipite tout un corollaire de stéréotypes et d'idées préconçues sans cesse renouvelés : le terrorisme ; l'insécurité ; la ruine de l'Etat et l'identité de la nation ; la quête d'avantages sociaux et la conquête de l'emploi, etc[28] (ce ne sont que des oripeaux car,

[28] Le 9 juin 2017, Amnesty international a publié sur son site une nouvelle édition de sa rubrique d'information intitulée : 10 préjugés sur la migration, n'importe quoi ! Dans cette rubrique Amnesty international rappelle

dans le fond, pour Sayad (2006), l'indésirabilité de l'étranger se fixe dans l'idée que sa présence est foncièrement illégitime et cela quand bien même il devient un immigré par l'acquisition d'un titre de séjour ou français par l'acquisition de la nationalité française[29].) : ces manières de concevoir l'étranger sous la figure de l'indésirabilité (Agier, 2008) érige l'immigration en problème politique (Blanchard, 2013) et tend à exprimer les rapports de pouvoir nord-sud (Sayad, 1981). Ainsi, sur la scène politique locale, l'indésirabilité de l'autre trouve en creux sa fonction sociale dans la légitimation d'une esthétique de la normalité dont se réclament les autochtones d'une communauté humaine. Cette grammaire de la normalité peut s'enserrer dans des registres de discours xénophobes et produire des normes identitaires découlant de l'essentialisation des personnes et la fabrique des *a-normaux* et de leurs régimes d'exclusion. En conséquence, cette construction abstraite et culturelle de la normalité met en exergue des rapports de force et de pouvoir au sein du monde social dans lequel s'effectue un « tri » des personnes (Delphy, 2008). Les personnes jugées indésirables par des entrepreneurs de morale (Becker, 1963), qui revendiquent de savoir où se situe la frontière *des bonnes manières d'être et de faire* (Rancière, 2000), se retrouvent ainsi prises dans les rets des stéréotypes qui justifient leur éviction des espaces publics (Fleury & Froment-Meurice, 2014) et des activités créatrices de la reconnaissance sociale (Le Blanc, 2009). Tandis que le

---

notamment à la suite de la « Chronologie critique des politiques migratoires européennes » produite par Alain Morice (anthropologue au CNRS/URMIS, France) dans un rapport de Migreurop (2013), et disponible sur le site de TERRA-HN, que la majorité des migrations se réalisent dans les pays du sud. Et en ce qui concerne les migrations africaines, 95% de ces parcours se font à l'intérieur même du continent car les personnes migrent en règle générale vers un pays limitrophe en développement. Cette règle se confirme encore aujourd'hui avec le cas de la Syrie où 12 millions des syriens vivent actuellement dans des régions proches de leur pays, contre 1 million de demande d'asile dans les pays européens entre 2011 et 2017, d'après Amnesty international. Le stéréotype selon lequel il y aurait une invasion de l'Europe par les migrants est trompeur. https://www.amnesty.be/camp/asile/prejuges/article/10-prejuges-sur-la-migration-nouvelle-edition

[29] cf. Sayad (2006, p. 46) : « Dans la vie de tous les jours, les exigences qu'on a à son égard sont ressenties par lui, non sans raison, comme autant d' épreuves humiliantes révélatrices de la suspicion en laquelle on le tient ; le marquer comme suspect, telle est à ses yeux la fonction objective des multiples contrôles (qui ne sont pas toujours des contrôles policiers), des tracasseries administratives auxquels il est soumis : obligation lui est faite, souvent de manière intempestive et, dans les circonstances actuelles, non sans zèle et quelques manifestations de mauvaise humeur, d'avoir a` montrer constamment "patte blanche", d'avoir à apporter, pour chacun de ses faits et gestes, en toutes circonstances et devant tout le monde (pas seulement devant la police), la preuve de son identité (pièce du même nom), de la régularité de sa présence (titre de séjour), de son domicile (quittance de loyer), de son travail (bulletin de salaire), de ses revenus. » Pour l'auteur qui s'intéresse à la figure politique de l'immigré, il s'agit d'un fait social total qui exprime les effets de subordination entre le nord et le sud (Sayad, 1981). Si je m'intéresse dans le cadre de cette recherche à la figure politique de l'étranger et de l'exil, le parcours « l'immigritude » renvoie cependant aux mêmes types de perception. cf. Streif-Fénart (2017, p. 72), qui en prenant appui sur Noiriel (2007) indique au sujet du terme d'immigré que « si l'Étranger est convertible en Français par acquisition de la nationalité française, l'immigré reste tel tout au long de sa vie dans les taxinomies officielles, et l'on peut souvent constater que, au-delà de sa propre biographie, son 'immigritude' se transmet à ses enfants dans les désignations courantes ('quartiers immigré', 'enfants immigrés' dans l'école, 'jeunesse immigrée', etc.). »

caractère performatif du stigmate de l'étranger apparaît ainsi dans les formes de précarisation qui tendent à le faire disparaitre du jeu social, au sens où il induit – en pratique – un ensemble de comportements sociaux provoquant ainsi sa *mise au ban* du commun des vies ordinaires avec comme conséquence directe de renforcer les vulnérabilités sociales et économiques dont l'étranger est victime du fait de ses conditions d'exil. La disparition des propriétés sociales qui vont souvent de pair avec l'exil des personnes non autorisées à la migration, entraine une forme de déclassement social, considéré par celui qui en est victime « comme une forme de déchéance qui lui retire momentanément ou durablement les conditions sociales d'une vie digne » (Le Blanc, 2006, p. 118). Cette précarisation des sujets déshumanisés du fait de leur invisibilité sociale défait le quotidien d'une vie et met vitalement à l'épreuve la vie des personnes. Or, si « la précarisation fragilise une vie (…) en la privant de ses assises matérielles, pragmatiques ou symboliques »[30] (Le Blanc, 2006, p. 103), elle se caractérise également par une inscription flottante des subalternes dans le jeu social à travers « une situation d'attachement paradoxal aux normes sociales qui sont à l'origine de la précarité » (Leblanc, 2006, pp. 121-122). Par exemple, il convient de se conformer autant que possible aux exigences relatives à l'obtention d'un titre de séjour, et cela même si celles-ci promeuvent des conditions de précarité sociale et matérielle qui engendrent ensuite les modes d'invivabilité que les 'migrants' auront à faire l'épreuve au travers de leurs situations de vie quotidienne. (Et ceci en raison même du fait que les contraintes imposées par la loi s'opposent à ce que les personnes puissent recourir à un ensemble de solutions pratiques en vue de subvenir à des nécessités vitales.)

En somme, le sentiment d'indésirabilité sociale suscité par le stigmate de l'étranger fragilise la viabilité des vies humaines qui sont alors devenues invisibles, car « le stigmate a rongé l'identité du précaire au point que celui-ci est désormais sans autre identité que le stigmate qui le caractérise » (Le Blanc, 2006, p. 115) comme un être 'sans-part' et 'sans-droit'. Pour autant, les personnes victimes de relégation sociale continuent à se percevoir comme des 'sujets normaux' « (…) au point que l'épreuve de la disqualification est vécue à la fois comme une épreuve sociale et comme une épreuve morale » (*Ibid*, p. 116). Épreuve qui sur un

[30] On peut ici, à titre d'exemple, dresser une liste non exhaustive de propriétés sociales se rapportant aux conditions sociales d'une vie digne et qui en général font défaut aux sujets les plus radicalement frappé du stigmate de l'étranger : l'accès à un logement décent et confortable ; un travail formel rétribué normalement ; la possibilité d'entrer dans le droit commun et de bénéficier d'une protection sociale permettant d'accéder à des soins ; la possibilité de participer à des activités qui ont comme effet d'induire une forme de reconnaissance sociale ; etc.

plan collectif et individuel oblige les sujets à réinventer les figurations propres d'un soi qu'ils puissent comprendre et se réapproprier dans une biographie tout comme dans leur agir social (Delory-Momberger, 2009).

S.1.4 L'étranger : un régime de désignation qui occulte la précarisation des personnes

Pour le philosophe Le Blanc, « l'étranger n'est pas seulement celle ou celui qui se voit imposer le nom d'étranger comme unique statut social, il est également celle ou celui dont les expériences sont sans cesse retraduites sous ce nom, et ne peuvent être dites qu'à la condition de passer par ce nom » (Le Blanc, 2010, p. 21-22). Ce mouvement essentiellement rhétorique annihile la possibilité de produire une quelconque intelligibilité sur « la multiplicité des valeurs de vie produites par les vivants humains » (Le Blanc, 2007, p. 128), ni même sur la manière dont ces vies sont mortellement touchées par leur précarisation. Et pour reprendre ici la célèbre critique de Sayad (2006) [31], au titre d'une mise en garde personnelle, je dirais que la problématique de l'*étrange* comporte une certaine conformité en ce que son déploiement à partir des termes d'une taxinomie imposée par la grammaire de la vie normale implique de reconnaître, explicitement ou implicitement, comme une perspective légitime la subalternité de ceux et de celles que l'on assigne au vocable étranger : d'une certaine façon, 'le chao migratoire', 'la gestion des flux migratoires', 'la lutte contre l'immigration irrégulière', etc., sont autant de formules à l'emporte-pièce qui façonnent notre perception *sensible* (au sens de Rancière) du monde social et qui tendent ainsi à 'naturaliser' l'idée que la présence d'êtres humains venus de certaines régions du monde est *a-normal*. Si pour des questions épistémologiques il convient pour le chercheur d'agir avec précaution, il convient aussi de prendre en compte, indique Scott (2009), que les subalternes s'approprient la grammaire de la

[31] cf. Sayad (2006, p. 53) : « Il n'est de discours à propos de l'immigré et de l'immigration qu'un discours imposé ; c'est même toute la problématique de la science sociale de l'immigration qui est une problématique imposée. Et l'une des normes de cette imposition est de percevoir l'immigré, de le définir, de le penser ou, plus simplement, d'en parler toujours en référence à un problème social : les immigrés et l'emploi ou les immigrés et le chômage, les immigrés et le logement, les immigrés et la formation, les immigrés (ou les enfants des immigrés l'école), les immigrés et le droit de vote, les immigrés et leur intégration, les immigrés et le retour au pays, et, pour comble de tout, les immigrés et la vieillesse ou les vieux immigrés ! etc. Cet appariement entre un groupe social et une série de problèmes sociaux constitue l'indice le plus manifeste que la problématique de la recherche, telle qu'elle est commanditée et menée, est en conformité et en continuité directe avec la perception sociale qu'on a de l'immigration et de l'immigré. »

vie normale, en tant qu'elle leur permet d'intégrer positivement les normes de vie valorisées par une société. Aussi, la grammaire de la normalité participe du rapport fictionnel de l'homme à son existence et trouve en ce sens un caractère performatif, car celle-ci permet de produire une nouvelle idée de soi dans un imaginaire structuré selon les critères de la normalité auxquels renvoie localement une communauté humaine, et en même temps de constituer pour un sujet une base d'indices, qui sera plus ou moins bien interprétée (Schutz), en vue de guider son attitude et ses conduites sociales. Par conséquent, « la condition d'étranger ne définit pas une condition d'humain mais elle signale un conditionnement paradoxal, la construction d'un sujet séparé, d'un humain scindé entre un régime public de désignation qui ostracise et un régime d'expérience privé qu'il ne peut faire apparaitre au grand jour » (Le Blanc, 2010, p. 33).

Ainsi, n'a-t-on pas davantage à affaire à un processus de précarisation donnant à voir la précarité dont les sujets font l'épreuve qu'à une dite expérience migratoire qui, dans le fond, ne constitue qu'un aspect du processus de précarisation auquel renvoie la vulnérabilité des sujets projetés dans les couloirs d'un exil sans issue. L'expérience de l'exil dont il est ici question, n'est-elle pas celle de la contestation de l'appartenance à une humanité commune qui s'éprouve à travers les effets de la précarité (pour celles et ceux assignés à des régimes d'exception), en tant qu'elle se donne comme le corolaire de la relégation sociale et spatiale ?

Si pour le philosophe Le Blanc, il existe trois entrées dans la précarité, à savoir : « par la misère, la marginalité et le mépris » (Le Blanc, 2007, p. 103), la précarité sociologique ne doit pas se confondre avec une précarité ontologique. « La précarité, au sens ontologique du terme, désigne l'insécurité vitale dans laquelle chaque vie est inscrite » (Le Blanc, 2007, p. 68), en tant qu'elle est, dans la pensée de Ricoeur (2001), « structurellement ouverte à la possibilité de disparition » (*Ibid*, p. 68). Cependant, « avec la précarité, au sens ontologique, ce qui prévaut, c'est encore l'indétermination » de ce qui peut advenir dans la vie d'un sujet dont le caractère vivant s'inscrit dans la finitude. C'est pourquoi l'incertitude sociale du couloir de l'exil sans issue se transforme en sentiment de vulnérabilité ontologique : en deçà des conditions sociales d'une vie précaire, c'est l'être en son entier qui se sent menacé : la dégradation de ses propriétés sociales préfigure, en quelque sorte, sa mort prochaine. En somme, « La précarité sociale s'inscrit dans la précarité vitale, mais elle n'est pas conditionnée par elle (…) et ne saurait valoir comme la raison d'être de la précarité sociale » (Le Blanc, 2007, p. 69). Toutefois, l'une et l'autre sont liées car, pour Leblanc, « la vulnérabilité sociale trouve son expression extrême dans la vulnérabilité vitale » (*Ibid*, p. 69).

De même que la vulnérabilité vitale peut occasionner des relations asymétriques susceptibles elles-mêmes d'amorcer des processus de déshumanisation (*Ibid*, p. 69). Il convient de conserver à l'esprit les différents mécanismes de la précarisation car ils permettent de rendre compte de la manière dont la précarisation, tel un processus vivant, agit sur la vie des personnes en fragilisant, notamment, leurs propres rapports personnels et interpersonnels.

Mais plus encore que la précarisation de vies des personnes, je voudrais ici prendre au sérieux l'idée selon laquelle c'est sur la base de la fabrique de la 'chose' extraterritoriale que se construit l'expérience du méconnaissable à laquelle se trouve amalgamé le terme d'étranger par synonymie. Et surtout le fait que par extension, si « la désignation crée la différence qu'elle est censée constater chez l'autre » (Le Blanc, 2010, p. 26), c'est à l'étranger seul qu'il revient (avec un soutien social, même minime) par la reconnaissance de ses capacités et le recours à son pouvoir d'agir (*agency*), d'assurer la transition partant de la perception qui accompagne le nom de quelque chose à quelqu'un qui, au travers de ses modes d'initiatives, témoigne de sa présence (tout en recherchant l'attestation d'autrui). Comme nous l'avons vu plus haut, « l'œuvre » dépend « de la structure de l'écho qui la capte et la perçoit comme œuvre » (Le Blanc, 2009, p. 32). Néanmoins, les relations sociales n'abolissent pas la capacité d'agir dont les sujets sont porteurs. C'est ainsi que je comprends le cadre de cette problématique, c'est-à-dire dans une tension comprenant la nécessité pour l'homme de faire œuvre de sa vie en occupant une place dans le jeu social, en tant qu'il ouvre un sujet à son existence au moyen de transactions sociales qui attestent de l'efficience d'une reconnaissance mutuelle et par là même de son appartenance à une communauté humaine.

Si les couloirs de l'exil assurent la construction du méconnaissable, c'est sur les ruines de cette conception du monde comme représentation (je paraphrase ici la formule de Levinas, 2006) que peut débuter, pour moi, cette réflexion : comment s'éprouve, individuellement et collectivement, la vie quotidienne dans un refuge et comment se conçoivent et se conquièrent pour un sujet, depuis ce hors-lieux, les réalités du monde ?

Le questionnement est simple et paraît peut-être même naïf si tant est que l'on soit encore attaché à une grammaire de la vie normale : dans ce cas en effet les réponses vont *de soi*. Or, ce dont il est ici question consiste à comprendre comment se lie chez un sujet son rapport sensible (car sans cesse en réactualisation) au présent vécu. Il s'agit de comprendre comment naît, se construit et se renouvelle l'idée de sa propre présence en tant qu'elle renvoie et s'articule à une manière d'être au monde (son être-là).

Je voudrais éclairer l'impulsion que je donne à cette recherche en détournant de leur contexte d'énonciation ces mots de Levinas dont il me semble que la puissance incarne parfaitement mon implication la plus intime, en tant qu'homme et chercheur, avec la direction de cette recherche : « Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme. »[32] Lévinas indique, de son propre aveu, que cette énigme s'incarne dans l'équivocité énigmatique du langage[33] (David, 2011, p. 100), mais également, et bien entendu, dans la continuité des phénomènes qui instituent l'homme en sa phénoménalité comme une énigme, en tant telle – si tant est qu'il soit possible de résumer en quelques mots cette idée.

L'énigme qui m'interpelle s'inscrit dans ce contexte empirique : comment réduire les incertitudes et les imprévisibilités du futur quand on ne peut agir directement sur les forces à l'œuvre dans un milieu qui nous est hostile (le problème générique du subalterne, conviendrons-nous) ? Ou encore, comment l'invivabilité devient-elle vivable et comment survit-on à toutes les sujétions sociales qui pèsent sur les processus de la « quotidianisation » (Bégout, 2005) ainsi qu'aux impossibilités vitales et pratiques qui en découlent ? Selon quelles modalités se réalise alors la présence (un mode de présence quotidien), c'est-à-dire la possibilité d'une présence à soi dans le présent vivant (Derrida, 1967, p. 8) ?

Si de nombreuses contraintes sociales hypothèquent, de façon tragique, les possibilités du vivre des personnes en situation dite 'irrégulière', cela ne signifie pas pour autant, en effet, qu'elles abolissent les initiatives et la puissance d'agir des acteurs. Il me semble avoir saisi la perche que m'a tendue Agier (2011) en affirmant que : « dans cet exil, le refuge, à défaut d'hospitalité, est un dernier recours de survie, et il est aussi un début » (p. 93). Comment interroger cette genèse sinon en débutant par la présence, dès lors que l'on s'intéresse à la manière dont les vivants vivent et habitent le monde, pour reprendre ici l'expression de Heidegger ? Si dans la perspective de cette investigation, la grammaire de la normalité est inopérante, c'est parce qu'elle ne permet pas de dire (sinon *a priori*) quelles sont les préoccupations vitales d'un sujet ainsi que ses désirs, en ce qu'ils contribuent à nourrir, dans la présence, le sens de son être-là. Le cadre contextuel d'une expérience ne s'identifie pas à une expérience humaine, et il convient de ne pas confondre non plus, le contexte de réalisation d'une expérience avec ses conditions de réalisation.

---

[32] Cette citation renvoie à la première phrase du discours de Levinas prononcée à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Husserl. Cf. E. Levinas, « La ruine de la représentation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin 2001, p. 173.

[33] Cf. E. Levinas, « Enigme et phénomène », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.,* pp. 283 *sq*.

La langue sociale constitue l'un des reflets de la vie sociale des personnes et notamment des contraintes normatives qui pèsent sur ces dernières, mais celle-ci ne peut en aucun cas s'imposer comme faisant figure de miroir des valeurs et des raisons qui animent le sens que les sujets accordent à leur vie ainsi qu'à leur comportement. En tout état de cause, si la langue sociale est une production culturelle issue de l'histoire des rapports de force et de pouvoir à travers lesquels se sont tissés les rapports sociaux, elle ne peut suffire à révéler le sens qui sous-tend la manière d'agir des personnes vivant dans des conditions extrêmes. La langue sociale s'avère également insuffisante pour exprimer la manière dont ces personnes abordent les réalités à partir desquelles prennent forme leurs situations de vie. Dans le meilleur des cas, la grammaire de la vie normale livre des indications sur les propriétés sociales et les activités qui instituent (ou abolissent), dans une communauté humaine, la reconnaissance sociale des personnes ; et la manière dont elle entre dans un jeu d'échelle entre d'une part, le texte public et le texte privé, et, d'autre part, le « je », le « tu », le « vous » et le « on » comme structure de découpage des rapports personnels et interpersonnels.

S.1.5 La transversalité de la situation comme mondes possibles

Lorsqu'à l'automne 2011, les membres du collectif occupent le stade de football André Blain au cœur de la ville de Montreuil au moyen de tentes de fortune, il convient ici de considérer que la marginalité n'est pas produite par les migrants mais par le monde qui les place dans un dehors à l'intérieur du monde. « Le ban-lieu est le territoire physiquement et juridiquement incertain du *ban*, c'est-à-dire des zones de frontières placées à la limite de la société mais encore sous l'emprise de l'État qui garde le pouvoir de les contrôler ou de les abandonner » (Agier, 2011, p. 79). En outre, « le ban-lieu est une *relation* et un *regard* » (*Ibid*, p. 79) qui se construit à travers les rapports de force politique qui redistribuent le pouvoir dans le jeu social. Et si, sur le plan de la scène politique nationale c'est une perception négative de la migration qui a largement triomphé, quels que soient les gouvernements dits de gauche et de droite qui se sont succédés ces deux dernières décennies, à une échelle locale, un certain nombre de villes ont en règle générale toujours soutenu les travailleurs et les migrants dits illégaux. C'est ainsi qu'à la faveur d'un préavis de tempête lancé par le préfet sur l'ensemble du département de la Seine saint Denis, en février 2011, la maire de la ville de Montreuil, Dominique Voynet, a décidé d'autoriser l'accueil du collectif des Sorins dans les bâtiments d'une ancienne usine désaffectée situés au 41-45 rue des Papillons. (L'astuce consiste à porter assistance aux habitants les plus démunis vivant sur le

territoire de Montreuil.) C'est de cette manière insolite que le groupe des Sorins trouva refuge dans ce « squat d'habitation » : le squat d'habitation « est par définition illégale » (Bouillon, 2010, p. 13) : l'initiative de la maire de Montreuil témoigne donc du soutien de la municipalité aux plus nécessiteux.

Disposer d'un refuge est un 'début' important, pour reprendre le terme de Agier, car dès lors que le squat d'habitation se situe au cœur même de la ville, celui-ci contribue à faire de ses occupants des 'locaux' (Bouillon, 2010), tout en permettant au groupe d'échapper à la catégorie négative des grands exclus tout en demeurant au rang des précaires (p. 105). La distinction est importante car si les personnes démunies de titre de séjour se confrontent à des règles d'exception qui les empêchent d'accéder aux conditions sociales d'une vie digne, à l'échelle sociale ils ne sont pas, pour autant des exclus, car « le précaire est simplement celui dont la propriété de soi est défaite par les propriétés sociales négatives qui lui confèrent son existence sociale » (Le Blanc, 2007, p. 123) : il est l'expression négative de l'ordinaire et en épouse en creux les formes d'existence sociale. Alors que si l'on se réfère à Castel (1991), à la différence du grand précaire, le grand exclu est une personne qui, à la suite de processus de désaffiliation, vit à l'écart de toutes les formes sociales de la reconnaissance permettant aux individus de coexister avec leurs semblables au sein d'une société. Ce n'est pas ce que donne globalement à voir le parcours de la reconnaissance des personnes qui vivent en France en situation dite irrégulière : Que ce soient à partir de refuges, de squats ou de 'jungles', des liens, plus ou moins ténus, avec le monde social restent maintenus et se manifestent de différentes manières (demande d'asile, demande de titre de séjour, travail au noir, relations avec des associations locales et nationales, participation à des manifestations publiques, liens avec la diaspora ou la famille, etc.).

Parmi les espaces interstitiels de la relégation le « squat d'habitation » éclaire la manière dont les subalternes sont écrasées par les relations de pouvoir qui dictent leurs conduites et les orientent à la périphérie des espaces sociaux qui légitiment le genre national (le mode de vie du groupe dominant). Il éclaire aussi les processus internes d'autonomisation qui sont mis à l'œuvre par ses occupants en vue de transformer les espaces de la marge « en lieux où la vie redevient vivable » (Agier, 2011, p. 18). Il convient en effet de considérer qu'une appropriation des contraintes de la précarité tend à engendrer de nouvelles formes de recomposition de la vie sociale en vue de s'approprier le quotidien à une échelle individuelle et collective. Dans ce processus de socialisation (interne au groupe), le squat d'habitation occupe une fonction déterminante, en tant qu'il offre des possibilités pratiques

d'aménagement de l'espace et prédispose les personnes à se réinventer un 'chez soi'. C'est en tout cas ce que donne à voir l'organisation de la vie sociale au sein du groupe des Sorins (nous y reviendrons), qui occupe actuellement leur refuge depuis six ans.

Plusieurs éléments contribuent à expliquer, objectivement, comment ce groupe a pu occuper aussi longtemps ce refuge, et les liens qu'il semble possible d'établir entre ces différents facteurs caractérisent, à mon sens, la dimension politique et sociale que constitue, en l'espèce, cet interstice.

1) À la suite de l'occupation par ce groupe de cette usine désaffectée, l'État par le biais du Préfet tolère l'existence de ce refuge transformé en habitation et accorde ainsi de manière implicite une dérogation qui lui permet de ne pas s'impliquer dans la 'gestion' sociale du problème et de conserver, du reste, ses prérogatives en se réservant la possibilité d'intervenir à tout moment en expulsant le collectif de ce bâtiment et/ou prenant des mesures d''éloignement' vis-à-vis de ses occupants ;

2) Tandis qu'elles s'installent dans ce bâtiment, ces personnes ne sont plus visibles dans l'espace public. Ce *hors-lieu* certes n'est pas un logement ordinaire, mais celui-ci permet cependant à ces gens de ne plus vivre dans la rue. L'implantation locale de ce lieu de vie dans un quartier résidentiel entraînera la mobilisation de plusieurs groupes d'habitants qui viendront les soutenir durant leur installation (en apportant des meubles, des matelas, etc.), puis par la suite en témoignant de leur présence et en organisant des ateliers (de peinture, d'apprentissage de la langue française, des comités d'organisation, etc.). Les services municipaux de la ville apporteront également une importante contribution logistique afin de construire des sanitaires susceptibles de répondre aux besoins d'un groupe comptant, au moment de son installation, cent quatre-vingt-deux membres.

3) D'une certaine façon, ce lieu affirme paradoxalement la primauté de la vie sur l'application du droit social (qui est construit à postériori) : ce paradoxe se caractérise par la signature d'une convention d'occupation précaire entre la commune de Montreuil et l'association Collectif des Sorins – étant entendu que L'Officie Public d'Habitat Montreuillois (OPHLM) est le propriétaire du bâtiment.

À la lumière de ces considérations liminaires, je dirais que l'interstice représente une zone grise depuis laquelle les cadres ordinaires de la vie sociale sont réinventés. Et en ce cas, avec le soutien d'acteurs et des habitants, l'interstice s'incarne aussi dans la possibilité qui est donnée aux membres du collectif de participer à des activités productrices de la reconnaissance sociale.

Cependant, une connaissance, même exhaustive, du cadre de vie du groupe des Sorins et de leur organisation ne permettrait pas de comprendre comment chacun de ces acteurs s'approprie et interprète le sens de sa propre présence au travers de ces conditions de vie éprouvées par la précarité. Depuis ce socle, il n'est pas davantage permis de savoir ce qui retient réellement l'attention de ces acteurs, à titre individuel. Je voudrais en ce sens chercher à appréhender la manière dont ils construisent leur rapport au monde en cherchant à explorer les dynamiques de leur mode de compréhension, quelles sont les situations de vie qui leur apparaissent signifiantes et en quoi celles-ci viennent à révéler quelque chose de leur manière d'être au monde, c'est-à-dire d'être présent à la vie (*Lebenswelt*), placés devant un désir, une préoccupation, etc.

Deux notions sont ici mises en vis-à-vis, le présent vécu et la situation, et ce en vue d'explorer la manière dont un sujet, dans la présence, est lié au cours des choses et des faits. Le présent vécu se rapporte au temps qualitatif, c'est-à-dire à la manière dont la conscience d'un sujet éprouve le présent vivant (Bergson, 1934), en tant qu'il est *Durée*[34], espace et rapport à des choses. Ainsi, selon cette conception le présent vécu est hétérogénéité pure et s'articule à un évènement à travers lequel un sujet s'interprète en situation, c'est-à-dire disposé d'une certaine manière dans un réseau de relations (le corps, une idée, l'idée de soi, autrui, une chose, l'effet de la chose, un contexte, etc.). Mouvement et état transitoire, le présent vécu est donc intimement lié à une idée de soi[35] que l'on peut comprendre comme la

[34] Bergson fait une différence entre la durée pure (le temps vécu) et la variable numérique « temps », qui pour Bergson permet de mesurer l'espace et non le temps. Pour Bergson le temps humain est une durée qui renvoie à ses états de conscience, en ce sens le temps numérique est un temps superficiel car l'homme ne peut opérer un tel découpage dans sa conscience et donc à partir de sa mémoire. Ainsi, la durée est « *un enroulement continuel, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route, et conscience signifie mémoire* » (Bergson, [1934] 2013, p. 176-177).

[35] Bergson utilise plutôt le terme Moi tel que cela est l'usage en psychologie. Le Moi renvoie au *cogito* cartésien et s'appréhende dans cette perspective comme une qualité pure. Cependant, si l'on considère qu'un être humain est toujours en rapport avec le monde et que c'est au travers de ce rapport qu'il se révèle à lui-même (Heidegger), il convient plutôt, pour Ricoeur (1990), de parler d'une idée de soi plutôt que du Moi car le Soi

mémoire d'être et de se savoir pris dans un enroulement continuel : la situation révèle cette discontinuité et les changements de modes depuis lesquels un sujet entre en rapport avec les choses et le monde (et convertit ce rapport en sentiment de présence).

Pour Gadamer, « le concept de situation implique en effet, comme caractéristique essentielle, qu'il ne s'agit pas de quelque chose par rapport à laquelle on se trouve en face et dont on peut avoir une connaissance objective. La situation est quelque chose au-dedans de laquelle nous sommes » (Gadamer, 1996, p. 143). Elle est un effet de bord de contact où l'on découvre avec surprise que l'on était déjà pris au-dedans, enveloppé, concerné. « Le concept de situation se définit précisément par le fait qu'elle représente un point de vue qui restreint les possibilités de la vision. C'est pourquoi le concept de situation est essentiellement lié à celui d'horizon... » (*Ibid*, p. 143). Si l'on considère que l'idée de soi et du monde se réactualise constamment à partir du sentiment qui naît, dans la présence, à travers l'épreuve de la présence (Honoré, 2005), la situation exprime la manière dont un sujet s'interprète depuis son rapport à une chose et au travers des *réalités* qui en découlent – je comprends ici la notion de réalité comme étant l'effet d'une chose, au sens de Spinoza (1677).

Selon ce point de vue, pour l'anthropologue Affergan (2015), le présent confère une armature de sens (intentionnel) aux pensées qui surgissent à partir de l'eccéité de la 'chose' anthropologique, au sens où elle émet au-delà d'elle-même des significations. Elle constitue donc la structure existentielle de l'expérience et codétermine l'expérience même de la présence (l'être-là) en rendant visibles les autres choses auxquelles s'affilient les réalités de la vie d'un sujet. En d'autres termes, la 'chose' n'appartient pas par essence à un monde symbolique mais d'abord à un mode concret d'existence (*Ibid*, p. 18) à partir duquel s'invente la réalité du quotidien et s'opérationnalise l'activité d'un sujet (Bégout, 2005) : ce processus d'élaboration du quotidien, que le néologisme de quotidianisation tend à recouvrir, constitue l'orientation générale de cette investigation ; cette construction psycho-sociale se rapporte à une dimension spécifique de la vie humaine qui elle-même s'affilie plus globalement aux processus de *biographisation* (Delory-Momberger, 2005).

---

comprend toujours l'altérité du monde (Le Moi composant une strate de la fiction de la redescription de la réalité).

Sur un plan phénoménologique, nous verrons au second chapitre que la phénoménalité de la situation renvoie à la tonalité de la résonance qui dérive de l'épreuve de la présence par laquelle un sujet peut trouver son être-là, puis se projeter en sa forme dans les possibilités que lui offrent les formes du monde (Honoré, 2005). Selon cette conception, le phénomène de situation est le produit d'une construction vivante dont les soubassements renvoient aux liaisons vitales qui s'opèrent entre la structure existentiale d'un sujet humain (sur laquelle se fonde 'la possibilité d'une présence à soi') et les cadres structurels auxquels renvoient les conditions sociales de son existence. La nature d'une situation est ainsi relative au mode d'être par lequel se révèle un sujet, dans la présence, au travers de sa possibilité d'être ; et celle-ci se caractérise existentiellement par le ton du sentiment (de présence) qui en dérive. On peut ainsi parler en ce sens de sentiment de situation, sans pour autant confondre le caractère vivant de l'être-personne, qui s'incarne dans les propriétés ontologiques du corps, avec les dynamiques et les conditions de la vie sociale contribuant au façonnement de sa déterminité.

La discordance des vies et de leurs conditions de viabilité constitue l'arrière-plan du cadre problématique de cette recherche. Sous cet angle, je me propose d'explorer les multiples formes de dynamique dans lesquelles s'incarne et se matérialise l'existence sociale du groupe des Sorins. Cependant, **l'enjeu principal de cette investigation consiste, essentiellement, à comprendre comment 'le monde de la vie' s'éprouve et le vivre s'élabore pour un sujet dans ces conditions de vie précaires.** Il convient pour cela de recueillir la parole des membres du collectif, ce qui n'a pas été une chose aisée. À cet égard Leblanc indique que « la dépossession de soi produite par l'attachement à des propriétés sociales négatives ne saurait être aisément retournée en libre disposition de soi » (Le Blanc, 2007, p. 123). Car, en effet, « Une vie peut être précarisée dans l'affaiblissement brutal de ses propriétés sociales, par l'imposition de régimes d'inaction ou la marginalisation des dispositions à l'action, et par l'impossibilité d'une vraie posture narrative » (*Ibid*, p. 102).

Il est difficile pour moi de déterminer quels sont facteurs qui m'ont empêché de réaliser plusieurs des entretiens envisagés alors même que j'entretenais de bons rapports avec ces personnes. Je ne veux pas spéculer ici sur ce point, mais simplement donner deux indications peut-être par anticipation : mes premiers entretiens ont été réalisés une vingtaine de mois après le début de cette recherche, c'est avec beaucoup d'égards pour ces narrateurs que je me suis engagé dans ce travail de recueil de leur parole ; d'autre part, il me semble important de dire que j'ai été très attaché, dès le commencement de la recherche, à l'idée

d'écouter ces hommes exprimer ce que le monde voulait dire pour eux, car « la voix semble en corrélation étroite avec le désir qui porte une vie » (Le Blanc, 2007, p. 111) et la voix porte avec elle « la fiction à l'origine des croyances pragmatiques d'une vie » (*Ibid*, p. 111)… Je n'étais pas simplement guidé par les nécessités de la recherche : je voulais en tant qu'homme comprendre comment ils se tenaient là, devant moi avec autant de force alors même que la viabilité de leurs vies était si durement mise à l'épreuve.

Je sais de par mon propre parcours de vie que « la précarité (…) efface l'évidence des capacité humaines » (*Ibid*, p. 82) : ainsi celui qui n'a rien ou peu de *biens premiers* apparaît dans « un monde dominé par le fétichisme de l'ordre marchand »[36] comme celui qui n'est rien. C'est donc cet écart entre l'être – en tant que mode de compréhension (Heidegger, 1927) – et « la vie en train de se faire » que je voudrais ici mettre au travail en cherchant à éclairer les ressorts de la présence. Et c'est en prenant appui sur les figures de la capacité humaine (Ricoeur, 2004) que j'entame, non seulement cette démarche de recherche, mais aussi mon rapport sensible à l'égard de ces hommes capables.

S.1.6 L'idée de soi en situation, une médiation épistémique

Pour Ricoeur (1990 ; 2004), le présent vécu, en tant qu'il se déploie dans deux directions comprenant le passé et le futur, indique une double valence de présence et d'initiative. Dans la philosophie bergsonienne « le passé fait corps avec le présent » (1934, p. 170) et englobe avec lui le futur immédiat vers lequel se penche le désir et l'initiative (autrement dit, tout ce qui influence l'attention d'un sujet). En abordant l'initiative comme une activité menant sur le chemin de l'action, on peut en déduire qu'une herméneutique du présent vécu s'oriente vers une élucidation des ressorts de la présence comme signification orientée vers le désir et l'agir. Le présent vécu est un mouvement réflexif autour duquel s'enroule à une situation sociale codéterminée par la position fluctuante du « je » réflexif et par des déterminations sociales extérieures, la disposition ontologique de *l'homme capable*. L'investigation du présent vécu apparaît donc sous les auspices d'un problème méthodologique que je me propose de résoudre en prenant appui sur la phénoménologie de l'homme capable de Ricoeur (2004, pp. 149-177). Problème que je voudrais renvoyer, une fois résolu, sur le plan d'une herméneutique de la parole en vue de chercher à comprendre

[36] J'emprunte ici la formule au philosophe Francis Cousin (2014).

comment le présent vécu s'élabore et se donne comme une idée de soi à travers un discours et/ou une activité. (Ce point sera abordé plus en détail à la deuxième partie du second chapitre.)

Chez Ricoeur, sur un plan théorique, la conscience réflexive de soi-même impliquée dans la reconnaissance de sa propre présence apparaît sous la notion d'ipséité (soi-même réflexif). Dans sa théorie du récit, cette dernière notion est en général liée au concept d'identité narrative (Ricoeur, 1990) par lequel le récit exprime une conscience de soi dans une action et dans une biographie (historique et culturelle). À partir de sa phénoménologie de l'homme capable, Ricoeur liste quatre modalités de capacité qui ont comme caractéristique commune une autonomie d'autodésignation, au sens où elles se combinent étroitement à une idée de soi.

Ces quatre figures de la capacité humaine s'affirment comme pouvoir dire, pouvoir faire, pouvoir raconter et se raconter. Ces dernières capacités constituent une amplitude d'action qui s'inscrivent dans le spectre d'une analyse réflexive s'articulant à partir du verbe modal : je peux (je peux dire, faire, etc.). La teneur épistémique de ces capacités renvoie « à la sorte de certitude et de confiance propre au verbe modal 'je peux' sous toutes ses formes, et une des acceptions majeures du verbe 'reconnaître' au plan lexicographique, à savoir 'le tenir pour vrai' (…) » (Ricoeur, 2004, p. 152). Le verbe modal « je peux appartient à la construction du champ sémantique de la reconnaissance de soi et est à cet égard déterminant pour saisir la portée épistémique des figures de la capacité. En d'autres termes, « je peux » institue la valeur réflexive et sémantique au soi-même et ouvre la voie d'une perspective compréhensive de l'herméneutique du soi. Sur ce trajet réflexif, « je peux » résonne avec l'identité d'un soi convertible dans la forme de sa capacitation : « je suis capable » de dire, de faire, et de raconter. Cette reconnaissance-identification de la capacité est certes circonscrite en premier lieu à une idée de soi et de l'origine de l'acte par laquelle l'agent se reconnaît comme l'auteur de l'action (imputabilité), mais elle se tourne également vers l'altérité avec la nécessité d'être reconnu dans sa capacité par autrui. Si avec les deux perspectives objectales caractérisant la reconnaissance-identification s'ouvrent l'attestation du « qui » (qui est l'auteur) et du « quoi » (de quel action s'agit-il), elles tracent également le chemin vers une reconnaissance mutuelle. Ainsi, « l'assurance qui s'attache aux assertions introduites par la forme modale du 'je peux' n'a pas pour contraire le doute, mais le soupçon, lequel peut être réfuté que par une réassurance de même teneur épistémique que la certitude contestée » (*Ibid*, p. 153). Dans cette herméneutique du soi comme conscience du présent vécu l'autre me confirme, atteste, de ma présence (confirme ma mémoire de l'instant) et de ma capacité à agir.

Néanmoins, comme nous l'avons vu plus haut, ce trait d'altérité peut trouver comme contrepartie la réfutation des capacités humaines par le bais de la disqualification sociale des personnes pouvant être amalgamée à une incapacité ontologique (Le Blanc).

À ce niveau, il est fondamental de considérer que « je peux » s'inscrit toujours dans une affinité avec l'agir. Ainsi, le pouvoir de dire en tant qu'il s'accorde à des sujets parlant renvoie dans le cours du monde au parler de l'action. « […] Selon Austin (1970), « 'parler c'est faire des choses avec les mots' » (*Ibid*, p. 156) : « En inaugurant l'idée de capacité par le pouvoir de dire, nous conférons d'un seul coup à la notion d'agir humain l'extension qui justifie la caractérisation comme *homme capable* du soi se reconnaissant dans ses capacités » (*Ibid*, p. 156). L'agir se place ainsi dans la capacité modale du « je peux parler », « je peux dire », c'est-à-dire énoncer les causes et les principes d'une action réalisée sous l'égide de ma propre présence en actes dans un certain ordre du monde. « Le concept de l'agir au plan de l'anthropologie fondamentale se situerait dans la lignée de cette acception relevant de la polysémie la plus primitive, celle de la notion d'être. Ainsi replacée sous ce patronage irrécusable, le traitement du pouvoir dire comme capacité éminente de l'homme capable est assuré d'une antériorité que vient renforcer l'analyse contemporaine relevant de la pragmatique du discours » (*Ibid*. p. 157). En d'autres termes, pour Ricoeur, le « je » du « je dis que » est insubstituable car il constitue « une expression autoréférentielle » (*Ibid*, p. 158) permettant de régler dans l'énonciation la place et le rôle de l'énonciateur dans l'acte de redescription de l'action. L'abolition de l'expression autoréférentielle met en suspens le processus d'autodésignation de l'herméneutique du soi, en tant qu'elle s'ouvre avec les figures de la capacité de l'homme capable en vue d'attester de ses actes et de sa propre présence dans le cours du monde (dans le présent vivant) et à la faveur du commerce de la conversation ordinaire avec autrui.

Je peux dire et je peux faire s'ouvre ainsi l'un à l'autre mutuellement. Le « je peux faire », figure de l'homme agissant sur les évènements et dans l'environnement physique et social, se reporte, dans le mouvement réflexif d'autodésignation, à un « faire arriver » intentionnellement (Ibid, p. 159). La relation objective entre une cause et une action se renouvelle avec le sens que lui attribue un agent : l'« ascription » trouve ainsi sa fonction herméneutique dans l'attribution d'une action à une personne en ce qu'elle reverse « le critère de dépendance de l'action à son agent à celui de l'intériorité de son principe. […] Le terme 'ascription' souligne le caractère spécifique de l'attribution lorsque celle-ci concerne le lien

entre l'action et l'agent, dont on dit aussi qu'il la *possède*, qu'elle est la 'sienne', qu'il se l'*approprie*. L'ascription vise, dans le vocabulaire qui est encore celui de la pragmatique du discours, la capacité de l'agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait » (*Ibid*, pp. 161-162). Une herméneutique de la parole se tournant vers la perspective d'une herméneutique du soi, en vue d'explorer la manière dont les figures de la capacité éclairent le rapport anthropologique et fondamental de l'idée du soi dans son rapport au monde, suppose de prendre au sérieux ce que disent les acteurs en cherchant à tirer toutes les conséquences possibles de leur capacité à se reconnaître à travers leur parole comme un sujet agissant.

Ce pouvoir raconter et se raconter constitue sans doute le point cardinal de cette démarche d'investigation, au moins sur un plan théorique au regard de la réalisation d'une anthropologie herméneutique. L'acte de raconter et de se raconter, nous dit Ricoeur, est une *mimèsis* visant la « représentation » de l'action par le truchement d'une mise en intrigue (*Ibid*, p. 164). Il s'agit en ce sens de faire tenir ensemble une hétérogénéité de choses et de faits au fil de l'action. Les acteurs du récit (les personnages) qui est fait au sujet de l'action apparaissent ainsi comme des catégories narratives qui sont mises au service de l'intelligibilité du récit. Sur un plan empirique, la mise en discours d'un récit d'expériences ouvre une perspective d'approche sur le réseau de relations signifiant qui unit des personnes à des actions, des choses et des faits. Par ce biais la description ethnographique s'ouvre à une interprétation anthropologique indispensable à la production de savoirs situés, car se raconter implique de s'inscrire dans la dimension temporelle du soi et de l'action elle-même, et ce depuis les occurrences du désir et de l'initiative qui marquent l'horizon de sa propre présence (le présent vécu). Donc, l'acte de se raconter se définit chez Ricoeur comme identité narrative propulsé par une idée de soi immuable (l'*idem*) et mobile (l'*ipse*), c'est-à-dire « considérée comme sa condition historique » (*Ibid*, p. 166). Ainsi, d'une certaine façon, les fictions de l'idée du soi, dans la mise en intrigue, composent avec le cours du monde dans l'action racontée en pénétrant le présent vivant, adossée au passé et penchée vers l'initiative future (Bergson, 1934) : telle est l'œuvre de la mémoire sur l'identité dans le présent vécu de l'action racontée. La fiction d'une idée du soi visant ici à indiquer la manière dont l'identité s'enroule aux occurrences et aux incertitudes de l'action dans la mise en intrigue. Autrement dit, il est question de la construction de la réalité sociale en tant que celle-ci comprend, dans les mécanismes de sa production sémantique, l'activité phénoménologique des figures de la capacité de *l'homme capable*.

C'est à partir de ma propre appropriation de cette perspective épistémique que j'aborde ma démarche de recherche sur un plan empirique car la possibilité du connaître le monde de vie d'un sujet nécessite de recourir, à mon sens, à une anthropologie herméneutique se basant sur le point de vue des acteurs et la reconnaissance de leurs capacités.

Mon hypothèse est qu'il existe une parenté sémantique étroite entre le sentiment d'être qui naît chez un sujet dans le jouir et le souffrir du présent vivant et le déploiement d'une parole vive.

Il s'agit de prendre acte du pouvoir du langage comme 'puissance d'agir' révélé au travers de la capacité d'un sujet à pouvoir dire quelque chose sur le monde et sa manière d'y prendre part. Ce pouvoir de dire quelque chose sur le monde repose bien souvent sur un usage de langue sociale qui a délégitimé les vies précaires (car celle-ci repose sur la grammaire de la normalité et l'institution de sa nature 'naturelle'), ce qui rend délicat, linguistiquement parlant, une appropriation de soi à partir de l'outillage de mots (et de situations) qui auront conduit ces personnes à une sorte de dépossession de soi (Leblanc, 2007) trouvant comme corolaire l'effondrement des conditions sociales d'une vie digne.

S'il est clair que l'ajournement de la possibilité de faire entendre sa voix ou de faire reconnaître son existence sociale exclut les subalternes des régimes de partage et de discussion que convoque intrinsèquement la conflictualité politique par laquelle émerge le commun possible, « le respect d'une personne passe par la reconnaissance de sa capacité singulière à en user, ce que Sen nomme 'capabilité' (Le Blanc, 2007, p. 86).

Ce pouvoir de dire le monde n'est cependant pas le privilège de quelques-uns. Car la possibilité de répandre sa vision du monde, de restreindre les opinions divergentes ou de reléguer certains types d'expériences à la frontière des vies légitimes les réduisant ainsi à l'invisibilité (Le Blanc, 2009), procèdent et se combinent, à mon sens, à d'autres formes de pouvoir. Les rapports sociaux et historiques qui induisent les relations de pouvoir dans et entre les communautés humaines ne pourront jamais dissoudre ce caractère inaliénable, qui est propre à tous les êtres humains : le pouvoir de dire et de penser quelque chose au sujet de sa propre existence. La nature et les formes d'oppression visant à faire taire ces voix (la voix des subalternes, des parias, des rebuts, etc) par l'étranglement et la disqualification ontologique de ces vies humaines et de leur expérience ont, dans le fond, toujours échoué

(Harendt). Les régimes d'invisibilisation produits par les communautés humaines attestent par-là même de l'existence des vies 'altérisées' qu'elles entreprennent de nier, en niant expressément de le faire. Cependant, la relégation des personnes au ban de la vie du commun ordinaire procède d'un ordre social dont l'*esthétique* (la répartition des parts et des sans-parts) est, pour toutes sortes de causes, biaisée par la cécité qui frappe une communauté humaine au moment où le commun possible (l'idée d'une commune humanité) s'actualise selon un ordre du sensible dans lequel tout le monde ne peut faire entendre sa voix (Rancière, 2000). Mais cette confiscation de la parole par le groupe des dominants loin de se conclure par une éviction radicale des formes de vies subalternes de l'ordre politique et social, ouvre un espace « Hors-champ » (Germain, 2009) où les vies se réinventent à partir des conditions de possibilité de l'existence. Et ce précisément parce que parler de la vie permet aux personnes de se révéler à leur propre existence et désigner, par induction et selon leurs termes, la nature de leurs problèmes et de leurs cadres d'ajustement situationnel.

Les régimes de sujétion qui imposent aux subalternes de vivre au ban de la société ne sauraient réduire au silence ce qui semble apparaître comme le caractère inaliénable de l'être-personne en sa radicalité, à savoir la possibilité d'interpréter et de comprendre sa propre présence mondaine comme la condition même de l'ouvrir à son existentialité (Heidegger, Gadamer, Derrida, Ricoeur, etc.). Le mouvement réflexif et vital qui relie l'être-au-monde se déploie à la faveur d'activités d'interprétation (Delory-Momberger, 2009), et les significations qui en résultent sont médiatisées par des langages qui relient l'homme à son appartenance historique – *la tradition* – (Gadamer, 1996) ainsi qu'aux pluralités de significations auxquelles renvoie l'immanence d'une vie vécue, tant sur un plan social qu'individuel (Luckmann et Berger, [1966] 1986).

S.1.7 L'inscription de la thèse en recherche biographique

Partant du postulat que le monde s'invente et se recrée à partir de formes discursives, matérielles, sociales, politiques, etc. (Ricoeur, 1986), et qu'un sujet ne peut se dire qu'au travers du temps et de l'espace de ces formes (Delory-Momberger, 2004), on peut en déduire que l'idée du soi, à travers laquelle se reconnaît un sujet, émerge depuis les mises en forme singulières de sa propre biographie. De sorte que dans les « plis » formant une manière

singulière de percevoir, d'être et d'agir se crée l'existence du sujet et, dans le même temps, le monde en tant qu'espace de relations et lieu de réalisation de la vie. La biographie est située à l'intersection de ce l'on vit et de ce que l'on dit et en ce sens elle fait l'objet de procès d'actualisation à partir desquels elle se réinvente et renouvelle avec elle les modes de figuration du soi d'un sujet (*Ibid*, 2004). L'écriture de la vie se déploie dans une dialectique complexe comprenant ce que je suis et advient, dans la bascule du présent vivant où le désir et l'initiative qui me tiennent en haleine me font exister dans l'immanence de ma propre présence.

Ainsi, en recherche biographique le récit de soi est un objet d'étude scientifique permettant, d'une part, de rendre accessible les modalités et les formes d'inscription sociale des individus et, d'autre part, de produire une intelligibilité sur les comportements et les conduites ayant trait à l'existence humaine. Se déployant dans une perspective constructiviste, l'approche du sujet anthropologique en recherche biographique tend à considérer que les personnes se transforment et sont capables de changements tout au le long de leur vie[37] : les expériences qu'elles font d'elles-mêmes, d'autrui (du collectif, des situations de vie, etc) et du monde concourent à la transformation de leurs représentations, de leurs conduites sociales et de leurs comportements personnel et interpersonnel. Ainsi ce qui fait sens[38] pour une personne, à un instant "T" et à un moment donné, n'est pas immuable. La vie sociale de l'individu s'inscrit dans un processus temporel et se compose de divers univers matériels et de sens relativement fluctuants et difficiles à saisir, et davantage encore à envisager 'à priori', par le chercheur. Ainsi, la parole et le point de vue des acteurs sont au cœur de la recherche et conditionnent l'accès à la connaissance (Delory-Momberger, 2009). On pourrait dire plus largement encore que les figures de la capacité de *l'homme capable* constituent le terreau de l'investigation, c'est-à-dire que la reconnaissance du sujet et l'intelligibilité du soi et de ses modes de constitution, se fixe comme modalité essentielle de recherche pour tenter de saisir et de comprendre ses modes d'inscriptions sociales.

---

[37] Pour Mezirow (2001), ce que j'apprends du monde et de ses situations, en tant qu'individu, se réalise dans un processus ne pouvant exclure de faire signifier d'une manière globale l'ensemble de l'activité humaine et à fortiori sa propre présence au monde. Néanmoins pour l'auteur, lorsque l'expérience de vie est en profond décalage avec la structure de sens dont l'individu est porteur, celle-ci entraine le bouleversement de la structure de sens. Ce qu'est le monde pour le sujet et ce qu'est le sujet dans le monde en tant que présence en relation, entrent alors dans une sorte de rupture. C'est-à-dire que l'expérience de société confronte l'individu à l'incapacité de relier ce qu'il est, à ce qu'il fait, et advient

[38] Le sens – compris ici comme signification – est la représentation mentale d'un « monde présumé » (Miranda, 1986), il entre et se conçoit comme un processus faisant l'objet de constante réactualisation.

La recherche biographique est à la jonction du collectif et de l'individuel, de l'être-sujet et de ce qui constitue son monde social : ce champ de recherche vise à comprendre comment les individus se font. Outre la manière dont les déterminations sociales et culturelles contribuent à instituer les rapports sociaux entre les individus, il s'agit de comprendre comment les êtres humains deviennent des sujets singuliers à partir de l'expérience qu'ils font de leur vie. Cette approche s'oppose à l'idée que seules les déterminations sociologiques tiendraient une place dominante dans les processus d'élaboration et d'émergence du sujet[39]. Ce point de vue porte en effet à discussion car il semble difficile d'anticiper la manière dont une personne fera l'épreuve de sa propre présence ainsi que la façon dont il se comportera par la suite, tout comme il est difficile de présupposer des désirs et des motivations intimes d'une personne même s'il apparaît tout à fait raisonnable de penser que des clés d'interprétation et de compréhension résident dans son univers social. Cependant, comment appréhender le processus de la compréhension de soi au travers de son rapport au monde et de l'expérience qui en découle ?

La langue allemande offre deux approches de l'expérience à travers les termes *Erlebnis* et *Erfahrung*, le premier renvoie au « vécu », qui pour Dilthey (1947) est lui-même une expérience au sens où il s'agit d'une manière de saisir la réalité : l'*Erlebnis* est « le monde de la vie » (Gens, 2002, pp. 113-120) et renvoie au sentiment d'une conscience individuelle. « Pour Dilthey l'*Erlebnis* nomme l'expérience interne dans sa relation à l'expérience externe, et sa description s'effectue dans le cadre de la conscience empirique sans que le monde ne soit affirmé en son existence ou mis entre parenthèses » (Gens 2002, 115). Et pour ce dernier, le concept d'*Erfahrung* en ce qu'il renvoie à la construction de l'expérience, proche, en ce sens, de l'expérimentation, coïncide avec ce qu'elle donne. Aussi, dans les deux cas, la conscience est engagée dans une pensée de la vie en tant qu'elle se tourne à la fois vers ce qui est vécu (*Erlebnis*) et le rapport induit par l'expérience d'un « objet » (*Erfahrung*).

Dans ce cadre paradigmatique, cette double tension réflexive renvoie au concept de *travail biographique* (Delory-Momberger, 2004), c'est-à-dire au mouvement signifiant de la vie dans lequel est compris à la fois la possibilité de se comprendre et de connaître le monde (et ses objets) en composant avec lui. Ce mécanisme réflexif se déploie selon un mode auto-

[39] On retrouve notamment cette démonstration théorique de Corain (2016) dans l'ouvrage *L'expérience dans tous ses états* où il met en perspective les différentes conceptions théoriques de l'expérience.

référentiel, c'est-à-dire à partir d'une certaine disposition de la conscience à faire la rencontre de l'individuel et du social, et ce toujours dans un rapport temporel (historique) et situationnel (l'ordre des choses). Autrement dit, le *travail biographique* vise à désigner un mode d'appropriement de soi tandis que la biographisation renvoie à des processus de construction de sens à partir desquels émerge une manière d'être et de se représenter le monde.

Pour préciser l'ancrage de cette thèse dans le champ de la recherche biographique, j'ai porté une attention spécifique à la dimension de l'énergie dans le processus de formation anthropologique de l'homme, c'est-à-dire à chercher à comprendre son incidence dans le mouvement réflexif qui ouvre un sujet à sa propre compréhension de soi dans son rapport au monde : il est ici question de chercher à penser les variations, l'intensité et l'effet de l'énergie au travers de la possibilité d'être et d'agir qui en découle. C'est ainsi que je voudrais appréhender le phénomène de présence dans le présent vivant, c'est-à-dire en tant qu'il résulte d'un mode d'appropriement de soi (de la conscience et de la mémoire de ce que l'on éprouve) tourné vers l'action. Mais plus que l'action, la conscience est, pour Bergson (1919), coextensive de la vie et se manifeste à partir de la possibilité effective de faire un choix : « si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix. […]. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne » (Bergson, [1919] 2012, pp. 41-42). L'idée de désir et de choix (en tant qu'il renvoie à l'activité) sont deux notions qui me semblent importantes à considérer pour comprendre les implications qui sous-tendent la présence des participants de la recherche, et ce sans pour autant chercher à occulter que « (…) les nécessités de l'existence sont là et font de la puissance de choisir un simple auxiliaire du besoin de vivre » (*Ibid*, p. 49). Ces quatre dernières années passées à arpenter ce « terrain » m'ont convaincu qu'il était capital de recourir à une théorie de la connaissance s'appuyant sur une théorie de la vie. Nous cheminons donc dans cette perspective d'étude avec Bergson pour qui une théorie de la vie est indissociable d'une théorie de l'énergie. Cela nous intéresse tout particulièrement afin de commencer à réfléchir aux rapports de coexistence qui peuvent exister entre « l'énergie », les « modes d'être » et la présence d'un sujet.

« Les deux instincts qui apparaissent avec la vie [et qui] seront plus tard les deux grands moteurs de l'activité humaine : l'amour et l'ambition » (*Ibid*, p. 50). Pour resituer rapidement dans le contexte de notre recherche ces deux notions, nous pourrions entendre ici par « l'amour », dont les acceptions sont multiples, l'idée d'un « devoir-prendre-soin » (au sens

de B. Honoré), et par « l'ambition » l'idée d'un désir d'autoréalisation en tant que finalité de l'existence de l'homme (au sens de Sen). Ce « désir d'être[40] » (Sartre, 1943) devient l'objet d'une création qui appelle à la joie au travers de sa réalisation ; « (…) partout où il y a joie, il y a de la création : plus riche est la création, plus profonde est la joie » (Bergson, [1919] 2012, p. 52). Cette dernière renvoie à la satisfaction de la destination atteinte, « d'avoir appelé quelque-chose à la vie » (*Ibid*, p. 52). C'est en ce sens que Bergson tend à percevoir l'énergie spirituelle, c'est-à-dire comme puissance capable de « tirer de soi plus qu'il n'y avait [d'énergie] » (*Ibid*, p. 51). Ainsi, je comprends que les migrants qui sont parvenus à rejoindre les frontières de l'Europe éprouvent une joie qui n'est en rien, ou si peu, le plaisir instrumental de fouler les rives d'un prétendu El dorado, mais la satisfaction d'avoir peut-être atteint, par leurs moyens propres, de nouvelles opportunités de pouvoir prendre soin-de-soi, conformément à leurs aspirations. Autrement dit, être là, en Europe, par exemple, ce n'est pas tant l'opportunité d'être « comme », un tel ou tel autre, dans une certaine matérialité de l'existence qui est poursuivie, mais la vitalité d'une idée qui a jailli d'un désir d'être soi dans un nouvel environnement à travers lequel s'offrent de nouvelles opportunités et *possibilités d'être et de faire* (Sen, 2009). Telle est l'hypothèse générale de cette étude ; celle-ci est herméneutique car il y a une interpénétration de la sensation, de la pensée, de l'intentionnalité, de la parole, de l'action dans le corps à partir de l'énergie du vivant dans l'être-personne. L'étude de leurs variations s'ouvre vers une anthropologie portée sur la connaissance et la compréhension de l'être humain qui, habité par une force en travail (Bergson), se fraye un chemin et s'invente en permanence, dans un « faire social » enchevêtré à un faire « singulier » (nous empruntons ici la formule « de faire social » à Laplantine, 2005). Ces différents modes d'être sensible renvoient à diverses régions de l'expérience et forment un tout qu'il est aussi difficile d'ignorer que complexe à saisir.

L'énergie de la vie (du vivant) s'observe notamment par sa mobilité, ses mutations et ses adaptations démontrant ainsi sa persistance à vouloir perdurer à travers le temps (Bergson, 1919). Pour Bergson, « théorie de la vie et théorie de la connaissance » sont « inséparables » (Bergson, 1963, p. 492, cité par Laplantine, 2005, p. 117). L'incidence de cette considération est autant d'ordre méthodologique qu'épistémologique, souligne Laplantine. En effet, penser l'être humain et le faire social nécessite d'établir une démarche méthodologique permettant de

[40] Sartre définit ainsi les trois catégories d'implication du « désir être » chez l'être humain : « le faire, le avoir et l'être ». Le désir renvoie à la possibilité d'un sujet de se penser lui-même – de s'inscrire dans une intentionnalité qui le comprenne (le sujet) en tant qu'il est l'objet même de la visée de l'intentionnalité.

penser le vivant et la vie, c'est-à-dire « les processus de genèse, de maturation, de transformation, (…) de ce qui progressivement se décline, se flétrit et disparaît (Laplantine, 2005, p. 115) ». Une pensée du sensible, telle qu'elle peut être proposée par Laplantine à travers une anthropologie modale, ne peut se réaliser à partir de procédés logiques de types catégoriels et structurels. S'il n'est pas ici question de suivre de façon systématique toutes les remarques de l'auteur à ce propos, il me semble que plusieurs de ces propositions offrent un cadre de réflexion susceptible de guider avantageusement la réalisation de cette recherche.

Ainsi, pour Laplantine (2005, pp. 190-216), sur le plan d'une anthropologie modale visant à saisir les dynamiques du vivant pour appréhender « la vie en train de se faire », il convient de considérer l'importance :

A) du mouvement en réintégrant « l'expérience sensible du temps dans nos modes de connaissance (p. 190) ;

B) du champ de perception idéel qui participe de l'expérience sensible (du flux de sensations) et en constitue le « hors-champ » (p. 194), ainsi que les transformations, les graduations, les nuances que l'auteur appréhende comme le « réel », c'est-à-dire le vivant « en perpétuel vibration » (p. 196)

Il convient en outre de prêter une attention spécifique au fait qu'il y a :

C) quelque-chose « d'énergique et de vital dans le langage qui ne se laisse pas réduire à des 'messages' » (p. 200) ; de même « les infimes graduations du sensible (sont) tenues pour subalternes » (p. 203) et, enfin, « le corps engagé dans le langage (…) activité à la fois physique, émotionnelle et cognitive d'un sujet » (p. 203).

Laplantine évoque d'autres points qui me semblent tout aussi importants et il me paraît difficile de prétendre suivre chacune de ces perspectives dans le cadre de cette recherche. Sur un plan méthodologique, dans la perspective d'une investigation de la parole, je me suis cependant efforcé de réfléchir de manière approfondie à la dernière manifestation du vivant évoqué ci-dessus par l'anthropologue : il y a quelque-chose « d'énergique et de vital dans le langage qui ne se laisse pas réduire à des 'messages' » (*Ibid*, p. 200) et « le corps engagé dans le langage [renvoie à une] activité à la fois physique, émotionnelle et cognitive d'un sujet » (*Ibid*, p. 203).

La parole d'un sujet semble en effet transporter dans son déploiement quelque chose de l'ordre « du vivant », « du vécu », et « du vital », pour reprendre ici les perspectives de réflexion de l'anthropologie de Georges Bataille (*Ibid*, p. 139). Notons que pour Bataille, la vie, « l'informe », n'est « ni substance, ni relation, mais énergie, elle ne saurait être comprise en termes de morphologie sociale (…). Elle ne peut être limitée dans des cadres, des codes, des règles qui, lorsqu'ils existent, appellent pour lui à être transgressés ou profanés » (Laplantine, 2005, p. 141).

Ainsi, l'enjeu de la recherche consiste à explorer les lignes de variation de la force d'exister ainsi que les processus d'agrégation de la parole vive aux procès d'ap-préhension et de *mise-en-forme* du vécu. L'objectif est de comprendre : comment, dans la présence, la compréhension de soi de l'être affecté s'auto-réfléchit dans la parole ; et comment la portée singulière de la sémantique de cette parole se greffe à la langue formelle.

Cette recherche s'oriente essentiellement vers une réflexion portant sur les modes (de présence de l'être à travers de sa dynamique de formation en vue de comprendre la manière dont la possibilité d'une présence à soi se structure et délivre sa puissance sémantique à la parole vive : nous sommes ici à la genèse des processus de *biographisation* – un concept fluide permettant de faire tenir ensemble des dynamiques hétérogènes de construction de sens.

Conclusion intermédiaire

Sur un plan empirique, ma démarche d'investigation se tourne donc vers deux directions : je voudrais en proposant une topographie du contexte situationnel du groupe des Sorins ouvrir une première voie partant d'une simple description de leur histoire collective et de leurs conditions matérielles d'existence pour aller jusqu'à une réflexion sur le monde quotidien possible : l'enjeu est ici de rendre compte sans complaisance de ce j'ai vu, de ce qui m'a été donné de voir et de ce que j'ai compris. Les limites de cette démarche renvoient pour l'essentiel à ma propre capacité à créer du lien avec les acteurs et à produire une interprétation qui colle au plus près du « réel ».

Dans le prolongement de ma démarche empirique, je voudrais également, à un second niveau, réaliser une herméneutique de la parole visant à explorer les propriétés sémantiques d'une herméneutique du soi en me rapportant à l'examen d'entretiens de recherche biographique recueillis auprès de plusieurs participants de la recherche, membres du groupe des Sorins. La réalisation de cette investigation de la parole s'opère par le biais de l'élaboration d'une proposition méthodologique visant à éclairer le processus de production de la sémantique de la parole vive (le langage ordinaire) en englobant une double visée : l'être et la parole (en tant qu'elle renvoie à la langue). Selon ce procédé, les modes d'appropriement de l'être et l'idée d'un soi qui naît depuis cette épreuve dans la présence est renvoyée d'un plan ontologique à un plan linguistique, dans le champ de la pragmatique du discours en considérant la valeur connotative de la visée *réelle* du discours à sa référence sémantique dans un lexique commun (voir chapitre 2). L'objectif est ici de tenter d'ouvrir quelques pistes de réflexion sur la manière dont l'être se donne dans la parole.

L'orientation de cette recherche est proprement herméneutique[41], et à partir de l'approche soulevée par sa problématique elle se retrouve placée devant une question anthropologique fondamentale, à savoir : comment l'être se comprend et élabore par lui-même un discours à son sujet ? En d'autres termes, par quels processus l'être humain élabore-t-il une compréhension de soi ? Et en miroir de ce discours, que peut-on apprendre de sa formation anthropologique, en tant que celle-ci renvoie à un processus de construction biographique[42] ?

La convergence épistémique qui apparaît entre cet axe global d'investigation et ma problématique de recherche renvoie plus largement au champ de la recherche biographique[43]

[41] Pour l'herméneutique philosophique (comme traditionnelle), l'art de l'interprétation renvoie à trois gestes interprétatifs qui sont : les *subtilités* de la compréhension, les *subtilités* de l'explication, les *subtilités* de l'application, – qui prises ensemble constituent pour Ricoeur des modalités complémentaires de la compréhension herméneutique (l'explication / la compréhension).

[42] Le recours aux termes de *biographie* et de *biographique* ne vise pas à désigner une réalité factuelle, en ce qu'elle prétend à l'objectivité, mais plutôt à rendre compte du « champ de représentations et de constructions selon lesquelles les êtres humains perçoivent leur existence (Delory-Momberger [2009] 2014, p. 76) » d'une part, et d'autre part, du fait que la « compréhension narrative de l'expérience [renvoie] à une écriture, c'est-à-dire à un mode d'appréhension et d'interprétation du vécu ayant sa dynamique et sa syntaxe, ses motifs et ses figures » (*Ibid*, p. 76) . Située à l'intersection de ce que l'on vit et de ce que l'on en dit, la biographie n'est pour ainsi dire pas la vraie vie ; elle est, en tant que l'idée que l'on se fait de sa vie, le processus conscientisé par lequel l'individu existe et peut entrer en relation avec le monde (Delory-Momberger, 2002, 2004).

[43] En ayant recours aux théories de Dilthey et de Ricoeur notamment, les travaux de Delory-Momberger permettent d'inscrire en France ce nouveau champ de recherche dans les sciences de l'éducation : le langage

dans laquelle s'inscrit la présente recherche sur le plan de l'étude des processus de formation anthropologique.

J'ai évoqué plus haut que le processus de quotidianisation (Bégout, 2005), en tant qu'il renvoie à des modes d'invention du quotidien, ne constitue qu'une dimension spécifique du processus de biographisation. On retrouve en effet avec l'invention du quotidien le rapport tensionnel entre le penser et l'agir à partir duquel le monde se donne comme représentation. Ce mouvement réflexif et intentionnel est appelé, dans ce cadre paradigmatique, biographisation (Delory-Momberger, 2003, 2009). Le concept de biographisation vise à décrire le travail d'organisation, d'agencement et d'orientation du vécu d'expérience de vie. C'est-à-dire qu'il permet au sujet en tant qu'« herméneutique pratique » – compris au sens de Dilthey[44] ([1883] 1992) – de produire, en quelque sorte, un état de connaissances de lui-même (par réinvention et accommodation) de ses aspirations propres, tout en redéployant le monde en tant qu'horizon de possibilités.

s'ouvre à la possibilité d'une mise-en-forme du présent vécu – et plus largement de l'expérience humaine – par le truchement de la narration et des procès de biographisation qui sous-tendent chez l'individu toutes démarches réflexives visant à produire des significations permettant de conférer un sens à son propre vécu et/ou à son existence.

[44] Pour Dilthey (1992), le processus de construction du sens se configure à partir des expériences que réalise un individu.

Section 2 : L'appariement des méthodes[45]

Le travail de « terrain » qui précède la réalisation de mes entretiens de recherche biographique s'étend sur une période d'environ dix-huit mois. Durant ce temps, il ne s'agissait pas tant pour moi de faire le travail ethnographique nécessaire pour ma recherche que d'« établir une présence ». La forme de présence sensible qui permet que s'établissent progressivement des constructions réciproques de sens entre, d'une part, le chercheur et son milieu, et d'autre part, le chercheur et les acteurs. Être accepté sur un « terrain sensible » ne peut se réduire, pour moi, au seul fait de pouvoir venir y faire des observations et/ou de se sentir autorisé à prendre des notes et à interroger les personnes. Sur un « terrain sensible[46] », « être accepté », c'est être accueilli. C'est sentir que, pour chacun des acteurs avec qui je suis en lien, ma présence trouve un sens particulier qui les conduit à venir en retour à ma rencontre.

On se demande souvent, en tant que jeune chercheur, comment se présenter et expliquer son projet de recherche auprès des acteurs de *son* « terrain ». Dans ce cas, il semble que ce sont davantage mes façons de me conduire que mes discours qui m'ont présenté. Mon propos n'a pas ici valeur de généralité, il vise très simplement à souligner, en quelque sorte, l'orientation éthique que je tente de donner à l'organisation de mon travail, à partir d'un « souci de soi », pour reprendre ici la terminologie de Ricoeur[47], qui ne peut être dissocié d'un « souci de l'autre ». Pour l'auteur, le souci de soi est la capacité d'agir intentionnellement et, selon le cours des événements, d'introduire des changements dans sa conduite envers autrui – dans la visée de « la vie bonne ». Ces ajustements de l'attitude manifestent l'attention à l'autre qui est constitutive du souci de soi, car dans « le soi » il y a, chez Ricoeur, toujours de « l'autre ».

---

[45] Cette transition introductive est une reprise de la section « la recherche biographique à « l'épreuve » du terrain » et renvoie à la publication de mon article de la revue scientifique n°6 *Le Sujet dans la Cité. Revue internationale de recherche biographique*, cité plus haut.

[46] Pour Bouillon, Fresia et Tallio (2006), « terrain sensible » prend un triple sens qualificatif : « […] les terrains sont sensibles en ce qu'ils sont porteurs d'une souffrance sociale, d'injustice, de domination, de violence. En second lieu, ils sont sensibles parce qu'ils impliquent de renoncer à un protocole d'enquête canonique, l'ethnographe devant ici mettre ses méthodes à l'épreuve pour inventer, avec un souci permanent de rigueur, de nouvelles manières de faire. […] En dernier lieu, ces terrains s'avèrent sensibles en ce qu'ils relèvent d'enjeux socio-politiques cruciaux, en particulier vis-à-vis des institutions sociales normatives. » (p. 14-15).

[47] Je renvoie ici le lecteur au chapitre « Éthique et morale » de *Soi-même comme un autre* (Rioeur,1990).

Au début de cette démarche empirique, je ne sais ni quand ni avec qui vont se réaliser mes entretiens de recherche biographique. Je n'ai pour ainsi dire en tête que la formule de Latour (2000), « suivre les acteurs », que Jean-Jacques Schaller[48] me répétera quelquefois durant ma formation universitaire et que Christine Delory-Momberger cite dans le développement de sa méthode d'entretien de recherche biographique (2014, p. 80-82). Durant tout ce parcours de recherche, j'ai tenté d'appliquer rigoureusement ce principe à toutes mes situations de terrain en conservant une posture de retrait. Non pas dans la relation qui appelle une ouverture à l'altérité, mais en conservant une ferme réserve sur mon point de vue et les interprétations hâtives susceptibles de me déporter hors du sens donné par les acteurs à telle situation ou à tel événement.

Pour Heidegger, « le *dire* désigne la constitution existentiale et le *parler* son aspect mondain qui tombe dans l'empirie. C'est pourquoi la première détermination du *dire* n'est pas le *parler*, mais le couple *écouter-se taire*. […] Comprendre c'est entendre. […] Cette priorité de *l'écoute* marque le rapport fondamental de la parole à l'ouverture au monde et à autrui. […] Alors *parler* renvoie à l'homme parlant, le *dire* renvoie aux choses dites (cité par Ricoeur, 2013, p. 44) ». C'est en ce sens que le *parler* constitue des « manières d'habiter » de l'homme (Delory-Momberger, 2014) qu'il me faut saisir pour comprendre les logiques et les modalités d'agencement à partir desquelles s'ordonne l'action humaine et se forment les individus en regard de l'expérience vécue et de l'effet du temps sur leurs discours (Delory-Momberger, 2005).

« La subjectivité de la vie étrangère ne peut se divulguer que de manière cachée, oblique » (Le Blanc, 2010, p. 99) ; le texte privé, caché, ne se donne pas à voir comme cela – sur commande. La relation de respect mutuel que j'entretiens aujourd'hui avec plusieurs membres du groupe des « Sorins », et tout particulièrement les participants de ma recherche, m'inscrit dans un « rapport d'humanité » imprévisible. Sans être vraiment une relation d'amitié, il y a entre nous une sorte d'affection et d'estime desquelles émane une forme d'« auto-réfléchissement de l'humain » (Jullien, 2012, p. 32). En ne cherchant pas à opposer ma propre expérience du monde à celle de ces hommes ou à assimiler leurs expériences aux miennes, l'*écart* ouvre de l'*entre* où s'opère « le commun de l'humain » (Jullien, 2012, p. 46) ; et la possibilité de saisir et de comprendre ce que peut être notre *condition biographique*.

[48] Jean-Jacques Schaller est enseignant chercheur (MCF/HDR) à l'université Paris 13 Sorbonne Paris Cité où il a encadré ma formation de licence en sciences de l'éducation puis de master 1 au sein du parcours Insertion et Intervention Sociale sur les Territoires (IIST).

Ma recherche se déploie dans une perspective compréhensive et selon un procédé itératif : au regard de mes observations, de mes rencontres et des lectures, j'ajuste et modifie constamment mes manières d'aborder mon investigation. Cette méthode de travail de recherche me permet de mettre sur le même plan les problèmes de l'enquête de terrain et les problèmes de l'interprétation herméneutique. Ce processus, fait de tâtonnements et d'intuition, revient à interroger l'ensemble des problèmes que posent d'une part l'investigation d'un « terrain » de recherche et d'autre part mes propres attitudes dans la conduite de ce processus ; ce *vis-à-vis* permet d'induire une réflexion sur les dynamiques plurielles du « comment je comprends ».

L'étymologie du verbe comprendre [49] (*cumprehendere)* renvoie à deux notions complémentaires : *cum* (avec), « inclure, contenir en soi, englober », et *prehendere*, « prendre, saisir ». Cela signifie que l'acte de comprendre s'amorce, en quelque sorte, à partir d'une disposition qui détermine les possibilités de « prise » d'un individu sur un « objet » dont il souhaite se saisir par la pensée. De ce point de vue, les implications et les appartenances du chercheur constituent le « déjà-là » (Lourau, 1990), c'est-à-dire le *ce avec quoi* le chercheur amorce sa prise, en tant que faculté et ressources de pré-compréhension.

Pour Lourau, l'implication apparaît ainsi comme l'objectivation de ce qui est l'œuvre dans la démarche de recherche : « L'idée que l'on puisse construire un objet d'observation indépendamment de l'observateur lui-même est en fait issue d'un modèle 'objectiviste', qui fut celui de la physique jusqu'à la fin du XIXe siècle, mais que les physiciens eux-mêmes ont abandonné depuis longtemps. C'est la croyance qu'il est possible de découper des objets, de les isoler, puis d'objectiver un champ d'étude dont l'observateur serait absent, ou du moins interchangeable. Ce modèle d'objectivité par objectivation […] ne peut convenir pour comprendre des comportements humains qui véhiculent toujours des significations, des sentiments et des valeurs » (Laplantine, 1987, p. 171). Considérer que « nous ne sommes jamais des témoins objectifs observant des objets, mais des sujets observant d'autres sujets » (*Ibid*, p. 168) a des implications de longue portée pour la construction des savoirs scientifiques et leur épistémologie. Car il y a en effet quelque chose de relatif – comme manière d'être déjà disposé à voir d'une certaine façon – dans le fait d'aborder sa recherche à partir de certaines conceptions théoriques (Kuhn, [1962] 1983) et de se retrouver comme sujet-observateur placé devant d'autres sujets.

[49] Je me reporte ici à la définition proposée par le Centre National de Ressource Textuelle et Lexicales (CNRTL), consultée le 20 juillet 2015 : http://www.cnrtl.fr/etymologie/comprendre.

S.2.1 La situation d'interprétativité

Pour D. Harraway ([1988] 2007, p. 121), le savoir passe par une médiation comprise au sens d'une « technologie sémiotique » en vue de produire une herméneutique critique consistant à reconnaître que l'on ne peut être et se trouver dans toutes les positions en même temps. Pour cette biologiste et philosophe, les *positions* renvoient à des politiques de construction de l'expérience sociale et sont structurées par la race, le genre, la nation, la classe, la culture, etc., en ce sens, cela implique que depuis sa position une personne dispose d'une connexion partielle à un phénomène. Considérant ainsi que le savoir est le produit d'une interaction sociale et interpersonnelle qu'il convient d'assumer, Harraway estime qu'une recherche en sciences sociales (tournée vers l'étude du comportement humain et de ses conduites sociales) requiert que le chercheur réalise une herméneutique critique de ces « perspectives partielles » (*Ibid*, p. 121). « L'idéal qui est ici visé, c'est de passer des regards croisés aux regards partagés, consistant dans une attitude de rupture avec une conception asymétrique de la science fondée sur la captation d'informations par un observateur absolu qui surplomberait la réalité étudiée, mais n'en ferait pas partie » (Laplantine, [1996] 2015, p. 23) : l'enjeu est épistémologie mais aussi politique car les chercheurs disposent d'un capital symbolique qui leur confère une certaine autorité au sujet de la 'chose' scientifique à une échelle sociale ; il est donc important de savoir qui parle de quoi, à partir de quel point de vue et comment. C'est ainsi que l'on peut comprendre le processus de construction du savoir comme le produit d'un savoir situé, en tant qu'il procède de mécanisme d'élucidation comportant les modes d'implication du chercheur dans la recherche : l'éclaircissement, sinon l'éclairage de sa position propre, permet d'introduire, par le biais de la parole, d'autres points de vue à sa propre compréhension du monde. Pour Derrida à l'instar d'Harraway, le savoir est un lieu en friction avec d'autres lieux et résulte en ce sens de l'objectivation d'une hétéroglossie (Derrida, 1996). Disons qu'il est impossible de dissocier le savoir des dynamiques de l'expérience auquel il renvoie. En outre il n'y a pas de terrain sans le parti pris de celui qui l'observe. Cette démarche m'apparaît non seulement inséparable d'une herméneutique critique, mais elle constitue également un préalable éthique inséparable de la recherche elle-même.

Je crois pouvoir dire que la posture épistémique de cette recherche ainsi que l'approche globale de ma problématique témoignent de la nature de mon implication et du désir d'humanité qui m'anime. Sur un plan personnel, il me semble que le fait d'être confronté en permanence à l'épreuve du mépris social, auquel je me confronte, dès lors que l'on me considère comme un « noir » et/ou un « musulman » tend à faciliter mes liens avec les membres de groupe. Car en dépit de notre différence de nationalité nous avons en commun et en partage l'expérience du racisme et de la relégation sociale (bien que vécue dans un autre cadre, je pourrais même ajouter à ceci l'expérience de l'exil) : les conditions matérielles de vie qui nous séparent ne sauraient gommer ce fait…

La mise en perspective de la situation d'interprétativité consiste à prendre en compte une considération générale et décisive dans toute réflexion herméneutique, à savoir que l'être interprète et que l'homme est un être d'auto-interprétation : le sens de l'immédiateté est donc toujours médiatisé (Ricoeur, 1975, p. 389). Ainsi, pour le chercheur-observateur la réalisation d'une ethnographie critique est un travail aussi réflexif que délicat car « il n'est évidemment pas facile de tenir les deux bouts de la chaîne, c'est-à-dire l'accès à la compréhension de l'autre par soi et à la compréhension de soi par l'autre. […] L'anthropologie nous engage dans cette aventure qui nous apprend que […] l'autre est une figure possible de moi, comme je le suis de lui-même » (Laplantine, 1987, p. 191).

On peut considérer à partir de ce point de vue que l'ensemble de la démarche et de l'activité du chercheur sur son terrain doit être passée au crible mais cette posture pourrait paraître un peu excessive, car si de nombreuses questions se posent, les réponses pourraient quant à elles rester en suspens. Ce qui est important, nous dit Ricoeur (1986), est de chercher à correctement s'approprier le sens du *texte,* c'est-à-dire (dans une perspective empirique) se placer dans la direction de sens offerte par l'action et les discours des acteurs pour saisir le mouvement constant d'interprétation dans lequel les sujets sont engagés. Il est donc fondamental d'entrer correctement dans le cercle herméneutique à travers lequel, en tant que sujet interprétant, le chercheur-observateur se lie à un « objet » à partir de son activité d'interprétation. Je voudrais à cet égard formuler une hypothèse visant à répondre à ce questionnement : pourquoi les représentants du collectif ont-ils accepté la présence d'un chercheur-observateur parmi eux ? Et me risquer par ce biais à produire un éclairage sur la manière dont il me semble adéquat d'aborder le 'commerce de la relation' dans ce contexte déterminé. Je comprends en ce sens l'accès relativement libre dont j'ai bénéficié pour circuler

dans ce refuge comme étant le fruit d'un ensemble de conduites sociales visant à favoriser la reconnaissance du groupe.

Pour Foucart (2009), la quotidienneté de la vie sociale en situation précaire impose aux acteurs de réaliser de multiples microcompromis car ils sont inhérents aux nécessités induites par la précarisation des personnes. Des compromis pratiques sont mis en œuvre entre les acteurs afin de faire valoir que les intérêts des uns et des autres sont reconnus. Pour l'auteur, ces transactions implicites émergent au gré des situations de la vie et sont donc imprévisibles, elles expriment les rapports d'inégalité qui subsistent entre les acteurs (en ce cas le groupe des Sorins, les 'soutiens' et les différents intervenants sociaux), notamment quand les plus démunis ont à faire l'épreuve de l'instabilité. Dans la vie quotidienne, les « compromis pratiques » (Ledrut, 1976 cité par Foucart, 2009, p. 94) apparaissent comme des transactions qui permettent aux sujets en souffrance de se frayer un passage afin de rester un lien avec des personnes susceptibles de les soutenir dans leurs épreuves. La transaction est en ce sens « un mode de comportements diffus dans la vie quotidienne à travers lequel se construit, dans l'action réciproque, le sens du jeu social » (Rémy, 1998, p. 20 cité par Foucart, 2009, p. 94) ; celle-ci prend comme base le présupposé selon lequel le compromis s'impose entre la séparation et la liaison (Fresney,1998, p. 17 cité par Foucart, 2009, p. 94), « entre ce que Simmel qualifie de Pont et de Porte » (*Ibid*, p. 94). Pour ce dernier, l'idée de *Pont et de porte* se résume ainsi : « L'image des choses extérieures comporte pour nous cette ambiguïté que tout, dans cette nature extérieure, peut aussi bien passer pour relier que pour séparer » (Simmel, 1988, p. 161 cité par Foucart, 2009, p. 94). Ainsi, l'opportunité de venir à la rencontre de ce groupe advient comme possibilité concrète de réaliser cette recherche en ce qu'elle résulte des contraintes conjoncturelles qui ont institué l'histoire du groupe et engendré des apprentissages sociaux desquels découlent l'oblicité informelle des microcompromis. En se maintenant à cet interface, le groupe est en même temps lié et séparé de l'ordre social auquel renvoie le commun des vies ordinaires.

C'est donc dans cette perspective qu'il me paraît adéquat d'interpréter ma propre présence (tout comme celle des autres acteurs), c'est-à-dire en tant qu'elle s'accorde à un mouvement qui, lui, préexiste et ne repose donc pas sur l'impulsion de ma démarche en requérant le consentement du groupe pour réaliser ma recherche (ce qu'il serait naïf de croire). Autrement dit, la possibilité même de ma présence est induite par une combinaison de nécessités à travers lesquelles s'incarne la situation du groupe : des sujétions induites par la précarisation

découle des formes de dépendance qui pèsent sur les personnes et influencent les conduites sociales du groupe. Et le maintien de ma présence repose sur cet implicite : mon activité de recherche peut favorablement contribuer à la reconnaissance sociale du groupe.

S.2.2 Entre l'observation directe et l'approche situationnelle

L'observation directe

Dans le cadre de cette démarche d'investigation, l'observation directe renvoie à une 'ethnographie réflexive', au sens où l'activité de description est assumée comme interprétation. Afin de faciliter au maximum mes circulations dans ce refuge, j'ai pris la décision de me présenter en tant que doctorant auprès des membres du collectif : afficher mon étiquette d'étudiant-chercheur ne me semblait pas être préjudiciable à ma démarche d'autant que j'envisageais de réaliser à moyen terme des entretiens de recherche biographique (de même comment expliquer mon implication dans une recherche qui n'aurait été déclarée d'emblée ?) – l'option consistant à réaliser une '*observation cachée'* a donc été rapidement écartée au profit d'une '*observation à découvert'*.

Dans un premier temps, la méthode d'observation que j'ai suivie s'inspirait de l'approche ethnographique de Whyte ([1943] 1996) et consistait en ce sens à trouver des *appuis* en vue de faciliter mes circulations dans ce refuge. Dans son célèbre ouvrage *Street Corner Society*, Whyte met en perspective que s'il a pu être accepté par la bande de Doc (« Norton club ») notamment grâce à l'appui d'un *street corner* – c'est ainsi que sont nommés les enfants de la rue dans les quartiers pauvres de Chicago et en général aux Etats-Unis. L'entrée sur le terrain et la sauvegarde de sa présence nécessitent, suivant ce principe, de trouver des *appuis* (Whyte, 1996) et d'être vu avec eux. En ce qui me concerne, ces *appuis* que l'on peut également considérer comme des *alliés* (F. Weber, 2009) ont été des représentants du collectif respectés par les membres du groupe pour le rôle social qu'ils jouent dans son organisation. Au début de cette investigation de terrain, il était non seulement indispensable qu'ils m'accompagnent lors de mes circulations dans ce lieu de vie, mais aussi décisif que je sois également vu avec eux (puisque tout le monde ne me connaissait pas) car leur présence à mes côtés attestait, d'une certaine façon, du fait que ma venue faisait l'objet de leur approbation ; le climat de

relations cordiales qui s'est développé avec ces représentants aura contribué à favoriser la légitimité de ma présence et intensifier la fréquence de mes allées et venues. Ces appuis sont aussi des personnes avec qui j'ai développé au cours de cette investigation des liens affectifs. De ce point de vue, il convient de considérer que « l'amitié est une condition sociale de possibilité de la production de données qui ne soient pas complètement artefactuelles » (Wacquant, 1996, pp. 64-65 cité par Arborio & Fournier, [2005] 2012, p. 92), au sens où le savoir se construit à travers l'épaisseur des réalités à partir desquelles la vie se manifeste pour chacun de ces acteurs. Dans un cas de figure comme dans l'autre, ces appuis m'ont beaucoup aidé à comprendre le fonctionnement social du groupe et, notamment, à prendre en compte que les habitants de ce lieu réalisaient toutes sortes d'activités individuelles.

Outre le fait de prendre des notes sur mon carnet de terrain[50] *in situ* ou a *postériori* comme il est classiquement recommandé de le faire en ethnographie, mon approche empirique se caractérise, de manière générale, par une forme « de disponibilité et d'attention flottante qui ne consiste pas seulement à être attentif, mais aussi et surtout à être inattentif, à se laisser approcher par l'inattendu et l'imprévu » (Affergan, 1987, p. 143 cité par Laplantine, [1996] 2005, p. 18). Et cela en vue d'atteindre le texte privé des subalternes qui, à l'inverse du texte public divulgué à l'attention de tous et surtout à celle des nouveaux venus, ne se donne que par défaut, c'est-à-dire au travers de la puissance sémantique de la parole alors que les gens parlent et viennent ainsi à dire, à mon sens, ce qui les unit à la vie et au monde. Pour ce dernier anthropologue, l'enjeu ne consiste pas tant à *être là* qu'à parvenir à être *un voyant*, c'est-à-dire à voir au-dedans des significations qui font système pour le groupe. Il n'était donc question pour moi concrètement de produire et de réaliser des fiches d'observation visant à repérer, par exemple, les récurrences et les changements, mais à prendre note – au-delà d'une description générale – de ce qui me semblait *interpellant*, au sens où il était question d'une chose qui touche les humains (y compris moi).

[50] Le carnet de terrain est un outil professionnel de base pour l'anthropologue (De Sardan, 1995) ; ce dernier sert à organiser la trace, la description, le souvenir des interactions observées sur le terrain.

L'approche situationnelle

M'engageant dans cette investigation sur un temps long, il convient de ne pas confondre le cadre structurel auquel renvoient toutes les contraintes d'ordre social, pragmatique, matériel, et symbolique qui pèsent sur le collectif, avec les situations qui donnent corps aux réalités personnelles ou interpersonnelles, au sens où la situation est ici comprise comme un phénomène d'ordre interactionnel (Mitchell, 1987). Selon Mitchell, cité par Agier (1996, p. 41), une situation est déterminée par « une perception sociale et non individuelle de la situation ». Cette dernière s'inscrit donc dans un cadre social auquel il convient de se référer en portant un regard attentif au « contexte structurel à l'intérieur duquel les interactions sont localisées » (*Ibid*, p. 41). Il est ici question concrètement de repérer « l'ensemble des contraintes globales susceptibles de déterminer tel ou tel aspect de la situation » (*Ibid*, p. 41). Dans un second temps, la situation renvoie à l'action et aux comportements des acteurs, ce qui signifie, selon Mitchell, que celle-ci comprend « un minimum de sens partagé » (*Ibid*, p. 41), dans la mesure où le point de vue des acteurs contribue grandement à déterminer une situation.

Pour que la perspective situationnelle puisse prétendre à la production de connaissance anthropologique, nous rappelle Agier, il apparaît en effet fondamental que cette dernière comporte à la fois une définition *emic* et une définition *etic*. Si le point de vue emic consiste à prendre en compte 'le point de vue' des acteurs, il ne se limite pas seulement à collecter le discours des acteurs, mais aussi à chercher à appréhender les différents opérateurs qui entraînent un sujet à percevoir une situation de vie à partir d'une certaine disposition. Cette démarche se tourne en quelque sorte vers la compréhension de l'univers de sens auquel renvoie le sujet parlant, c'est-à-dire vers sa manière propre d'interpréter une situation. (Ce procédé d'interprétation ne doit se confondre avec celui qui est emprunté par le chercheur-observateur en vue de réaliser une 'lecture' (interprétation) de l'interprétation *emic* – que l'on peut aussi comprendre, me semble-t-il, comme un processus de subjectivation.) La définition *etic* renvoie quant à elle à une observation quasi ontologique des comportements humains. Cette perspective ouvre la possibilité de s'intéresser, par exemple, à des attitudes et/ou des actions auxquelles les acteurs n'accordent pas (explicitement) de significations. Partant du principe qu'une structure de comportement est en règle générale conditionné par un contexte déterminé, l'observation etic ouvre un contre-point sur le point de vue emic construit sur la base d'un corpus discursif.

Pour de Sardan (1998), ces deux manières d'aborder l'approche situationnelle ne doivent pas être opposées mais conçues comme des modalités complémentaires de recherche. L'enjeu consiste ici à comprendre, d'une part, comment se règle, de manière plus ou moins adéquate, la relation entre un sujet et une situation, et vise à cerner, d'autre part, la manière dont les acteurs se comportent indépendamment des significations (actuelles) qu'ils confèrent à une situation donnée.

Ce procédé d'investigation vise à atteindre les significations que les personnes confèrent à leurs situations de vie et il me permet de poser les fondations d'une anthropologie herméneutique qui sera basée *in fine* sur l'interprétation d'un corpus d'entretiens. Il convient à cet égard d'indiquer que les apports d'un procédé de recherche empirique combinant à la fois l'observation directe, une approche situationnelle ainsi qu'une démarche d'imprégnation serviront à alimenter la réflexion critique qui sera mise en œuvre au moment de l'herméneutique de mon corpus d'entretiens.

S.2.3 L'imprégnation

Ma démarche d'investigation étant tournée vers la sémanticité de la parole, c'est-à-dire vers ce qui constitue le contenu implicite de l'énoncé (Imbs, 1971), la fonction de l'imprégnation occupe un rôle important dans ce processus de recherche afin de construire une *vision* adéquate pour les futures opérations de lecture (d'interprétation) auxquelles renvoie l'examen du corpus d'entretiens de recherche biographique. Avec le terme de vision est ici assumée l'idée d'un regard (celui du chercheur), d'une « perception ethnographique (…) médiatisée, distanciée, différée, réévaluée, instrumentée (stylo, magnétophone, appareil photographique, caméra …) et, dans tous les cas, retravaillée dans l'écriture » (Laplantine, [1996] 2015, p. 17). La vision procède d'une « visibilité qui nous touche en même temps que nous touchons ce que nous percevons » (*Ibid*, p. 20).

Dans cette démarche empirique, l'imprégnation s'inscrit dans le prolongement de l'observation directe dont l'enjeu est la « familiarisation » (de Sardan, 1995, p.22) du chercheur avec les usages et les règles d'interaction du groupe, ses habitudes de fonctionnement et son organisation, c'est-à-dire avec tout ce qui touche la vie interne du groupe social étudié. Autrement dit, l'objectif vise à se fondre, autant que possible, dans la

vie quotidienne afin d'être capable de *sentir* le lieu et la manière dont une 'donnée' peut être interprétée ultérieurement, de même qu'un évènement de discours collecté dans le cadre d'un entretien. Car il y a dans le processus d'imprégnation, pour de Sardan, une expérience du corps dont l'effet gravitationnel induit la possibilité non pas de voir la chose et le monde *comme* (les participants de la recherche), mais de voir la chose et le monde *depuis* les nuances occasionnellement analogues d'une même perspective sensible : l'implicite de l'expérience cumulée par imprégnation permet au chercheur de « structurer en partie ses interprétations » (*Ibid*, p. 23) sur la base d'une connaissance sensible du terrain résultant de l'expérience éprouvante de son 'être là' alors pris dans une altérité que le chercheur se donne à expliciter.

Avec l'imprégnation s'ouvre non seulement une autre perspective de compréhension que celle offerte par un questionnaire de recherche, par exemple, mais également d'autres rapports avec les acteurs du terrain. Bien que sur le principe ce procédé d'investigation s'accorde pleinement à une démarche de recherche longitudinale, les conditions d'effectuation de l'imprégnation nécessitent cependant des ajustements notamment quand on ne peut pas partager l'ensemble des moments de la vie quotidienne avec les acteurs, ce qui est ici mon cas.

La réalisation de la recherche et son déploiement ont ainsi été soumis à deux niveaux distincts de contraintes.

Il s'agit, en premier lieu, d'une contrainte matérielle : le collectif regroupe actuellement 163 membres (182 membres en 2012), les lieux de vie bien que spacieux sont surpeuplés, et l'espace de vie individuel est réduit à 2 ou 3 m^2 pour chacun. Ces conditions de vie excluent la possibilité d'intégrer le groupe et d'y vivre à plein temps. En outre le collectif est uni par une « lutte » politique et la structuration du groupe repose sur une gestion interne des problèmes pratiques qui, sur un plan opérationnel, s'articule autour de réunions, de dialogues et de gestions de conflits que les représentants du collectif souhaitent parfois garder secrets. Au regard de ces contraintes, il ne m'a pas semblé possible d'envisager une démarche d'immersion, j'ai donc plutôt opté pour une stratégie d'allées et venues sur mon terrain à des moments et des rythmes différents.

J'ai d'abord réalisé un premier cycle d'observations exploratoires à partir de l'entrée qui m'était offerte les vendredis soir à l'occasion des soirées dansantes (nous sommes en décembre 2012) – je m'organisais pour être présent chaque vendredi soir. Puis j'ai entrepris de me rendre sur place plus tôt les vendredis après-midi et de rendre visite aux représentants

du collectif les samedis, c'est-à-dire au moment où ils étaient, pour certains, un peu plus disponibles (à peu près à partir du mois de mai de l'année 2013). Après plusieurs mois de circulation dans ce refuge, j'ai également commencé à me rendre sur place le dimanche pour participer avec le groupe à des manifestations locales dans lesquelles l'association du collectif des Sorins était engagée (cette dynamique se met en place en septembre de l'année 2013 et se renforce durant l'année suivante). Je dois dire que de ce point de vue ma participation aux réunions du comité d'administration (CA) de l'association aura facilité mon inclusion dans le groupe et la réalisation de ce type d'observations. Cette forme de participation aura été déterminante, me semble-t-il, pour apprendre à se connaitre et établir une relation de confiance entre nous, ce qui aura vraisemblablement contribué à me propulser vers la possibilité de réaliser des entretiens de recherche biographique. (Mon échéancier de travail n'étant pas trop contraignant, j'appréhendais ma recherche d'investigation empirique comme une ressource dont il convenait de tirer le meilleur avantage possible).

En limitant mes prises d'initiative, je demeurais, dans une certaine mesure, en retrait pour laisser ma propre présence prendre, par imprégnation, la forme que lui donne la vitalité de ce lieu. J'ai ainsi pu observer qu'à la stratégie politique du groupe et à ses manières de faire collective (texte public) s'articulent des manœuvres individuelles (texte privé), qui ne peuvent être appréhendées qu'à la faveur de longs moments d'écoute sensible et d'observation.

La stratégie du groupe des Sorins consistant à militer, dès sa constitution (2009), auprès de la préfecture de Bobigny en vue d'obtenir une régularisation collective convoque, dans le même mouvement, l'idée d'un renforcement de la logique collective d'auto-organisation. Autrement dit, la manière de régir le groupe doit attester de la capacité de ses membres à intégrer le mode de vie de la communauté d'accueil. Si le groupe des Sorins constitue à ce moment-là une véritable force de rassemblement dans l'espace public qui contribuera à le faire reconnaître localement (il faut compter avec le soutien de nombreux habitants de la ville), il me semble que c'est la manière dont le groupe est collectivement organisé qui ouvre la voie vers une possible reconnaissance sociale. Mais il est ici question d'un long processus à travers lequel sont engagés d'autres acteurs tels que les élus locaux de la ville de Montreuil, des associations de militants et des habitants de la ville, et la cohésion de groupe s'impose comme une obligation fondamentale au regard de l'enjeu vital que représente l'obtention d'un titre de séjour pour chacune de ces personnes : les contraintes extérieures qui pèsent sur le groupe ont ainsi comme effet d'induire un texte public (Scott, 2009), au sens où le groupe adopte des conduites sociales valorisées par le groupe dominant,

dans l'espoir d'être valorisés eux-mêmes en retour. L'adhésion ostentatoire et orale aux injonctions implicites du groupe dominant témoigne ainsi des '*habilités sociales'* que certains membres du groupe ont su développer au fil de leurs expériences. En adoptant un comportement social conforme à la norme dominante, le groupe abandonne progressivement les manifestations publiques qui ne semblent plus apparaître comme une modalité adéquate de résistance. Avec l'obtention et la mise en œuvre de la gestion du bâtiment de la rue des Papillons, l'urgence vitale et immédiate n'est alors plus réductible à l'obtention d'un logement digne. À ce jour, la reconnaissance sociale du groupe et de la légitimité de son existence constitue un enjeu central pour son *à venir*, c'est-à-dire sa dissolution prochaine suite à la conquête de titres de séjour pour chacun de ses membres (nous sommes en droit de l'espérer !). Il convient pour cela de développer des alliances avec tous les acteurs susceptibles de contribuer à la réussite de cet objectif, tout en continuant de cohabiter de façon apaisée avec le voisinage du lotissement.

À mon sens, l'ouverture de ce groupe à des personnes qui lui sont étrangères renvoient à cette logique de *microcompromis* évoquée plus haut (je pense ici notamment aux soirées dansantes mises en place chaque vendredi soir entre 2012 et 2015). Il m'apparaît possible en outre d'interpréter ce comportement social sous un angle politique, à savoir comme un mode subversif d'interaction dont l'effet vise à gommer ou à réduire les effets de distorsion induit par le mépris social qui pèse sur toutes ces vies humaines. De sorte qu'en dépit de l'invitation formulée par Abou à l'adresse de mes collègues, Arsène Boulivi et Jérôme Mbiatong, le positionnement politique du groupe des Sorins offrait déjà des conditions favorables à l'acceptation de ma présence durant le temps de cette recherche. Pour autant, cela ne permettait pas de présupposer que certains membres du groupe accepteraient de parler *ipso facto* avec moi de leurs situations personnelles. Loin s'en faut ! Pour développer ma recherche et en ce sens dépasser 'le texte public' et l'étude de ses conditions de production, l'*imprégnation* se présentait dans ces conditions comme une modalité de recherche incontournable. La durée de ma présence sur ce terrain (environ quarante mois) a permis de faire évoluer le commerce de la relation à partir du moment, notamment, où certains membres du groupe ont saisi que mes préoccupations de recherche étaient en fait pour moi assez secondaires. J'étais, il est vrai, essentiellement animé par le souci de connaitre un peu mieux quelques-uns des membres de ce groupe, et j'ose croire qu'ils l'ont perçu ainsi. Tous ceux qui ont accepté ma présence dans leurs causeries et qui ont fait l'effort de traduire pour moi ces palabres animées (lorsque celles-ci se déroulaient en bambara) jusqu'à des heures indues ont

implicitement accepté d'exposer devant moi leurs divergences d'opinions, leurs motivations ainsi que leurs frustrations parfois. C'est en participant à ces moments de la vie quotidienne que se dévoile 'le texte privé' : les paroles singulières se font l'écho du vivre tel qu'il est éprouvé et interprété par les personnes au regard de leurs propres situations de vie. L'objet de certaines de ces conversations a peut-être été induit par ma présence afin de me permettre d'y prendre part ou simplement de recueillir mon avis. Si je sais que ma présence a causé inéluctablement de perturbations (Laplantine, 1987), il m'apparait néanmoins difficile d'en dresser l'inventaire.

La double perspective de compréhension qui s'ouvre avec le 'texte public' et le 'texte privé' permet d'éclairer la situation du groupe, en tant que celle-ci engage des sujets agissants, en principe, libres de renoncer à tout moment à la vie du groupe. Si l'auto-organisation du groupe procède en effet d'une logique d'autonomisation pratique conditionnée par la position sociale des acteurs, et qu'elle infère sur le comportement, elle ne peut cependant pas abolir le fait que chacun de ces sujets cherche à déployer, à partir de ses possibilités du vivre, son propre plan de vie. Dans sa théorie de l'esprit, Searle (1981) expose l'idée que l'agir humain comprend nécessairement un imaginaire, une croyance et une intention. De ce point de vue, le 'texte public' renvoie en quelque sorte à la construction d'une fiction hétérobiographique à travers laquelle peut se concevoir l'altérité, à savoir : la promotion des conduites sociales valorisées par le groupe dominant ne peut qu'engendrer des effets avantageux pour le sort du groupe ; mais cela n'est peut-être pas suffisant (nul n'en est dupe) car de nombreux membres du groupe sont en France, déjà, depuis une dizaine d'années. Aussi, à titre individuel, chacun tente d'élargir le champ de ses possibilités au regard de ses motivations. Le départ de vingt-neuf personnes[51] du groupe depuis sa création témoigne, en partie, de la mise en œuvre de tactiques individuelles en deçà des stratégies collectives de survie existantes : les personnes recherchent des solutions pratiques pour améliorer leurs conditions et/ou augmenter leur chance d'obtenir un titre de séjour. Des membres du groupe m'ont ainsi approché à différentes reprises afin de savoir si j'étais disposé à leur accorder la possibilité de déposer un une demande de titre de séjour avec mon adresse en vue de l'envoyer à la préfecture de Paris. Ou d'autres encore m'ont demandé si je connaissais des jeunes femmes qui « cherchent un mari » (carnet de terrain n° 2, Montreuil 23 novembre 2014 / carnet de terrain n° 3, Montreuil 12 février 2015). Ces sollicitations m'ont

[51] Il serait intéressant à cet égard de réaliser une recherche sur le devenir et l'évolution sociale de ces anciens membres du collectif.

troublé et en même temps ces dernières étaient révélatrices à la fois de l'incidence de ma présence et des effets qu'engendrent la précarisation des personnes sur leur comportement. À cet égard Laplantine indique ceci : « La perturbation que l'ethnologue impose par sa présence à ce qu'il observe et qui le perturbe lui-même, loin d'être considérée comme un obstacle épistémologique qu'il conviendrait de neutraliser, est une source infiniment féconde de connaissance » (*Ibid*, p. 172). Il apparaît en effet que si ce type d'initiative semble aller à l'encontre de la stratégie mutuelle déterminée *par* le groupe dans l'intérêt collectif de ses membres, il convient aussi de ne pas négliger que le comportement humain est guidé par des besoins fondamentaux et que certaines de ces personnes peuvent être exténuées psychiquement et physiquement par les conditions de vie rudimentaires et les situations de violences symboliques dont ils font l'épreuve en permanence. En outre il existe des rivalités entre les personnes susceptibles d'influencer, dans un sens ou dans un autre, le jeu des acteurs. À partir de ce constat, il me semble raisonnable de considérer que certaines personnes recherchent des solutions pratiques au-delà des réponses construites collectivement. De ce point de vue, seule l'imprégnation propre à une présence durant de longs mois permet de pénétrer dans cette connaissance sensible et d'apercevoir ainsi la plurivocité des réalités concrètes qui traversent et donnent forme aux situations de vie du groupe et des personnes.

S.2.4 La conversation de terrain

Pour Becker (1970), les conversations de terrain ont comme objet d'apprendre les codes et les règles de relations sociales du groupe étudié. Ces dernières permettent d'appréhender et d'interpréter les enjeux et les préoccupations des acteurs. Aussi, cette modalité d'investigation ne constitue pas tant un moyen de recueil d'informations qu'une approche sensible des multiples regards susceptibles d'être portés par les acteurs sur un même évènement. De ce point de vue, la finalité de la conversation n'est pas le recueil de données ou le contrôle de ces dernières : converser vise à alimenter le doute de notre propre compréhension, sans cesse bousculée par la polyphonie des interprétations qui jaillissent de la parole de nos différents interlocuteurs, le problème du chercheur n'étant pas d'être certain que d'être en mesure d'entrer dans la complexité des réalités de son terrain en vue d'alimenter sa recherche (Benmakhlouf, 2016, p.10).

La « conversation signifiant aussi bien la parole que la façon d'être avec les autres, le 'commerce', la relation » (Benmakhlouf, 2016, pp. 24-25), ce mode d'interaction n'est pas réductible à un simple rapport de causalité du type : quelqu'un pose une question et j'obtiens en retour une réponse. La conversation n'obéit pas à des règles formelles et ses conditions d'effectuation dépendent de la posture du chercheur, c'est-à-dire de la manière dont il se comporte et entre en relation avec les acteurs. Pour le philosophe Benmakhlouf, la conversation suppose en ce sens « une atmosphère de mots prononcés selon les interlocuteurs en présence » (Benmakhlouf, 2016, p.10), ce qui contribue à nourrir « le jeu social qui nous fait tenir l'un à l'autre par la parole » (Benmakhlouf, 2016, p.15). Ainsi, « la 'parole est à moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute' » (Montaigne, Essais, III, 13, p. 1088 cité par Benmakhlouf, 2016, p. 20).

La conversation n'est donc par un jeu de questions réponses et au regard de la perspective globale de mon investigation et de son contexte de réalisation, il m'apparaît clairement que je ne pouvais pas aller au-devant de réponses en posant des questions. Je me devais en effet de considérer qu'une part de la vie intime de ces personnes m'était dévoilée du fait de ma seule présence dans leur espace de vie : les conséquences de la précarisation dont ils font l'épreuve quotidiennement étaient placées là sous mes yeux. Ces conditions pratiques d'existence m'étant connues, une part du mystère qui accompagne la possibilité d'une *mise en intrigue de soi* était par là même est abolie pour ces sujets. Le problème qui se pose, me semble-t-il, n'est pas tant de ne pas pouvoir me raconter leur propre vision de leur histoire, mais plutôt d'être contraints de composer avec l'idée que je connaissais un aspect de leur situation de vie qu'ils n'auraient peut- être pas souhaitée partager avec moi, en tous cas, pas forcément tout de suite. J'apprendrai au détour d'une conversation avec Oumar, deux ans après le début de ma recherche, que cette posture sensible était relativement juste quand il me confia : « on ne dit jamais où l'on vit, jamais à personne, tu comprends Mike c'est la honte. Si tu dis ça à quelqu'un c'est la honte, et si tu dis ça à une femme c'est encore plus la honte » (carnet de terrain n°3, Montreuil, 15 mars 2015).

Ma posture concrète vis-à-vis de la conversation consistait à rester en retrait afin de laisser la possibilité aux personnes de venir partager avec moi ce qu'elles voulaient et surtout de la manière dont elles le souhaitaient. La posture épistémique à laquelle renvoient les figures de la capacité m'enjoignait, me semble-t-il, d'aborder la relation selon cette perspective : chacun de ces hommes à le pouvoir de me dire quelque chose de la manière qui lui semble la plus

adéquate ; ce mode spontané d'interaction m'apparaît crucial pour réfléchir aux modes d'être des personnes et à la manière dont ils interprètent leur présence tout autant que la mienne. Cette considération épistémique repose également sur cette idée : « la volonté de parler est une même chose avec la volonté d'être compris (Merleau-Ponty, 1953, p. 74 cité par Goulet, 2011, p. 107) ». Aussi, pour appréhender pleinement la puissance d'une parole vive, il m'a semblé approprié de me tenir en retrait en vue d'attendre le surgissement de la voix de ces sujets, ce qui ne m'empêchait évidemment pas d'adopter, par ailleurs, une attitude d'ouverture et de sollicitude vis-à-vis des personnes que je rencontrais à chacune de mes allées et venues dans ce refuge.

En ne formulant que très peu de questionnements directs à travers le déploiement spontané et singulier de la parole, « les vies se trouvent mises en faisceau » (Benmakhlouf, 2016, p.32).

À partir de cette démarche, si je veux comprendre une chose, il me faut l'interpréter peu à peu, de façon oblique, c'est-à-dire en saisir les réalités à la faveur du report de mes interrogations et du surgissement de nouvelles conversations. En restant attentif à la force potentielle de ces messages, je me suis imposé de réaliser cette recherche, à l'instar de Pétonnet ([1979] 2002), sans jamais formuler de questionnements directs au sujet des situations et des préoccupations des personnes. Ainsi, au détour d'un échange anodin, la réponse à la question que l'on se posait la veille peut émerger le lendemain. Cette approche de l'ethnographie consiste à considérer, d'une certaine façon, que *tout est parlant dans la parole*, ce qui doit inciter le chercheur à accroitre sa vigilance sur 'l'ordre de faits', d'interactions, d'évènements et de conditions susceptibles de motiver l'interprétation la plus adéquate possible d'un 'faire social' en mouvement (Pétonnet, 2002). Si je demande où se trouve Mamad et que l'on me répond qu'il est parti dormir chez un ami à Saint-Denis. Ce n'est pas la même chose que d'entendre au détour d'une conversation : « il y a toujours des querelles ici, c'est pour cela que Mamad est sorti » ! (carnet de terrain n°2, Montreuil, 24 juin 2013). L'objectif de cette posture nonchalante que je comprends comme en retrait consiste à m'imprégner de l'atmosphère des paroles vivantes amassées dans le présent en vue de saisir de manière sensible le poids des *raisons* et des choses qui structurent l'expérience existentielle de ces personnes (Affergan, 2015). Ce mode de d'approche de la conversation nécessite cependant d'être patient et de mettre en réserve ses questionnements et ses observations ainsi que les différentes perspectives d'interprétation qui se recoupent et se

contredisent : il est ici question de laisser les informations apparaître au gré des situations auxquelles je suis conduit à prendre part.

Dans cette approche globale de la conversation de terrain, il est important de souligner que, pour Benmakhlouf, « la conversation recueille la parole sans la prétention de juger car ce recueil se place au niveau de l'oreille et n'a pas toujours à pénétrer l'entendement » (*Op.cit*., p. 197). La conversation se situe donc à un niveau sensible, son enjeu est le lien qu'il ouvre avec l'autre et non la démonstration logique de son contenu, ce qui ne veut pas dire que les personnes ne donnent pas d'informations, mais que de multiples entrées de compréhension se créent « (…) à la manière oblique, l'air de rien » (*Op.cit*., pp. 9-10). Ce qui est important est de ne pas rompre la parole car cela revient à rompre le lien. Les contradictions et les confusions qui émergent dans la parole expriment la complexité de ce qui est porté au langage, ce constat ne doit donc pas venir remettre en question les capacités du sujet parlant mais nous inviter à nous pencher davantage sur ce que notre pré-compréhension ne saurait atteindre directement : la recherche débute à ce moment-là.

S.2.5 L'entretien de recherche biographique

En arrivant un dimanche matin dans ce refuge afin de rendre visite à plusieurs membres du collectif, je rencontre Afandé qui était en train de manger des croissants. Il me salue chaleureusement et me propose de me joindre à lui pour prendre le petit déjeuner. Je lui réponds alors que j'ai déjeuné chez moi avant de venir et le remercie de son invitation. C'est alors qu'il me répond, à ma grande surprise : « mais c'est chez toi ici aussi ! » (Carnet de terrain n° 2, Montreuil, le 9 mars 2014). Sa réponse et l'approbation des personnes autour de lui était, pour moi, inattendue et cela m'a un peu désarçonné. J'avais jusque-là le sentiment d'être une personne extérieure au groupe (ce que je demeurais, dans le fond) et je n'avais pas vraiment réalisé que la densité de mes présences avait peu à peu contribué à ce que je prenne ma place dans la vie du groupe et l'organisation des activités de l'association. Autrement dit, malgré mes précautions pour agir en tant que personne, je continuais à me percevoir comme un chercheur alors qu'eux m'accueillaient en tant que j'étais Mike : un copain qui se souciait d'eux et qui cheminait à sa façon auprès d'eux. D'une certaine façon, cette remarque éclairait la situation de ma propre présence que j'interprétais en même temps comme un signal concret

m'indiquant que je pouvais commencer à réfléchir à la mise en place d'entretiens de recherche biographique.

L'approche méthodologique de l'entretien de recherche biographique se fonde sur « la parole que le sujet tient sur lui-même » (Delory-Momberger [2009] 2014, p. 77). Le participant de la recherche sur qui porte l'investigation doit se sentir suffisamment à l'aise dans sa relation avec le chercheur pour que ce type d'entretien puisse s'effectuer : il est ici question d'entrer dans « les espace-temps singuliers que chacun configure à partir de la conjugaison de son expérience (et de l'historicité de son expérience) et des mondes-de-vie, des mondes communs de penser et d'agir auxquels il participe » (Delory-Momberger [2012] 2014, p. 77). S'ajustant à cette intentionnalité, l'entretien de recherche biographique constitue un double espace heuristique à partir duquel le participant de la recherche (l'enquêté) se trouve en position « d'enquêteur sur lui-même » (*Ibid*, p. 79) tandis que le chercheur œuvre à créer les conditions pour « comprendre le travail de l'enquêté sur lui-même » (*Ibid*, p. 79). Le rôle du chercheur n'a donc pas pour but de conduire un entretien, mais de suivre l'acteur qui effectue sa propre investigation, « sans jamais le dépasser » (*Ibid*, p. 81). De cette manière, mes entretiens débutent généralement par un questionnement relativement vague : « comment s'organisent les choses en ce moment ? » Ou encore, - « qu'as-tu en tête en ce moment ? ». Mes interventions se limitent ensuite à de simples relances ayant pour but de mieux comprendre ce qui est dit, sans venir en induire les réponses.

Ce procédé vise à limiter le plus possible les interférences induites ou introduites par les interventions du chercheur qui pourraient mener le narrateur à entrer dans un jeu de questions/ réponses (bonnes/mauvaises réponses). Il n'y a pas d'enjeu de vérité ou de mensonge en recherche biographique puisque c'est le point de vue singulier du narrateur qui marque l'intérêt de ce travail, au sens où « une parole est dite en un certain lieu, sur un certain ton, à une certaine personne, suivant telle circonstance » (Benmakhlouf, 2016, pp. 119-120) : l'entretien de recherche biographique permet donc d'entrer par la production singulière d'une biographie dans *le monde du texte* (Gadamer, 1996).

À travers son choix épistémique (fondé sur les figures de la capacité), ce procédé atypique de recueil du discours permet de bâtir solidement, me semble-t-il, les conditions de réalisation d'une herméneutique de l'activité langagière se tournant vers la genèse des processus de biographisation.

Section 3 : Topologie du cadre situationnel du groupe des Sorins

À l'instar de Bouillon, je dirais que loin d'être un objet de recherche, en tant que tel, le « squat d'habitation » (ou le refuge) apparait dans cette démarche d'investigation comme un moyen heuristique de rendre visible un ensemble de phénomènes liés à la précarisation des personnes : d'une part, elle porte atteinte aux conditions sociales d'une vie digne, et, d'une part, les effets qui en découlent induisent dans la vie des acteurs de nouvelles formes de conduite et de recomposition sociale. Il s'agit d'un lieu de vie commun à partir duquel se cristallisent les situations et les préoccupations collectives et individuelles. Le squat représente ainsi le *hors-lieu* depuis lequel peut se déployer une recherche ethnographique visant à étudier les modes de vie de cette population flottante, ses conditions d'existence ainsi que ses manières d'appréhender leurs situations de vie.

L'usage du terme de topologie vise à indiquer deux choses :

Premièrement cette topologie trouve ses premières limites dans mon choix de réaliser des observations basées sur les activités du groupe et son organisation, car je me suis limité, pour l'essentiel, à ne rendre compte dans ce travail de restitution que de ce qu'il m'a été permis d'observer par moi-même ; une autre démarche de recherche aurait sûrement contribué à produire de plus amples données sur ce terrain et m'aurait ouvert d'autres pistes de réflexion. Dans cette perspective, l'emprunt du terme topologie vise à signaler que les *données topologiques* de la situation caractérisent une « contextualisation sociale, spatiale et historique des observations » (Laperrière, 1984, p. 243 cité par Arborio & Fournier, [2005] 2012, p. 101). Ce premier niveau de lecture permet de mettre en exergue ce qu'il est possible d'atteindre et de comprendre au terme d'une démarche ethnographique : ce travail est nécessaire car il permet d'être au contact de la *facticité* de la situation, c'est-à-dire ce qu'il est possible d'appréhender sans avoir à revenir aux conditions de sa production, sa génétique, puis d'y réfléchir dans un second temps.

Deuxièmement, cette topologie du cadre d'existence des Sorins consiste à décrire les structures générales à travers lesquelles s'élabore un monde quotidien possible pour ces sujets. Il s'agit de chercher à comprendre le sens qui est à l'origine de la formation de ces

structures générales en tentant d'éclairer la manière dont elles constituent un appui pour élaborer un monde quotidien possible (Bégout, [2005] 2010), c'est-à-dire un monde où les formes d'invivabilité sont reconverties par leur domestication en habitudes. Pour Bégout, le rapport pratique au monde s'arrime au jour le jour dans les habitudes, ce monde est silencieux car la vie quotidienne est tournée vers la rationalité pratique, affective et axiologique qui anime l'être-personne et engendre « (…) l'oubli de soi, l'oubli des opérations mentales et sociales qui l'ont institué comme tel et qui, insidieusement, se cachent dans leurs conséquences : les actes et les faits quotidien » (*Ibid*, p. 69).

Ainsi, la mise en perspective du cadre de vie commune des Sorins dépasse le périmètre de ce groupe, car la vie quotidienne est présence au monde et donc altérité (*Ibid*, p. 73). Cette topologie n'est donc pas une description de la vie quotidienne mais une sorte *d'arrêt sur image* sur ce qui en constitue la structure critique, c'est-à-dire l'extra-quotidien, en tant qu'il révèle l'altérité et tire l'être en dehors d'un monde quotidien possible (*Ibid*, p. 75). Je voudrais par ce biais aborder de manière critique le fait que tout ce qui constitue la structure générale du quotidien atteste du refus de co-appartenance d'une société humaine avec des sujets réduits à l'état de 'chose extraterritoriale'.

L'homogénéité troublante qui émerge entre l'interpénétration des accommodations des personnes à des modes d'invivabilité et l'invention d'un monde quotidien possible ne doit pas venir provoquer l'enthousiasme au regard de l'inventivité dont l'homme fait preuve pour sur-vivre en tentant de recréer un « chez-soi » – que l'on peut ici comprendre comme des habitudes à travers lesquels le monde impensé advient comme une évidence : ce caractère de l'homme à vouloir domestiquer son existence en l'inscrivant dans des possibilités concrètes du vivre est un fait anthropologique. On peut certes s'en émerveiller mais il est surtout ici question de s'interroger sur la manière dont le sens constitutif duquel procède la structure générale de l'extra-quotidien (qui dans sa facticité apparaît comme la normalité quotidienne) prescrit des modes de présence qui visent à un certain ordre de la normalité et témoignent en même temps de son impossibilité concrète et immédiate à l'atteindre.

Je voudrais sur la base de ce discours préalable proposer une manière d'entrer en contact avec les images et le texte produits à la dernière section de ce chapitre, sans pour autant perdre de vue le rapport dialogique à travers lequel texte public et texte privé s'ouvrent l'un à l'autre.

S.3.1 La constitution du groupe des Sorins : bref retour historique

Le 30 juillet 2011, l'ancienne usine désaffectée du 94 rue des Sorins à Montreuil fera l'objet d'une expulsion ordonnée par la Préfecture de police du département de la Seine Saint Denis. Son accès condamné par les forces de l'ordre, trois cent personnes majoritairement originaires de l'Afrique sub-saharienne se trouveront jetés à la rue. Suite à cette éviction ces personnes sont allées occuper le square République situé à côté de l'hôtel de ville afin que ni les habitants ni les élus locaux ne puissent ignorer leur présence. Des dizaines de tentes ont été dressées, des mini-réchauds installés pour la cuisine, et derrière des bâches suspendues un camp urbain s'est établi. L'irruption dans l'espace public d'un groupe de plus de deux personnes composé d'hommes, de femmes et d'enfants a provoqué l'intervention de nombreux acteurs (syndicats, associations, habitants de la ville, agents municipaux, élus, etc) et interpellé beaucoup de gens qui se sont mobilisés pour témoigner leur soutien à ces personnes en leur apportant des repas, de quoi se soigner, ou simplement en venant discuter avec eux. Dans ce contexte, les occupants de ce campement urbain s'organisent pour des manifestations itinérantes dans la commune de Montreuil et parfois sur le parvis de la Préfecture de Bobigny afin de réclamer un logement digne ; à deux reprises une cohorte de manifestants s'est également rendue à l'ambassade du Mali52 pour solliciter son intervention. (L'indigence des conditions de vie dans la rue, les effets qui en découlent et les actions de revendications contribueront certainement à renforcer l'identité du groupe et son sentiment d'appartenance.)

Plusieurs semaines après leur installation dans ce square, les occupants ont été refoulés par les forces de l'ordre sur la voie publique. Cette nouvelle éviction au début de l'automne conduisit le groupe à se replier vers le stade de foot André Blain situé au 138 boulevard Chanzy. C'est sur ce vaste terrain stabilisé que sera établi un nouveau campement urbain par cette *communauté de survie* (Agier, 2008). Il s'agit concrètement de dizaines de tentes complétées de bâches, de cartons, de planches, et de palettes. Des conditions de vie particulièrement rudes, notamment durant le mois de décembre de l'année deux mille dix et le mois de janvier de l'année deux mille onze. À l'indigence de ces conditions de vie s'ajoute objectivement un

52 Le gouvernement malien est très attentif à la situation de tous ses ressortissants où qu'ils se trouvent dans le monde. Un Ministère des maliens de l'Extérieur et l'Intégration Africaine (MEIA) a même été créé en deux mille quatre par le président Amadou Toumani Touré.

réel danger de placement en centre de rétention pour chaque membre du groupe assorti d'une notification administrative d'obligation de quitter le territoire français (OQTF).

« Le camp urbain du groupe des Sorins, stade André Blain, Montreuil, France » (Bruant[53], 2010)

Dans le courant de l'hiver 2011, le groupe des Sorins est orienté par les élus locaux vers les bâtiments d'une ancienne ferronnerie désaffectée, située au 41-45 rue des Papillons à Montreuil. Cette bâtisse n'est absolument pas destinée à l'habitation, mais c'était le seul recours possible sur le territoire afin de mettre à l'abri cent quatre-vingt-douze personnes (à ce moment-là beaucoup ont déjà quitté le groupe). Les femmes et les enfants seront logés dans des appartements de la rue Voltaire à Montreuil. (Ces logements appartiennent à la paroisse et sont en général occupés par des personnes sans ressource après l'exécution de leur peine de prison.)

S.3.2 Description succincte des locaux

La rue des Papillons est une voie à sens unique située dans le quartier résidentiel Villier/Barbusse au nord-est de la ville de Montreuil. Depuis le trottoir, les bâtiments de l'ancienne entreprise de ferronnerie se fondent dans le panorama et rien ne n'indique que cent soixante-trois personnes y vivent actuellement.

[53] Eve Bruant est une habitante de la ville de Montreuil, elle soutient le groupe des Sorins depuis qu'il s'est installé dans le stade André Blain, juste derrière son domicile.

« Le refuge du collectif des Sorins, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Pour rejoindre la cour intérieure de ce complexe et son entrée principale, il faut d'abord longer une petite bâtisse sur la droite où logent sept personnes dans une pièce d'environ vingt mètre carré, qui devait probablement servir de bureau. Sur le mur opposé aux petites fenêtres protégées par des grilles que nous pouvons apercevoir ci-dessus se trouve un placard dans lequel sont disposés des affaires personnelles et tout le matériel fongible destiné à un usage collectif. En raison de sa petite superficie et de ses deux chauffages électriques, il s'agit sûrement de l'espace le mieux chauffé de ce refuge. Pour accéder à ce local, il suffit de franchir la porte verte située à droite de l'entrée principale de l'ancienne ferronnerie.

« Espace de vie et de couchage n°1, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Dans cette pièce un ordinateur et un téléphone fixe permettant de passer des appels locaux sont à la disposition de tous. En règle générale, les personnes utilisent Internet pour écouter de la musique, se connecter à Facebook ou pour passer des appels à des membres de leur famille via la plateforme Skype. Les personnes qui se connectent à des sites de rencontre le font par l'intermédiaire de leur smartphone afin de sauvegarder leur intimité.

« Espace de vie et de couchage n°1 Montreuil, France » (Gadras, 2014)

De l'autre côté de la cour intérieure, dans un hangar situé à l'opposé de la porte d'entrée principale, où des machines devaient être probablement stockées sont installés derrière une porte très discrète une trentaine de couchages. Comme dans la cour le sol est recouvert de graviers, d'herbe et de sable. Pour l'isoler des tapis ont été installés et faute de disposer d'un d'éclairage adapté pour remédier à l'absence de fenêtres, cet espace est particulièrement sombre même en plein jour. Les personnes qui ont investi cet espace s'éclairent avec des lampes de poche et quelques luminaires bricolés. Ce bâtiment doit mesurer environ quatre mètres de large, deux mètres quarante de hauteur pour vingt mètres de long, ce donne la sensation d'être dans un tunnel.

« Espace de vie et de couchage n°2 Montreuil, France » (Gadras, 2014)

À gauche de l'entrée principale sont entreposées les provisions utiles au fonctionnement de la cuisine collective. On y observe des bouteilles de gaz – interdites en France dans des locaux à destination domestique –, des ustensiles et de la vaisselle adaptée à la restauration collective ainsi que de nombreux produits alimentaires de bases nécessaires à la préparation de plats africains (manioc, bananes plantain, semoule, etc).

« Le local de stockage des denrées alimentaires, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

À intérieur, la cuisine est aménagée avec toutes sortes de meubles. Cet espace restreint ne permet pas de confectionner des repas dans de bonnes conditions d'hygiène et de travail. Cependant, les femmes font de leur mieux avec des moyens matériels insuffisants.

« La cuisine du groupe des Sorins, Montreuil, France » (Gadras, 2013)

Derrière la cloison vitrée de la cuisine se trouve un couloir de quelques mètres situé juste derrière l'entrée principale de ce complexe. Sur le côté droit des affiches rappelant des évènements organisés à cet endroit animent ce passage. On y trouve aussi des notes d'informations, et notamment le règlement intérieur du collectif.

« Le couloir de l'entrée principal, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Un étroit passage situé à la droite du couloir donne accès à une petite pièce où logent six personnes dont le président du groupe des Sorins. Cet espace est mitoyen avec l'espace de vie et de couchage n°1.

« Espace de vie et de couchage n°3, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Au bout du couloir se trouve la pièce de vie commune partagée par l'ensemble des membres du groupe des Sorins. Les murs en parpaing et la peinture décrépie rappellent qu'il ne s'agit pas d'un local destiné à l'habitat. Certains occupants désignent cet espace comme étant le 'salon' (du foyer) et il est surplombé d'une mezzanine de vingt-cinq mètres carrés dans laquelle logent une vingtaine de personnes.

« La salle de vie commune et la mezzanine n°1 » (Gadras, 2014)

En entrant dans cet espace, vous trouverez sur votre gauche des sanitaires (lavabos, douches et toilettes), au centre de la pièce sont disposées des tables et des chaises. Un coin télé aménagé avec un canapé récupéré aux encombrants, ainsi qu'un bar en aggloméré.

« Les lavabos des sanitaires et la salle de vie commune, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

En règle générale il y a beaucoup de monde dans ce 'salon' où se déroule toutes sortes d'activités. Cela permet d'observer qu'il y a des groupes au sein du collectif et tout le monde ne fréquente pas cet espace : de nombreuses personnes ne font que le traverser, il semble qu'elles fréquentent cet endroit uniquement pour y dormir tandis que d'autres y passent le plus clair de leur temps. Bien que les rires et les bavardages égayent cet espace, les conditions de vie y sont rudimentaires. Les ouvertures dans la toiture du bâtiment laissent pénétrer la pluie et le froid (les travaux réalisés durant l'été 2015 visaient aussi à pallier à ce problème majeur).

« La salle de vie commune (autre perspective), Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Sur le flanc gauche de cette pièce commune un couloir mène à une salle de prière, puis à un jardin extérieur. Entre vingt et trente personnes d'obédience musulmanes se réunissent quotidiennement en ce lieu.

« Le couloir longeant les sanitaires et la salle de prière, Montreuil, France » (Gadras, 2015)

Dans un espace qui jouxte la salle de prière et dans le prolongement de la salle commune, se trouve le lieu de vie et de couchage le plus important de ce refuge. Il comporte également une mezzanine et sa surface est d'environ deux cent cinquante mètres carrés ; là sont alignés des dizaines de matelas posés sur des palettes en bois et séparés par des couvertures, des bâches, des tapis et autres matériaux de fortune suspendus à des cordes tendues en vue de garantir à chacun son intimité. (Cette manière singulière de cloisonner l'espace n'est pas sans nous rappeler les campements urbains que l'on retrouve un peu partout en France et en Europe.)

« Espace de vie et de couchage n°4, Montreuil, France » (Gadras, 2015)

Cet espace à la particularité d'être constitué de couloirs de tissus. Certains aménagent des espaces qu'ils devront partager à trois ou cinq personnes tandis que d'autres préfèrent aménager des espaces individuels où leurs affaires personnelles se trouvent toujours bien rangées malgré le manque de place et de mobilier.

« Espace de vie et de couchage n°4, Montreuil, France » (Gadras, 2015)

Certains disposent de sommiers quand d'autres dorment sur des palettes. Certains espaces bénéficient de chauffage l'hiver tandis que d'autres sont dans le froid. Les espaces et les conditions d'aménagement des espaces de vie et de couchage sont inégalement répartis.

« Espace de vie et de couchage n°4, Montreuil, France » (Gadras, 2015)

Dans le jardin, une pelouse et quelques arbres contrastent avec la tôle et le bêton. Quelques carcasses de voitures d'occasion gisent là en attendant d'être dégagées. On peut constater à partir de cette perspective que les maisons des habitants du quartier jouxtent ce refuge.

« Le refuge des Sorins vue du côté jardin, Montreuil, France » (Gadras, 2015)

S.3.3 L'organisation de la vie du groupe

Les délégués du groupe et les représentants de l'association

Les délégués (ou les représentants) occupent une place centrale dans l'organisation de la vie collective et se répartissent ainsi les rôles **:** le président du groupe est chargé de

s'enquérir des préoccupations individuelles, des problèmes matériels et de s'assurer du bon fonctionnement interne du groupe. Le porte-parole se verra quant à lui confier le rôle de porter et défendre le point de vue du groupe auprès des acteurs extérieurs. D'autres fonctions existent et viennent répondre à des nécessités pratiques, notamment celle du trésorier et ses auxiliaires. Ces derniers ont en charge de collecter les contributions pécuniaires individuelles indispensables à l'acquittement des charges collectives (eau, gaz, électricité) ainsi que la gestion économique d'éventuels évènements programmés ou fortuits (manifestations associatives, fêtes religieuses, frais d'avocat suite au placement d'un membre du groupe en centre de rétention, petits travaux, etc). À cet effet un livre de comptes recense chronologiquement toutes les sommes perçues depuis l'année 2011 ainsi que l'imputation des dépenses effectuées par le groupe. Bouillon (2009, 2011) observe que bien souvent les migrants non munis de titre de séjour vivant dans des 'squats d'habitation' s'imposent de s'acquitter de leurs charges, afin d'amender les stigmates auxquels ils sont indexés.) Le trésorier occupe un rôle fondamental dans l'organisation du groupe, il s'agit de la même personne depuis six ans car tout le monde s'accorde à dire qu'il fait du bon travail.

La légitimité des délégués repose sur leur élection ; ils ont la possibilité de démissionner à tout moment, une nouvelle élection est alors réalisée pour les remplacer. Ce fonctionnement était déjà en place au moment où les occupants de ce refuge vivaient encore dans le bâtiment du 94 rue des Sorins. Il présente cependant un caractère plus formel aujourd'hui avec la création de l'association (le groupe des Sorins) en juillet 2011 : les membres du conseil d'administration occupent la même fonction sociale que les délégués. Toutefois, la présidence de l'association et la présidence du groupe sont deux fonctions qui ne se confondent pas et sont assumées par deux personnes distinctes élues légitimement.

Si la création de l'association confère au collectif une certaine légitimité auprès des interlocuteurs institutionnels, ce qui favorise leur reconnaissance sociale, les membres du groupe sont surtout attachés à un fonctionnement qui semble convenir à tout le monde. Le glissement du groupe vers sa constitution en association n'a pas forcément de sens pour chacun d'entre eux, de sorte que tous les membres n'adhèrent pas à l'association (à peine 50%). Il semble exister une sorte de défiance vis-à-vis des membres de l'association qui peut s'expliquer, selon moi, par ces deux constatations : les membres conseil d'administration, de par leur fonction au sein du groupe, sont régulièrement amenés à côtoyer des responsables institutionnels et il est difficile pour eux de rendre compte à tous les membres du groupe de ce

qu'ils font et de ce qui se dit, dans le cadre de ces entrevues. Pourtant beaucoup d'efforts vont dans ce sens : j'ai assisté à de nombreuses restitutions de réunions qui étaient très fidèles d'après ce que j'avais pu observer. De plus, certains se demandent si les membres du conseil d'administration ne cherchent pas à profiter de leur position pour tenter d'obtenir plus facilement un titre de séjour. Ce sentiment de défiance est renforcé par le fait que plusieurs membres du conseil d'administration ont obtenu un titre de séjour provisoire d'un an assorti d'une autorisation de travailler. Cela s'est produit durant l'année 2012 puis avec plusieurs membres actuels du conseil d'administration en 2015.

S'il est évident que ces personnes n'en sont pas responsables, il est important de dire qu'elles occupent une place privilégiée pour saisir la manière de constituer un dossier de demande de titre de séjour : cette démarche n'est pas simple et il faut parfois beaucoup de temps pour comprendre quelles sont les démarches à effectuer pour constituer un dossier susceptible de recevoir un avis favorable.

Les représentants du collectif doivent en plus de leur travail et de leurs activités personnelles participer à l'ensemble des réunions qui sont organisées avec les différents acteurs sociaux et institutionnels qui travaillent avec le groupe afin d'améliorer leurs conditions de vie, ou en vue de leur apporter des conseils dans leurs démarches administratives. Cela nécessite de la part des représentants une disponibilité dont tous les membres du groupe ne semblent pas toujours avoir conscience, notamment au regard du rôle qu'il joue auprès des acteurs sociaux et institutionnels. L'évolution favorable de leurs conditions de vie, en particulier les travaux de réfection des sanitaires, a nécessité beaucoup de réunions ainsi que beaucoup d'implications pour récolter les fonds. Cependant, des membres du groupe manifestent régulièrement leur mécontentement en indiquant à leurs représentants que la situation n'évolue pas suffisamment vite. Certaines personnes se montrent parfois assez véhémentes, aussi un délégué m'a demandé un jour de l'aide pour désamorcer un conflit qui venait d'éclater : je lui ai simplement conseillé de se rapprocher d'une personne qui inspirait à tous du respect, à savoir le trésorier (que faire de plus ?).

Les représentants du collectif sont très impliqués dans les activités de l'association.

« Le forum des associations, le 26 septembre 2015 et la brocante du quartier, le 26 mai 2016 »
(Gadras, Montreuil 2015, 2016)

Le règlement intérieur

Le rôle des délégués est complexe car il consiste à entretenir le jeu social avec tous les acteurs extérieurs au groupe et à s'assurer que le comportement des personnes est bien en phase avec tous les critères que le groupe estime indispensables de respecter. Pour cela le groupe s'appuie sur un règlement intérieur comportant dix-sept points : son caractère nettement répressif vise à garantir à la fois la tranquillité interne de la vie du groupe, le respect du voisinage ainsi qu'à apporter la preuve qu'il règne dans ce *hors-lieu* un certain ordre (cf. annexe). De ce point de vue, le règlement intérieur révèle comment la grammaire de la normalité est en quelque sorte intériorisée et trouve son expression la plus radicale dans la vie du groupe. Car ce n'est pas tant dans sa visée pratique que se manifeste sa sévérité que dans ces formulations coercitives ainsi que dans sa mise en application. D'un point de vue pratique, par exemple, le règlement interdit aux occupants du refuge de téléphoner sur la voie publique afin de respecter la tranquillité du voisinage. Cette règle apparaît ainsi dans le règlement : « règle n° 13 – Toute personne surprise en train de téléphoner à l'extérieur sur la voie publique au risque de déranger le voisinage encoure une amende de 20 euros ». On peut aussi comprendre le sens d'une règle visant à condamner la consommation abusive d'alcool ou les bagarres, mais ce qui est très intéressant, me semble-t-il, est la formulation exprimant cette idée : « règle n° 16 – Toute personne qui boit de l'alcool et qui met le bazar, jette ses bouteilles ou canettes, verra son compte réglé par qui de droit et sera sanctionnée d'une

amende de 6o euros ». Toute violation du règlement fait, dans un premier temps, l'objet d'une amende pécuniaire, et dans le cas où une personne manque trop fréquemment à ces obligations, son comportement peut entraîner son éviction du groupe.

S'il me semble que ce règlement concerne autant les personnes extérieures au groupe que celles qui y vivent, il n'indique pas que les occupants de ce refuge qui ne s'acquittent pas de leur quote-part pour payer les charges collectives peuvent être également évincés du groupe. De même qu'à la période où étaient organisées de nombreuses manifestations, tous les membres du groupe étaient obligés de se s'y joindre quotidiennement sous peine de se voir infliger une amende. Ceux qui avaient un emploi devaient ainsi payer afin de pouvoir se soustraire à cette convocation. Ce cadre répressif n'est pas indiqué formellement, il relève en ce sens du texte privé, mais celui-ci pèse tout autant sur la vie des personnes que les contraintes qui sont imposées par le monde social. Aussi, quand un occupant de ce refuge me disait, sans plus d'explications, comme Adoum : « Il n'y a pas de solidarité ici, ne crois pas ce que tu vois, je te le dis moi il n'y a pas de solidarité » (Carnet de terrain n° 2, Montreuil, le 26 septembre 2013). Il me fallait connaître cet implicite pour comprendre que l'asymétrie qui se creuse entre ceux qui ont un emploi et ceux qui n'en ont pas présente des conséquences concrètes dans l'organisation interne du groupe, car ce n'est pas l'entraide qui est à la base de la constitution de ce collectif mais la coopération de forces productives : celui qui ne peut donc pas s'acquitter des charges qui lui reviennent sera exclu du groupe *in fine*. Cela ne signifie pas que les personnes ne s'entraident pas, mais que cela n'est pas posé comme un principe de fonctionnement : tout le monde doit donc se débrouiller autant que possible. Dans les faits néanmoins les occupants du refuge qui ont un emploi peuvent se nourrir quotidiennement, quand d'autres ne font que picorer dans les assiettes de leurs pairs : tous les corps allongés sur des matelas dans la journée ne témoignent pas uniquement de la fatigue physique des personnes en raison de journées travail éprouvantes, il s'agit dans certains cas des effets de la privation de nourriture.

La cuisine

Le système autonome agencé autour de la cuisine est une disposition concrète pour une préoccupation commune. Un petit groupe de trois ou quatre femmes se relaient

quotidiennement pour préparer des plats traditionnels africains. Elles assurent ainsi chaque jour un service continu de 12h à 23h. Une assiette garnie est vendue 4€ ou 7€ selon l'accompagnement choisi. Ce faible coût est rendu possible grâce à l'achat en gros des denrées nécessaires à la confection de ces plats dans un marché exotique et en raison du fait que les cuisinières acceptent d'être rémunérées de manière informelle (à ce jour, ces femmes ne sont pas membres du groupe des Sorins).

Ce système de restauration est globalement tributaire des revenus générés par ses propres ventes, toutefois sa pérennité est également garantie par une procédure de cotisations mutuelles permettant l'achat de matériel ou de provision quand c'est nécessaire. Cette modalité d'organisation est importante pour le groupe car elle permet à tous ceux qui le souhaitent de déjeuner sur place. En outre ces repas qui sont d'assez bonne qualité permettent de sauvegarder des habitudes alimentaires.

Les soirées dansantes du vendredi soir

Dès l'ouverture de ce refuge, tous les vendredis soir des soirées dansantes étaient organisées dans l'espace commun. Cette initiative visait à convier les habitants du quartier et les personnes qui les ont soutenus durant les semaines où ils vivaient dans la rue à venir à leur rencontre. Lors de cette animation, les membres du conseil d'administration accueillaient les visiteurs et les invitaient à manger et à danser. Les membres du groupe sont aussi invités à participer à ce moment festif qui leur est destiné autant qu'aux invités. Si l'institution de cet évènement hebdomadaire permettait au groupe de rester en lien avec les habitants du quartier ainsi que leurs proches, cette initiative était également créatrice de reconnaissance sociale car toutes les personnes extérieures trouvaient cette démarche avenante et positive pour l'image du groupe et des 'migrants' en général.

Ces soirées ont longtemps attiré beaucoup de monde mais durant l'année 2014 on pouvait observer un certain essoufflement. J'avais pour ma part constater que les personnes qui participaient activement à ce moment de détente étaient, du côté du groupe, souvent les mêmes : l'enthousiasme a toujours été mitigé car seul une trentaine de personnes se trouvaient vraiment engagés dans ces soirées, ce qui est un nombre assez faible au regard de la taille du groupe. Je ressentais le désintérêt et la lassitude de nombreuses personnes déjà durant l'hiver

2013. D'un autre côté, je faisais le constat que les invités venaient de moins en moins sauf quand un évènement particulier était organisé comme un concert ou un anniversaire. Les rendez-vous du vendredi soir n'étaient plus un évènement et ne suscitaient plus le même enthousiasme. Quand les délégués ont pris la décision de ne pas remettre en place ces soirées après les travaux de réfection organisés durant l'été 2015, cela n'a pas posé de problème. On pourrait dire que ces veillées étaient aussi conviviales qu'étonnantes (ce qui dans une certaine mesure est juste), mais ce serait sans compter avec l'avis de tous ceux qui n'y ont jamais adhéré.

En réalité, cette activité constituait à mon sens l'une des manifestations les plus concrètes de l'extra-quotidien, en tant qu'elle atteste de l'impossibilité de s'accrocher à un quotidien qui se rapproche de la normalité.

« Une soirée dansante, Montreuil, France » (Gadras, 2013)

Des cours de français

Jusqu'à la fin juin de cette année 2014, des cours d'alphabétisation se tenaient à ce même endroit les dimanches entre 12h et 14h. Un groupe d'une quinzaine de personnes suivaient assidument des temps d'apprentissage de la langue française sous formes orale et écrite. Plusieurs enseignants extérieurs (des *soutiens*) – dont c'est pour la plupart le métier – coordonnaient ces enseignements ainsi que leur évaluation. Cet atelier était organisé dans l'espace commun ce qui était compliqué pour les intervenants comme pour les participant en

raison du bruit de fond constant qui y règne, les enseignements ont donc été déplacé dans les locaux de la maison de quartier.

Les cours de français sont un enjeu important pour l'obtention d'un titre de séjour car à la préfecture les personnes qui viennent déposer un dossier doivent se soumettre à un rapide questionnaire oral visant à vérifier qu'elles maîtrisent correctement la langue française. Il peut en outre être demandé aux personnes de lire un document ou de rédiger un court texte afin de mesurer leur capacité d'intégration. Malgré l'importance de cet enjeu, il n'y a plus de cours de français, faute de participants.

« Un cours de français, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Au jour le jour

Les journées du dimanche permettent d'observer d'autres modalités de vie du groupe, c'est d'ailleurs souvent le seul jour de repos commun à tous les occupants de ce refuge. Nous retrouvons des joueurs de cartes et de dames, et des regroupements devant la télévision. Un ou deux 'coiffeurs' s'activent auprès de ceux qui le souhaitent, un autre propose de cirer les chaussures en cuir, un couturier confectionne des vêtements. Tout cela se réalise dans une ambiance décontractée.

« L'atelier du couturier, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Certains discutent simplement ou regarde la télévision. À deux endroits distincts, sur des tables basses, sont disposés des bonbons et des cigarettes destinés à la vente à l'unité ; deux personnes gèrent ce petit commerce ainsi que la vente de glaces et de boissons fraiches généralement non alcoolisées (des jeunes du quartier voisin viennent régulièrement en profiter).

« La salle commune, Montreuil, France » (Gadras, 2014)

Conclusion

Considérant que l'interpénétration du texte public et du texte privé ne s'ouvre à la compréhension du chercheur qu'à la faveur de leurs renvois à une 'totalité sociale en mouvement' sur laquelle se fonde son unité de sens (je prends ici à mon compte une formule de Laplantine, 1987, p. 155), j'ai cherché à mettre en perspective dans ce chapitre les dynamiques qui traversent et structurent le contexte situationnel du groupe des Sorins : elles sont, nous l'avons vu, de nature discursive, sociologique et politique. La perspective herméneutique pour laquelle j'ai opté en m'engageant dans cette démarche me conduit à considérer cette première étape d'investigation comme le premier acte de la compréhension chez Ricoeur, c'est-à-dire l'explication. Il m'est apparu fondamental de clarifier la manière dont les jeux de langage et d'écriture pouvaient constituer un obstacle épistémologique pour réfléchir à la manière dont la vie de l'être-personne s'intrique à ce qui la réalise en tant que vie dans les conditions de sa mondanité. Parce que le monde constitue la structure fondamentale de la vie et en ce sens co-détermine les aspirations de l'existence d'un sujet dans son vouloir-vivre-dans-le-monde, il était essentiel d'apporter un éclairage sur les structures générales du monde extra-quotidien à partir duquel ces personnes se cramponnent à la vie. Seul un examen préalable et critique de ce qui s'impose comme expérience du monde dans sa concrétude peut ouvrir, à mon sens, la voie vers une réflexion herméneutique portant sur la manière dont le monde de la vie d'un sujet compose avec des possibilités mondaines. Il me paraît ici fondamental de chercher à éclairer le processus dynamique à travers lequel la vie s'enroule aux possibilités du vivre dans la mondanité en tant que mode de présence. Pour appréhender ce processus de formation et son évolution, il m'a semblé déterminant d'engager ce travail en choisissant un angle d'approche qui me permettait à la fois de me tourner vers la manière dont l'être se comprend (le monde de la vie) et vers ses modes d'être en présence dans le monde (son activité).

En abordant ce travail avec une mise en contexte de la recherche et de ses mécanismes de production, j'ai d'abord souhaiter montrer les conditions de vie extra-quotidienne des participants de la recherche, car ces éléments constituent la structure à partir de laquelle ils font l'expérience de leur être-là dans le monde, et parce qu'il m'a semblé incontournable de devoir prendre en compte que le déploiement de leur parole renvoie nécessairement à cette visée référentielle (c'est-à-dire le monde dont ils font l'expérience). En donnant une

orientation herméneutique à cette recherche qualitative, je me devais également d'assumer pleinement l'idée que la lecture que je propose de mon terrain procède, en tant que telle, d'une interprétation. En mettant l'accent sur la grammaire de la normalité et le rapport fictionnel auquel renvoie la chose 'extra territoriale', j'ai cherché d'emblée à indiquer que les manières de dire le monde et de l'aborder renvoient à des questions épistémiques auxquelles cette démarche de recherche herméneutique ne peut clairement pas échapper. Avec le recours aux figures de la capacité de l'homme capable, j'annonce l'effacement progressif du chercheur au profit de la parole des participants de la recherche, mais cela ne pouvait pas se faire sans ce préalable : la clarification de ma propre situation d'interprétativité et de la direction qu'affirme ma pré-compréhension de ce terrain de recherche au travers de l'articulation de sa problématique et de la topologie du contexte situationnel du groupe des Sorins.

Au terme de ce premier chapitre, nous ne savons rien, ou si peu de choses, sur la manière dont le caractère vital de la vie compose avec le caractère mondain de l'existence. À ce stade de l'investigation, nous ne pouvons en apercevoir que son extériorité : le monde extra-quotidien possible. Avec l'entretien de recherche biographique s'ouvre la possibilité de se tourner vers les modes d'appropriement de la vie et du monde, car si le discours est certes adressé (à soi ou un tiers) il est le témoignage d'une idée de soi portée à la parole. C'est dans cette perspective que je me propose d'aborder le discours, en tant que l'*être-à-dire* comme signification délivrée dans la parole fait advenir l'action mise en intrigue dans le discours (Ricoeur, 1986). Mais pour se tourner de manière décisive vers le processus de formation de l'être-au-monde (le mouvement de formation comprenant le mode de la vie et le mode de présence), il convient de tenir compte du fait que la vie obéit à ses dynamiques propres qui infèrent chez l'homme sur la manière d'aborder le monde et de faire l'épreuve de sa présence. Autrement dit, la vie résonne avec le monde et compose avec lui, ce qui induit un accord, plus ou moins bon, avec lequel naît chez un sujet le sentiment de son être-là et son mode de présence (Honoré, 2005). Mon hypothèse est qu'il existe une parenté sémantique étroite entre le sentiment d'être qui naît chez un sujet dans le jouir et le souffrir du présent vivant et le déploiement d'une parole vive.

Cette perspective de recherche ne consiste donc pas à essayer de savoir ce que ces gens vivent, mais à explorer la manière dont chaque participant de la recherche fait l'épreuve de son être-là et s'accorde avec le monde en vue de comprendre ce processus de formation

anthropologique dans lequel les modes d'appropriement et de *redescription* de la réalité occupent une place décisive.

Les opérations de lecture du corpus d'entretiens seront donc effectuées au moyen d'une méthode que je me propose de présenter au prochain chapitre. Ce travail spécifique de recherche renvoie essentiellement à la présentation du corpus théorique sur lequel repose cette démarche d'investigation qui vise à rendre compte, autant que possible, de la dynamique de formation comprenant l'être et le monde, et ce par le biais d'une herméneutique de la parole.

Au troisième chapitre de la thèse, quatre entretiens de recherche seront interprétés à partir de cette proposition méthodologique. Il sera alors question d'examiner la portée compréhensive des résultats qui en découlent et de procéder à toutes les critiques utiles à sa consolidation.

À ce niveau, il sera, bien entendu, question de rester attentif à la fonction du *travail biographique* et de la *biographisation* au sein de ce processus de formation anthropologique.

Deuxième chapitre :

Économie du procédé d'investigation de la parole, une herméneutique des dynamiques de la présence

> « On doit considérer la langue non pas tant comme un produit mort que, bien plus, comme une production (*Erzeugung*), l'abstraire davantage de ce qu'elle effectue en tant que désignation des objets et communication de la compréhension et, tout au contraire, revenir avec plus de soin à son origine étroitement unie à l'activité interne de l'esprit et à leur influence réciproque » (Humboldt, 1830-1835, chap. VII, p. 44 ; chap. III, p. 416 ; pp. 181-182 cité par Quillien, 1981, p. 89).

Avant-propos

Si l'on admet que la recherche scientifique est affaire d'interprétation des langages, la parole des « enquêtés » constitue alors une base de références fondamentales dans le processus de construction des savoirs. En regard de la complexité des contextes empiriques où se déploient les recherches qualitatives portant sur l'étude des phénomènes migratoires, un.e chercheur.e ne peut postuler *a priori* sur ce qui est signifiant pour les sujets dont ils examinent les situations de vie. De ce point de vue, la parole, en tant que telle, comporte une certaine puissance heuristique, au sens où elle révèle les relations de sens à partir desquelles une personne élabore ses modes d'agir en regard de ses modes d'exister.

Inspirée de la conception de W. Humboldt (1846), la notion de parole est ici entendue comme une activité (*energia*) de la langue par laquelle s'effectue une donation de sens. Produit de l'activité d'un sujet parlant, la parole se tient dans la proximité immédiate du terme *parler*. De ce point de vue, la parole est un intermédiaire sur lequel repose le principe d'articulation de la langue, au sens où la force intrinsèque de la parole (en son *Ton*, sa phonation, son articulation, son expressivité, etc), à travers la pratique de la langue, est le son articulé qui constitue l'essence de tout parler. La langue constitue une ressource et, en tant que telle, une réponse au besoin de la communication qui ne peut se faire sans une intervention de l'intellect humain (Quillien, 1981, p. 95). D'une certaine façon, l'intelligence des paroles est enracinée à l'esprit de sorte que « l'articulation [de la parole] repose sur la violence (*Gewalt*) que l'esprit exerce sur les organes de la parole pour les contraindre à un traitement du son qui corresponde à son agir » (Humboldt, 1846, chap. VII, 66 ; chap. III, 441 ; 206 cité par Quillien, 1981, p. 92). Pour Humboldt (1830), nous dit Quillien, « sans cette intervention de la force spirituelle, on ne pourrait comprendre la correspondance entre unité de sons et unités de sens » (*Ibid*, p. 95), car la parole est articulée en vue de signifier par la langue une réalité de l'homme dans le monde. Sur le plan de l'intellect humain, l'acte de parole est une articulation de sons se rapportant à des signifiants qui révèlent l'impression sensible de toutes choses, portée à l'intention d'un sujet (le signifié). Ce qui implique, pour Humboldt, que la donation spécifique du sens de l'acte de parole émerge de son énergie (activité), c'est-à-dire de ses effets de contenus et de ses transformations (Bouton, 1979, p. 152). Ainsi, « la langue est formée par le parler et le parler est l'expression de la pensée et du sentiment » (Humboldt, 1846, chap. VII, p. 166 ; chap. III, p. 155 ; p. 319 cité par Quillien, 1981, p. 92). À ces différents niveaux, d'une certaine façon, l'acte même de parole en induit

la performance, au sens où parler, en tant que tel, ne tourne pas seulement l'entendement humain vers la synthèse d'unités de sons (de *Tons*). Le langage humain nécessite également le recours à un lexique de mots auquel un sujet confère par la parole, son usage de la langue, une valeur particulière. Pour Humboldt, le langage est une sorte de squelette mort auquel la parole vient donner forme (Quillien). Or, si « parler veut dire quelque chose à propos de quelque chose » (Ricoeur, 2010, p. 95), tout discours pour être intelligible doit nécessairement se greffer à un langage codifié par un système de signes. Ainsi, « quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un selon des règles communes à quelqu'un d'autre ; autrement dit : un 'locuteur', un 'dire', un 'dit' (ou sens), un 'monde' (ou référent), des règles (phonologiques, lexicales, syntaxiques), une 'allocution' » (Ricoeur, 2010, p. 36).

Cette dimension de la communication réglée par le langage, Humboldt ne la conteste pas[54]. Ce qui caractérise l'approche de la langue de Humboldt est sa manière de concevoir l'acte de parler comme une fonction dynamique comprenant à la fois l'être, le signe et la chose ; la langue renvoie, certes, à un système de signes (le langage) à partir duquel les combinaisons particulières de mots permettent, dans une contexture déterminée, de faire référence à une chose[55] (Benveniste, 1966). Cependant, pour Humboldt, le signe n'a pas prévalence sur le sens : il le comprend comme l'activité déterminante de la langue qui par-là même fixe l'essentialité du mot. Autrement dit, la donation de sens n'est pas réductible, selon lui, à la tension de l'écart qui s'ouvre entre la sémiotique d'un mot et son lexique de référence à travers l'articulation de parole. Comme cela a été indiqué plus haut, dans son horizon philosophique, le parler est, dans sa sémantique, « l'expression de la pensée et du sentiment ».

[54] Sur ce point Ricoeur indique qu'« il se peut que le sens ne se réduise pas au signifié et, par suite, qu'il ne soit pas un simple corrélatif du signifiant : 'le sens n'est donc pas une annexe du signifié et du signe' » (Ricoeur, *Encyclopédia Universalis*, 14, p. 1013, 2e col., cité par Quillien,1981, p. 88). Aussi, sur la base de cette analyse Quillien en déduit que « le signe saussurien est bien présent chez Humboldt, mais sans recevoir cette dénomination » (*Ibid*, p. 88).

[55] La parole peut être également étudiée dans une perspective technique que ce soit sur le plan de la phonation, de l'élocution, de la fréquence acoustique, de l'intensité, etc., toutes ces différentes dimensions constituent une sorte de code unique chez une personne qui peut être ainsi identifiée par une machine programmée à cet effet (cela se fait par exemple dans de cadre de procédures de sécurité de haut niveau). Cette approche technique de la parole permet de créer des codes informatiques pour interpréter les voix humaines et ainsi les reproduire de façon numérique. Les appareils de conduite assistée, par exemple, renvoient à ce champ d'application technique dont le défi consiste à analyser et reproduire les différentes structurent perceptibles de la parole (voir notamment sur le sujet, R. Boite, H. Boulard, T. Dutoit, J. Hancq et H. Leich, 2000). Notons aussi que 'parler' est un comportement, en tant que tel, et que celui-ci peut être abordé en ce sens avec la même précision de description que celle proposée par Erasmus Darwin au sujet du rire dans ses cahiers d'éthologie ([1987] 2008).

Aussi, pour Humboldt (1830), « les lettres montrent le son de la voix. Les sons de la voix montrent ce qui est éprouvé dans l'âme[56], qui à son tour montre les choses qui atteignent l'âme » (Heidegger, 1959, p. 231), c'est-à-dire un certain état de l'âme que N. Frye (1970) traduit par la notion de *mood* (nous y reviendrons). *Parler* comporte donc deux faces que l'on pourrait schématiquement représenter comme suit : la première exprime, en son intériorité, la manière d'être d'un sujet parlant, elle est l'articulation de sa pensée et du sentiment, nous dit Humboldt ; la seconde exprime, en son extériorité, la chose portée à la parole d'une certaine façon (ce qui est dit), et qui est toujours en *prise* avec un en-dehors de soi-même à travers sa référence au monde. C'est pourquoi, en son sens le plus large, « le parler est l'articulation 'signifiante' de la compréhensivité de l'être-au-monde » (Heidegger, 1927, § 34, p. 129) et, dans le même temps, parler signifie « dire quelque chose à propos de quelque chose » (Ricœur, 2010, p.95). La sémantique du dire de la parole recèle ainsi un double ressort qui la renvoie autant à une dimension ontologique que sémiotique.

Selon la distinction établie par F. Saussure ([1931] 1966), la parole renvoie à l'usage ordinaire de la langue et le langage se rapporte quant à lui à un système codifié sur lequel se fonde l'approche structurale de la langue en linguistique, en grammaire et en sémiologie, notamment. La définition du langage proposée par Saussure repose donc logiquement sur une référence essentiellement linguistique. Ainsi, pour celui-ci, le langage est « un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes » (Saussure, 1968, p. 26 cité par Quillien, 1981, p. 85). Cette dichotomie entre la parole et le langage renvoie à un débat déjà ancien (XVIIIème siècle) qui porte sur la fonction et le rapport entre le signe (signifiant/signifié) et le sens d'un discours (Quillien, 1981). Pour Saussure, l'unité de la langue se fonde sur une théorie du signe. Mais pour Humboldt, qui est souvent perçu comme un philosophe de la parole (ceci étant dû à son intérêt pour le phénomène du son, *Laut*), tout discours a comme point de départ une signification qui est ensuite délivrée par la langue ; le rapport signifiant/signifié est en ce sens déjà compris dans ce qui est porté au langage. Si le point de vue de Humboldt ne fait pas taire la controverse sur la fonction du signe dans l'appréhension du langage et de sa signification (Quillien, 1981), celui-ci renvoie clairement la signification du discours à un autre niveau que celui proposé par Saussure. Pour l'un, le sens d'un discours

[56] L'âme en tant que concept préfigure ici la structure de l'être. Spinoza (1677) considère notamment qu'aux affections du corps correspondent des affections de l'âme desquelles dérivent des affects qui infèrent sur les schèmes de comportement humain. Nous y reviendrons de façon plus détaillée dans le développement du deuxième mouvement de cette proposition.

est irrémédiablement lié à la pensée et au sentiment d'un sujet parlant, et pour l'autre, le sens d'un discours trouve sa référence dans le signe comme pouvoir de référence à autre chose que lui-même. En d'autres mots, pour Humboldt, l'articulation de la parole en se déployant délivre au discours sa signification qui, chemin faisant, s'agence en phrases ; le discours est une donation de sens qu'un locuteur porte au langage. Ainsi, affirme-t-il : « en réalité, le discours n'est pas composé de mots qui lui préexistent, ce sont les mots qui, au contraire, naissent du tout du discours » (1846, chap. VII, p. 72 cité par Quillien, 1981, p. 99). L'acte de parole touche donc d'abord et principalement le problème de la référence actuelle en laquelle repose la plurivocité de son contenu. Cette conception du discours rompt nettement avec celle de Saussure, du moins en apparence. Car, comment comprendre un discours qui ne se déroule pas dans les conditions d'une conversation ? Comment apprécier le *Ton* avec lequel s'effectue une donation de sens quand on est absent au moment de l'articulation de l'acte de paroles ? Si je vous rapporte verbalement un propos, ou si je vous porte une note manuscrite, il y a bien quelque chose dans le jeu des signes qui vous permettra d'accéder par le biais d'un langage commun à la signification de ce discours. Si tel n'est pas le cas, nous serions là confrontés à une énigme. La frontière entre ces deux philosophes est donc extrêmement fine et cette porosité ne permet pas de trancher définitivement pour une conception ou une autre. Cet antagonisme tend à mettre en évidence que la sémantique d'un discours s'élabore au travers de processus hétéroclites[57] : clarifier la manière dont sera appréhendé le rapport entre la parole et le langage, puis entre la parole et le discours constitue, donc, une étape préalable à la compréhension des procédés techniques d'investigation de la parole qui seront exposés dans les développements de ce chapitre. Il m'apparaît également fondamental d'indiquer la manière dont je conçois le rapport entre l'expérience humaine et la parole et, par ce biais, ce que je comprends comme la puissance heuristique de la parole en ce qu'elle révèle, à mon sens, le *vivre*, c'est-à-dire la vie 'en train de se faire'.

Dans cette perspective, ce propos introductif se tourne à présent vers l'horizon philosophique de J.-L Austin ([1962] 1970) et ce en vue d'expliciter, en premier lieu, les liens qui unissent le

[57] Ce qui justifie à mon sens la position de Humboldt tient au fait que de nombreuses personnes dans le monde ne savent ni lire et écrire. Néanmoins ces dernières savent parler une langue (parfois même plusieurs) et en ce sens articuler une parole. Il y a donc bien quelque chose de fondamental qui se joue entre l'unité de sons et l'unité de sens dans la sémantique du discours. Pour autant, ce point de vue ne vient pas ruiner l'idée selon laquelle il existe un rapport (même implicite) entre le son (phonème) et le signe (mot) qui englobent le rapport signifiant/signifié. Les perspectives d'approche de la langue qui séparent Saussure et Humboldt sont différentes, certes, mais sont aussi complémentaires quelque part.

langage ordinaire à l'acte de parole. Dans un second temps, la fonction heuristique de la parole sera abordée sous l'angle de la performativité. Par le biais de cette notion j'emprunterai avec J. Derrida (1972) une passerelle qui nous mènera à la philosophie de P. Ricoeur (2010). Sera alors mis en perspective le rapport entre la parole et le discours – la subjectivité humaine et le discours, puis je présenterai enfin le cadre herméneutique qui structure cette démarche d'investigation[58].

Si Austin (1970) reconnait que le langage ordinaire dispose d'une certaine puissance, c'est parce qu'il estime que celui-ci a été éprouvé par le temps et l'histoire dans sa capacité à rendre compte du 'réel'. Le langage ordinaire constitue en ce sens un solide lexique commun de références à une langue qui est aussi fluide (car sans cesse réactualisée par ses usagers) que cohérente (car éprouvée par le temps et les situations de vie). Il s'agit, donc, d'une base de départ suffisamment fiable, selon lui, pour interroger l'expérience humaine en examinant, notamment, comment l'homme 'agit' avec la parole. Dans cette perspective, l'acte de paroles consistant à faire des choses avec des mots n'est pas un phénomène si banal que cela. Pour Austin, « le langage nous sert de truchement pour observer les *faits vivants* qui constituent notre expérience, et que nous aurions sans lui tendance à ne pas voir : […] grâce à une conscience aiguisée des mots nous rendons plus perspicace notre perception […] des phénomènes » (Lane, 1970, p. 13). La nature pragmatique du langage renvoie aux actes de langage eux-mêmes, et repose sur la puissance du langage ordinaire en tant que celui-ci constitue une référence fiable pour désigner le « réel ». En considérant que l'homme peut atteindre les faits et les phénomènes par le biais du langage ordinaire, Austin estime que l'étude des actes de langage permet de comprendre l'expérience de la réalité. C'est sur cette conception philosophique du langage ordinaire que repose ma démarche d'investigation et son hypothèse sous-jacente : elle présuppose de concéder une dimension heuristique à *la parole* qui soit suffisamment étendue pour fixer et interroger les dynamiques de sens de l'être-là, c'est-à-dire le réseau de relations « Homme-Situation-Environnement » (Nuttin, 1980). Situés à l'intersection de l'action et de la communication, les travaux d'Austin s'orientent, d'une certaine manière, vers *le dire de la parole*, mais sans jamais venir en aborder la

[58] Ce propos introductif ne vise pas à faire l'inventaire de tous les auteurs convoqués durant cette réflexion qui a conduit à l'élaboration de ce procédé d'investigation de la parole. L'enjeu consiste ici à indiquer les différentes conceptions retenues dans le cadre de cette recherche ainsi que leurs liens s'agissant du langage, de la parole et du discours. Ces notions entrant elles-mêmes en rapport avec une certaine conception de l'expérience et de la subjectivité humaine que je me propose d'exposer à présent succinctement. Mon propos vise donc ici à lever quelques allant de soi et à favoriser l'intelligibilité de cette proposition méthodologique. (En espérant que cette notice suffira !)

dimension ontologique. De ce point de vue, l'affiliation que je revendique à la pensée d'Austin au sujet notamment du langage ordinaire trouve par là-même ses propres limites. Ainsi 'ce que l'on fait avec les mots' se situe, me semble-t-il, à un autre niveau de la sémantique de la parole et renvoie à sa dimension performative notamment. Ces réflexions majeures ne peuvent être ignorées tout comme les rapprochements qui visent à examiner, dans le cadre de cette recherche, comment l'être-personne et sa manière d'appréhender la réalité et le monde s'unissent chez un sujet humain dans « l'être-dit » (Ricoeur, 1975). Une perspective de travail, qui tout en demeurant intimement liée à l'approche du langage ordinaire d'Austin, vient rompre radicalement avec sa méthode de travail et ses buts.

Austin s'intéresse au caractère pragmatique du langage en examinant la structure de centaines d'énonciations courantes et espère ainsi démontrer qu'il est possible de différencier un énoncé performatif d'un énoncé constatif. Cette entreprise fut un échec car aucun critère grammatical ne permet de distinguer nettement une énonciation performative d'une énonciation constative (Denis, 2006, p. 9). Tout en concluant au terme de sa septième étude que la performativité d'un discours n'est relative à aucun type spécifique d'énoncés, Austin travaille « à la mise en lumière de l'épaisseur pragmatique de toute énonciation, qu'il décompose en actes locutoires (qui ont des significations), illocutoires (qui ont une force) et perlocutoires (qui ont des effets). Ce faisant, il assume explicitement le passage d'une problématique de la distinction entre performatifs et constatifs à une théorie des actes de discours (…) » (*Ibid*, p. 10). Ces différentes catégories de l'acte de discours permettent non seulement d'identifier *ce qui est fait* avec les mots, mais aussi la manière dont un locuteur co-produit son rapport à une situation donnée. D'une certaine façon, l'agir humain s'inscrit ici « dans le 'faire' de la parole » (Lane, 1970, p. 20) qui vient ainsi contribuer à donner du sens à des situations sociales différentes. Pour Austin, la performativité d'un discours, – en tant qu'il est possible d'agir avec les mots et de venir par ce biais transformer le 'réel' (le monde) –, se rapporte indubitablement à son contexte d'énonciation. Il me semble ici fondamental de retenir de la thèse d'Austin que l'homme peut agir avec les mots sur le monde et que leurs effets perlocutoires peuvent agir en retour sur celui-ci. Cependant, l'acception accordée au concept de performativité (et reprise par Searle) ne semble pas ici rendre justice à la force de l'énonciation que, dans sa théorie du discours, l'auteur a pourtant cherché à mettre clairement en évidence. Il y a là une sorte de paradoxe de dire que la puissance des mots serait la pupille de son contexte d'énonciation : si l'on schématise un peu, le sujet humain s'efface derrière le mot puis finalement derrière un contexte.

Il m'apparait donc inadéquat d'envisager une jonction entre cette approche de la performativité dans l'acte de discours et la conception heuristique de la parole que je défends à travers cette thèse. Il me faut donc emprunter ici une autre voie pour indiquer comment le rapport entre le *vivre* et le dire de la parole (l'articulation de la parole) sera ici appréhendé. Et *a fortiori* comment une investigation approfondie de la parole se tourne vers la possibilité de fixer et d'interroger les réalités de l'expérience humaine dans une perspective compréhensive. Il me semble que la mise en lumière du rapport tensionnel qui s'exerce entre l'existence vive et l'expression vive[59] nécessite d'admettre l'idée d'une puissance du discours sur laquelle repose, en tant que telle, sa fonction performative. Nous trouverons avec l'acception de performativité proposée par J. Derrida (1972) une première réponse tout à fait satisfaisante pour aborder le caractère vivant de la parole.

À la différence d'Austin, pour Derrida, en effet, le concept de performativité n'a pas pour condition d'effectivité 'réelle' ou 'attendue' la nécessité de se rapporter à un contexte extérieur préalablement identifié : « l'énoncé performatif se suffit à lui-même » (Féral, 2013, p. 210) et trouve ainsi sa propre « plénitude » (*Ibid*, p. 210). La dimension performative de l'énoncée (son effectivité) renvoie alors au fait que sa performativité s'exerce au sein même de sa structure interne (Derrida, 1972). La performativité d'une énonciation recèle en ce sens une autonomie intrinsèque qui s'exprime comme « un pouvoir-dire et vouloir-dire absolument plein et maitre de lui-même » (Derrida, 1972, p. 384 cité par Féral, 2013, p. 210). Ce qui implique la possibilité d'aborder la parole comme le produit d'une *mise-en-forme* spécifiquement liée à une idée de soi. En ce qu'elle renvoie à un pouvoir-être qui se fonde nécessairement sur la vie elle-même, cette conception de la performativité constitue un appui déterminant pour cette investigation de la parole car s'ouvre par-là même le lien entre l'expérience (l'être-personne) et le discours.

Ce caractère performatif du discours renvoie chez P. Ricoeur (2010, pp. 35-46) à la notion de *monde du texte*[60], autrement dit à un paradigme du *texte*[61], à partir de laquelle s'ouvre une

[59] Je fais ici référence à la célèbre assertion de Ricoeur : « l'expression vive dit l'existence vive » (1975, p. 61).

[60] La formule est inaugurée par H.-G Gadamer dans son ouvrage *Vérité et méthode* ([1966] 1996) puis repris par Ricoeur dans sa théorie herméneutique du texte.

[61] Au sujet du paradigme du texte, voir également *Du texte à l'action* (Ricoeur, 1986). Le paradigme du *texte* est un système théorique comprenant, dans les fondements de son épistémologie, l'idée que *le texte* – ici compris comme étant, à la fois, le lieu et la condition du langage – recouvre et intègre l'expérience humaine dans son ensemble. Cette expérience est herméneutique, au sens où elle renvoie les individus à de multiples procès

médiation vers l'étude et la compréhension de l'expérience humaine. Dans cette perspective, ce paradigme tend à englober les relations entre une théorie de l'action et une théorie de l'histoire, et en ce sens l'intrication des actions et les fictions heuristiques résultant de l'identité du Soi[62]. D'une certaine façon, la performativité du *texte* tient chez Ricoeur en ce que l'expérience humaine n'est pas réductible à des énoncés qui seraient vrais ou faux, elle s'inscrit dans des histoires et des actions, dans des manières d'appréhender le monde et les réalités humaines : que le pouvoir fictionnel de l'imagination duquel découle une énonciation ne renvoie pas mécaniquement à un monde directement observable empiriquement, ne signifie pas pour autant que la dénotation (ou la connotation) d'une énonciation ne vise pas de « référence réelle » (Ricoeur, 1975, p. 288)[63]. Sans que le sujet ne soit jamais directement abordé sous l'angle de la performativité, nous retrouvons avec la notion de texte un pouvoir de 'description' de la réalité que l'on peut ici entendre comme une activité d'écriture et de composition (Ricoeur, 2010). À travers ce 'pouvoir-dire et vouloir-dire' se crée un lien heuristique fondamental vers la compréhension de l'expérience humaine qui se rapporte autant à l'expérience du Soi (herméneutique pratique) qu'à l'histoire de l'expérience des choses et d'autrui (Delory-Momberger, 2009). (Ricoeur ne conçoit pas la subjectivité humaine comme un tout subjectif et restrictif à l'individu ; cette manière d'aborder la subjectivité renvoie non seulement à une aporie mais constitue également une fiction théorique, au sens littéral du terme.) En son sens le plus large, le paradigme du texte revient à

---

d'interprétation de leur existence dans lesquels la narration occupe une fonction essentielle. Depuis ce lieu et ses formes les plus diverses de manifestation, le *texte* constitue, en tant que champs pluriels de représentations structurées par le langage, l'ordre général depuis lequel prend forme, s'ordonne et s'articule le récit que formule l'individu à propos de son existence propre.

[62] Le 'Soi' comprend toujours chez Ricoeur (1990) l'altérité du monde et donc le rapport à autrui et la chose. Son approche conceptuelle de la subjectivité humaine, qu'il comprend comme une dynamique propre à l'identité narrative du Soi d'un sujet dans sa manière de faire l'expérience du monde, se distingue de la problématique du 'Moi' que l'on retrouve dans champ de la psychanalyse et de la sociologie clinique notamment.

[63] La problématique de la redescription de la réalité (de dire la vérité), c'est-à-dire de composer une représentation des actions humaines, passe chez Ricoeur par le moyen de la fiction qu'il comprend comme le pouvoir-imageant de certaines figures nécessaires à la production comme à l'appréhension sensible de la chose et du monde qui est et qui d'une certaine façon existe pour soi-même. Soulignons à cet égard que dans *Écrits et conférences*, Tome 1 (2008), autour de la psychanalyse, Ricoeur indique : « Si nous nous souvenons que dans 'fiction' il y a 'faire', ne sommes-nous pas en train de substituer le 'faire vrai' et donc le 'faire croire' au dire vrai ? Peut-être. Mais le dire vrai et le faire vrai ne se réconcilient-ils pas dans la construction ou la reconstruction d'une histoire cohérente à partir des débris dispersés de notre expérience ? » (Ricoeur, 2008, pp. 58-59). Voir également sur le sujet la troisième et la septième étude de *Métaphore vive* (Ricoeur, 1975), de Temps et Récit 1983, *La mémoire l'histoire et l'oubli* (Ricoeur, 2000) et la septième étude de *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990).

concevoir, d'une certaine façon, « tous les codes humains et l'expression culturelle comme des faits d'écritures » (Schechner, 2002, p. 141 cité par Féral, 2013, p. 211).

Si l'on prend au sérieux l'idée selon laquelle toute activité humaine est le produit d'une activité d'interprétation, il convient de considérer que les modes d'action de l'homme constituent le réfléchissement de son mode du comprendre. Parmi ces implications en outre, le langage par le truchement du discours révèle une certaine manière d'habiter le texte et par-là même les réseaux de relations qui instituent les réalités de l'être-au-monde ainsi que le sens qu'un sujet accorde à son existence. C'est donc à partir de la composition même du discours que sourd la performativité du dire de la parole ; et pour bien comprendre, en définitive, la fonction heuristique accordée à la parole dans cette thèse, il convient de reprendre la définition exhaustive du discours proposée par Ricoeur : « le discours articule un sujet de discours, un acte de discours, un contenu de discours, un code méta-linguistique, une référence extra-linguistique, un interlocuteur » (Ricoeur, 2010, p. 36). Si ces fondements constituent les différentes composantes de la sémantique de la parole, pour Frye (1970), à l'instar de Humboldt, l'unité du discours – dans sa dimension *méta*[64] – repose sur l'état de l'âme (*mood*) du sujet parlant. La relation entre la parole et le discours renvoie en ce sens à une action spécifique d'assignation de sens et de mise en forme de la parole en vue d'exprimer l'expérience d'une chose, sa réalité individuelle et sociale : telle est l'hypothèse fondamentale qui justifie et motive l'élaboration de ce procédé d'investigation de la parole. Le dire de la parole renvoie ainsi aux modes instantanés de déploiement et d'articulation des fondements du discours qui en instituent la portée sémantique. Du reste, selon ce principe, la parole jette un pont vers tous les langages, signale les liens et les degrés de relations qui lient entre-elles les réalités exprimées dans un discours. Par le biais de la parole, la signification d'une chose est ainsi délivrée au langage sous la forme d'un discours.

Si la signification préexiste aux mots (Humboldt), c'est donc que l'essence de la parole en sa signification est corrélative à l'être de l'homme. Cette conception de la parole implique de comprendre qu'une ontogénie de la parole se rapporte à sa signification et que la genèse de celle-ci s'enracine dans l'ontologie du *Dasein* (Heidegger, [1927] §34, pp. 141-142). La genèse de la parole révèle en ce sens des engrammes procédant de modes existentiaux, qui instituent chez l'homme les fondements de sa manière d'être et d'agir. Le pouvoir-être affecté

[64] En Grec méta signifie : ce qui dépasse, englobe » [un objet, une science]. Dictionnaire Le nouveau Petit Robert, (dir) J. Rey Debove et A. Rey. Édition [1993] 2008, p. 1582.

auquel renvoie la factivité du *Dasein* sera abordé dans le premier mouvement de cette investigation, aussi je ne m'étendrai pas sur ce point, bien qu'il soit très important. Disons à titre indicatif que pour Heidegger, « c'est seulement à partir de la temporalité du parler, c'est-à-dire du *Dasein* en général que la 'formation' de la 'signification' peut être éclaircie » (§ 68, p. 267). Le postulat sur lequel repose la factivité du *Dasein* constitue une perspective complémentaire du pouvoir-être affecté de l'être-personne renvoyant à l'être-corps ; cette autre manière de concevoir l'être de l'homme, en son mode existential le plus propre, renvoie au second mouvement de cette investigation au concept d'*affect* chez B. Spinoza (1677). (L'affection ne peut se confondre avec un quelconque état psychique ni un état intérieur (§ 29, p.122) ; il est là encore question d'un mode existential.) Ces deux perspectives ont d'importantes implications sur les modes d'exister de l'être humain et notamment sur les processus de 'formation' de la signification. Et si la donation de sens se réalise par le parler alors celui-ci peut être conçu comme « […] l'articulation affectée de l'être-au-monde » (§ 34, p. 140) ; selon ce point de vue, le parler de la parole est l'insigne de la manière d'être de l'homme, au sens où les ressorts de sa déterminité indiquent où se situe l'être-là ('le Là') de l'être-au-monde.

Au regard de la problématique portant sur la fonction heuristique de la parole comme mode d'intelligibilité de l'expérience humaine, cette investigation s'attache à examiner avec attention les dynamiques du vivant, c'est-à-dire le réseau de relations à partir duquel prend forme chez l'homme une certaine réalité. Comme j'ai tenté de le démontrer jusque-là, la conception épistémologique de la parole pour laquelle j'ai opté dans cette recherche renvoie nécessairement à une théorie générale de la formation de l'homme. Dans cette perspective générale, l'implication des modes existentiaux dans le processus de formation d'un individu sont ici mis en vis-à-vis avec le processus de formation de la parole en sa signification. L'hypothèse d'un rapport de symétrie ne signifie pas que ces processus de formation procèdent des mêmes modalités de mise en forme, mais qu'il s'opère entre ces dynamiques une sorte de transfert d'énergie qui serait d'un ordre métaphorique, au sens où chacun de ces processus bien que distincts l'un de l'autre agissent réciproquement en résonance. Selon ce principe, « un changement dans l'état du corps – dans une partie spécialisée du corps – se traduit par des changements mentaux » (Damasio, 2003, p. 203). Cela implique que la signification d'un discours est en quelque sorte symétrique à la résolution des résonances qui s'enserrent dans le corps à travers le réseau de relations homme-chose ; la prise de forme de la parole se donne ainsi comme métaphore des énergies où

s'origine sa signification. Cette conception dynamique de l'énergie implique d'en reconnaitre le potentiel transductif et évolutif dans toutes ses formes de manifestation. C'est à partir de l'emprunt du paradigme de la formativité chez B. Honoré (1977 ; 1992 ; 2005) qu'est ainsi abordé le concept d'énergie : il permet d'englober de façon systémique l'ensemble des liaisons et des transformations qui s'opèrent depuis la structure existentiale de l'homme, aux différents stades d'évolution réflexive à partir desquels son existence de l'homme se révèle à lui. En un mot, le concept d'énergie englobe le couple sensitivomoteur que constitue l'être de l'homme, et cette approche conceptuelle permet de considérer la dyade matière-énergie en laquelle se trouvent toutes les composantes du vivant qui caractérisent l'homme et sa manière d'être-au-monde. « Aux différents niveaux de réflexion, nous pouvons donc décrire, en théorie, des formes particulières d'énergie. Ou plus exactement, l'énergie se manifeste de façon particulière, tant sur le versant sensible, que sur le versant moteur » (Honoré, 1977, p. 122). L'énergie se manifeste ainsi dans les fonctions motrices, organiques et vitales, psychiques et spirituelles : tous ces complexes énergétiques se superposent et interagissent ensemble tout en disposant de leur propre loi évolutive (*Ibid*, p.122). Ce cadre théorique général fait ici référence à l'idée d'un être préindividuel dont la réalité se fonde sur la structure vivante de ses modes existentiaux qui interfèrent en permanence avec le milieu ; en sa forme préindividuelle, individuée et vivante, l'homme donne une forme au monde (et à la chose) s'ouvrant ainsi à sa propre existence.

Parce que la différenciation du fonctionnement biologique, du fonctionnement cognitif et du fonctionnement spirituel permet d'intégrer ces différents niveaux de formation anthropologique dans une signification globale, Honoré fonde sa conception de l'énergie sur les théories de l'évolution de Teilhard de Chardin, Bergson et Bachelard, notamment. Son approche conceptuelle de l'énergie consiste en ceci : l'énergie se manifeste à des niveaux différents, évolue et se transforme, selon un principe d'activation : « Nous définissons l'activation comme le processus par lequel l'énergie se transforme irréversiblement, et de façon discontinue, depuis les modalités réactives élémentaires de la vie jusqu'aux manifestations spirituelles les plus élaborées de l'expérience humaine » (*Ibid*, p. 161). Et tout comme pour la théorie transductive de l'individuation de G. Simodon (1964), cette conception de l'évolution de l'énergie puise dans les savoirs de la physique et dans l'horizon philosophique d'Honoré, et repose « sur l'association du point de vue thermodynamique et du

point de vue cybernétique » (*Ibid*, p. 121)[65]. Mais comme indiqué précédemment ce concept se tisse également à partir des différentes réflexions philosophiques auxquelles la pensée de l'auteur s'affilie. Le rapport matière énergie entre ainsi en concordance avec le rapport corps et esprit. Dans cette perspective, toute poussée réflexive débute avec l'énergie de base (la matière-corps) et évolue, à travers le processus de « réflexisation (ou de conscientisation) » (1977, p. 120), vers toutes les formes de manifestation particulière de l'énergie par lesquelles l'homme s'ouvre à son existence. Cette conception de l'énergie entretient d'étroits liens avec la pensée de Spinoza (1677) et notamment son concept d'affect, au sens où un affect est une affection du corps et dans le même temps l'idée de ce corps. Loin d'être le fruit d'un raisonnement purement métaphysique, la conception anthropologique de Spinoza ne s'oppose pas à l'idée d'un processus de formation comprenant un stade préindividuel que l'on peut concevoir en tant que mode existential renvoyant à un stade existentiel que l'on peut comprendre cette fois comme l'ouverture de l'homme à sa propre existence. Selon ce principe, la formation anthropologique de l'homme procède d'un dédoublement de la vie elle-même dans le processus de la Vie : l'idée d'un soi provient ainsi de la réflexion que l'homme exerce depuis l'évolution et les transformations discontinues de l'énergie qui révèlent son être au monde. Il est ici capital de signaler que de récents travaux réalisés dans le champ des neurosciences confirment aujourd'hui cette hypothèse. Dans un ouvrage intitulé *Spinoza avait raison*, Damasio (2003) indique que « de nombreux signaux corporels destinés à devenir des idées (…) sont engendrées par le cerveau. Celui-ci ordonne au corps d'adopter un certain état et de se comporter d'une certaine manière ; il détermine les idées fondées sur ces états du corps et ces comportements corporels. Le meilleur exemple de ce dispositif concerne les besoins et les émotions. Comme nous l'avons vu, il n'y a rien de libre ou d'arbitraire dans les besoins et les émotions. Ce sont des répertoires très spécifiques et évolués de comportements dont l'exécution est fidèlement convoquée par le cerveau dans certaines circonstances. Lorsque les sources d'énergie du corps s'appauvrissent, le cerveau détecte ce déclin et déclenche l'état de faim, le besoin qui conduira à corriger le déséquilibre. L'idée de faim dérive de la représentation des changements du corps induits par le déploiement de ce besoin' (Damasio, pp. 205-206).

[65] Si à ce sujet les développements théoriques éclairent les fondements sur lequel le concept d'énergie est bâti, ceux-ci ne facilitent pas cependant l'appropriation heuristique du concept d'énergie. La théorie de la formativité en intègre les principes sous-jacents mais se reporte essentiellement sur ses implications dans le processus de formation anthropologique. Pour des questions d'intelligibilité je préfère m'en tenir à ce niveau d'explication du concept et me permet de renvoyer le lecteur au troisième chapitre de l'ouvrage *Pour une théorie de la formation. Dynamique de la formativité,* et qui s'intitule « L'énergie et l'organisation » (Honoré, 1977, pp.105-141). Ce qui me semble primordial de mettre ici en avant est la fonction de lien reliant de l'énergie entre une théorie de la formation de l'homme et du processus de formation de la parole.

Le rapport de co-présence qui ouvre l'homme à l'expérience de sa relation au monde constitue le principe de la dynamique de la formativité. « En nous ouvrant à l'existence, nous formons le monde et en formant le monde nous nous ouvrons à l'existence. La circularité de cette proposition caractérise la formativité » (Honoré, 1992, p. 75). Au regard de ses préoccupations, de son attention désirante et discernante, l'homme donne ainsi forme au monde d'une certaine façon, et y trouve sa forme à travers les possibilités qui en découlent ; les formes du monde (sa réalité) sont en ce sens relatives au réseau de relations en lequel s'enserrent ses préoccupations (Honoré, 1992). (Les réalités du monde pour l'homme se trouvent donc nécessairement dans le spectre de ses préoccupations, et de ses pulsions désirantes – pour ici faire référence à Freud ou encore Jung.) Cette conception dynamique de la formativité ne signifie pas que le monde n'existe pas en tant que tel, mais que celui-ci ne peut être appréhendé que dans un rapport de co-appartenance (l'être-au-monde) : en se révélant au monde en une certaine forme, l'homme existe et il trouve en sa forme une place dans le monde et ainsi s'ouvre à son existence (Honoré, 1992 ; 2005). (L'activité humaine repose sur les possibles possibilités de mises en forme du monde.) Le potentiel énergétique du corps humain entre ainsi en résonance avec d'autre corps[66].

Ainsi, le dire de la parole trouve sa genèse dans l'histoire des significations qui l'ont formé (Honoré, 1992, voir notamment le chapitre 4). « Chercher à comprendre ce qui est dit, c'est se mettre en chemin de découvrir le chemin qu'à ouvert celui qui veut dire. […] Dans ce cheminement, la parole elle-même laisse parfois entendre à travers les locuteurs ce qu'elle a à dire de ses origines » (Honoré, 1992, p. 107). Arpenter ce chemin à rebours vers les origines de la parole ne peut que mener à l'être de l'homme, c'est-à-dire au mode existential qui pré-dessine la forme en laquelle se donne la significativité de la parole. Il me semble que renvoyer le processus de formation de la parole à la dynamique de la formativité ouvre une voie heuristique originale pour appréhender et examiner la parole. Pour Honoré (1992), cette disposition de l'être humain à la formation « donne accès au sens du parler et aussi de l'agir » (*Ibid,* p. 107). Cet angle d'approche de la parole est précisément à l'opposé de la mise en jeu de techniques (des dispositifs techniques) par lesquels la parole prend un sens formel

[66] Les médiations corporelles, symboliques, et existentielles sont liées mais ne procèdent pas tout à fait des mêmes structures physiologiques et neuronales. Cependant, elles agissent toutes conjointement dans le processus de construction de sens d'un sujet humain. Le dire de la parole procède, en théorie, de cette activité de synthèse, et sa signification se réfère à cette généalogie.

(Honoré, 1992), et semble alors désarticulée du réseau de relations qui lui donne sa forme spontanée et naturelle[67]. Le dire de la parole (sa signification propre) renvoie en ce sens au potentiel énergétique des résonances de la matière et de la pensée qui en structure le déploiement, produit et en oriente la significativité, d'une certaine façon. Si l'on admet que la poussée réflexive induite par les formes de manifestations particulières de l'énergie crée une idée ou une image du corps, on peut logiquement en déduire que le dire de la parole trouve par-là même l'élan de sa propre origine. Dans cette même perspective, G. Bachelard (1960) estime que « l'image n'est pas un résidu de l'impression mais une auréole de paroles » (Ricœur, 1975, p. 272.)

Prenant appui sur la thèse de Heidegger (1957), pour qui la parole signale la *manière d'être* de l'homme, l'heuristicité de la parole consiste en ceci qu'elle est la métaphore des processus vivants par lesquels se forment et se combinent l'image réfléchie de choses particulières. Dans cette perspective, le processus de formation de la signification en tant qu'il dérive de manifestations particulières de l'énergie est intimement lié de ce fait aux champs de forces depuis et avec lesquels se déploie la vie – puissance de manifestation de la vie elle-même dans la Vie (Bergson, 1919)[68].

L'ouverture de la parole vers son origine ontologique n'autorise pas le rejet de son appartenance linguistique (et cela même bien qu'il soit ici question d'une linguistique du discours et non de la langue). Nous avons vu plus haut avec Humboldt que la pensée et l'état de l'âme constituent, en quelque sorte, les ressorts de l'intelligence des paroles, et avec Saussure que la médiation du sens d'un discours repose sur le signe. Si la conception linguistique du langage oppose Saussure à Humboldt dans sa conception de la parole et de la langue, la fonction du signe fixé par le mot à travers la parole constitue, cependant le lieu où l'écart entre ces deux horizons philosophiques se trouve être le plus réduit. Car même en admettant que c'est la signification qui serait délivrée au discours et non l'inverse, la langue parlée dans sa visée référentielle au monde doit nécessairement prendre son appui sur un lexique commun, c'est-à-dire le langage. (La parole est un objet concret qui se matérialise par l'association d'un son acoustique à une image abstraite. À ce signe acoustique correspond un signe graphique (*graphème*), et cela en dépit même du fait que le sujet parlant sache ou non

[67] La notion de langue naturelle fait en général référence à la langue du sens qui vient du corps, au sens où elle fait la transition entre les sensations et le substrat chimique qui l'enclenche.

[68] La Vie en son sens le plus large comprend ici l'idée de la chose et du monde ; mais aussi comme l'effet du rapport homme-chose qui renvoie à la notion de réalité (nous reviendrons sur ce dernier point).

lire et écrire ce qu'il dit.) C'est précisément parce que la parole appartient en même temps au sujet parlant et à l'histoire des codifications qui règlent les usages de langue, que le discours d'un locuteur peut être compris par autrui. L'intelligence des paroles et l'intention du discours comportent en ce sens une référence dédoublée : la compréhension de soi et la visée référentielle du discours : comprendre et expliquer, le phénomène de production (le dire) et de création (le sens) d'un discours, pose un problème proprement herméneutique.

Par le truchement des langages, l'herméneutique de la compréhension de soi dans sa dimension ontologique[69] se déclot ainsi vers une herméneutique de la linguistique du discours.

Partant du postulat que le rapport à soi est une expérience médiatisée par le langage (Gadamer, 1996), le basculement d'une heuristique de la parole vers sa perspective herméneutique nécessite le recours à une nouvelle hypothèse : à savoir que le discours est le produit d'un travail de l'esprit dont l'essor de la signification, en théorie, rassemble inéluctablement les agrégats d'une histoire du corps (l'histoire de ses affects pris dans le rapport homme-chose) dont le langage est le médiat[70]. En tant que la manifestation d'une compréhension de soi prise dans sa référence au monde, la redescription de la réalité comprend nécessairement l'histoire du corps et de ses affections. En ramenant les dynamiques de compréhension de l'être sur le sol du discours, l'heuristicité de la parole trouve son efficience herméneutique dans le paradigme du texte. Le renvoi d'une herméneutique du soi vers une herméneutique du texte ne constitue pas une rupture épistémologique car l'horizon de ces deux herméneutiques se fond dans le langage. La compréhension de l'être n'est pas un sens qui se cache derrière lui, mais un monde qui se jette au-devant de lui comme signification du discours (Ricoeur, 1986). La 'chose du texte' (Gadamer, 1996) – le 'monde du texte' (Ricoeur, 1975), renvoie aux fondements du discours, c'est-à-dire aux agrégats qui en composent la sémantique. L'heuristicité de la parole vise à permettre de décrire, de fixer et de préserver les subtilités de l'expérience et du changement en lesquels l'idée du soi et du

[69] Dans la perspective ontologique de Heidegger, « c'est dans le rapport avec ma situation, dans la compréhension fondamentale de ma position dans l'être, qu'est impliquée, à titre principiel, la compréhension. […] Il faut d'abord *se trouver* (bien ou mal), se trouver *là* et se *sentir* (d'une certaine manière), avant même de s'orienter (…) » (Ricoeur, 2013, pp. 39-40).

[70] L'épreuve de l'être à travers son être-au-monde comporte sa propre noétique à travers l'histoire du corps et de ses affects ; le sentiment de présence à soi nait de cette expérience, c'est-à-dire l'être-là en une certaine forme dans le monde.

monde trouvent à partir de leurs possibilités concrètes, la forme d'un sentiment de présence à partir duquel un sujet peut affirmer son désir d'être et ainsi faire des choix.

Mais la parole en tant que telle n'est pas un texte, la théorie de la distanciation (solidaire du paradigme du texte) chez Ricoeur repose essentiellement sur l'idée que la conquête de l'écriture et la composition de l'œuvre constituent un monde spécifique au texte. (Toutefois, son approche n'écarte pas la possibilité de se saisir de la notion de 'monde du texte' comme un moyen heuristique d'aborder la parole.) Le principal argument de Ricoeur se fonde à cet égard sur l'*autonomie sémantique* du texte qui s'ouvre à la fois du côté du monde et du lecteur (Ricoeur, [1986] 2010), alors que le discours oral comporte une caractéristique *ostentive*, que l'on peut comprendre comme le geste de montrer, de faire voir (Ricoeur, 2010, p. 38) [71]. L'écriture dans le genre littéraire notamment abolit quant à elle toutes possibilités de référence directe. La signification du texte renvoie ainsi aux opérations de lecture, c'est-à-dire aux interprétations produites par le lecteur. « L'ambiguïté de la notion de signification reflète cette situation. Signifier peut vouloir dire, soit ce que signifie le texte, soit ce qu'a voulu dire l'auteur » (Ricoeur, 2010, p. 37). Si Ricoeur ne disconvient pas que cette problématique n'échappe pas radicalement au langage ordinaire[72], il estime que c'est avec le texte que cette dernière trouve ses angles les plus aigus. L'*autonomie sémantique du texte* permet d'identifier l'histoire que le texte raconte indépendamment de l'intention de l'auteur. Mais si l'on admet que la parole s'ouvre à la fois vers son mode de production et de mise en forme par un

[71] Pour Ricoeur, dans une conversation tous les protagonistes ont en commun le même réseau spatio-temporel. Le discours est en ce sens monstratif car il se déploie, et donne à voir quelque chose, depuis un commun. Alors qu'avec l'écriture et notamment la littérature, la référence au monde est radicalement fondée sur le texte. Mais comme je l'ai indiqué, il est ici question d'examiner des entretiens qui ont été retranscrits. Je ne cherche pas à nier le rapport de co-temporalité (Johannes, 1983) que j'ai en partage avec les participants de la recherche : mon propos consiste à indiquer que la distance qui apparait entre la parole et le texte ouvre la voie vers une compréhension possible du dire de la parole et de ses modes d'institution. En outre, le principe d'entretien de recherche biographique pour lequel j'ai opté tend à légitimer cette position. (L'approche de l'entretien de recherche biographique consiste en effet à intervenir le moins possible ; dans la perspective de cette recherche, cet enjeu est d'autant plus aigu que je cherche à comprendre comment s'institue le sentiment de situation (individu-situation-environnement) des participants de la recherche. Ma tâche se limitait donc essentiellement à écouter.)

[72] En effet, Ricoeur indique à cet égard que « (…) la polysémie des mots appelle pour contrepartie le rôle sélectif des contextes à l'égard de la détermination de la valeur actuelle que prennent les mots dans un message déterminé, adressé par un locuteur précis, à un auditeur situé dans une situation particulière. La sensibilité au contexte est le complément nécessaire à la contrepartie inéluctable de la polysémie » (Ricoeur, [1975 ; 1986] 2013, p. 21).

locuteur, c'est-à-dire vers le monde du texte qui par le langage médiatise l'expérience, la question qui se pose est la suivante : par quel procédé de distanciation la parole dérive-t-elle vers une herméneutique du texte ?

La proposition est simple : le report de la parole vive à un texte est une distanciation produite par l'opération de retranscription[73]. Si la retranscription d'un entretien est une démarche courante en recherche, le cheminement de réflexion par lequel le passage d'une démarche d'investigation empirique se tourne vers une perspective herméneutique nécessite d'en formaliser le procédé. Le discours n'est plus simplement un dire (une information dite factuelle ou subjective) dès lors que dans sa visée référentielle celui-ci est appréhendé comme 'monde du texte' (une mise en forme de soi et du monde). Ce renvoi de la parole vers une herméneutique du discours trouve par ailleurs ces autres justifications : 1) les entretiens de recherche qui ont été réalisés ne constituent pas, dans leur forme, des conversations[74], l'étude approfondie de leur contenu nécessite la médiation d'un *texte* ; 2) pour Ricoeur ([1986] 2010) la fonction référentielle du discours apparaît dès le langage ordinaire, la parole est donc ici conçue comme un moyen heuristique en vue d'explorer le rapport tensionnel induit par les effets de sens dérivant de la provenance et la détermination du discours qui ainsi permettent à un sujet d'atteindre un monde ; dans cette perspective, la parole ne renvoie pas tant à un propos qu'à une écoute nécessitant de faire-silence (Heidegger, 1927, § 34) ; 3) la métaphorique du langage ordinaire dans sa fonction de redescription de la réalité peut être comprise comme *œuvre*, au sens où celle-ci exprime (raconte) la manière d'être d'un sujet en tant qu'il trouve sa forme dans la forme du monde : le dire de la parole (le parler de la parole) vise à faire apparaitre ces articulations dans 'l'évènement du discours'.

« Tout discours se produit comme un événement ; comme tel il est la contrepartie du langage compris comme langue, code ou système ; en tant qu'événement il a une existence fugitive : il apparaît et disparaît. Mais, en même temps - et c'est ici que réside le paradoxe - il peut être identifié et réidentifié comme le même ; ce même est ce que nous appelons, en un sens large,

[73] En effet, la parole délivrée par les participants de la recherche dans le cadre d'entretiens est examinée, à postériori, depuis la forme d'une retranscription intégrale du contenu de l'entretien.

[74] Dans cette perspective, les conversations de terrain renvoient à une démarche d'investigation empirique et constituent un matériau de recherche qui permet, notamment, de comprendre les contraintes de fonctionnement de la vie quotidienne des participants de la recherche, dans un cadre général. Et d'explorer la référence implicite des contenus de discours déployés durant les entretiens.

sa signification. Tout discours, dirons-nous, est effectué comme événement ; mais tout discours est compris comme signification » (Ricoeur, [1986] 2010, p.95). L'évènement de discours se situe à l'intersection d'une situation et d'un contexte et comme tout acte de communication celui-ci révèle (dans le temps long de l'entretien), les intentions, les désirs, les actions, les stratégies et les buts du sujet parlant. Ces connaissances ne sont que la manifestation particulière d'un mode de compréhension de soi à travers lequel la visée référentielle au monde se trouve déjà d'avance comprise. Dans la perspective de cette investigation, le monde du texte consiste ici à comprendre la cosmologie des réalités[75] sur lesquelles se fonde le rapport entre noème et noèse[76] à partir de la situation de vie des participants de la recherche. De cette manière-là ce qui est dit, sous la forme du discours, est conçu comme monstration des processus de subjectivation et de rationalisation desquels dérive le sentiment de présence d'un sujet humain, en une certaine forme dans le monde.

L'évènement du discours ouvre le chemin vers cette réflexion et constitue donc le portail d'entrée des trois mouvements d'investigation qui ont été élaborés dans le cadre de cette recherche. De ce point de vue, le discours renvoie à la mise en forme singulière d'une situation de vie. Dans le rapport dynamique Individu-Situation-Environnement : l'environnement fait référence à un contexte historique et social déterminé ; la situation fait référence à l'expérience de la relation homme-chose ainsi qu'aux conditions d'existence depuis lesquelles un sujet (le locuteur) appréhende le monde et en élabore les réalités au moyen de langage ; le locuteur est un sujet parlant qui exprime d'une certaine manière, selon sa disposition et les circonstances, son rapport à une chose déterminée ; depuis sa situation d'interprétabilité, le chercheur est quant à lui à l'écoute du réseau de relations qui se forme et se transforme dans le discours, lui permettant ainsi de saisir les dynamiques vivantes qui instituent l'expérience humaine à travers ses réalités.

---

[75] Pour J. Stuart Mill (1869), dont la conception ontologique est discutée par Chaherli-Harear (2009), l'être humain éprouve des sensations dont il n'est pas la cause. La matière et l'esprit reçoivent ces sensations et les coordonnent, au sens où celles-ci sont associées à des images à partir desquelles les sensations peuvent être convoquées et ainsi constituer une réalité à travers la présence de leur seule idée. La réalité de l'être-au-monde prend ainsi la forme de toutes les vérités sensibles présentes à l'esprit et dans le corps d'un sujet humain à un instant donné. De ce point de vue, la philosophie de l'expérience de Mill renvoie à une cosmologie des réalités qui, en tant que des vérités sens, s'accorde avec la conception de la subjectivité humaine (Ricoeur) pour laquelle j'ai opté dans cette recherche.

[76] Pour Husserl (1913 [1968]) la « noèse » est l'acte même de la pensée alors que le « noème » est l'objet intentionnel de cette pensée en tant qu'objet irréel, en ce sens où il n'est pas une chose ou un aspect d'une chose préexistante.

Introduction

Les différents développements qui se succèdent au sein de ce chapitre, à l'instar de tous les autres, tendent à ne présenter que les choix déterminants qui ont contribué à structurer l'élaboration de cette recherche. Dans un souci de fluidité et pour en faciliter l'appropriation, j'ai donc fait le choix de ne retenir que les idées essentielles à la compréhension de cet outil d'investigation. De ce fait, aucune discussion ne sera ouverte au sujet des méthodes que j'ai dû examiner en élaborant cette thèse pour finalement les écarter. Le *parti pris* qui sera le mien consiste à me borner à n'exposer que les fondements théoriques qui sous-tendent la mise en œuvre concrète de ce procédé d'investigation de la parole. (Il n'est donc pas ici question de suivre une méthode d'investigation plutôt qu'une autre ; je me réserve cependant la possibilité de revenir ultérieurement sur cette discussion dans le cadre d'un article.) Afin que cette position soit tout à fait comprise, je tiens à indiquer que ma propre enquête sur les méthodes d'analyse de discours et de textes ne m'a pas permis de repérer un outil adéquat à cette recherche.

Les dynamiques extra-linguistiques et méta-linguistiques contribuant à structurer la signification d'un texte ne sont que rarement mises en vis-à-vis avec les apports de l'ontologie philosophique dans une perspective herméneutique se rapportant elle-même à une recherche de type empirique. J'assume ici pleinement l'idée que c'est à partir d'une certaine conception du vivant et de la réalité que cette recherche est abordée, de même que ce corpus d'entretiens. Si certains objecteront que la métaphysique présume et que par-là même celle-ci ne tombe pas sous le jugement de l'empirie, il convient alors de rappeler que le discours sur lequel repose l'horizon philosophique des auteurs convoqués à cette entreprise de recherche est proprement empirique. Heidegger et Spinoza, par exemple, théorisent sur l'homme à partir de leurs observations directes du comportement humain ; de plus, les récents travaux de Damasio en neurosciences tendent à confirmer que la structure ontologique de l'homme telle que décrite par Spinoza concorde avec les résultats de récents travaux qui ont été réalisés sur un plan technique et expérimental. De ce point de vue, les langages de la philosophie permettent d'éclairer, sur un plan épistémologique, ma propre situation d'interprétabilité (cf. chapitre 1). Cet éclairage ne récuse pas ce que j'ai vu ou entendu, il indique cependant comment je regarde et interprète ce qu'il m'est donné de voir. Si une recherche qualitative engendre nécessairement un savoir situé, c'est parce que celle-ci englobe dans un même mouvement réflexif, le chercheur, son objet et une situation de recherche.

On peut aborder le discours oral de bien des manières, mais pour en explorer les dynamiques intrinsèques il est utile d'en avoir une représentation à la fois simple et précise. Le caractère complexe des multiples dynamiques qui en constituent les ressorts ne s'éclairciront qu'au fur et à mesure de l'investigation. Il est donc par ce biais impossible d'échapper à l'ordre empirique à partir duquel les réalités humaines tendent à donner une certaine forme à la parole.

L'orientation herméneutique donnée à ce procédé d'investigation de la parole ne suffira sans doute pas à justifier mon choix de m'engager dans l'élaboration de cette proposition. On pourrait en effet m'opposer qu'au regard des importantes contributions qui ont vu le jour dans les études en herméneutique, cette démarche d'investigation aurait pu se nourrir de ces nombreuses ressources sans avoir recours à l'invention d'un quelconque procédé. Or, il ne s'agit pas de procéder ici à l'herméneutique d'un texte qui, en tant que tel, serait appréhendé dans cette configuration matérielle lors de sa réception. Mais de réaliser une herméneutique de la parole vive afin d'en explorer les rapports avec l'existence vive. Le texte est ici le paradigme à partir duquel se donne à voir le chemin d'interprétation et de compréhension qui s'ouvre dans le vis-à-vis entre l'existence vive et la parole vive. L'orientation herméneutique de cette étude ne porte donc pas sur une réflexion d'ordre sémiotique ou linguistique, au sens classique de ces termes. L'enjeu consiste ici à explorer le chemin par lequel émerge un mode de compréhension de soi chez un sujet à partir de la manière dont il parle du caractère de l'expérience vers lesquelles le renvoient ses situations de vie. Sur un plan théorique, la démarche de ce procédé s'appuie sur l'idée que l'« expression vive » est, par effet de miroirs, un auto-réfléchissement de l' « existence vive ». Dans cette perspective, l'expression vive est conçue comme la monstration d'un stade pré-individuel duquel dérive un état sensible de l'être en tant qu'il s'inscrit d'une certaine façon, à travers sa visée référentielle, dans un langage proprement narratif. C'est donc au travers de cette ligne de tension que s'inscrivent les trois développements de ce procédé herméneutique.

Car si j'ai été conduit à construire avec la plus grande prudence possible cette proposition méthodologique, je tiens à signaler que cela n'a cependant été rendu possible qu'à la faveur

de la lecture de nombreux auteurs[77] dont les travaux constituent, à mon sens, une ressource importante pour l'étude des discours. Même si je ne fais pas directement référence ici à ces lectures, je me dois de reconnaitre qu'elles m'ont encouragé, d'une façon ou d'une autre, à m'engager dans l'élaboration de cette proposition[78]. Néanmoins, j'affirme ne pas avoir eu connaissance d'une méthode susceptible de me permettre d'examiner la manière dont s'élabore le sentiment de présence d'un sujet humain, tel que je me propose de le faire depuis cette proposition. Cela est probablement dû à la spécificité de l'impulsion que j'ai donné à cette recherche, en faisant le choix de porter une attention particulière à la fonction de l'énergie (de la puissance de vie) dans le réseau de relations qui structure la dynamique Individu-Situation-Environnement, et en est probablement à l'origine. (S'il se trouve qu'il existe une démarche de recherche qui se rapproche de celle que je vais exposer, il sera toujours temps de procéder ultérieurement à tous les rapprochements utiles, ce que je ne manquerai pas de faire).

Si la démarche globale de cette recherche est résolument herméneutique, ce n'est sans doute qu'à la faveur de l'exposé théorique et technique du mode d'investigation de la parole que peuvent surgir les aspérités les plus concrètes. Il donc question de présenter maintenant le cadre général d'élaboration de cet outil d'investigation.

---

[77] Je ne peux rendre justice à tous ces auteurs, mais je voudrais tout de même citer, à titre d'exemple, quelques-uns de ces noms, notamment Austin ([1962]1970), Pêcheux (1969), Brémond (1970), Genette (1983), Ferraroti (1985 ; 2003), Bardin (1986), Legrand (1992), Heinz (2000), Martuccelli (2006), etc.

[78] J'ai par ailleurs cherché ici à tenir compte des 'enseignements' de la sociologie vis-à-vis du discours des acteurs et de leurs implications ; l'ethnographie à travers l'intérêt qu'elle suscite pour les plus infimes détails portant sur les interrelations entre les personnes et/ou les choses m'a entrainé à examiner avec attention les dynamiques auxquelles renvoient une référence dans le discours ; j'ai en outre cherché à considérer des apports de la linguistique relatifs au phénomène de la signification en pragmatique du langage, notamment, ce qui permet de donner une forme relativement homogène à l'ensemble de cette proposition, au sens où quand bien même le phénomène étudié se rapporte toujours à une proposition de discours, ce dernier ne fait jamais référence à un même niveau linguistique. Toutes ces différentes approches constituent, d'une manière ou d'une autre, la fabrique de ce procédé de recherche. Toutefois, ma plus grande dette revient, sans aucun doute, à la philosophie herméneutique de Ricoeur à partir de laquelle j'ai pu donner non seulement une forme cohérente aux mouvements d'investigation qui structurent cette 'proposition', mais aussi à l'ensemble de la méthodologie de cette recherche. Selon ce principe, les différentes perspectives de la recherche reposent sur la possibilité d'interprétation sur laquelle repose la dialectique entre sens et référence, depuis le point de vue des participants de la recherche sans négliger que c'est ici le chercheur qui au final dit quelque chose à propos de son terrain : la situation d'interprétabilité du chercheur se fonde sur cet enjeu, de même que les résultats de la recherche. En un mot, ma manière de travailler se fonde sur de nombreuses références à Ricoeur mais aussi sur les effets performatifs induites par la lecture de sa pensée.

Les trois mouvements d'investigation de la démarche d'exploration du dire de la parole

Pour examiner le corpus d'entretiens de recherche biographique, la proposition globale que je formule se décline en trois mouvements. Chacun de ces procédés constitue un outil spécifique d'investigation auquel il est possible d'avoir recours indépendamment des autres. Il me semble donc parfaitement envisageable d'entreprendre une investigation de la parole en débutant à partir de n'importe lequel de ces procédés techniques. S'agissant de perspectives de recherche qui se chevauchent et se recoupent, ces outils sont complémentaires aussi leurs résultats doivent être mis en dialogue, sur un plan horizontal.

En quoi la parole vient à dire quelque chose sur la manière d'être de l'homme ? Sur un plan méthodologique, ce questionnement est abordé depuis le paradigme du texte à travers la visée référentielle du discours ainsi qu'à partir de la fonction formative de l'homme sur laquelle repose ses modes existentiaux. Partant du postulat suivant lequel « l'expression vive dit l'existence vive » (Ricoeur, 1975, p. 61), dans ce procédé, le déploiement de la parole (en son dire proprement singulier) apparait comme le corrélat du processus de formation de l'être et de son mode de compréhension de soi. La parole coïncide en ce sens avec l'activité d'interprétation de l'homme et donc avec la structure d'appropriement par lequel son être-là se révèle à travers son être-au-monde. Autrement dit, l'être-dit s'agrège à la parole selon la manière dont l'homme trouve à partir de « la possibilité d'une présence à soi dans le présent du présent vivant » (1967, p. 8) sa manière d'être-là, qui octroie une certaine forme à sa parole. De ce point de vue, la parole comporte une double tension directionnelle comprenant l'être et le monde. Ainsi, son examen s'oriente donc logiquement vers ces deux directions que sont *la provenance* (l'être) et *la détermination* (le monde), en ce qu'elles constituent deux modalités particulières de « propriement » (Heidegger, 1959, p. 246). (On peut ici comprendre cette formule comme étant un processus global et singulier de formation de la parole dérivant de la forme actuelle d'un mode de compréhension de soi à la faveur duquel se révèle l'être-là de l'être en soi.) Selon ce principe, la donation de sens délivrée à la parole procède de la signification actuelle d'une chose dont la déterminité est en même temps relative à la compréhension de soi d'un sujet, dans un contexte déterminé, mais aussi aux codifications langagières (lexique commun) et linguistiques (dispositif technique) qui règlent le rapport sémantique entre le signe et le sens.

Selon ce principe :

À un premier niveau, l'examen de la parole se rapporte à l'étude de sa provenance, c'est-à-dire à son mode de production comme à son mode de déploiement. Ce premier mouvement d'investigation s'intitule à cet égard : **Examen de la structure de déploiement de la parole.** La structure du déploiement de la parole sera abordée par le truchement de l'évènement de discours depuis une perspective linguistique et extra-linguistique. Cette proposition s'appuie sur les apports de Heidegger, et notamment sur un recueil de conférences rassemblées dans un ouvrage intitulé *Acheminement vers la parole* ([1976] 2014). Les modes de production de la parole, en tant qu'ils renvoient à des modes d'affection, se rapportent à la fonction formative de l'homme dans sa dimension pré-individuelle. Et dans sa perspective individuelle, la production de la parole est une sorte de *mimêsis* de l'action humaine dans le sens où la visée référentielle du discours renvoie à une activité où un agent se reconnaît à partir de son action (Ricoeur, 2004). Cette double perspective permet de considérer le rapport formatif qui s'opère entre l'être en son pouvoir-être affecté dans sa dimension pré-individuelle et l'être-en-vie, au sens où l'homme se trouve dans le monde en une certaine forme suivant son activité. Dans cette perspective ontogénique, l'exploration de 'la parole de la parole' sera abordée depuis l'horizon philosophique d'*Être et Temps* puis examinée dans sa mise en vis-à-vis avec la structure d'appropriement et du non appropriement du *Dasein*, en ce qu'elle révèle ce vers-quoi et auprès-de-quoi l'être en soi de l'homme se tourne. Ce mode de dévoilement du *Dasein* caractérisé par le souci et l'angoisse (Heidegger, 1927) permet de fixer ce sur quoi prend appui la signification de ce qui est porté à la parole, en tant que c'est ce qui préoccupe l'être du sujet parlant.

Dans un second temps, en prenant appui cette fois sur le sol de l'*Éthique* (Spinoza, 1677), le rapport formatif suivant lequel l'idée de soi dérive vers les choix possibles qui s'offrent à l'homme d'être accueilli en une certaine forme dans le monde, sera renvoyé au mode existential que constituent les affects du corps, en tant que mode d'affection primaire et secondaire (Spinoza, 1677). Depuis ce nouvel angle d'approche s'amorce le second mouvement d'investigation de ce procédé de recherche qui s'intitule : **Examen de la formation sémantique de la parole dans la présence** De ce point de vue, l'appropriement de la parole se rapporte autant à la phénoménalité du *Dasein* et qu'aux affects du corps, qui sont tous deux des modes existentiaux originaires. Le passage de la dimension ontologique du

Dasein vers le corps en tant que mode existential permet d'opérer un renversement vers la dimension énergétique du vivant, c'est-à-dire de se projeter d'une perspective proprement ontologique vers une approche anthropologique susceptible de prendre en charge l'ensemble des dynamiques vivantes qui instituent le rapport Individu-Situation-Environnement et auxquelles se rapportent les réalités sensibles sur lesquelles se fonde l'expérience humaine.

Bien qu'ils s'orientent vers la *provenance* de la parole, ces deux premiers mouvements d'investigation font face en permanence au caractère de sa *détermination*. La détermination est en ce sens la référence réelle visée par le discours au sujet de quelque chose, la provenance étant conçue sous cet angle comme le *lieu* singulier de fabrique de l'effet particulier d'une chose et de sa déterminité. Les réalités sensibles résultant de l'effet 'homme-chose' sont rapportées, en termes de significativité, à l'expérience de l'épreuve du *Ton* à travers lequel l'homme trouve, dans la présence (du rapport), son être-*Là*. Dans l'horizon philosophique d'Honoré (2005), la présence se caractérise par les résonances de l'énergie de l'espace et du temps, et celle-ci détermine également la manifestation particulière de l'énergie spirituelle auquel s'enroule le mouvement de l'esprit. À la tonalité de l'être-là correspond ontiquement un certain état de l'âme qui résonne, selon sa disposition, dans la gamme de l'angoisse, de la joie et de la tristesse. À partir de la tonalité de la résonance qui retentit dans la présence, l'homme peut exercer une réflexion sur le sens et l'orientation qu'il donnera à son activité sur un existentiel (le vivre).

À un troisième niveau, l'examen de la parole se tourne vers les inférences de sa détermination sémantique au regard de sa référence au langage, c'est-à-dire à la dénotation/connotation du discours résultant de son mode de création. Dans l'horizon de l'évènement du discours, les modes singuliers de production de la signification sont ainsi renvoyés à la dimension sociale du langage qui en caractérise la portée commune. Le discours devient alors le produit d'une création sémantique reposant à la fois sur ses fondements propres mais aussi sur les substitutions sémantiques dérivant autant du rapport tensionnel entre le signe et le sens que des conditions de production du discours oral.

Ce troisième mouvement d'investigation s'intitule : **Examen de la métaphore-mot dans l'être-à-dire de la parole** et s'inspire essentiellement des études de Ricoeur (1975) qui ont été publiées dans son ouvrage *La métaphore vive*. À cet égard, le discours est abordé comme métaphorique du langage ordinaire, en tant qu'il vise dans sa création momentanée à produire

une redescription sensible de la réalité. Cette médiation s'opère dans l'évènement du discours par le mot-métaphore auquel se fixe transitivement sa double appartenance sémantique, qui se rapporte à une dimension à la fois cognitive et linguistique, de sorte que par le biais de la parole l'expression de la pensée s'enserre dans le mot. L'appropriement renvoie en ce sens la parole de l'être mondain à son rapport au langage à travers le mot-métaphore et toutes les innovations sémantiques qui en découlent. L'être-dit se révèle, dès lors, dans la tension de l'écart entre la référence suspendue du discours (sa prédication générale) et sa référence déployée (sa prédication particulière). Le sens du mot-métaphore ne se règle donc pas simplement sur la prédication générale auquel renvoie le signe, mais celui-ci s'accorde à l'état de l'âme (le *mood*) par lequel la signification particulière d'un discours est délivrée. L'idée d'une chose et de ses rapports avec d'autres choses repose ainsi sur le mot-métaphore, en tant qu'il dit ce qui est et ce qui n'est pas : son lieu le plus propre (l'être-dit) se trouve dans la copule du verbe être (Ricoeur, 1975).

En cherchant à saisir au moyen de ce mode d'investigation ce que « la parole de la parole appelle en présence » (Heidegger, 1957), ce sont des possibilités de 'présence à soi' qui sont interrogées, en tant que celles-ci instituent des formes incarnées et singulières de manifestation de l'expérience de l'épreuve sensible de l'être au monde. La parole trouve sa forme particulière à partir du mode de compréhension de soi du sujet parlant et au travers de son rapport à une chose depuis un contexte déterminé. L'écoute de la parole réalisée à la faveur de l'exploration du 'monde du texte' permet de fixer et d'interroger les dynamiques vivantes qui sous-tendent les vérités sensibles et singulières à partir desquelles dérivent chez un sujet humain, une idée de soi et du monde ainsi que de possibles choix d'action. La parole en tant qu'elle dérive de la pensée – de la poussée réflexive qui collectionne, de façon discontinue, les manifestations particulières de l'énergie dans la présence – est le fruit de ces dynamiques singulières d'individuation et en ce sens la signification qu'elle vient à délivrer est nécessairement structurée par ces dernières : elle en porte l'insigne. La puissance heuristique de la parole tient au fait qu'elle ouvre le chemin vers un monde de modes de (re)production et de création des réalités individuelles et sociales.

Cette démarche d'investigation ne consiste pas en un alignement d'un ensemble de considérations à prendre en compte pour cheminer vers la parole, mais elle tend à rassembler les constituantes de la parole, qui donne le « ton » et le « tracé » plurivoque du dire à travers sa polyphonie.

En dernier lieu, une ouverture sur l'approche par les capabilités d'Amartya Sen (2009) permettra ensuite de préciser et de compléter les modalités d'analyse de ce procédé herméneutique. L'approche par les capabilités vise à repérer et interpréter « les possibilités concrètes, les libertés et les indépendances personnelles dans la perspective du bonheur et du bien-être de la personne » (Sen, 2009, p. 340). Si la finesse de réflexion et d'analyse de Sen est le produit d'une féconde pensée s'articulant entre l'économie et la philosophie, cet auteur se caractérise, à mon sens, par la sollicitude qu'il manifeste dans ses recherches à l'égard des personnes les plus vulnérables. De son approche critique des injustices qui affaiblissent l'existence de millions d'êtres humains procèdent des inférences politiques et sociales que de nombreux auteurs anglo-saxons tels que Nussbaum ([2011] 2012) ont parfaitement mis en perspective dans leurs travaux. Ce qui motive, en outre, mon intérêt pour cet auteur consiste en ce que sa réflexion ne vient jamais rompre avec cet axiome : « la raison et l'émotion sont complémentaires dans la réflexion humaine (…)» (Sen, 2009, p. 66) ; ce qui ne peut évidemment pas manquer de retenir mon intérêt. Cette perspective n'a pas encore été intégrée à cette réflexion sur la parole car celle-ci renvoie, plus généralement, aux effets de sens qui dérivent 'de la possibilité d'une présence à soi'. Autrement dit, ce qui est ici en jeu est la façon dont la réalité, à travers laquelle dérive une idée de soi, s'accorde à des représentations de la condition sociale d'une vie digne corrélative à une idée de soi dans le monde. La tâche de cette herméneutique est proprement tournée vers le *vivre*, c'est-à-dire l'agir humain au travers de ses langages et de ses médiations symboliques. Cette perspective de recherche s'inscrit dans les champs d'étude de la formation et du développement humain. Mais dans le cadre de cette exploration je me bornerai à tenter de comprendre la manière dont s'articulent les dynamiques de composition relatives à l'émergence d'une possibilité existentielle du sentiment de présence au regard d'une situation de vie, dans un contexte déterminé.

Arrivant au terme de cette introduction, je voudrais signaler aux lecteurs, d'une part, que les apports théoriques à partir desquels s'organise cette proposition sont relativement nombreux, et, d'autre part, que si l'œuvre des auteurs dont les concepts m'ont inspiré est souvent immense, certains d'entre eux n'ont pas toujours formulé directement de discours sur la parole. Ce n'est qu'à la faveur de l'ouverture de cette réflexion sur la parole vers la fonction de l'énergie dans le processus de formation de l'homme, que leur contribution renforce la logique et l'originalité de l'approche propre à ce procédé d'investigation. Ayant en outre conscience que les auteurs qui apparaissent dans ce corpus s'inscrivent dans des horizons de pensée très différents, il me semble incontournable de devoir signaler qu'il ne sera pas ici

question pour moi de présenter l'ensemble de leur œuvre, dans le cadre des prochains développements. Non seulement ce gigantesque travail me détournerait de la visée de cette démarche, mais celle-ci de plus deviendrait assez peu intelligible au regard de la masse importante d'informations qui seraient alors produites sans que des liens directs avec cette démarche puissent être établis. Le choix pratique d'organisation et de présentation de ce procédé consiste donc à me limiter qu'à l'explicitation des outils théoriques auxquels j'ai eu recours durant l'élaboration de cette démarche, et ce en vue d'en indiquer la fonction tout comme leurs différents rapports dans le cadre de cette investigation de la parole. Les différents développements théoriques relatifs à la construction de cette proposition méthodologique restent cependant relativement longs. Toutefois, ces derniers débouchent systématiquement sur un exposé technique d'investigation où je me limite à ne donner que des orientations concrètes relatives à l'usage opérationnel de ce procédé. Aussi, à la suite d'une compréhension globale des soubassements conceptuels liés à cette proposition, ces procédés techniques d'investigation, présentés sous la forme d'un tableau synthétique, peuvent être utilisés de façon autonome.

Section 1 : Procédé d'examen du réseau de la structure de déploiement de la parole

Il convient de d'assumer d'emblée que la notion de parole apparait dans le cadre de cette investigation comme *parole de la parole* (dire de la parole), selon la formule inaugurée par Heidegger. Je fais notamment ici référence à ses conférences de 1957 et de 1959, respectivement intitulée « le déploiement de la parole » et « le chemin vers la parole ».

D'une lecture attentive des réflexions que développe le philosophe dans ces textes, j'ai retenu les idées les plus saillantes pour les traduire en préconisations méthodologiques. Ainsi et d'une manière globale, c'est au titre de recommandations que les propos de l'auteur sont ici appréhendés, tant ceux-ci ont contribué à guider ma réflexion durant l'élaboration de ce premier mouvement d'investigation de la parole.

Je voudrais indiquer deux citations qui m'apparaissent être à cet égard tout à fait éclairantes :

- « (…) l'être humain a dans la parole le site le plus propre de sa manière d'être le là, indépendamment du fait qu'il le sache ou non, alors une expérience que nous faisons avec la parole va venir nous toucher au cœur de la jointure de notre manière d'être le là (Heidegger, [1957] 2014, p. 143).

Chez Heidegger, *la formulation « être le là »* se conçoit en tant que *présence au monde*. Cette dernière renvoie à son ouvrage *Être et temps* (voir notamment sur le sujet le paragraphe §29 intitulé « la constitution existentiale du Là »). Pour ce dernier la possibilité d'une expérience pensante renvoie nécessairement à la parole par le truchement du mot dans lequel s'insère l'idée.

- « Personne ne se risquera à qualifier d'inexacte ou même à rejeter comme inutile la détermination qui caractérise la parole comme extériorisation sonore de

mouvements psychiques intérieurs, comme activité humaine, comme exposition symbolique et conceptuelle (Heidegger, [1950] 2014, p. 17) ».

Heidegger estime comme Humboldt (1830) que la parole est l'image de l'être, précisément parce que la parole s'accorde au ton suivant lequel résonne l'expérience de l'être.

L'axiome de la réflexion d'Heidegger sur la parole consiste en ceci : partant du parler, il convient de s'intéresser à la nature de ce qui est appelé en présence par la parole et à travers son déploiement pour saisir ce qu'est la parole, en tant que parole. Pour réaliser pareille investigation, selon Heidegger (1959, p. 228), il convient de considérer ce que la parole à de propre en son déploiement dans la parole. Il est donc ici question d'examiner la structure de déploiement de la parole en vue d'en explorer les déterminations et les provenances.

S.1.1.1 Le dire et le parler

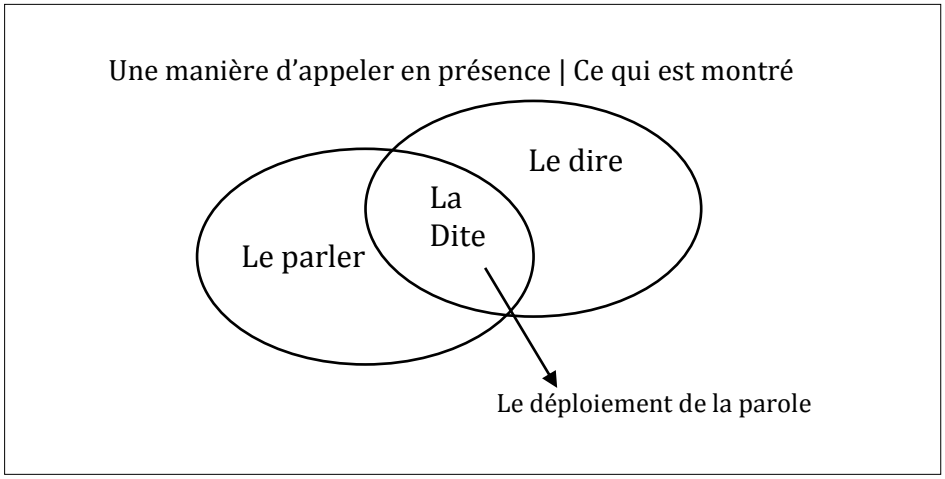
Sans pour autant les séparer de la parole, Heidegger opère une distinction notable entre le dire et le parler, qu'il me semble important de considérer.

Le parler appelle les choses au monde ; il appelle en présence le monde (Heidegger, [1950] 2014, p. 27). L'auteur parle en ce sens de « la parole qui requiert ([1959] 2014, p. 240) » et qui ainsi s'oriente « vers l'expérience de sa provenance [et] la détermination (où se donne le ton : *Be-stimmung*) qui, par-là, est apporté au son de la parole » (*Ibid*, p. 239). Le parler renvoie ainsi à ce que la parole d'elle-même fait apparaître en tant manière d'être (le là) en présence au monde.

Et ainsi pour l'auteur, « dire signifie : montrer, laisser apparaitre, présenter (*Darreichen*) un monde dans une éclaircie qui est du même coup abritement, les deux s'unissant en libre-donation (Heidegger, [1957] 2014, p. 200) ». Le philosophe entend par-là signifier que c'est au travers du dire que le parler apparait dans son rapport avec le monde. Ainsi, suivant cette conception, « la Dite – en tant que déploiement de la parole – (*Ibid*, p. 201) » met en chemin et enrichit les contrées du monde que représente en vis-à-vis le parler et le dire.

De façon imagée nous pourrions schématiquement, selon moi, nous représenter cette distinction entre le parler et le dire comme suit : le parler est le noyau de la parole et le dire son enveloppe. Autrement dit, la Dite figure la jonction qui s'opère entre l'activité de pensée (psychique) et l'activité langagière.

Schéma 1 : Le dire et le parler



Nous retrouvons par-là, les concepts techniques de Black (1962) visant à distinguer dans le champ sémantique de la phrase, la signification première de la signification secondaire. Suivant « la distinction issue du positivisme logique entre langage cognitif et langage émotionnel » (Ricœur, 1975, p. 117), la première signification renvoie à ce que la phrase « 'pose explicitement (state)' » (*Ibid*, p. 117) – (le dire) – et la seconde à ce qu'elle révèle en tant qu'elle « 'suggère' » (*Ibid*, p. 117) une signification secondaire – (le parler). Ce qu'une phrase « suggère » renvoie nécessairement à un contexte déterminé depuis lequel un sujet parle de quelque chose à partir de tout ce qui forme les implications de l'être-en-soi et le relationne avec le monde.

Selon cette conception, le parler s'articule aux intentions, aux sentiments, à tous les actes de la vie qui permettent à un sujet de se reconnaitre en son existentialité. « Ce qu'une phrase 'suggère' est donc ce que nous pouvons inférer que le locuteur probablement croit, par-delà ce qu'il affirme ; le propre d'une suggestion est de pouvoir égarer » (*Ibid*, p. 117). D'un point

de vue opérationnel, il m'apparait déterminant de retenir que le dire et le parler forment ensemble la structure de déploiement de la parole. (L'agencement singulier du parler et du dire indique que le déploiement de la parole s'enracine fermement à un contexte déterminé et d'ores et déjà pris en référence par le sujet-parlant.)

Pour se faire une idée concrète de la distinction fondamentale à laquelle nous invite Heidegger entre le dire et le parler, je propose à présent un discours simple où sera examiné, dans un premier temps, ce que ce dernier laisse apparaitre et donne à voir (le dire). Puis dans un second temps, ce qui peut être accordé au crédit du parler, de sa provenance et de sa détermination, sera ensuite mis en perspective.

Ma proposition est la suivante : « j'aimerais te dire ce que j'éprouve pour toi, mais je ne peux pas ».

Le propos est simple. Et cette paisible banalité me parait précisément très intéressante. Il est le gage que tout lecteur devrait pouvoir s'approprier facilement cet exemple et la démonstration qui s'ensuit.

« [J'aimerais te dire] [ce que j'éprouve pour toi], [mais] je ne peux pas] ».

Si je laisse de côté pour le moment la conjonction de coordination [mais], on peut convenir que ce propos est constitué en trois parties structurer par des intervalles offrant des modalités différentes de déploiement de la parole.

1) [J'aimerais te dire] ; figure l'intention de porter à la parole quelque chose
2) [ce que j'éprouve pour toi] ; requiert le mode d'être du là
3) [mais] je ne peux pas] : figure l'imparlé en son écoute.

Le dire :

Dans ce qui laisse apparaitre ou donne à voir, le dire tend à indiquer la nature des objets qui lie le locuteur à un mode présence particulier. Ici le dire tend à exprimer – de sa voix, depuis son parler – qu'il est uni à son lecteur d'une façon qui est encore inconnue. Or, le désir (j'aimerais te dire) de donner à voir la nature de liens encore dissimulés (ce que j'éprouve pour toi), qui motivent cette prise de parole, se trouve en fait empêché par une écoute de l'écoute (mais – je ne peux pas) ; « l'écoute est le se-laisser-dire qui tient déjà en lui toute perception et toute représentation (Heidegger, [1959] 2014, p. 242). De sorte que ce qui est dit ne dévoile pas complètement son intention, tout en donnant à voir tout de même ce qui est dit. Autrement dit, ladite impossibilité de dire est bien incapable de recouvrir ce qui est d'ores et déjà porté à la parole par le dire.

À la différence du corpus d'entretiens auxquels je serai confronté dans le prochain chapitre, je ne dispose pas d'informations complémentaires sur le contexte d'énonciation de ce propos. Dans le cas inverse j'aurais pu procéder à des recoupements en vue de repérer les objets qui potentiellement figurent ici au sein de l'imparlé (nous reviendrons sur cette notion). Cette démarche sera bien entendu un réflexe systématique dans le cadre de la réalisation de cette investigation.

Le parler :

Bien que les aspects conjecturels qui entourent le régime d'énonciation de ce propos nous soient inconnus, le parler ouvre une perspective différente du dire. Notamment si l'on admet que le parler est la manière dont l'être en sa détermination trouve séjour dans la parole, selon Heidegger. Donc, après m'être intéressé à ce qui est montré, je me tourne à présent vers la provenance de la parole – la source de la Dite.

« [J'<u>aimerais</u>] *te* <u>dire</u> ce que [j'<u>éprouve</u>] pour [*toi*], [mais] [je ne <u>peux</u> pas] ».

Pour ce faire, je pointe immédiatement les quatre verbes de ce propos car ils ne figurent pas simplement ce que la parole requiert, mais une rive de la Dite en sa manière de fonder sa présence (le là) et de trouver abri dans la parole. Ainsi, les verbes aimer, dire, éprouver et pouvoir informent à la fois des modes de détermination de l'être et des orientations que

peuvent emprunter ses possibles (re)déploiements au sein de la parole ; ces verbes en sont les jalons.

De mon point de vue, le verbe aimer occupe cependant comme une fonction matricielle dans ce propos, au sens où, sur le plan de la signification, les verbes qui lui succèdent entrent non seulement en résonance avec celui-ci, mais s'interprètent en référence à ce prédicat (j'aimerais). De sorte que si ce texte était privé de ce seuil, qui figure l'entre-deux entre le là et le dire au sein du déploiement propre à la parole, le parler induirait vraisemblablement un autre mode de présence. Et avec lui de nouveaux axes interprétatifs. C'est ainsi que peut s'amorcer et se structurer, me semble-t-il, une herméneutique de la parole.

Le verbe aimer pointe l'ouverture d'un réseau de relations, en son absence ce propos n'est plus le même. D'une certaine façon, nous pourrions même affirmer qu'il est plus neutre :

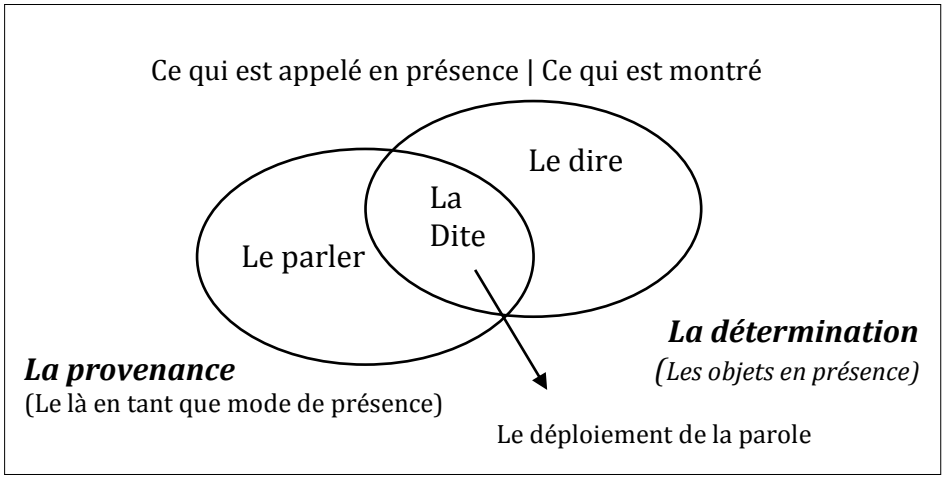
« Te dire ce que j'éprouve pour toi, mais je ne peux pas »

Il y a en effet un rapport d'entre-appartenance entre le verbe aimer et le verbe éprouver, qui ensemble affirment avec force où se situe la déterminité du Là et ce vers quoi il est tourné (toi). Bien entendu la forme active « j'aimerais » ne nous en dit pas davantage sur la nature de son prédicat : « ce que j'éprouve ». Mais celle-ci montre la manière dont est disposé le là en sa présence, ce dont ne pourrait nous informer le parler si on l'ampute ici de son seuil (j'aimerais). En plus de révéler en effet la manière dont le là est disposé, le verbe aimer – dans sa forme conditionnelle – porte la signature de sa détermination : l'incertitude. Car « je voudrais te dire », par exemple, ne saurait ~~serait~~ traduire et révéler l'intimité où siège le là tel qu'il se présente ici avec « j'aimerais te dire ». Nous pouvons toutefois admettre qu'il existe entre ces deux propositions un régime commun de provenance de la parole, qui est celui de la volition. L'expressivité du parler présente donc ici une ambivalence marquée par l'incertitude et la volonté.

Ainsi dans son parler la parole projette le « te » et le « toi » vers l'origine de sa provenance et de sa détermination. De sorte que selon ce qui peut être compris depuis son adresse, le parler induit une puissance d'évocation quasiment à contre-courant de ce que le dire tend à laisser apparaitre, puis se refuse à dévoiler : les causes de sa forme conditionnelle (j'aimerais) qui provoquent avec l'impuissance de dire (je ne peux), un second régime d'entre-appartenance. De même la nature de ce qui est vécu (j'éprouve) n'est pas dicible à

partir de ce texte, mais peut surgir nettement pour le locuteur qui peut-être dispose d'indices éclairants.

Schéma 2 : La provenance et la détermination



À partir de là, une anthropologie de la parole fondée sur une herméneutique du parler consiste à explorer, quels sont les "objets" qui induisent cette dynamique du parler. Il s'agit de repérer la variété des objets que la parole requiert en présence et ce en vue d'examiner la manière dont ils entrent en lien au sein du déploiement de la parole. Si cette démarche nécessite de recourir à l'exploration de tous les 'matériaux' disponibles, la Dite reste le pivot à partir duquel le parler et le dire se distinguent et trouvent leur intelligibilité, c'est-à-dire, logiquement, à l'émergence de son tracé ouvrant.

S.1.1.2 L'imparlé et l'indit

Bien que l'examen du parler et du dire engendre une certaine intelligibilité sur la manière dont se déploie le parler, il ne permet pas de rendre compte, d'une manière approfondie, de la manière dont se déploie la parole. À ce stade en effet, on peut s'interroger sur la manière dont va être pris en charge l'implicite de la parole : ce qui constitue en quelque sorte l'arrière-plan de la parole.

Nous avons vu plus tôt que le parler et le dire constituent une même unité. Il faut d'ailleurs préciser à ce sujet que le parler n'est pas nécessairement plus riche que le dire contrairement à ce que pourrait laisser penser cet exemple. Un texte plus long aurait pu tout autrement mettre en perspective le dire, en signalant notamment d'autres "objets" requis en présence par la parole en son déploiement.

Avec Heidegger, il faut entendre l'idée de provenance et de détermination, respectivement, comme le *lieu* où se situe 'le là' en sa provenance et au regard de ce qui le détermine. Ainsi le parler, dans sa manière de trouver séjour dans la parole et au travers de son déploiement, révèle comment un sujet est, *depuis* et *avec* sa situation, en rapport avec le monde.

La Dite représente en quelque sorte l'unité entre la provenance et la détermination car elle porte en elle et véhicule ce que le parler à de propre en tant que parler. Elle est l'entre-deux qui se nourrit autant de la provenance que de la détermination, et en ce sens elle n'est ni vraiment l'une ni vraiment l'autre. Aussi nous pourrions dire que la Dite est vibration. D'ailleurs pour Heidegger, le parler est en tant que phénomène vocal et sonore, un ébruitement. Mais ce n'est pas cet aspect de la parole qui nous intéresse ici directement. Cette anthropologie, qui est aussi d'une certaine manière une phénoménologie de la parole, s'intéresse à la manière dont se tisse le réseau de relations Individu-Situation-Environnement à partir duquel un sujet vient à percevoir et se percevoir lui-même depuis et avec ses situations de vie. Cependant, ni le parler ni le dire n'épuisent les possibilités de mettre à jour le vécu – en tant que « donné » tel qu'il sollicite l'activité psychique d'un sujet et les réalités qui en découlent. En d'autres termes, la parole ne suffit pas à elle seule à rendre compte de l'expérience humaine dans sa complexité. Le réseau de relations qui relie une personne à sa propre situation est plus vaste : quelque chose se joue dans l'imparlé et l'indit.

S.1.1.3 L'imparlé

Pour le philosophe, « ce qui est parlé tire origine de multiples façon des l'imparlé (*Ungesprochenen*) » (*Ibid*, p. 237) ; cette notion est comprise au sens « de ce qui est en réserve pour le parler » (*Ibid*). Ainsi poursuit-il, « l'imparlé n'est pas seulement ce qui est

privé d'ébruitement. C'est ce qui n'est pas dit, *das Ungesagte* (l'indit), le non encore montré, non encore parvenu dans l'apparition. Et ce qui doit tout à fait rester imparlé, cela est retenu et gardé dans l'indit, demeure en tant qu'inmontrable en retrait, est secret (*Geheimnis*) » (*Ibid*, pp. 239-240).

Comme pour le parler et le dire, l'imparler et l'indit recouvrent ici deux idées qui sont à la fois différentes et complémentaires. Au regard de la démarche de cette investigation, j'interprète ici la notion d'imparlé selon deux perspectives :

1) Tel que l'indique Heidegger, l'imparlé peut être appréhendé à mon sens comme une « ressource biographique » (Delory-Momberger, 2009). Car ce qui est en « réserve » revient au moins, en partie, à dire ce qui est connu par le sujet. L'imparlé préfigure ainsi une forme de conscientisation de ce que peut impliquer son mode de présence au moment même où se déploie sa parole. Dans cette perspective, l'imparlé apparait comme une structure porteuse de significations pour le sujet-parlant ; une réserve dans laquelle il peut puiser et sur laquelle il prend appui.

2) En ce sens également, l'imparlé permet de prendre en compte la mémoire historique de l'Homme, la puissance de sa capacité biographique – le potentiel signifiant de sa propre expérience – au travers de ses modes d'appréhension du présent vivant et de ses situations de vie (l'être humain ne redécouvre pas entièrement le monde à chacun de ses pas). L'imparlé renvoie aussi aux 'choses' en présence dans la pensée qui ne sont pas encore formellement montrés par la parole.

Rappelons-nous de notre exemple : « j'aimerais te dire ce que j'éprouve pour toi, mais je ne peux pas ».

Bien qu'il me paraisse superflu de spéculer sur les formes d'expériences individuelles et les représentations qui pourraient constituer la réserve de l'imparlé, à partir de cette proposition. Je voudrais formuler ci-après une remarque qui me permettra d'insister sur la portée herméneutique de cette étape de l'investigation du procédé, au sens où il s'agit de mettre en vis-à-vis la parole avec sa référence au monde. Cet angle d'approche de la parole consistant à

considérer l'imparlé comme l'une des modalités de déploiement de la parole permet d'élargir la réflexion sur la manière dont le parler et le dire sont liés à l'existentialité d'un sujet humain.

La démarche consistant à suivre les pistes potentielles d'interprétations qui s'ouvrent à partir du parler pour venir explorer l'économie de l'imparlé, notamment, nécessitent cependant le respect d'une exigence élémentaire : seuls les liens entre les matériaux hors-texte et l'imparlé qui pourront être rigoureusement justifiés peuvent être retenus et pris en compte dans une démarche globale d'intelligibilité portant sur le réseau de relations structurant le parler, dans le cadre d'une anthropologie de la parole. De ce point de vue, il convient de considérer que les rapports de co-appartenance qui soudent ensemble le parler et le dire peuvent possiblement avertir de la nature de ce qui séjourne dans l'imparlé. Cette hypothèse de travail est cruciale pour cette démarche car elle préfigure un mode d'appréhension de la parole et donc un mode propre d'interprétation des rapports dynamiques Individu-Situation-Environnement. À cet égard, je me permets d'insister sur le fait que si l'imparlé est certes en sourdine, voire complètement muet (privé d'ébruitement nous dit Heidegger), il peut cependant être appréhender à la faveur du dévoilement de la parole, autrement dit, être appelé à y trouver séjour. Puisqu'il existe des formes de concordance (des rapports d'induction) entre la manière dont un sujet se perçoit et interprète une situation de vie et la façon dont il vient à en dire quelque chose. Je pense que l'on peut logiquement considérer que l'imparlé est déjà d'avance compris dans le parler, et donc qu'il agit sur le parler en tant que sens pré-articulé, non dévoilé, par le parler. En définitive, on peut également appréhender l'imparlé (ce qui est en réserve ; l'appui sur lequel repose le parler) comme le champ de combustion du dire de la parole.

S.1.1.4 L'indit

Tout comme le parler et l'imparlé, l'indit et le dire cohabitent au sein de la parole et en son déploiement. Et là encore l'indit ne représente pas le vide mais ce qui coexiste en creux – au sens positif du terme – avec le dire. Cela signifie concrètement que l'indit n'est pas une chose que le sujet-parlant ignore, au sens où ce terme ne représente pas une incapacité de pouvoir

dire quelque chose. Mais la volonté d'un sujet-parlant de ne pas indiquer quelque chose par le biais du dire.

D'après l'acception qu'en donne Heidegger, l'indit (*das Ungesagte*) préfigure ce qui « demeure en tant qu'inmontrable en retrait, est secret » (*Ibid*, p. 240).

Pour ce dernier, l'indit est donc ce qui est objectivement su et caché. À l'inverse de l'imparlé qui constitue la réserve du parler ainsi qu'il en est d'une certaine façon le support, l'indit est à la faveur d'un dire maitrisé, le non représenté par le dire.

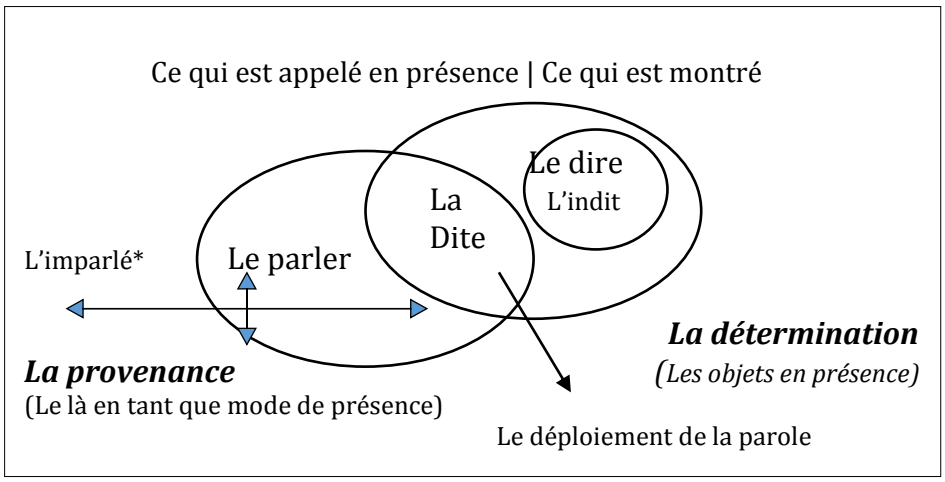
Tandis que le dire se déploie il peut tendre à montrer progressivement tous les choses à partir desquels une personne vient ainsi à se déterminer dans une situation donnée. Or, l'indit ne fait pas référence à ce qui n'est pas encore dit, mais à ce que le dire recouvre (volontairement) pendant qu'il dit. Le questionnement qui se pose alors est : de quoi l'indit est-il le révélateur ?
Cette interrogation s'oriente vers un nouvel d'investigation qui ne peut être exploré que si l'on dispose de suffisamment de connaissances concrètes sur les contextes et les situations de vie d'une personne. De ce point de vue, aucune réponse ne saurait *a priori* avoir force de loi générale. Pour autant, la signification même de l'indit semble comprendre certaines subtilités.

L'indit : une notion polysémique ?

En reprenant avec attention la manière dont Heidegger définit l'indit (inmontrable, en retrait, secret), il me semble que cette notion induit des nuances idiomatiques. Il me parait difficile en effet d'appréhender de façon analogue les qualificatifs 'inmontrable', d'une part, et « secret », d'autre part. J'ai tendance à considérer, et peut-être à tort, que l'inmontrable renvoie à ce qui ne peut être montré (en tant que manière de concevoir son rapport à l'existence). Alors que le secret renvoie quant à lui à ce qu'on ne veut pas montrer, selon le moment, les circonstances et le locuteur. La différence est infime (certes !). Pourtant, ne pas pouvoir dire quelque chose (inmontrable) est radicalement différent de ne pas vouloir dire quelque chose. En faisant le choix de retenir que 'l'inmontrable' se rapporte à ces deux modes distincts de relation avec le dire, il convient de s'appliquer à déterminer la fonction herméneutique de l''inmontrable' au sein même du déploiement de la parole.

Appréhendé sous l'angle de ce qui est tenu secret par le dire, l'Indit représente la volonté d'un sujet de garder pour lui-même quelque chose qu'il ne souhaite pas révéler. Ce dernier peut implicitement ou explicitement le signaler à son locuteur ou littéralement le passer sous silence.

Schéma 3 : L'imparlé et l'indit



***** L'imparlé : ce qui est en réserve pour le parler, les savoirs incorporés sur lesquels repose un pouvoir dire quelque chose au sujet de quelque chose pour un être historique, au sens où l'imparlé inscrit le parler dans un rapport plus vaste que le texte en le renvoyant à un champ hors-texte (un contexte situationnel) [79].

S.1.1.5 Le chemin vers la parole

« Faut-il un chemin vers la parole ? (Heidegger, [1957] 2014, p. 227) », s'interroge le philosophe. Autrement dit, peut-on partir d'un point de la parole pour ensuite se diriger vers ce que la parole à de propre. Purement rhétorique, cette problématique n'a pour lui aucun fondement anthropologique (bien au contraire !). Cette façon d'appréhender la parole reviendrait d'ailleurs à nier le caractère même de son immanence. Car « la capacité de parler signale l'être humain en le marquant comme être humain. Cette signature détient l'esquisse (*der Aufriss*) de sa manière d'être (*Ibid*, p. 227) ». Et d'ajouter, « dans la mesure où la parole accorde cela, l'être humain repose dans la parole et auprès de la parole. Un chemin vers elle

[79] J'ajoute ici une interprétation qui me semble complémentaire au propos de Heidegger et qui m'apparaît, par ailleurs, faire écho à ses propres réflexions sur l'être Mortel.

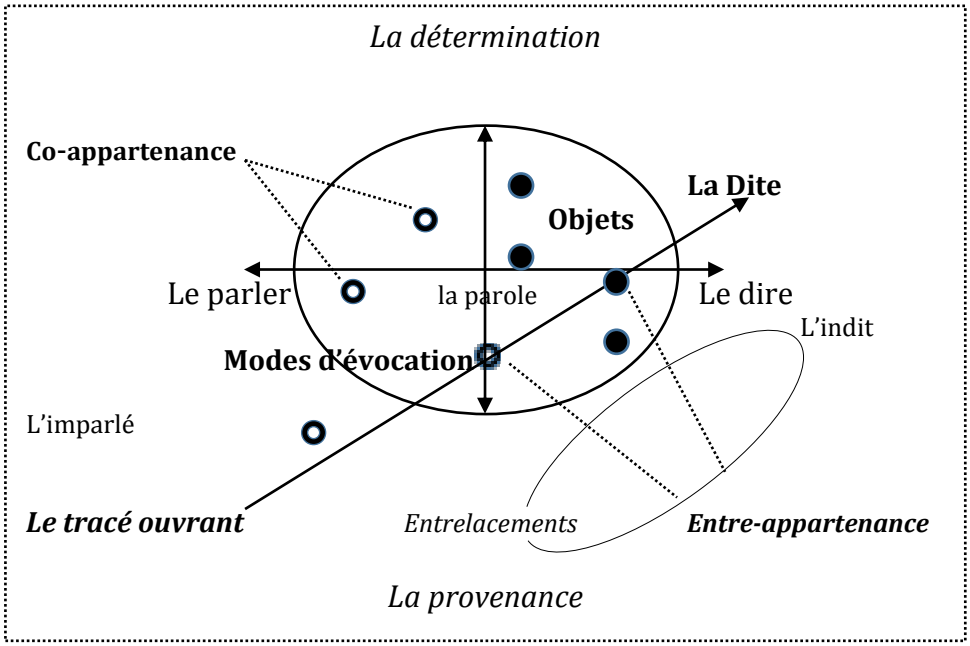
est inutile. Le chemin vers la parole est même impossible si tant est que nous sommes déjà là où il devrait mener » (*Ibid*, p. 228). Pour autant, ce propos ne signifie pas que la parole, en tant que telle, se dévoile *ipso facto*. Généralement, en effet, la parole est souvent d'abord perçue sous le mode d'un représenter, indique l'auteur (Heidegger, [1959] 2014, p. 250), alors même que celle-ci n'est pas uniquement orientée vers elle-même[80]. En ce sens, la parole ne peut se réduire à un axe sur lequel apparaitrait en quelque sorte son propre reflet (le mot et le sens). L'auteur estime que c'est dans le déploiement de la parole, en son « cercle » (Heidegger, [1957] 2014, p. 229), que la parole a le pouvoir de « libérer ce qui est montré dans le propre de son apparition » (op.cit., p. 251). Pour ainsi dire, le chemin vers la parole consiste à suivre le cercle de relations qui apparait au sein même de la parole au travers de son déploiement. Le 'cercle' comprend les relations, les entrelacements et les sens de la parole, il faut donc suivre la portée de son mouvement : suivre son chemin. « Ce faisant, plus la parole elle-même se montre lisiblement en son propre, plus significatif pour elle-même devient, en chemin, le chemin vers la parole, plus décisivement se transforme le sens de la formule du chemin » (*Ibid*, p. 229). Autrement dit, le 'chemin' ne renvoie pas tant ici à l'idée d'un passage qu'à celle d'une carte à assembler en vue d'examiner comment se structurent les réseaux de relations au sein même de la parole.

Pour Heidegger, la parole comporte sa logique propre de déploiement qu'il nomme « le tracé ouvrant (*der Ausfriss*) (*Ibid*, p. 238) » de la parole que nous montre la Dite. Car, le tracé ouvrant est « la gravure de la parole en son déploiement, le recueil d'ajointement d'un montrer (*Zeigen*) au cœur duquel ceux qui parlent, ce qui est parlé et l'imparlé qui lui est ressource – tous ensemble sont répartis à partir de la parole requérante (aus dem Zugesprochenen) » (*Ibid*, p. 238). En résumé, le tracé ouvrant constitue l'axe selon lequel se déploie l'unité de la parole ; il permet de situer le centre de gravité de la parole à partir du sens (la signification) qui se déploie dans les entrelacements, les rapports d'entre-

[80] Il faut entendre ici une critique de l'auteur vis-à-vis d'une approche herméneutique de la parole qui ne serait tournée que vers une approche sémantique et linguistique. Le problème philosophie de Heidegger consistant à élucider l'essence de l'être, la démarche de sa réflexion opère un tournant par rapport à l'herméneutique traditionnelle qui s'oriente vers l'étude du texte. Ce n'est donc pas une contradiction qui apparait ici au sujet de la distinction entre le parler et le dire et leur caractère complémentaire. Mais simplement l'occasion de rappeler avec l'auteur que l'attention de l'écoute sur le signe représenté a souvent plus de poids que le parler de la parole. Une écoute minutieuse et sensible du parler nécessite en effet de s'« accorder » avec le sujet-parlant (et inversement dans une conversation).

appartenances et de co-appartenances[81] qui tiennent ensemble, et en sa manière de trouver séjour dans la parole, le parler en tant que ce qu'il est en propre.

Schéma 4 : Le chemin vers la parole



[81] Je précise ici qu'un lien d'entre-appartenance signale, par exemple, un rapport entre un mode de présence (le là) et un objet requis par la parole (ce qui est montré). Il s'agit de deux régimes disctincts (provenance et détermination) mais cependant ceux-ci entretiennent des liens étroits. La co-appartenance tend à indiquer qu'il existe en revanche un lien entre deux formes de provenance ou de détermination.

Procédé technique d'investigation de la parole (n°1A)

Partant de l'idée que la parole comprend sa propre logique de déploiement, l'enjeu de ce procédé consiste à fixer la structure de la parole et à examiner les principes de son déploiement. Pour Heidegger, le chemin vers la parole nécessite « d'expérimenter dans l'entrelacement de la parole le lien qui la délie » (*Op.cit*., p. 229). En d'autres termes, il s'agit d'explorer le réseau de relations qui se tissent au sein même de la parole (le parler de la parole) ; de comprendre comment s'entre-appartiennent les relations entre les objets que la parole appelle en sa présence. Pour cela, il convient de suivre rigoureusement la manière dont la parole requérante se confie et se déploie, en tant que Dite montrante. À ce niveau de la recherche, l'enjeu consiste ici à « porter attention uniquement à tout ce qui, toujours déjà d'avance et dans la même mesure – qu'on le remarque ou non –, parle avec alors que nous parlons » (*Ibid*, p. 236). La parole est un entrelacement, « un entrelacement resserre, rétrécit et rend difficile une vision directe à travers ce qui s'entrelace » (*Op.cit*., p. 229). Une topographie de la parole nécessite de voir progressivement 'ce qui tient ensemble'.

Descriptif global

Le premier champ d'application technique s'intitule *La structure du parler de la parole* et consiste à examiner les dynamiques de relations qui s'opèrent entre le dire et le parler ; le parler et l'imparler ; le dire et l'indit et enfin l'imparler et l'indit (pôle 1) ; Le second champ d'application technique *Le tracé ouvrant de la Dite* vise à examiner l'axe de déploiement du parler de la parole, les sens de la parole, c'est-à-dire ce dont la parole est l'*insigne* (pôle 2).

L'opération de lecture débute véritablement par la sélection d'un évènement de discours[82] et s'oriente ensuite vers l'examen de ce que *montre* le dire (ce que la phrase pose

[82] Dans sa première conférence *Déploiement de la parole* prononcée à l'université de Fribourg-en-Brisgau en 1957, Heidegger pose la question suivante : « Où donc la parole elle-même, en tant que parole, se fait-elle entendre ? » (Op.cit., pp. 145-146). Et de répondre : « Étrangement là où, pour quelque chose qui vient à nous en nous concernant, nous accapare en nous attirant à lui, nous oppresse de son urgence ou bien nous enflamme d'enthousiasme, nous ne trouvons pas le mot juste » » (*Ibid*, p. 146). Je retiens de ce propos qu'il convient de se tourner vers les évènements de discours qui pointent le rapport homme-chose, au sens où le parler de la parole s'intrique d'avance déjà à la réalité à laquelle fait référence la parole déployée par le locuteur. Plusieurs lectures 'sensibles' du texte seront donc nécessaires pour délimiter les évènements de discours qui seront examinés. Il me

explicitement). L'explication du parler est induite par tout ce que tend à suggérer le dire en tant que manière d'être du locuteur, le parler exprime une certaine manière d'être là. Ces deux aspects du parler restent dans le clos de la phrase. Il faudra attendre l'examen de l'indit et de l'imparlé pour articuler le sens de la phrase à leur monde de référence (la situation de vie du locuteur), autrement dit, pour examiner la manière dont la parole se dé-clot du parler et du dire en tant qu'il s'enracine dans le *vivre*. De ce point de vue, l'imparlé renvoie à ce qui est en réserve pour le parler, c'est-à-dire à ce sur quoi la parole prend appui : l'imparlé comprend tout ce qui est ressource pour le parler ; ce qui est déjà-là et qui, cependant, n'a pas encore été requis par la parole (et restera peut-être implicite ou en retrait). Pour interroger l'imparlé dans sa référence au parler et au dire, il convient d'examiner les différents matériaux de la recherche susceptibles de se rapporter concrètement aux propos du locuteur. L'imparlé au sein de la structure du parler de la parole trouve sa fonction herméneutique à travers son renvoi vers les sentiments, les désirs, les conditions d'existence, etc., des participants de la recherche. Il en va de même pour l'indit qui nous l'avons vu s'articule à l'inmontrable, c'est-à-dire à ce qui est tenu à l'écart ou en secret. La mise en vis-à-vis de ces différentes perspectives du parler permet d'appréhender la façon dont se clot et se dé-clot la parole, et donc de fixer la structure du parler de la parole à l'instant de son déploiement.

À un second niveau, l'examen du *tracé ouvrant de la Dite* renvoie l'investigation de la parole aux principes de son déploiement (pôle 2). Le *tracé ouvrant* est l'axe à partir duquel les sens (compris comme direction et signification[83]) de la phrase au sein du parler forment un ensemble intelligible, que l'on peut entendre comme 'unité de la parole'. L'opération de lecture vise à examiner le réseau de relations à partir duquel s'assemblent d'une certaine façon les sens de la phrase à travers le déploiement de la parole. Dans cette perspective, il convient de s'appliquer à examiner comment, 1) la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon) ; 2) comment la parole ordonne « ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole » (*Ibid*, p. 236), c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase ; 3) comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis ; la fonction herméneutique de l'indit et de

semble intéressant à cet égard de discuter de ma propre sélection d'évènements de discours avec un autre chercheur et ce indépendamment du fait que le copule-être constitue un point de référence systématique dans cette démarche d'interprétation (voir sur ce point, le troisième mouvement de ce procédé).

[83] Sur le plan de la signification, il n'est pas question de se livrer ici à une analyse sémiologique des mots de la phrase, mais de simplement chercher à repérer de quoi le mot est le signe à travers sa référence.

l'imparlé intervient ici comme puissance de *mise-en-forme* du discours (l'unité de la parole [la *Dite*] comprend ce qui est déjà-là et ce qui est dit par-delà le dire). Il m'apparait intéressant (pour ne pas dire *parlant*) de mettre ensuite en rapport les évènements de discours sélectionnés qui font explicitement référence (voire même implicitement) à une même situation de vie. Ceci en vue de déterminer les similitudes et les divergences entre la structure du parler de la parole et le déploiement de la parole.

<table>
<tr><td>Évènement de discours</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="3">La structure du parler de la parole
pôle1</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Situation d’interprétativité se référant à un contexte déterminé

(mobilisation de matériaux hors-texte)</td><td>Le dire

(l’avant-plan de ce qui est montré / ce que la phrase pose explicitement)</td><td>Le parler

(l’arrière-plan de la parole / ce qui est suggéré et signifie un mode de présence : intention, sentiment, désir - ce qui constitue l’existentialité d’un sujet humain)</td></tr>
<tr><td>L’indit

(l’inmontrable : ce qui est tenu à l’écart ou dans le secret / ce qui existe en creux)</td><td>L’imparlé

(ce qui est en réserve pour le parler / la chose qui n’est pas encore appelée en présence mais sur laquelle le dire déjà prend appui)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Le tracé ouvrant de la Dite
(recueil des adjointements)
pôle 2</td></tr>
<tr><td></td><td>La parole requérante

(ce que laisse apparaitre la parole en sa présence : manière d’être ; adresse ; assignation, etc.)</td><td>La parole qui ordonne les variétés d’objets

(ce qui tient ensemble ; ce qui tient à égaler)</td></tr>
<tr><td></td><td>La parole qui assemble et délimite

La Dite
(L’entrecroisement de la structure[84])</td><td>Les seuils d’appartenance et de co-appartenance

pôle 3</td></tr>
</table>

[84] « L’entrecroisement de la structure c’est le montrer (das Zeigen) qui le porte et lui donne figure. Montrer c’est sur de multiples modes en dévoilant ou en voilant, amener quelque chose à apparaître, laisser appréhender (vernehmen lassen) ce qui apparaît ainsi, et laisser reprendre (travailler ou traiter) ce qui a été appréhendé » (op.cit., p. 231)

Sur un autre plan, l'approfondissement de l'investigation de la parole renvoie à l'impulsion de son déploiement, c'est-à-dire à la base de la structure de l'appropriement et du non appropriement. Les conférences de Heidegger ouvrent une réflexion sur l'ontologie de la parole ce qui « présuppose dès l'abord l'idée d'un intérieur qui s'extériorise » (Op.cit., p. 16). Renversant la perspective classique qui consiste à renvoyer la parole vers le langage pour en saisir la signification, l'enjeu de sa démarche nous l'avons vu consiste à 'porter à la parole la parole'. Mais, dans le fond, la perspective de sa réflexion implique d'aborder l'être humain comme « le vivant capable de parole » (*Op.cit*., p. 12). Pour ce dernier, « c'est à la parole que nous confions ce qui est parlé » (*Op.cit*., p. 15) aussi la question est de déterminer « comment la parole vient-elle à être en tant que parole ? » (*Ibid*, p. 15). La direction de ce chemin de pensée nous renvoie logiquement à celle de l'ouvrage *Être et temps* (*Sein und Zeit*).

Aborder depuis une perspective phénoménologique, le parler est pour ainsi dire « mis au défi de répondre en tous sens à la mise en disponibilité de ce qui est » (*Op.cit*., p. 252). De sorte que « la parole ainsi mise en position devient information » (*Ibid*, p. 252). Autrement dit, le tracé-ouvrant de la Dite n'est pas réductible à un régime particulier d'agencement des mots au sein du parler ; il découle de déterminations qui caractérisent ontologiquement la parole et son déploiement.

S.1.2.1 L'appropriement et le dire de la parole

La notion de *structure d'appropriement ou du non appropriement* renvoie chez Heidegger (1927, § 80, p. 310) au déploiement du mode du comprendre en sa significativité[85], c'est-à-dire à la tournure de la « circon-spection » suivant laquelle l'unité de l'être et son pouvoir être se placent devant le monde » (*Ibid*, § 22, p. 99). Autrement dit, l'appropriement est corrélatif à ce « en-vue-de-quoi » l'être (le *Dasein*) découvre le monde ambiant. De sorte que la déterminité de toutes choses renvoie à un être « préoccupé du monde le concernant » (*Ibid*, § 23, p. 100). Ainsi le monde extérieur n'existe donc pas en tant que tel ; il se dévoile selon la guise de l'appropriement, car « (…) sa mondanéité spécifique, en sa significativité,

[85] Dans le langage heideggérien, la significativité est « ce signifier » comprenant la totalité des rapports auxquels renvoient le mode d'ouverture du *Dasein* et l'échéance de sa facticité (§ 18, p. 87). L'échéance, la déchéance et la facticité se rapporte chez Heidegger au pouvoir-exister, qui succède au dévoilement de l'être du *Dasein*.

articule le complexe de tournure à chaque fois propre à une totalité de places assignées par la circonspection » (*Ibid*, p. 99). Tel est le caractère phénoménal et ontologique de l'appropriement : il est concrétion du *Dasein* en sa facticité. Ce qui en pratique signifie que l'appropriement est la pré-vision[86] du mode du comprendre, c'est-à-dire qu'il pré-figure le pouvoir-être de l'homme en sa mondanité.

Le *Dasein* (l'être-jeté) constitue le mode d'ouverture (*Erschlossenheit*) originaire de l'être-au-monde. En tant qu'elle enveloppe la re-présentation (l'ap-présentation) du monde, la mondanéité du monde renvoie ainsi à la déterminité de toutes "choses" placées sous l'occurrence du *Dasein*. C'est en ce sens que peut être appréhendée la formule : 'le *Dasein* est l'être du Là[87]' (Heidegger, 1927, § 32), c'est-à-dire une manière de s'ouvrir au monde et de le comprendre. Sur le plan ontologique, le *Dasein* constitue un mode de disponibilité à partir duquel se dévoile l'être-en-soi de l'être le monde qui se tourne ainsi vers la possibilité de se comprendre.

La structure de l'appropriement préfigure donc « la possibilité d'une présence à soi dans le présent du présent vivant » (Derrida, [1967], p. 8). De cette possibilité de 'conscience', prenant toujours appui sur le sol du présent, s'ouvrent toutes les connexions de la mondanéité du monde ; l'unité de cette colonne pour l'être humain n'est autre que le mouvement même de la vie : le *vivre*. « Le 'vivre' est donc le nom de ce qui précède la réduction et échappe finalement à tous les partages que celle-ci fait apparaitre » (*Ibid*, p.14). En d'autres mots, un phénomène ontologique de l'ordre de la pré-compréhension s'opère avant qu'un sujet puisse dire quelque chose à propos de quelque chose.

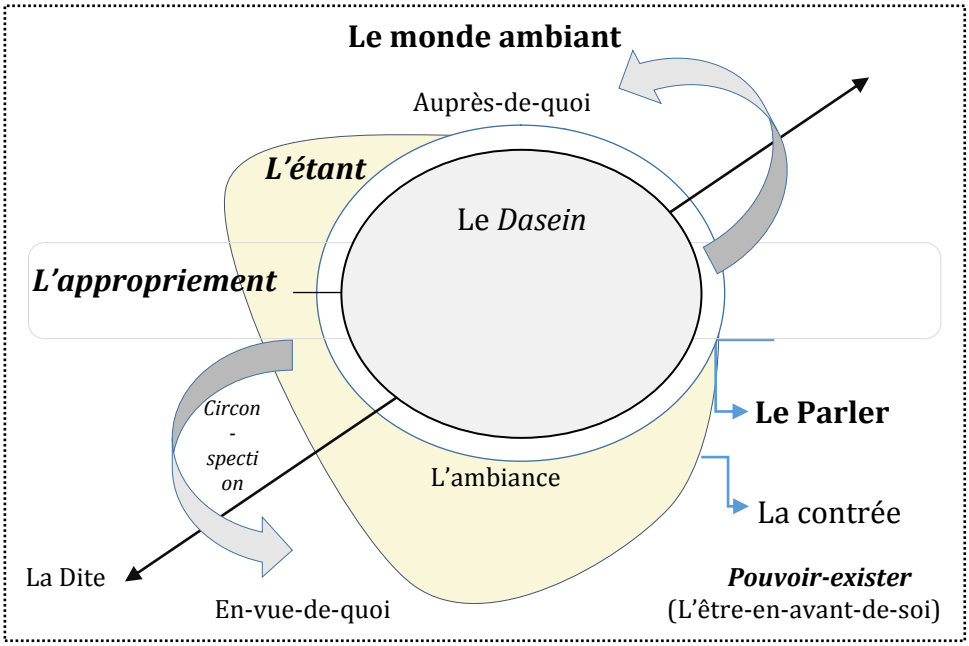
La notion d'appropriement renvoie donc concrètement au seuil d'où émane le parler, c'est-à-dire à ce qui le caractérise en propre et ainsi permet à chacun de parler de quelque chose selon un mode qui lui est propre. « Il – l'appropriement – rend propre (Es – das Ereignis – eignet) » (1959, p. 247). Mais comment suivre le *chemin* qui mène vers un

[86] Prévi-sion ne renvoie pas ici à l'idée de prévoir quelque chose, mais au fait d'être disposé à voir ou sentier quelque chose à partir d'un mode déterminé.

[87] Nous allons retrouver à plusieurs reprises dans le développement de cette section la formule « le Là » qui dans la terminologie de Heidegger permet de signifier que l'unité du mode existential du Dasein et le pouvoir-être du Dasein quotidien est le temps. L'être est temps. Et si le Dasein se dévoile selon différentes guises, le Là a pour fondement radical le sol du présent, inévitablement.

phénomène en soi invisible puisque l'appropriement, en tant que tel, n'est pas un *représenter*[88] ?

Schéma 5 : L'appropriement et le parler



[88] Il faut entendre par là que l'appropriement ne renvoie pas à une idéalité.

S.1.2.2 L'appropriement et la Dite

Considérant, d'une part, que « l'appropriement est la mise en chemin (*die Be-wëgung*) de la Dite vers la parole » (*Ibid*, 1959, p. 249) et, à l'instar d'Aristote[89], d'autre part, que « les lettres montrent le son de la voix. [Que] les sons de la voix montrent ce qui est éprouvé dans l'âme[90], qui à son tour montre les choses qui atteignent l'âme » (*Ibid*, p. 231). Heidegger conclut logiquement que « l'appropriement rassemble le tracé-ouvrant de la Dite et le déploie en unité ajointée des multiples modes de montrer » (*Ibid*, p. 246). Ce qui signifie concrètement que « l'appropriement qui règne dans la Dite est […] déjà parlé » (*Ibid*, p. 246). En tant que complexes d'assignations en effet l'appropriement signale les modes du comprendre qui sous-tendent le déploiement de la parole – en tant que parole (la Dite) – à travers ce qui est parlé. C'est en ce sens donc que le présentifier (*wergegenwärtigen*) de la parole s'inscrit toujours dans la marche d'un « proprier[91] (*Eignen*) » qui préfigure ainsi l'expression de la possibilité d'une 'présence à soi dans le présent du présent vivant' (cf Derrida).

Suivant la logique de ce raisonnement, le déploiement singulier de la parole est l'explication de l'être-en-soi qui détermine le propre de l'être-au-monde (le Là), en tant que manière de faire encontre au monde ambiant. Ainsi, « ce que livre l'appropriement grâce à la Dite, ce n'est jamais l'effet produit par une cause, ou la conséquence d'un principe » (*Ibid,* p. 246), mais la mondanéité de l'être-au-monde, c'est-à-dire une manière propre à chaque être humain d'aborder – depuis son monde de vie (mondanéité) – le monde (l'étant).

D'après Heidegger, le parler en son mode originaire se déploie « selon la guise de la découverte du monde et du *Dasein* lui-même » (1927, § 34, p. 141). La concrétude

---

[89] Dans sa conférence intitulée « Le chemin vers la parole », Heidegger (1959) commente le début du traité d'Aristote qui s'intitule « De l'interprétation, De l'énonciation ».

[90] L'âme en tant que concept préfigure ici la structure de l'être. Spinoza (1677) considère notamment qu'aux affections du corps correspondent des affections de l'âme desquelles dérivent des affects qui infèrent sur les schèmes de comportement humain. Nous y reviendrons de façon plus détaillée dans le développement du second mouvement de cette proposition.

[91] Dans la pensée de Heidegger ce terme recouvre une forte signification qu'il décrit comme suit : « Proprier en apportant, l'appropriement est plus octroyant (*gewährender*) que tout œuvrer, que tout faire et que tout baser sur des fondements » (*Ibid*, p. 246).

existentiale[92] de l'être-au-monde repose ainsi sur ce principe fondamental : le *Dasein* est essentiellement compréhensif ; il se tient « de prime abord auprès de ce qu'il comprend, [c'est-à-dire] *auprès de* l'à-portée-de-la-main intramondain (§ 34, p. 141). De sorte que le parler de la parole représente l'explicitation d'un mode du comprendre (1927, p. 49), c'est-à-dire qu'il signale la façon dont le monde "se donne" (*Es gibt*[93]) en son appropriement.

Si ce processus est nécessaire à l'être afin « de parvenir à son propre être en tant que venue en présence » (*Ibid*., p. 246), les multiples modes du montrer de la Dite renvoient donc incidemment à la manière dont le monde "se donne" ainsi qu'aux formes multiples de présence du « Là » qui en découle. Car « l'appropriement dote les mortels du séjour en leur être – qu'ils soient capables d'être ceux qui parlent. […]. L'appropriement est *le* statut [*Gesetz*] – en cette mesure qu'il rassemble en l'approprier les mortels sur leurs manières d'être et qu'il les y tient » (*Ibid*, p. 247). La concrétude existentiale de la structure de l'appropriement et du non appropriement conquiert ainsi son sens plein et entier : car de même qu'il est « octroyant (*das Gewährende*) » (*Ibid,* p. 246), « l'appropriement est disant » (*Ibid*, p. 251). Ce que la parole a de propre, en tant que parole, trouve ainsi la détermination de son mode originaire dans l'appropriement.

Selon ce principe, « la parole parle chaque fois en suivant le mode sur lequel l'appropriement en tant que tel se déclot ou se retire » (*Ibid*, p. 251). Ce qui induit d'expérimenter, sur un plan méthodologique, l'appropriement dans le montrer de la Dite pour aborder la mise en chemin (*die Be-wëgung*) vers la parole (*Ibid*, p. 246). À cet effet, il convient encore d'expliciter la manière dont l'appropriement se déclot ou se retire.

S.1.2.3 Le parler en son mode originaire

Si la structure de l'appropriement et du non appropriement règle et distribue le déploiement de la Dite, la parole en tant que parler (*redenden Sprechen*) « a ses racines dans la constitution existentiale du *Dasein* » (§ 34, p. 138). De ce fait, donc, « le mode quotidien

[92] Le concept existential est une guise de l'existence qui caractérise un mode de l'être-au-monde, « mode qui découvre, ou qui ouvre de l'étant, ou de l'être » (§ 61, p. 272).

[93] *Es gibt* signifie littéralement « il y a », mais il faut ici comprendre : « le mot lui-même qui donne (*das Wort selber gibt*) » (1957, p. 178). Voir également à propos de ce terme le glossaire de l'ouvrage Être et temps (p. 338).

d'être du parler » (*Op.cit*., § 34, p. 143) « reflète un mode du comprendre et de l'expliciter du *Dasein* quotidien » (*Op.cit.*, § 35, p. 143) – dans sa forme pré-ontologique (c'est-à-dire le mode de compréhension originaire).

L'être de la parole est pour ainsi dire à la mesure du *Dasein* (§ 34). Autrement dit, la dimension ontologique de la parole correspond à la structure existentiale du *Dasein*. Si la parole représente dès lors un phénomène, en tant que tel, c'est parce que l'être-dit du dire (Ricoeur, 1975) lui confère toutes les mesures de sa vitalité. Et que corrélativement, la connexion qui existe entre la parole et le *Dasein* en formule l'insigne, c'est-à-dire qu'il confère à la sémantique de la parole le caractère propre de l'être comme mode du comprendre et de l'affection : « le parler est existentialement co-originaire avec l'affection et le comprendre » (§ 34, p. 138). (Nous reviendrons de façon plus approfondie sur cette seconde disposition (l'affection) dans la prochaine section de ce chapitre.)

> « Le parler a nécessairement ce moment structurel parce qu'il co-constitue l'ouverture de l'être-au-monde, et ainsi parce qu'il est préformé en sa structure propre par cette constitution fondamentale du *Dasein*. Ce dont il est parlé dans le parler est toujours 'abordé' par lui d'un certain point de vue et dans certaines limites » (§ 34, p. 138).

En d'autres mots, la manière dont le parler (l'ex-primé) fait encontre avec le monde ambiant est subordonnée à la pré-vision du *Dasein*, c'est-à-dire à la façon dont le parler se trouve être structuré par un mode de compréhension propre au *Dasein* (précédant l'échéance de la facticité en tant que pouvoir-exister). De ce fait donc : « le *Dasein* a la parole » (*Op.cit.*, §34, p. 141) car « le mode quotidien d'être du parler » (*Op.cit.*, § 34, p. 143) constitue, selon Heidegger, l'explicitation de la préoccupation du *Dasein* et de la guise de son mode d'ouverture. Si « le *Dasein ontologiquement* compris est souci […], l'expression de 'préoccupation' est […] un concept structurel ontique de même que le souci » (1927, p. 64). La préoccupation est donc ici entendue comme la manière dont le *Dasein* fait encontre au monde ambiant, c'est-à-dire en tant que l'être d'un être-au-monde possible jeté en vis-à-vis avec le monde. C'est pourquoi, l'être du *Dasein* est le souci et les rapports qui s'élaborent entre les déterminations existentiales du *Dasein* et leurs concrétions originaires signalent le mode propre d'ouverture du *Dasein* (§ 41). Autrement dit, la structure existentiale du *Dasein*

est le souci et la nature de ce dernier est dévoilée par ce qui préoccupe (tourmente) concrètement l'être-en-soi en son pouvoir-exister : « La préoccupation est à chaque fois déjà ce qu'elle est sur la base d'une familiarité avec le monde » (§ 16, p. 79). Ainsi, la catégorie ontique de la préoccupation (l'être de l'étant) renvoie existentiellement le sujet humain à tout ce qui mobilise son attention, dans l'instant.

En considérant de façon précise et concrète les rapports qui s'ouvrent entre la structure existentiale du *Dasein* (qui est mode de compréhension en fonction du souci) et le caractère ontique de l'étant qui apparait sous la guise de la circon-spection, c'est-à-dire la qualité que le *Dasein* prête aux phénomènes auquel il fait encontre dans le monde ambiant en son pouvoir-exister, on peut y entrevoir, me semble-t-il, la voie d'un prédicatif méthodologique. Je propose à ce titre deux citations avec lesquelles s'amorce, à mon sens, la possibilité d'expérimenter (comme forme de l'explorer) le déploiement de la parole. À ce stade de la recherche, toute tentative d'explication relative à la phénoménalité de la parole renvoie nécessairement à la structure de l'appropriement.

Dans la sous-partie d'un chapitre intitulé « *Da-sein* et parler. La parole » Heidegger (1927) indique que : « Le parler est l'articulation 'signifiante' de la compréhensivité de l'être-au-monde auquel l'être-avec appartient et qui se tient à chaque fois en une guise déterminée de l'être-l'un-avec-l'autre préoccupé » (§ 34, p. 139).

Puis, dans sa cinquième conférence *Chemin vers la parole* (1959) Heidegger confirme cette orientation en indiquant ceci : « (…) la mise en chemin de la Dite vers le parler nous ouvre elle seule les sentiers sur lesquels nous pouvons songer en suivant le propre chemin vers la parole » (*Ibid*, p. 250).

Si la Dite et le parler sont codéterminés par la structure de l'appropriement et du non appropriement, corrélativement, le *Dasein* existe en un monde avec lequel il fait encontre sur le mode de la préoccupation (pour-quoi et en-vue-de-quoi) et c'est en sens donc que « la phénoménologie du *Dasein* est herméneutique (…) (1927, p. 49). Et ce d'autant plus que le Là (du *Dasein*) qui enveloppe le monde « comprend le temps dans un rapport à un pour-quoi, qui, à son tour, en dernière instance est ancré dans un en vue-de-quoi du pouvoir-être du

Dasein » (§ 80, p. 310). L'appropriement est donc le point de départ de cette investigation herméneutique car d'une certaine façon la concrétude existentiale du *Dasein* […] devient en même temps herméneutique au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique » (*Ibid*, p. 49). En d'autres mots, ce qu'une personne vient à dire du monde (dans lequel est toujours compris l'être-avec) révèle, par le biais de ce qui la préoccupe, la manière dont elle lui fait encontre. Si l'être du *Dasein* est souci, la nature ontologique de sa préoccupation dérive des déterminants propres à un pouvoir-exister se rapportant à des manières ontiques de désigner les *étants* (c'est-à-dire le monde, les choses et les phénomènes du monde).

Procédé technique d'investigation de la parole (n°1B)

Partant de l'idée que l'être-au-monde se moule à la spatialité du *Dasein*, c'est-à-dire au 'Là' de l'étant intramondain comme moment structurel de l'affection et du comprendre (*Op.cit*., §34), la démarche de ce procédé vise à interpréter la manière dont le *Dasein* fait son encontre avec le monde ambiant. Il est donc ici question d'examiner, en premier lieu, comment s'articule la structure de la circons-pection de l'étant intramondain et d'explorer, dans un second temps, comment la déterminité de l'étant à-portée-de-la-main se fixe au parler de la parole à travers le déploiement de la Dite. L'enjeu de ce procédé technique consiste à mettre en perspective le rapport de relations qui s'opère entre la structure de la parole et la phénoménalité du *Dasein*, d'une part, et la déterminité de l'étant intramondain avec le déploiement de la Dite, d'autre part. Ce nouvel angle d'investigation de la parole s'oriente vers la structure de l'appropriement et du non appropriement et se veut donc être complémentaire du précédent procédé technique (1A).

Descriptif global

Ce premier champ d'application technique intitulé *Tournure de la circon-spection* consiste à rendre compte de la spatialité du *Dasein*, c'est-à-dire de la place des étants dans la structure de l'appropriement et du non appropriement. Selon la guise de « l'é-loignement » (§ 23)[94] qui règle la manière dont le *Dasein* fait encontre avec le monde, l'étant intramondain est « essentiellement 'amené', 'remisé', 'mis en place', 'disposé' » (§ 22, p. 98). Ainsi, le complexe de tournure de la circon-spection comprend « l'étant de prime abord à-portée-de-la-main […] mais aussi et en même temps l'étant qui est 'à proximité' » (§ 22, p. 97). L'enjeu de ce champ d'application consiste à repérer par le biais de l'examen de la parole comment la pré-vision du *Dasein*, « le Là », donne une forme singulière à l'être de la parole ; dans la structure de l'appropriement, 'le là' fait référence au temps, c'est-à-dire à l'être-en-soi de l'être dans l'instant du déploiement de la parole (pôle 1).

[94] L'é-loignement montre ainsi comment le *Dasein* en faisant encontre à l'étant intramondain découvre sur le mode de la préoccupation (depuis la structure de sa circon-spection) le monde ambiant (§ 22).

Le second champ d'application technique vise à examiner la déterminité ontique des étants dans la tournure de la circon-spection. Cette démarche d'investigation vise à explorer la manière dont l'être de l'étant intramondain façonne le déploiement de la *Dite*. La significativité des étants dans la structure de l'appropriement et du non appropriement montre comment l'être-préoccupé (le sujet humain) fait encontre avec le monde ; de même que par le parler de la parole celle-ci révèle où se situe le là de l'être-au-monde. Dans cette perspective, l'être-en-soi auquel renvoient les catégories ontiques de l'étant se rapporte aux possibilités concrètes de l'individu en son pouvoir-être à travers les conditions de sa mondanité. « En s'orientant sur le phénomène de l'échéance, l'analyse ne s'interdit nullement d'expérimenter ontologiquement quelque chose au sujet du *Dasein* qui est ouvert en lui. Bien au contraire : c'est alors que l'interprétation échappe le mieux au danger de se livrer à une auto-saisie artificielle du *Dasein* » (§ 40, p. 155). Ainsi, la facticité échéante du *Dasein* (la mondanéité de l'être-au-monde) a comme référence herméneutique la *contrée* et le monde ambiant qui tous deux renvoient l'être humain à des fins et des besoins pratiques ; l'herméneutique de la circon-spection est ainsi une herméneutique du *Dasein* fondé sur le souci (pôle 2).

Pôle 1

L'exploration de la tournure de la circon-spection du *Dasein* débute avec l'examen de ce « auprès-de-quoi » (§ 23) se trouve le *Dasein* sur le mode de l'intonation affecté. Il s'agit de chercher à repérer à travers le déploiement de la *Dite* tous les étants qui siègent dans la proximité du *Dasein*. Il est ensuite question d'identifier ce « en-vue-de-quoi » l'intonation affecté du *Dasein* a le caractère du souci. Pour cela, il s'agit de déterminer ce qui déjà menace l'étant auprès-de-quoi se trouve le *Dasein* (l'être-avec) ou ce qui a le caractère de l'importun et qui rend la mondanéité existentielle de l'homme confuse. Enfin, il s'agira d'examiner la manière dont les étants intramondains sont disposés et entrent en relation dans la spatialité du *Dasein*. Pour distinguer les guises de l'étant, il convient d'opérer un *renvoi* de l'étant « dans un rapport à un pour-quoi » (§23)[95]. Dans cette perspective l'être de l'étant est alors conçu comme un outil, au sens où l'étant est compris comme un mode existential permettant à l'homme de faire encontre avec le monde.

[95] Tout renvoi est à ce titre une relation (§ 17) révélant « ce que nous avons en vue en parlant d'être-en-soi de l'étant intramondain » (§ 16, p. 79).

Ainsi à un second niveau d'investigation, l'examen de l'étant se tourne vers une herméneutique de l'herméneutique du *Dasein*. En ce sens où le champ d'application de ce procédé technique vise à établir la déterminité de l'outil à-portée-de-la-main en vue d'en examiner la portée en termes de signification dans le déploiement de la parole. Je propose ici quatre figures (non exhaustive) d'interprétation de « l'étant 'à main' » (§ 22) pris dans la tournure de la circonspection du *Dasein* intramondain, à savoir : l'imposition, l'inemployabilité, l'insistance et la saturation.

a) « L'*imposition*[96] donne l'outil à-portée-de-la-main sous la figure d'un certain ne-pas-être-à-portée-de-la-main *»* (§ 16, p. 77) et renvoie ainsi l'être-en-soi à ce dont il est privé, c'est-à-dire à ce qui lui fait défaut).

b) Sous la figure de l'inemployabilité, « […] l'inemployable [est] *à l'intérieur* de ce qui est déjà à-portée-de-la-main » (§ 16, p. 77). Autrement dit, ce qui se trouve de prime abord à portée-de-la-main peut être inemployable car c'est la circon-spection qui montre les modes de préoccupation qui appartiennent à la quotidienneté du *Dasein*. Sous un autre mode, l'inemployabilité implique également « que le renvoi concret d'un pour... à une destination est perturbé » (§ 16, p. 78). En ce sens, le renvoi d'un étant ne trouve pas de concrétude dans le pouvoir-être du locuteur.

c) « L'insistance » renvoie au caractère de l'étant qui cependant qu'il fait défaut revêt le caractère pressant de l'étant à-portée-de-la-main (§ 16). L'étant qui ici fait défaut presse de faire quelque chose et incite à partir au-devant (de l'action).

d) « La saturation » comprise sous l'angle de circon-spection « rend visible […] ce vers quoi la préoccupation ne peut pas se tourner, ce pour-quoi elle n'a pas le temps, cela est du non-à-portée-de-la-main selon la guise de ce qui ne convient pas, de ce qui n'est pas en place » (op.cit., p. 78). En d'autres termes, il est ici question de l'étant révélé par le monde ambiant mais vers lequel l'être de l'être ne se tourne pas.

[96] L'imposition renvoie ici à l'étant et non à l'expérience qui en découle (qui est en fait secondaire). Parce que ce dernier demeure à portée-de-la-main alors son être-à-portée-de-la-main intramondain s'annonce.

<table>
<tr><td>Évènement de discours</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>Structure de l’appropriement et du non appropriement</td><td colspan="2">La tournure de la circon-spection

(la préoccupation apparait toujours sous des guises[97] familières)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Phénoménalité du Dasein :
Le-là

(l’être-en-soi de l’étant intramondain / l’être de l’étant)

(pôle 1)</td><td>Auprès-de-quoi
(la proximité)

(la spatialité du Dasein : ce auprès-de-quoi se trouve le Dasein sur le mode de l’intonation affecté)</td><td>En-vue-de-quoi
(la contrée[98])

(vers quoi se tourne le Dasein en son pouvoir-être / ce en-vue-de-quoi l’être-avec est menacé)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pour-quoi
(le renvoi)

(le pour-cela / le renvoi : la place de l’étant et la relation entre les étants dans la structure / le renvoi à des manières ontiques de distinguer les étants selon la guise de l’éloi-gnement : le là et le là-bas qui règle des étants dans la structure en rapport avec le monde ambiant)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Déterminité existentiale de l’outil

Herméneutique de l’herméneutique du Dasein fondé sur le souci

(l’étant-à-portée-de-la-main / l’échéance du Dasein en son pouvoir-être soucieux)

(pôle 2)</td><td>L’imposition

(l’étant qui est à portée-de-la-main et qui en même temps nous échappe / l’être-en-soi de l’étant est alors déterminé par défaut)</td><td>L’inemployabilité

(le renvoi d’un étant ne trouve pas de concrétude dans le pouvoir-être du locuteur / le Dasein se préoccupe d’un étant qui n’a pas le caractère d’être sous-la-main)</td></tr>
<tr><td>L’insistance

(l’étant qui ici fait défaut presse de faire quelque chose et incite à partir au-devant)</td><td>La saturation

(l’étant révélé par le monde ambiant mais vers lequel l’être de l’être ne se tourne pas)</td></tr>
</table>

[97] « Il est possible d’illustrer la multiplicité de ces guises de l’être-à... à l’aide de l’énumération suivante : avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer... […] Sont également des guises de la préoccupation les modes *déficients* comme : s’abstenir, omettre, renoncer, se reposer, et enfin tous les modes relatifs à des possibilités de préoccupation que l’on désigne par un ‘sans plus’ » (Op.cit., §12, p. 64)

[98] « La contrée elle-même et ce qui provient d’elle est reconnu comme quelque chose d’‘inquiétant’ » (Op.cit., § 30, p. 125) ; celle-ci renvoie à ce qui a le caractère de la menace et se présente sous la guise de l’importunité. L’importun est ce qui est voilé mais qui cependant demeure redoutable (§ 30).

Conclusion

En tant qu'elle *montre* le mode du comprendre de l'homme, la parole est l'insigne de la *manière d'être* de l'homme (Heidegger, 1957). « En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend » (§ 34, p.141). En ce sens, la valeur particulière attachée au déploiement de la parole renvoie à la manière dont les outils sont disposés dans la structure de circon-spection à travers laquelle se dévoile l'être de l'étant.

Partant de la thèse que l'être de l'étant se révèle selon la guise de la circon-spection du *Dasein* et que « la théorie de l'information comprend le naturel comme manque de formalisation » (*Ibid*, p. 252) : ce procédé d'investigation a pour objectif de mettre en perspective les adjointements de la Dite en vue d'examiner le complexe de tournure de l'appropriement du *Dasein*. Cet outil vise à repérer les champs de force qui structurent, en tant que « la langue non encore formalisée, mais promise à la formalisation » (*Ibid*, p. 252), la genèse de la base sémantique du processus de compréhension de soi et donne ainsi par son impulsion une forme particulière au déploiement de la parole.

Considérant que le *Dasein* se dévoile en son être-au-monde en tant qu'il lui fait face, ce processus d'investigation trouve comme visée référentielle un certain état du monde. En d'autres termes, il est par ce biais possible de comprendre ce vers quoi se tourne l'être de celui qui parle, dans l'instant de la parole.

Section 2 : Examen de la formation sémantique de la parole dans la présence

Un mode existential ne tourne jamais le dos à l'empirie, bien au contraire celui-ci révèle la manière dont un sujet humain vient à faire l'expérience d'être-au-monde, depuis les conditions de sa propre existence.

Avec ce mouvement d'investigation du processus de formation sémantique de la parole nous sommes placés devant un autre mode existential que Spinoza nomme *affect* ([1677] 2014). Du mode de comprendre dérivant des affections du corps émerge une forme d'intelligibilité vis-à-vis de l'agir humain. De l'affectibilité d'un corps-sujet dérive la possibilité d'une présence à soi dont le fond de l'expérience se traduit par un sentiment de présence (Honoré, 2005).

Nous verrons que l'affect et le 'sentiment' ne sont pas des concepts psychologiques mais des modes existentiaux à partir desquels l'homme peut éprouver dans son corps la tonalité de la résonance de l'entre-deux que constitue le rapport homme-chose (Honoré, 2005) : la possibilité de se reconnaitre comme créature vivante dans 'la possibilité d'une présence à soi' repose, d'une part, sur un certain pouvoir-être affecté par son corps et des idées de choses qui en découlent, et, d'autre part, sur un certain pouvoir de pâtir de ses affections (Spinoza, 2014 ; Honoré, 2005). L'état de l'âme de l'homme et la disposition à partir de laquelle il aborde le monde nait de l'expérience éprouvante que l'homme fait de son corps et des idées qu'il a au sujet de choses, et qui en retour affecte son corps ; les formes de manifestations particulières de l'énergie et leurs variations discontinues, dans la présence, caractérisent la dynamique de formation de l'homme (Honoré, 2005).

La notion même d'*exister*, en tant qu'elle renvoie à l'expérience la plus fondamentale de l'homme, tend à jeter un pont vers ce caractère même du vivant. Aussi, ce second mouvement d'investigation consiste ici à prendre au sérieux le fait que l'être de l'homme, en son mode le plus propre, s'inscrit dans une animation permanente du corps. Pour Heidegger, porter à la parole la parole consiste à admettre que la parole recèle, en deçà de sa signification linguistique, sa propre dynamique sémantique [celle-ci se greffe bien entendu sur la signification, mais lorsque celle-ci est prise en compte, le discours n'est plus simplement un dire, mais l'être-à-dire qui se donne (Ricoeur, 1975)]. Suivant cette conception de la parole héritée de Humboldt (1830), Heidegger indique que la parole parle par elle-même, certes, « mais l'emprise sur elle vient de quelque chose d'autre qu'elle-même » (*Op.cit.*, p.236). En revenant par ce biais à l'assertion selon laquelle « l'expression vive dit l'existence vive »

(Ricoeur, 1975, p. 61), à partir de ce prochain mouvement d'investigation, je voudrais démontrer que la dynamique de formation de l'être au travers de ses modes existentiaux constitue le pivot du pouvoir référentiel de la parole comme base sémantique de l'être-dit.

S.2.1.1 L'affection comme mode existential et fondement de la parole

Que la parole se déploie à la suite de l'appropriement implique incidemment « que ce phénomène a ses racines dans la constitution existentiale du *Dasein* » (§ 34, p. 138). Autrement dit, que « le parler est existentialement cooriginaire avec l'affection et le comprendre » (§ 34, p. 138).

« Le déploiement de la parole se déclare comme parlée (*Spruch*) » (1957, p. 165). Car si le parler – en tant que parole de la parole – signale la manière dont le Là (l'être-avec) entre en rapport avec le monde, c'est parce que, ce faisant, au travers de son déploiement, le parler porte le signe de l'affection qui indique la manière dont le *Dasein fait expérience* du monde. « Faire l'expérience, *Erfahren*, signifie au sens exact du mot : *eundo assequi* – en allant, atteindre quelque chose en chemin, y arriver grâce à la marche sur le chemin » (1957, p. 153). Comprise en ce sens, la parole est le chemin (*unterwegs*) vers une parole déjà parlante qui porte le signe de l'affection de l'être du *Dasein* faisant encontre au monde. Cooriginaire de l'affection du *Dasein* (§ 34), le parler de la parole indique la valeur particulière de l'être là du *Dasein* (l'insigne de sa mondanéité) et ses possibles manières de faire encontre avec le monde.

« Expérience est marche sur un chemin » (1957, p. 154) : si donc l'affection est, selon la guise de son intonation, le chemin suivant lequel se dévoile l'être-au-monde, le parler de la parole s'expérimente dans la vibration (*die Schwingung*) du rythme de la pensée qui, faisant encontre avec le monde, se l'approprie. Il convient de bien distinguer ici la Raison de la pensée qui, pour Heidegger, ne consiste pas ici en « un moyen pour connaitre (*das Denken ist kein mittel zum Erkennen*). [existentialement] La pensée trace des sillons dans l'aire de l'être » (1957, p. 157). Autrement dit, « la pensée est avant tout une écoute, c'est-à-dire un se-laisser-dire » (1957, p. 164). Ainsi il est entendu que « la compréhensivité affectée de l'être-au-monde *s'exprime [aussprechen]* comme parler. Le tout de signification de la compréhensivité vient à la parole. Aux significations, des mots s'attachent (…) » (§34, p. 139).

En d'autres termes, la pensée expérimente par le biais de l'écoute les jointures de la circonspection et donne forme, sur le chemin menant vers le monde ambiant (la contrée), au déploiement de la parole, selon la guise de l'ouverture du *Dasein*. C'est ainsi que Pensée et Parole séjournent ensemble dans une même proximité. Elles s'accordent au travers de l'intonation de l'être Là, « c'est-à-dire à la corde (*die Stimmung*) : ce qui est accordé à un ton donne ce ton » (1957, p. 153). « Selon la guise de l'être-intoné, le *Dasein* 'voit' des possibilités à partir desquelles il est. C'est dans l'ouvrir projetant de telles possibilités qu'il est à chaque fois déjà intoné » (§ 31, p. 130)[99]. C'est pourquoi le parler (de la parole) en son mode originaire est conçu comme « […] l'articulation affectée de l'être-au-monde » (*Ibid,* § 34, p. 140) qui, en tant qu'explicitation de notre mode du comprendre, est « toujours déjà en avance sur nous » (1957, p. 163).

> « L'ex-primé est justement l'être-dehors, c'est-à-dire la modalité à chaque fois présente de l'affection (de la tonalité) » (§ 34, p. 140).

S.2.1.2 Tonalité de la présence et formativité

Pour Heidegger la tonalité (*Stimmung)* définit le mode d'un accord, c'est-à-dire une manière d'être « le Là » du *Dasein.* Autrement dit, la *Stimmung* se rapporte à la factivité en ce qu'elle indique l'intonation de l'être du *Dasein* qui, selon la guise de son ouverture, se dévoile devant le monde ambiant. En s'inscrivant dans le prolongement de ce raisonnement, Honoré démontre qu'une *pensée de la tonalité* nécessite d'en élargir l'approche. Car si la définition de la *Stimmung* telle qu'elle est circonscrite par Hölderlin s'accorde parfaitement avec le sens que lui octroie Heidegger : « Une *Stimmung* est un air … au sens d'une mélodie, qui ne flotte pas au-dessus de la présence de fait, prétendue véritable, de l'homme, mais donne pour cet être, le ton, c'est-à-dire harmonise (*verstimmt*) et détermine (*bestimmt*) son style et sa manière d'être » (Hölderlin cité par Haar, 1985, p. 93 et cité par Honoré, 2005, p. 67).

Il convient également, pour Honoré, de considérer qu'à son origine le mot « ton » –*tenein* en

[99] Dans la conception ontologique de Heidegger, « l'être-intoné de l'affection constitue existentialement l'ouverture-au-monde du Dasein (*Opcit*, § 29, p. 122) ».

latin et *tonos* en grec – renvoie au sens « du ton comme tension, que l'on retrouve dans l'hypoténuse désignant dans un triangle rectangle le côté opposé à l'angle droit. C'est le côté qui 'se tend' sous les angles et qui 'maintient' les deux autres côtés à l'équerre dans la normale. Il se tend pour tenir ces côtés dans un certain accord » (Honoré, p. 66).

En opérant un rapprochement entre ces deux définitions de la S*timmung* l'auteur élargit sa manière d'aborder les différents rapports qui se déploient et s'articulent au sein même du *Dasein*. Et ce notamment en intégrant une réflexion sur les dynamiques formatives induites par l'énergie dans le processus de constitution et d'individuation de l'être humain (Honoré, 1977). Avec la perspective de cette démarche, le développement anthropo-logique de l'être trouve une conception d'ensemble au sein d'un système de formation onto-logique irréductible à la seule notion de *factivité*.

Partant de la thèse que la tonalité affecte le *Dasein* selon une manière qui lui est propre et induit des sentiments en rapport avec cette tonalité (Heidegger, 1927), et du postulat que la tonalité de l'affection (le Là) évolue en permanence et tend à induire des modes variables d'abordabilité du monde, pour Honoré (2005) le mode de comprendre consiste autant à « entendre quelque chose » (le ton de l'affection) qu'à « donner forme à un ensemble » (Honoré, 2005, p. 57).

Si la notion de tonalité s'inscrit en premier lieu dans le prolongement de la pensée conceptuelle d'*Être et Temps*, l'acception proposée par Honoré renvoie, dans un second temps, à l'approche de l'évolution de Bachelard (1950)[100], au sens où la tonalité constitue une activation énergétique relative aux forces créatrices de l'homme et à son évolution. Cette manière d'aborder la notion de tonalité consiste à développer une réflexion cohérente sur le processus de formation de l'être humain en cherchant à prendre en compte le rôle et la place de l'énergie, en tant que celle-ci influe sur notre manière d'être (intoné) ainsi que sur les dynamiques de transformation du vivant.

De cette conception du vivant résulte « le schéma d'une superposition des plans organiques et psychiques de la vie humaine » (*Ibid*, p. 47) et « l'hypothèse d'une superposition d'énergies[101] correspondant à chaque plan » (*Ibid*, p. 47). La force immanente de l'énergie,

[100] Il convient de signaler que ce développement théorique se situe également dans l'orbe de la pensée de Bergson et Theillard de Chardin, notamment.

[101] Il est ici fait référence à l'énergie physique, vitale, psychique et spirituelle. Ces énergies participent à la formation du ton de la tonalité ainsi qu'à la dynamique formativité de l'être.

pensée comme une puissance formative (Honoré, 1977), se manifeste au travers de processus « – de différenciation-intégration de toute forme en une forme nouvelle, – et de transformation de l'énergie de physique en vitale, en psychique, en intentionnelle » (Honoré, 2005, p. 47).

Sur un plan concret, la tonalité (*Stimmung*) coïncide pour Honoré avec une certaine tension énergétique qui signale à l'homme sa manière d'être là, dans la présence. Si l'on considère avec lui que de la tension de ce ton (*tenein*) découle une manière de comprendre (de voir, d'y entendre quelque chose) et de se « maintenir » dans un certain accord avec ce ton, on peut alors logiquement considérer que le ton de la tonalité induit une dynamique de formativité[102] qui est à la fois propre à ce ton et à la disposition de celui qui entend ce ton. La tonalité de ce ton étant ainsi comprise comme l'activation de la dynamique de formativité à partir de laquelle l'homme trouve en sa forme une forme dans le monde.

Le concept de formativité (Honoré, 1977) vise à rendre compte de ce principe de formation et d'évolution qui sous-tend la structure de l'être et lui donne forme. De ce point de vue, « la formativité est le domaine des faits caractérisant un pouvoir sur l'évolution. Ce pouvoir, cette aptitude, c'est à la fois un regard et un choix. […] La formativité peut aussi s'entendre comme le caractère de ce qui est formatif, c'est-à-dire ce qui est une condition favorable, ou qui exerce une disposition, un pouvoir à favoriser le processus de formation » (Honoré, 1977, pp. 173-174).

Considérant d'une part,

1) qu'avec la factivité du *Dasein* le pouvoir-être de l'être humain repose sur son aptitude à être affecté par quelque chose et d'éprouver en retour un sentiment ;
2) qu'à partir de ce pouvoir-être affecté se déploient ensuite des possibilités de mise en forme de l'être-au-monde ;
3) que l'activité de l'être humain résulte de sa capacité à exercer une réflexion sur ses propres affections ainsi que sur sa propre existence (métaréflexion) et que celui-ci œuvre par ce biais à trouver en sa forme une place dans l'ordre du monde tout en luttant à la préservation de sa propre vie.

---

[102] Honoré (1977) forge ce concept au fil de ses différentes recherches menées auprès des adultes en formation et des professionnels de santé.

Et considérant d'autre part, que la dynamique d'évolution et de transformation du vivant comporte chez l'homme une fonction de formativité, Honoré propose d'introduire de nouvelles notions théoriques correspondant aux fondements de la structure de l'être, et ce en vue de mettre en perspective les principes suivants lesquels la vie humaine existe et vient à prendre forme dans l'existence.

Ainsi, entrent en concordance avec les trois modes existentiaux indiqués ci-avant :

1) **l'idée d'un pouvoir-être en forme** dès lors que l'on admet qu'avec **la factivité**, « le Dasein est la forme du monde en sa propre forme » (p. 56) ;

2) **l'idée d'un être-en-forme** en son ***avoir-à-former (formativité)*** dès lors que l'on admet que l'existentialité caractérise « l'être en projet orienté par son pouvoir-être » (p. 57) ;

3) **l'idée de l'être-en-vie** dès lors que l'on admet enfin que **l'activité** renvoie au dévalement (*verfallen*) de l'être devant l'étant du monde et que celle-ci se caractérise dans la vie quotidienne par « la préoccupation relative aux choses et par la sollicitude à l'égard des autres » (p. 57). Mais également aussi que l'activité permet à l'être humain d'œuvrer à son existence et de donner forme à un ensemble de possibilités et de *prise* sur le monde.

Selon ce principe, « la tonalité fait toujours retenir – quelque-chose du fait d'être au monde selon la factivité, – quelque-chose aussi de l'ouverture du monde à notre formativité, – et quelque chose de l'énergie dynamisant notre être-en-vie et se manifestant dans l'activité » (*Ibid*, p. 68).

S.2.1.3 La tonalité de la présence comme disposition à comprendre

Pour Honoré, les trois modes existentiaux que sont le pouvoir-être-en-forme, l'être-en-forme et l'être-en-vie sont ressentis au sein de ce processus formatif selon une tonalité propre à chacun de ces modes. Pour autant, la valeur de ces tons ne constitue pas des patterns prédéterminés puisque ceux-ci retentissent (*verlauten*), et donnent le ton (*bestimmen*), toujours en fonction des occurrences circonstanciées qui donnent le Là de la tonalité de la présence de l'être-au-monde. Ainsi, « comme le nouveau son rendu par l'association d'au moins trois sons dans un accord musical, la tonalité résulte de l'accord constitué par trois tons : – le ton de résonance de notre factivité (être-là), – celui de la résonance de notre formativité (être-en-forme) – et celui de la résonnance de notre activité (être-en-vie) » (Honoré, p. 67).

La tonalité de l'accord qui résonne (*aklingen*) (vérifier ce mot : abklingen (?)) depuis ces positions fondamentales constitue la disposition de fond (*Grungstimmung*) à partir de laquelle l'être s'enroule avec le monde. C'est dans ce mouvement en constante variation que se produit « une résonance entre nos propres formes corporelles, physiques, psychiques, spirituelles et les formes du monde. Cette résonance concourt à déterminer la tonalité de la présence » (*Ibid*, p. 67). Il n'y a donc pas de divergence entre la résonance d'une mise en présence et sa tonalité. Ces deux notions renvoient à une tension produite par un même phénomène, celui de *présence*. Entrant ainsi dans un rapport réciproque, « simultanément, la tonalité de la présence est déterminée par la résonance des courants énergétiques qui dynamisent l'évolution du monde, résonance entre le dynamisme physique, vital, psychique et spirituel » (p. 67). Et dans cette dynamique où la présence nous affecte par la tonalité de ses résonances, « la disposibilité[103] qui nous caractérise nous dispose à entendre quelque-chose de ce ton » (*Ibid*, p. 66). En ce sens « la disposibilité est une constitution existentiale du là du *Dasein* qu'elle caractérise ontologiquement, du point de vue de son être. La disposition ou fait d'être disposé est couramment connue comme une caractéristique ontique en ce qu'elle se rapporte à sa manière d'être au monde » (Honoré, 2005, pp. 63-64).

[103] La notion de disposibilité traduite ainsi par F. Vezin renvoie au terme de *Befindlichkeit*. Ainsi, « la disposition de la disposibilité (*die Gestimmtheit der Befindlichkeit)* constitue existentialement l'ouverture du Dasein au monde » (*Ibid*, p. 64).

Dans cette perspective, « le mot résonance a l'avantage de désigner un phénomène purement réceptif et, en même temps, sélectif, puisque le corps élastique qui entre en résonance ne résonne pas à tous les sons, ne résonne qu'au son qu'il est lui-même capable de rendre » (Rorschach, 1947, cité par Honoré, 2005, p. 65). Ainsi, au sein du déploiement de la parole, la résonance renvoie aux formes les plus diverses de manifestation de l'énergie et de l'activité humaine, c'est-à-dire à « l'articulation affectée de l'être-au-monde » (§ 34, p. 140) ; en tant qu'elle signale d'une certaine façon notre manière d'être là en forme et d'être là en vie. Car « la présence exprime notre existence dans l'environnement où s'exerce notre activité. Elle est aussi annoncée comme une disposition[104] person-nelle à percevoir et à agir » (*Ibid*, p. 51).

> « Manifestation de l'intériorité dans toute pratique, la présence exprime l'expérience de l'énergie vitale humanisée dans la tension du rapport du sujet au monde changeant. Ainsi comprise la présence ne se décrit pas, elle ne s'inscrit pas dans des signes. Elle crée des significations » (Honoré, 2005, p. 52).

En tant qu'elle révèle la façon dont le mouvement même de la vie dans la vie nous affecte d'une certaine façon, la présence représente l'œuvre constituante de l'appropriement[105] (*Ereignis*) dans sa dimension énergétique. Des résonances de la présence procède la résolution d'un accord qui en sa tonalité oriente la disposition vers laquelle dérive le sentiment de présence. Relevant d'une disposition (disposibilité) « person-nelle à percevoir et à agir » (*Ibid*, p. 51), la présence, en tant que sentiment tangible, occupe chez l'être humain une fonction fondamentale au sein des mécanismes de production de sens, tout comme dans les rapports qui les lient entre eux jusque dans leurs variations. « La disposition 'fait que nous

[104] Il existe pour Honoré une correspondance théorique entre la notion de présence et celle de « disposition » telle que proposée par Heidegger. Dans la mesure où l'affection du *Dasein* influe, selon la guise de son mode d'ouverture, sur la *factivité* de l'être-au-monde, la présence – en tant que possibilité de présence à soi dans le présent vivant – dérive déductivement de la disposition du Dasein. Suivant ce raisonnement Honoré (2005) conçoit ainsi la présence comme « disposition ». Mais la disposition renvoie cette fois plutôt à l'ouverture d'un sujet à une activité réflexive car la présence (à soi) implique une réflexivité. Dans cette perspective, Honoré décline trois niveaux de présence (p. 51) : la passivité, la réactivité et la présence réflexive. L'examen d'un corpus d'entretiens renvoient à ce troisième niveau de présence.

[105] Afin que mon propos soit le plus précis possible et sans venir contredire le développement de l'auteur, je propose ici de substituer au terme polysémique d'expérience celui d'appropriement. Considérant la filiation épistémologique dans laquelle s'inscrit l'auteur qui fait ici implicitement référence au concept d'*hominisation* de Theillard de Chardin, l'appropriement, en tant que phénomène par lequel advient la possibilité d'une conscience de soi dans le présent vivant, me semble être la notion qui se rapporte le mieux à l'idée d'expérience telle qu'évoquée dans la présente citation.

nous sentons au milieu de l'existant en son ensemble dont le 'ton' nous pénètre. La disposibilité nous fait sentir cette tonalité' » (Heidegger, [1929]1968, p. 56 cité par Honoré, 2005, p. 64).

En tant qu'elle présentifie la possibilité d'une 'présence à soi'[106]…, la tonalité de la présence tend à indiquer à l'homme le chemin par lequel expérimenter la possibilité d'une herméneutique pratique (comprise au sens de Dilthey ([1883]1992). Et dans le même temps, la résolution de la tonalité (son accord), en ce qu'elle dérive des résonances de la présence et infère sur nos modes d'aperception, contribue à donner forme à un processus singulier d'individuation.

Si l'on admet que, dans la présence, les résonances de l'énergie expriment autant les tensions physiques correspondantes à l'énergie vitale que les tensions psychiques corrélatives à l'énergie spirituelle, la présence à soi dans la présence révèle notre faculté à ressentir la résonance de ces énergies, de même que notre capacité à exercer une réflexion sur notre existentialité à partir de ces affections. De sorte qu'à la résonance du corps à travers ses rapports au monde correspond la résonance de la pensée. La tonalité de l'accord de résonance montre ainsi le chemin de 'ce qui est subi en l'âme', c'est-à-dire la manière dont l'effet de la présence se manifeste chez un sujet en tant qu'une certaine manière d'être affecté.

En considérant que « la résonance des pensées est rapportée à la parole » (Honoré, 2005, p. 69), le « cercle » de compréhension consiste ici à suivre, à travers le déploiement de la *Dite* en son appropriement, le chemin des résonances du corps dans la pensée et à interroger les manières dont l'être s'enroule au temps, à l'espace ainsi qu'aux conditions relatives à son existence.

[106] Cette formule notamment utilisée par Derrida (1967) renvoie chez Sartre (1942) au concept de *Cogito*, c'est-à-dire à la possibilité pour l'homme d'atteindre la conscience de sa conscience (Descartes). Toutefois, la notion de « présence à soi » se distingue de l'approche métaphysique de Descartes en ceci qu'elle se rapporte davantage à une perspective phénoménologique tout à fait compatible avec une conception ontologique de l'homme. C'est ainsi que, tout en étant dérivée du *Cogito*, la notion de « présence à soi » entre, sur un plan théorique et épistémologique, en adéquation avec une pensée de la tonalité et de la résonance (Honoré, 2005).

S.2.1.4 L'affection corporelle de la pensée

La manière dont Honoré appréhende les notions de tonalité et de résonance renvoie non seulement à la pensée de *Etre et Temps*, mais également à l'*Ethique* de Spinoza (1677). Le postulat suivant lequel « il y a une disposibilité de la pensée à entendre la tonalité qui résonne de la rencontre d'autres pensées comme il y a une disposibilité de la chair à être affectée par la tonalité qui résonne dans la rencontre des corps » (Honoré, 2005, p. 69) se fonde, en effet, sur la notion d'affection (*affectio*). Il convient à cet égard de revenir sur la distinction faite par Spinoza entre le corps et la pensée ainsi que sur le sens qu'il accorde à la notion d'affection (*affectio*). Sans chercher à négliger les apports de Heidegger (1927) sur l'ontologie du *Dasein*, l'enjeu de ce développement consiste ici à préciser comment les notions d'affection et de tonalité de la résonance entrent en rapport avec la notion de présence au sein du processus global de formativité.

Tel que le résume Caillois[107], les affections expriment des modes existentiaux auxquels correspondent dérivativement des sentiments. Les affections constituent le caractère même de la structure de l'être (sa *factivité*), c'est-à-dire la manière dont la présence est ressentie par l'homme en son existence à travers son pouvoir-être affecté. Le *Dasein* ayant la forme de l'étant suivant lequel il se dévoile, nous sommes par conséquent « affectés et déterminés par les conditions dans lesquelles nous existons » (Honoré, 2005, p. 44).

Ainsi, « c'est seulement parce que les 'sens' appartiennent ontologiquement à un étant qui a le mode d'être de l'être-au-monde affecté qu'ils peuvent être 'touchés' et 'avoir du sens pour …' de telle manière que ce qui touche se montre dans l''affection[108]' » (§ 29, p. 123). Comme le Dasein séjourne toujours auprès de ce qu'il comprend, l'abordabilité du monde se fonde dans l'affection de l'être intoné qui revêt ainsi de ce fait la détermination ontique de l'étant avec lequel il fait encontre au monde ambiant. Car « quelque chose comme de l'affection sensible ne pourrait se produire (…) si l'être-au-monde affecté ne s'était déjà assigné une abordabilité – prédessinée par des *tonalités* – par l'étant intramondain (*Ibid*, § 29, p. 123) ».

[107] Il s'agit ici du traducteur de l'ouvrage *Éthique* de Spinoza publié chez Gallimard en 1954. Roland Caillois en a également rédigé l'introduction de l'ouvrage dont il est ici fait référence.

[108] Ici au sens courant d'impression sensible, d'où les guillemets du traducteur.

Pour Spinoza (1677), argumenté et commenté par Deleuze (1981), « les affections (affectio) sont les modes eux-mêmes. Les modes sont les affections de la substance ou de ses attributs (Éthique, I, 25, cor. ; I, 30, dém.). (…) les affections désignent ce qui arrive au mode, les modifications du mode, les effets des autres modes sur lui. Ces affections sont donc d'abord des images ou traces corporelles (II, post. 5 ; II, 17, sc. ; III, post. 2) ; et leurs idées enveloppent à la fois la nature du corps affecté et celle du corps extérieur affectant (II, 16). […] L'*affectio* renvoie à un état du corps affecté et implique la présence du corps affectant, tandis que l'*affectus* renvoie au passage d'un état à un autre, compte tenu de la variation corrélative des corps affectants » (Deleuze, [1981]2015, p. 66-67).

À l'inverse d'un mode existential, le sentiment est « un concept psychologique désignant un état affectif complexe, lié à des représentations et à des intentions dans la conscience du sujet » (Honoré, 2005, p. 63). Dans cette perspective, la psychologie n'est pas réductible à l'activité thérapeutique sur laquelle s'est bâtie sa notoriété ; suivant ce point de vue, la notion de sentiment se rapporte à un processus formatif à l'issu duquel un sujet exprime d'une certaine façon sa manière d'être affectée (d'être là) par son existence et de mettre en forme son existentialité.

Dans la pensée heideggérienne, « la disposibilité ou état d'humeur caractérise 'l'être-là', la manière dont nous sommes relativement à nous-mêmes dans le 'là'. Ce qui conduit à penser que l'état affectif est ressenti alors que la disposibilité est 'éprouvée'. Nous éprouvons l'ici et maintenant de toute présence et nous en ressentons tout ce qui nous affecte » (*Ibid*, p. 63). Ainsi ce que l'être humain éprouve à travers sa mise en présence avec un autre corps est le ton qui se rapporte à l'état même d'un pouvoir-être affecté ; l'affection est ici appréhendée en tant qu'un mode d'ouverture au monde.

Si l'on admet que l'existence humaine renvoie, en tant que telle, au processus vivant de l'être-personne dans la vie. Il convient alors de fixer et d'interroger les rapports de coexistence qui enveloppent et structurent les différentes formes de manifestation de l'exister chez un être humain. À cet égard, Spinoza introduit à propos des modes d'affection une distinction majeure qui devrait permettre de discerner où se situe le seuil de détermination des résonances et d'interroger par ce biais la manière dont elles retentissent (*verlauten*) quand elles s'imbriquent les unes aux autres.

Sur le principe, la spécificité des affections se caractérise globalement par leur appartenance à des dynamiques de relations radicalement distinctes : le mode du penser et le mode de l'étendue.

> « L'âme et le corps sont deux modes, l'un de la pensée, l'autre de l'étendue. […] L'âme n'est pour Spinoza qu'un mode fini qui ne s'explique que par l'attribut de la pensée infinie. L'esprit humain ne peut se penser que par la pensée totale qui le dépasse comme individu particulier, ce n'est donc rien d'autre qu'une *idée*, l'idée d'un corps existant en acte. […] L'âme humaine devenant l'idée du corps, cela impliquait que l'homme avait un corps humain, que l'esprit était la structure même du corps qui ne pouvait être n'importe quel corps, mais un corps capable de faire ce que l'esprit connaît. Le corps acquiert donc ainsi – en dépit du mécanisme inhérent à l'étendue – une individualité, une unité structurelle qui s'exprime par son idée (ou âme) » (Caillois, [1954] 2015, p. 24-25).

Suivant la logique de ce raisonnement, les résonances de l'âme et du corps émanent respectivement de provenances différentes. Ce qui implique pour Spinoza que : « ce qui détermine l'esprit à penser est un mode du Penser et non de l'étendue, c'est-à-dire (selon la définition 1, partie II) ce qui n'est pas un corps. (…) D'autre part, le mouvement et le repos d'un corps doivent avoir leur origine dans un autre corps (…) en tant qu'on le considère affecté d'un mode de l'Étendue, et non d'un mode du penser » (Spinoza, [1677 ; 1954] 2015, p. 183).

Concrètement donc, si le corps – sur le plan physique et moteur – appartient à un mode de l'étendue : que je ressente un choc ou que j'endure la maladie, l'affection que supporte le corps trouve d'abord son origine, selon Spinoza, en dehors de la pensée ; le corps-affectant renvoie en premier lieu à une cause extérieure qui n'appartient pas à un mode de Penser. Or, si les affections désignent ce qui arrive au mode et qu'à celles-ci correspondent des traces corporelles ou des images, pour Spinoza (1677), cela implique qu'« à une affection du corps correspond en même temps une idée de ce corps ». « Ce qui est action dans l'âme est aussi nécessairement action dans le corps, ce qui est passion dans le corps est aussi nécessairement

passion dans l'âme » (Deleuze, *Opcit*, p. 28). Autrement dit, un corps-affectant, selon la disposition et la disposibilité de la présence, est existentiellement lié à une idée-affection.

Cependant, même si toutes les affections du corps peuvent avoir, dans la présence, un effet relatif sur la tonalité de la résonance, toutes celles-ci ne sont pas systématiquement présentifiées dans la présence puisque l'être-là trouve sa détermination dans la préoccupation du *Dasein* (ce auprès de que quoi et en vue de quoi se tient le *Dasein*). Selon ce point de vue, les affections du corps parvenant dans l'orbe de la pensée caractérisent les ressorts du sentiment de présence d'un sujet. Pour autant, on ne peut totalement écarter l'idée qu'une affection non exprimée n'a aucun effet de résonance sur la tonalité de la résonance, et donc conclure que l'ex-primer permet de rendre compte, à travers le déploiement de la Dite, de toutes les affections qui sous-tendent la présence. En observant le caractère ordinaire de certaines affections du corps étant lié aux conditions habituelles d'existence d'une personne, on peut raisonnablement faire l'hypothèse que certaines affections du corps agissent sur l'homme à son insu[109] (exp : la nature, le toucher, l'activité physique, l'alimentation, etc).

Étant entendu qu'en règle générale une affection du corps est en même temps une idée qui enveloppe l'existence actuelle du corps, et que l'esprit, en tant que « puissance, d'une énergie qui se manifeste dans la présence » (Honoré, 2005, p. 114) s'exprime comme possibilité de la réflexion et de la mise en forme du monde à partir d'idées-affection et d'affects-image : ce que le corps endure ne peut être catégoriquement ignoré de l'esprit par lequel la présence se manifeste. En d'autres termes, « nous sommes en résonance avec le monde, avec les choses, avec les autres. Nos corps sont en résonance, et le sont aussi nos pensées » (Honoré, *Opcit*, p. 69).

Au sein du processus global de la formativité, les modes du corps et du Penser sont pris dans une même dynamique d'ensemble, l'homme trouve alors en la forme du monde son être-là qui, dans la présence, le révèle à son existence.

[109] Il en va sans doute de même dans l'ordre de la pensée : une idée affection peut résonner avec une autre idée qui, dans la présence, reste inexprimée. D'une certaine façon, l'effet d'une idée-affection relative à une image-affection peut se manifester dans la résonance de l'instant sans que le sujet puisse opérer de rapprochement logique ou tangentiel entre ces deux idées-affections.

Si l'on admet que le corps perçoit en permanence des signaux, des variations, des changements d'état de ce monde, et qu'aux affections du corps correspondent des affections de l'esprit, « le pouvoir être affecté se présente donc comme puissance d'agir, en tant qu'il est supposé rempli des affections actives, et comme puissance de pâtir, en tant qu'il est rempli par des passions » (Deleuze, [1981]2015, p. 39-40). Il en ressort, par déduction, que « c'est dans une expérience subjective que se trouve [ici] l'origine du concept de puissance » (Honoré, 2005, p. 80).

La notion d'« expérience subjective » tend ici à indiquer que, dans la présence de la mise en présence du corps avec un autre corps (affectant), l'affection détermine d'une certaine façon notre manière concrète d'être en rapport avec la chose et le monde. L'expérience subjective est donc le passage par l'affection qui relationne[110] un sujet avec une chose et/ou le monde. Ce qui nous renvoie ici à l'acception accordée par Heidegger au concept d'expérience dont je rappelle ici les termes : « faire l'expérience, *Erfahren*, signifie au sens exact du mot : *eundo assequi* – en allant, atteindre quelque chose en chemin, y arriver grâce à la marche sur le chemin » (1957, p. 153). Dans une pensée de la tonalité et de la résonance, l'expérience est la manière dont l'être humain fait encontre avec le monde, depuis ces modes existentiaux, et à partir des formes de son *exister*. Autrement dit, l'expérience a pour creuset les variations dérivant de l'écart qui s'opère entre deux modes existants.

> « Un mode existant se définit par un certain pouvoir d'être affecté (III, post. 1 et 2). Quand il rencontre un autre mode, il peut arriver que cet autre mode lui soit 'bon', c'est-à-dire qu'il se compose avec lui, ou au contraire le décompose et lui soit 'mauvais' : dans le premier cas, le mode existant passe à une perfection plus grande, dans le second cas, moins grande (Deleuze, [1981]2015, p. 68) ».

Pour Spinoza le terme « bon » est employé en référence à « ce nous savons avec certitude être un moyen de nous rapprocher du modèle de la nature humaine que nous nous proposons » (1954, p. 268) tandis que « par mauvais au contraire ce que nous savons avec certitude nous empêcher de réaliser ce modèle » (*Ibid*, p. 268). Spinoza conçoit ainsi la puissance d'agir, en tant qu'une éthologie de l'homme qui en révèle la nature augmentée ou diminuée (en son pouvoir de pâtir) : « quand un corps 'rencontre' un autre corps, une idée, une autre idée, il arrive tantôt que les deux rapports se composent pour former un tout plus puissant, tantôt que l'un décompose l'autre et détruise la cohésion de ses parties » (Deleuze, *Op.cit.*, p. 29). La

[110] Je reprends ici à mon compte ce néologisme employé par Honoré (2005, p. 56).

« perfection » renvoie donc en ce sens à « la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon (…) » (Spinoza, *Op.cit.*, p. 268). Considérant que la force de vie d'un homme renvoie à l'élan du *Conatus*[111], Spinoza (1954) estime que dans le mouvement de ses affections actives et de sa puissance de pâtir, une personne est un certain degré de puissance.

L'expérience fondamentale de l'être humain consiste à *exister*, au sens où celui-ci doit en permanence faire l'épreuve de ses affections et des variations de modes qui induisent des changements de disposition (*Benfindlichkeiten*). « Il y a une proximité de signification entre expérience et épreuve. […] Faire l'expérience de quelque chose prépare à avoir l'expérience de cette chose, c'est-à-dire à conserver, à garder les informations, les connaissances acquises à l'occasion d'une expérience particulière. Avoir l'expérience de quelque chose c'est aussi garder la trace du sens que j'ai donné à la situation dans laquelle je me trouvais. Cette trace est conservée dans des significations qui seront retrouvées dans des situations ultérieures semblables ou lors de l'évocation de l'expérience acquise » (Honoré, *Op.cit.*, p. 81).

Mais en son sens le plus radical, « faire l'expérience de quelque chose, c'est éprouver cette chose » (*Ibid*, p. 81), c'est-à-dire en faire l'épreuve par laquelle s'exprime « l'expérience d'une tonalité de résonnance dans la présence » (*Op.cit.*, p. 73). À partir de là se dessine, à mon sens, la possibilité de réaliser une herméneutique de la présence consistant à déterminer les tons de l'affection qui signe à travers leur accord de tonalité la manière d'être (le Là) de l'Homme.

« Eprouver signifie, d'une part, ressentir avoir des sentiments à l'égard de quelque chose de quelqu'un, d'une situation, d'un évènement dont nous faisons l'expérience. Eprouver signifie, d'autre part, mettre quelque chose ou quelqu'un à l'épreuve d'une préoccupation à son égard, en apprécier la qualité ou la valeur au regard de ce qui est attendu. Eprouver n'est pas exactement synonyme de ressentir, c'est ressentir à partir d'une disposition » (*Ibid*, p. 73).

---

111 En résumé, la notion de conatus consiste en l'idée que tout être vivant persévère en son être selon la *durée* qui lui est propre, c'est-à-dire à travers une continuité indéfinie d'existence (cf chap II, expl. 5). Ce substantif renvoie à deux idées essentielles : aucune vie n'a en elle les causes de sa propre destruction ; le conatus est une puissance toujours en acte, qui est inséparable de sa dynamique d'actualisation (cf chap III, prop. 7 et 8). La puissance est donc attachée au conatus de chaque chose et varie chez l'être humain selon « des seuils d'intensité répartis entre un minimum et un maximum, le premier correspondant un pôle d'extrême passivité, le second à un pôle d'extrême activité » (Macherey, 1995, p. 24). La variation de ces pôles dérive « des « affects primaires » (*affectus primarii*), qui sont au nombre de trois : le « désir » (*cupiditas*), la joie (*laetitia*) et la tristesse (*tristitia*) » (*Ibid*, p. 24). Nous y reviendrons en détails dans la suite de ce développement.

C'est ainsi que la dynamique de la formativité, qui s'opère au sein du mouvement même de la vie, renvoie l'*exister* à une expérience formatrice. Pour explorer ce cercle de compréhension, il convient d'être à l'écoute de la manière dont l'être humain en faisant encontre avec le monde vient à « faire retentir le mot » (Heidegger, 1959, p. 249).

Car « s'il est vrai que l'être humain a dans la parole le site le plus propre de sa manière d'être le là, indépendamment du fait qu'il le sache ou non, alors une expérience que nous faisons avec la parole va venir nous toucher au cœur de la jointure de notre manière d'être le là » (1957, p. 143). « En notre existence, notre rencontre comme mise en présence de nous-mêmes avec les choses du monde, avec les autres, avec le monde en son entièreté, n'est pas seulement le fait d'être là constitutif de la rencontre, mais aussi celui d'être là en forme et celui d'être là en vie » (Honoré, 2005, p. 67).

S.2.2.1 La formation de la présence dans l'épreuve de l'entre-deux

Dans la perspective de cette investigation, l'examen des modes existentiaux vise à explorer la manière dont l'affection s'articule au parler. Autrement dit, il s'agit d'examiner ce qui dans l'épreuve de la tonalité de la résonance affecte d'une certaine façon le sujet qui parle et ce tout en induisant, dans la présence, une manière singulière de comprendre (au sens de voir et d'y entendre quelque chose).

Étant entendu que l'ex-pressivité de ce qui est parlé (projeté au-devant) informe sur la manière dont ce qui est parlé est disposé par la « résolution devançante » (Heidegger, *Op.cit.*, § 63) du *Dasein*, et que la clarté de sa déterminité se tourne vers le pouvoir-être de son existence, une herméneutique de la pré-vision directrice que prend le mode du connaître renvoie à l'origine du tracé ouvrant de la *Dite* : « ce qui est subi en l'âme » (Humboldt). Soulignons que, « derechef, il se peut qu'une tonalité exaltée délivre de la charge manifeste de l'être ; mais justement même cette possibilité de tonalité ouvre – fût-ce en délivrant de lui – le caractère de fardeau du *Dasein* » (Heidegger, *Op.cit.*, § 29, p. 120).

Expression « pure » du *Dasein* – monstration de l'existence vive – l'épreuve de la présence (Honoré, 2005) signale à la fois le mode d'affection du *Dasein* ainsi que les possibilités de mise en forme de l'être-en-vie en son existence. Selon le principe de ce postulat, le parler de la parole porte le signe de l'affection de l'être en son être le plus propre, au sens où l'affection elle-même exprime quelque chose de propre à l'existence vive.

L'exploration du « cercle » de relations auxquelles renvoient les tonalités des modes de l'*affection* oriente la démarche de cet examen vers « la nature des sentiments, leur force impulsive et à l'inverse, le pouvoir modérateur de l'esprit sur eux » (Spinoza, *Op.cit.*, p. 179). En d'autres termes, à partir de l'examen de l'ex-pressivité de ce qui est parlé, il s'agit de chercher à interpréter à partir de l'examen du « parler » des participants de la recherche, les tonalités des modes de disposition (*Benfindlichkeiten*) qui émanent d'une « possibilité de présence à soi dans le présent du présent vivant » (Derrida, 1967). L'enjeu de ce procédé vise à tenter de saisir les dynamiques du vivant en cherchant à mettre en perspective les accords de tons et les résonances qui sous-tendent un mode déterminé de présence et de "valeur"[112] de présence dans le complexe de tournures de la résonance.

Dans une philosophie de la tonalité et de la résonance, la notion de présence ne tend pas à indiquer ce qui est présent, mais la résonance énergétique qu'introduit la présence elle-même ; il est donc ici question de considérer les liens qui s'ouvrent entre l'homme et l'énergie universelle[113] (Honoré, *Op.cit.*, p. 116). « La présence est caractérisée spatialement et temporellement comme le lieu et l'instant de l'éclaircie, il convient aussi de considérer qu'elle est caractérisée par la forme spirituelle de l'énergie qui la dynamise. En restant sur le chemin de Heidegger lorsqu'il pense que la *Lichtung* délivre la présence même, en tant que telle, deux considérations peuvent être retenues : – ce qui est propre à l'espace et au temps peut être délivré à partir de la présence, – c'est aussi à partir d'elle que peut être déterminée l'énergie spirituelle. Non seulement dans la présence comme *Lichtung*, l'espace fait espace (*der Raum räumt*) et le temps fait temps (*die Zeit zeitigt*), mais l'énergie fait énergie. La présence fait énergie en énergie spirituelle, dans le mouvement de l'esprit. Sous cette expression tautologique, il faut entendre le mode de déploiement de l'énergie » (Honoré, 2005, p. 112).

L'épreuve de la présence représente en ce sens l'expérience tangible du rapport qui se creuse entre « homme et chose » (*Op.cit.*, p. 73). La tonalité de la résonnance renvoie dès lors aux

[112] La notion de "valeur" de présence renvoie ici à l'idée et à la place que peut occuper une chose dans le champ de l'esprit d'une personne. La valeur de présence est en ce sens la place relative de cette chose par rapport à d'autres dans le champ de l'esprit et qui entrent en résonance dans la présence. Cet outil devrait permettre de repérer où se situe, notamment, les différents seuils de contre-tonalité qui instituent la manière d'être et d'agir d'une personne. Je reviendrai sur la fonction herméneutique de la valeur de présence à la conclusion de cette section.

[113] À la suite de Bergson et de Theilard de Chardin, Honoré estime que le mouvement même de l'univers des choses vivantes et non-vivantes entre en prise avec l'esprit et lorsqu'une chose entre en présence avec nous, « elle est confrontée avec la globalité de l'énergie qu'elle fait entrer en résonance » (*Ibid*, p. 117).

variations d'état qui apparaissent entre deux modes existants et induisent de nouvelles possibilités de donner forme au monde et d'y être accueilli en sa forme (selon une plus ou moins grande perfection).

Si l'on admet que « la tonalité représente la guise en laquelle je suis à chaque fois primairement l'étant jeté » (§ 68, p. 261) à l'encontre d'un autre étant. Et que « 'l'affection se fonde primairement dans l'être-été' » alors cela signifie que : « le caractère existential fondamental de la tonalité est un *re-porter vers...* » (*Ibid*, p. 261) … « un laisser ad-venir-à-soi » (*Ibid*, p. 262). L'expérience de l'épreuve (*Erfahren*) constitue effectivement « un passage de l'expérience par l'épreuve » (Honoré, 2005, p. 82) par lequel s'éprouve « la manière de ressentir et d'être disposé à l'égard de ce dont on a fait l'expérience 'éprouvante' » (*Ibid*, p.82). Et en un autre sens, l'expérience de l'épreuve (*Erfahren)* renvoie aussi à l'épreuve de l'entre-deux « dans la mise en présence du sujet et de l'objet » (*Ibid,* p. 82), c'est-à-dire à l'idée « d'un auprès-de, d'une proximité » (*Ibid*, p. 82).

Prise dans le double mouvement de « l'être-été » et d'un « laisser ad-venir-à-soi », la présence comprend les forces dynamiques de la puissance d'agir (rempli d'affections actives) et de la puissance de pâtir (chargée de passions). « Dans cet *entre-deux*, nous sommes en mouvement. Dans l'entre-deux, il y a une pré-saisie qui étend sa prise par-delà la chose et qui, dans un mouvement de retour, à prise derrière nous » (*Ibid*, p. 73). Autrement dit, selon la disposition de l'être là (le là), le monde est à chaque fois abordé d'une manière ou d'une autre ; de cette façon l'homme fait l'expérience (*Efahren*) de l'étant en lui faisant encontre – en tant que cet étant est toujours un corps-affectant.

Depuis son mode de présence, l'être humain éprouve dans la présence tout ce qui entre avec lui en résonnance. « La disposition fait que l'homme se trouve en son existence. Elle est un existential de son *Dasein*. De cette manière de se trouver, l'homme a à faire l'épreuve dans laquelle naîtront des sentiments sur laquelle la réflexion pourra s'exercer » (*Ibid*, p. 54). Dans cette perspective, *l'épreuve de la présence* s'accorde parfaitement avec le verbe éprouver.

S.2.2.2 L'épreuve de la pensée

Comme je l'ai évoqué plus tôt, selon Honoré, il coïncide avec l'épreuve de la présence un déploiement d'énergie permettant à l'esprit de se saisir de la présence elle-même. Dans la présence « la pensée s'oriente alors vers une énergie universelle, source de toute évolution au cours de laquelle elle se transforme d'un état physique vers un état spirituel » (Honoré, 2005, p. 116). Autrement dit, les différentes formes d'énergies qui résonnent dans la mise en présence évoluent et se transforment en une énergie spirituelle depuis laquelle l'homme peut autant exercer une réflexion sur ce qu'il éprouve que sur les activités qui lui permettent de relativement persévérer en son existence.

Selon le principe d'évolution et de transformation de l'énergie (d'*hominisation* de l'énergie) de Teilhard de Chardin, l'énergie passe d'une forme à une autre, selon un mode transitif, sans jamais retrouver sa forme antérieure. De sorte que l'énergie psychique ne redevient pas de l'énergie physique tout comme l'énergie spirituelle ne se transforme pas en énergie vitale. Dans ce mouvement de transformation, la forme la plus aboutie de l'énergie est spirituelle.

L'affection implique différents rapports de transitivité énergétique qui modifient l'état de conscience d'un sujet avec la *réalité*, c'est-à-dire l'effet des choses qui, dans l'entre-deux de la mise en présence dans la présence, sont en résonance avec lui et constituent ainsi l'horizon de sa mondanité. Si l'on cherche à considérer ce rapport dynamique dans son ensemble, il convient de considérer qu'il s'opère, selon ce point de vue, à un second niveau de la pensée une activité de pensée sur la pensée, c'est-à-dire une activité réflexion sur l'existence elle-même (un processus de métaréflexion au sens de Bachelard). Dans ce mouvement même de la pensée, tournée vers l'existence et les conditions dans lesquelles nous existons, notre disposition (disposibilité) à faire encontre avec d'autres modes existants est déterminée par les formes du monde auxquelles l'homme a accès et selon la manière dont il y est admis – je paraphrase ici Honoré (*Ibid*, p. 55). En d'autres termes, c'est dans l'admission aux formes du monde que l'homme se forme lui-même à partir de ces formes » (Honoré, 2005, p. 55).

> « Dans cette épreuve de l'entre-deux, une résonnance entre le sujet et l'objet laisse entendre une tonalité de leur mise en présence. C'est le ton de ce qui s'accorde, de ce

qui se joue entre eux. Ce ton affecte le sujet en lui faisant ressentir quelque chose de cette épreuve. Le sentiment provoqué par la tonalité de la présence nous dispose à l'égard de ce qui est venu à notre encontre dans l'épreuve » (*Ibid*, p. 82).

En considérant que « le comprendre ne flotte jamais en l'air, mais est toujours affecté. [Et que] le Là est à chaque fois cooriginairement ouvert (ou refermé) par de la tonalité » (§ 68, p. 261). Il s'ensuit par déduction logique que l'épreuve de la présence, en tant qu'elle est corrélativement déterminée par la guise de l'ouverture du *Dasein*, permet à l'être humain de se tourner vers la possibilité du comprendre[114] l'étant lui faisant face. « En interrogeant l'expérience de l'épreuve, deux questions sont posées : - celle de l'expérience en tant que faire l'expérience de quelque chose, c'est-à-dire, ici, celle de l'épreuve – ensuite la question de l'expérience que nous fait acquérir l'épreuve » (Honoré, 2005, p. 79). L'épreuve de la présence met donc également en jeu, pour Honoré, *une épreuve de la pensée* « en tant que mise à l'épreuve comme caractéristique de l'activité du sujet à l'égard de ce qui lui fait face » (*Ibid*, p. 85).

En s'appuyant sur le postulat suivant lequel, « l'ordre des actions et des passions de notre corps correspond (*simul sit*[115]), par nature, à l'ordre des actions et des passions de l'esprit » (Spinoza*, Op.cit.*, p. 183-184), et que par ce biais, « […] l'esprit (…) est nécessairement conscient de soi par les idées des affections du corps, l'esprit (…) est donc conscient de son effort » (*Ibid*, p. 191), il résulte logiquement que l'épreuve de l'entre-deux à travers la pensée (et le déploiement de la parole qui est dans l'orbe de la pensée) montre « les liens qui tiennent ensemble les formes du monde en lequel nous sommes » (*Ibid*, p. 84).

Conformément au cheminement philosophique de l'auteur, la notion de « pensée » est ici appréhendée selon les termes de Spinoza : « 'par le mot pensée, je comprends tout ce qui est en nous et dont nous avons immédiatement conscience. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement et des sens sont des pensées. J'ai ajouté immédiatement pour

[114] Je rappelle que le verbe « comprendre » est ici appréhendé au sens « d'y entendre quelque chose ».

[115] « Simul » est un terme latin qui signifie : ensemble (adv), (en même temps), simultanément. Le vocable « sit » se rapporte quant à lui au verbe « être ».

exclure les choses qui sont des conséquences des pensées ; ainsi le mouvement volontaire[116] a bien la pensée pour principe mais il n'est cependant pas lui-même une pensée' » (Spinoza, 1954, p. 162 cité par Honoré, *Op.cit.*, p. 75).

Partant de l'idée que les affects sont des modes existentiaux, c'est-à-dire une affection du corps et en même temps une idée de ce corps, et que l'affectivité humaine induit des dispositions à comprendre (au sens de voir et d'y entendre quelque chose), la pensée est une écoute des résonances, de la tonalité de la résonance et de ses fluctuations ; elle se rapporte – chez l'être humain à pied d'œuvre dans la vie – à l'épreuve de tons qui lui sont plus ou moins bons et qui induisent des changements de modes de disposition (et de disposibilité). « Ces dispositions (Benfindlichkeiten) sont aussi traduites par états d'humeur. Il s'agit de dispositions à se trouver soi-même en tant qu'existant. Dès lors que la pensée interroge le sens de l'existence, les dispositions précèdent les états affectifs correspondants » (Honoré, 2005, p. 63).

Si l'on admet la thèse suivant laquelle « (…) nous sommes affectés et déterminés par les conditions dans lesquelles nous existons » (Honoré, *Op.cit.*, p. 44), il convient alors de considérer l'épreuve de la présence comme une dynamique formative, au sens où la pensée en tant que « réflexion portée dans une dynamique d'enroulement sur elle-même et portant sur un mouvement incessant d'extériorisation et d'intériorisation à partir d'un couple sensitivomoteur initial[117] » (*Ibid*, p. 50) engendre un processus de différenciation et d'activation. Le processus de différenciation permet de délimiter « l'intériorité de l'extériorité, entre le sujet et l'objet » (*Ibid*, p. 50) ; il constitue, en quelque sorte, la condition de l'émergence d'une conscience de soi. « Quant à l'activation elle est définie comme le processus par lequel l'énergie se transforme irréversiblement et de façon discontinue, depuis

[116] L'énergie spirituelle qui anime le mode du Penser procède des autres formes d'énergies (physiques, vitales et psychiques). Il est donc logique pour Spinoza de considérer que le mouvement appartient au mode de l'étendue quand bien même celui-ci dérive de la pensée. La mise en mouvement du corps, c'est-à-dire « l'activité » appartient donc nécessairement au mode de l'étendue, ce qui là encore n'empêche pas de prendre en compte les implications de la pensée sur l'agir humain (mais on peut faire quelque chose sans l'avoir formellement décidé tout comme l'on peut penser quelque chose sans que cela n'engage l'activité motrice du corps).

[117] Le couple sensitivomoteur auquel renvoie ici l'auteur fait, d'une part, référence au conatus et, d'autre part, au pouvoir-être de l'être qui se fonde dans l'affection, en tant que possibilité de pouvoir éprouver quelque chose.

les modalités réactives initiales de la vie jusqu'aux manifestations les plus élaborées. C'est elle qui constitue la dynamique de la formativité » (*Ibid*, p. 50).
Ainsi que j'ai pu l'exposer précédemment, la dynamique de la formativité dans (l'exister de) l'existence comporte, selon Honoré (2005), trois modes existentiaux dont les tons de l'affection retentissent d'une certaine façon dans l'épreuve de la mise en présence, selon la guise de la disposition (et de la disposibilité).

> « L'épreuve de ces tons est ressentie selon trois gammes correspondantes de sentiments. C'est dans chacune de ces gammes que s'inscrivent l'angoisse, l'espoir et la joie. Ainsi, [1] l'angoisse sera considérée comme se rapportant à la gamme des tons relatifs à la factivité, [2] l'espoir s'inscrivant dans la gamme des tons relatifs à la formativité, et [3] la joie s'inscrivant dans la gamme des tons relatifs à l'activité » (*Ibid*, p. 68).

Pour Heidegger : « tout comprendre a sa tonalité. Toute affection est compréhensive. Le comprendre affecté a le caractère de l'échéance. Le comprendre intoné de manière échéante s'articule quant à sa compréhensivité dans le parler » (Heidegger, §68, p. 258). Donc, dans l'épreuve de la pensée « (…) nous sommes entrainés à la fois à ressentir et à penser au mouvement en spirale dans lequel s'étreignent l'affectivité et la pensée. L'épreuve de la pensée est celle de son mouvement conjoint à celui des sentiments qui l'accompagnent. […] Selon cette conception, la tonalité de la présence, par le jeu de l'affection et des sentiments, entraine et oriente la pensée. Elle sous-tend les rapports entre l'affectivité et la pensée (Honoré, 2005, p. 99). Le parler est ainsi l'expliciter d'un processus de formativité par lequel l'être humain entre par le biais de son affectivité en animation et se relationne avec le monde. En d'autres mots, les manières d'être et d'agir d'un sujet expriment le mode du comprendre de l'être là et, en même temps, la manière dont l'épreuve de la tonalité de la présence l'affecte. La factivité, la formativité et l'activité représentent, dans la présence, l'accord de ces tons. « Alors que l'angoisse est un sentiment de la factivité, que l'espoir se rapporte à la formativité, la joie est un sentiment de l'activité » (Honoré, 2005, p. 262).

S.2.2.3 Les gammes de tons fondamentales de l'affection[118]

L'angoisse et la sérénité

Le mode fondamental de l'affection du *Dasein* est l'angoisse. Ce caractère *ontologico-existential* est déterminé, selon Heidegger (§ 30, § 40), par le phénomène de la *peur*, qui se présente également sous les occurrences de la préoccupation de l'être mortel (le souci). L'angoisse procède de la précarité même de l'être mortel, c'est-à-dire de l'incertitude qui jaillit des possibles possibilités renvoyant l'être-au-monde à un pouvoir persévérer dans la vie. « (…) Le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre (…) se projette essentiellement vers des possibilités » (§ 39, p. 156). Ainsi abordé sous la guise de la circon-spection, ce rapport au monde est loin de constituer un mouvement de repli du *Dasein* sur lui-même. « L'angoisse, au contraire, ramène le *Dasein* de son identification échéante au monde » (§ 40, p. 157) puisque le phénomène de l'échéance ouvre le *Dasein* comme être possible. De ce fait, la circon-spection dérivative de ce mode existential du *Dasein* renvoie l'être-au-monde à la concrétude de sa facticité (son pouvoir-exister). Et comme nous l'avons vu un peu plus tôt, l'être du Dasein une fois placé devant l'étant du monde, selon la guise de son dévoilement, « prédessine l'affection, il détermine ce que l'on 'voit', et comment » (§ 35, p. 144). La parole en tant que l'explicitation du rapport de l'être-à et de l'être-avec le monde porte alors le signe de cette affection : « ce pour-quoi (en-vue-de-quoi) l'angoisse s'angoisse se dévoile comme ce devant-quoi elle s'angoisse : l'être-au-monde » (*Op. cit.*, § 40, p. 157). « (…)

[118] Dans cette section de chapitre, je me propose de rapporter les idées principales sur lesquelles repose la trame conceptuelle développée par Honoré (2005) au sujet des trois gammes fondamentales de l'affection. Le propos de ce dernier étant particulièrement intelligible, il m'apparait non seulement difficile de prétendre à y porter d'éventuels éclaircissements, mais également d'offrir une reformulation qui soit plus précise que son propos original, l'objectif de ma démarche s'orientant pour l'essentiel vers la manière dont les concepts de factivité (avoir-à-former), de formativité (être-en-forme) et d'activité (être-en-vie) peuvent être opérationnalisés dans le cadre de cette démarche d'investigation portant sur les dynamiques de déploiement du parler. Je me bornerai donc, pour l'essentiel, à reprendre littéralement le propos de l'auteur sous la forme de citations et de tableaux de synthèse. Dans le prolongement de cette même section, je développerai ensuite la manière dont ces concepts peuvent être "mis au travail" dans une perspective herméneutique anthropologique en se référant aux principes énoncés par Spinoza, que je suivrai par le biais de l'« Introduction à l'*Ethique* de Spinoza » proposé par P. Macherey (1995). Si la dimension pédagogique de cet ouvrage est assez évidente, celui-ci a également l'avantage de mettre en perspective la portée méthodologique de la pensée de Spinoza. Macherey nous livre au terme de son étude une investigation de l'Ethique dont la portée permet la passage d'un point de vue théorique, tenant compte des lois générales énoncées par Spinoza, à un point de vue pratique, qui se donne pour but d'interpréter l'existence humaine au regard des déterminations qui constituent l'affectivité humaine et qui au travers des conditions de son existentialité instituent, dans le même temps, la singularité propre à chaque être humain. Au-delà donc du projet de « libération » vers lequel se tourne l'ouvrage *Ethique* de Spinoza, la portée de ce travail minutieux de synthèse et d'articulation réalisé par Macherey offre la possibilité d'étudier et d'interpréter concrètement les manières dont les hommes sont noués à leur existence, depuis le pouvoir-être affecté par lequel ils sont en permanence déterminés.

L'angoisse n'est ni une émotion, ni un sentiment, mais est, pour Heidegger, la disposition fondamentale de l'existence humaine dans le souci » (2005, p. 55). Dans la même gamme de ton se trouve à l'opposé de l'angoisse, la sérénité.

L'angoisse et la tonalité de la présence
Honoré, p.164 L'angoisse est ce que nous ressentons lorsque nous sommes affectés par le ton de la résonnance de l'existant dans la présence. Il en découle que l'angoisse, en tant que sentiment lié à la manière dont ce ton nous affecte, révèle en nous le fait d'être là, au monde, dans la présence. L'angoisse est dans la même gamme de sentiment que la sérénité. Le ton de la résonnance manifeste la manière dont s'accorde ce qui est en présence. L'angoisse est ressentie dans l'ambivalence de la souffrance et de la jouissance. La manière dont résonne le ton d'angoisse de l'existant dans la présence est circonstancielle et marquée par l'histoire de chacun.

L'espoir et le désespoir

Pour Heidegger, le caractère phénoménal de l'affection est ontologiquement déterminé par la peur. C'est pourquoi le *Dasein* ne se dévoile que selon la guise de l'ouverture de l'être-au-monde et de la tonalité de l'affection de l'être-là qui en résultent corrélativement. L'intonation de ce rapport (l'être-avec le monde) dispose l'être humain devant des possibilités de *faire expérience* du monde ambiant. « Ces deux sentiments fondamentaux, l'angoisse et l'espoir sont inséparables. Ils se provoquent et s'appellent, dès lors que nous sommes en situation de distance par rapport à nos préoccupations quotidiennes et habituelles, donc en situation critique de quelque manière. […] Ils sont indissociables dans l'accès à l'ouverture à l'être-homme en son monde. À l'angoisse d'être *au* monde s'associe l'espoir d'être *en* monde, habiter d'un monde » (Honoré, 1999, p. 140 cité par Honoré, 2005, p. 56). Autrement dit, dans le processus global de la formativité de l'être succède à la factivité (l'avoir-à-former), qui révèle à l'être humain le « pas-chez-soi », l'autre extrémité de l'angoisse où s'incarne la disposibilité fondamentale de l'espoir, c'est-à-dire « ce qui fait espérer dans l'ouverture au

monde en son entièreté est la possibilité d'un élargissement du monde connu dans l'accès à des zones inconnues à mettre en forme de quelque manière » (*Ibid*, p. 56). Dans l'éloignement de l'angoisse retentit avec la possibilité de trouver en sa forme une place dans l'ordre du monde, la gamme des tons relatifs à l'espoir. Honoré conçoit l'espoir comme le prolongement de l'angoisse, au sens où l'espoir représente dans l'expérience le devenir de l'angoisse (p. 45). « L'espoir accompagne l'éloignement de la préoccupation connue relativement à des choses particulières. […] (…) l'espoir relationne, il révèle le lien en tant que lien » (p. 56). Dans l'éloignement – que l'on peut comprendre comme l'œuvre de mise en forme de l'existence – l'angoisse trouve son devenir dans l'espoir : l'existentialité caractérise « l'être en projet orienté par son pouvoir-être » (*Ibid*, p. 56)

L'espoir et la tonalité de la présence
Honoré, p. 219 L'espoir est considéré comme ce que nous ressentons lorsque, dans la présence, nous sommes affectés par le ton de résonance de la formation. En tant que sentiment découlant de ce ton de résonance nous affectant, l'espoir révèle en l'homme l'être-en-forme, la formativité et la nécessité de son avoir à former. L'espoir est dans la même gamme de sentiments que le désespoir. Le ton de la résonnance, source des sentiments de la gamme de l'espoir, manifeste la manière dont s'accorde l'avoir-à-former et les formes en présence. L'espoir est ressenti dans la souffrance et la jouissance. La manière dont résonne le ton de la formation est circonstancielle et époquale ; elle dépend de l'histoire personnelle.

La joie et la tristesse

Pour Spinoza, « nous éprouvons de la joie lorsqu'un corps rencontre le nôtre et se compose avec lui, lorsqu'une idée rencontre notre âme et se compose avec elle, de la tristesse au contraire lorsqu'un corps ou une idée menacent notre propre cohérence » (Deleuze, 1981, pp. 29-30). De ce point de vue, « l'affect n'est pas un concept descriptif, mais un *concept de passage*[119], de transition dans la variation de la puissance d'agir qui est augmentée, diminuée ou empêchée. La transition a une plus grande puissance d'agir s'appelle affect de joie. Celle qui va vers une moindre perfection d'appelle l'affect de tristesse » (Honoré, 2005, p. 137). Sur un plan existentiel, le sentiment de joie qui dérive de la poussée réflexive qui s'enroule autour des manifestations particulières de l'énergie dans la présence, place l'être humain « devant son 'se maintenir et se déployer', le plus propre, dans ce qui fait la dignité humaine. […] Alors que l'angoisse esseule, que l'espoir relationne, la joie dynamise l'existence. Elle révèle l'homme dans le mouvement de la vie qui le fait jouir dans un désir libéré de ses contraintes par la réflexion. Elle est le sentiment de la persévération dans l'existence en dépit de ce qui pèse, entrave ou limite dans la souffrance. Elle n'est pas opposée à la souffrance qui dans la persévérance correspond à l'endurance » (Honoré, 2005, p. 58).

Le désir pousse l'homme à persévérer en son existence et le conduit à s'investir dans des activités susceptibles de le guider vers un chemin d'action vers la joie. Aussi, « le désir et la joie sont considérés comme essence de l'homme. Le désir est recherche de ce qui accroit et accompagne la puissance d'exister. La joie est la qualité éprouvée de cet accroissement. Le mouvement vers la plénitude de l'existence dans la joie parcourt un chemin où le désir se transforme, par la réflexion, de la servitude des passions vers la liberté de persévération dans le déploiement de l'être » (Honoré, 2005, p. 40). La joie et la tristesse sont ainsi l'expression active du 'sentiment de présence' d'une personne tirée au-devant de ses préoccupations une fois placée devant l'arbitrage de ses possibilités et de son activité. « La joie se découvre donc en troisième position fondamentale de l'existence lorsque le Dasein est pris en considération en tant qu'être-en-vie. Révélant la force de maintien en vie dans son déploiement et le dynamisme qui la sous-tend, la joie est la disposition de fond de l'activité dans le déploiement

[119] À l'introduction de ce propos complémentaire au sujet du concept d'affect, Honoré signale que le concept de passage fait ici référence à Deleuze (1970).

de la vie en une existence accomplissante, alors que l'angoisse est celle de la factivité et l'espoir celle de la formativité » (Honoré, 2005, p. 58).

La joie et la tonalité de la présence
Honoré, p. 262 La joie est ce que nous ressentons lorsque, dans la présence, nous sommes affectés par les tons de résonance de l'activité. La joie révèle en nous la *vita activa* et l'obligation de prendre soin. La joie est dans la même gamme de sentiments que la tristesse. Les sentiments de la gamme de la joie et de la tristesse révèlent la manière dont s'accorde notre activité avec celle du monde, dans la présence. La joie est ressentie dans la souffrance et dans la jouissance. La joie et la tristesse sont circonstancielles et historiales.

En tant que modes existentiaux, la factivité, la formativité et l'activité représentent les régimes fondamentaux de l'être au travers de son processus de formation. À ces trois modes correspondent des gammes de ton suivant lesquels l'être se révèle dans la présence. L'accord de ces trois tons forme la tonalité de la résonance dans la présence ; de cette tonalité dérive un sentiment de présence qui constitue le fond de l'expérience de l'épreuve de la présence.

Régimes fondamentaux de l'être	L'avoir-à-former **Factivité**	Être-en-forme **Formativité**	Être-en-vie **Activité**
Tonalité de la résonance	Guise de l'ouverture au monde (la circon-spection)	Guise de l'ouverture au monde (le possible)	Guise de l'ouverture au monde (le désir)
	↓ Tonalités fondamentales (*Grungstimmung*) ↓		
Gammes fondamentales de l'affection	**L'angoisse** La sérénité	**L'espoir** Le désespoir	**La joie** La tristesse
	(l'être mortel conscient de sa faillibilité)	(mise-en-forme de l'être et du monde qui le reçoit)	(devoir-prendre-soin)

S.2.3.1 La structure de l'affectivité comme principe d'animation du corps et de l'activité : les affects primaires et secondaires

D'après Spinoza (1677), le pouvoir d'être affecté se présente comme puissance d'action (rempli d'affections actives) et puissance d'exister (en tant que puissance de pâtir rempli de passions) ; il coexiste à travers l'élan vital du *conatus*.

Aux affects primaires (affection du corps) que sont le « désir » (*cupiditas*), la « joie » (*laetitia*) et la « tristesse » (*tristitia*) correspondent potentiellement des passions de l'âme, c'est-à-dire l'idée de ces affections (*cf.* l'épreuve de la pensée dans l'entre-deux de la mise en présence). Les affects primaires expriment la puissance du *conatus* et se rapportent à son élan vital, qui pousse chaque être à persévérer dans son être le plus propre. Ils constituent des modes existentiaux, au sens où ils ne sont pas déterminés par des causes extérieures. Les affects primaires manifestent la puissance de l'homme, l'essence (*actuel*) du corps. Selon cette conception, la joie augmente la puissance d'agir et la tristesse la diminue.

Les affects secondaires (ou complexes actifs[120]), en plus d'exprimer la puissance du *conatus*, sont liés quant à eux à des représentations de choses. Dans ce cas de figure, l'affect est à la fois une affection du corps et l'idée de ces affections. « L'affect présente donc simultanément deux faces, une face corporelle et une face mentale, et il représente la totale conversion réciproque de l'une dans l'autre. (…) C'est dans la vie affective que la convertibilité absolue et l'indissociabilité des évènements corporels et des évènements mentaux se réalisent de la manière la plus manifeste, l'affect se définissant précisément par cette convertibilité et indissociabilité » (Macherey, 1995, p. 41). En tant qu'il est une affection primaire, le « désir » (*cupiditas*) occupe, au sein de cette dynamique de relations, une fonction spécifique.

À travers le mouvement du *conatus*, le « désir » anime tous les élans affectifs. Il est à la base de la variation des affects. Par le truchement de la pensée (de l'idée, de l'imagination), en effet, le désir devient "désir de quelque chose", ce qui induit selon l'ordre du monde des

[120] Les complexes actifs recouvrent « les différentes figures ou combinaisons dans lesquelles ils [les affects primaires] entrent dès lors que l'affectivité, au lieu de se rapporter à l'âme seule, s'associe à des représentations de choses extérieures » (Macherey, 1995, p. 25)

configurations affectives tout à fait variables. Le désir induit par la *réalité*[121](c'est-à-dire, l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon) tend à tirer le sujet en avant de lui-même vers une plus grande "perfection". L'appétit[122] (compulsion/volonté) ne découle pas uniquement du mouvement du *conatus* et s'accompagne de joie ou de tristesse. Ces affections expriment la puissance d'exister et d'agir et sont ressenties par le truchement de causes extérieures auxquelles l'esprit tend à les associer.

Pour Spinoza (cf. chap. III et IV), cependant, le fait de désirer quelque chose ne peut dépendre du seul décret de l'esprit car si un sujet peut avoir une relative conscience de ses motivations, il ignore bien souvent les causes de ses déterminations. « Il faut admettre que les motifs, avouables ou inavouables, vrais ou faux, qui accompagnent la manifestation de nos désirs ne jouent pas un rôle déterminant dans leur déclenchement, qui est purement occasionnel et lié aux seules rencontres que fait le corps avec d'autres corps, et aux répercussions mentales de ces rencontres telles que les produit l'imagination, sur un fond d'idée nécessairement confuses » (Macherey, 1995, p. 27). La fixation du désir est donc à la fois corrélative aux *résonances* aléatoires qui traversent le corps, dans l'entre-deux de la mise en présence, aussi bien qu'aux représentations mentales que peut avoir un sujet à propos de ces choses en regard de leurs effets sur son corps (« effets » que nous conservons en mémoire[123]). Selon Spinoza (chap. III, prop. XII à XX), Même si le désir se rapporte à des choses déterminées qui induisent chez un sujet un état spécifique de motivation, les motifs que ce dernier viendrait à exprimer pour expliquer son activité au regard de son état motivationnel pourraient alors se distinguer radicalement des causes relatives au déclenchement du désir. En d'autres termes, le comment et le pourquoi de ce que je désire en tant que corps-sujet se rapportent à un processus vital qui diffère totalement des procès de construction de sens par lesquels je confère à mes désirs une signification, en tant qu'être

[121] Chez Spinoza la « réalité » recouvre l'effet de la chose, sa conception de cette notion est donc essentiellement énergétique et spirituelle, elle est en ce sens instituée par les affections du corps, l'activité du conatus et de la pensée.

[122] Les termes d'appétit et le désir renvoient chez Spinoza à la même chose, ils sont donc employés indifféremment. D'après le scolie de la prop. 9, chap. III : « nous ne désirons pas un chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais nous jugeons qu'elle est bonne parce que, suivant l'élan de notre affect, nous la désirons ».

[123] La mémoire renvoie ici à la dimension historial de l'être-en-vie, c'est-à-dire - pour une personne - à la conscience de sa propre histoire.

historique lié d'une certaine façon à des modes de l'exister[124]. Ainsi, par un mécanisme d'association (des idées) et de transfert (de puissance relative aux passions du corps auxquelles correspondent lesdites idées), les causes en nous-mêmes se rapportent à des causes extérieures que nous désirons.

S.2.3.2 Les affects objectaux

Bien que l'esprit par le biais de son activité (les idées, l'imagination) puisse transformer toute chose du monde en objets de désir, la manifestation du désir n'est pas pour autant réductible à la seule configuration sujet/objet, c'est-à-dire à l'idée d'une personne étant désirante d'une chose. Par le truchement de l'imagination, en effet, la fixation du désir peut découler d'une idée (ou d'une image) à travers laquelle se réfléchit notre propre désir. Le désir ne s'oriente plus vers une chose, à proprement parler, mais se reporte sur un sujet de désir – un objet de désir pouvant être corrélé affectivement à la gamme des tons relatifs à la joie ou à la tristesse. C'est ainsi que les affects secondaires correspondent potentiellement à la réalité d'affects objectaux, c'est-à-dire que ces derniers renvoient, à travers les figures de l'« amour » (*amor*) et de la « haine » (*odium*), à l'impression sensible d'aimer ou d'haïr quelque chose. Pour Spinoza (chap. III, prop. XVI), les affects objectaux sont liés à des objets que l'on imagine à travers notre désir et qui provoquent dans l'esprit des sentiments que l'on reconnait ou pas comme la cause adéquate au développement de notre puissance d'exister et d'agir.

> « Par sentiments, j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections » (Spinoza, 1954, p. 181).

Donc si, par exemple, la guerre peut être objectalement associée à un sentiment de répulsion, l'idée de la chose peut être tout aussi bien être attachée à un sentiment d'attraction. Selon qu'un sujet considère l'effet des passions de son corps comme une cause adéquate ou

[124] Spinoza nous met ici en garde contre les puissances trompeuses de la perception qui, d'une certaine façon, s'arque boute sur la puissance de l'imagination et nous écarte de la connaissance adéquate de la chose, de sa réalité, c'est-à-dire l'effet que produit d'une certaine façon une chose concrète sur nous.

inadéquate de l'une de ces affections, l'affect objectal relatif à la chose "guerre" peut retentir par association à travers des gammes de tons radicalement différentes. En effet, la fixation objectale des affects indique la nature des complexes affectifs auxquels renvoie la chose une fois placée devant l'âme, en tant que cette dernière signale ce qui se passe dans le corps. Considérant qu'un affect est une affection du corps et dans le même temps l'idée de ce corps, l'affection du corps relative à l'idée de la chose est alors associée à la chose. De ce fait, l'affect objectal présentifie les complexes affectifs qui sous-tendent et enveloppent notre idée de la chose à travers le réfléchissement de notre propre désir. Les complexes affectifs sur lesquels se fondent les relations objectales entre une personne et une chose par le biais de son imaginaire renvoient à des schèmes affectifs susceptibles de muer. Dans le cas où la guerre apparait pour un sujet comme l'effet d'une cause inadéquate, on peut raisonnablement considérer que les affections du corps qui accompagnent l'idée de la chose dérivent de la gamme de la tristesse. Et à l'inverse, quand la guerre apparaît pour un sujet, dans sa manière de voir et de ressentir l'effet de ces affections, comme une cause adéquate, on peut alors raisonnablement considérer que les affections du corps qui accompagnent l'idée de la chose dérivent de la gamme de la joie.

Ainsi, suivant les procédures de l'imaginaire, les gammes de l'accord et de la tonalité de l'affection, la disposition de la disposibilité (à voir et à entendre quelque chose de ces affections), les causes extérieures et le désir du sujet (donnant forme à l'idée), le jeu représentatif et affectif se reconfigure : la relation objectale qui unit le sujet à la chose se modifie, voire même se transforme. Et selon le degré de cette variation, le ton qui enveloppe la nature de la fixation objectale de l'affect peut induire un retournement sur lui-même. Au travers de ce mécanisme affectif (transfert/association), l'affect objectal de la guerre peut tendanciellement évoluer d'un sentiment de répulsion vers un sentiment d'attirance (pour qui envisage être cause adéquate de l'une de ces affections), et vice versa.

Quand les « choses » ne sont pas simplement des choses mais des personnes, notre propre désir peut alors se réfléchir au travers d'un Autre « dont le trait distinctif est précisément la disposition à être identiquement en proie à des affects » (Macherey, 1995, p. 185). Les complexes affectifs se compliquent en regard des multiples entrelacements d'affections des corps et des idées de ces affections dans l'âme de chacun de ces sujets.

« Les conditions dans lesquelles opèrent les mécanismes de l'association et du transfert font que l'âme se trouve sans cesse tiraillée entre l'activité et la passivité, entre la joie et la tristesse, entre l'amour et la haine, sans qu'il soit jamais possible de démêler en toute certitude ce qui revient aux uns et aux autres » (Macherey, 1995, p. 28).

S.2.3.3 L'activité et la passivité

Les variations d'affects se traduisent chez l'être humain par des modulations du seuil d'énergie et de puissance du *conatus*[125], qui oscille – en fonction des capacités propres à chaque être vivant – d'un pôle d'extrême passivité à un pôle d'extrême activité ; considérant que la production d'une idée adéquate ou inadéquate a pour effet de diminuer ou d'augmenter la puissance d'exister et d'agir, pour Spinoza, l'activité d'un sujet varie, en principe, selon l'intensité des passions qu'il subit et des affections qu'il ressent. Toutefois, et ce n'est pas une contradiction, toutes affections n'engendrent pas nécessairement de bouleversements au sein des complexes affectifs. Car s'il est entendu, qu'à toutes les passions de l'âme correspondent des affections du corps, tous les affects ne sont pas des passions de l'âme (cf. E, chap IV, prop. 6). De ce fait, bien que la compréhension, propre au mode d'être de l'homme, apparaisse comme une capacité consubstantielle de l'affectivité, corrélative au déploiement de la pensée, les affects et le mode du penser correspondent de façon singulière (et historial) à l'ordre du monde. « L'affectivité ne peut signifier un pouvoir de sentir quelque chose qui serait donné par un horizon extérieur. Elle consiste dans le fait de se sentir soi-même. Ainsi sont distingués – l'expérience sensible ou la sensation lorsque quelque chose est représenté ou visé et éprouvé, – et le sentiment par lequel le sujet fait l'expérience de cette épreuve en se sentant lui-même » (Honoré, 2005, p. 135). Dans cette perspective, l'activité et la passivité représentent des schèmes de comportement relatifs à ce qui se passe objectivement « en nous ou en dehors de nous, mais en quelque sorte sans nous, c'est-à-dire sans que nous ayons nous même à intervenir dans le déroulement de cette 'action' au titre de sujets intentionnels (…) » (Macherey, 1995, p. 38). Ce rapport causal résulte de la production d'idées adéquates ou inadéquates et induit en retour des transformations « au –dedans ou au –dehors de nous-mêmes » (*Ibid*, p. 38).

[125] Je rappelle ici que le *conatus* renvoie *grosso modo* à la dimension d'énergie et de puissance qui constitue l'essence actuelle de chaque chose. La manifestation de sa puissance englobe indistinctement l'ordre corporel et mental.

Concrètement, donc, lorsque la vie de l'âme produit des idées adéquates (l'effet de la chose entre en adéquation avec l'être de l'individu), l'activité augmente et la passion de l'esprit qui en dérive est la « joie » (*laetitia*). Dans le cas où l'âme produit des idées inadéquates avec les possibilités d'un sujet de trouver en sa forme une place dans les formes du monde, la puissance d'exister et d'action diminue (ou se trouve être bridée). Et de ce processus causal dérive comme passion de l'esprit, la « tristesse » (*tristitia*) ; ces conditions instituent alors un schème de comportement relatif à la passivité. « Le schéma de l'activité institue les conditions qui nous permettent de sortir de nous-mêmes tout en restant fidèle à notre propre nature ; alors que le schéma de la passivité nous renferme au contraire tendanciellement en nous-mêmes, en limitant notre capacité de nous exprimer au-dehors » (Macherey, 1995, p. 39). Néanmoins, que l'âme puisse basculer, d'un pôle extrême à un autre ne signifie pas pour autant qu'elle soit absolument active, dans un cas, et totalement passive, dans l'autre cas. Bien que Spinoza considère que « la possession d'idées adéquates constitue la condition nécessaire et suffisante pour que l'âme puisse être reconnue comme active, au sens propre du terme » (Marcherey, 1995, p. 377). Ce dernier signale aussi qu'il y a toujours un peu de puissance d'exister et d'action dans une passion triste et que les causes extérieures par lesquelles dérivent des passions joyeuses ne se substituent pas nécessairement à celles qui induisent des passions tristes. Autrement dit, les passions tristes de l'âme coexistent avec les passions joyeuses et les affects qui en dérivent s'entrecroisent et se recouvrent mutuellement.

S.2.3.4 L'effort d'harmonisation par le connaître

Le concept d'affect, « c'est-à-dire d'affection de l'âme, dont les modalités, purement mentales ou psychiques, sont celles de l'idée appréhendée du point de vue des conditions de sa production » (Macherey, 1995, p. 21), signifie donc essentiellement que l'être humain tend à comprendre (au sens d'entendre et d'y voir quelque chose) son rapport au monde ainsi qu'à lui-même en tant qu'il est un être traversé par des affects. Le *conatus*, qui exprime la puissance de vie de l'homme au travers de ses mouvements internes, pousse l'homme à persévérer dans l'être de son existence. Cependant, en vue d'affirmer l'existence de son corps et de s'acheminer vers une plus grande perfection, l'homme doit nécessairement produire un "effort" intentionnel. Ce qui, d'une autre manière, revient à dire que persévérer dans l'être de son existence consiste à œuvrer au travers des gammes d'affects par lesquels s'expriment notre puissance d'exister et d'agir. Si l'on admet ici la thèse de Spinoza selon laquelle les

affections du corps qui retentissent dans la gamme de la joie révèlent à l'homme qu'il évolue en son existence vers une plus grande perfection ; il convient de ne pas négliger qu'un être humain peut chercher à se maintenir (sciemment ou à son insu) d'une certaine façon dans les tons relatifs à la gamme de la tristesse afin que son propre désir de reconnaissance puisse prendre forme dans les causes qui instituent le désir d'autrui, par exemple[126]. Cependant, même en vivant dans les tons les plus éloignés de la joie, dans la tristesse la plus effilée, l'homme ne demeure jamais dans une passivité absolue qui aboutirait, en quelque sorte, à l'effondrement total de l'être de l'âme. Pour Spinoza (chap. III, prop. IV) d'ailleurs, aucun être ne possède en lui-même les causes de sa propre fin. En d'autres termes, « nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure[127] » (Spinoza, 1954, p. 188).

Or, – tout en souscrivant à l'idée d'énergie et de puissance du conatus comme force édificatrice du désir (et de la pulsion) en tant que son mouvement se rapporte à des causes extérieures –, Freud (1895) indique au début de ses *Études sur l'hystérie* qu'il existe une lutte « entre les puissances d'autoconservation et l'évènement extérieur » (Lippi, 2005, p. 222) : l'évènement extérieur pouvant provoquer de potentiels conflits intérieurs[128] en regard de l'effet de l'excitation qu'il suscite chez un sujet. De ce fait, pour œuvrer dans son être vers une plus grande perfection, l'être humain doit, en principe, produire un "effort[129]" en vue

[126] Cette remarque ne remet en question l'"authenticité" du sentiment de tristesse que peut éprouver une personne. D'après les lois générales exposées par Spinoza, ce sentiment existentiel dérive d'une passion triste relative à une cause extérieure. Autrement dit, si l'on peut feindre existentiellement de ressentir un sentiment plutôt qu'un autre, l'épreuve du ton que l'on éprouve (à travers l'échéance du *Dasein*) ne peut, lui, jamais n'être feint, tout au plus nié. Par conséquent, ce qui peut être remis en question ce n'est pas l'affect en tant que mode existential mais la cause extérieure qui se rapporte supposément à l'affection qui enveloppe l'idée du corps. D'une certaine façon, la puissance de l'imaginaire peut tromper ou rendre confuse la conscience d'une personne tout comme l'intentionnalité peut inférer, au travers des procédures de l'imagination, de jeux d'association et de transfert, sur l'état affectif d'un sujet.

[127] Dans le cas de la pulsion suicidaire (Freud) les causes extérieures peuvent être liées en effet aux conditions elles-mêmes d'existence du sujet sur le plan social (Durkheim), médical, etc., mais également à l'existentialité du sujet, en tant qu'il éprouve en son existence les passions de l'âme et du corps qui, dans le souffrir, tourne l'être-là dans « une possibilité de présence à soi dans le présent du présent vivant » (Derrida, 1967).

[128] Dans son article intitulé « *conatus et/ou pulsion de mort* », Sylvia Lippi revient sur la perspective de Freud au sujet des pulsions qui viennent « sans cesse menacer du dedans l'équilibre psychique » (Freud, 1981, p. 111 cité par Lippi, 2005, p. 223). Sans chercher à venir prendre part au débat suivant lequel l'essence du *conatus* ne renverrait pas simplement à un élan d'autoconservation mais qu'il s'agirait également, selon Freud, d'un élan vers la mort, d'une pulsion de mort, ce qui pose le problème du désir de mort en tant que figure de compulsions désirantes liées au *conatus*, mon propos se borne uniquement à souligner que des conflits relatifs à des causes extérieures sont susceptibles de menacer l'ordre psychique, et ce en vue d'apporter un éclairage complémentaire sur la corrélation établie par Spinoza entre le conatus, les affects et l'activité.

[129] Je reprends ici à mon compte le terme d'« effort » à Macherey (1995), qui lui parle « d'effort d'harmonisation » (p. 18) et « d'imagination » (p. 179) entre l'élan du conatus qui porte le désir les affections du

d'agir sur les causes extérieures qui, dans son existence, contribuent objectivement à induire des affections relatives à la gamme de la tristesse à travers des idées inadéquates du corps.

Il convient ici d'insister sur l'idée d'"effort" qui ne va *pas de soi*, me semble-t-il. Car si les passions de l'âme ne sont pas stables, au sens où « toute pensée est en provenance d'une autre pensée et entre en résonance consonante ou dissonante avec elle » (Honoré, 2005, p. 74). Il apparaît de plus, « ne pas y avoir de place pour des joies pures qui ne puissent se retourner, au gré des circonstances, en occasion de tristesse » (Marcherey, 1995, p. 377). L'homme doit donc trouver par lui-même comment s'orienter vers les causes adéquates susceptibles de contribuer favorablement à l'affirmation de l'existence de son corps. Et, simultanément imaginer une activité « mesurée par le développement en elle d'idées adéquates » (*Ibid*, p. 380). Le jeu représentatif dans lequel s'inscrit l'activité et le désir constitue, en quelque sorte, un mode du connaître. Connaître en son sens étymologique signifie naitre avec, ce qui revient à dire, dans cette perspective, que l'on a trouvé en la forme de son désir l'activité qui apparaît comme la cause adéquate au développement de la joie. « Connaître, au sens de la production nécessaire d'idées adéquates, c'est donc aussi se connaître comme nature connaissante[130] » (Macherey, 1995, p. 380). Pour Heidegger (1927), « ce 'savoir' ne consiste pas à avoir découvert un 'fait', mais à se tenir dans une possibilité existentielle » (§ 68, p. 258). L'"effort" représente ainsi la tension entre le *conatus*, l'affect et l'activité et s'oriente, selon le principe intentionnel de libre arbitre, vers le maintien d'une relative harmonie entre les dynamiques du dedans et du dehors qui s'influencent réciproquement. À l'image du *conatus* dont la puissance s'exprime autant dans la pensée que dans le corps, l'effort (d'imagination pourrait-on dire) – en tant qu'il tire l'homme vers sa nature « connaissante » – à la particularité d'être bicéphale, c'est-à-dire tourné à la fois vers une dimension réflexive et corporelle.

---

corps induites par des causes extérieures. De ce point de vue, l'effort du sujet s'exerce dans le but de persévérer indéfiniment dans son être, mais également en vue d'imaginer et de se représenter les activités formant des idées adéquates du corps dont elle est l'idée. Il s'agit donc également d'un effort réflexif sous-tendu par la volonté (le désir). Autrement dit, l'esprit est actif quand il comprend, tout en développant des idées adéquates. Le terme d'effort apparait chez Spinoza au sujet du *conatus* (chap. III, prop. 8 et 11).

[130] Cette note de bas de page introduit par l'auteur est la réplique intégrale de son propos complémentaire : « La démonstration de la proposition 43 du *Mente* explique que l'idée adéquate, en même temps qu'elle se produit, produit aussi l'idée de sa propre nécessité, donc l'idée de ce qu'elle est, ou 'l'idée de l'idée' (*idea ideea*). Or, du point de vue d'une telle idée dont l'existence coïncide avec l'idée de ce qu'elle est, connaissance et conscience, au sens de la connaissance de soi comme nature connaissante, sont absolument simultanées : l'une ne peut aller sans l'autre. En ce sens, on peut aller jusqu'à dire que, pour l'âme, concevoir et se concevoir sont une seule et même chose ».

En considérant, d'une part, que « l'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps » (Spinoza, 1954, p. 194 cf. chap. III, prop. XII) et, d'autre part, que lorsque « (…) l'esprit imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant que qu'il peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence des premières » (*Ibid*, p. 194 cf chap. III, prop. XIII), on peut donc en déduire que si par le jeu de l'imagination l'esprit peut convoquer, dans la présence, des choses qui ne sont pas présentes, la motivation de l'âme qui « désire les imaginer[131] » (*imaginari cupiat*) (Macherey, 1995, p.135) exprime, par-là, la conscience (la connaissance connaissante) de ce qui l'affecte et favorise le développement de sa puissance d'agir ; ce « à quoi correspond dans l'âme un sentiment de satisfaction » (*Ibid*, p.135). Dans la présence ambigüe de la chose non présente, « l'effort d'imagination » se saisit de la représentation mentale qui procure au sujet de la jouissance en vue d'atteindre le sentiment de satisfaction auquel correspond la joie de l'âme.

S.2.3.5 Auto-affection et contre-tonalité

Le fait que ce qui passe objectivement *en nous ou en dehors de nous* (des affections du corps et des idées de ce corps) détermine, d'une certaine façon, les seuils d'activation de notre imagination implique que l'activité s'enveloppe dans l'élan de notre désir et ne se déploie, en quelque sorte, que dans le *contre coup* de l'affection, c'est-à-dire à la faveur de l'effort d'imagination qui s'ouvre *depuis* et *avec* l'affection. Ainsi, par le biais d'un présentifier, les affects auxquels correspondent des idées de choses non présentes (objectalement associées comme causes adéquates à l'accroissement de la joie) viennent à s'incorporer aux complexes affectifs qui instituent les réseaux d'association et de transfert à partir desquels l'affectivité apparaît comme l'appareil sensitivo-moteur de notre mode du comprendre. Autrement dit, un sujet peut intentionnellement requérir la présence de choses non présentes par le biais de son imagination, et ce dans l'espoir que ses affects évoluent tendanciellement vers ses préférences affectives.

Cependant, lorsqu'un sujet est *disposé* à entendre d'une certaine façon la tonalité de l'épreuve

[131] La formule renvoie ici à la démonstration du corolaire de la proposition XV du chapitre III, « (…) pour que l'esprit désire imaginer cette chose (…) ».

de la présence, cette tonalité peut évoluer selon le mode d'une auto-affection, c'est-à-dire suivant la nature même de la disposibilité d'un sujet et au regard de causes extérieures qui n'ont pas changé. De sorte que, dans l'instant, c'est-à-dire « le présent tenu dans l'avenir de l'être-été » (Heidegger, § 68, p. 259), la joie peut basculer vers la tristesse. Autrement dit, « pour un même pouvoir d'être affecté, […] l'affect se retourne sur l'idée d'où il procède, la joie devient amour et la tristesse, haine. C'est ainsi que les diverses séries d'affection remplissent constamment, mais dans des conditions variables, le pouvoir d'être affecté (III, 56) (*Ibid*, p. 68) ». De ce fait il appert que des affections différentes peuvent procéder d'une même disposition (*Benfindlichkeiten*) puisque le ton varie en fonction de la disposibilité d'un sujet à entendre quelque chose de la tonalité qui retentit dans l'épreuve de la présence. Ainsi la disposibilité, sous la guise de la résonnance d'une auto-affection, peut induire à partir d'un même mode le passage d'un état d'humeur à un autre état d'humeur. Ce qui peut provoquer existentiellement « des joies tristes, ou des tristesses joyeuses » (Macherey, 1995, p. 292), par exemple.

Car, selon Spinoza (chap. V, prop. 1), « de même que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchainées dans l'esprit, de même les affections du corps ou images des choses sont très exactement (*ad amussim*) ordonnées et enchainées dans le corps » (1954, pp. 354-355). Pour autant, « notre puissance d'agir a beau être accru matériellement, nous n'en restons pas moins passifs, séparés de cette puissance, tant que nous n'en sommes pas formellement maîtres (Honoré, 2005, p. 69). Il appert en effet que l'homme n'a pas de prise sur le pouvoir-être affecté de son être-corps qui l'institue dans sa factivité. Donc, existentiellement l'activité de l'homme ne se déploie que dans le contrecoup de l'intonation par laquelle se dévoile le 'Là' de son être-là, c'est-à-dire à la suite de la pensée qui s'ouvre *depuis* et *avec* l'affection. Pour Heidegger, « nous ne nous rendons jamais maître de la tonalité sans tonalité, mais toujours à partir d'une contre-tonalité » (Heidegger, § 29, p. 122). Il ressort en effet de la notion de contre-tonalité inaugurée par la pensée de *Être et Temps*, l'idée d'un effort intentionnel de l'esprit pour agir à partir de la tonalité de l'ouverture de l'être-au-monde sur ce qui constitue l'existentialité de l'être-en-vie dans son dévalement (*Verfhalen*) du monde. Mais il n'est pas exclu d'envisager, à mon sens, qu'une cause extérieure puisse favoriser la disposibilité d'un sujet à faire encontre avec une contre-tonalité[132].

[132] Ce point de vue éthologique tend à reconnaitre qu'une idée, même sans l'intervention de cause extérieure, dès lors qu'elle apparait comme une cause adéquate peut suffire à augmenter la puissance d'agir et d'exister.

Le rapprochement qui s'opère ici entre l'existential de la factivité du *Dasein* chez Heidegger et les propriétés générales de l'affection chez Spinoza constitue, à mon sens, un embranchement décisif entre l'onto-logie et l'anthropo-logie. À partir de la jonction qui s'établit entre la notion de tonalité et de contre-tonalité[133] ce procédé d'investigation trouve ainsi non seulement sa cohérence épistémologique mais également sa justification méthodologique. Selon cette conception, le dynamisme de l'activité humaine résulte de l'effet d'une contre-tonalité dérivant elle-même d'une tonalité propre à la factivité du *Dasein*. Ainsi, la contre-tonalité exprime existentiellement, selon le principe intentionnel du libre arbitre, l'évolution d'un ton vers un autre ton, au sein d'une même gamme d'affects.

L'effort intentionnel d'harmonisation (visant à contrer par l'imaginaire un affect) peut animer l'intention d'un sujet qui requiert, dans la présence, la présence d'une chose non présente en vue de ressentir la tonalité d'une cause adéquate afin d'évoluer vers un autre ton, auquel correspond un autre sentiment, ce qui induit également induire une variabilité de la puissance d'agir et d'exister. Des sentiments dérivant des affects induits par une contre-tonalité découlent des sentiments à partir desquels l'être humain confère des significations à ses manières d'être et d'agir suivant les conditions de vie qui le relient à sa propre existence. Ce n'est qu'avec l'effort d'imagination qui s'ouvre depuis l'éclaircie (*Lichtung*) de la présence que se reporte dans l'échéance du *Dasein* (son avoir-à-former) la possibilité de présentifier comme un *étant sous-la-main* une idée adéquate susceptible de faire dériver un ton vers un autre ton ou de faire retentir ce ton avec celui d'un autre.

Le fait de considérer quelque chose avec l'intention d'activer en soi-même un affect de joie ou de tristesse démontre le caractère d'auto-affection de l'être humain, c'est-à-dire sa capacité à « souffrir » de la tonalité depuis laquelle retentit la présence dans l'épreuve de la mise en présence. Dans la pensée de Ricœur (1992)[134], « les phénomènes du souffrir sont de

---

[133] La contre-tonalité peut être aussi appréhendée comme la résultante de l'écart qu'il peut y avoir entre deux modes existentiaux dans l'entre-deux de l'écart de la mise en présence. Une résonnance ou une dissonance de tonalité peut retentir à travers l'écart qui se forme entre le mode précédent (correspondant à « l'être-été ») et le mode en train de prendre sa forme actuelle ou celui que l'on imagine (correspondant à un « reporter vers »). Selon ce point de vue, la contre-tonalité, en tant que telle, ne correspond pas simplement à un « effort d'harmonisation », mais à l'instant qui dans la présence s'ouvre à une nouvelle tonalité, c'est-à-dire « au sentiment de la tonalité résultant de la résonance de la pensée dans la mise en présence de son épreuve (…) » (Honoré, 2005, p. 103).

[134] L'auteur fait ici référence au texte de Ricœur (1992) *La souffrance n'est pas la douleur*.

deux ordres. L'un est celui du rapport à soi et du rapport à l'autre. Le second consiste dans la diminution de la puissance d'agir. On retrouve là deux modalités de l'épreuve, l'un s'inscrivant dans le ressentir du rapport à soi-même ou à quelqu'un ou à quelque chose, l'autre correspondant à l'activité dans la mise à l'épreuve » (Honoré, 2005, p. 96). Pourtant, « en dépit » (Ricoeur, 1992) d'un pouvoir pâtir s'exprimant dans le « souffrir », le désir d'être[135] tire l'être humain, selon l'histoire de ses affects (c'est-à-dire « l'histoire concrète du corps[136] »), au-devant des choses ou des personnes pouvant lui apporter potentiellement des satisfactions. En somme, « l'histoire concrète de nos désirs[137] » place tout être humain en face des idées confuses qui naissent à travers les possibilités de donner forme à son existence en vue de cheminer dans le sens de la conquête de la joie et des satisfactions qui y correspondent en retour. Mais sur le chemin de l'existence résonnent aussi les tons de l'angoisse, du désespoir et de la tristesse. L'être humain est affecté en éprouvant les fluctuations de ces affects « dans la souffrance et la jouissance » (Honoré, 2005, p. 103).

S.2.3.6 Préférences affectives et « le devoir-prendre-soin »

Notre organisation corporelle perpétue la mémoire des idées et des images de choses qui portent avec nos pensées la marque de nos affections. Ainsi, avec la pensée de l'instant[138] qui entre, de façon immanente, en résonance avec les modes de pensées qui ont marqué l'histoire individuelle d'une personne (Honoré, p. 103) s'opère un effort instinctif de mémoire (qui est toujours relatif aux mouvements internes du *conatus*). L'âme se souvient des idées qui lui conviennent et de celles qui lui déplaisent, et se trouve en permanence assiégée par la versatilité de ses représentations. Cependant, c'est à partir des sentiments qui naissent avec la tonalité dérivant de la résonnance de la pensée, dans la mise en présence de son épreuve, qu'un sujet détermine, à travers son appropriement (*Ereignis*) des résonances de son « monde de vie » (Schütz, 1997), ce qui constitue, pour lui, le sens de son existence. C'est pourquoi,

[135] Selon la conception de Spinoza, le désir d'être est relatif au *conatus* et se décline existentiellement en désir d'être aimé, d'être distingué, d'être considéré, d'être interprété, etc.,

[136] J'emprunte ici la formule de Macherey (1995, p. 389).

[137] Idem, p. 376

[138] C'est-à-dire, la pensée actuelle relative à la tonalité de l'écart dans l'entre-deux de la mise en présence.

« quand l'âme conçoit ce qu'elle est elle-même et sa puissance d'agir, elle se réjouit » (Spinoza, chap. III, prop. 53 ; 1954 p.231), au sens où lorsqu'un sujet se désigne lui-même comme étant à l'initiative d'actions joyeuses, il éprouve en retour un sentiment de satisfaction (l'assurance en soi-même), et sa puissance d'exister augmente.
Ce qui, en définitive, est déterminant dans la vie d'un sujet renvoie autant au sens qu'il accorde à son existence qu'aux différents complexes affectifs qui sous-tendent sa manière de voir et d'appréhender le monde, et donc de l'éprouver au regard de ses préférences affectives. Pour Spinoza (chap. V, scol. 36), de cette connaissance de soi-même naît le consentement de l'âme, c'est-à-dire, le chemin de réflexion pour persévérer dans la joie au travers d'une conscience de soi et des choses éprouvées selon un rapport harmonieux d'équilibre des plaisirs (chap. IV, scol. 45). Ainsi, l'inclination de notre affectivité prise dans l'élan vital de nos désirs tend à rendre compte de notre éthique (éthologie), au sens où l'homme opte de préférence pour ce qui est « 'bon pour' » (Honoré, 2005, p. 97) lui-même, en tant que l'activité résonne dans les tons de la joie. « Fondée sur le désir du préférable, la joie est un sentiment actif caractérisant une attitude intentionnelle librement choisie […] ; (…) elle est une activité de la conscience et n'est donc pas passive comme le sont les plaisirs produits par la satisfaction des besoins » (Honoré, 2005, p. 259). En tant qu'elle se révèle à travers la forme d'énergie la plus évoluée et la plus puissante, la joie est le chemin (le passage) par lequel l'homme se dirige vers une plus grande perfection. Aussi, pour Bergson (1919), à la plus grande forme de manifestation de puissance d'exister et d'agir correspond le sentiment de l'amour. Exaltation de la puissance d'être, selon Spinoza[139], l'amour se rapporte toujours à la représentation d'une chose extérieure et se fonde sur le sentiment de joie. Dérivé de l'élan du *conatus*, le sentiment d'amour est originairement relatif à la convergence adéquate de nos désirs et de nos préférences affectives. Au sein du précaire équilibre de l'affectivité, ce sentiment en provenance des tons de la joie indique dans l'existence les chemins d'action menant vers un maintien harmonieux de soi au travers de nos rapports aux autres, au monde et à ses objets. Mais plus qu'un mode existential auquel correspond un sentiment ontique, « la joie est un acte parce que le sujet qui l'éprouve pose avec elle ses propres valeurs et est à l'origine du sens qu'il veut donner à son existence » (Honoré, 2005, pp. 259-260).

Pour Honoré (2001), avec la possibilité d'une présence à soi de l'être-en-vie, dans la présence, correspond ainsi l'idée d'un devoir-prendre-soin, au sens où « parmi ce qui donne à

[139] Cf. la définition 6 des affects.

penser et non ce qui donne du souci ou du trouble, dit Heidegger, il y a ce qui est source de joie, également ce qui est beau, également ce qui est plein de secret, également ce qui déborde de grâce'[140]. Tout cela nous donne à penser pourvu que nous ne refusions pas ce don en prenant la joie, pour ne citer qu'elle, seulement pour un sentiment à tenir à l'écart de la pensée » (Heidegger, 1984, p. 24 cité par Honoré, 2005, p. 256). À cet égard, « le devoir-prendre-soin s'impose à nous comme une exigence de notre condition, comme obligation que nous pouvons refuser ou oublier, au risque de perdre ou de pervertir la vie » (Honoré, 2005, p. 267). L'enjeu consiste par-là même à se connaitre non seulement d'une connaissance connaissante, mais aussi de penser à des chemins d'actions qui le mèneront vers une plus grande perfection tout en prévenant « le maintien de la vie en son déploiement corporel, en pensée, en socialité, en esprit » (*Ibid*, p. 267). En ce sens donc, « les dynamismes de l'activité » (Honoré, 2005, p. 244) expriment à travers l'attitude de l'être-en-vie en son existence, depuis le ton de la résonance de l'activité elle-même, dans la mise en présence, la substantialité d'un devoir-prendre-soin constituant alors, en quelque sorte, le point de gravité de toute activité humaine.

Telle est, semble-t-il, la logique du dynamisme vital d'un être vivant chez qui la proportion de mouvement et de repos (*motus et quies*) découle de l'essence (*actuel*) du corps dont la nature augmentée se manifeste par les affects de la joie, et la nature diminuée se manifeste au contraire par les affects de la tristesse.

---

[140] M. Heidegger, Qu'appelle-t-on penser ? tr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1984, p. 24, cité par Honoré, 2005, p. 256

Résumé

Un mode existential se rapporte à l'affectivité de l'être-intoné à travers le rapport homme-chose. Le premier mode de l'affection ouvre « le Dasein en son être-jeté et son assignation au monde à chaque fois déjà ouvert avec son être » (§ 29, p. 124). Il s'agit également d'un mode existential qui dans son pouvoir-être affecté dévoile, sous la guise de la circons-pection (l'angoisse), le *Dasein* en son Là. La structure de l'appropriement et du non appropriement distribue les assignations de l'étant intramondain et révèle ainsi les possibilités déterminées du mode du comprendre de l'être dans sa mondanité (le *Dasein* quotidien). Le dévoilement du *Dasein* (le Là) avec son pouvoir-être se déploie selon la guise de la tonalité du Là, c'est-à-dire à partir du ton de la résonance de l'épreuve de l'entre-deux[141], dans la mise en présence, du rapport homme-chose. De cette expérience de l'épreuve résulte « une manière de ressentir et d'être disposé à l'égard de ce dont on fait l'expérience 'éprouvante' » (Honoré, p. 82), de sorte que tout en faisant retentir 'la présence'[142] de l'être-au-monde en sa factivité, la tonalité tourne l'homme vers sa formativité, c'est-à-dire vers la possibilité d'être accueilli en sa forme dans les formes du monde (Honoré, 2005) ; la formativité consiste en un pouvoir-être en forme orienté par notre pouvoir-être affecté s'originant dans la factivité du *Dasein*. La factivité se révèle selon la guise de l'angoisse de l'être-jeté qui dévoile son être-au-monde sur le mode de la circon-spection. Dans le processus de formation de l'homme, ce pouvoir-être affecté correspond à un avoir-à-former. La formativité de l'homme qui réside dans les possibilités d'un pouvoir-être orienté par la factivité du *Dasein* révèle à l'homme son être-en-forme.

Avec la possibilité d'être en forme d'une certaine manière dans le monde, l'homme fait également l'épreuve de la pensée qui se déploie dans l'épreuve de la présence (c'est-à-dire tout ce qui est et advient dans la présence). La pensée est nourrie aussi bien par les résonances de l'énergie (sous leurs quatre formes) que par la pensée qui s'exerce sur la pensée elle-même (phénomène que Bachelard désigne comme métaréflexion). Chez Heidegger (1957) pour qui la parole s'expérimente dans la vibration de la pensée, la pensée est une écoute qui s'accorde

[141] Nous avons vu plus haut avec Honoré (2005) que l'épreuve de l'entre-deux renvoie aussi à l'idée d'un « auprès-de » et d'une « proximité », qui s'enracine dans la factivité du *Dasein*.

[142] Nous avons vu plus haut que dans l'éclaircie de la présence (*Lichtung*) émerge toutes les résonances : le temps est temps, l'espace est espace et l'énergie est énergie. La présence est ce qui donne forme à l'être-là.

au ton qui la fait résonner en une certaine tonalité. Selon cette conception, parole et pensée séjournent ensemble et font, de ce fait, 'retentir' le mot d'une certaine manière. La manière dont le mot retentit révèle ainsi le ton du 'Là' de l'être-là ; le retentissement des mots au sein du déploiement de la parole exprime par ce biais la manière dont l'homme en son être-Là se relationne avec la chose et le monde : de par sa tonalité la parole exprime la tension qui résulte du rapport homme-chose. Cette tonalité renvoie à des affects qui résonnent selon la gamme de l'affection à laquelle ces derniers correspondent. Les affects sont pour Spinoza (1677) des modes existentiaux qui expriment à travers l'activité de l'homme la puissance de son *conatus*, c'est-à-dire l'élan vital qui le pousse à persévérer dans son existence. La variation et les transformations des affects découlent des résonances de l'énergie, dans la présence (homme-chose), par le biais d'une cause extérieure ou par l'effort d'imagination que l'homme réalise pour évoluer vers une préférence affective (contre-tonalité). La réalité (en ce que l'effet d'une chose qui existe et qui produit un effet d'une certaine façon**)** est non seulement le produit de ce rapport mais elle permet également à l'homme d'avoir une 'connaissance connaissante' (Macherey, 1995) de lui-même. Dans le processus de formation qui succède à la possibilité d'être accueilli en sa forme par le monde, la connaissance pratique de soi permet à un sujet humain de déterminer de façon adéquate l'orientation qu'il donne à son activité ; ce qui a pour effet de l'engager dans un chemin d'action vers la joie.

Ce pouvoir-être affecté par des affects se présente comme puissance d'action (rempli d'affections actives) et puissance d'exister (en tant que puissance de pâtir rempli de passions). L'affect à partir duquel s'exerce la réflexion, selon la guise de la tonalité de la résonance, dans la présence, comporte ainsi une face corporelle et une face mentale (Honoré, 2005). L'abordabilité du monde pour l'homme se révèle, dans l'épreuve de la résonance dans la présence et à travers ses activités, sous la guise de ces affections corporelles et mentales. Les affections de l'être-intoné dérivent d'affects qui ne sont pas des sentiments mais des modes existentiaux. Spinoza (1677) définit l'affect comme étant une affection du corps à laquelle correspond, dans le même temps, une affection de la pensée (Deleuze, 1981). Les affects primaires, que sont le désir, la joie et la tristesse expriment la puissance du *conatus,* c'est-à-dire l'élan vital qui pousse l'homme à persévérer dans son existence (le conatus révèle la puissance actuelle d'un corps). Les affects secondaires en plus d'exprimer la puissance du *conatus*, sont liés quant à eux à des représentations de choses, c'est-à-dire à la 'réalité' qui relationne le rapport homme-chose. Les affections du corps et les idées de ces affections instituent par le biais de l'imagination et de représentations mentales (images-affect) des

complexes affectifs à partir desquels les affects du corps et les idées de choses s'intriquent (Spinoza, 1677 ; Macherey, 1995). Cet entrelacement se déploie dans l'orbe de la pensée et infère sur le déploiement de la parole

Aux affects primaires que sont les affections du corps – (le « désir » (*cupiditas*), la « joie » (*laetitia*) et la « tristesse » (*tristitia*) – correspondent circonstanciellement des passions de l'âme qui, induites par des causes extérieures, dérivent vers des affects-sentiments résonnant selon la gamme des tons de la joie ou de la tristesse. Les affects sont des affections du corps, qui appartiennent au mode de l'étendue, et auxquelles correspondent, en même temps, des idées de ce corps, qui, elles, se rapportent au mode du penser. La puissance d'exister et d'agir de l'homme est alors relative à l'essence actuelle de ce corps (*conatus*), c'est-à-dire à l'affect résultant de l'idée du corps et qui en révèle la nature augmentée (la joie) ou diminuée (la tristesse). Selon un principe d'évolution, d'énergie et de puissance propre à la dynamique de la vie elle-même, l'élan du *conatus* s'exprime à travers le désir et les activités visant à mener l'homme à persévérer dans son être vers une plus grande perfection. La variabilité de la force de vie est ainsi relative à la manière dont l'affectivité d'un sujet entre en rapport avec l'ordre du monde (effets de causalité d'affects primaires). Disposant de la capacité d'avoir des idées sur les choses et d'en élaborer des représentations (affects-images), l'affectivité d'un sujet renvoie également à des complexes affectifs combinant des représentations de choses extérieures auxquelles correspondent des affections de l'âme et du corps (affects objectaux/ effets de causalité d'affects secondaires). Le concept d'affects renvoie donc non seulement à des modes existentiaux, mais aussi à des modes d'appropriement de la réalité, en tant que celle-ci est conçue comme l'effet particulier qu'une chose concrète produit sur le corps. La compréhensivité de l'être-en-vie dans le monde se fonde alors autant sur une puissance d'agir (en tant qu'elle est remplie de charges affectives) que sur une puissance de pâtir qui, en tant qu'auto-affection, se manifeste dans le *souffrir*. De cette faculté à être en permanence affecté par les autres, les choses et le monde, découlent chez l'être humain des variations de puissance dont il a à faire sans cesse l'épreuve dans l'être là : Dans la mise en présence, qui place ainsi l'homme devant la possibilité d'une présence à soi, celui-ci éprouve la tonalité d'une résonance qui retentit dans l'entre-deux de l'écart qui se forme entre l'homme et la chose. D'un point de vue énergétique, corporel et mental, la présence ne renvoie pas simplement à ce qui est présent, mais à tout ce qui entre, dans l'instant, en résonance avec les modes du penser et de l'étendue. L'épreuve de la présence, dans la mise en présence, consiste ainsi à éprouver la tonalité de la résonance qui nous affecte en tant que *souffrir* autant qu'elle

affecte notre puissance d'agir et d'exister. La variabilité de l'affectivité résulte des affects et des conditions d'existence de l'homme qui se confronte, dans la mise en présence, à l'épreuve de la tonalité de la résonance. De ce pouvoir d'être affecté dérive interprétativement une manière propre à chaque être humain de comprendre une idée, une situation, un évènement, etc. Si l'on admet que la tendance de l'être humain consiste à rester dans l'orbe de ses préférences affectives et que les tons qui résonnent dans la gamme de la joie renvoient existentiellement l'homme à un sentiment de satisfaction, on peut alors en déduire que les fluctuations d'affects que supporte l'homme (l'exister, le vivre) nécessitent un effort de réflexion et d'harmonisation pour s'orienter vers le chemin de la joie.

Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole (n°2)

Partant de la thèse selon laquelle *la réalité* est « l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon (…) » (Spinoza, 1954, p. 268), cette démarche d'investigation vise à fixer et à interroger les modalités existentiales *depuis* et *avec* lesquelles l'homme se « relationne » avec une chose et le monde (Honoré, 2005, p. 56). C'est donc le rapport entre les modes existentiaux et les modes de production de la parole qui seront ici examinés dans une perspective ontologique et extra-linguistique. Considérant, de ce point de vue, que les dynamiques de formation et d'évolution de l'homme constituent le substrat à partir duquel se révèle la possibilité d'une 'présence à soi' et en lequel se déploient les vérités sensibles sur lesquelles se fondent les réalités du monde, ce procédé de recherche se tourne vers l'examen de l'épreuve de la présence, en tant qu'elle renvoie à l'expérience éprouvante de la tonalité de la résonance et des affections du corps.

Descriptif global

Le premier champ d'application technique intitulé *Tonalité de la résonance dans la présence*, renvoie à l'étude de l'accord des trois tons des modes existentiaux que sont la factivité, la formativité et l'activité (pôle 1) ; avec le second champ d'application technique intitulé *Sentiment de présence*, l'exploration et l'explication du ton de la formativité se tourne vers l'examen des complexes affectifs qui émergent à travers la parole à la faveur de la poussée réflexive induite par les formes de manifestation particulière de l'énergie (pôle 2) ; la médiation ontologique de l'activité déclinée sous l'en-tête du champ d'application technique *Puissance d'exister et d'action* s'ouvre avec l'exploration des idées et des causes adéquates ou inadéquates qui induisent des schèmes de comportement relatifs à la passivité ou à l'activité (pôle 3) ; le dernier champ d'application annoncé comme *Valeur de présence et auto-affection* vise à mettre en perspective le sentiment de présence sur lequel se fonde la réflexisation (Honoré, 1977, p. 120) dans sa visée référentielle à l'activité. La valeur de présence renvoie à la tonalité de résonance dans la présence ainsi qu'à la configuration particulière à partir de laquelle le rapport dynamique « Individu-Situation-Environnement » donne une impulsion singulière aux processus de subjectivation relatifs à l'effort

d'harmonisation. Ces derniers processus visent à induire – selon un mode transitif idée-corps/énergie/activité – une contre-tonalité, et ce en vue d'évoluer à la faveur de l'imagination et de l'action vers une préférence affective (pôle 4). Ce dernier procédé d'investigation permet non seulement de vérifier et de confirmer le ton suivant lequel résonne la formativité et l'activité en regard de la contre-tonalité engendrée par l'effort d'harmonisation du sujet parlant (quand bien même celle-ci ne pourrait être définie), mais également de déterminer la gamme en laquelle retentit l'accord de la tonalité de la résonance dans la présence et la tendance de son évolution au bénéfice de l'effet de contre-tonalité. Si cet examen se rapporte à l'évènement de discours, il peut cependant être mis en vis-à-vis avec d'autres séquences de discours faisant référence à une même chose.

L'opération de lecture débute par le ton de la factivité dans l'évènement de discours et se rapporte à la guise de la circon-spection suivant laquelle se dévoile l'être du *Dasein* (pôle 1). Cette première étape d'investigation de la tonalité de la résonance repose donc sur l'étude de la phénoménalité du *Dasein* explicitée lors de la précédente démarche d'investigation. Le ton de la factivité sera donc élucidé à partir de l'interprétation des résultats produits dans le cadre de cette investigation antérieure. Selon la guise de la circon-spection du *Dasein*, la factivité retentit sur le ton de la sérénité ou de l'angoisse.

La structure d'appropriement et de non appropriement depuis laquelle émerge la possibilité d'une présence à soi se rapporte également aux modes existentiaux que sont la formativité et l'activité. Pour définir la déterminité de ces deux tons, l'investigation nécessite de se déporter au niveau du pôle 2 où la formativité est mise en vis-à-vis avec le réseau de relations qui, selon l'affectabilité du sujet résultant du rapport homme-chose, donne forme au sentiment de présence. Suivant le principe d'évolution et de transformation de l'énergie, il est important de chercher ici à considérer que certaines idées émanent des signaux corporels et s'agrègent à la poussée réflexive qui, dans la présence, donne forme à des idées desquelles dérive un sentiment de présence. Dans cette perspective, l'opération de lecture consiste à interpréter les *affects* primaires qui se manifestent dans l'évènement de discours et plus spécifiquement celui du désir, en tant qu'il donne à la chose et au monde la spécificité de sa forme propre ; les possibles possibilités de mise forme de l'être en son existence dérivent à la fois de ce pouvoir-être affecté et du *désir*, en tant qu'il s'agit d'un affect du corps corrélé au degré de puissance du conatus. À travers l'évènement de discours, les *affects* secondaires qui se manifestent chez le sujet parlant sous la forme d'idées ou d'images du corps indiquent comment s'institue le réseau de relations homme-chose au sein de ce complexe affectif. À ce

stade de l'investigation, il convient de prendre appui sur *les figures de l'affectivité* (Macherey, 1995) : sous la forme d'un tableau et sur la base d'une réflexion systématique développée à partir de l'*Ethique* de Spinoza sur les affects, Macherey offre une grille indicative d'interprétation des catégories ontiques de l'affectivité (se reporter à l'annexe de ce chapitre aux figures de l'affectivité).

Au terme de cette interprétation, la formativité oscille entre le ton de l'espoir et du désespoir. L'investigation de l'activité, en tant que mode existential caractérisé par la manière d'être-en-vie dans le monde, est renvoyée au niveau du pôle 3 devant les idées ou les causes adéquates qui induisent chez un sujet des schèmes spécifiques de comportement alors mis à nu par le biais de l'évènement de discours. Les schèmes de comportement relatifs à l'activité dérivent en ce sens de 'l'essence actuelle' du corps, c'est-à-dire de la puissance d'exister et de la puissance d'action relative à une idée du corps et au mode d'affectabilité qui en résulte dans la présence au regard d'une chose déterminée. Ainsi, une idée ou une cause adéquate augmente la puissance d'agir et d'exister et retentit sur le ton de la joie. À l'inverse une idée ou une cause inadéquate induit une diminution de la puissance d'agir et d'exister et retentit sur le ton de la tristesse.

Considérant que l'idée d'une chose ou encore que le surgissement d'une cause extérieure puisse inférer sur le sentiment de tristesse et de joie et les schèmes d'activité qui en dérivent, l'être humain à pied d'œuvre dans la vie peut développer des attitudes intentionnelles en vue de réaliser ce qui lui semble 'bon pour' lui, selon son état spécifique de motivation. À partir du ton de l'activité par lequel se révèle dans la présence l'être en soi, l'homme peut déployer une réflexion pratique sur son activité et en déterminer l'orientation dans le but de cheminer vers une préférence affective. Cette forme spécifique de subjectivation apparaît dans l'évènement de discours dans la perspective d'une auto-affection, au sens où le sujet parlant cherche à produire des représentations de choses extérieures vers lesquelles son sentiment évolue et corrélativement son mode d'investissement dans l'activité. Au pôle 4, la fonction référentielle de la contre-tonalité s'ouvre sur une interprétation du passage du sentiment de présence (l'être-en-forme) réglé par la formativité vers l'activité de l'être-en-vie dans sa mondanité. De ce point de vue, la puissance d'exister et d'action sont propulsées par les possibilités de l'homme d'être accueilli en sa forme dans les formes du monde (perspective relative à son désir), mais également par l'effort d'harmonisation qui s'exerce à partir de la réflexisation qui s'exerce chez un sujet *depuis* et *avec* son propre sentiment de présence. Aussi, les processus de subjectivation relatifs à l'auto-affection

procèdent du rapport tensionnel entre le sentiment de présence – donné à la faveur des complexes affectifs qui sous-tendent la formativité – et le ton de l'affectivité à partir duquel une idée ou d'une cause (in)adéquate s'associent à un schème de comportement. Avec la réflexisation de l'auto-affection s'ouvre une vision globale des dynamiques de sens où s'enserrent le sentiment de présence dans la perspective d'une herméneutique des formes de manifestation de l'activité, dans l'évènement de discours, ainsi que du ton de l'activité.

Évènement de discours			
Tonalité de la résonance dans la présence			
Modes existentiaux (Pôle 1)	Ton de la factivité (angoisse/sérénité)	Ton de la formativité (espoir/désespoir)	Ton de l'activité (joie/tristesse)
Sentiment de présence			
Complexes affectifs **Formativité** (possibilité de trouver en sa forme une place dans le monde) (Pôle 2)	« Réalité » (*Effet* du rapport homme-chose)	Sujets de désir (réfléchissement de son propre désir/appétit/élan affectif) Objets de fixation du désir (affection du corps ; affects-images ; affects-corps)	Affects-objectaux (relation objectale relative à la haine ou l'amour de quelque chose) association d'idées et transfert de puissance
		Affects primaires	**Affects secondaires**
Puissance d'exister et puissance d'action			
Investissement de soi dans la présence **Activité** (pôle 3)	Idées ou causes adéquates (augmentation de la puissance d'agir et d'exister /gamme de ton relatif à la joie)	Idées ou causes inadéquates (dimunition de la puissance d'agir et d'exister / gamme de ton relatif à la tristesse)	Etat spécifique de motivation
	Schèmes de comportements relatifs à l'activité	Schèmes de comportements relatifs à la passivité	
Valeur de présence et auto-affection			
Contre-tonalité (variation de tonalité/auto-affection) Disposition/ Disposibilité (pôle 4)	Effort d'harmonisation par le connaitre (connaissance connaissante) être-en-forme/être-en-vie	Attitudes intentionnelles fondées sur l'élan du désir et s'orientant vers ce qui est « bon pour » (devoir-prendre-soin)	Schèmes de comportements relatifs à l'activité Représentation d'une chose extérieure sur laquelle se fonde le sentiment de joie Affect objectal

Conclusion

De ce pouvoir-être affecté comme condition radicale de l'exister résulte en même temps le mode du connaître et le mode de relation de l'homme dans son être-au-monde. L'être-là ontiquement compris comme le sentiment de présence par lequel l'homme se révèle à lui-même et peut se comprendre dérive de la possibilité de 'présence à soi' qui s'exerce au travers de la poussée réflexive en laquelle s'enroule la résonance de trois tons, que sont la factivité, la formativité et l'activité. De la tonalité de la résonance formée par l'accord de ces modes existentiaux émerge une 'valeur de présence' à partir de laquelle la réflexion de l'homme peut s'exercer en vue de déterminer des fins pratiques ainsi que des modes d'action. Les variations et l'évolution des tons de l'accord font évoluer la tonalité de la résonance dans la présence, ce qui implique, dans le même temps, une modulation de la valeur de présence. Cette variabilité correspond non seulement aux modes de manifestations particulières de l'énergie dans la présence en tant que ceux-ci dérivent du rapport homme-chose, mais celle-ci dépend également de la configuration spécifique depuis laquelle s'opère dans l'entre-deux de la présence le rapport homme-chose. Autrement dit, la valeur de présence est certes relative à la tonalité de la résonance dans la présence, cependant celle-ci renvoie en outre à une configuration déterminée par une disposition, une situation de vie et un contexte *sui generis*. Un examen de la tonalité de la résonance dans la présence ouvre donc nécessairement la voie vers une herméneutique de sa valeur de présence en ce qu'elle se tourne vers le réseau de relations qui institue 'la réalité' d'une chose comme référence réelle et singulière au monde et référence socialisée du monde. Partant du principe que la compréhension est médiatisée par le langage (Gadamer, 1996 ; Ricoeur, 1966), et qu'à la possibilité du comprendre correspond nécessairement chez l'homme la possibilité d'une présence à soi dans la présence par le biais de ses affects (Honoré, 2005), j'en viens donc à considérer que la manière dont un sujet parlant se tient dans la parole exprime sa manière d'être et de se tenir en pensée dans un mode de compréhension de soi, qui a le caractère de la valeur de présence de l'être-en-soi lequel se transporte dans « l'être-dit » (Ricoeur, 1975) dont la parole est l'insigne.

Dans cette perspective, ce procédé d'investigation de la parole est au croisement de l'interprétation d'une énergétique du sens et d'une herméneutique du désir. En ce qu'elle appartient en même temps au monde pré-individuel de la résonance et au monde de

l'intentionnalité, la notion de contre-tonalité se situe à cet embranchement. Et celle-ci constitue en ce sens la clé d'une herméneutique où l'examen de la sémantique de la parole pose le problème de comprendre comment l'expérience éprouvante de l'*exister* se médiatise chez un sujet dans le sentiment de présence et du *vivre*.

Section 3 : Examen de la métaphore-mot dans l'être-à-dire de la parole

Dans sa conception théorique de l'*appropriement*, Heidegger (1957, p. 252) postule l'idée d'une langue non formalisée (langue naturelle) qui serait promise à la formalisation à travers l'usage formel du langage. Cette distinction entre la langue naturelle et la langue formelle renvoie ainsi logiquement l'appropriement à deux 'contrées' différentes, qui sont la provenance et la détermination. Dans la perspective de la provenance, nous avons vu que l'appropriement se caractérise par ses liens ténus avec le *Dasein* et les modes existentiaux que sont les affects qui animent le sujet humain au sein de son processus de formativité : l'investigation de la parole porte alors sur la disposition de l'être du sujet humain, en tant que manière d'aborder le monde d'une certaine façon. Il convient en ce sens de considérer que « le parler a nécessairement ce moment structurel par ce qu'il co-constitue l'ouverture de l'être au monde » (Heidegger, 1927, § 34, p. 139) dans l'épreuve (*Erfahren*) de la présence et de la tonalité de la résonance (Honoré, 2005).

Cette manière d'aborder la notion de provenance de l'appropriement à partir de l'examen de la parole n'a de sens que si cette 'ontologie de la parole' se nourrit de la double origine de la parole elle-même. Pour Heidegger, ce que la parole a de propre est ce que le mot donne : « *Es gibt* » (1957, p. 178). Si l'on admet avec Heidegger que le mot donne l'être à travers l'ébruitement de la parole, il convient en retour de considérer que le sens du mot n'émerge dans le langage qu'à la faveur d'un ordre sémiotique codifié. Autrement dit, si la parole vive à un caractère déterminé, c'est parce que parler signifie dire quelque chose d'une certaine façon[143] (Heidegger, 1927, § 34) et, en même temps, « dire quelque chose à propos de quelque chose » (Ricœur, 2010, p.95). Ce pouvoir dire quelque chose au sujet de quelque chose consiste en ceci que le mot est un signe qui renvoie à une réalité du monde (Saussure, 1910) et que, dans l'ordre sémiologique du langage, le mot est, en tant que tel, porteur d'une ou plusieurs significations. Ainsi, « le sens est, relativement à un mot, ce que ce mot nous fait entendre, penser, sentir par sa signification ; et sa signification est ce qu'il signifie, c'est-à-dire ce dont il est signe, dont il fait signe » (Fontanier, 1830, p.55 cité par Ricoeur, 1975, p. 70).

[143] Sartre (1942), cité par Descombes (1996, p. 271), emploi à ce sujet le terme de « parole expressive » afin de souligner qu'une parole se rapporte toujours à un sujet humain particulier qui se trouve être dans une situation particulière.

Sur le plan de la linguistique, le mot trouve sur les ruines de sa polysémie un sens institué par les règles et les codifications du langage. Tandis que dans la perspective du parler ordinaire (*Sprechen*), le sens du mot, en tant qu'il se réfère à une réalité en dehors du langage, se rapporte à un contexte déterminé (Ricœur, 1975) ; la signification singulière d'un mot est alors relative à l'intention que lui octroie un sujet humain. C'est ainsi que d'une certaine façon, nous dit Ricœur (1975, p. 158), le parler induit pour Ullmann (1938) une innovation sémantique. La parole renvoie ainsi à un usage diachronique du langage qui, en quelque sorte, concourt à « faire retentir le mot » (Heidegger, 1959, p. 249) d'une certaine façon. Mais la dénotation connotative du sens est toujours le corolaire d'un sens littéral (ce qui est dit), sans quoi la parole ne pourrait jamais se dégager de l'ambiguïté des malentendus découlant de l'intention que lui confère son sens particulier (ce au sujet de quoi, ce qui est dit est dit).

Pour Frege (1971), nous dit Ricœur (1975, p. 97), c'est d'abord en comprenant le sens littéral d'un mot que l'on peut ensuite se déporter vers sa dénotation (diachronique), c'est-à-dire vers la relation sémantique qui lie la langue avec le monde. Le fait que le sens d'un mot porte sur le sens des choses signifiées par le mot démontre que sa sémantique se réfère à un contexte déterminé. Il y a donc des significations communes qui sont fixées par l'institution même du langage (Descombes, 1996), et du signifié auquel fait référence le mot dérivent des dénotations connotatives qui assignent alors au mot une signification renouvelée. Situé à l'embranchement d'une « collision sémantique » (Ricœur, 2010, p. 100), le mot révèle le rapport tensionnel qui s'exerce d'une certaine façon entre le sens et la dénotation. En tant qu'il se dresse sur les ruines du sens littéral, le mot-métaphore constitue en sa signification une « référence dédoublée » (Jakobson, 1960, cité par Ricœur, 1975, p. 282) ; celui-ci indique subséquemment 'ce qui est et n'est pas'. « C'est du mot que nous pouvons dire qu'il a un 'emploi métaphorique' ou 'une signification non littérale' ; c'est toujours le mot qui est le porteur de la 'signification émergente' que certains contextes spécifiques lui confèrent » (Ricœur, 2010, p.93). Tout le problème « consiste à reconnaitre quel message relativement univoque le locuteur construit sur la base polysémique du lexique commun ; […] tel est le premier et le plus élémentaire travail de l'interprétation » (Ricoeur, 2013, p. 22).

Dans le cadre de cette recherche, ce travail d'interprétation proprement dit, se déploie dans la perspective d'une herméneutique *fondamentale*[144]. Ce qui implique que les opérations

[144] Pour Ricœur (2013), la référence à l'herméneutique générale renvoie à l'étude classique des textes. La visée ontologique de l'herméneutique fondamentale se tourne quant à elle vers l'étude des êtres et de l'être. (Dans le

de lecture[145] qui sous-tendent cette démarche d'investigation visent à explorer 'la proposition de monde énoncé par le texte' (compris au sens de Gadamer ([1960] 1996). Aborder la notion de 'monde du texte' en son sens le plus large consiste à examiner la dimension métaphorique du langage ordinaire[146] comme l'expression de la *manière d'être* des participants de la recherche. Mon hypothèse sous-jacente procède de l'idée suivante : dans la vie quotidienne, le mot-métaphore est dans l'ordre du langage l'expression de la réalité pour un sujet humain, au sens où la portée de sa signification consiste à exprimer les relations d'un état de choses qui instituent la réalité d'une certaine façon pour un sujet humain. (La réalité est ici comprise au sens spinozien (1677), c'est-à-dire comme l'effet d'une chose en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon.) Ce qui sous-entend que l'unité signifiante de la métaphorique du langage ordinaire se fonde sur une certaine *manière d'être* dans une présence à soi (disposition/disposibilité) ; l'idée de la chose portée à la parole par un sujet révèle ainsi une *manière d'être* en relation avec la chose même ; de la singularité de ce rapport, déterminé par un contexte (une situation de vie) dérive une signification (idée-chose) qui induit ainsi une manière de requérir le mot (chose-mot) et d'y trouver séjour (au sens heideggérien).

En cherchant à interpréter 'le monde énoncé par le texte', l'enjeu de cette investigation vise à explorer l'état de relations et de choses qui instituent les ressorts de ce 'monde' chez un sujet humain.

La dénotation sémantique du mot-métaphore qui s'opère chez un sujet humain dans le langage ordinaire révèle une médiation entre la possibilité d'une 'présence à soi' et la possibilité de dire quelque chose à propos de quelque chose. Si « la notion de 'présence'

---

champ de la philosophie herméneutique cette distinction fait notamment référence à l'impulsion ontologique donnée par Heidegger (1927) avec notamment le corpus de *Être et Temps*.) Le génie de Ricœur est d'avoir su concilier sur un plan théorique les principaux apports de ces différents courants pour forger sa propre philosophie herméneutique ; sa spécificité repose précisément sur le lien entre le monde et le texte comme pouvoir de *redescription* de la réalité au moyen de fictions. En d'autres termes, pour dire quelque chose au sujet de quelque chose, le sujet humain procède nécessairement de façon oblique, c'est-à-dire par le truchement d'une narration ou un simple discours. Ce qui caractérise *grosso modo* l'herméneutique de Ricœur est la jonction qu'il établit entre une théorie du texte qui révèle, selon lui, « le caractère fondamental de l'historicité de l'expérience humaine » (Ricœur, 2013, p. 54). Par ce biais, l'herméneutique ricœurienne permet aussi bien d'étudier l'être – *via* le concept d'*ipséité* notamment – et le sujet humain – via le concept d'*identité narrative* – que la réalité historique qui renvoie l'objet d'étude à son appartenance au monde (la référence). C'est dans la perspective féconde de cette herméneutique que s'inscrit le troisième mouvement de ce procédé d'investigation.

[145] Dans la conception herméneutique de Ricœur, l'interprétation et la lecture renvoient à des opérations similaires, au sens où la lecture comporte nécessairement une activité d'interprétation et que l'interprétation consiste forcément en une activité de lecture (voir notamment sur le sujet D. Frey, 2008).

[146] Cette formule sous-entend que l'interprétation littérale du sens du discours en dehors de toute référence contextuelle échoue à rendre compte de l'usage particulier du langage auquel renvoient les procédures verbales selon lesquelles s'exprime un sentiment de situation en regard de telle ou autre dénotation de sens.

recouvre « (…) la manière dont nous sommes là, maintenant dans toute pratique » (Honoré, 2005, p. 51), cela implique que la présence dérive transitivement d'une activité réflexive, au sens où « l'activité réflexive est spécifiquement l'expression de la vie psychique. Elle présentifie la conscience de la finalité, la découverte des possibles et des choix » (*Ibid*, p. 51). C'est parce qu'il y a nécessairement une sorte de concordance entre les modes du Penser (comprenant les passions de l'âme et du corps) dans leur dimension époquale et le langage formel. Par ailleurs, si l'on admet avec Ricœur (1975) que la métaphore se caractérise par sa double référence, c'est-à-dire par sa capacité à se référer à des champs sémantiques différents, pour produire une signification renouvelée en vue de faire signifier le mot et/ou le monde d'une certaine façon, alors, selon lui, « le terrain commun entre une théorie du texte et de la métaphore est le discours » (Ricœur, 2010, pp. 91-92). Selon cette conception du discours, le rapport tensionnel découlant du sens et de la référence relationnent différents niveaux sémantiques qui trouvent autant leurs appuis dans le langage que l'ordre du monde. J'entends ici par 'ordre du monde', l'idée d'un 'ordre' relatif à l'être-au-monde – une manière d'être et d'agir *depuis* et *avec* le monde –, au sens où, dans la pensée d'*Être et Temps*, le parler constitue « l'articulation signifiante de l'être-au-monde » (Heidegger § 34, p. 139). La portée sémantique du discours comporte incidemment une dimension ontologique qui se révèle dans la sémantique du discours à un niveau extra-linguistique. (Aux fins de cette investigation, il convient d'articuler le troisième mouvement de ce procédé avec le second afin de ne pas négliger cette perspective.)

La corrélation entre la vie et la parole est ainsi établie par Wittgenstein (1922) dans son *Tractatus logico-philosophicus* où il définit, nous dit Ricœur, « le monde comme totalité de faits (*Tatsachen*), non de choses (*Dinge*) (I, 1) ; puis il définit le fait comme 'l'existence d'états de choses' (*das Bestehen von Sacherhaten*)' (2, 0) ; et il pose que l'état de choses est une combinaison d'objets (choses) (eineVerbindung von Gegenstäden, Sachen, Dingen)' (2,01). Le couple objet-état de choses répond ainsi, du côté du monde, au couple nom-énoncé dans le langage » (Ricœur, 1975, p. 276).

Le premier et le second mouvement de ce procédé d'investigation s'attachent à explorer des processus d'appropriement relatifs à la provenance. Ce troisième mouvement se tourne à présent vers une exploration de la parole dans son rapport au langage, en tant que le mot dans le langage ordinaire apparaît comme une forme actualisée de la langue.

S.3.1 L'usage métaphorique de la parole dans la vie quotidienne

Contrairement à Aristote (1459a 8) pour qui la métaphore est un don du génie[147], pour Shelley (1965) « le langage est 'vitalement métaphorique' ; […] ; loin d'être un écart par rapport à l'opération ordinaire du langage, elle est 'le principe omniprésent à toute action libre' ; elle ne constitue pas un pouvoir additionnel, mais la forme constitutive du langage » (Shelley, 1965, cité par Richards, 1936, p. 90 et cité par Ricœur, 1975, p. 104). La portée ontologique du langage renvoie à une « saisie métaphorique de la réalité elle-même » (Ricœur, 1975, p. 108) ; en ce sens « 'notre monde, dit Richards, est un monde projeté, tout imprégné de caractères empruntés à notre propre vie … les échanges entre significations de mots que nous étudions dans les métaphores verbales explicites sont surimposés à un monde perçu qui est lui-même le produit de métaphores antérieures spontanées' » (Richards, 1936, p. 109 cité par Ricœur, 1975, p. 108). Selon la conception de Richards, la métaphore est le « 'monde que nous forgeons pour y vivre' » (Richards, 1936, p. 135 cité par Ricœur, 1975, p. 109). Cela implique de ce point de vue pour l'auteur que le phénomène de transfert[148] constitue, en tant que tel, une métaphore qui se forge à partir de nos manières de considérer l'épaisseur même des relations vitales sur lesquelles se fondent nos modes d'exister. Dans la première étude de *Métaphore vive* (Ricœur, 1975, pp.13-61) Ricœur identifie, d'une part, que le premier trait de la métaphore consiste à tenir ensemble deux choses (*Ibid*, p. 31), et d'autre part, que le second trait de la métaphore se caractérise par le mouvement (*Ibid*, p. 34)[149]. En

[147] Pour Aristote, la métaphore doit creuser un « écart » avec l'usage ordinaire du langage, et ce notamment pour des raisons stylistiques. Il n'est donc pas aisé pour tout un chacun, de métaphoriser son discours, dans une perspective rhétorique. L'intérêt que je porte ici pour la métaphore ne renvoie pas au domaine de la rhétorique mais à la sémantique et à la pragmatique. Et sur un plan herméneutique, il sera ici question d'aborder la métaphore comme pouvoir de redescription.

[148] La notion de transfert est fréquemment employée en psychanalyse, mais nous retrouvons également ce principe au niveau du fonctionnement des complexes affectifs exposés par Spinoza (voir en infra, la partie sur les affects objectaux, dans le second mouvement du procédé).

[149] Je résume ici très synthétiquement le propos de Ricœur en ne retenant que ces points qui me semblent essentiels au développement de mon propre propos. Les généreux détails présentés par l'auteur au sujet de la métaphore s'orientent vers une discussion qui en présente les usages dans différents champs d'application, notamment la rhétorique, la poésie et la littérature. Ces différents apports constituent un appui déterminant pour l'élaboration de ce procédé d'investigation de la parole ; le champ d'application de la métaphore étant ici le discours verbal (relatif à mon corpus d'entretiens) je m'efforce donc ici de prendre en compte ces différents

conservant ces principes, tout en sortant du champ d'application du texte pour se rapporter au processus de déploiement de la parole, je fais l'hypothèse à partir de ces premières considérations que la tonalité de la présence (le là) – dans sa sémantique – coexiste avec le langage en jetant un pont vers ce dernier. Le 'parti pris' de cette hypothèse se trouve, à mon sens, renforcé par ce troisième trait de la métaphore : « le mot métaphore s'applique à toute transposition de termes » (Ricœur, 1975, p. 24). Ricœur fait en premier lieu référence à une spécificité linguistique, mais le ressort de celle-ci, nous le verrons, est aussi extralinguistique. Disons simplement à cet égard que, dans la perspective d'élaboration de cette démarche, le parler de la parole constitue une transposition de l'expérience de la vie humaine (en son pouvoir-être affecté) dans les termes du langage ordinaire, au sens où, selon la conception d'Austin, le langage ordinaire s'efforce de rendre compte du réel. Je souligne à cet égard que le concept de transposition exprime « l'unité de sens du genre métaphorique » (Ricœur, 1975, p. 30), au sens où sa sémantique révèle à la fois sa provenance et sa détermination.

Nous avons vu plus haut (cf. le second mouvement de ce procédé) que le pouvoir de dire quelque chose abordé sous l'angle d'une théorie de l'évolution (Bergson, Teilhard de Chardin, Bachelard) et de la formativité (Honoré, 2005) renvoie à un principe de transposition de l'énergie ; l'hypothèse sous-jacente visant à tenir compte de cette filiation consiste en ceci que ce phénomène de transposition énergétique induit en même temps une transposition de ces résonances au sein même de la parole. Le rapport entre ces deux plans théoriques peut sembler éloigné, or il s'agit d'un même processus au sein duquel s'opèrent des dynamiques différentes de relations. À cet égard Ricœur nous dit : « Les pôles entre lesquels la transposition opère sont des pôles logiques. La métaphore survient dans un ordre déjà constitué par genres et par espèces et dans un jeu déjà réglé de relations : subordination, coordination, proportionnalité ou égalité de rapports » (Ricœur, 1975, p. 31). Avant de revenir sur ce dernier point, je voudrais signaler qu'à un second niveau de ce troisième trait de description de la métaphore auquel procède Ricœur, nous retrouvons avec Aristote l'idée « d'emprunt ». Pour ce dernier, en effet, la sémantique de la métaphore trouve ses racines en dehors d'elle-même, « le sens déplacé vient d'ailleurs ; il est toujours possible de définir un domaine d'origine, ou d'emprunt, de la métaphore » (Ricœur, 1975, p. 27). Il n'est donc plus ici simplement question d'une transposition de termes mais également de domaine d'origine auquel se réfère le langage : une orientation que l'on peut concevoir en son sens le plus élargi

apports théoriques en vue de structurer avec la plus grande cohérence possible le troisième mouvement de ce procédé.

et notamment pour aborder une métaphorique du langage ordinaire comme pouvoir de rendre compte de 'ce qui est subi en l'âme' (pour reprendre ici à mon compte la formule de Humboldt).

Ces deux derniers points renforcent d'autant l'hypothèse que j'ai formulée plus haut et en vue de laquelle je m'efforce à présent de dégager quelques perspectives en considérant, notamment, la portée de l'idée « d'un jeu déjà réglé de relations ». Dans les développements du second mouvement de ce procédé, nous avons vu que les énergies évoluent et se transposent (selon un principe de non involution), et qu'il s'opère ainsi, d'une certaine façon, un rapport de subordination entre l'énergie physique, vitale, psychique et spirituelle – l'énergie spirituelle représentant le caractère le plus évolué de l'énergie. En avançant le postulat suivant lequel la métaphore vive exprime, par transposition dans l'ordre du langage, la puissance de vie et d'exister d'un sujet, on peut logiquement déduire que, sur un plan existentiel, la métaphorique du langage ordinaire tend à montrer les résonances énergétiques qui affectent un sujet dans la présence, de même que les passions de l'esprit et du corps qu'elles induisent proportionnellement. Ce qui signifie schématiquement que l'homme[150] en tant qu'il est jeté-au-monde d'une certaine façon (corps-sujet), se trouve, selon sa disposition et sa disposibilité, affecté d'une certaine façon, ce qui induit corrélativement une certaine manière d'être-là (c'est-à-dire de comprendre) et de parler. Suivant les principes de la structure de l'affectivité (Spinoza) et de la formativité (Honoré)[151], le jeu de relations entre la force de vie (puissance d'exister et d'agir) et l'activité est réglé par les affects. De sorte que l'unité de l'esprit, essentiellement énergétique dans la présence (Honoré), délivre à la parole – qui se déploie toujours dans l'orbe de la pensée qui s'ouvre avec l'épreuve de la tonalité de la présence – les implications vitales contribuant à donner forme, dans l'instant, à un sujet. De ce point de vue, la métaphorisation de ces implications vitales (désirs, pensées, affects, intentions, etc) induit par transposition une certaine manière de parler. Dans la pensée de

[150] La focale s'oriente ici vers le locuteur de la transposition métaphorique et l'étude de l'économie de son émergence (sens/référence) plutôt que vers les règles d'usage linguistique et stylistique de la métaphore (dont les connotations dérivatives en termes de sens peuvent rompre radicalement avec l'intention du locuteur). En définitive, la métaphore est ici abordée comme *le semblable* (ou l'aperception) 'de ce qui est subi en l'âme' ; elle résulte donc de l'expérience d'une écoute solidaire de l'effort de lecture propre à toute herméneutique pratique (Dilthey [1883]1992). « Que l'art génial de la métaphore consiste toujours dans une aperception des ressemblances est confirmé par le rapprochement avec la comparaison qui porte au langage la relation qui, dans la métaphore, est opérante sans être énoncée » (Ricœur, 1975, p. 40).

[151] Voir *infra*, le second mouvement de ce procédé.

Charon (1983)[152], ce lien ténu entre Matière et Esprit apparait au sein de l'Univers comme l'unité même de la conscience de toute chose. Autrement dit, j'en viens à en déduire le principe suivant : ce qui entre en résonance avec le corps et la pensée induit, corrélativement, une manière de faire 'retentir' le mot : introduire d'une certaine façon le mot-métaphore qui confère au langage ordinaire un sens singulier.

Dans cette exploration de la parole, le mot-métaphore relève ainsi davantage d'une heuristique de la résonance plutôt que d'une analyse sémiotique. Selon ce point de vue, *une pensée de la tonalité et de la résonance* me semble compatible avec la conception même de 'retentissement du mot'.

S.3.2.1 « Retentissement » et adjointement sémantique du mot

Pour aborder le sens « complet et fini » (Ricœur reprend ici le terme de Fontanier, p. 87) de l'énoncé métaphorique il convient de considérer sa définition nominale et réelle. « La définition nominale permet d'identifier une chose » (Ricœur, 1975, p. 87), en tant qu'elle se rapporte à un champ sémantique propre à une langue. « La définition réelle montre comment elle est engendrée » (Ricœur, 1975, p. 87), c'est-à-dire la manière dont l'énoncé métaphorique s'articule, d'une certaine façon, à un milieu contextuel à partir duquel la transposition de sens à lieu et tend à exprimer le sens particulier qu'il recouvre (le discours, les conditions d'énonciation du discours, comment, les passions du corps et de l'esprit un sujet dit quelque chose à propos de quelque chose, etc). « Une théorie de l'énoncé métaphorique sera donc une théorie de la production du sens métaphorique » (*Ibid*, p. 87). Ainsi, si une définition nominale se borne à identifier la métaphore parmi les autres tropes et donc à les classer, la définition réelle de l'énoncé métaphorique ne saurait en effet abolir la définition nominale,

[152] Dans *La matière et le verbe*, la pensée de Charon porte sur le caractère vivant de l'univers et sa relativité complexe (en référence à la relativité générale d'Enstein). Pour ce dernier, l'Univers est entièrement vivant et se compose de psychomatière ; cette notion renvoie à l'idée que Matière et Esprit coexistent ensemble et sont inséparables. Selon cette conception, l'homme est ontologiquement constitué de psychomatière. De ce fait, notamment, les résonances qui infèrent sur la Matière infèrent simultanément sur son Esprit, c'est-à-dire sur la forme de conscience qui constitue la vie, en tant que telle, en un être organisé. (Nous retrouvons également cette idée chez Jaqueline Bousquet (2009) dans son ouvrage *l'énergie du vivant*.)

« parce que le mot reste le porteur de l'effet de sens métaphorique ; c'est du mot que l'on dit qu'il prend un sens métaphorique » (Ricœur, 1975, p.88).

De ce point de vue, il convient pour Ricœur de tenir compte des apports de Benveniste (1966) : il indique par sa notion de niveau « qu'une unité linguistique quelconque n'est reçue comme telle que si l'on peut l'identifier une unité de degré supérieure : le phonème dans le mot, le mot dans la phrase » (Ricoeur, 1975, p. 89). À un niveau inférieur le mot se décompose en phonème et à titre d'unité signifiante il entre en rapport avec d'autres unités signifiantes (Benveniste, 1966, p. 123). Ainsi, « le mot est en lui-même, en tant que sens, un constituant de phrase » *(Ibid*, p. 90) qui entre en tension avec d'autres mots sur lesquels se fonde le sens d'une phrase. Il convient donc de considérer que le sens d'une phrase et du discours dérive de ce rapport tensionnel[153], et non du mot « compris comme lexème, c'est-à-dire à l'état isolé, tel qu'il existe dans le code lexical » (*Ibid*, p. 90). De ce point de vue, il convient également de considérer, à mon sens, le complexe de tournure de la structure de l'appropriement (*Ereignis*) à partir de laquelle se déploie, dans l'orbe de la pensée, la parole. Le mot n'apparaissant pas ici comme le simple ébruitement articulé de la parole, mais comme « Es gibt », c'est-à-dire comme « mot qui donne l'être » (Heidegger, 1959, p. 178) en tant qu'il l'exprime un mode de rapport au monde (à travers le caractère affecté du mode de comprendre de l'homme).

Dans la conception linguistique de Benveniste, il existe entre les mots un rapport distributionnel « constituant » qui donne forme au discours. Sur un plan sémantique, les relations distributionnelles dérivent des unités de même rang : le mot en tant qu'élément syntagmatique renvoie à la phrase, la phrase à une autre phrase puis au discours. Mais ce qui retient ici mon attention consiste en ce que Benveniste tient compte du fait que les unités signifiantes qui s'accordent à d'autres unités signifiantes ne sont pas systématiquement des mots. Autrement dit, le mot n'est que le signe d'une unité signifiante qui est, en tant que telle, extérieure à l'ordre même du langage. Pour ce dernier, ces unités signifiantes qui s'accordent à des unités signifiantes d'un autre niveau entrent dans un rapport de « relations intégratives » (Ricœur, 1975, p. 90). Cette conception de la linguistique tend, en quelque sorte compte, à tenir compte du fait que la portée de la sémantique du langage comporte un caractère extralinguistique. Cette perspective entre, à mon sens, en concordance avec la réflexion que

[153] La théorie de la tension se rapporte « à la production de la métaphore au sein de la phrase prise comme tout », celle-ci s'applique dans le cas où la phrase constitue en elle-même une métaphore (métaphore-énoncé).

j'ai initié plus tôt au sujet de la structure de l'appropriement dont j'ai exposé les principes dans le premier mouvement de ce procédé d'examen de la parole. Ce faisant, je m'écarte de l'usage classique de la notion de relation distributionnelle qui se déploie sur le sol d'une théorie du discours et ce en vue de venir ici considérer la tension énergétique de la résonance qui s'exerce sur les mots au travers de la pensée[154]. Cet écart s'accorde cependant au principe de Benveniste qui recommande d'incorporé à l'analyse du discours les différents niveaux signifiants « à titre d'opérateur (problème de linguistique générale, p. 122) » (Ricœur, 1975, p. 90). Ce démarche ne constitue donc pas vraiment un écart, mais consiste plutôt à introduire un singulier opérateur.

Si l'on admet qu'il s'opère d'un niveau à un autre niveau sémantique des relations « intégratives » qui confèrent un certain sens aux mots en regard d'un contexte déterminé, la jonction avec *une pensée de la tonalité de la résonance* trouve ici sa justification théorique. Il convient donc de considérer la manière dont s''intègre' et s'agrège à la portée sémantique du discours la réflexion qui s'exerce depuis la tonalité de la résonnance qui, dans la présence, requiert le 'mot' adéquat où elle vient à trouver séjour. Dans cette perspective, la réalité de la chose (son effet) contribue à instituer le sens du mot et du discours énoncé par les participants de la recherche. Il s'agit donc d'analyser le rapport entre un certain état de choses et « la proposition de monde » énoncé par le texte (Ricœur, 2013, p. 71). Dans cette perspective et en référence à Benveniste, il s'agit de rechercher le prédicat qui institue le « caractère distinctif inhérent à la phrase » (Benveniste, 1966, p. 128 cité par Ricoeur, 1975, p. 90). Et à cet égard, « la présence d'un sujet grammatical est même facultative ; un seul signe suffit à constituer un prédicat » (*Ibid*, p. 90) ; voilà qui renforce encore la puissance de retentissement du mot. Le troisième mouvement de ce procédé herméneutique se rapporte à cette conception pragmatique de la linguistique.

« Dans le langage de Max Black (…) le mot reste le 'foyer', même s'il requiert le cadre de la phrase » (Black, cité par Ricœur, 1975, p. 88) car dans l'énoncé métaphorique « la fonction du mot est d'incarner l'identité sémantique » (*Ibid*, p. 88). Or, c'est précisément « cette identité que la métaphore affecte » (*Ibid*, p. 88), et toute la difficulté consiste, selon Ricœur, à apprécier la tension qui apparait entre « une sémiotique des entités lexicales et une

[154] En reprenant la pensée d'*Acheminement vers la parole* et de *L'épreuve de la présence*, on peut, me semble-t-il, résumer de façon succincte que dans une théorie du développement universel (Bergson, Teilhard de Chardin, Bachelard) la pensée dérive de l'énergie spirituelle qui s'exprime dans la présence et constitue d'une certaine façon l'unité des résonances qui se manifestent dans la présence (Honoré, 2005) et se déportent dans le parler à travers le déploiement de la Dite. Tel est pour ce dernier point l'hypothèse sous-jacente de ce troisième mouvement d'investigation.

sémantique de la phrase » (*Ibid*, p. 88). Pour Benveniste, « le signe est l'unité sémiotique, la phrase est l'unité sémantique ; et ces unités sont d'ordre différent (…). […] En sémiologie, dit Benveniste, ce que le signe signifie n'a pas à être défini. Pour qu'un signe existe, il faut et il suffit qu'il soit reçu (chapeau existe-t-il ? Oui. Chareau ? Non) ; la question du signifié ne demande qu'une réponse par oui ou par non ; cela signifie-t-il ou non ? Si le signifié n'appelle pas de distinction intrinsèque, il est défini extrinsèquement par les autres signes qui le délimitent à l'intérieur de la langue : 'Chaque signe a en propre ce qui le distingue d'autres signes. Être distinctif, être significatif, c'est la même chose' » (Ricœur, 1975, pp. 91-92 intégrant une citation[155] de Benveniste, 1966, p. 35). Ainsi, un prédicat, en tant que tel, ne s'oppose pas à un autre prédicat, au sens où il n'existe pas d'unité de référence supérieure à ce dernier. Autrement dit, le prédicat constitue le centre de gravité de la phrase et en oriente le sens. À une autre phrase vient à correspondre un autre prédicat ou celle-ci peut éventuellement correspondre au même que la précédente. Cependant, un prédicat n'entre jamais en concurrence avec un autre. Pour Ricœur, ceux-ci entrent plutôt dans un rapport d'interaction, de tension, entre les phrases ainsi qu'au sein du même du discours. En ce sens donc la phrase donne vie au langage (Benveniste, 1966). Or, Ricœur nous rapporte que ce sont ici deux manières d'aborder la linguistique qui se dessinent pour Benveniste. L'une et l'autre « se rapportent respectivement au signe et à la phrase, à la langue et au discours. Ces deux linguistiques procèdent en sens inverse et croisent leur chemin » (Ricœur, 1975, p. 91). À ces perspectives correspondent pour Benveniste « les deux termes de 'sémiotiques' et de 'sémantique' ; le signe est l'unité sémiotique, la phrase est l'unité sémantique ; et ces unités sont d'ordre différent (…) » (*Ibid*, p. 91), au sens où « l'ordre du signe laisse hors de lui l'ordre du discours » (*Ibid*, p. 92).

Si à partir de l'énoncé métaphorique ou du trope que constitue par *substitution*[156] la métaphore, je suis amené à m'intéresser, d'une certaine façon, à l'ordre du signe, ce n'est que pour me tourner vers la réalisation d'une herméneutique portant sur les modes de

[155] Emile Benveniste, *La forme et le sens dans le langage*, 1966, Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Le langage, Genève, éd. La baconnière, 1967.

[156] La théorie de la substitution concerne « l'effet de sens au niveau du mot isolé », c'est-à-dire à l'usage d'un mot employé pour un autre dans le but d'altérer le sens commun arrimer à la sémantique d'un signe (métaphore-mot). En d'autres termes, il s'agit de la transposition « d'un nom étranger à une autre chose, laquelle, de ce fait, ne reçoit pas de dénomination propre » (Ricœur, 1975, p. 87). Pour Ricœur (1975), la notion de *substitution* est liée à la métaphore comme modalité déviante de la dénomination.

configuration de l'ordre du discours en tant qu'ils se rapportent à une tonalité de la présence qui exprime l'affectivité du mode de la disposition et de la disposibilité du locuteur. Si ce cercle de compréhension est d'une certaine façon pris en compte à travers une herméneutique du discours, les chemins spécifiquement liés à l'exploration de cette jonction ne sont pas encore concrètement signalés. Le point particulièrement important ici consiste à prendre en charge et à rendre compte, au moyen de la méthode, du caractère diachronique du discours à partir de l'examen des actes du déploiement de la Dite au sein de la parole. C'est donc à cet égard que les différentes réflexions de Ricœur au sujet de la métaphore et de sa place dans le discours constituent une ressource décisive pour la structuration de cette démarche.

D'un point de vue méthodologique, il convient pour Ricœur (1975) de considérer les rapports qui s'opèrent entre l'ordre sémiotique et l'ordre sémantique. Ainsi, le premier couple auquel s'intéresse Ricoeur est gouverné par ce principe : « tout discours se produit comme un évènement mais se laisse comprendre comme sens » (Ricœur, 1975, p. 92). Suivant cette conception de la linguistique, je retiens considérativement en premier lieu[157] que « 'l'intenté du discours' » (Benveniste, 1966 cité par Ricoeur, 1975, p. 93) qui vise à saisir de façon heuristique « 'ce que locuteur veut dire' » (*Ibid*, p. 93). La sémiotique en tant que structure du langage bascule donc par ce biais dans l'ordre sémantique qui donne forme au langage au travers de paroles relativement adéquates à un sentiment de situation spécifique se rapportant à un contexte déterminé. Car « la langue n'existe que proprement quand un locuteur s'en empare et l'actualise » (*Ibid*, p. 93). Pour Paul Grice, cité par Ricoeur, une théorie de la signification permet ainsi d'établir des distinctions entre, « la signification de l'énoncé, la signification de l'énonciation, et la signification de l'appropriement » (*Ibid*, p. 93). De sorte que, quand bien même « l'évènement de discours est transitoire et fugace, il peut être identifié et réidentifié comme 'le même' » ; c'est la signification, au sens le plus large, qui est introduite avec l'identification de principe de toute unité de discours. Il y a sens parce qu'il y a même sens » (*Ibid*, p. 92). Si l'identification est introduite avec le sens, la signification est relative à l'ensemble des procès instituant un certain mode du comprendre que révèle, en partie, l'exploration du tracé ouvrant (*der Ausfriss*) de la *Dite*[158]. Autrement dit, la portée

[157] Au-delà de l'instance du discours qui se compose à travers la langue en différentes unités (le signe/ le phonème/le mot/ la sémiotique ; la phrase/la sémantique) articulées en paroles par un locuteur.

[158] Je m'attache ici à rendre explicite la corrélation d'ordre sémantique qui se tisse entre le mode du comprendre et le monde énoncé par le texte à travers le déploiement de la parole.

sémantique de la parole se rapporte aux dynamiques vitales qui relient l'être humain à son existentialité : aux sens renouvelés des mots correspond ainsi un 'habiter du monde' dont la signification résulte de l'interprétation actuelle d'un être à soi. (Dans une perspective extralinguistique, les résonances, les schèmes affectifs et/ou toutes sortes de proximités référentielles (c'est-à-dire une situation de vie associée à une autre) peuvent contribuer à ré-identifier une signification alors susceptible d'être adéquate pour caractériser une chose.) À l'instance du discours : « un évènement éminemment répétable » (Ricœur, 1975, p. 92), correspond donc un schème d'appropriement (*Ereignis*) qui peut, selon ce principe, être ré-identifié par une personne.

L'identification renvoie en un sens le locuteur au seuil d'un même « recueil d'adjointement d'un montrer (*Zeigen*) au cœur duquel ceux qui parlent, ce qui est parlé et l'imparlé qui lui est ressource – tous ensemble sont répartis à partir de la parole requérante (*aus dem Zugesprochenen*) » (Heidegger, [1957] 2014 p. 238).

Dans une approche pragmatique et sémantique du discours, le mot à une signification qui infère sur le sens global de la phrase et cette dernière signification ne trouve son sens réel et possible qu'au travers de sa référence à un contexte déterminé. Dans l'ordre sémantique qui institue le rapport entre le mot et sa connotation, pour Frege, « la signification explicite d'un mot est sa désignation ; sa signification implicite, sa connotation » (Frege, 1971, p. 125 cité par Ricœur, 1975, p. 118). Pour autant, les dénotations de sens qu'il est possible d'envisager par dérivation à partir d'un mot, sur le plan lexical et syntagmatique,[159] ne sont pas infinies ni même subordonnées à une certaine capacité d'imagination de l'herméneute dès lors que celles-ci se rapportent à une référence elle-même solidaire d'un contexte. À cet égard l'auteur relève, à juste titre, que « dans le langage ordinaire, la 'gamme complète de connotations' n'est jamais effectuée dans un contexte particulier ; seule l'est une partie choisie de cette gamme : c'est la 'connotation contextuelle' du mot » (Frege, 1971, p. 125 cité par Ricœur, 1975, p. 118). Dans la perspective d'une théorie de la tonalité de la présence (Honoré, 2005), cette connotation contextuelle dérive de la gamme de l'affection suivant laquelle le mot retentit dans la phrase, au sens où le mot apparaît par-là même comme le signe d'un mode d'interprétativité de soi dans une situation donnée. Autrement dit, la connotation contextuelle

[159] La notion de syntagme recouvre l'effet de sens qui résulte d'une certaine action que les mots exercent les uns sur les autres dans la phrase (Ricoeur, 1975, p.100)

résulte à la fois de l'étendu possible du sens conféré à un mot et des conditions mêmes d'existence d'un sujet ; en ce sens la signification d'un mot est toujours relative à un corps-sujet à l'œuvre dans la vie.

Suivant ce principe, les connotations de sens qui, dans le rapport sens/contexte, apparaissent inadéquates seront écartées du processus herméneutique. Toutefois, il convient de dire que ce procédé n'ignore pas le sens multiple qui se dégage de la fécondité sémantique du mot au sein d'une phrase, une fois prise au mouvement qui l'intègre à la signification d'un discours. Pour Frege, « en comprenant le sens, nous nous portons vers la référence. […] 'Puisque (le monde de l'œuvre) existe en tant que ce qui est intenté ou projeté par les mots, les mots sont les choses qu'il faut considérer les premières' » (Frege, 1971, p. 115 cité par Ricœur, 1975, p. 119) ; dans la théorie du sens et de la référence, le discours et le contexte sont effectivement abordés à partir d'une mise en vis-à-vis en vue d'en apprécier la portée sémantique.

S.3.2.2 Vers une herméneutique de la parole

Dans sa septième étude intitulée *Métaphore et référence*, Ricœur (1975) explore la portée herméneutique de la métaphore au sein du rapport sens/référence. Dans une perspective herméneutique, la référence « englobe des entités de plus grande dimension que la phrase » (Ricœur, 1975, p. 273), au sens où « l'intenté du discours vise un réel extra linguistique qui est son référent » (*Ibid*, p. 273). Autrement dit, le sens et la référence (*Bedeutung*) sont signalés par l'intenté du discours qui distribue les prédicats. Sur un plan sémantique, « le discours est au sujet des choses. (…) le discours se réfère au monde » (*Ibid*, p. 273). De ce point de vue, la sémantique « (…) met en rapport la constitution interne du sens avec la visée transcendante de la référence » (*Ibid*, p. 273). Car l'implication de la parole dans la pensée donne, pour Frege, le sens particulier de la dénotation du mot qui, de ce fait, s'écarte de son acception sémiotique et littérale.

Méthodologiquement, pour Benveniste, à qui l'on doit les premières bases de réflexion portant sur « l'intenté du discours », « la dénotation se communique de la phrase au mot, par répartition à l'intérieur du syntagme. Le mot par son emploi revêt une valeur sémantique, qui

est son sens particulier dans cet emploi. Alors le mot à un référent, 'qui est l'objet particulier auquel le mot correspond dans le concret de la circonstance ou de l'usage' » (Benveniste, 1967, p. 37 cité par Ricœur, 1975, p. 275). Tandis que pour Frege, « la dénotation se communique du nom propre à la proposition entière qui devient, quant à la dénotation, le nom propre d'un état de chose » (*Ibid*, p. 275). Si ces deux démarches empruntent des processus semblant s'opposer, Ricœur estime que ces deux conceptions de la référence se recoupent mutuellement et se trouvent être complémentaires : « en se croisant, les deux interprétations de la référence font apparaitre la constitution polaire de la référence elle-même, qui peut être appelée l'objet si on considère le référent du nom, ou l'état de choses, si l'on considère le référent de l'énoncé entier » (Ricœur, 1975, pp. 275-276). Il ne m'apparait pas nécessaire d'avoir à trancher entre ces deux conceptions, aussi je me réserve la possibilité d'emprunter l'une ou l'autre de ces démarches à travers l'examen de mon corpus d'entretien, et ce notamment en fonction de la morphologie de la phrase elle-même ou du discours. Cette remarque rejoint, sur un plan méthodologique, un tout autre problème qui est celui de déterminer les composantes du discours qui devront être systématiquement portées à l'analyse[160] en vue de mettre en perspective la manière dont s'anime le processus de formativité de l'être à travers les rapports qui constituent, dans une vie *en train de se faire*, l'épaisseur de son existentialité.

D'un point de vue herméneutique, « le discours est le siège d'un travail de composition ou de 'disposition' » (*Op.cit*., p. 277) qui se réfère à une œuvre plus grande que lui-même, c'est-à-dire à l'ensemble des conditions et des effets desquels procède sa production. Si l'on écarte ici la notion de disposition de son acception classique dans le domaine de la linguistique, en ceci qu'elle révèle de par ses codifications particulières le genre qui règle la praxis du texte et que l'on renvoie ici cette notion à sa portée ontologique – au sens heideggérien du terme : *Benfindlichkeit*, on retrouve d'une façon tout à fait cohérente, à mon sens, l'idée qu'une articulation métaphorique de la parole résulte d'un état de choses solidaire de phénomènes vitaux (affects, conatus, tonalité de la présence, etc) et relatif contexte déterminé. Tout en fonctionnant selon des principes qui leur sont propres, ces différents rapports de relation infèrent sur la *disposition* d'un sujet, c'est-à-dire qu'ils induisent une manière d'être *disposé* et de faire encontre au monde, d'une certaine façon. En tant qu'elle exprime les faits et les effets qui infèrent sur un sujet à partir de ses conditions d'existence et de ses situations de vie,

[160] J'aborderai en détail ce point dans le prochain développement.

la parole est insigne de cette *disposition*, c'est-à-dire qu'elle est la monstration de la valeur de présence de l'être-là à travers son œuvre de composition dans ses rapports au monde.

Ainsi, la valeur particulière de la 'disposition' confère à la dénotation le sens particulier qui le lie à la référence dans une situation déterminée ; cette même référence peut englober une sémantique plus large dès lors que l'intenté du discours se trouve rapporté au texte[161] (et à son hors-texte). En ce sens, la 'disposition' est toujours le corrélat d'un mode d'exister qui ainsi façonne la dimension métaphorique du langage ordinaire. Le travail de l'interprétation consiste à tenter d'expliquer et de comprendre comment s'agencent d'une façon particulière ces différents rapports : il s'agit d'explorer le monde de l'œuvre (de l'expérimenter, en termes heideggérien) et de ne pas se borner à sa structure. « L'herméneutique n'est pas autre chose que la théorie qui règle la transition de la structure de l'œuvre au monde de l'œuvre. Interpréter une œuvre, c'est déployer le monde auquel elle se réfère en vertu de sa 'disposition', de son 'genre' et de son 'style' » (Ricœur, 1975, p. 278).

Comme nous l'avons vu et ainsi qu'il convient de considérer à tout moment la perspective oblique de cette investigation située à l'intersection d'une onto-logie et d'une anthropo-logie de la parole, l'*œuvre* qui est ici étudiée par le biais de la parole se rapporte au processus de formativité des participants de la recherche. En ce sens, la visée herméneutique de cette investigation est avec Honoré une quête qui s'adresse au monde déployé par l'œuvre de formation – je paraphrase ici Ricoeur (p. 278). En substituant à cette dernière citation le terme de « devant » avec la préposition « par » nous demeurons dans l'alignement de la perspective de recherche qui m'intéresse.

Cette approche de l'herméneutique suspend radicalement la possibilité de prendre en référence l'intenté du discours en tant que production langagière qui serait uniquement soumise à des règles d'usages du langage. La tâche de l'interprétation est d'expliciter le rapport entre : parole et réalité (en tant que l'effet d'une chose qui existe etc … selon la définition de Spinoza).

La métaphorique du langage ordinaire suggère une forme d'unité entre l'effet de quelque chose et l'idée de cette chose, en tant que celle-ci induit une disposition extra-linguistique, relative à un état d'âme. Comme nous l'avons vu déjà avec Honoré (2005), la notion d'état

[161] La notion de texte renvoie ici chez Ricœur (1986) à l'ensemble des productions textuelles, discursives et narratives à partir desquelles le monde et mis en forme et peut être interprété par un sujet. La puissance du texte est qu'il constitue la ressource de toutes significations dans l'activité humaine (cf. *Du texte à l'action*).

d'âme n'est pas à prendre dans une perspective psychologique. Pour Ricœur également : « un état d'âme est une manière se trouver au milieu de la réalité » (Ricœur, 1975, p. 288). De sorte qu'ainsi appréhendée, l'unité sémantique du contenu de la métaphore « est l'indice d'une manière d'être » (*Ibid*, p. 288). La tension entre parole et réalité et la distorsion entre la dénotation du sens et de la référence dans l'intenté du discours constituent non seulement le soubassement de l'actualisation du discours, mais également la possibilité de son interprétation. Pour Frege (1971), « le sens est *ce que* dit la proposition ; la référence ou la dénotation, ce *sur quoi* est dit le sens. Ce qu'il faut donc penser, dit Frege, c'est 'le lien régulier entre le signe, son sens et sa dénotation' » (Frege, 1971, p. 104 cité par Ricœur, 1975, p. 274). De ce fait, l'explication de « l'interprétation à la dimension de la 'référence', comprise comme le pouvoir du discours de s'appliquer à une réalité extralinguistique au sujet de laquelle il dit ce qu'il dit » (Ricœur, 2010, p. 96).

Comme nous l'avons vu, la métaphorique du discours à comme caractère de se tenir dans la proximité du semblable, dans le jeu de la ressemblance. D'une certaine façon, ainsi que je ressens les choses je me les approprie par une médiation métaphorique adéquate du langage à une manière de parler de se ressentir. En ce sens, on retrouve ici le concept de « référence dédoublée » (Ricœur, p. 289) dont l'application usuelle renvoie au domaine de la poésie. Je m'en tiens donc ici à considérer le principe de ce concept comme un outil de réflexion. La référence dédoublée « consiste pour l'essentiel à faire correspondre une métaphorisation de la référence à la métaphorisation du sens » (*Ibid*, p. 290), l'une et l'autre pouvant comprendre leurs propres lots de dénotations. Dans cette perspective la puissance du système du langage croise la puissance de la représentation symbolique. Dans l'approche pragmatique de Peirce, nous dit Ricœur, les systèmes symboliques « 'font' et 'refont' le monde (Ricœur, 1975, p.291). Selon la conception de l'auteur, le langage est une représentation par les arts dont « la symbolisation doit être jugée fondamentalement selon qu'elle sert plus au moins le dessein cognitif » (Peirce, [1931]1958, p. 258 cité par Ricœur, 1975, p. 290), c'est-à-dire qu'elle nous permet de connaître et de comprendre. Se demander ce que dénote une métaphore revient à se demander de ce à quoi elle se distingue, ou encore de ce à quoi elle se rapproche ; étant entendu que le discours consiste à décrire par le langage la chose présentifiée par la métaphore. Cependant la métaphore, en tant que telle, n'est pas une description mais plutôt sur sorte de fabrication, au sens d'une manière de parler d'une certaine façon. En ce sens donc, la raison d'être du parler (de ce qui est porté à la parole) émerge de la « déployabilité » (Toulmin, 1953, p. 239 cité par Ricoeur 1975, p. 304) de la métaphorique du langage

ordinaire, qui a comme « pouvoir essentiellement verbal d'essayer de nouvelles relations » (*Ibid*, p. 304).

Dans cette perspective, l'unité d'une œuvre (au sens d'un production) est pour Frye, « 'l'unité d'un état d'âme (*mood*)' » (Frye, 1970, p. 80) ; cet état d'âme révèle un mouvement qui tend « vers le dedans » autant que vers « le dehors » (*Ibid*, p. 80) ; en tant que force centripète le *mood* maintient, d'une certaine façon, l'œuvre dans la tension du sentiment par lequel procède sa forme (Ricœur, 1975, p. 286). Cette notion est particulièrement intéressante car en même temps qu'elle pointe un rapport de convergence dans le discours entre ce que quelqu'un vit et ce qu'il exprime, elle relève aussi un problème épistémologique déterminant pour l'herméneutique. Autrement dit, le problème est de statuer sur les critères permettant de distinguer et de comprendre le rapport entre ce qui s'opère au travers de ces deux processus concomitants : comment je vis la vie, et comment je dis ce que je vis. La tâche de l'interprétation herméneutique est de saisir ce mouvement ; ce qui n'est pas aisé. Dans l'école positiviste où l'on retrouve cette opposition entre « dedans » et « dehors » à partir de la distinction posée entre 'émotion et faits' pour décrire la réalité humaine, émerge, dans ce cadre-là, le problème du statut de la vérité. Suivant leur conception, le problème se borne à considérer les faits car ils sont vérifiables et donc 'certains', et en ce sens ils constituent la 'Vérité'. L'émotion étant ainsi comprise comme ce qui se passe au-dedans ne peut se prévaloir du statut de vérité car invérifiable (*Ibid*, pp. 285-286). Pourtant, on peut avec Goodman (1968) et Frye (1970), considérer que la réalité humaine renvoie à une vérité portant sur un état de choses, c'est-à-dire sur un ensemble de relations qui lient les choses entre-elles à travers des faits. En disant : 'je roule à bicyclette' cela peut être littéralement vrai et vérifiable. Et si je dis : 'je me sens bien à bicyclette' cela n'en est pas moins la résultante d'un état de 'faits' propre à une réalité qui, dès lors, a le caractère d'être 'vrai'. Dans le second cas, la formule introduit l'idée d'un ordre de relations à partir duquel je me trouve en général dans une certaine disposition s'agissant de cette activité. Mais cet ordre de relation n'existe pas uniquement à l'intérieur de moi-même car en effet l'archétype consistant à se sentir bien en faisant quelque chose (et dans ce cas une activité physique) existe en dehors du sujet : il existe en tant que modèle de redescription de la réalité humaine. En exprimant mon état d'âme à cet instant, j'exprime la *disposition* qui me lie à l'état de choses exprimé et qui ainsi l'enveloppe[162]. Mais cet état de choses est pris dans l'ordre du monde, il n'en est pas

[162] Nous pourrions rendre compte d'un tout autre état de choses en modifiant le prédicat et la dénotation sens/référence en disant par exemple : 'j'aime me rendre à mon travail en bicyclette'. Dans une perspective

‘coupé’ pour ainsi dire. Se sentir d’un certain sentiment en faisant quelque chose n’est pas qu’une affaire personnelle, cette chose est affaire humaine en tant que manière d’être-au-monde.

Pour Frye (1970), le *mood* est une valeur affective (*Ibid*, p. 190), c’est-à-dire un « mode d’enracinement dans la réalité » (*Ibid*, p. 190. En d’autres termes, le caractère du *mood* est ontologique et en ce sens il exprime la manière d’être du locuteur à travers son usage du langage ordinaire. La portée sémantique de l’intenté du discours en est donc le corrélat[163]. « Si cette fonction heuristique du *mood* se fait si difficilement reconnaître, c'est sans doute parce que la ‘représentation’ est devenue l'unique canal de la connaissance et le modèle de tout rapport entre le sujet et l'objet. Or le sentiment est ontologique d'une autre manière que le rapport à distance, il fait participer à la chose[164] » (Ricœur 1975, p. 309). De ce point de vue, « le sentiment n’est pas moins ontologique que la représentation » (*Ibid*, p. 387) qui émerge d’« un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l’objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c’est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l’empreinte de nos œuvres » (*Ibid*, p. 387). Si l’on admet que la métaphorique du langage ordinaire procède d’une « idée spéculative » en tant que possibilité de l’idée de s’accorder au langage (l’idée de l’idée étant ici comprise comme étant l’idée d’une affection du corps). On peut alors considérer que l’activité de *redescription* de la réalité procède d’une certaine fiction, au sens d’invention renouvelée de tournures langagières. Ce postulat s’oppose au présupposé selon lequel par principe le discours serait incapable de rendre compte de la réalité, sinon de manière subjective et confuse. Mais nous l’avons vu, « le mot ne sombre pas dans la platitude de

herméneutique, il n’est pas question de « données » inertes qui seraient vérifiables ou invérifiables, mais de ce que signifient les choses en actes comme *mimêsis* de l’expérience humaine par imitation métaphorique (Ricœur, 1975). Autrement dit, si « nul discours n’abolit notre appartenance au monde » (*Ibid*, p. 61), il renforce, bien au contraire notre enracinement à ce monde. Ainsi, l’ontologie de la métaphorique du discours est « de dire ce qui est » (*Ibid*, p. 61) et de « présenter les hommes « ‘comme agissant’ et toutes choses comme ‘en actes’ […]. L’expression vive est ce qui dit l’existence vive » (*Ibid*, p. 61).

[163] Sur un plan heuristique, la notion de *mood* renvoie logiquement à ce postulat : l’intention du sujet humain qui requiert par la pensée le mot-métaphore lui confère alors une aspérité cognitive qui par l’entremise de la parole introduit dans l’ordre du langage l’expressivité d’une manière de voir et de sentir la chose ; par conséquent la tonalité de la résonance constitue autant une pré-vision de la signification de la chose qu’un aspect du façonnement de son identité diachronique.

l'impuissance à dire » (Heidegger, [1957] 2014, p. 178), tout le problème est donc de se comprendre sur ce que l'on peut entendre par réalité et par là même la vérité.

S.3.3.1 Heuristicité de la métaphore

Dans sa théorie de l'interaction, Max Black tend à faire valoir la prévalence de la sémantique sur la sémiotique au point qu'il ne reconnait pas pour la métaphore de théorie tropologique fondée sur une logique de ressemblance ou d'analogie. Les effets de signes et leurs fonctions transformatrices, nous dit Ricœur, ne constituent pas des vecteurs intéressants pour expliquer la signification d'une métaphore car « toutes les sortes de 'fondement' conviennent au changement de signification selon le contexte, voire l'absence de raison propre (1962, p.43) : 'il n'y a en général aucun 'fondement simple' des changements nécessaires de signification – aucune raison qui explique pourquoi certaines métaphores opèrent et d'autres échouent' » (Black, 1962, p. 45 cité par Ricœur, 1975, p. 113). Il en résulte que pour cet auteur, la métaphore s'inscrit dans un rapport d'interaction pris dans la tension qui se crée entre le sens et la référence : « la métaphore d'interaction, étant insubstituable, est aussi intraduisible 'sans perte de contenu cognitif' ; étant intraduisible, elle est porteuse d'informations ; bref, elle enseigne » (Black, 1962, p. 46 cité par Ricœur, 1975, p. 113). Se situant au-delà de la circonscription des liens taxinomiques pouvant dériver des mots eux-mêmes, la métaphore d'interaction trouve dans sa capacité à rendre compte de l'expérience humaine sa pleine signification. La définition de l'auteur est à cet égard assez édifiante puisque celui-ci reconnaît que la puissance sémantique de la métaphore d'interaction comporte un contenu cognitif qui ainsi la rend « insubstituable ». Si la signification de la métaphore découle de toutes sortes de « fondements » qui nous échappent certainement, ce qui en revanche est sûr pour Black consiste en ce que la sémantique de la métaphore est l'interaction elle-même. En ce sens donc, la signification de la métaphore d'interaction est le corrélat d'une manière d'être à soi (une disposition) qui est elle-même relative à un état de choses dans un contexte déterminé. De ce fait, les variations qui s'opèrent à un ou l'autre de ces niveaux tendent à induire, sinon de nouvelles significations, des significations renouvelées. En d'autres termes, le sens ne renvoie pas ici à l'inférence qui s'exerce entre les

[164] cf P. Ricœur, *L'Homme faillible,* IVe partie : « La fragilité affective ».

mots, mais il se caractérise à travers l'agencement singulier d'un état de choses donnant lieu à une manière d'être là et de se comprendre. Ainsi, la métaphore d'interaction plutôt que d'être proprement signifiante constitue davantage une fonction référentielle, au sens où elle exprime ce qui existententiellement relationne l'être-au-monde. De ce point vue, on peut, à mon sens, raisonnablement considérer que la dimension cognitive de la métaphore d'interaction dérive à coup sûr de la tonalité de la résonance dans la présence, de même que celle-ci dérive du vocabulaire et des structures de langage nécessaires au déploiement de la parole ; c'est en ce sens que peut être abordé sur un plan méthodique le « cercle de compréhension » (j'emprunte ici le terme à Heidegger, 1957) visant à mettre au jour la manière dont un sujet est relié au monde.

Sur ce point, il convient de ne pas négliger les apports de Richards pour qui la métaphore comporte en elle-même un « insight », c'est-à-dire que son sens est, en quelque sorte, préformé « en vertu des opinions et des préjugés à l'égard desquels le locuteur d'une communauté linguistique se trouve engagé, du seul fait qu'il parle » (Ricœur, 1975, p. 114). Autrement dit, celui qui parle se réfère à un « 'système de lieux communs associés' ; ce système de lieux communs s'ajoute aux emplois littéraux du mot que gouvernent les règles syntactiques et sémantiques, pour former un système d'implications, propre à une évocation plus ou moins aisée et plus ou moins libre » (Richards, 1936, p. 40 cité par Ricœur, 1975, p. 114). La métaphore est donc conceptuellement coextensive d'une idée qui, de fait, repose sur une autre. C'est ainsi que « la contribution de la métaphore » procède d'« une logique de l'invention » (*Ibid*, p. 114), que l'on peut concevoir, selon Ricœur, comme « pouvoir de *redescription* qui s'attache au modèle et, par contrecoup, à la métaphore » (*Ibid*, p. 114). Si la valeur de l'angle de cette démarche d'investigation tend à mettre l'accent sur les formes d''implications' du locuteur à travers ses situations de vie, il convient, cependant, de considérer à juste titre que « 'les métaphores peuvent être soutenues par des systèmes d'implication spécialement construits aussi bien que par des lieux communs déjà reçus' » (Black, 1962, p. 43 cité par Ricœur, 1975, p. 115). À travers leurs fonctions intégratives les lieux communs impliquent des connotations déjà établies (dont il faudra démêler les rapports fonctionnels et signifiants que ceux-ci entretiennent avec la métaphore d'interaction), le « fondement » depuis lequel s'adosse et émerge la signification demeure inchangé, dès lors que celui-ci est convenablement circonscrit dans le cadre d'une herméneutique portant sur la tension qui s'opère entre le sens et la référence. L'enjeu du « cercle de compréhension » étant alors de chercher à dénouer toutes les 'implications' (les pensées, les actes, les sentiments et

les intentions du locuteur) qui s'appliquent à une *redescription* de la réalité, en tant que celle-ci constitue, dans la conception terminologique de Spinoza, l'effet concret d'une chose qui existe et qui agit d'une certaine façon sur nous.

Il est particulièrement délicat de trancher de manière décisive tous les questionnements qui se posent ici dans le cadre d'une herméneutique[165] de la parole ; et sans doute faut-il encore davantage redoubler de prudence dans l'interprétation sémantique des jonctions qui s'opèrent entre le pouvoir-être d'un corps-sujet qui s'exprime à travers sa puissance de pâtir et d'agir, et corrélativement, le pouvoir dire quelque chose à propos de quelque chose qui caractérise l'activité de l'être-en-vie. Suivant la logique globale de cette démarche d'investigation, la sémantique de la métaphore d'interaction sera examinée comme étant le prolongement d'une tonalité de la résonnance dans la présence. En ce sens donc, la gamme de l'affection de la tonalité (*Stigmmung*) autant que les complexes affectifs qui instituent un certain mode d'affectivité seront pris en compte en vue de contribuer à porter un éclairage relativement précis sur la sémantique de la métaphore d'interaction – en tant que celle-ci tend à rendre compte de la relation homme-chose.

Dans le cadre de l'interprétation d'un discours relatif à des entretiens de recherche, la problématique énoncée par Beardsley soulève un problème méthodologique majeur pour « identifier une signification qui n'a d'existence que dans l'instant » (Beardsley, 1958, p. 131 cité par Ricœur 1975, p.121) ; et ce notamment dès lors que l'on ne tient pas comme « signification émergente (*Ibid*, p. 121) l' « éventail potentiel des connotations » (*Ibid*, p. 121) qui « constitue une partie objective des significations verbales, parce qu'elles seraient enracinées dans la manière d'apparaître des choses dans l'expérience humaine » (*Ibid*, p. 121). C'est pour contrer cette difficulté que la métaphore occupe au sein de ce procédé herméneutique la fonction d'étalon (de seuil) de la démarche progressive de l'explication de la signification. Pour Beardsley, la métaphore est une tactique donnant des indices qui s'orientent vers d'autres niveaux de signification, et en ce sens « l'explication d'une métaphore offre un modèle pour toute explication » (Beardsley, 1958, p. 144 cité par Ricœur 1975, p.124) : « l'explication de la métaphore est destinée à servir de banc d'essai (*test case*)

[165] L'explication de l'interprétation n'est pas ici « psychologisante » puisqu'elle se règle que sur le contexte à partir duquel le sujet parle de sa manière d'être dans son être et en lien avec les autres au travers de ses activités.

pour un problème plus vaste, celui de l'explication appliquée à l'œuvre elle-même prise comme un tout » (Ricœur, 1975, p. 121). De ce point de vue, la métaphore constitue une clé essentielle pour aborder l'explication du sens de la phrase et du discours (l'entretien de recherche).

Pour Beardsley (1958), ce sont les connotations de sens que porte intrinsèquement le discours qui caractérisent le langage vivant. Dans son approche de la littérature et de la poésie, il s'applique à suivre un système d'interprétation fondé sur deux principes : le premier est celui de convenance et de congruence des connotations ; et le second est un principe de *plénitude*. « Ce premier principe est plutôt un principe de *sélection* ; dans la lecture d'une phrase poétique, nous refermons progressivement l'éventail des connotations, jusqu'à ne retenir que celles des significations secondaires susceptibles de survivre dans le contexte total. Le second principe corrige le premier ; c'est un principe de plénitude : toutes les connotations qui peuvent 'aller avec' le reste du contexte doivent être attribuées au poème : 'celui-ci signifie tout ce qu'il peut signifier' (Beardsley, 1958, p. 144) ; ce principe corrige le précédent, au sens où la lecture poétique, à la différence de celle d'un discours technique ou scientifique, n'est pas contrainte de choisir entre deux significations également admissibles dans le contexte. Ce qui serait ambiguïté dans cet autre discours, s'appelle ici précisément plénitude » (Ricœur, 1975, p.124). Dans la perspective d'un examen de la parole se rapportant à un corpus d'entretiens de recherche, le principe de sélection consiste d'abord à interroger l'éventail des connotations qui émanent du retentissement de la métaphore d'interaction pour ensuite ne retenir que celles qui, selon toute vraisemblance, résistent à la tension qui s'exerce entre le sens et la référence (la référence renvoie à un contexte empirique, certes, concret, mais aussi idéel).

La visée de cette investigation et ce qui en fait également la spécificité consiste à employer une méthode permettant de prendre en charge, dans le même mouvement, la dimension énergétique sur laquelle se fonde le caractère même de la puissance de vie et d'exister ainsi que le pouvoir-être affecté de l'homme qui dans l'élan de son processus de formativité donne forme à sa propre existentialité. De ce point de vue, le principe de plénitude permet, à mon sens, de considérer les connotations dérivant des différents types de résonances qui affectent l'homme dans l'instant de la présence, et qui découlent des différentes propriétés

d'énergies (physiques, vitales, psychiques et spirituelles) qui, dans la mise en présence, amorcent la possibilité d'une présence à soi... En suivant ce principe, le réseau de relations qui instituent certaines formes de connotations allant 'avec' la signification principale accordée à une métaphore d'interaction n'est pas retranché de l'explication ni même négligé : l'enjeu de cette recherche visant à étudier la manière d'être au monde des participants de la recherche, je ne vois pas de raison d'opter pour une signification plutôt qu'une autre lorsqu'elles celles-ci sont toutes deux tangibles. Une personne peut, en effet, poursuivre plusieurs objectifs distincts et agir en même temps suivant des logiques différentes. Il conviendra donc de conserver simplement les hypothèses de signification qui résistent à la tension sens/référence et d'en examiner *à postériori* la portée sémantique en les confrontant à la signification globale du discours (comprenant également le hors-texte). Dans cette perspective, une double signification ou un non-sens ne peuvent logiquement pas être appréhendés comme une sorte d'ambiguïté jetant un doute sur l'interprétation de la signification ; celles-ci expriment au contraire que le chercheur se situe au cœur de la complexité des transformations du vivant à partir de laquelle l'homme peut se reconnaitre en sa forme et trouver sa place dans l'ordre du monde auquel il appartient (Honoré, 2005).

C'est ainsi qu'apparaît très nettement l'enjeu de cette démarche heuristique dont la portée herméneutique vise à saisir au sein des processus même de la vie la manière dont se vit et se réalise l'expérience humaine. Les connotations interprétatives permettent, en quelque sorte, de jeter un pont vers des pistes soit d'interprétation soit d'explicitation de l'explication.

Si mon objet n'est pas celui de la littérature ou de la poésie à l'instar de Beardsley, les deux principes que ce dernier propose me semble tout à fait adéquat pour fixer et interroger les connotations dérivant de la métaphore d'interaction dans une parole vive (discours verbale). À cet égard les conclusions de Ricœur au sujet de ces principes corroborent, à mon sens, la congruence méthodologique que peuvent apporter ces principes en faveur d'une analyse du parler de la parole : « Si l'on ne perd pas de vue que le principe de plénitude complète le principe de congruence, et que la complexité corrige la cohérence, on admettra que le principe d'économie qui préside à cette logique ne se borne pas à exclure des impossibilités ; il invite aussi à 'maximaliser' le sens, c'est-à-dire à tirer du poème [de la parole, dirons-nous] autant de signification que possible : la seule chose que cette logique doit faire, c'est de maintenir une distinction entre tirer le sens du poème et le mettre d'y force » (Ricœur, 1975, p. 124).

Selon ce principe, l'interprétation de la « chose du texte » (Ricœur, 2013, p. 52) dérive logiquement de la manière d'être des participants de la recherche ou tout du moins en parti.

À un second niveau de ses conclusions, Ricœur ajoute que « la collision sémantique qui contraint à un déplacement de la désignation à la connotation donne à l'attribution métaphorique non seulement un caractère singulier mais un caractère construit ; il n'y a pas de métaphore dans le dictionnaire, il n'en existe que dans le discours ; en ce sens, l'attribution métaphorique révèle mieux que tout autre emploi du langage ce que c'est qu'une parole vivante ; elle constitue par excellence une 'instance de discours' » (Ricœur, 1975, p. 125). En effet, partant du mot avec lequel s'accorde une désignation dont le corolaire est une signification primaire, s'ouvrent avec la tonalité de son *retentissement* des valeurs connotatives d'où émergent des significations secondaires ; en se déportant hors du champ de l'ordre sémiotique ces significations renvoient dérivativement à un ordre sémantique résultant du contexte auquel se rapportent les processus dynamiques qui lient d'une certaine façon l'homme à la chose du monde.

Pour Ricoeur, « la métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité » (Ricœur, 1975, p. 11). La réalité se détermine à partir du jeu relation qui s'exerce entre le sujet et le monde, la chose et le mot. Ainsi, « […] de cette conjonction entre fiction et redescription nous concluons que le 'lieu' de la métaphore, son lieu le plus intime et le plus ultime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe être. Le 'est' métaphorique signifie à la fois 'n'est pas' et 'est comme'. S'il en est bien ainsi, nous sommes fondés à parler de vérité métaphorique, mais en un sens également 'tensionnel' du mot 'vérité' » (*Ibid*, p. 11).

En confirmant que le fait de parler d'une certaine façon (métaphorique du langage) est toujours solidaire d'une certaine 'réalité' renvoyant le sujet aux conditions de son être-au-monde (ses modes d'exister), cette assertion indique en outre une orientation méthodologique avec laquelle je conclurai les développements théoriques qui sous-tendent l'élaboration de ce procédé.

S.3.3.2 La copule du verbe être

Fontanier, dans son traité *les figures du discours* (1830) affirme que l'idée et le mot ont des fondements égaux, suivant le « primat de l'idée qui assure celui du mot » (Ricoeur, 1975, p. 68). Dans la seconde étude de *Métaphore vive*, Ricoeur s'attache à mettre en évidence la solidité de l'ancrage de la pensée dans le mot, sans pour autant aller jusqu'à dire que la portée sémantique de la phrase s'épuise dans le mot. Ce dernier indique à cet égard dans sa septième étude : « on peut s'attendre que la fonction référentielle de la métaphore soit portée par un réseau métaphorique plutôt que par un énoncé métaphorique isolé » (Ricœur, 1975, p. 307). Il convient cependant de considérer avec attention qu'il existe une puissance du mot qui se traduit couramment par l'idée d'un maitre mot de la phrase lequel en recouvre, d'une certaine manière, toute la puissance sémantique. Le discours dans son articulation mot-phrases invite à explorer les relations qui, en tant que telles, constituent l'expérience humaine dans sa complexité.

La concordance empirique entre le mot et l'idée, postulée par Fontanier et que nous retrouvons autrement chez Ricoeur avec le concept de redescription, justifie, à mon sens, le choix méthodologique vers lequel s'oriente l'amorce du troisième mouvement de ce procédé d'investigation. Outre ce rapport crucial entre l'idée et le mot que décrit avec précision ce propos : « 'la pensée se compose d'idées et l'expression de la pensée par la parole se compose de mots' » (Fontanier, 1830, p. 41 cité par Ricoeur, 1975, p. 69), j'ajoute à ce premier argument, que du mouvement de l'idée au mot, il existe nécessairement une idée substantive qui par la suite se déporte au substantif qu'est le mot : une position épistémologique concordante avec la démarche de cette investigation.

En effet, un peu à la même manière que Heidegger (1957) qui, dans *Acheminement vers la parole*, nous avertit que l'*es gibt* est « le mot qui donne l'être », Fontanier indique ici, presque subrepticement, que : être et idée sont intrinsèquement liés. Autrement dit, le mot n'est que le substantif de l'être, sa transposition dans l'ordre du langage. C'est ainsi en un sens quasi-ontologique qu'il convient d'entendre que, pour ce dernier, « 'les idées sont les objets que voit notre esprit' » (Fontanier, 1830, p. 41 cité par Ricoeur, 1975, p. 68), c'est-à-dire, qu'en tant qu'elle se réfère à un objet concret et/ou un état de choses, l'idée « 'indique dans l'idée de l'objet complexe une qualité, une action ou une passion' » (Fontanier, 1830, p. 42 cité par

Ricoeur, 1975, pp. 68-69). Ce dernier argument est, me semble-t-il, décisif pour la cohérence globale de ce procédé.

Ainsi, l'idée enveloppe l'idée même de la passion, de l'action et de l'objet, de même que les liaisons qui s'établissent entre les idées et les choses. Dans cette perspective, Fontanier distingue les idées en deux classes : « les signes des idées d'objet et les signes des idées de rapport » (Ricoeur, 1975 p. 69). De cette première classe, j'apprends de Ricœur que « le nom correspond à l'idée substantive ; parmi les noms, le nom propre correspond aux idées individuelles, le nom commun aux idées générales. Les adjectifs correspondent aux idées concrètes de qualité ; les participes, aux idées concrètes d'action, de passion ou d'état. L'article désigne l'étendue des noms et les pronoms suppléent aux noms » (*Ibid*, p. 69).

En considérant la compatibilité épistémologique de Fontanier avec *une pensée de la tonalité et de la résonance*, il semble inévitable de mettre ici les notions d'idée-objet et idée de rapport en vis-à-vis avec celles d'idée-affection et d'image-affection. Le rapport tensionnel entre l'idée et l'affection se déporte avec la parole vers un rapport tensionnel entre l'idée et le langage à travers la puissance métaphorique du mot. Il convient non seulement de distinguer cette contiguïté mais également de l'explorer en vue d'en saisir la portée connotative, qui constitue le caractère même de l'actualisation de la parole dans sa dimension métaphorique.

La dimension la plus spécifique et qui constitue le point cardinal de cette proposition renvoie, cependant, à la deuxième classe d'idée auquel appartiennent, nous dit Ricœur, « le verbe, la préposition, l'adverbe, la conjonction. Par verbe, il faut entendre ici le seul verbe être ; les verbes concrets étant formés par la combinaison du verbe être avec un participe (je lis, je suis lisant) ; le verbe être marque un rapport de coexistence entre une idée substantive quelconque et une idée concrète ou adjective (*Ibid*, p. 69). En ce sens, « le mot et la proposition constituent deux pôles distincts de l'expression de la pensée, la définition des notions de sens et de signification le confirme : « 'Le sens est, relativement à un mot, ce que ce mot nous fait entendre, penser, sentir par sa signification ; et sa signification est ce qu'il signifie, c'est-à-dire ce dont il est signe, dont il fait signe » (Fontanier, 1830, p.55). Mais « le mot de sens se dit aussi de toute une phrase, quelque fois même de tout un discours » (*Ibid*, p.55). D'ailleurs, « la proposition n'est une phrase que lorsque, sous une certaine construction, elle présente un sens complet et fini » (*Ibid*, p.53) (Fontanier, 1830, pp.53-55 cité par Ricœur, 1975, p. 70).

Il y a donc pour Fontanier une prévalence du mot sur la proposition, au sens où cette dernière

se règle sur la première. Il ne s'agit pas de dire que le mot comporte à lui seul toute la sémantique du discours, mais que les dérivations connotatives d'une proposition se rapporte nécessairement au mot, en tant qu'il est à la fois le signe d'un *en dehors* de lui-même et d'un enracinement *en dedans* de lui-même. Il convient de retenir à cet égard la différence introduite par l'auteur entre sens littéral et sens spirituel : « le sens littéral est celui qui tient aux mots pris à la lettre, aux mots entendus selon leur acception dans l'usage ordinaire : c'est par conséquent celui qui se présente immédiatement à l'esprit de ceux qui entendent la langue » (Fontanier, 1830, p.57). « Le sens spirituel, sens détourné ou figuré d'un assemblage de mots, est celui que le sens littéral fait naître dans l'esprit par les circonstances du discours, par le ton de la voix ou par la liaison des idées exprimées avec celles qui ne le sont pas » (Fontanier, 1830, pp. 58-59 cité par 1975, p. 70).

Il me paraît logique de chercher ici à mettre en rapport le sens spirituel avec non seulement les tons du processus de la formativité mais également de considérer les résonances du corps exprimées par la métaphorique du langage ; ces résonances peuvent être appréhendées dans une perspective plus large et relative à l'œuvre du texte (hors-texte), c'est-à-dire à travers les modes d'existence qui constituent la biographicité de tout être historique, ici les participants de la recherche.

Si je ne peux reprendre et commenter ici tous les aspects de la réflexion de Fontanier, je ne peux négliger d'aborder la notion de pensée spéculative dont le trait fondamental se rapporte au caractère même du jugement[166]. Dans le rapport tensionnel entre l'idée et le mot se déploie un mouvement qui est celui d'une pensée spéculative à partir de laquelle l'idée de l'idée est présentée sous la forme d'un mot par lequel ressort une idée « 'plus frappante ou plus connue' » (Fontanier, 1830, p. 99 cité par Ricœur, 1975, p. 79). Le glissement qui s'opère à travers la métaphore vise principalement à faire entrer en rapport l'idée de l'idée (du locuteur) avec des idées dans l'opinion, c'est-à-dire à travers des structures de significations partagées collectivement[167]. La parole est donc irréductible à la subjectivité puisque la pensée avec le mot (sa métaphore) se reporte dans le langage, c'est-à-dire dans « la ressemblance portant sur le caractère des choses dans l'opinion (…) » (Ricœur, 195, p. 80). Ce n'est cependant qu'entre

---

[167] Ce principe nous renvoie de nouveau au *texte* (paradigme du texte) chez Ricœur (1986, pp. 137-182) et à la portée performative de l'œuvre du texte, pour ne pas dire éthique, en ce qu'il institue des modes d'exister solidaires des manières de dire le monde et d'organiser les sociétés humaines.

les choses caractérisées par la métaphore que « le 'transport' a lieu » (Fontanier, 1830, p. 101 cité par Ricoeur, 1975, p. 80). C'est en ce sens que la fonction de la métaphore constitue une tentative de redescription de la réalité ; à savoir un état de choses impliqué d'une certaine façon dans un état de relations avec lesquels une personne est en *prise*, selon une certaine *disposition*.

À travers le caractère substantiel de l'idée qui, par le biais de la pensée spéculative, entre en rapport avec l'ordre du langage, l'être en son être le plus propre est, en quelque sorte, métaphoriquement affirmé. En son sens métaphorique lui-même le verbe être dans l'être-copule ne révèle-t-il pas un rapport tensionnel entre : le sens relationnel (être ; n'est pas) et le sens existentiel ? (Ricoeur, 1975, p. 312). Pour Ricoeur, « le langage hors de soi » semble attester « que c'est le désir du discours de s'effacer, de mourir, aux confins de l'être-dit » (1975, p. 313), de sorte que l'affirmation « cela est » trouve ainsi tout sa force « illocutionnaire » à travers la marque grammaticale de « l'être comme » (*Ibid*, p. 313). Le *lieu* de la métaphore n'est pas ici dans la fonction descriptive du langage ordinaire mais dans son éloignement, c'est-à-dire en abordant la métaphorique du langage comme possibilité de découvrir et de transformer la réalité humaine (je m'autorise à paraphraser ici Ricœur, 2010, p. 40). L'être-dit est ici l'enjeu qui me ramène à l'exploration du retentissement du mot.

Dans la septième étude de *Métaphore vive*, Ricœur indique « que la tension caractéristique de l'énonciation métaphorique est portée à titre ultime par la copule *est* » (Ricœur, 1975, p. 388) : l'être-copule se manifeste à la fois comme puissance de l'être-dit et « de l'être comme acte » (*Ibid*, p. 389). En d'autres termes, la copule exprime – 'transporte' dans l'ordre du langage –la puissance de vie et d'exister de l'être-personne. Il convient ainsi de considérer qu'en son sens sémitique l'être est compris comme 'l'étant dans son être' et dans son acception indo-européenne, l'être constitue 'l'être d'un étant'. De ce point de vue l'énoncé sémitique exprime, d'une certaine façon, le pur Être, alors que l'énoncé indo-européen représente le rapport de différenciation ontologique qui s'incarne également dans le verbe être.

La sémantique de la métaphorique du discours verbal est intrinsèquement diachronique car elle se rapporte à contexte d'action précis qui lui confère un sens déterminé, et en ce sens unique. Il s'opère donc un changement entre le sens lexical du mot propre à une langue et la signification que vient à prendre ce dernier mot à travers la dimension diachronique du discours. Si la signification littérale du mot dans le contexte du discours demeure importante

dans une démarche herméneutique, c'est parce que la signification littérale du mot donne des indices pour comprendre comment la phrase s'accorde à la déterminité d'un contexte induit par le locuteur, au sens où la signification littérale entre en 'collision' avec une signification renouvelée par sa référence (Ricoeur, 2010). Mais le problème de l'herméneutique, en tant que telle, est ensuite de pouvoir basculer de la référence à la réalité. De ce point de vue, l'interaction des champs sémantiques constitue un chemin déterminant pour le destin de l'explication et de l'interprétation dans ses rapports à la référence. Ce second point de vue, comme nous l'avons vu, nécessite de considérer « la direction intentionnelle du discours vers le monde et la direction réflexive vers un soi » (Ricoeur, 2010, pp. 102-103). La métaphore comme phrase renvoie ainsi à l'œuvre de référence à un monde pouvant être appréhendé comme le produit de l'interprétation de soi dans son propre rapport au monde. Si l'on admet que les métaphores établissent des connotations et que ces dernières sont rivées aux intentions du locuteur, d'une certaine façon, cela revient à dire que l'origine de la sémantique du discours ne se situe pas dans le langage mais dans la réalité d'un état de choses à partir duquel l'être cherche à se comprendre, puis – selon la tonalité de son affection et de sa disposition – vient à dire quelque chose au sujet de quelque chose. L'activité individuelle de la parole et la langue constituent deux circonscriptions distinctes, et en ce sens les ressorts intellectuels (Bergson, 1902) que nécessite l'effort d'expression tire en dehors de lui-même le locuteur et l'amène sur le sol des usages communs du langage qu'il se réapproprie en vue de parler de lui-même par lui-même. L'expressivité singulière de la parole repose sur un réseau d'interactions que l'explication vise à porter en lumière. Ce réseau d'interactions fait du contexte un contexte unique pour chaque personne, dans l'instant de la présence. Il y a dans ce jeu d'interaction une intersection entre plusieurs champs sémantiques qui, dans la 'collision' sémantique, provoque une « torsion métaphorique » (Ricoeur, 1975) donnant forme à un évènement (le discours), une signification (l'idée de l'idée) et une signification émergeante dans le langage.

Bien que toute investigation sur le discours se trouve être au seuil de l'exprimé et de l'inexprimé, nous dit Humboldt, l'amplitude des apports de la philosophie et de la linguistique ne saurait nuire, pour moi, à la logique de validation empirique de cette démarche d'investigation ; ces apports explicitent les fondements et les articulations qui par eux-mêmes justifient l'emploi de ce procédé dont le but est d'explorer comment dans le parler de la parole, l'être et parole tiennent ensemble. Si l'on considère avec Humboldt, cité par Ricoeur (2010, pp. 111-112) que « la visée du langage est de repousser toujours plus loin la frontière

entre l'exprimé et l'inexprimé », alors il convient également de prendre en compte avec toute la prudence nécessaire « l'expérience d'*appartenance* qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être » (Ricoeur, 1975, p. 398) et qui se révèle au sein de toutes les formes de 'tensions' portées au jour par la sémantique de l'être-copule.

Sous cet aspect le caractère 'mystique', qui peut parfois être prêté au raisonnement de Heidegger, s'évanouit (une fois réglés les problèmes de traduction), me semble-t-il. Et ce, notamment, quand sa réflexion sur *la parole de la parole* n'est pas simplement abordée selon une logique intralinguistique qui, d'une certaine façon, escamote le caractère vivant de la parole[168]. Négliger le fait que le parlant du parler institue au discours sa propre expressivité au moyen du langage est presque une 'bizarrerie'. Pourtant, les mots du philosophe sont, me semble-t-il à cet égard très significatif : « la parole qui parle cependant qu'elle dit se soucie de ceci : que notre parler, portant écoute à l'imparlé, réponde et corresponde (*entspritcht*) à ce qui, dans la parole, a été dit. Ainsi même faire silence (*Schweigen*), volontiers rattaché à parler comme étant son origine, est-il d'emblée une réponse (*Entsprechen*). Faire silence, c'est répondre à la consonance silencieuse de la paix où la *Dite* approprie en montrant » (*Ibid*, 1959, p. 251). Ils se tournent non seulement vers un horizon extra-linguistique mais également vers l'*habiter* de l'être dans son être le plus propre. Il convient, de ce point de vue, de considérer les déterminations qui pèsent sur la force d'exister, en tant qu'énergie, possibilités, désirs, etc. Dans la philosophie aristotélicienne, nous dit Ricoeur, « Existence, possibilité, énergie, entéléchie, sont des concepts qui, par nécessité, s'appliquent à tout ce qui est catégorialement réel, sans pouvoir ajouter quoi que ce soit au concept empirique ; ce sont des concepts de présupposition transcendentale ; ils médiatisent l'effectivité de tout possible naturel, dans la mesure où ils ne visent pas des objets à titre immédiat, mais, à titre médiat, le sens d'immédiateté qui s'attache aux objets » (Ricoeur, 1975, p. 389). Dans le cadre de cette investigation, ces concepts se trouvent être mis d'une façon ou d'une autre 'au travail'. L'énergie est dans cette perspective non seulement appréhendée comme puissance formatrice mais également comme pouvoir d'inférence de la résonance sur l'être, du déploiement de la parole jusqu'à son retentissement dans le mot. Cet accord de résonance respecte la différence

[168] Je fais ici référence, à titre d'exemple, à la thèse de A,-M Chalandon-O'Connell soutenue le 4 novembre 2009 à l'université de Toulouse, pour qui *Acheminement vers la parole* n'ouvre pas de 'chemin' vers la parole mais nous place simplement devant celui-ci. L'argument principal de la critique de l'auteure porte sur l'effet dialectique des catégories proposées par Heidegger qui, selon elle, se renvoient dos-à-dos sans véritablement proposer de principes concrets d'explication voire même d'explicitation de la parole. De même pour cette dernière, l'*expérimentation* de la parole comme chemin de compréhension apparait comme une incongruité. Les articulations exposées dans les trois mouvements de ce procédé ouvrent, je le crois, une toute autre perspective d'approche.

entre la puissance de vie et d'exister, d'une part, et la métaphorique de l'*Ereignis* comme pouvoir de dire, d'autre part. Si *l'Ereignis* apparaît, cependant, « comme 'topologie de l'être' » (*Ibid*, p. 393), ce dernier ne disparaît pas à l'intérieur. Sur le sol de l'expérience d'*appartenance* la pensée spéculative conquiert « des ressources métaphoriques du langage pour créer du sens » (*Ibid*, p. 395) pour soi-même et autrui.

Si l'on admet que la tonalité de la présence de l'être-là concorde avec la parole, le retentissement du mot montre au travers de la portée connotative de sa signification où se situe 'le là' et son mode d'actualisation, en tant qu'il se rapporte à un sentiment de situation. Dans la conception heideggérienne de la parole, le mot donne le sens puisque la parole requiert celui-ci pour y trouver séjour et ainsi parler par elle-même. En faisant entrer en correspondance ce principe avec *une pensée de la tonalité et de la résonnance*, j'assume ici l'idée sous-jacente qu'aux dérivations connotatives de la signification du mot sur lequel se fonde la métaphore d'interaction concordent les trois modes de la structure de l'affectivité, qui résonnent selon des gammes de tons différents (voir *infra* le second mouvement de ce procédé). Il convient donc à cet égard d'interroger les corrélations qui suggèrent l'existence d'un rapport tendanciel entre le ton d'une résonnance et les significations susceptibles de s'y rapporter existentiellement. En ce sens donc, au trois modes de l'être que sont la factivité, la formativité et l'activité peuvent correspondre des gammes de connotations différentes. Il conviendra le moment venu de mesurer la puissance heuristique de cette articulation théorique qui vise à explorer chez un sujet de la complexité des effets de sens qui se produisent au sein même du processus de la vie (*Leibenswelt*) et qui émergent, en quelque sorte, dans la signification donnée à l'être là ; ce que l'usage de ce procédé s'efforcera de rendre compte. En ce sens, il ne s'agit pas de rechercher ce qui dans le processus de construction du sens demeure en latence ou en souffrance, mais ce qui est 'déjà là' (énoncé dans le monde du texte) et qui se trouve généralement évincé par la puissance syntagmatique et taxinomique de la langue. En se tournant vers une pensée de la tonalité de la résonance, l'angle heuristique de cette démarche vise à rectifier ce problème ; nous apprécierons faut-il l'espérer les fruits de ce rapprochement au terme de cette thèse.

Je voudrais ici insister sur le fait que les domaines de la sémantique qui sont explorés par le biais de ce procédé portent essentiellement sur l'acte illocutoire du discours et non sur les effets perlocutoires. Il n'est pas question de chercher à apprécier l'état psychologique des participants de la recherche mais d'explorer le *monde* qui s'ouvre à partir de la parole, en tant

qu'il signale une manière d'être dans le monde. Les ressources biographiques à partir desquelles une personne reconnaît son identité et confère du sens à son existence renvoient, dans cette perspective, un autre aspect de la portée du sémantique discours qui n'est pas l'objet de cette étude. L'usage du terme 'parole' a été préféré en ce sens à celui de discours ou de narration en vue de prévenir cette possible confusion. Le déploiement de la parole renvoie à un autre angle de réflexion, ce que je me suis efforcé de démontrer. Toutefois, celui-ci peut être articulé à d'autres perspectives, notamment dans le cadre d'une étude portant sur les processus de biographisation. D'une certaine manière ce procédé d'investigation se limite à l'exploration de la sémantique d'une *région* du langage que j'identifie comme étant le processus de genèse de la biographisation ; je reviendrai sur ce point au terme de cette recherche afin de tenter de dégager quelques pistes de réflexion au sujet des processus de biographisation.

Ainsi que je me suis efforcé de l'exposer jusqu'ici, la démarche de cette recherche vise à examiner 'l'état de choses' qui sous-tend le 'monde énoncé par le texte'. Ce mouvement d'investigation se tourne vers l'exploration de la sémantique linguistique et de ses articulations avec la sémantique extra-linguistique, et par-là s'opère un renversement entre le second et troisième mouvement de ce procédé d'investigation. Certes inévitable, ce basculement de l'ontologie vers la linguistique ne pouvait, me semble-t-il, que se réaliser à la faveur de la reconnaissance du caractère anthropologique de la parole (Laplantine, 2005) : le parler atteste que tout sujet humain s'inscrit d'une certaine façon dans l'ordre du monde ; il est l'insigne de sa *manière d'être*.

Procédé technique d'investigation de la métaphore-mot et de sa référence déployée (n°3)

Partant de la thèse selon laquelle tout sens apporte dénotation ou référence (Ricœur, 1975, p. 278), cet examen de la parole vise à interroger la sémantique du langage ordinaire des participants de la recherche, en tant qu'elle présentifie l'idée d'un 'être comme' à travers l'être-dit. Ainsi, la sémantique de la métaphorique du langage s'institue dans le rapport tensionnel qui s'exerce entre la référence suspendue (sur un plan linguistique) et la référence déployée (sur un plan extra-linguistique) renvoyant le texte au monde (*Ibid*, p. 279). Sur un plan opérationnel, la mise en œuvre de ce procédé se déploie selon le principe d'application de l'arc herméneutique (Ricœur, 2013) comprenant l'explication, l'interprétation et la compréhension comme les parties d'un même tout. Aussi, ces trois mouvements réticulaires structurent l'organisation du tableau présenté ci-après.

Descriptif global

Le premier champ d'application technique intitulé *Dénotation de la métaphorique de la parole* renvoie l'explication de la sémantique à sa dimension linguistique (*pôle 1 / linguistique*) ; le second champ d'application susnommé *Connotation extra-linguistique de la parole* renvoie quant à lui à la référence de la prédication générale, c'est-à-dire à l'interprétation de la dénotation au travers de sa référence *réelle* au monde (*pôle 2 / extra-linguistique)* ; l'*Éclaircissement de la sémantique du discours* (*pôle 3 / ontologique*) procède de l'interprétation de la tonalité de la résonance (quand cela est possible) et de son annexion à la sémantique des pôles précédant (pôles 1 et 2) ; le champ d'application indiqué comme *convenance et la congruence de la proposition* (*pôle 4 / polyphonie sémantique*) consiste à vérifier, d'une part, si d'autres significations ne sont pas susceptibles de s'accorder à la proposition énoncée ci-avant en considérant le rapport tensionnel entre les trois premiers pôles (pôle 1, 2 et 3), et à examiner, d'autre part, comment la sémantique de la métaphorique de la parole s'arrime tangentiellement à d'autres évènements de discours.

L'opération de lecture débute par la métaphore-mot reconnue dans l'évènement de discours (l'être-copule) et se poursuit avec l'examen de la nature des prédicats et de la

structure des pronoms[169] qui devra conduire à l'explication de la prédication générale de la métaphorique de la parole (ce qui est dit, et ce qui est fait en disant) ; à ce niveau de l'explication, le champ d'application technique du procédé est essentiellement linguistique et se rapporte à donc à une référence suspendue (pôle 1).

Dans une autre perspective, le sens littéral de la parole sera examiné à partir de sa référence réelle au monde (pôle 2). L'opération de lecture vise donc à fixer la connotation de la parole en se rapportant à son contexte de déploiement (la situation de vie globale du participant de la recherche doit être ici prise en compte, autant que possible). Il convient à cet égard de repérer tout 'état de faits' susceptible d'alimenter la sémantique du discours. 'L'intenté du discours' (ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit) découle du rapport tensionnel qui réside dans l'intrication de la référence suspendue avec la référence déployée – à ce niveau de l'explication, le champ d'application technique du procédé reste cependant essentiellement extra-linguistique.

Dans cette même direction mais à un autre niveau, néanmoins, l'identification singulière de la métaphorique de la parole est induite par une *réalité* circonscrite par le rapport de relations homme-chose ('l'état de choses') duquel découle un état de l'âme (pôle 3). L'éclaircissement de la sémantique du discours se rapporte alors à la valeur de présence de la gamme de l'affection (tonalité de la résonance dans la présence) et à sa connexion avec l''intenté du discours' (le *mood*). Une première proposition d'explication du déploiement de la parole émerge au terme de ce troisième pôle et avec elle la compréhension partielle de la sémantique métaphorique de la parole.

Sur le plan de la compréhensivité de l'interprétation, une discussion spécifique de la prédication singulière de la référence déployée devra ensuite permettre de déterminer de la convenance et de la congruence de la proposition (pôle 4). Il est ici question de vérifier si d'autres propositions seraient éventuellement adéquates et de justifier pourquoi l'une est jugée plus vraisemblable qu'une autre, voire même si deux directions sémantiques coexistent valablement (c'est-à-dire sans se recouvrir ou s'opposer), en élargissant le champ de réflexion

[169] « La structure des pronoms personnels dessine une triple référence : 'il' désigne la référence à la chose, 'tu' la référence à celui à qui le discours est adressé, 'je' la référence à celui qui parle » (Benveniste, 1966, p. 251-257 cité par Ricoeur, 1975, pp. 98-99 ; 2010, p. 97).

de l'évènement de discours au texte de l'entretien dans son ensemble. À partir de cette démarche, il sera question d'examiner, sur le plan de la sémantique, comment les évènements de discours tissent entre eux des liens à travers le déploiement de la métaphorique de la parole.

Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Pôle 1 (linguistique)		**Dénotation de la métaphorique de la parole**		
Evènement de discours	**Métaphore-mot** L'être-dit / copule du verbe être	Métaphore-mot Similaire	Métonymie	
Structure de pronoms (Référence aux locuteurs)	Imputabilité			
La nature des prédicats	(Espèce, Propriété, Relation, Action)			Déploiement de la Dite (sa contrée)
Sens/dénotation	**Acte locutoire** Ce qui est dit	**Acte illocutoire** Ce qui est fait en disant	**Prédication générale de la référence suspendue** La signification littérale	
Pôle 2 (extra-linguistique)		**Connotation de la métaphorique de la parole**		
Référence *réelle*	'Etat de faits'	Le temps et l'espace	**Sens/connotation** Identification singulière de la **référence déployée**	**L'intenté du discours** Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit
Pôle 3 (compréhension)	**Éclaircissement de la sémantique du discours**		**Convenance et congruence de la proposition**	*Pôle 4 (polyphonie sémantique)*
Référence à la 'réalité' 'état de choses'	Tonalité de la résonance dans la présence **Le *mood***	Résonances du corps et de la pensée (passions de du corps et de l'âme)		

Conclusion

Nous avons vu dans le premier mouvement de ce procédé que la dialectique entre *Etre et Temps* et *Acheminement vers la parole* ouvre des perspectives positives de recherche dès que la parole est rapportée à la structure de l'appropriement du *Dasein*. Dans ce troisième mouvement, l'expérience d'*appartenance* soulevée par la portée sémantique de la métaphorique du discours nous porte vers une réflexion sur le « retentissement du mot » ; perspective qui nous renvoie à une pensée de la tonalité de la résonance exposée dans le second mouvement de ce procédé. La logique qui gouverne le rapprochement opéré entre le second et le troisième mouvement vise précisément à rendre compte de l'hétérogénéité de l'expérience des *appartenances* à partir desquelles se fondent les opérations de redescription de l'interprétation de soi dans un contexte situationnel déterminé. La 'réalité' comprise au sens spinozien est donc ici considérée comme une contribution décisive dans la constitution de la sémantique du discours : l'hypothèse sous-jacente consiste en ce que l'être-dit renvoie *ipso facto* à l'être-sujet qui fait expérience (*Erfahren*) du monde à partir d'un pouvoir-être affecté. Dans une théorie de la formativité, telle que décrite par Honoré (1971 ; 2005), l'effort réflexif – au sens bergsonien – depuis lequel se déploie la parole s'exerce à partir de la tonalité de la résonance. Ainsi, l'hypothèse méthodologique que je défends repose sur l'idée que la déployabilité (Toulmin, 1953) de la parole (le discours) est solidaire des affections qui, dans l'instant de la présence, structurent le mode du comprendre d'un sujet. Le problème consistant alors à convenir d'une proposition d'ordre méthodologique pour explorer ce que dit l'expression vive de l'existence vive, au moyen de procédures adéquates.

En définitive, ce troisième mouvement d'investigation explore la manière dont la métaphorique de la parole vive s'incorpore, à travers les capacités mentales d'un sujet humain, à un certain 'état' du vivant (corps-sujet) qui s'enchevêtre d'une certaine manière au cours social de l'activité humaine et à ses langages. En d'autres termes, la parole vive est attachée à ses conditions psycho-sociologiques de production (Ricœur, 2010, p. 173). En venant s'atteler à l'ordre sémantique de la linguistique, la parole requiert un instrument commun d'institution de sens par lequel se révèle sa singularité. L'expression de la parole vive est « une forme de présence corporelle » (Descombes, 1996, p. 281) qui *montre* en même

l'histoire du corps 'en dedans' en son rapport 'au dehors' ; le mot est un « geste[170] » (*Ibid*, p. 281). La parole vive est un rapport spécifique avec les choses dites (je paraphrase ici Ricoeur, 2010, p. 240). Une fois publiée, celle-ci a comme tout évènement de discours (cf. la théorie du texte) son autonomie, au sens où son auteur n'a plus directement la mainmise sur les effets-de-sens que peut induire une parole. Bien sûr, la conversation peut contribuer à régler tout écart de compréhension si l'on se borne à la signification d'un propos (l'idée de l'idée). Mais l'étude du *geste* par lequel se dévoile la manière d'être nécessite de recourir à une *distanciation*[171] consistant à « porter le texte au langage » (Ricoeur, 2010, p. 109). Tout comme le discours, la parole vive trouve par ce biais son autonomie « à l'égard de l'intention de l'auteur » (*Ibid*, p. 240). Selon ce principe, « le monde du texte peut faire éclater le monde de l'auteur » (*Ibid*, p. 240). La parole se constitue ontologiquement à partir de la résonance d'une 'présence à soi' comme avertissement de l'être-au-monde et de ses 'états' : la singularité de celle-ci repose existentiellement sur les 'implications' d'un « Je » indissociable du « On » porteur de significations communes. La vie humaine et la vie des individus sont ainsi les ressorts du déploiement de la parole. Ledit processus de transduction de l'être dans le parler est ainsi examiné à la faveur d'une herméneutique de la parole (l'être-dit) où le second mouvement d'investigation s'intercale avec le troisième.

On peut s'attendre à conclure que les dynamiques vitales instituent, à travers le rapport homme-chose, des modes d'interprétabilité qui induisent des significations singulières de l'être-au-monde connexes de langages culturels et sociaux. La perspective heuristique de cette hypothèse entraine plus ouvertement cette investigation de la parole dans le périmètre d'étude des processus d'individuation, ce qui en soi n'implique pas de changement d'objet d'étude. Cette manœuvre vise simplement à raccourcir la distance focale qui sépare la provenance de la parole de sa détermination, et ce en vue d'élargir l'horizon de cette investigation vers la fonction herméneutique de la parole. À la suite de mon examen des dynamiques vitales qui sous-tendent le déploiement de la parole (l'existence vive), je voudrais savoir comment « l'écoute de la parole parlant dans le texte » (Ricoeur, 1977, p. 45 cité par Ricoeur, 2010, p. 245) résonne comme parole singulière, au sens où les significations de la parole sont « prédessinée *par* la significativité du monde » (Heidegger, §34, p. 142) : la métaphorique de la

[170] Pour Heidegger, la parole requiert le mot et montre ainsi la manière dont elle y trouve séjour. Dans *Acheminement vers la parole*, l'idée même de « geste » figure comme paradigme de la parole.

[171] Cf. l'herméneutique de la distanciation chez Ricoeur.

parole ordinaire révèle un 'état de choses et de faits' propre à une manière d'être, de même que la référence réelle d'une interprétation singulière se rapporte toujours à une signification commune. Il me semble intéressant d'examiner à ce niveau de la recherche, comment les significations d'un discours s'articulent, en même temps, à un sujet de discours médiatisé par des règles communes (le langage) tout comme aux 'implications' de la vie humaine. Loin d'être en rupture avec la perspective de recherche poursuivie jusqu'ici, ce glissement vers la signification vient remettre 'la parole' autrement sur ce plan de travail.

Cette approche présuppose une double appartenance de la parole au sein même de son déploiement : la parole vive révèle notre *manière d'être* au monde, l'état de notre âme ; la parole 'époquale' exprime notre appartenance à une histoire, une société et une culture déterminée. Mais cette double appartenance implique aussi une double référence complémentaire, car si « parler c'est dire quelque chose sur quelque chose » (Ricoeur, 2010, p. 95) ; parler c'est aussi dire ce que peut être son expérience de la chose et du monde (*Erfahren*), au sens où le sentiment d'un sujet humain participe de l'expérience de la chose. Ce qui est alors porté à la parole en même temps que ce qui est dit est notre sentiment à l'égard de la chose elle-même. (Nous avons abordé plus haut cette idée avec la notion de *mood* qui renvoie chez Frye (1970) à un mode d'enracinement dans la réalité.) Cette présupposition trouve comme vis-à-vis le sentiment de 'présence à soi' et le mode du comprendre. Quelqu'un est affecté d'une certaine manière par quelque chose (la disposition) et dit quelque chose d'une certaine façon à quelqu'un[172]. Ainsi, le déploiement de la parole est une référence à soi et une référence au monde, que médiatisent les langages. De ce point vue, la parole est enracinée dans l'expérience d'un mode possible d'être au monde et son déploiement (la Dite) « implique une *activité synthétique*[173] sur laquelle se greffent les diverses modalités d'innovation sémantique » (Ricoeur, 2010, p. 36). Suivant ce plan de travail, l'*activité synthétique* de production de discours nous conduira au seuil des processus

[172] Ricoeur définit couramment le discours avec cette formule : « quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose » (Ricoeur, 2010, p. 36). Cette paraphrase vise à inclure la référence extra-linguistique à laquelle renvoie l'affectabilité du sujet parlant.

[173] Que le discours implique une *activité synthétique* signifie chez Ricoeur que « le discours articule un sujet de discours, un acte de discours, un contenu de discours, un code méta-linguistique, une référence extra-linguistique, un interlocuteur » (*Ibid*, p. 36). Chacun de ces 'fondements' structure le discours et contribue à lui donner un sens particulier. En ce sens donc, pour Ricoeur (1975), l'innovation sémantique dérive de la variation de l'un de ses fondements, en tant qu'il se rapporte à une référence *réelle*.

de construction de sens à partir desquels un sujet humain élabore les significations de son expérience, ses réinventions et leur cohérence[174].

La transition de cette investigation empirique de la parole vers les modes de production de sens et de réception du sens justifie le recours aux concepts de *travail biographique* et de *biographisation* [175]. J'ai indiqué plus haut que le concept de biographisation est un concept fluide et en ce sens un outil adéquat pour interroger dans une vie en train de se faire les différents modes de *mises-en- forme* de la signification de l'expérience dans la vie d'un individu (Cf. chapt 1). Qu'elles se situent au niveau du *plan* de vie (Ricoeur, 1990), des modes de l'exister, des opportunités et des rencontres, etc., les dynamiques de significations habitées par une personne ont des ressorts multiples, variables et superposables. Ce qui sera ici examiné est la transitivité qui s'opère entre des 'implications' et des significations, et ce afin de définir comment les significations qui ont en partage des 'fondements' communs dérivent vers des directions différentes. Cette économie de la signification en fabrique dans la parole est complexe et repose à cet égard sur le premier niveau d'analyse de cette recherche où les implications de la parole auront été établies.

En abordant le concept de biographisation en son sens le plus radical, c'est-à-dire dans la perspective d' une « herméneutique pratique » (Dilthey, [1883] 1992) s'agrégeant à des langages culturels et sociaux (Delory-Momberger, 2009), je voudrais progresser dans cette réflexion avec cette seule hypothèse : les opérations de biographisation qui « contribuent à

[174] L'idée de cohérence fait ici référence à la notion d'*identité narrative* chez Ricoeur (1995, pp. 272-279). Dans son ouvrage Temps et Récit III, le philosophe indique que la notion d'identité narrative « relie la notion du soi à celle d'une histoire de vie 'refigurée' conjointement par l'historiographie et la fiction » (Ricoeur, 2010, p. 71).

[175] Nous l'avons vu (Cf. chap. 1), le concept de biographisation vise à décrire chez l'être humain le travail d'organisation, d'agencement et d'orientation du vécu d'expériences, qui contribue « à faire exister, à reproduire et produire la réalité sociale » (Delory-Momberger, 2009, p. 76) : de ces procès d'actualisation résultent des significations renouvelées de l'expérience de vie (Delory-Momberger, 2003, 2005). Ce trait fondamental de l'être humain caractérise la 'condition biographique' de l'homme, au sens où les modes d'exister tout comme la vie des individus ne trouvent de significations que dans des langages à partir desquels la référence réelle se médiatise (Ricoeur, 1986, 2010). À son plus haut degré d'expression, la biographisation se révèle sous les traits de la réflexivité et l'intentionnalité.

Si l'on considère que, d'une certaine façon, la construction du sens s'inscrit dans le jeu du 'Je' (de son mode d'ascription donné dans le vis-à-vis du 'On' et de ses modes d'*adhérence* à un 'Je') il est difficile *a priori* de distinguer ce qui constitue une signification singulière, dans un discours, de ce qui se rapporte à des significations communes (impersonnelles), et ce notamment dans la cadre d'un entretien de recherche. C'est pour cette principale raison que les entretiens sont projetés sous la forme d'un texte afin d'être examinés attentivement.

faire exister, à reproduire et produire la réalité sociale » (Delory-Momberger, 2009), et qui par-là même renvoient à des processus de construction de sens, se déploient selon des modes d'interprétabilité.

Je propose ici trois modes d'interprétabilité sans doute encore chancelants dans leur formulation, qui seront discutés plus tard avec les autres résultats de la recherche.

- À un premier niveau, l'interprétabilité de soi s'attache à l'être-là et à ses significations renouvelées qui sont alors connexes de la *disposition* (d'une possibilité de présence à soi) ; le mode d'interprétabilité est en ce sens fonction d'un état de l'âme et des affects qui le sous-tendent à un instant déterminé ; c'est alors *une manière d'être lié*, d'être inclus d'une certaine façon dans le rapport dynamique « Individu-Situation-Environnement » (biographisation I).

- À un second niveau, lorsque la réflexion s'exerce depuis une tonalité à laquelle correspond la représentation d'un sentiment lié à la chose et/ou l'activité d'un sujet humain, des représentations se greffent aux modes d'exister ; l'interprétabilité de soi s'attache à des *manières de voir comme*, la référence réelle de la signification s'incorpore aux flux quasi sensoriels de l'imaginaire ; on voit d'une certaine façon ou on ne voit pas (biographisation II).

- Enfin, à un troisième niveau, l'interprétabilité de soi s'attache à « la conscience de l'histoire-des-effets » (Ricœur, 2013, p. 49) ; le vécu d'expériences d'un sujet humain se déploie dans une narration où le parcours de vie révèle une expérience en actes des cadres culturels et sociaux à partir desquels un sujet humain conçoit son existence, son identité, ses buts, ses responsabilités, etc. ; la signification est le produit d'*une manière de s'auto-interpréter* à travers d'une certaine mise à distance de soi-même (biographisation III).

La réflexion qui s'ouvre avec cette hypothèse de travail entre de plain-pied dans le champ de la recherche biographique où les modes de constitution individuelle découlent des processus de construction de sens et d'apprentissage. À cet égard, les différents terrains d'investigation de la recherche biographique ont en commun, d'une part, l'étude des intrications relatives aux processus formatifs et aux dynamiques de construction de sens dans la vie et de la constitution des individus, et, d'autre part, de porter une attention spécifique à l'examen des entretiens de

recherche réalisés avec les participants de la recherche (Delory-Momberger & Niewiadomski, 2013), et ce en vue d'appréhender « les champs de représentations et constructions selon lesquels les êtres humains perçoivent leur existence » (Delory-Momberger [2009] 2014, p. 76). Ainsi, toutes les démarches d'étude menées en recherche biographique ont comme 'matériaux' principaux, la parole vive : les processus de biographisation sont en règle générale interprétés depuis cette occurrence.

En participant ces dernières années à différents groupes de recherche[176], j'ai pu observer à diverses reprises que certains de mes collègues tendaient à définir comme des processus de biographisation des discours relativement différents. Cependant, malgré les écarts évidents qui pouvaient ressortir des articulations de leurs propositions respectives à travers l'exposé de leur interprétation, il me semble que tous avaient probablement vu juste. De mon point de vue, si se *biographier* est un acte singulier alors même que la signification qui découle de procès de biographisation s'ajuste à des champs de représentations et à des constructions sociales, c'est-à-dire des manières communes de voir et de se percevoir dans le monde, c'est parce que les représentations constituent un langage social (le sous-la-main) à partir duquel un individu élabore sa référence réelle ; 'ce que vivre fait à une personne' ne peut être dit à une autre que par le biais du pouvoir imageant du langage commun. Mais en deçà des perceptions sensibles auxquelles s'affilient les représentations d'un sujet humain (Austin), la biographisation trouve sa genèse en un lieu qui nous est encore plus 'familier', c'est-à-dire notre corps et nos affects[177]. Et j'entends par-là mettre l'accent sur la 'corporéité' des significations qui émanent des procès de biographisation. (Il conviendra de clarifier en ce sens le rôle des *affects* au sein des procès de biographisation.) À mon sens, les multiples déploiements auxquels renvoient les processus de construction de sens sont reliés à deux pôles qui émettent, en quelque sorte, chacun leur signal. Nous trouvons ainsi à l'une et l'autre

[176] Je fais ici notamment référence aux séminaires doctoraux, à l'Université Ouverte du Sujet dans la Cité ainsi qu'aux chantiers du CIRBE.

[177] À la différence des perceptions sensibles auxquelles se greffent et s'accordent les représentations, les affects sont des modes existentiaux qui précèdent toute forme de représentation, ils sont notre mode d'exister le plus propre. Je crois indispensable de donner une interprétation adéquate de la fonction des affects dans le processus de biographisation, au sens où la réflexion qui s'exerce depuis une tonalité (contre-tonalité) induit à la fois un mode du comprendre et une 'connaissance connaissante' (au sens de Macherey, 1995). On peut ainsi s'interroger sur la façon dont une tonalité de la présence, des complexes affectifs ou encore des affects objectaux influent sur la manière dont un être humain se biographise. Sur ce plan, ce travail de recherche se limite à ne soulever que quelques questionnements et à réaliser une modeste exploration de la parole : l'enjeu principal de cette démarche consiste à mettre en perspective la tension qui s'opère entre des *modes* de biographisation qui se nourrissent de champs sémantiques différents et des *formes* de biographisation, qui s'articulent à des logiques différentes de *mise-en-forme* de la signification (dynamiques narratives, argumentatives, etc).

de ces extrémités : la tonalité de la résonance (relative à des gammes d'affects) et les représentations (relatives à des perceptions).

De comprendre, comment l'expérience (*Erfahren*) nous porte et nous constitue en tant que sujet de cette expérience, et de comprendre comment en tant que sujet affecté par cette expérience on vient à dire quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose, est une tâche immense. Aussi, l'hypothèse de travail annoncée plus tôt n'a d'autre prétention que de chercher à établir des corrélations entre les processus de biographisation et les résultats potentiels à venir qui découleront de cette investigation de la parole (peut-on l'espérer). Je ne veux préjuger de rien à ce propos et me réserve de revenir sur ce point important au moment des conclusions de la recherche.

Ce que je peux d'ores et déjà dire sans prendre trop de risques concerne certains aspects de ces procédés techniques d'investigation qui nécessiteront sans doute d'être amendés en vue de compenser leurs probables manques. La mise en œuvre concrète de ce procédé devrait, en tant que tel, y contribuer, de même que les remarques de tous les chercheur.e.s qui me gratifieront de leurs critiques avisées. (Si toutefois l'opérationnalité de la démarche et la fécondité des résultats issus de cette proposition conduisent à conclure favorablement de l'intérêt de ce procédé d'herméneutique de la parole.)

Je voudrais également exprimer que les procédés techniques d'investigation peuvent être élargis, à mon sens, et ce notamment dans le but d'examiner d'autres 'implications' linguistiques, extra-linguistiques, ontologiques ou encore métaphysiques, etc[178]., susceptibles d'inférer sur les 'fondements' d'une signification (voir en suivant à cet égard ma note complémentaire rédigée à partir du concept de capabilité (Sen) que je propose d'introduire à cette proposition herméneutique).

[178] On pourrait mentionner encore ici la psychanalyse, les neurosciences et la physique quantique dont les récentes découvertes vont à plus ou moins long terme révolutionner les technologies et nos manières de nous représenter l'espace et le temps.

Note complémentaire sur l'approche par les capabilités[179]

Propos préliminaire

La théorie de la distanciation de Ricoeur ([1986] 2010) ne creuse pas tant une distance entre le chercheur et sa possibilité de comprendre le monde du texte qu'elle ne se tourne vers un travail d'argumentation qui permette de tendre vers une certaine objectivité – au bénéfice de la pensée de l'herméneute, en tant qu'il se réfère à des outils (des concepts). Le statut de la vérité procède de la méthode car dans la réalisation de la recherche et de l'interprétation, il y a toujours un être humain à la manœuvre. De ce constat résultent de multiples implications, parmi celles-ci se pose, nous dit Ricoeur (1972 ; 1986), le problème général de la science à savoir, l'interprétation : de l'épistémologie dérive des procédés de rationalisation des savoirs et des champs disciplinaires distincts.

Comme nous l'avons vu, avec la triade du rapport dynamique Individu-Situation-Environnement s'ouvre le problème de l'expérience fondamentale de l'exister depuis laquelle naît chez l'homme la possibilité de se trouver en une certaine forme dans le monde et de se comprendre une fois placé devant l'élan de ses propres désirs (Honoré, 2005). De la tonalité de la résonance dans la présence dérive, de ce mode existential, un sentiment existentiel de présence qui détermine chez l'homme sa puissance d'exister et sa puissance d'agir. Autrement dit, l'homme se révèle à lui-même d'une certaine façon en tant que son être-là est disposé et retentit (est *intoné*) dans la présence d'une certaine manière ; cette double perspective enveloppe l'expérience d'être, en tant que telle, dans le mouvement de l'être-au-monde. La plurivocité des significations produites par l'homme en son existentialité procède

[179] Cette note complémentaire fait essentiellement référence à *L'idée de justice* (Sen, 2009) et notamment au chapitre de cet ouvrage intitulé « l'approche par les capabilités » (pp. 283-292). Il n'est donc pas ici question de chercher à dresser l'inventaire des concepts déployés par Sen dans sa remarquable réflexion. Cette brève incursion dans son horizon philosophique vise à emprunter un autre chemin de pensée pour aborder l'agir humain dans une perspective radicale, en ce que celle-ci questionne la manière dont l'être peut trouver dans les formes du monde, une manière de vivre dans la forme qui lui convient. L'approche par les capabilités permet d'aborder de façon oblique le rapport de relations qui s'ouvre entre 'l'investissement de soi dans la présence' et l'activité (cf. le second mouvement d'investigation de la parole).

dès lors du rapport tensionnel qui s'institue entre l'*exister* et le *vivre*. Sur un plan éthologique : *exister* consiste en un mouvement par lequel l'homme éprouve ses affections dans le jouir et le souffrir et se révèle, depuis un certain état de l'âme, en son être-Là : *vivre* consiste à s'inscrire dans des possibilités en vue d'être accueilli en sa forme dans les formes du monde. Nous avons vu avec Honoré (2005) qu'à cet égard l'activité de l'homme à l'échelle individuelle entre en concordance avec un devoir-prendre-soin de soi (et d'autrui), au sens où celui-ci cherche à s'orienter vers des chemins d'action vers la joie (ou en quelque sorte vers des préférences affectives). La possibilité réelle de s'engager sur une telle voie dépend chez l'homme de ses préoccupations, de sa situation, de ses désirs, de son contexte d'existence, etc.,

La problématique investie par Amartya Sen (2009) depuis son approche par les capabilités consiste, notamment, à s'interroger sur ce qu'une personne estime 'bon pour' elle-même en vue d'évoluer vers un certain bien-être ou une meilleure qualité de vie ; et ce afin d'évaluer les possibilités réelles dont dispose une personne pour vivre comme elle le souhaite. La tâche de cette investigation présuppose l'existence d'un rapport 'raisonné' entre la « manière de penser » et la « manière de faire » et se pose en ce sens un double enjeu d'interprétation : le premier renvoie à la compréhension du *plan de vie*[180] (Ricoeur, 1990) à travers lequel un individu fait tenir ensemble et de façon signifiante ses différentes manières de se tenir dans le monde ; le second renvoie au caractère immanent du désir dans l'activité humaine à partir duquel la possibilité d'être-en-forme (d'être accueilli en sa forme dans les formes du monde) et les chemins d'actions convoquant une analyse critique de l'autonomie et de la liberté dont jouit concrètement une personne dans son existence (Sen, 2009). (Dans l'écart qui s'ouvre entre ce qu'une personne peut accomplir et ce qu'elle peut réellement accomplir apparait pour Sen la question de la liberté et de la justice.)

Dans la perspective du processus de formation de l'homme tel que décrit par Honoré (2005), l'agir humain renvoie au troisième mode existential, c'est-à-dire à l'être-en-vie auquel correspond le devoir-prendre-soin. Sur un plan concret, le devoir prendre soin de soi repose sur la possibilité de se trouver dans le monde dans la forme qui convient le mieux en vue d'évoluer vers une plus grande 'perfection' (puissance d'exister et d'agir). La question du vivre se pose donc à la fois sous un angle ontologico-existential et historique, au sens où les

[180] Le plan de vie désigne chez Ricoeur (1986, p. 186), par exemple, la vie de la famille ; la vie professionnelle, la vie des loisirs. Il est loisible d'étendre ses plans à la vie affective et amoureuse ou encore à la vie spirituelle.

manières de vivre sont prédéterminées par les langages d'un monde social qui est « déjà là » et partir duquel une personne compose avec lui, d'une certaine façon. La voie ouverte jusqu'ici depuis cette investigation de la parole se tourne essentiellement vers le *monde du texte* et sa visée référentielle comme structure de la sémantique de l'être-dit de la métaphorique du langage ordinaire ; en se tournant à présent vers la sémantique de l'agir humain la tâche de l'interprétation se place devant l'histoire, c'est-à-dire qu'elle s'oriente vers les langages qui font le monde et instituent son ordre politique, moral et social. De ce point de vue, l'éclaircissement des corrélations entre le désir, les choix, les possibilités d'être et les possibilités de faire d'une personne nécessite de plonger dans une herméneutique du *texte* et de l'histoire car l'agir humain se trouve précisément à cette médiane, nous dit Ricoeur (1986) dans sa philosophie de l'action.

L'heuristicité de la parole (fondée sur le recueil – *in situ* – de la parole des personnes) trouve ici sa fonction pour nourrir l'argumentation visant à expliquer comment l'être-dit s'articule à un 'être-comme', en tant qu'il préfigure la possibilité de faire les choses qu'une personne à de bonnes raisons de valoriser (Sen, 2009) en vue de se trouver dans la forme de son choix dans les formes du monde. Cet angle d'approche permet d'interroger et d'examiner comment le processus de formation de l'homme par lequel il se révèle à son propre désir, entre existentiellement en rapport avec ses possibilités concrètes de vivre et d'agir au regard de ses préférences affectives. L'approche par les capabilités constitue de ce point de vue une ressource précieuse pour analyser de façon globale l'agir humain, et notamment celui des personnes qui endurent les plus fortes privations au sein d'une société.

Une philosophie de la liberté tournée vers les possibilités réelle du vivre

Pour Sen (1993), dont les travaux en économie sont fondés sur une théorie des relations sociales, les possibilités concrètes dont une personne jouit afin de faire ce qui lui semble 'bon pour' elle renvoie à sa "qualité d'être". La perspective de sa réflexion situe l'être humain comme le facteur déterminant de l'accroissement ou de la réduction de la liberté. Cette dernière en tant que construction représente un ordre général du monde à partir duquel il est possible, selon l'auteur, d'apprécier la qualité de vie d'une personne. Qu'est-ce que vivre ?

Ou mieux encore. Qu'est-ce que 'bien vivre' ? Pour Sen, la vie s'organise entre deux pôles comprenant des possibilités d'être et des possibilités de faire. À l'échelle individuelle et collective, vivre en tant qu'il s'agit d'un 'état' de fait renvoie à une puissance d'exister et une puissance d'agir que l'auteur appréhende comme pouvoir d''être' et pouvoir de 'faire'. Le concept de capabilité vise à rendre intelligibles *les vecteurs de fonctionnement* et les marges de manœuvre indiquant la liberté dont dispose une personne pour mener telle ou telle forme d'existence (Sen, 1992, p. 40). En d'autres termes, il n'est pas juste ici question d'examiner comment les personnes vivent, mais d'évaluer si les personnes ont la possibilité de vivre selon la manière qu'elles estiment adéquate[181]. Selon cette conception, une bonne manière de vivre concorde nécessairement avec un « désir raisonné » (Sen, 1993, p. 57) – lui-même subordonné à la capacité de l'individu à déterminer par lui-même ce qui lui convient. Ce qui implique qu'une capabilité est toujours une liberté immédiatement accessible, elle ne peut être incertaine ou encore soumise à condition. Dans l'économie du 'bien être', l'approche par les capabilités se tourne vers la possibilité réelle des personnes de faire des choix en vue de vivre selon ce qu'elles estiment ' bon pour' elles (Sen, 1993). En ce sens donc, « la liberté est précieuse pour au moins deux raisons distinctes. D'abord, plus de liberté nous donne plus de *possibilité* d'œuvrer à nos objectifs – à ce que nous valorisons. Cela nous permet, par exemple, de décider de vivre comme nous l'entendons et de travailler aux fins que nous souhaitons promouvoir. […] . Deuxièmement, il est possible que nous attachions de l'importance au processus de choix lui-même. Nous voulons, par exemple, être certains de ne pas être mis dans telle ou telle situation en raison de contraintes imposées par d'autres » (Sen, 2009, p. 281).

[181] Mettre en lien ses possibilités de faire avec ses possibilités d'être est une pratique qui, pour bien des personnes, nécessite de mobiliser quasi-quotidiennement des « arts de faire » (de Certeau, 1991) ; une réflexion dirigée vers les champs de combustion du pouvoir d'agir pourrait, notamment, s'articuler autour de cette perspective : les 'arts de faire' sont des procédures, au sens où celles-ci sont l'expression de démarches de type tactique, inscrites dans les pratiques de la vie quotidienne. Les tactiques sont souvent « des myriades de mouvements quasi-invisibles » (*Ibid*, p66). Elles entrent pour le sujet en opposition à la répression des mécanismes des pouvoirs normatifs. Pratiques hétérogènes et ajustables, les tactiques font l'objet de changements constants. Pour l'auteur, les tactiques ont un caractère intrinsèque à l'individu, elles sont comme « d'immémoriales intelligences » (*Ibid*, p65), en ce qu'elles sont des énonciations de soi non subordonnées aux contraintes déterminées par les structures. C'est-à- dire que l'individu se joue des jeux de force ou ruse avec eux en cherchant à retourner la situation à son avantage (à la ruse correspond le tour de force à l'ordre établi par le plus faible). Pour cela il faut sentir son environnement (*les vecteurs de fonctionnement*), l'interprétation de celui-ci étant la matrice de la tactique. Les parcours migratoires des membres du groupe des Sorins sont riches d'expériences procédant de ces « arts de faire ».

Dans son approche l'auteur distingue ainsi deux formes de liberté. L'une est désignée comme instrumentale quand l'autre apparaît comme substantielle. La première (instrumentale) n'a de valeur qu'en regard du but, quand la seconde (substantielle) fonde sa valeur au regard d'une fin. L'auteur prend comme exemple le travail et indique à cet égard que ce qui est recherché par les personnes ce sont les possibilités et les bénéfices qu'il offre, en tant que liberté substantielle ; comme vecteur de sociabilité, le travail est une liberté instrumentale. Sur un tout autre plan, si l'on aborde le collectif des Sorins dans la perspective d'une coopération sociale, il convient alors d'en interpréter le mobile comme étant l'expression d'une liberté instrumentale ordonnée vers des fins substantielles, au sens où leur système d'auto-organisation décuple et redistribue potentiellement les capabilités individuelles et collectives.

Une approche méthodologique

Dans sa théorie des relations sociales Sen développe une conception élargie de la liberté, celle-ci comprend à la fois ce qu'une personne peut réaliser effectivement et la dimension de possibilités dont une personne dispose en vue de faire ce qu'elle souhaite. L'amplitude du champ de réflexion qui s'ouvre à partir de ces deux perspectives consiste à ne pas simplement rester fixé sur l'évaluation de l'action finalement réalisée par une personne, elle vise également à analyser les contraintes et les possibilités qui ont contribué à déterminer ou non les choix ayant conduit une personne à faire ce qu'elle fait. Pour Sen, la liberté ne peut avoir d'autres finalités que sa propre effectivité dans l'accompagnement des processus d'une vie digne d'être vécue. Celle-ci ne se manifeste donc pas uniquement lorsque l'on parvient au terme de l'objectif visé au travers de notre volonté. La liberté comprend également la possibilité d'élaborer ses propres choix dans les processus qui conduisent une personne vers son but. Ces deux niveaux d'analyse présentent l'avantage de mettre en perspective, au sein même des processus d'une action, les médiations et les causes qui infèrent autant sur les possibilités dont dispose une personne pour faire ce qu'elle estime 'bon pour' elle que sur ses modes de décision. De ce point de vue, le statut de la liberté trouve sa détermination dans les possibilités et les choix possibles à la portée d'une personne afin qu'elle puisse atteindre l'objectif qui lui convient, de la manière qui lui convienne. Sous ce dernier angle, ce sont les choix effectifs observés par des personnes qu'il convient d'explorer à partir des possibilités et

« des autres solutions qu'elles auraient pu choisir, dans la limite de sa capacité réelle à le faire » (Sen, 2009, p. 283). La possibilité de choisir librement diverge très nettement de la possibilité que nous avons de faire quelque-chose au regard des contraintes ou des interdictions qui nous sont imposées ; la nuance est ténue mais sa portée est d'une grande importance, souligne l'auteur. Car les obligations réelles ou supposées entrainent inéluctablement en effet une réduction de la liberté de choix, voire même sa ruine. Cela vaut, notamment, dans le cas des êtres humains qui vivent dans le plus grand dénuement propre à l'extrême pauvreté. Toutefois, il n'est pas question pour Sen, même dans ce cas, de faire dépendre la liberté de choix d'une personne à la mesure des moyens économiques et matériels dont elle peut disposer, car rien ne nous autorise à considérer que tous les êtres humains souhaitent, par exemple, accumuler des richesses et jouir de posséder des biens matériels. « Négliger l'étendue de leurs privations au motif qu'ils parviennent à tirer un tant soit peu de bonheur de leur existence n'est pas une bonne manière de parvenir à une compréhension adéquate des exigences de la justice sociale » (Sen, 2009, p. 343). En outre, « (…) notre état d'esprit et nos désirs ont tendance à s'adapter aux circonstances, notamment pour rendre la vie supportable dans certaines situations. C'est en trouvant un modus vivendi avec leur malheur sans issue que les opprimés traditionnels (…) parviennent à rendre leur vie un tant soit peu vivable » (Sen, 2009, p. 342). Si les moyens économiques et matériels peuvent apparaître dans les procédures de choix, cela ne signifie pas que ceux-ci constituent *de facto* une finalité[182]. « Contrairement aux modes de pensée reposant sur l'utilité ou les ressources, l'approche par les capabilités juge l'avantage d'un individu à sa capabilité de faire les choses qu'il a des raisons de valoriser. L'avantage d'une personne, en termes de possibilités, est jugé à celui d'une autre si elle a moins de capabilité – moins de possibilités réelles – ce à quoi elle a des raisons d'attribuer de la valeur » (Sen, 2009, p. 284).

L'autonomie de la liberté consiste à nous permettre de dire ce que nous aimons, ce que nous voulons et finalement ce que nous décidons de faire. Pour Sen, s'en tenir à prétendre que l'activité humaine est systématiquement orientée vers la recherche des bénéfices que procure l'argent constitue un biais car il existe dans le monde une grande diversité de manières de vouloir vivre dignement sa vie, et de multiples façons d'interpréter son vécu d'expériences selon les significations qu'une personne confère à sa propre vie. Pour saisir les possibilités et les choix réalisés par une personne, l'auteur nous indique ainsi qu'il convient de suivre en

[182]Il faut ici faire correctement la distinction entre les possibilités d'être et de faire d'une personne en tant qu'il tente de traduire ses moyens en une meilleure qualité de vie, et les comportements dominants qui reflètent l'immanence globale de l'ordre mondial du capital et de la marchandise en se tournant vers des logiques aliénatoires fondée sur l'accumulation de biens et de richesse.

quelque-sorte, les lignes de faits. Ainsi, « les capabilités sont définies par dérivation à partir de fonctionnements et elles comprennent, entre autres, toute l'information sur les combinaisons de fonctionnements qu'une personne peut choisir » (Sen, 2009, p. 289). Il est donc ici question de chercher à appréhender ce qu'une personne a réellement choisi de faire sans pour autant négliger les autres combinaisons de fonctionnement qui ont pu être écartées ou ignorées. « L'approche par les capabilités indique une *base informationnelle sur laquelle se concentrer* pour juger et comparer les avantages individuels globaux » (Sen, 2009, p. 285). Seule la prise en compte de l'ensemble des possibilités virtuelles peut nous informer, en effet, sur la nature des rapports qui s'opèrent entre une décision effective et la marge de liberté qui la sous-tend. « Le concept de capabilité est étroitement lié à la dimension de possibilité de la liberté vu sous son angle 'global' et pas seulement focalisé sur ce qui se passe 'finalement' » (Sen, 2009, p. 285).

Pour l'auteur, ce que l'on choisit de faire ou de ne pas faire constitue le *réel* sous-jacent aux modes de l'agir d'une personne. Aussi, Sen insiste vigoureusement à cet égard sur la distinction importante qu'il convient d'effectuer entre « faire quelque chose et *être* libre de le faire » (*Ibid*, p. 291) ; l'analyse de la liberté effective dont bénéficie une personne dans les processus de l'action en vue d'atteindre ses fins nécessite donc de procéder par induction. Ce mode d'investigation s'impose d'autant plus qu'« il est clair que les capabilités sont non commensurables puisqu'elles sont d'une irréductible diversité (…). Il y a non-commensurabilité lorsque plusieurs dimensions de valeur sont irréductibles entre elles » (Sen, *Ibid*, p. 294). Ce qui implique que l'on ne peut pas mettre sur le même plan toutes les possibilités, les situations et les différents contextes par lesquels les choix d'une personne sont déterminés. Non seulement toutes les possibilités envisageables dans un 'ici et maintenant' peuvent difficilement aboutir à un seul même résultat, mais encore on ne peut jamais présumer d'avance des effets d'une action résultant d'une possibilité plutôt qu'une autre : sur un plan abstrait deux possibilités peuvent paraitre identiques mais celle-ci peuvent reposer sur des vecteurs de fonctionnement différents et se composer d'une grande diversité de manières de faire. En outre, il est difficile de présumer par avance des raisons pour lesquelles une personne opte pour un choix plutôt qu'un autre à partir de critères qui lui sont propres et ce en vue de traduire les moyens dont elle dispose en une vie satisfaisante. Les capabilités sont donc évaluées sur la base d'un vis-à-vis comprenant, d'une part, les préoccupations d'une personne en regard des avantages que celle-ci pense pouvoir obtenir en atteignant ses fins (désir raisonné), et, d'autre part, les possibilités réelles et les vecteurs de fonctionnement sur

lesquelles repose la liberté de cette personne de déterminer ses fins et ses manières de faire dans le processus de l'action. « La distinction entre la dimension de possibilité et la dimension procédurale de la liberté a une importance certaine et des conséquences de très grande portée » (Sen, 2009, p. 281).

L'approche par les capabilités permet de sortir du carcan des idées reçues et des stéréotypes pour se hisser vers la connaissance des faits qui constituent l'épaisseur d'une vie vécue. Car loin d'être un *allant de soi*, le vivre consiste à s'inscrire dans des possibilités dont la déterminité est corrélative à des vecteurs de fonctionnement qui dépassent les seuls critères de la volonté individuelle, tout comme celui des 'biens' et des moyens économiques. « Comprendre que les moyens d'une vie humaine ne sont pas en eux-mêmes les fins du bien vivre aide à élargir nettement le champ de l'évaluation. Et c'est là, très exactement, que commence l'utilité de la perspective des capabilités » (*Ibid*, p. 288).

Si cette approche s'attache à considérer les vies humaines à partir de l'étude des *possibilités réelles* qu'ont les personnes de vivre dignement et de choisir le mode de vie qui leur convient, celle-ci propose aussi une large ouverture vers la compréhension des contextes et des préoccupations des personnes dans leurs situations de vie. Cette double perspective d'analyse constitue, à mon sens, une base complémentaire de *lecture* (comprise comme interprétation) en vue d'expliquer et de mieux comprendre la manière dont s'articulent les dynamiques de relations qui s'instituent entre le sentiment de présence et l'activité.

Troisième chapitre : Herméneutique de la parole

« C'est la tâche de l'herméneutique de montrer que l'existence ne vient à la parole, au sens et à la réflexion qu'en procédant à une exégèse continuelle de toutes les significations qui viennent au monde de la culture. » (Ricoeur, 1969, p. 26).

« Se comprendre soi-même, c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables, surtout acceptables. » (Ricoeur, [1992] 2013, p. 22)

Introduction

Une interprétation de la parole n'a aucunement pour fin d'affirmer que les propositions admises par déduction au terme de son examen ont en soi valeur de vérité absolue. Si l'herméneutique en général ne vise jamais à atteindre pareille finalité, cela est d'autant plus vrai dans le cas de cette démarche d'investigation qui se tourne à la fois vers les modes de production du sens ainsi que vers ses modes de donation, « en tant que pouvoir de se référer à une réalité en dehors du langage » (Ricoeur, 1975, p. 10). La singulière plasticité du déploiement de la parole révélerait ainsi le rapport tensionnel qui s'opère chez l'homme entre l'expérience de l'épreuve des sentiments par laquelle peut naître chez lui la possibilité d'une 'présence à soi' et le sens qu'il accorde à ses manières d'être, à ses actions ainsi qu'à ses propres conditions d'existence. Ainsi, cette herméneutique de la parole explore des modes d'ap-préhension et de compréhension de soi, c'est-à-dire la récollection (et donc aussi la dissimulation) des idées, des causes, des sentiments, des actions, etc., qui composent le vécu : sa *signifiance*, en tant que la « *chose* » du texte qui se donne comme redescription de la réalité procédant de l'élaboration d'une idée de soi et du monde.

De ce point de vue, le défi de ce procédé d'investigation n'est pas tant de comprendre 'ce qui est dit'que de chercher à *sentir* chez un sujet-parlant les *vérités sensibles* engendrées par l'expérience éprouvante d'un être-*Là* dans le monde au travers des possibles significations qui en découlent. Une herméneutique de la parole consiste en ce sens à réaliser, à la faveur d'une mise en intrigue de l'action dans le discours, une sémiologie des manifestations de la vie et du vivant. Car si la manière de parler est intimement liée à une manière d'être et de se comprendre, la subjectivité d'une personne est aussi étroitement liée à des objets-affectants, c'est-à-dire à l'*effet* produit par un état de 'choses'à travers lequel se révèle un ordre du monde relatif à l'être-au-monde. S'inscrivant dans le prolongement de cette double perspective d'approche de la parole, ce troisième chapitre de la thèse s'inscrit dans le prolongement du premier.

Il s'agit maintenant d'examiner concrètement le déploiement de la parole d'un acteur à partir d'un entretien de recherche biographique. J'ai rencontré Ousmane en décembre 2012 à l'occasion d'une soirée dansante organisée les vendredis soir par le collectif. Ousmane, un

solide gaillard d'environ 1,80 mètre, est souriant et a le genre de visage qui rayonne de gentillesse. C'est lui qui est venu m'aborder en me saluant et nous avons discuté quelques minutes ou plutôt, devrais-je dire, nous nous sommes observés durant ce court moment, et j'ai senti, comme cela se dit couramment, qu'il y avait entre nous un bon *feeling*. Ce sentiment est resté le même chaque fois que nous nous sommes croisés, et ce même si, en définitive, ce n'est probablement pas l'un des membres du groupe des Sorins que j'ai le plus côtoyé ces dernières années. Avant d'accepter de réaliser avec moi cet entretien le 9 septembre 2014, Ousmane était souvent en déplacement durant les week-ends, et certains jours en semaine son lit restait vide parfois. Lorsque je l'ai retrouvé dans l'arrière-cour du refuge pour recueillir sa parole, il logeait encore dans l'espace de couchage n°1 de ce refuge, c'est-à-dire avec les délégués du collectif.

La durée de cet entretien est relativement brève car Ousmane avait prévu de rejoindre l'un de ses amis à peu près au même moment[183]. Mais cela n'a pas porté vraiment à conséquence dans cette recherche, notamment au regard de son principal enjeu : la mise en perspective d'une corrélation sémantique entre le sentiment d'être qui naît chez un sujet dans le jouir et le souffrir du présent vivant et le processus de construction du sens d'un discours (d'un énoncé) acheminé par le déploiement d'une parole vive. Il n'est cependant pas question de rester dans le clos du discours ainsi que l'indiquent les étapes de ce procédé d'investigation où la parole est appréhendée à la fois comme une empreinte du « temps » et comme le déploiement d'une « vision » du monde procédant d'une idée de soi en laquelle s'enveloppe le monde.

S'il est vrai que la durée d'un entretien peut être déterminante lorsque l'on cherche à collecter le plus d'informations possibles sur un sujet, l'enjeu de ce travail est ici tout à fait différent : un examen approfondi du parler de la parole vise à comprendre comment l'être-à-dire s'agrège à la parole comme signification *assignant* une déterminité à sa visée référentielle. Autrement dit, l'enjeu consiste à comprendre comment s'articule et se déploie le rapport dynamique « individu-situation-environnement » – l'état de 'choses'et l'état de 'faits'– à travers l'élan sensible *depuis* et *avec* lequel se manifeste chez un sujet son désir d'être et d'exister. La *signifiance* de l'être-là est ainsi engendrée par la disposition d'un sujet à 'arracher à l'indifférence'(Ricoeur, 1984) tout ce qui semble déterminer son existence et ses motivations. C'est donc au prix d'un long examen des énoncés et de leurs articulations que se

[183] L'enregistrement des entretiens étant une modalité de recherche assez difficile à exploiter sur ce terrain « sensible », j'ai préféré recueillir immédiatement sa parole.

révèle le parler de la parole en son déploiement, c'est-à-dire l'enroulement de modes d'affectivité à des manières d'aborder le monde et d'y reconnaître ses propres modes d'inscriptions individuelles et sociales.

Le présent vécu est le *temps raconté* par le truchement d'une redescription de l'action : l'*être-à-dire* est ainsi délivré par le biais du déploiement de la parole.

L'approche phénoménologique de ce procédé d'investigation invite à plonger littéralement dans un « cercle » de compréhension suivant un trajet partant de la structure de la circon-spection du *Dasein* jusqu'à l'interprétation de la gamme de la résonance des modes d'affectivité de l'être, dans la présence du présent vivant. Cette perspective de recherche se tourne essentiellement vers les modes d'*appropriement* de l'être.

Au plan de la pragmatique du discours, ce procédé d'investigation vise à repérer les différents régimes de production du discours puis il se tourne vers les modes de création de sens relatifs à la visée réelle du discours, ce que nous comprenons ici comme métaphorique du langage ordinaire.

Avec l'éclaircissement des corrélations qui s'ouvrent entre ces deux perspectives se manifeste la puissance sémantique de la parole, en ce qu'elle tend à exprimer la *manière d'être* de l'homme dans un contexte déterminé (sa puissance d'action) et à révéler son sentiment d'être au regard d'une situation[184] (sa puissance d'exister).

Sur le plan opérationnel, l'investigation de cet entretien se réfère logiquement aux trois procédés techniques élaborés dans le deuxième chapitre de cette thèse. Après avoir réécouté à plusieurs reprises mon entretien de recherche, je l'ai divisé en cinq parties. Et ce choix, selon moi, peut ainsi se justifier :

[184] Il me semble que l'on peut ici considérer que l'être en « situation » s'enracine dans l'ensemble des affections, des résonances, des déterminations et des actions par lesquelles un sujet se trouve être dans une certaine forme dans l'ordre du monde, et ce dans un « ici et maintenant ».

J'ai ici cherché à prendre en compte les temps de silence significatifs qui sont apparus durant l'entretien. Mais de quoi sont-ils significatifs ? Pour Heidegger, la parole est d'abord une écoute : une manière de s'approprier le silence indispensable à la naissance d'une parole. Ces silences attestent, non seulement de l'effort réflexif engagé par le sujet-parlant, mais surtout que celui-ci entre en résonance, dans la présence, avec tout ce qui ne peut le laisser indifférent.

Le second argument est d'ordre pratique : un travail d'interprétation nécessite d'évoluer par étapes ; il me paraît en outre assez peu réalisable de parvenir à saisir, en une fois, l'ensemble des contenus par le biais desquels se révèle le *monde du texte*.

Suivant ce principe, je me suis appliqué à suivre toutes les étapes d'investigation de parole pour chacun de ces évènements de discours. J'ai concrètement procédé en débutant mes opérations de lecture en me référent d'abord au premier mouvement de ce procédé d'investigation (la structure du parler de la parole), puis, en me reportant au deuxième mouvement (la production sémantique de la parole) et, enfin, au troisième (le mot-métaphore et sa référence déployée).

Mais il convient de préciser, me semble-t-il, la manière dont j'ai procédé pour réaliser cette herméneutique de la parole : chaque évènement de discours a d'abord fait l'objet d'une lecture mouvement par mouvement, c'est-à-dire qu'il n'était pas envisageable pour moi de mettre au travail l'ensemble de ce procédé d'investigation en une seule fois, et ce pour chacun de ces évènements. L'enjeu pour moi consistait à parvenir à rester attentif à des considérations analogues et ce jusqu'au terme des différentes étapes du mouvement d'investigation dans lequel je me trouvais engagé. En outre, d'une opération de *lecture* à une autre au sein d'un même mouvement d'investigation, je débutais mon travail par le premier évènement de discours puis je passais au second, ainsi de suite. Une fois au cinquième, donc, je reprenais ce travail à rebours en amorçant une nouvelle opération de *lecture*. En progressant ainsi dans mon travail, je tentais d'échapper au péril des évidences produites par l'illusion d'une logique interne au déploiement du parler de la parole : si le parler de la parole s'enracine à des modes d'affectivité, ces derniers modes varient et se trouvent être à cet égard imprévisibles, de même que leurs visées référentielles. En explorant ainsi en détail de nombreux énoncés, j'en venais à oublier la précédente, ce qui m'a conduit à redécouvrir

presque systématiquement la proposition que j'avais formulée précédemment en guise d'interprétation. (L'étonnement qui s'en est suivi m'a contraint à réviser mes interprétations à plusieurs reprises : ce qui était précisément l'objectif de la démarche.)

En réalisant cette herméneutique de la parole, j'abordais cette méthode, ce faisant, sous un angle différent de celui qui avait donné lieu à son élaboration : je devais m'approprier la méthode et, dans le même temps, revisiter mes carnets de terrain afin de renouer avec les impressions sensibles qui font, pour moi, de ce cadre empirique, un terrain « familier ». Ce travail a été particulièrement éprouvant car il s'inscrit dans le prolongement d'une réflexion conceptuelle qui, bien qu'incontournable, aura fait appel à beaucoup d'énergies. Ainsi, après avoir passé plusieurs jours à examiner la parole d'Ousmane, je me suis rendu à cette évidence : réaliser sérieusement l'interprétation de plusieurs entretiens de recherche en suivant ce procédé est une tâche vertigineuse. Mais au-delà des contraintes imposées par les temporalités de la thèse et des limites de mes propres forces, cette nouvelle difficulté me renvoyait ce questionnement déterminant : quel est l'objectif de cette thèse ?

Lorsque je reviens sur le cheminement de ma propre réflexion, je m'aperçois que l'entretien de recherche y figure comme principe de travail. Et s'il me paraît tout à fait justifié de considérer cette méthode de travail (tout comme la conversation de terrain) comme un procédé de recherche adéquat pour les travaux d'herméneutique réalisés en recherche biographique notamment, rien ne vient indiquer qu'un seuil quantitatif d'entretiens s'impose en soi dans le cadre d'une recherche qualitative : tout le problème est de savoir si ce que l'on veut comprendre et/ou démontrer, peut être atteint par le biais des procédures mises en œuvre ?

Il me semble ainsi capital de considérer qu'avec l'irruption de ce procédé d'investigation, qui émerge dans ma recherche après la réalisation de plusieurs entretiens avec des membres du groupe des Sorins, la finalité de ma recherche a évolué, ou peut-être, devrais-je dire, qu'elle comporte un nouvel enjeu : au cours de ce travail, j'ai défini l'étude du « monde du texte » comme un procédé heuristique adéquat pour explorer le réseau de relations relatif au phénomène de situation, ce qui m'a conduit à m'interroger sur le processus de formation du sujet anthropologique, en tant que ce rapport formatif engendre un mode du comprendre reposant sur une idée de soi et du monde. Sans que cela ne vienne remettre en cause l'orientation générale de ce travail, à ce stade de la recherche, il me semble décisif de

déterminer, en premier lieu, si mon hypothèse de travail semble ou non se confirmer[185]. La mise à l'épreuve de la méthode et de ses probables amendements renvoie à un processus de réflexion qui dépasse clairement le périmètre de la thèse ; et il me semble qu'il en va de même lorsqu'il s'agit de tirer des conclusions sur la « situation » de vie des participants de la recherche, et donc sur la manière dont ils interprètent et mettent en forme leur présence au monde, en tant qu'elle se caractérise par un *être-là* abordant le monde, *depuis* et *avec* une certaine *disposition* du sujet à composer avec lui.

Je voudrais ici faire preuve de pragmatisme en différant certains aspects de mon 'chantier', un peu à la manière d'un architecte contrôlant l'état des fondations et des structures d'un bâtiment avant de pouvoir autoriser la reprise de sa réalisation. (Nous comprendrons ici que ce travail de thèse n'est qu'une étape dans mon parcours de recherche, qui déjà m'appelle à le poursuivre.) Et ainsi m'attacher essentiellement à examiner si la corrélation présupposée – dans mon corpus théorique – entre le sentiment qui naît de l'épreuve de la présence et la compréhension articulée qui en découle (idée de soi et du monde), contribue à produire une puissance sémantique de la parole procédant de la *manière d'être* d'un sujet (faisant l'épreuve de ses sentiments), et qui infère sur sa manière de s'exprimer. Ce qui revient également à s'interroger, de façon oblique, sur le processus de formation de l'homme dans la présence, dès lors que l'on admet l'idée que l'homme est un être de compréhension (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, etc), que la compréhension d'un sujet surgit d'*un mode du comprendre* proprement relatif à son être-au-monde, et que, de cette élaboration d'une idée de soi qui enveloppe le monde, émerge la formation (et les trans-formations) d'un sujet fondé sur des croyances, un imaginaire, une histoire, des intentionnalités, etc., c'est-à-dire une condition biographique (Delory-Momberger, 2009). À cet égard, je voudrais revenir sur un axe cardinal de cette recherche consistant à tenter d'observer les dynamiques du vécu et du vivant, suivant la conception que recouvre l'anthropologie modale, telle que décrite par Laplantine (2005).

Ainsi, le premier défi de cette recherche réside dans ce questionnement : une approche ontologique de la parole permet-elle d'éclairer le processus de formation biographique de l'homme ? Quels sont les apports et les limites de ce procédé d'investigation ? Quelles sont

[185] Je rappelle que mon hypothèse de travail consiste en ce qu'il existe une parenté sémantique étroite entre le sentiment d'être qui naît chez un sujet dans le jouir et le souffrir du présent vivant et le déploiement d'une parole vive (sur ce point, se reporter au chapitre 1).

les possibles implications de cette méthode dans une approche de « terrain » en recherche, ou pour des professionnels de l'intervention sociale ?

Avant de procéder à l'interprétation de l'entretien de Ousmane, je me permets de regrouper à la suite de cette introduction, les différentes étapes de ce procédé technique d'investigation de la parole.

Procédé technique d'investigation de la parole (n°1A)

Partant de l'idée que la parole comprend sa propre logique de déploiement, l'enjeu de ce procédé consiste à fixer la structure de la parole et à examiner les principes de son déploiement. Pour Heidegger, le chemin vers la parole nécessite « d'expérimenter dans l'entrelacement de la parole le lien qui la délie » (*Op. cit*., p. 229). En d'autres termes, il s'agit d'explorer le réseau de relations qui se tissent au sein même de la parole (le parler de la parole) ; de comprendre comment s'entre-appartiennent les relations entre les objets que la parole appelle en sa présence. Pour cela, il convient de suivre rigoureusement la manière dont la parole requérante se confie et se déploie, en tant que Dite montrante. À ce niveau de la recherche, l'enjeu consiste ici à « porter attention uniquement à tout ce qui, toujours déjà d'avance et dans la même mesure – qu'on le remarque ou non –, parle avec alors que nous parlons » (*Ibid*, p. 236). La parole est un entrelacement, « un entrelacement resserre, rétrécit et rend difficile une vision directe à travers ce qui s'entrelace » (*Op. cit*., p. 229). Une topographie de la parole nécessite de voir progressivement 'ce qui tient ensemble'.

Descriptif global

Le premier champ d'application technique s'intitule *La structure du parler de la parole* et consiste à examiner les dynamiques de relations qui s'opèrent entre le dire et le parler ; le parler et l'imparler ; le dire et l'indit et enfin l'imparler et l'indit (pôle 1) ; Le second champ d'application technique *Le tracé ouvrant de la Dite* vise à examiner l'axe de déploiement du parler de la parole, les sens de la parole, c'est-à-dire ce dont la parole est l'*insigne* (pôle 2).

L'opération de lecture débute véritablement par la sélection d'un évènement de discours[186] et s'oriente ensuite vers l'examen de ce que *montre* le dire (ce que la phrase pose

[186] Dans sa première conférence *Déploiement de la parole* prononcée à l'université de Fribourg-en-Brisgau en 1957, Heidegger pose la question suivante : « Où donc la parole elle-même, en tant que parole, se fait-elle entendre ? » (*Op.cit*., pp. 145-146). Et de répondre : « Étrangement là où, pour quelque chose qui vient à nous en nous concernant, nous accapare en nous attirant à lui, nous oppresse de son urgence ou bien nous enflamme d'enthousiasme, nous ne trouvons pas le mot juste » » (*Ibid*, p. 146). Je retiens de ce propos qu'il convient de se tourner vers les évènements de discours qui pointent le rapport homme-chose, au sens où le parler de la parole s'intrique d'avance déjà à la réalité à laquelle fait référence la parole déployée par le locuteur. Plusieurs lectures 'sensibles'du texte seront donc nécessaires pour délimiter les évènements de discours qui seront examinés. Il me semble intéressant à cet égard de discuter de ma propre sélection d'évènements de discours avec un autre

explicitement). L'explication du parler est induite par tout ce que tend à suggérer le dire en tant que manière d'être du locuteur, le parler exprime une certaine manière d'être là. Ces deux aspects du parler restent dans le clos de la phrase. Il faudra attendre l'examen de l'indit et de l'imparlé pour articuler le sens de la phrase à leur monde de référence (la situation de vie du locuteur), autrement dit, pour examiner la manière dont la parole se dé-clôt du parler et du dire en tant qu'il s'enracine dans le *vivre*. De ce point de vue, l'imparlé renvoie à ce qui est en réserve pour le parler, c'est-à-dire à ce sur quoi la parole prend appui : l'imparlé comprend tout ce qui est ressource pour le parler ; ce qui est déjà-là et qui, cependant, n'a pas encore été requis par la parole (et restera peut-être implicite ou en retrait). Pour interroger l'imparlé dans sa référence au parler et au dire, il convient d'examiner les différents matériaux de la recherche susceptibles de se rapporter concrètement aux propos du locuteur. L'imparlé au sein de la structure du parler de la parole trouve sa fonction herméneutique à travers son renvoi vers les sentiments, les désirs, les conditions d'existence, etc., des participants de la recherche. Il en va de même pour l'indit qui, nous l'avons vu, s'articule à l'inmontrable, c'est-à-dire à ce qui est tenu à l'écart ou en secret. La mise en vis-à-vis de ces différentes perspectives du parler permet d'appréhender la façon dont se clôt et se dé-clôt la parole, et donc de fixer la structure du parler de la parole à l'instant de son déploiement.

À un second niveau, l'examen du *tracé ouvrant de la Dite* renvoie l'investigation de la parole aux principes de son déploiement (pôle 2). Le *tracé ouvrant* est l'axe à partir duquel les sens (compris comme direction et signification[187]) de la phrase au sein du parler forment un ensemble intelligible, que l'on peut entendre comme 'unité de la parole'. L'opération de lecture vise à examiner le réseau de relations à partir duquel s'assemblent d'une certaine façon les sens de la phrase à travers le déploiement de la parole. Dans cette perspective, il convient de s'appliquer à examiner comment, 1) la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon) ; 2) comment la parole ordonne « ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole » (*Ibid*, p. 236), c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase ; 3) comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis ; la fonction herméneutique de l'indit et de l'imparlé intervient ici comme puissance de *mise-en-forme* du discours (l'unité de la parole

chercheur et ce indépendamment du fait que la copule-être constitue un point de référence systématique dans cette démarche d'interprétation (voir sur ce point, le troisième mouvement de ce procédé).

[187] Sur le plan de la signification, il n'est pas question de se livrer ici à une analyse sémiologique des mots de la phrase, mais de simplement chercher à repérer de quoi le mot est le signe à travers sa référence.

[la *Dite*] comprend ce qui est déjà-là et ce qui est dit par-delà le dire). Il m'apparaît intéressant (pour ne pas dire *parlant*) de mettre ensuite en rapport les évènements de discours sélectionnés qui font explicitement référence (voire même implicitement) à une même situation de vie. Ceci en vue de déterminer les similitudes et les divergences entre la structure du parler de la parole et le déploiement de la parole.

<table>
<tr><td>Évènement de discours</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="3">La structure du parler de la parole
pôle1</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Situation d'interprétativité se référant à un contexte déterminé

(mobilisation de matériaux hors-texte)</td><td>Le dire

(l'avant-plan de ce qui est montré / ce que la phrase pose explicitement)</td><td>Le parler

(l'arrière-plan de la parole / ce qui est suggéré et signifie un mode de présence : intention, sentiment, désir — ce qui constitue l'existentialité d'un sujet humain)</td></tr>
<tr><td>L'indit

(l'inmontrable : ce qui est tenu à l'écart ou dans le secret / ce qui existe en creux)</td><td>L'imparlé

(ce qui est en réserve pour le parler / la chose qui n'est pas encore appelée en présence mais sur laquelle le dire déjà prend appui)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Le tracé ouvrant de la Dite
(recueil des adjointements)
pôle 2</td></tr>
<tr><td></td><td>La parole requérante

(ce que laisse apparaître la parole en sa présence : manière d'être ; adresse ; assignation, etc.)</td><td>La parole qui ordonne les variétés d'objets

(ce qui tient ensemble ; ce qui tient à égaler)</td></tr>
<tr><td></td><td>La parole qui assemble et délimite

La Dite
(L'entrecroisement de la structure[188])</td><td>Les seuils d'appartenance et de co-appartenance

pôle 3</td></tr>
</table>

[188] « L'entrecroisement de la structure c'est le montrer (*das Zeigen*) qui le porte et lui donne figure. Montrer c'est sur de multiples modes en dévoilant ou en voilant, amener quelque chose à apparaître, laisser appréhender (*vernehmen lassen*) ce qui apparaît ainsi, et laisser reprendre (travailler ou traiter) ce qui a été appréhendé » (*Op.cit.*, p. 231)

Procédé technique d'investigation de la parole (n°1B)

Partant de l'idée que l'être-au-monde se moule à la spatialité du *Dasein*, c'est-à-dire au 'Là'de l'étant intramondain comme moment structurel de l'affection et du comprendre (*Op.cit*., § 34), la démarche de ce procédé vise à interpréter la manière dont le *Dasein* fait son encontre avec le monde ambiant. Il est donc ici question d'examiner, en premier lieu, comment s'articule la structure de la circon-spection de l'étant intramondain et d'explorer, dans un second temps, comment la déterminité de l'étant à-portée-de-la-main se fixe au parler de la parole à travers le déploiement de la *Dite*. L'enjeu de ce procédé technique consiste à mettre en perspective le rapport de relations qui s'opère entre la structure de la parole et la phénoménalité du *Dasein*, d'une part, et la déterminité de l'étant intramondain avec le déploiement de la *Dite*, d'autre part. Ce nouvel angle d'investigation de la parole s'oriente vers la structure de l'appropriement et du non appropriement et se veut donc être complémentaire du précédent procédé technique (1A).

Descriptif global

Ce premier champ d'application technique intitulé *Tournure de la circon-spection* consiste à rendre compte de la spatialité du *Dasein*, c'est-à-dire de la place des étants dans la structure de l'appropriement et du non appropriement. Selon la guise de « l'é-loignement » (§ 23)[189] qui règle la manière dont le *Dasein* fait encontre avec le monde, l'étant intramondain est « essentiellement 'amené', 'remisé', 'mis en place', 'disposé'» (§ 22, p. 98). Ainsi, le complexe de tournure de la circon-spection comprend « l'étant de prime abord à-portée-de-la-main […] mais aussi et en même temps l'étant qui est 'à proximité'» (§ 22, p. 97). L'enjeu de ce champ d'application consiste à repérer par le biais de l'examen de la parole comment la pré-vision du *Dasein*, « le Là », donne une forme singulière à l'être de la parole ; dans la structure de l'appropriement, 'le là'fait référence au temps, c'est-à-dire à l'être-en-soi de l'être dans l'instant du déploiement de la parole (pôle 1).

[189] L'é-loignement montre ainsi comment le *Dasein* en faisant encontre à l'étant intramondain découvre sur le mode de la préoccupation (depuis la structure de sa circon-spection) le monde ambiant (§ 22).

Le second champ d'application technique vise à examiner la déterminité ontique des étants dans la tournure de la circon-spection. Cette démarche d'investigation vise à explorer la manière dont l'être de l'étant intramondain façonne le déploiement de la Dite. La significativité des étants dans la structure de l'appropriement et du non appropriement montre comment l'être-préoccupé (le sujet humain) fait encontre avec le monde ; de même que par le parler de la parole celle-ci révèle où se situe le là de l'être-au-monde. Dans cette perspective, l'être-en-soi auquel renvoient les catégories ontiques de l'étant se rapporte aux possibilités concrètes de l'individu en son pouvoir-être à travers les conditions de sa mondanité. « En s'orientant sur le phénomène de l'échéance, l'analyse ne s'interdit nullement d'expérimenter ontologiquement quelque chose au sujet du *Dasein* qui est ouvert en lui. Bien au contraire : c'est alors que l'interprétation échappe le mieux au danger de se livrer à une auto-saisie artificielle du *Dasein* » (§ 40, p. 155). Ainsi, la facticité échéante du *Dasein* (la mondanéité de l'être-au-monde) a comme référence herméneutique la *contrée* et le monde ambiant qui tous deux renvoient l'être humain à des fins et des besoins pratiques ; l'herméneutique de la circon-spection est ainsi une herméneutique du *Dasein* fondé sur le souci (pôle 2).

Pôle 1

L'exploration de la tournure de la circon-spection du *Dasein* débute avec l'examen de ce « auprès-de-quoi » (§ 23) se trouve le *Dasein* sur le mode de l'intonation affecté. Il s'agit de chercher à repérer à travers le déploiement de la Dite tous les étants qui siègent dans la proximité du *Dasein*. Il est ensuite question d'identifier ce « en-vue-de-quoi » l'intonation affecté du *Dasein* a le caractère du souci. Pour cela, il s'agit de déterminer ce qui déjà menace l'étant auprès-de-quoi se trouve le *Dasein* (l'être-avec) ou ce qui a le caractère de l'importun et qui rend la mondanéité existentielle de l'homme confuse. Enfin, il s'agira d'examiner la manière dont les étants intramondains sont disposés et entrent en relation dans la spatialité du *Dasein*. Pour distinguer les guises de l'étant, il convient d'opérer un *renvoi* de l'étant « dans un rapport à un pour-quoi » (§23)[190]. Dans cette perspective l'être de l'étant est alors conçu comme un outil, au sens où l'étant est compris comme un mode existential permettant à l'homme de faire encontre avec le monde.

[190] Tout renvoi est à ce titre une relation (§ 17) révélant « ce que nous avons en vue en parlant d'être-en-soi de l'étant intramondain » (§ 16, p. 79).

Ainsi à un second niveau d'investigation, l'examen de l'étant se tourne vers une herméneutique de l'herméneutique du *Dasein*. En ce sens où le champ d'application de ce procédé technique vise à établir la déterminité de l'outil à-portée-de-la-main en vue d'en examiner la portée en termes de signification dans le déploiement de la parole. Je propose ici quatre figures (non exhaustive) d'interprétation de « l'étant 'à main'» (§ 22) pris dans la tournure de la circonspection du *Dasein* intramondain, à savoir : l'imposition, l'inemployabilité, l'insistance et la saturation.

e) « L'*imposition*[191] donne l'outil à-portée-de-la-main sous la figure d'un certain ne-pas-être-à-portée-de-la-main *»* (§ 16, p. 77) et renvoie ainsi l'être-en-soi à ce dont il est privé, c'est-à-dire à ce qui lui fait défaut).

f) Sous la figure de l'inemployabilité, « […] l'inemployable [est] *à l'intérieur* de ce qui est déjà à-portée-de-la-main » (§ 16, p. 77). Autrement dit, ce qui se trouve de prime abord à portée-de-la-main peut être inemployable car c'est la circon-spection qui montre les modes de préoccupation qui appartiennent à la quotidienneté du *Dasein*. Sous un autre mode, l'inemployabilité implique également « que le renvoi concret d'un pour… à une destination est perturbé » (§ 16, p. 78). En ce sens, le renvoi d'un étant ne trouve pas de concrétude dans le pouvoir-être du locuteur.

g) « L'insistance » renvoie au caractère de l'étant qui cependant qu'il fait défaut revêt le caractère pressant de l'étant à-portée-de-la-main (§ 16). L'étant qui ici fait défaut presse de faire quelque chose et incite à partir au-devant (de l'action).

h) « La saturation » comprise sous l'angle de circon-spection « rend visible […] ce vers quoi la préoccupation ne peut pas se tourner, ce pour-quoi elle n'a pas le temps, cela est du non-à-portée-de-la-main selon la guise de ce qui ne convient pas, de ce qui n'est pas en place » (*Op.cit*., p. 78). En d'autres termes, il est ici question de l'étant révélé par le monde ambiant mais vers lequel l'être de l'être ne se tourne pas.

[191] L'imposition renvoie ici à l'étant et non à l'expérience qui en découle (qui est en fait secondaire). Parce que ce dernier demeure à portée-de-la-main alors son être-à-portée-de-la-main intramondain s'annonce.

<table>
<tr><td>Évènement de discours</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>Structure de l’appropriement et du non appropriement</td><td colspan="2">La tournure de la circon-spection

(la préoccupation apparait toujours sous des guises[192] familières)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Phénoménalité du Dasein :
Le-là

(l’être-en-soi de l’étant intramondain / l’être de l’étant)

(pôle 1)</td><td>Auprès-de-quoi
(la proximité)

(la spatialité du Dasein : ce auprès-de-quoi se trouve le Dasein sur le mode de l’intonation affecté)</td><td>En-vue-de-quoi
(la contrée[193])

(vers quoi se tourne le Dasein en son pouvoir-être / ce en-vue-de-quoi l’être-avec est menacé)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pour-quoi
(le renvoi)

(le pour-cela / le renvoi : la place de l’étant et la relation entre les étants dans la structure / le renvoi à des manières ontiques de distinguer les étants selon la guise de l’éloi-gnement : le là et le là-bas qui règle des étants dans la structure en rapport avec le monde ambiant)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Déterminité existentiale de l’outil

Herméneutique de l’herméneutique du Dasein fondé sur le souci

(l’étant-à-portée-de-la-main / l’échéance du Dasein en son pouvoir-être soucieux)

(pôle 2)</td><td>L’imposition

(l’étant qui est à portée-de-la-main et qui en même temps nous échappe / l’être-en-soi de l’étant est alors déterminé par défaut)</td><td>L’inemployabilité

(le renvoi d’un étant ne trouve pas de concrétude dans le pouvoir-être du locuteur / le Dasein se préoccupe d’un étant qui n’a pas le caractère d’être sous-la-main)</td></tr>
<tr><td>L’insistance

(l’étant qui ici fait défaut presse de faire quelque chose et incite à partir au-devant)</td><td>La saturation

(l’étant révélé par le monde ambiant mais vers lequel l’être de l’être ne se tourne pas)</td></tr>
</table>

[192] « Il est possible d’illustrer la multiplicité de ces guises de l’être-à… à l’aide de l’énumération suivante : avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer… […] Sont également des guises de la préoccupation les modes *déficients* comme : s’abstenir, omettre, renoncer, se reposer, et enfin tous les modes relatifs à des possibilités de préoccupation que l’on désigne par un ‘sans plus’» (*Op.cit*., § 12, p. 64)

[193] « La contrée elle-même et ce qui provient d’elle est reconnu comme quelque chose d’‘inquiétant’» (*Op.cit*., § 30, p. 125) ; celle-ci renvoie à ce qui a le caractère de la menace et se présente sous la guise de l’importunité. L’importun est ce qui est voilé mais qui cependant demeure redoutable (§ 30).

En tant que modes existentiaux, la factivité, la formativité et l'activité représentent les régimes fondamentaux de l'être au travers de son processus de formation. À ces trois modes correspondent des gammes de ton suivant lesquelles l'être se révèle dans la présence. L'accord de ces trois tons forme la tonalité de la résonance dans la présence ; de cette tonalité dérive un sentiment de présence qui constitue le fond de l'expérience de l'épreuve de la présence.

Régimes fondamentaux de l'être	L'avoir-à-former **Factivité**	Être-en-forme **Formativité**	Être-en-vie **Activité**
Tonalité de la résonance	Guise de l'ouverture au monde (la circon-spection)	Guise de l'ouverture au monde (le possible)	Guise de l'ouverture au monde (le désir)
	↓ Tonalités fondamentales (*Grungstimmung*) ↓		
Gammes fondamentales de l'affection	**L'angoisse** La sérénité	**L'espoir** Le désespoir	**La joie** La tristesse
	(l'être mortel conscient de sa faillibilité)	(mise-en-forme de l'être et du monde qui le reçoit)	(devoir-prendre-soin)

Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole (2)

Partant de la thèse selon laquelle *la réalité* est « l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon […] » (Spinoza, 1954, p. 268), cette démarche d'investigation vise à fixer et à interroger les modalités existentiales *depuis* et *avec* lesquelles l'homme se « relationne » avec une chose et le monde (Honoré, 2005, p. 56). C'est donc le rapport entre les modes existentiaux et les modes de production de la parole qui sera ici examiné dans une perspective ontologique et extra-linguistique. Considérant, de ce point de vue, que les dynamiques de formation et d'évolution de l'homme constituent le substrat à partir duquel se révèle la possibilité d'une 'présence à soi'et en lequel se déploient les vérités sensibles sur lesquelles se fondent les réalités du monde, ce procédé de recherche se tourne vers l'examen de l'épreuve de la présence, en tant qu'elle renvoie à l'expérience éprouvante de la tonalité de la résonance et des affections du corps.

Descriptif global

Le premier champ d'application technique intitulé *Tonalité de la résonance dans la présence*, renvoie à l'étude de l'accord des trois tons des modes existentiaux que sont la factivité, la formativité et l'activité (pôle 1) ; avec le second champ d'application technique intitulé *Sentiment de présence*, l'exploration et l'explication du ton de la formativité se tourne vers l'examen des complexes affectifs qui émergent à travers la parole à la faveur de la poussée réflexive induite par les formes de manifestation particulière de l'énergie (pôle 2) ; la médiation ontologique de l'activité déclinée sous l'en-tête du champ d'application technique *Puissance d'exister et d'action* s'ouvre avec l'exploration des idées et des causes adéquates ou inadéquates qui induisent des schèmes de comportement relatifs à la passivité ou à l'activité (pôle 3) ; le dernier champ d'application annoncé comme *Valeur de présence et auto-affection* vise à mettre en perspective le sentiment de présence sur lequel se fonde la réflexisation (Honoré, 1977, p. 120) dans sa visée référentielle à l'activité. La valeur de présence renvoie à la tonalité de résonance dans la présence ainsi qu'à la configuration particulière à partir de laquelle le rapport dynamique Individu-Situation-Environnement donne une impulsion singulière aux processus de subjectivation relatifs à l'effort

d'harmonisation. Ces derniers processus visent à induire – selon un mode transitif idée-corps/énergie/activité – une contre-tonalité, et ce en vue d'évoluer à la faveur de l'imagination et de l'action vers une préférence affective (pôle 4). Ce dernier procédé d'investigation permet non seulement de vérifier et de confirmer le ton suivant lequel résonnent la formativité et l'activité en regard de la contre-tonalité engendrée par l'effort d'harmonisation du sujet parlant (quand bien même celle-ci ne pourrait être définie), mais également de déterminer la gamme en laquelle retentit l'accord de la tonalité de la résonance dans la présence et la tendance de son évolution au bénéfice de l'effet de contre-tonalité. Si cet examen se rapporte à l'évènement de discours, il peut cependant être mis en vis-à-vis avec d'autres séquences de discours faisant référence à une même chose.

L'opération de lecture débute par le ton de la factivité dans l'évènement de discours et se rapporte à la guise de la circon-spection suivant laquelle se dévoile l'être du *Dasein* (pôle 1). Cette première étape d'investigation de la tonalité de la résonance repose donc sur l'étude de la phénoménalité du *Dasein* explicitée lors de la précédente démarche d'investigation. Le ton de la factivité sera donc élucidé à partir de l'interprétation des résultats produits dans le cadre de cette investigation antérieure. Selon la guise de la circon-spection du *Dasein*, la factivité retentit sur le ton de la sérénité ou de l'angoisse.

La structure d'appropriement et de non appropriement depuis laquelle émerge la possibilité d'une présence à soi se rapporte également aux modes existentiaux que sont la formativité et l'activité. Pour définir la déterminité de ces deux tons, l'investigation nécessite de se déporter au niveau du pôle 2 où la formativité est mise en vis-à-vis avec le réseau de relations qui, selon l'affectabilité du sujet résultant du rapport homme-chose, donne forme au sentiment de présence. Suivant le principe d'évolution et de transformation de l'énergie, il est important de chercher ici à considérer que certaines idées émanent des signaux corporels et s'agrègent à la poussée réflexive qui, dans la présence, donne forme à des idées desquelles dérive un sentiment de présence. Dans cette perspective, l'opération de lecture consiste à interpréter les *affects* primaires qui se manifestent dans l'évènement de discours et plus spécifiquement celui du désir, en tant qu'il donne à la chose et au monde la spécificité de sa forme propre ; les possibles possibilités de mise forme de l'être en son existence dérivent à la fois de ce pouvoir-être affecté et du *désir*, en tant qu'il s'agit d'un affect du corps corrélé au degré de puissance du conatus. À travers l'évènement de discours, les *affects* secondaires qui se manifestent chez le sujet parlant sous la forme d'idées ou d'images du corps indiquent comment s'institue le réseau de relations homme-chose au sein de ce complexe affectif. À ce

stade de l'investigation, il convient de prendre appui sur *les figures de l'affectivité* (Macherey, 1995) : sous la forme d'un tableau et sur la base d'une réflexion systématique développée à partir de l'*Ethique* de Spinoza sur les affects, Macherey offre une grille indicative d'interprétation des catégories ontiques de l'affectivité (se reporter à l'annexe de ce chapitre aux figures de l'affectivité).

Au terme de cette interprétation, la formativité oscille entre le ton de l'espoir et du désespoir. L'investigation de l'activité, en tant que mode existential caractérisé par la manière d'être-en-vie dans le monde, est renvoyée au niveau du pôle 3 devant les idées ou les causes adéquates qui induisent chez un sujet des schèmes spécifiques de comportement alors mis à nu par le biais de l'évènement de discours. Les schèmes de comportement relatifs à l'activité dérivent en ce sens de 'l'essence actuelle'du corps, c'est-à-dire de la puissance d'exister et de la puissance d'action relative à une idée du corps et au mode d'affectabilité qui en résulte dans la présence au regard d'une chose déterminée. Ainsi, une idée ou une cause adéquate augmente la puissance d'agir et d'exister et retentit sur le ton de la joie. À l'inverse une idée ou une cause inadéquate induit une diminution de la puissance d'agir et d'exister et retentit sur le ton de la tristesse.

Considérant que l'idée d'une chose ou encore que le surgissement d'une cause extérieure puisse inférer sur le sentiment de tristesse et de joie et les schèmes d'activité qui en dérivent, l'être humain à pied d'œuvre dans la vie peut développer des attitudes intentionnelles en vue de réaliser ce qui lui semble 'bon pour' lui, selon son état spécifique de motivation. À partir du ton de l'activité par lequel se révèle dans la présence l'être en soi, l'homme peut déployer une réflexion pratique sur son activité et en déterminer l'orientation dans le but de cheminer vers une préférence affective. Cette forme spécifique de subjectivation apparaît dans l'évènement de discours dans la perspective d'une auto-affection, au sens où le sujet parlant cherche à produire des représentations de choses extérieures vers lesquelles son sentiment évolue et corrélativement son mode d'investissement dans l'activité. Au pôle 4, la fonction référentielle de la contre-tonalité s'ouvre sur une interprétation du passage du sentiment de présence (l'être-en-forme) réglé par la formativité vers l'activité de l'être-en-vie dans sa mondanité. De ce point de vue, la puissance d'exister et la puissance d'action sont propulsées par les possibilités de l'homme d'être accueilli en sa forme dans les formes du monde (perspective relative à son désir), mais également par l'effort d'harmonisation qui s'exerce à partir de la réflexisation qui s'exerce chez un sujet *depuis* et *avec* son propre sentiment de présence. Aussi, les processus de subjectivation relatifs à l'auto-

affection procèdent du rapport tensionnel entre le sentiment de présence – donné à la faveur des complexes affectifs qui sous-tendent la formativité – et le ton de l'affectivité à partir duquel une idée ou une cause (in) adéquate s'associent à un schème de comportement. Avec la réflexisation de l'auto-affection s'ouvre une vision globale des dynamiques de sens où s'enserre le sentiment de présence dans la perspective d'une herméneutique des formes de manifestation de l'activité, dans l'évènement de discours, ainsi que du ton de l'activité.

Évènement de discours			
Tonalité de la résonance dans la présence			
Modes existentiaux (Pôle 1)	Ton de la factivité (angoisse/sérénité)	Ton de la formativité (espoir/désespoir)	Ton de l'activité (joie/tristesse)
Sentiment de présence			
Complexes affectifs **Formativité** (possibilité de trouver en sa forme une place dans le monde) (Pôle 2)	« Réalité » (*Effet* du rapport homme-chose)	Sujets de désir (réfléchissement de son propre désir/appétit/élan affectif) Objets de fixation du désir (affection du corps ; affects-images ; affects-corps)	Affects-objectaux (relation objectale relative à la haine ou l'amour de quelque chose) association d'idées et transfert de puissance
		Affects primaires	**Affects secondaires**
Puissance d'exister et puissance d'action			
Investissement de soi dans la présence **Activité** (pôle 3)	Idées ou causes adéquates (augmentation de la puissance d'agir et d'exister /gamme de ton relatif à la joie)	Idées ou causes inadéquates (dimunition de la puissance d'agir et d'exister / gamme de ton relatif à la tristesse)	Etat spécifique de motivation
	Schèmes de comportements relatifs à l'activité	Schèmes de comportements relatifs à la passivité	
Valeur de présence et auto-affection			
Contre-tonalité (variation de tonalité/auto-affection) Disposition/ Disposibilité (pôle 4)	Effort d'harmonisation par le connaitre (connaissance connaissante) être-en-forme/être-en-vie	Attitudes intentionnelles fondées sur l'élan du désir et s'orientant vers ce qui est « bon pour » (devoir-prendre-soin)	Schèmes de comportements relatifs à l'activité Représentation d'une chose extérieure sur laquelle se fonde le sentiment de joie Affect objectal

Procédé technique d'investigation de la métaphore-mot et de sa référence déployée (3)

Partant de la thèse selon laquelle tout sens apporte dénotation ou référence (Ricœur, 1975, p. 278), cet examen de la parole vise à interroger la sémantique du langage ordinaire des participants de la recherche, en tant qu'elle présentifie l'idée d'un 'être comme' à travers l'être-dit. Ainsi, la sémantique de la métaphorique du langage s'institue dans le rapport tensionnel qui s'exerce entre la référence suspendue (sur un plan linguistique) et la référence déployée (sur un plan extra-linguistique) renvoyant le texte au monde (*Ibid*, p. 279). Sur un plan opérationnel, la mise en œuvre de ce procédé se déploie selon le principe d'application de l'arc herméneutique (Ricœur, 2013) comprenant l'explication, l'interprétation et la compréhension comme les parties d'un même tout. Aussi, ces trois mouvements réticulaires structurent l'organisation du tableau présenté ci-après.

Descriptif global

Le premier champ d'application technique intitulé *Dénotation de la métaphorique de la parole* renvoie l'explication de la sémantique à sa dimension linguistique (*pôle 1 / linguistique*) ; le second champ d'application susnommé *Connotation extra-linguistique de la parole* renvoie quant à lui à la référence de la prédication générale, c'est-à-dire à l'interprétation de la dénotation au travers de sa référence *réelle* au monde (*pôle 2 / extra-linguistique)* ; l'*Éclaircissement de la sémantique du discours* (*pôle 3 / ontologique*) procède de l'interprétation de la tonalité de la résonance (quand cela est possible) et de son annexion à la sémantique des pôles précédents (pôles 1 et 2) ; le champ d'application indiqué comme *convenance et la congruence de la proposition* (*pôle 4 / polyphonie sémantique*) consiste à vérifier, d'une part, si d'autres significations ne sont pas susceptibles de s'accorder à la proposition énoncée ci-avant en considérant le rapport tensionnel entre les trois premiers pôles (pôle 1, 2 et 3), et à examiner, d'autre part, comment la sémantique de la métaphorique de la parole s'arrime tangentiellement à d'autres évènements de discours.

L'opération de lecture débute par la métaphore-mot reconnue dans l'évènement de discours (l'être-copule) et se poursuit avec l'examen de la nature des prédicats et de la structure des

pronoms[194] qui devra conduire à l'explication de la prédication générale de la métaphorique de la parole (ce qui est dit, et ce qui est fait en disant) ; à ce niveau de l'explication, le champ d'application technique du procédé est essentiellement linguistique et se rapporte à donc à une référence suspendue (pôle 1).

Dans une autre perspective, le sens littéral de la parole sera examiné à partir de sa référence réelle au monde (pôle 2). L'opération de lecture vise donc à fixer la connotation de la parole en se rapportant à son contexte de déploiement (la situation de vie globale du participant de la recherche doit être ici prise en compte, autant que possible). Il convient à cet égard de repérer tout 'état de faits'susceptible d'alimenter la sémantique du discours. 'L'intenté du discours' (ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit) découle du rapport tensionnel qui réside dans l'intrication de la référence suspendue avec la référence déployée – à ce niveau de l'explication, le champ d'application technique du procédé reste cependant essentiellement extra-linguistique.

Dans cette même direction mais à un autre niveau néanmoins, l'identification singulière de la métaphorique de la parole est induite par une *réalité* circonscrite par le rapport de relations homme-chose ('l'état de choses') duquel découle un état de l'âme (pôle 3). L'éclaircissement de la sémantique du discours se rapporte alors à la valeur de présence de la gamme de l'affection (tonalité de la résonance dans la présence) et à sa connexion avec l''intenté du discours' (le *mood*). Une première proposition d'explication du déploiement de la parole émerge au terme de ce troisième pôle et avec elle la compréhension partielle de la sémantique métaphorique de la parole.

Sur le plan de la compréhensivité de l'interprétation, une discussion spécifique de la prédication singulière de la référence déployée devra ensuite permettre de déterminer de la convenance et de la congruence de la proposition (pôle 4). Il est ici question de vérifier si d'autres propositions seraient éventuellement adéquates et de justifier pourquoi l'une est jugée plus vraisemblable qu'une autre, voire même si deux directions sémantiques coexistent valablement (c'est-à-dire sans se recouvrir ou s'opposer), en élargissant le champ de réflexion

[194] « La structure des pronoms personnels dessine une triple référence : 'il' désigne la référence à la chose, 'tu' la référence à celui à qui le discours est adressé, 'je' la référence à celui qui parle » (Benveniste, 1966, p. 251-257 cité par Ricoeur, 1975, pp. 98-99 ; 2010, p. 97).

de l'évènement de discours au texte de l'entretien dans son ensemble. À partir de cette démarche, il sera question d'examiner, sur le plan de la sémantique, comment les évènements de discours tissent entre eux des liens à travers le déploiement de la métaphorique de la parole.

Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Pôle 1 (linguistique)		**Dénotation de la métaphorique de la parole**		
Evènement de discours	**Métaphore-mot** L'être-dit / copule du verbe être	Métaphore-mot Similaire	Métonymie	
Structure de pronoms (Référence aux locuteurs)	Imputabilité			
La nature des prédicats	(Espèce, Propriété, Relation, Action)			Déploiement de la Dite (sa contrée)
Sens/dénotation	**Acte locutoire** Ce qui est dit	**Acte illocutoire** Ce qui est fait en disant	**Prédication générale de la référence suspendue** La signification littérale	
Pôle 2 (extra-linguistique)		**Connotation de la métaphorique de la parole**		
Référence *réelle*	'Etat de faits'	Le temps et l'espace	**Sens/connotation** Identification singulière de la **référence déployée**	**L'intenté du discours** Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit
Pôle 3 (compréhension)	**Éclaircissement de la sémantique du discours**		**Convenance et congruence de la proposition**	*Pôle 4 (polyphonie sémantique)*
Référence à la 'réalité' 'état de choses'	Tonalité de la résonance dans la présence **Le *mood***	Résonances du corps et de la pensée (passions du corps et de l'âme)		

Interprétation de l'évènement de discours n°1

« Moi je suis arrivé en 2010 avec un visa tourisme, le 18 juillet j'étais en France chez un ami de mon grand frère au bled. Il fait l'école ensemble au bled donc mon grand frère lui a dit que son petit frère va venir. Il va venir en France mais pas avec le visa français, il a le visa espagnol, donc je descends à Barcelone après je prends le bus et je suis arrivé en France. Il habite à la Plaine à Saint-Denis, il est en France depuis 2002, je crois. Je suis venu habiter chez lui pendant 7 mois, pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail. Je mange bien, je dors bien, quand même. J'ai un ami maintenant, il n'est pas parmi nous, un ami du bled qui vivait dans le ghetto et qui m'a dit de venir. Il a dit : « Ousmane au lieu que tu habites chez quelqu'un, t'es un homme, ici c'est une vie terrible mais essaie de venir ici. On est tous des sans-papiers, on peut s'entraider. On est en France ici, si tu es avec quelqu'un qui a des papiers et en même temps tu habites chez lui, il ne te montre pas le bon chemin. La personne : elle te montre pas le bon chemin… par rapport à l'administratif ». Bon je ne sais pas s'il connaît ou s'il ne connaît pas, mais quand même il connaissait pas. Parce que la manière dont vous causez : vous êtes des Sans-papiers, vous causez quoi. Donc, toi-même tu trouves de bonnes espérances dans ça, tu vois ! »

1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole

L'évènement de discours sélectionné ci-dessus s'articule autour de cette expression vive : « Parce que la manière dont vous causez : vous êtes des Sans-papiers vous causez quoi. Donc, toi-même tu trouves de bonnes espérances dans ça, tu vois ! ».

Prenant appui sur le postulat selon lequel « l'expression vive est ce qui dit l'existence vive » (Ricoeur, 1975, p.61), ce choix se justifie, à mon sens, par la direction interprétative qui s'ouvre avec cette proposition. Je retiens ici ces deux critères : le premier renvoie à l'usage continu du présent dans la proposition « tu trouves de bonnes espérances dans ça », car Ousmane se reconnaît comme étant un « sans-papiers », au moment où il s'adresse à moi, et reste à ce titre en lien avec les membres du groupe (« On est tous des Sans-papiers, on peut s'entraider »), même s'il ne vit plus que de façon discontinue dans ce refuge.

De plus, l'appariement référentiel des expressions exophoriques[195] auxquelles se greffent de multiples emplois du « Je » fait ici référence à des actions contingentes réalisées dans un

[195] Dans la sémantique linguistique (Kesik, 1987), la cohésion d'un texte est assurée par des références extralinguistiques (l'exophore) et des références infralinguistiques reposant sur la syntagme (l'endophore). Les expressions exophoriques tirent donc leurs interprétations de la situation extralinguistique (ce que vivent les

environnement spatial et temporel différent. Cet appariement référentiel est contigu car il repose sur la situation d'énonciation de Ousmane qui en me décrivant avec ses mots son contexte situationnel me montre où se situe la jointure entre la compréhension de soi et les possibilités du vivre : demeurer en lien engendre de bonnes espérances, c'est une manière de donner de la hardiesse à son propre espoir.

En outre l'interjection « tu vois ! » tend à souligner la manière dont le sujet parlant regarde les objets qu'il désigne à partir de ses énoncés propositionnels.

J'en viens donc ainsi à déduire qu'il s'agit d'une expression vive dénotant l'existence vive.

La structure du parler de la parole

Ce que montre le dire au travers de ce qui est appelé en présence :

Dans cet évènement de discours, le dire se compose ici de deux mouvements : le propos de Ousmane décrit succinctement les différentes étapes qui ont précédé son arrivée dans le « ghetto » et pointe en même temps les *raisons* qui ont motivé son choix. Le dire emprunte ainsi une voie narrative à travers laquelle la forme modale du « Je » atteste de l'*ascription* du narrateur au sein de l'action puis s'efface dans le second mouvement à partir duquel le dire tend à montrer les considérations qui ont été prises en compte par Ousmane.

La première partie de son propos pose ainsi explicitement que c'est par le biais de son obtention d'un visa tourisme pour l'Espagne et par l'intercession de l'ami de son frère qu'il n'a pas été confronté jusque-là à des problèmes majeurs dans son parcours. Certes, il n'a pas d'activité professionnelle mais se trouvant hébergé chez l'ami de son frère, sa sécurité vitale n'est pas menacée. Le premier mouvement du dire aboutit ainsi à cette conclusion (que l'on pourrait également retenir comme une expression vive) : « […] je n'ai pas trouvé de travail. [Cependant] je mange bien, je dors bien quand même. Il convient de préciser que son énoncé propositionnel ne présente pas l'ami en question avec son prénom mais à partir du rôle qu'il a joué dans son parcours (il en va de même pour son ami).

---

personnes) et renvoient à des contextes extérieurs à celui de l'énonciation ; il s'agit en ce sens de référents anaphoriques signalant une relation entre le sujet parlant et l'objet désigné : « vous êtes des sans-papiers » est un objet désigné indirectement et présente en ce sens une description indéterminée. Ainsi, l'anaphore est un processus translinguistique permettant d'éclairer le mode donation de la référence exophorique dans la dyade sujet parlant/objet désigné. (La métaphore étant ici le pourvoir imageant de l'effet syntagmatique qui en résulte.)

À ce niveau de lecture, ce qui est appelé par le dire laisse apparaître trois agents : Ousmane, son frère et l'ami de son frère. La condition d'effectuation de son exil vers la France repose sur le soutien d'un ami de son frère qui est d'accord pour l'accueillir chez lui. Son parcours depuis le Mali jusqu'en France via l'Espagne s'apparente à un voyage de type touristique. Cependant, le dire montre explicitement que Ousmane se heurte en France à l'impossibilité de trouver du travail.

Le second mouvement de cet évènement de discours vise à répondre implicitement à la question[196] : comment en suis-je arrivé là ? Il expose synthétiquement l'ensemble des causes efficientes sur lesquelles repose le changement de perspective de Ousmane quand il fait le choix de rejoindre son ami dans le « ghetto ».

À ce niveau de lecture, le dire appelle en présence un autre agent, « un ami du bled », et rapporte les propos que Ousmane s'est appropriés en l'écoutant. Il s'agit d'un discours de type argumentatif s'articulant autour de trois énoncés performatifs :

- Tu es un homme, tu habites chez quelqu'un,
- Tu es avec quelqu'un qui a des papiers, il ne te montre pas le bon chemin,
- Le « ghetto » c'est une vie terrible, mais essaie de venir, on est tous des sans-papiers on peut s'entraider

Enfin, le dire exprime la motivation de Ousmane en raison des propos tenus par son ami.

Le parler : ce qui est suggéré et tend à indiquer un mode de présence

Dans le premier mouvement de cet évènement de discours, le parler suggère une tranquillité d'esprit quand il s'agit du voyage et de l'arrivée de Ousmane chez l'ami de son frère. Puis, une forme d'impuissance vient rompre l'impulsion de ce premier mode de présence : « Je suis venu habiter chez lui pendant 7 mois, pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail ».

[196] Je fais ici référence à Gadamer (1996) qui considère que tout énoncé est une réponse à une question que l'on se pose, en tant qu'il indique un mode du comprendre.

Dans le second mouvement de cet évènement de discours, il me semble également possible de soupçonner le surgissement fugace de trois modes de présence. Le premier se rapporte à une sorte d'écoute *désirante* de son ami caractérisé par l'énoncé, « il a dit », et la capacité du narrateur à rapporter avec précision la teneur de son propos sans y introduire explicitement de réponse de sa part. Paradoxalement le second mode de présence renvoie à une forme de *nonchalance* et d'*empressement* l'une et l'autre suggérés par l'énoncé : « Bon je ne sais pas s'il connaît ou s'il ne connaît pas, mais quand même il connaissait pas ». Ousmane ignore ce que peut savoir l'ami de son frère mais cela ne semble pas vraiment le préoccuper. En troisième lieu, son énoncé propositionnel et conclusif laisse supposer une forme d'*enthousiasme* : « Parce que la manière dont vous causez : vous êtes des Sans-papiers, vous causez quoi. Donc, toi-même tu trouves de bonnes espérances dans ça, tu vois ! ».

Dans cet énoncé que j'ai désigné comme « expression vive » (« parce que la manière dont vous causez… »), *manière* renvoie également au questionnement, *comment* ? Cependant ce n'est pas tant la manière de causer qui est ici en jeu que la manière d'être-là en lien. (Rappelons-nous que la conversation, nous dit Benmakhlouf (2016, p. 15), est « le jeu social qui nous fait tenir l'un à l'autre par la parole ».) L'enthousiasme de Ousmane suggère ainsi qu'il se voit à travers la suggestion de son ami reconquérir une certaine autonomie et une puissance d'agir.

L'indit : ce qui est tenu à l'écart ou dans le secret

Ousmane n'indique pas immédiatement qu'il vient en France dans le but de travailler et y vivre pour un temps indéterminé (il le fera ensuite, nous le verrons dans le second évènement de discours). À ce stade, cela est tenu en retrait tout comme la relation qu'il entretient avec l'ami de son frère, un sujet qui ne sera jamais abordé. (Il semble qu'il cohabite mais ne partage pas de vie quotidienne, l'hypothèse est vraisemblable mais il faudrait le vérifier. Peut-être que Ousmane n'osait pas tout simplement lui poser certaines questions estimant que son hôte en faisait déjà beaucoup pour lui.)

L'ami de son frère vit en France depuis neuf ans au moment où il estime qu'il ne sait pas comment l'aider dans ses démarches d'emploi et de régularisation. De ce point de vue, son

énoncé ne précise pas s'il a cherché à savoir si l'ami de son frère ou si une de ses relations était en mesure de le guider dans ses démarches administratives et/ou dans la recherche d'un emploi. De surcroît, l'attitude de Ousmane semble évoquer qu'il ne veut pas recueillir l'avis de son hébergeur, et ce bien qu'il ne sache pas s'il est en capacité de l'aider ou pas : « Bon je ne sais pas s'il connaît ou s'il ne connaît pas, mais quand même il connaissait pas ». Il y a ici un *a priori* de la part de Ousmane.

Ce qui est également tenu à l'écart est le désarroi dont il a fait l'épreuve pendant les sept mois passés à Saint-Denis et qui aura vraisemblablement contribué à le mettre dans une certaine disposition d'écoute (nous y reviendrons).

L'inmontrable renvoie peut-être ici à l'impact suscité par l'énoncé : « c'est une vie terrible mais essaie de venir ici ».

L'imparlé : ce qui est en réserve pour le parler, n'est pas encore appelé en présence, mais ce sur quoi déjà le dire prend appui

Ousmane est malien de même que l'ami de son frère, il a les moyens de payer son voyage et d'apporter en même temps tous les gages nécessaires au consulat d'Espagne, ce qui lui a permis d'obtenir un visa de tourisme pour ce pays, et donc valable dans tout l'espace Schengen.

Sur un plan opérationnel, l'imparlé repose ici sur le fait que l'ami de son frère ne peut pas refuser de l'accueillir en raison de leur amitié : le petit frère de son ami est en quelque sorte le sien.

Avec la formule « je descends à Barcelone », Ousmane indique qu'il est arrivé en avion sur le territoire espagnol.

Puis, en introduisant plus tard dans son discours l'intervention de son ami, Ousmane indique implicitement qu'il adhère à son opinion. Au moment où il échange avec son ami, il semble en effet important pour lui de déterminer son propre plan. Son discours semble présenter de nouvelles perspectives d'action, ce qui laisse à penser qu'au regard de sa situation l'avis de

son ami a une influence prééminente sur l'accord implicite qui le lie avec les deux autres agents mentionnés jusqu'ici, c'est-à-dire son frère et l'ami de son frère. Cet accord peut être compris selon ce principe : Ousmane vivra à Saint-Denis tant qu'il n'aura pas trouvé de solutions viables pour subsister par ses propres moyens. Toutefois, Ousmane semble être à la recherche de perspectives concrètes au regard de l'insatisfaction provoquée par son désœuvrement : « pendant 7 mois, pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail ».

Le « ghetto » auquel fait allusion son ami est un « squat d'habitation » situé à Montreuil (94, rue de Sorins). En ne donnant pas de précisions sur le lieu où se situe le « ghetto », Ousmane m'indique implicitement qu'il ne s'agit pas d'un autre lieu que celui qui a été porté à ma connaissance jusqu'ici.

En outre l'imparlé repose sur le fait qu'il est impossible de travailler avec un visa de tourisme et qu'à son échéance son titulaire devient une personne non munie de titre de séjour, cela hypothèque sérieusement ses possibilités de s'insérer dans les cadres formels de l'emploi.

L'examen du tracé ouvrant de la Dite

En mettant en œuvre cette opération de lecture, il m'apparaît pertinent de m'appliquer à examiner les points numéros un et deux en même temps, et ce afin de mettre en perspective *la variété de ce qui se montre* au sein même de la parole à partir de *ses modes d'assignation*. Le réseau de relations étant ainsi mis en perspective, le tracé ouvrant de la *Dite* donne à voir les directions de sens de la phrase autant que *l'unité de la parole*, c'est-à-dire son orientation dominante.

> Comment la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon
>
> Comment la parole ordonne ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole, c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase

La parole à travers son déploiement appelle en premier lieu des schémas d'action à partir desquels la forme modale du « Je » tiens une fonction importante dans la mise en intrigue de

l'action. Le déploiement de la parole donne ainsi à voir plusieurs enchaînements d'actions relatifs à l'organisation de la venue en France de Ousmane avant de s'enrouler à des contenus propositionnels révélant des modes de 'présence à soi'. Dans cette perspective, la portée sémantique de la parole parlante (ses modes d'assignations) résulte du mode de présence vers lequel se tourne la parole requérante. Ainsi, du mode de présence indiquant une manière d'être *disposé* à comprendre ce que lui dit son ami (« pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail »), le mode de 'présence à soi' de Ousmane renvoie à un imaginaire qui se caractérise par l'espoir (« tu trouves de bonnes espérances dans ça »). Il me semble ainsi *deviner*[197] que la parole s'ordonne ici à partir d'une intentionnalité visant à exprimer comment s'est élaboré le *désir raisonné* qui a propulsé Ousmane dans les conditions existentielles de son être-là. À mon sens, le tracé ouvrant de la Dite et la polysémie de ces différentes directions interprétatives s'ordonne autour de l'ouverture de cette perspective compréhensive, à l'initiative de son auteur.

Comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis

C'est à partir de l'examen du sens qui émerge des indicatifs d'ordre interprétationnel qu'il m'apparaît possible de déterminer ce qui tient ensemble dans l'ordre du discours et/ou ce qui s'inscrit autour d'une même visée référentielle dans le monde ambiant, et ce de manière à pouvoir déterminer comment s'imbriquent les donations de sens délivrées par le discours.

Selon ce principe, j'observe à partir du tableau récapitulatif ci-dessous – lequel comporte tous les indicatifs interprétationnels de cet évènement de discours – que les énoncés n°1 et n°2 tiennent ensemble tout en proposant des chemins d'action opposés (d'une part, Ousmane se sent impuissant mais « je mange bien et je dors bien quand même », et, d'autre part, son ami lui suggère qu'il peut éventuellement résoudre ses difficultés en le rejoignant). Il en va de même pour les énoncés n°3 et n°4, ces derniers tiennent ensemble en formant une sorte de mouvement partant de la situation actuelle vers l'initiative suggérée par le propos de l'ami de Ousmane. Ainsi, « il ne te montre pas le bon chemin » comporte une référence dédoublée : 1)

[197] Dans son ouvrage *De l'interprétation*, Ricoeur (1965) estime que le premier acte de la compréhension est le fait de *deviner*. Pour ce philosophe, il convient ensuite de mettre à l'épreuve cette intuition première avec des procédures de validation en tournant la lecture (c'est-à-dire l'interprétation) vers les différents sens du texte.

tu habites chez quelqu'un (pourtant) tu es un homme ; 2) tu es avec quelqu'un qui a des papiers (ton problème n'est pas le sien). C'est à partir de cette considération que s'opère la jonction vers l'énoncé n°5 qui induit subrepticement l'idée que vivre entre pairs peut être un gage d'entraide et de réussite.

Énoncé interprétationnel n°1 : « Je suis venu habiter chez lui pendant 7 mois, pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail. Je mange bien, je dors bien quand même ».
Énoncé interprétationnel n° 2 : « J'ai un ami maintenant, il n'est pas parmi nous, un ami du bled qui vivait dans le ghetto et qui m'a dit de venir ».
Énoncé interprétationnel n° 3 : « Si tu es avec quelqu'un qui a des papiers […] il ne te montre pas le bon chemin ».
Expression vive : « […] tu trouves de bonnes espérances dans ça, tu vois ! ».
Énoncé interprétationnel n° 4 : « Il a dit Ousmane au lieu que tu habites chez quelqu'un, t'es un homme, ici c'est une vie terrible mais essaie de venir ici ».
Énoncé interprétationnel n° 5 : « Bon je ne sais pas s'il connaît ou s'il ne connaît pas, mais quand même : il connaissait pas ».

C'est à l'entrecroisement de la polysémie de ces énoncés qu'apparaît son pivot central. Ces cinq énoncés contiennent les différentes références interprétationnelles proposées par cet évènement de discours et s'enserrent, à mon sens, au travers de cet énoncé : « Bon je ne sais pas s'il connaît ou s'il ne connaît pas, mais quand même : il connaissait pas ».

Ces différents vecteurs interprétationnels indiquent que les trois agents occupent une fonction importante dans la redescription de l'action que nous propose Ousmane, au sens où ils sont impliqués de manière différente dans une auto-interprétation décisive formulée par le locuteur. De ce point de vue, l'énoncé ci-dessus implique « l'ami de son frère » dont le locuteur ignore savoir s'il est en mesure de le renseigner ou pas sur les démarches administratives à effectuer pour obtenir un titre de séjour ; puis, il engage aussi « l'ami du bled » qui a introduit l'idée que l'ami de son frère ne saurait lui montrer « le bon chemin » ;

enfin, cet énoncé intègre le point de vue de Ousmane qui, tout en étant encore chez l'ami de son frère, se tourne déjà vers l'initiative que lui suggère son ami en écartant radicalement ses doutes au sujet de l'ami de son frère (« mais quand même : il ne connaissait pas », dit-il). On pourrait également ajouter que l'inexpérience imputée à l'ami de son frère est en fait l'écho de la sienne car Ousmane se dirige vers un mode de vie dont il semble tout ignorer.

La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein*

La tournure de la circon-spection

À partir de l'examen de l'ensemble des indicatifs répertoriés dans l'évènement de discours, l'enjeu consiste ici à éclairer la manière dont se fixe la tournure de la circon-spection, en tant que l'être-en-soi de l'étant intramondain découvre, sur le mode de la préoccupation, le monde ambiant. Autrement dit, il est ici question d'éclairer les différentes guises de préoccupation de l'être en ce qu'elles constituent des manières de voir et d'aborder le monde.

À cet égard, la spatialité du *Dasein* est considérée selon trois perspectives : la proximité (auprès-de-quoi), la contrée (en-vue-de-quoi) et le renvoi (pour-quoi).

À un premier niveau (la proximité), ce auprès-de-quoi se trouve le *Dasein* se révèle sur le mode de la préoccupation en tant que vouloir *prendre-soin-de-soi* tourné vers le désir d'autonomie de l'être mondain : « pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail » ; « au lieu que tu habites chez quelqu'un (t'es un homme) » ; « j'ai un ami qui m'a dit de venir ».

À un second niveau (la contrée), ce vers quoi se tourne l'étant de l'être en son pouvoir-être existentiel et qui revêt le caractère de la menace – se donne à voir comme quelque chose d'inquiétant – se dévoile sous la guise déficiente de l'*incuriosité*, au sens où Ousmane s'abstient de considérer ce que peut être le « ghetto ».

À un troisième niveau (le renvoi), l'approche circon-spect de l'être préoccupé du *Dasein* vers le là-bas amène sur le mode de la préoccupation le pour-quoi entre le là et le là-bas dans l'é-loignement : en son pouvoir-être existentiel, l'être est tourmenté par l'impossibilité d'être à pied d'œuvre dans sa vie, ainsi l'être de l'étant se dévoile sous la guise d'un *avoir à se*

préoccuper de (l'obtention d'un titre de séjour, d'un emploi, etc.), au sens de « se procurer quelque chose » (Heidegger, 1927, § 12, p. 65). Comme nous le verrons, ces préoccupations figurent en permanence dans l'horizon du *Dasein* quotidien et conservent en ce sens leur caractère spécifiquement intramondain, à savoir l'incertitude de l'à-venir et de ce qui a le caractère de l'importun : concrètement le fait d'être non muni de titre de séjour.

Suivant la tournure de la circon-spection du *Dasein*, la déterminité existentiale de l'être à portée de main – l'être de l'étant comme manière de faire encontre avec le monde – se dévoile dans cet évènement de discours sous la guise de l'*insistance*, au sens où le vouloir prendre-soin-de-soi a le caractère de ce qui fait défaut et incite à partir au-devant de l'action.

2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole

L'examen de la tonalité de la résonance dans la présence : la factivité (pôle 1)

Pour déterminer le ton sur lequel retentit la factivité (l'avoir-à-former) à travers le déploiement de la parole. Il convient d'interpréter les différentes guises qui caractérisent la spatialité du *Dasein* en considérant que l'être en son avoir-à-former retentit dans la gamme de l'angoisse ou de la sérénité.

Dans cet évènement de discours, les caractères de la spatialité du *Dasein* se dévoilent sous la guise d'un vouloir *prendre-soin-de-soi* tourné vers le désir d'autonomie de l'être mondain (la proximité), puis sous la guise déficiente de l'*incuriosité*, enfin, sous la guise d'un *avoir à se préoccuper de* ce qui a le caractère de l'importun (le pour-quoi) : trouver un emploi, un visa, etc.

En examinant la provenance de la parole dans cet évènement de discours, on peut déduire que la déterminité existentiale de l'étant à portée de la main (le *Dasein*), a le caractère de l'*insistance*, au sens où l'être de l'étant a le caractère de ce qui fait défaut, mais qui incite l'être en pouvoir-être existentiel à partir au-devant de l'action.

À la lumière de cette première opération de lecture, j'estime que l'être de l'étant intramondain en son pouvoir-être affecté retentit dans la gamme de l'angoisse.

Sentiment de présence : la formativité (pôle 2)

Dans la perspective du rapport homme-chose auquel renvoie la *réalité* d'une chose, en tant que sentiment de présence au travers du déploiement de la parole, j'identifie dans cet évènement de discours quatre réseaux de relations qui révèlent des modes différents d'appropriement de l'être-au-monde :

> « Je mange bien, je dors bien » est une idée (adéquate) qui, dans l'épreuve de la présence, donne forme au vécu de Ousmane « chez un ami de mon grand frère au bled ». L'épreuve de la pensée, dans la présence, renvoie ici à une affection corporelle de la pensée.
>
> Il en va de même pour cette idée (inadéquate) qui coïncide également avec la manière dont Ousmane donne forme à son vécu chez l'ami de son frère : « Pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail ». L'épreuve de la pensée renvoie, cette fois, Ousmane à l'expérience du désœuvrement (un mode d'affection de l'être au monde) qu'il associe à la durée de son séjour à Saint-Denis (« Je suis venu habiter chez lui »).
>
> À travers son discours rapporté par Ousmane, son ami met en rapport deux images susceptibles de bousculer ses affects, autrement dit sa manière d'être au monde et de lui faire encontre. Ainsi dit-il : « Tu habites chez quelqu'un, t'es un homme ». Selon la manière dont Ousmane est disposé au moment où il aborde cette idée dans l'entre-deux de la présence du rapport homme-chose, il aurait pu être conduit à réagir de façon très différente. En ce cas son désœuvrement – compris comme une impossibilité à trouver sa forme dans les formes du monde – a sûrement contribué à stimuler sa volonté.
>
> « On est tous des Sans-papiers » est une cause (adéquate) donnant forme à l'idée d'une chose (« on peut s'entraider ») et à son effet « tu trouves de bonnes espérances dans ça ». Ce réseau de relations expose de nouveau une mise en forme de l'ordre du monde relatif à l'être au monde et à son mode d'affectivité. *In fine*, être dans le ghetto correspond en partie à cet état de choses compris comme la réalité et à l'imaginaire qui en résulte.

En considérant les différents vecteurs de relations énoncés ci-dessus (chez l'ami de mon frère/je dors bien, je mange bien ; j'habite chez lui/je n'ai pas de travail ; tu habites chez quelqu'un/tu es un homme ; on est tous des sans-papiers/on peut s'entraider), j'estime que le sentiment de présence de Ousmane résonne dans la gamme du désespoir et retentit, cependant, sur le ton de l'espérance car en son pouvoir-être existentiel il se tourne vers la sollicitation de son ami et l'espoir que cela occasionne dans le même temps.

Les affects primaires à partir desquels se manifeste la puissance d'exister de l'homme permettent de déduire que l'élan du *désir* (l'appétit) se révèle pour Ousmane dans la perspective d'une vie collective avec ses pairs. En son être-en-forme, la volonté de Ousmane s'accorde ainsi à l'espoir d'élargir le champ des possibles en partageant des idées avec des personnes qui rencontrent les mêmes difficultés que lui.

Maintenant en tenant compte que l'étant à portée de main a le caractère de l'*insistance* (en tant qu'il se tourne vers l'action), je conclus à ce stade de mon interprétation que la mise en forme de l'être en son pouvoir-être existentiel retentit dans la gamme de l'espoir puisque Ousmane est tiré en dehors de lui-même par son imaginaire en dépit de son manque d'informations sur le « ghetto » : l'essentiel à ce moment-là réside dans le fait de trouver « de bonnes espérances ».

Puissance d'exister et puissance d'action : l'activité (pôle 3)

Il est ici question de déterminer le ton selon lequel retentit l'être-en-vie, dans la présence, en considérant les idées ou les causes adéquates qui infèrent sur la puissance d'exister et d'action. Les idées ou les causes inadéquates sont relatives à l'imaginaire de l'être-en-forme.

Dans cette perspective, il convient de repérer les idées et les causes qui émergent dans cet évènement de discours en vue d'interpréter les modes d'affectivité qui en résultent.

Idées adéquates	Idées inadéquates	Causes adéquates	Causes inadéquates
« on peut s'entraider »	« je n'ai pas trouvé de travail »	« il fait l'école ensemble au bled »	« il ne te montre pas le bon chemin »
« tu trouves de bonnes espérances »			
« Je mange bien, je dors bien quand même »		Dans le « ghetto », « vous êtes des sans-papiers »	

Avec la cause adéquate : « il a fait l'école ensemble au bled » s'ouvre pour Ousmane la possibilité de venir vivre en France en s'installant chez l'ami de son grand frère. Au travers du déploiement de la parole, il ne ressort pas de mode particulier d'affectivité à ce sujet.

Avec l'idée adéquate : « je mange bien, je dors bien, quand même » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *frustration* car Ousmane voudrait trouver un emploi (de manière à pouvoir œuvrer dans sa vie de la façon qui lui convient). De ce mode d'affectivité dérive une compulsion désirante qui se manifeste par l'empressement de rejoindre son ami.

Avec l'idée adéquate : « Tu trouves de bonnes espérances » apparaît dans la résonance de la présence la figure de l'*espérance*, mais il me semble que l'on pourrait également s'accorder sur le fait que cet énoncé propositionnel peut aussi coïncider avec la figure de l'*amour de soi*. De ces deux modes d'affectivité dérive une passion joyeuse, ce qui a pour conséquence d'augmenter la puissance d'exister et la puissance d'action de Ousmane.

Avec l'idée adéquate : « on peut s'entraider » apparaît dans la résonance de la présence, la figure du *savoir-vivre*, que l'on peut ici appréhender comme une « habileté sociale » visant à partager et à mettre en pratique des usages et des savoirs utiles à la vie quotidienne dans cette société d'« accueil ». Ce mode d'affectivité est une compulsion désirante. Cette idée adéquate entre en concordance avec la cause adéquate, suivant laquelle : Dans le « ghetto […] vous êtes des sans-papiers ». Avec cette idée adéquate apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *satisfaction* et de ce mode d'affectivité, qui est aussi un affect actif, dérive une passion joyeuse. Cette cause constitue un état de motivation spécifique et engendre, en ce sens, une véritable compulsion désirante pour Ousmane.

Avec l'idée inadéquate : « je n'ai pas trouvé de travail » apparaît, dans la résonance de la présence, la figure du *sentiment d'abaissement* auquel peut correspondre un état de désœuvrement : le fait d'être écarté du jeu social peut engendrer ce mode affectif d'où dérive une passion triste.

Avec la cause inadéquate : « Il ne montre pas le bon chemin » apparaît dans la résonance de la présence, la figure du *dédain* de l'entourage qui ne vient pas en aide aux personnes non munies de titre de séjour. De ce mode d'affectivité dérive une passion triste. L'ami de Ousmane est considéré comme l'auteur de ces paroles (la parole assigne ainsi : « il a dit »), il ne convient donc pas de lui accorder directement ce mode affectif, sauf à le considérer comme un affect objectal, en tant qu'il renvoie à un transfert d'énergie dans la présence (de la discussion). Ainsi, l'ami du grand frère de Ousmane qui était jusque-là considéré comme une cause adéquate devient une cause inadéquate, et ce en fonction de la nature de la fixation objectale de l'affect.

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°1)

La *frustration*	L'*espérance* L'*amour de soi*	*Savoir vivre*	La *satisfaction*	Sentiment d'abaissement	Le *dédain*
Passion triste	Passion joyeuse	Compulsion désirante	Passion joyeuse	Passion triste	Passion triste

À la lumière de ces différentes perspectives, je considère que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse et sur le ton de la *hardiesse* : il s'agit donc d'une tristesse désirante.

Valeur de présence et auto-affection (pôle 4)

À travers le rapport entre un pouvoir-être en forme et l'activité de l'être-en-vie émerge une valeur de présence découlant de la réflexisation qui s'opère à partir du sentiment de présence et de l'idée de soi qui naît depuis cette *disposition* 'à voir et à entendre quelque chose'.

Comme cela a été montré plus haut, la tonalité de l'être-en-vie retentit au travers de sa puissance d'exister et d'action dans la gamme de la tristesse. En abordant comme une idée adéquate le fait d'aller rejoindre son ami dans le « ghetto », Ousmane dérive vers une préférence affective, c'est-à-dire vers un autre mode à partir de l'imaginaire qu'il déploie en écoutant son ami (« vous êtes des sans-papiers, vous causez […] donc toi-même tu trouves de bonnes espérances dans ça »). Il est difficile d'affirmer qu'il s'agit ici d'une attitude intentionnelle (il vaudrait mieux parler de schèmes d'activité), cependant, il apparaît assez clairement que Ousmane suit l'élan de son désir, ce qui lui permet non seulement de changer de mode d'affectivité mais aussi d'évoluer vers une meilleure 'perfection'(puissance d'exister et d'action).

3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Dénotation de la métaphorique de la parole (pôle 1)

J'ai plusieurs fois abordé par anticipation différents aspects de la première partie de cet examen de la parole (la structure des pronoms, la nature des prédicats) en réalisant l'opération de lecture de la première partie du premier mouvement de ce procédé d'investigation. Je voudrais accélérer l'herméneutique de cet entretien afin de me reporter immédiatement au rapport tensionnel qui subsiste entre la provenance et la détermination dans le déploiement de la parole. Et ce en mettant tout de suite en vis-à-vis la prédication générale du sens et de la dénotation du mot-métaphore avec la référence déployée de sa connotation (l'intenté du discours).

L'être-dit (copule du verbe être) : « **on est tous des sans-papiers** » (je suis tout comme eux un sans-papier).

Comme nous l'avons vu plus haut, dans cet énoncé propositionnel la forme modale du « Je » se confond avec le « On » de la sollicitude de l'être-avec. En ce cas, le « On » indique que Ousmane s'est réapproprié les propos tenus par son ami en 2011. Car l'énoncé métaphorique « on est tous des sans-papiers » évoque un certain 'retentissement'dans l'ordre du monde tel qu'il pouvait être perçu par Ousmane à ce moment-là : son effet de sens se rapporte à un ordre du monde constitué de pairs. La copule du verbe être s'articule ainsi à deux prédicats :

« tous » et « sans-papiers ». Dans cette perspective, le retentissement du mot-métaphore « sans-papier » engendre d'autres modes d'investissement à soi qui précipite son départ de chez l'ami de son frère. Nous retrouvons cet ordre relatif à l'être-au-monde à travers les différents prédicats qui en instituent le sens (la déterminité sémantique) dans le déploiement de la parole : « tu es avec quelqu'un qui a des papiers » ; « tu habites chez lui, il ne te montre pas le bon chemin » ; « on peut s'entraider » ; « tu trouves de bonnes espérances ».

Prédication générale de la référence suspendue

La copule du verbe être renvoie à ce qui est ou n'est pas. Ici le prédicat « sans » affirme l'existence d'un régime de la privation dans lequel s'enserrent les possibilités d'être et de faire.
Au sens littéral du terme donc, « Je suis sans papier » signifie je suis un étranger non muni de titre de séjour me permettant de circuler ou de vivre sur un territoire.

Identification singulière de la référence déployée (pôle 2)
(Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit)

En dehors de ce que me dit Ousmane, je ne dispose pas d'informations relatives à ses conditions de vie à ce moment-là. Cependant, il me semble être à même de pouvoir déduire que la référence déployée de son propos révèle qu'il est lui aussi soumis aux contraintes existentielles qui pèsent sur les personnes au regard de leur statut politique, et ce notamment sur le plan des activités vitales (et créatrices de la reconnaissance sociale d'une communauté humaine) : je ne peux pas travailler (dans un régime formel d'emploi) ; je ne peux pas me loger (sauf à titre informel) ; je ne peux pas circuler dans la ville sereinement ; je ne peux pas rendre visite à mes parents, etc.

'L'intenté du discours' vise donc à indiquer que l'ordre général du monde ne se préoccupe pas des modes d'invivabilité engendrés par ce statut politique ; cependant, à l'échelle locale émergent des modes de réappropriation du monde comportant des manières d'être et de faire qui se fondent sur un partage d'expériences et de savoir : c'est là la voie que veut suivre Ousmane avec *empressement*. La visée référentielle du discours est ici implicite et peut être renvoyée au niveau de l'imparlé de la parole, au sens où la portée métaphorique de la parole

repose sur l'évidence des « habitudes » en mouvement qui font la réalité des vies quotidiennes se déployant en marge du commun des vies ordinaires.

Éclaircissement de la sémantique du discours : (pôle 3)

Nous avons vu plus haut, que le sentiment de présence de Ousmane résonne dans la gamme du désespoir mais qu'il retentit, cependant, sur le ton de l'espérance. Car en son pouvoir-être existentiel il se tourne vers la sollicitation de son ami et l'espoir que cela suscite dans le même temps. Et j'ai conclu, à la lumière des différents modes affectifs examinés à travers le déploiement de la parole, que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse et sur le ton de la *hardiesse*, en tant qu'il s'agit d'une tristesse désirante.

La *frustration*	L'*espérance* L'*amour de soi*	*Savoir vivre*	La *satisfaction*	*Sentiment d'abaissement*	Le *dédain*
Passion triste	Passion joyeuse	Compulsion désirante	Passion joyeuse	Passion triste	Passion triste

Cette tristesse désirante constitue « l'unité d'un état d'âme » (le *mood*) qui tend « vers le dedans » autant que vers « le dehors » (Frye, 1970, p. 80). Son double enracinement dans les modes affectifs et dans le langage confère une certaine unité à la parole : sa portée sémantique s'inscrit dans ce rapport tensionnel.

On peut ainsi comprendre que le réseau métaphorique à travers lequel s'articule la métaphore d'interaction « on est tous des sans-papiers » coïncide avec les figures de l'affectivité où se forge la polysémie de sa signification dans le déploiement de la parole (et donc à l'ordre des choses où se forge le rapport sens-référence).

Ainsi, la mise en vis-à-vis du *mood* avec l'intenté du discours ouvre l'interprétation du sens du parler de la parole vers son éclaircissement : ce qui est dit procède d'une manière d'aborder le monde et d'être affecté par son être-au-monde.

Interprétation de l'évènement de discours n°2

« Bon en même temps j'ai dit, ça c'est vrai, à mon grand frère là-bas, je lui ai dit que j'ai trouvé un foyer, je vais aller là-bas. J'ai menti quoi, je lui ai dit que j'ai trouvé un travail et que je vais habiter là-bas. Parce que si je lui dis que je vais habiter dans un ghetto, il ne va pas accepter, c'est pour ça que je lui ai menti. Je lui ai dit que j'ai trouvé un foyer donc il a accepté, donc j'ai pris mes bagages et en même temps je suis arrivé dans le ghetto. Le ghetto là, un jour les CRS, un samedi matin ils sont venus nous expulser. C'était dans le ghetto rue des Sorins. On est parti au jardin [le square République], on a fait un mois là-bas, au milieu de l'hiver. Il faisait froid. On a dû quitter là-bas parce que en même temps c'est un endroit pour les enfants pour qu'ils puissent s'amuser, donc la mairie a demandé que l'on sorte de là pour aller au terrain André Blain. On a pris nos bagages, on est parti là-bas on fait six mois presque sept mois. On a fait tout l'hiver là-bas, jusqu'à ce que l'hiver y finisse. Après on est venu s'installer ici jusqu'au jour d'aujourd'hui, tu vois… donc on est fatigué dans notre lutte, on n'a pas de droits donc on continue toujours notre lutte. On a notre but, mais on trouve pas les papiers pour faire une meilleure vie avec un logement, donc c'est notre lutte, voilà ».

1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole

Dans cet évènement de discours, Ousmane se réapproprie les actions et les délibérations qui l'ont conduit à rejoindre son ami. Cette relation entre l'agent et l'action est désignée par le concept d'*ascription* (Ricoeur, 1990) en ce qu'il permet d'englober le réseau sémantique de l'action. On retrouve dans ce cadre les figures de la capacité révélées par la forme modale du « Je » à partir duquel un agent se reconnaît comme l'auteur d'une action et de l'attribution d'un prédicat à quelqu'un ou à une chose. Dans le réseau sémantique de l'action, on peut ici observer que le pouvoir dire apparaît comme la condition d'effectuation d'un pouvoir faire advenir quelque chose en se reconnaissant comme la cause de l'action (le possesseur de l'action et de la puissance d'agir). Cette dynamique de l'action émerge clairement avec les emplois du « Je » et s'efface dans le « On » qui, pour Heidegger (1927), caractérise la sollicitude en tant que l'être se préoccupe de l'existence de l'autre (de son pouvoir-être existentiel). La parenté sémantique de la sollicitude avec le souci signale que l'être se dévoile sous la guise de préoccupations communes, il se tient donc en retrait dans le « On » de l'être-avec quotidien.

Ainsi, par-delà la *pragmaticité* des actions décrites par Ousmane, l'évènement de discours s'inscrit dans le présent vivant et se donne à voir dans son existence vive – en tant que le

reflet de ce que subit l'âme – à travers l'expression vive : « on est fatigué dans notre lutte ». La guise de la sollicitude est ici un être-avec, ce qui implique nécessairement le « Je » et peut s'entendre comme tel.

La structure du parler de la parole

Ce que montre le dire au travers de ce qui est appelé en présence :

Dans un premier temps, le dire donne à voir l'enchaînement causal entre les actions et les énoncés auxquels correspondent, pour le locuteur, les prédicats de vérité et de mensonge. En d'autres termes, le dire révèle l'efficacité de la puissance d'agir de l'agent dans son rapport à l'action et à son motif. Ousmane indique ainsi à son grand frère qu'il a trouvé un foyer car s'il lui confie ses vraies intentions, il n'obtiendra pas son autorisation. Par ce biais, le dire tend à considérer la figure de l'autorité incarnée par le grand frère : sans un accord préalable de sa part, cette action est alors inenvisageable. Ainsi, on peut distinguer que le dire s'oriente en même temps vers l'action (ses conditions d'effectuation) ainsi que vers ce qui peut être désigné comme un résultat de l'action : « je suis arrivé dans le ghetto ».

Ensuite, le dire se tourne immédiatement vers les évènements qui ont suivi l'expulsion du bâtiment de la rue Sorins par la police et introduit de nouveaux éléments de contexte : « on est parti au jardin » ; « c'est un endroit pour les enfants » ; « la mairie a demandé que l'on sorte de là pour aller au terrain André Blain » ; « on est parti là-bas » ; « on a fait presque tout l'hiver là-bas ». Le dire montre ainsi un enchevêtrement de péripéties qui ont précédé l'installation du groupe des Sorins dans le *hors-lieu* qu'il occupe actuellement et vise à indiquer ce qui est important pour le sujet-parlant, en tant que les énoncés engendrent la possibilité de se comprendre soi-même en se plaçant, par le biais du discours, devant les conditions de son être au monde.

Au terme de cet évènement de discours, le dire se retourne sur lui-même comme pour attester de la véridicité de sa détermination (ce qui est montré) en réaffirmant sa provenance (ce qui est vécu) à travers cet énoncé : « tu vois… donc on est fatigué dans notre lutte ».

Le parler : ce qui est suggéré et tend à indiquer un mode de présence

Nous avons vu plus haut, que les premiers énoncés propositionnels trouvent comme attributs les prédicats de vérité et de mensonge. En ce qu'ils se montrent comme la condition de possibilité de réalisation de l'action du point de vue de son agent, son mode de présence (l'être là) se présente sous la guise de *la ruse*.

Les autres modes de présence suggérés par le parler dans cet évènement discours surgissent à travers le « On » de l'être-avec, qui se caractérise par la sollicitude de l'être abordant le monde avec le souci de l'existence de l'autre.

De ce point de vue, l'énoncé propositionnel : « On a fait tout l'hiver là-bas » laisse supposer un mode de présence qui se révèle sous la figure de l'*impuissance*.

Aussi, l'énoncé propositionnel : « On est fatigué dans notre lutte » laisse entendre un mode de présence qui se révèle sous la figure de l'*usure*.

Ensuite, l'énoncé propositionnel : « On a notre but mais on ne trouve pas les papiers pour faire une meilleure vie » évoque la figure de la dépossession de soi – comme la conscience d'être dominés par des mécanismes dicibles et indicibles.

L'indit : ce qui est tenu à l'écart ou dans le secret

Dans cet évènement de discours, je retiens sous la figure de l'indit que Ousmane ne donne aucune indication sur son passage dans le « ghetto », ce qu'il a fait, ce qu'il a vu ou pu éprouver. Par ailleurs, il ne donne pas davantage de renseignements sur la manière dont il vivait dans le square République puis dans le stade André Blain. Et il n'expose pas non plus d'avis critique sur son choix de rejoindre son ami au regard de la situation qui était la sienne chez l'ami de son frère.

Des agents impliqués dans l'axe comprenant l'action et son résultat, aucun ne sait ce qui attend véritablement Ousmane hormis son ami.

Quand il s'est retrouvé à la rue avec les autres membres du collectif après son expulsion, Ousmane envisageait-il parfois de repartir vivre chez l'ami de son grand frère ?

Cette manière de tenir dans le secret les différents détails de son vécu d'expériences, nous le verrons, peut être renvoyée à un mode de présence sous-jacent qui se dévoile sous la figure de la *honte* – de l'inmontrable, tant l'idée du soi se tient à l'écart des possibilités du monde.

L'imparlé : ce qui est en réserve pour le parler, n'est pas encore appelé en présence, mais ce sur quoi déjà le dire prend appui

Au premier plan, l'imparlé inclut l'idée que le frère de Ousmane à confiance en sa parole, ce dernier peut donc lui dire quelque chose sans avoir à le prouver (nous comprenons la manière dont s'est établi ce rapport à la lecture du prochain évènement de discours).

Au second plan, l'imparlé tient jusqu'ici en réserve la manière dont Ousmane fait l'épreuve de son être au monde au regard des possibilités de son pouvoir-être existentiel, et des sentiments qui en dérivent. Cependant, un indice ouvre la voie sur cette piste : « on continue toujours notre lutte ».

L'examen du tracé ouvrant de la Dite

Comment la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon

Comment la parole ordonne ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole, c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase

La parole appelle et assigne les mots et les directions de sens avec des verbes conjugués à la voix active, quand ils relèvent de la puissance d'agir. Ce qui permet de voir la manière dont s'agence la succession des actions au travers de l'évènement de discours. En ce cas, nous pouvons observer une cascade d'actes et de relations qui assignent à la parole un certain ordre

de déploiement dirigé vers – ce que l'on pourrait entendre comme – la communicabilité d'un comprendre *ce qui se passe* à un plan général.
« J'ai dit » ; « j'ai trouvé » ; « je vais aller là-bas » ; « j'ai menti quoi » ; « je vais habiter là-bas » ; « ils sont venus nous expulser » ; « on est parti au jardin » ; « on a dû quitter là-bas » ; « on fait six mois presque sept mois au terrain André Blain » ; « après on est venu s'installer ici jusqu'au jour d'aujourd'hui, tu vois » ; « on est fatigué dans notre lutte » ; « on n'a pas droit donc on continue toujours notre lutte » – sont autant d'énoncés propositionnels caractérisant l'existentialité de l'être en vie dans son dévalement du monde.

Comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis

Il faut ici se référer aux indicatifs d'ordre interprétationnel qui émergent dans l'évènement de discours pour déterminer ce qui tient ensemble dans l'ordre du discours et/ou ce qui s'inscrit autour d'une même visée référentielle dans le monde ambiant, et ce de manière à pouvoir déterminer comment tiennent ensemble la variété des donations de sens délivrées par le discours.

Selon ce principe, j'observe que les énoncés interprétationnels recensés ci-dessous suivent la chronologie de l'action mise en forme dans l'évènement de discours, ces directions de sens (interprétationnel) s'entresignifient et permettent de déterminer qui fait ou a fait quoi, en vue de quoi, comment, etc.

Les énoncés interprétationnels n°6, n°7 et n° 8 renvoient à la facticité des ajustements engendrés par les conjonctures qui déterminent l'évolution de l'action. Tandis que l'énoncé n°9 offre un dépassement sur les autres perspectives induites : il propose un élargissement de la portée explicative de l'évènement de discours en pointant le noyau sémantique de la parole vers sa provenance, « on est fatigué dans notre lutte », et vers sa référence, « on trouve pas les papiers pour faire une meilleure vie ».

Énoncé interprétationnel n° 6 : « J'ai menti quoi » : « Parce que si je lui dis que je vais habiter dans un ghetto, il ne va pas accepter ».
Énoncé interprétationnel n°7 : « On est parti au jardin », « c'est un endroit pour les enfants pour qu'ils puissent s'amuser, donc la mairie a demandé que l'on sorte de là pour aller au terrain André Blain ».
Expression vive : « on est fatigué dans notre lutte ».
Énoncé interprétationnel n°8 : « on est venu s'installer ici jusqu'au jour d'aujourd'hui, tu vois ».
Énoncé interprétationnel n° 9 : « on trouve pas les papiers pour faire une meilleure vie avec un logement ».

La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein*

La tournure de la circon-spection

Il s'agit à présent de chercher à fixer la tournure de la circon-spection du *Dasein* en tentant de discerner à partir de l'examen de la parole, comment l'étant intramondain découvre le monde.

À un premier niveau (la proximité), ce auprès-de-quoi se trouve le *Dasein* reste inchangé et se révèle sur le mode de la préoccupation en tant que vouloir *prendre-soin-de-soi* tourner vers le désir d'autonomie de l'être mondain.

À un second niveau (la contrée), s'agissant de ce-en-vue de quoi le *Dasein* se tourne en son pouvoir-être et qui revêt le caractère de l'incertitude renvoie à l'inscription de l'être mondain dans les possibilités du vivre par le biais de l'obtention d'un titre de séjour. En ce sens, l'être de l'étant se dévoile sous la guise d'un *avoir affaire avec* des conditions d'invivabilité.

À un troisième niveau, l'approche circon-spect de l'être préoccupé du *Dasein* (le renvoi) reste inchangé : l'être de l'étant se dévoile sous la guise d'un *avoir à se préoccuper de* (l'obtention d'un titre de séjour, d'un emploi, etc.), au sens de « se procurer quelque chose » (Heidegger, 1927, § 12, p. 65).

En examinant la provenance de la parole dans cet évènement de discours, on peut déduire que la déterminité existentiale de l'outil à portée de la main (le *Dasein*) a le caractère de l'*imposition*, puisque dans ce cas l'être-en-soi se tourne vers ce dont il est privé.

2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole

L'examen de la tonalité de la résonance dans la présence : la factivité (pôle 1)

Pour déterminer le ton sur lequel retentit la factivité (l'avoir-à-former) à travers le déploiement de la parole. Il convient d'interpréter les différentes guises qui caractérisent la spatialité du *Dasein* en considérant que l'être en son avoir-à-former retentit dans la gamme de l'angoisse ou de la sérénité.

Dans cet évènement de discours, les caractères de la spatialité du *Dasein* se dévoilent sous la guise d'un *avoir-à-prendre-soin* de sa famille (la proximité), puis sous la guise d'un *avoir affaire avec* des conditions de vie précaire (la contrée), enfin, sous la guise d'un *avoir à se préoccuper de* ce qui a le caractère de l'importun (le pour-quoi) : être dépourvu de titre de séjour.

À la lumière de cette première opération de lecture, j'estime que l'être de l'étant intramondain en son pouvoir-être affecté retentit dans la gamme de l'angoisse et sur le ton de l'essoufflement dû à toutes les contraintes qui pèsent sur Ousmane et sur le groupe au quotidien.

Sentiment de présence : la formativité (pôle 2)

Dans la perspective du rapport homme-chose auquel renvoie la *réalité* d'une chose, en tant que sentiment de présence au travers du déploiement de la parole, j'identifie dans cet évènement de discours trois réseaux de relations qui révèlent des modes différents d'appropriement de l'être-au-monde :

« J'ai menti » (cause adéquate) car 'mon frère n'aurait jamais accepté que je vive en de pareilles conditions'(idée inadéquate) révèle un réseau de relations auxquelles l'idée et les conditions de réalisation sont liées. La réalité de la chose est ici renvoyée à l'effet auquel correspond l'information « j'ai trouvé un travail », ce qui ne peut que susciter un accueil positif de la part du grand frère de Ousmane. Ainsi, j'aurais tendance à considérer que l'effet de la chose se déporte, dans le déploiement de la parole, vers la perception du grand frère de Ousmane plutôt que vers son point de vue, au sens où, dans son parler, Ousmane joue sur le pouvoir d'affection que peut entraîner l'idée d'avoir « trouvé un travail » (affect objectal).

« On est parti au jardin » (cause inadéquate) et en raison de cela Ousmane indique implicitement qu'il a souffert du froid (« il faisait froid »), notamment. (Mais on peut logiquement présumer que ces semaines passées dans la rue renvoient à d'autres modes d'invivabilité.)

Paradoxalement, « on est venu s'installer ici » tend à indiquer qu'il s'est produit à ce moment-là une amélioration des conditions de vie du groupe des Sorins. Or, les conditions de vie quotidienne restent rudes et le fait d'être démuni de titre de séjour implique une lutte pour la reconnaissance de sa présence qui passe par la conquête de ses droits à une échelle locale et nationale, ce qui nécessite beaucoup d'énergie et d'implication (« on est fatigué dans notre lutte »).

En considérant les différents vecteurs de relations énoncés ci-dessus (j'ai trouvé un travail/j'ai accepté ; on est parti au travail/il faisait froid ; on est venu s'installer/on est fatigué dans notre lutte), j'estime provisoirement que le sentiment de présence de Ousmane retentit dans la gamme du désespoir.

Des affects primaires à partir desquels se manifeste la puissance d'exister de l'homme, on peut déduire – comme cela a été évoqué plus haut dans le précédent déploiement de la parole – que l'élan du *désir* (l'appétit) se révèle pour Ousmane dans la perspective d'une vie collective avec ses pairs dans l'espoir d'élargir le champ des possibles. Sa volonté [de persévérer dans l'existence] se révèle dans la persévérance de son action, Ousmane semble résolu à poursuivre sa démarche (« on continue toujours notre lutte »).

À la lumière de ces différentes considérations et en tenant compte que « l'étant à portée de main » a le caractère de l'*imposition* (en tant qu'il se tourne vers ce dont il est privé), je conclus à ce stade de mon interprétation que la mise en forme de l'être, son pouvoir-être existentiel, retentit dans la gamme de l'espoir car en dépit des épreuves endurées, Ousmane semble, tout comme les autres membres du groupe, solidement arrimé à sa détermination (la hardiesse qui dérive du désir d'atteindre son but : « on a notre but », dit-il).

Puissance d'exister et puissance d'action : l'activité (pôle 3)

Il est ici question de déterminer le ton selon lequel retentit l'être-en-vie, dans la présence, en considérant les idées ou les causes adéquates qui infèrent sur la puissance d'exister et d'action. Les idées ou les causes inadéquates sont relatives à l'imaginaire de l'être-en-forme.
Dans cette perspective, il convient de repérer les idées et les causes qui émergent dans cet évènement de discours en vue d'interpréter les modes d'affectivité qui en résultent.

Idées adéquates	Idées inadéquates	Causes adéquates	Causes inadéquates
« on continue notre lutte »	« on est fatigué dans notre lutte »)	« j'ai menti » (« j'ai trouvé un travail » ; « j'ai trouvé un foyer »)	« ils sont venus nous expulser »
	« on trouve pas les papiers »	« [mon grand frère] il a accepté »	
		« on a notre but […] faire une meilleure vie avec un logement »	

À la cause adéquate (du point de vue de Ousmane) : « j'ai menti [sinon, « il ne va pas accepter] » correspond une autre cause adéquate et nécessaire pour que Ousmane puisse rejoindre son ami, c'est-à-dire l'accord de son frère (« [mon grand frère] il a accepté »). Cet investissement de soi dans la présence renvoie à un état spécifique de motivation qui apparaît dans la résonance de la présence sous la figure de *l'assurance en soi-même* car Ousmane est convaincu que son choix sera fructueux au moment où il le réalise. De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse.

Avec la cause inadéquate : « ils sont venus nous expulser » n'apparaît pas de façon claire un mode d'affectivité car le déploiement de la parole ne prend pas cette orientation : Ousmane ne donne, donc, aucune indication sur la manière dont il a pu aborder cet évènement.

Avec la cause adéquate : « on a notre but […] faire une meilleure vie avec un logement » apparaît dans la résonance de la présence la figure de la *reconnaissance*. De ce mode d'affectivité dérive une compulsion désirante qui se caractérise par l'*espérance*, qui est une passion joyeuse. Cependant, ce mode d'affectivité est réversible, il peut donc dériver vers une passion triste, en fonction de la disposition de l'être.

Avec l'idée inadéquate : « on est fatigué dans notre lutte » apparaît dans la résonance de la présence la figure de l'*abattement*. De ce mode d'affectivité dérive une passion triste qui se caractérise par une perte de dynamisme et de motivation pour réaliser certaines activités. (Beaucoup de membres du groupe ne souhaitent plus, par exemple, réaliser de manifestations publiques car non seulement cela prend beaucoup temps et d'énergie, mais surtout parce qu'ils ont le sentiment que cela est inutile (cf. carnet de terrain n°3, Montreuil, 15 juin 2014).)

Je voudrais ajouter en outre que l'énoncé propositionnel : « C'est un endroit pour les enfants » me semble suggérer, en termes de sentiment de présence, une sorte d'indésirabilité à partir de laquelle peut naître un sentiment de *honte* (de même que le fait de vivre dans la rue). De ce mode d'affectivité dérive un sentiment une passion triste.

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°2)

L'*assurance en soi-même*	La *reconnaissance*	L'*espérance* (la *désespérance*)	L'*abattement*	La *honte*
Passion joyeuse	Compulsion désirante	Passion joyeuse (Passion triste)	Passion triste	Passion triste

À la lumière de ces éléments, j'en viens ainsi à considérer que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse mais sur le ton de l'espoir car Ousmane considère (tout comme les autres) qu'il peut obtenir ce qu'il désire dans l'avenir.

Valeur de présence et auto-affection (pôle 4)

À travers le rapport entre un pouvoir-être en forme et l'activité de l'être-en-vie émerge une valeur de présence découlant de la réflexisation qui s'opère à partir du sentiment de présence et de l'idée de soi qui naît depuis cette *disposition* 'à voir et à entendre quelque chose'.

Dans le déploiement de la parole, au début de cet évènement de discours, on peut observer un mouvement de réflexisation entre le sentiment de présence à travers lequel surgissent l'être-là (dans le premier évènement de discours) et l'imaginaire auquel renvoie l'être là-bas (dans le ghetto).

3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Dénotation de la métaphorique de la parole (pôle 1)

L'être-dit (copule du verbe être) : « **on est fatigué dans notre lutte** ».

Comme nous l'avons vu plus haut, dans cet énoncé propositionnel la forme modale du « Je » se confond avec le « On » de la sollicitude de l'être-avec. À travers ce déploiement de la parole, l'usage du pronom « On » tend ici à faire référence à une communauté d'épreuves

avec laquelle Ousmane a en partage une partie de son expérience du monde. Dans cet énoncé métaphorique, la copule du verbe être s'articule à ces deux prédicats : « fatigué » et « en lutte » ('on est fatigué'; 'on est en lutte'). Le retentissement de ces deux prédicats renvoie à un certain ordre du monde relatif à une manière d'être : par conséquent, cet énoncé métaphorique s'accorde à des modes d'investissement de soi qui font autant référence au texte qu'aux fondements extra-linguistiques relatifs aux modes d'appropriement de la parole. Nous retrouvons cet ordre du monde relatif à la 'présence à soi dans le présent vivant'à travers le déploiement de la parole, la déterminité sémantique de tous ces différents prédicats : « je suis arrivé dans le ghetto » (je suis un habitant du ghetto) ; « on est parti au jardin » (je suis sans-abris) ; « on est venu s'installer ici » (je suis habitant d'un refuge).

Prédication générale de la référence suspendue

En règle générale, l'usage du verbe « fatiguer » permet de faire référence soit à une diminution de la force physique (verbe transitif) soit au fait de supporter un trop grand effort (verbe intransitif). Sous sa forme verbale, ce vocable est également employé pour signifier un état de lassitude provoqué par une cause plus ou moins bien déterminée. Ce sont donc trois perspectives d'interprétation qui s'ouvrent avec ce vocable :

« Je suis fatigué » en raison d'un effort physique prolongé ou intense – cet effort vient de se terminer ou est en cours de réalisation (sens 1 et 2).

« Je suis fatigué » de (quelqu'un ou de quelque chose), au sens où la lassitude de vivre toujours les mêmes choses me pèse… (sens 3).

Le terme de « lutte » est quant à lui utilisé pour exprimer un affrontement physique ou symbolique ou encore pour qualifier un ensemble d'actions menées pour obtenir quelque chose dans le cadre d'un rapport de force et de pouvoir qui oppose deux parties.

Identification singulière de la référence déployée (pôle 2)
(Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit)

Dans ce cas de figure, le terme « fatigué » exprime une altération de la motivation sous l'effet des épreuves endurées depuis de longues années dans les couloirs de l'exil. L'usage continu du présent atteste de l'épaisseur de la signification à laquelle renvoie cet énoncé propositionnel qui s'inscrit dans le présent vivant et ainsi ne fait pas simplement référence à un moment de fatigue qui aurait été éprouvé à moment donné. De ce point de vue, il convient de considérer que la référence déployée vise également à prendre en compte une diminution tangible de la force des personnes, au sens où le dynamisme des membres du groupe n'est plus le même : ils sont de moins en moins disposés à s'impliquer dans des actions qui leur semblent vaines ; « de plus en plus de personnes ont perdu la confiance dans l'avenir : 'ils pensent qu'ils vont durer ici toute leur vie et qu'ils n'auront rien, c'est dur'» m'a confié Gaby à l'occasion d'une conversation où il m'est apparu particulièrement soucieux du 'devenir'de chacun d'eux (carnet de terrain n°4, Montreuil, le 23 octobre 2015).

Dans la perspective du discours du locuteur, sur un plan général, l'usage du terme « lutte » se rapporte à l'ensemble des manifestations qui ont été organisées dans la ville en vue d'obtenir à travers la considération des pouvoirs publics de meilleures conditions d'existence, et notamment un logement décent. Mais, dans ce contexte, le terme « lutte » se rattache aussi à l'état de « résistance » des personnes, indispensable pour survivre au régime de privation et de d'invivabilité qui sont susceptibles d'engendrer avec le temps des traumatismes psychiques et psychologiques chez les individus les plus affaiblis.

Ce qui est intéressant dans la formule proposée par Ousmane repose sur l'articulation de ces deux vocables « on est fatigué dans notre lutte ». Il ne dit pas 'on est fatigué de lutter'ou encore 'on est fatigué de la lutte', mais 'je suis en lutte en train de fatiguer de lutter'. Ce qui implique que Ousmane (et les membres du groupe) se comprend (idée du soi) comme étant pris dans un double mouvement redescriptible par l'idée d'une lutte mettant à l'épreuve sa capacité de souffrir de son être-au-monde et des modes d'affection qui en découlent [l'être-en-soi en ses manières d'aborder le monde est remisé, ses « espérances » en sont fragilisées ou revivifiées (cf. évènement de discours n°1)].

Éclaircissement de la sémantique du discours : (pôle 3)

Nous avons vu plus haut, que le sentiment de présence de Ousmane résonne dans la gamme de l'espoir car, en dépit des épreuves endurées, Ousmane semble, tout comme les autres membres du groupe, solidement arrimé à sa détermination : atteindre son but. Or, j'ai conclu, à la lumière des différents modes affectifs examinés à travers le déploiement de la parole, que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse mais sur le ton de l'espoir car Ousmane considère, dans le fond (comme beaucoup d'autres), qu'il peut parvenir à atteindre son objectif dans l'avenir.

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°2)

L'*assurance en soi-même*	La *reconnaissance*	L'*espérance* (la *désespérance*)	L'*abattement*	La *honte*
Passion joyeuse	Compulsion désirante	Passion joyeuse (Passion triste)	Passion triste	Passion triste

Cette tristesse désirante structure la manière d'aborder le monde et l'état d'âme (le *mood*) qui donne à la parole sa force sémantique.

Le réseau métaphorique à travers lequel s'articule la métaphore d'interaction « on est fatigué dans notre lutte » renvoie (comme nous le voyons ci-dessus) à des modes d'affectivité à travers lesquels apparaissent les dynamiques de changement du vivant dans le présent vivant et se forge le sens singulier de la parole à la faveur de son déploiement.

La parole parlante, abordée par le biais de la résonance de son *mood,* exprime la manière dont l'être-dit est affecté par les régimes d'invivabilité sur lesquels se fonde la visée référentielle du déploiement de la parole dans cet évènement de discours. Abordée sous cet angle, la parole dépasse largement le périmètre du « dire » qui se limite à exposer un enchaînement d'actions et d'idées, elle révèle la manière dont l'être au monde est enraciné à son pouvoir de pâtir.

On peut ainsi observer l'activité de synthèse qui s'opère entre des modes du comprendre, en tant qu'il s'enracine dans des modes d'affection qui sont pour l'homme des manières

d’aborder le monde, et des manières de délivrer le sens de ce qui est vécu – en tant que l’idée de soi dans un ordre général du monde relatif à l’ordre de l’état de choses propre à un être au monde intime singulier.

Interprétation de l'évènement de discours n°3

« En fait ma vie personnelle moi ce que je vois : aujourd'hui moi j'ai 31 ans je vois que j'ai pas de papier, je suis triste, donc je pense à mon père, ma mère et tous ceux qui pensent à moi. C'est difficile, je suis en France, toute ma famille qui [Ils] sont au bled espèrent qu'avec mon bon cœur je cherche un peu de sous pour donner un peu à mes parents… des idées comme ça, c'est un peu bon pour moi… mais quand même c'est quoi, mes 2 grands frères avec mes petits frères, avec ma petite sœur, avec ma grande sœur, on est 6 en fait plus mon père, plus ma mère… donc c'est moi qui prends toutes leurs charges, c'est à cause, c'est-à-dire c'est à cause de la difficulté que moi j'ai laissé l'école. Je vois les problèmes à la maison vis-à-vis de, il y a pas quelqu'un qui va les régler. Pour moi il y a de la souffrance, j'ai fait toute ma vie, c'est-à-dire je viens à l'aide depuis que je suis petit je me sens responsable, tu vois. Mon grand frère lui il travaille un peu. Il est marié. Il a 5 enfants en ces temps-là, maintenant il a 7 enfants. Il n'a pas de soucis, en fait il s'en fout. Il m'emmerde. Ma mère, elle avait un peu d'argent. Elle était commerçante maintenant ils ont gaspillé beaucoup l'argent de la mère donc lorsque j'ai grandi je trouvais rien à la maison. Il n'y avait rien à la maison. C'est pour cela que moi j'ai laissé l'école, j'ai foncé au travail pour prendre les marchandises dans le grand marché de Bamako : je prends 200 € de marchandises, tellement il y a de confiance ils me donnent 400 € de marchandises et je voyage dans des petites villes du Mali. Je gagne comme ça jusqu'à une valeur de 7000 €… en même temps j'ai dépensé à la maison, je fais les dépenses de la maison. J'étais très sérieux, tu vois. Aujourd'hui, je fais le même chemin. J'ai 1000 €, je cherche le visa français et j'ai dit à mon frère tu peux appeler ton ami en France pour que moi je puisse venir. Il dit que non, il n'y a pas de problèmes, c'est une bonne idée. Il pense que si je pars là-bas ça va être un peu facile pour moi, plus qu'au bled. C'est ça que je pense, si j'étais toujours là-bas ça aurait été un peu bon pour moi… depuis que je suis venu ici j'avais pleuré en fait, j'ai pleuré vis-à-vis d'avoir quelqu'un qui va t'aider à te montrer le bon chemin… sinon quand tu trouves il ne va pas te montrer de bon cœur quoi faire, tu vois. Je n'ai pas trouvé le visa pour la France donc je suis allé à l'ambassade d'Espagne. »

« Je suis triste » est l'expression vive qui dit l'existence vive dans cet évènement de discours à travers lequel Ousmane expose ce qui le fait souffrir et le pousse par-là même à agir. Dans l'ontologie ricœurienne (1988 ; 1992), les hommes sont définis comme 'agissants'et 'souffrants': la souffrance est l'envers de la puissance d'agir et constitue le vécu fondamental à partir duquel se manifeste l'être-en-soi, dans sa capacité à subir la souffrance et à y réagir. En d'autres termes, l'homme s'inscrit dans une volonté de persévérer dans son désir d'être et d'exister en dépit du souffrir (de ce qui le fait souffrir) depuis lequel se manifeste sa puissance d'agir. Dans cet évènement de discours, la parole de Ousmane délivre une auto-interprétation des motifs de sa venue en France. Cette initiative se manifeste à la fois

comme puissance d'agir et puissance du souffrir de l'isolement qui le maintient à l'écart de sa famille, dans les conditions d'un souffrir-avec et sans réserve. De sorte que les assignations procédant de la forme modale du « Je » sont plus que des prédicats visant à décrire la nature des liens que le locuteur entretient avec sa famille, et apparaissent comme la possible médiation d'une compréhension de soi. En outre, les ruptures de temps alternant le passé composé (introduisant une forme narrative) et le présent continu (introduisant une dimension monstrative) attestent de l'inscription du discours dans le présent vivant, en tant qu'il révèle – dans sa manière d'aborder le monde, de l'interpréter, et dans les actions qui en découlent – un mode du souffrir du sujet-parlant ainsi que son désir d'être et d'exister-avec.

Avec l'expression vive « Je suis triste » s'ouvrent de multiples voies d'explication au regard de cet évènement de discours duquel procède une herméneutique non seulement de l'être-en-soi mais aussi de l'agir.

1)Examen du réseau de la de la structure de déploiement de la parole

La structure du parler de la parole

Ce que montre le dire au travers de ce qui est appelé en présence :

D'emblée, le dire donne à voir une direction : le point de vue de Ousmane au sujet de sa vie personnelle (« ma vie personnelle, moi ce que je vois »). Et ce que nous pourrions ici considérer comme un certain état de l'âme (*mood*), en tant que « je suis triste » constitue un énoncé qui révèle une certaine *disposition* 'à voir et à entendre quelque chose'.

Dans cet évènement de discours, le dire se déploie sous la forme d'un inventaire des raisons et des causes éclairant l'*élan* vital qui a conduit Ousmane à émigrer du Mali vers la France. Le dire nous informe ainsi de la position spécifique conquise par Ousmane au sein de sa famille ('c'est moi qui prends tout en charge') lorsqu'il travaillait dans la région de Bamako en tant que marchand ambulant. Son objectif était alors de soutenir sa famille en assumant les charges de la vie quotidienne et il semble qu'il soit resté le même, du moins en partie : « je fais le même chemin », dit-il. Aussi, le dire ne tend pas seulement à indiquer avec plus de précision le contexte initial de vie dans lequel les motivations de Ousmane puisent leur source, il montre également (et surtout) les différents ressorts du souffrir à travers lesquels le

désir d'être du locuteur se manifeste en tant que la puissance de pâtir et d'agir. En d'autres termes, le dire montre ici essentiellement les relations qui se tissent entre le souffrir, les raisons d'agir et les initiatives (l'activité) de Ousmane.

Toutefois, le dire montre que Ousmane parvenait d'une certaine façon à atteindre son objectif car il gagnait suffisamment d'argent pour prendre en charge sa famille. Son départ dissimulerait-il d'autres enjeux que celui invoqué par Ousmane ?

Dans cet évènement de discours, Ousmane interprète son initiative et sa situation de vie actuelle (« ma vie personnelle, moi ce que vois ») au regard des conditions de vie qui étaient les siennes au Mali. Son mode de compréhension de soi renvoie à la double référence d'un être ici (le là) tourné vers un être là-bas, ce qui implique une double référence à la souffrance caractérisée par le souffrir de l'idée d'avoir-à-prendre-soin d'autrui (le là-bas) et le *souffrir* de l'isolement provoqué par les régimes d'invisibilisation qui pèsent sur les personnes démunies de titre de séjour (le là).

De ce point de vue, le dire tend à montrer trois directions :

1) « Je cherche un peu de sous pour donner un peu à mes parents… Des idées comme ça, c'est un peu bon pour moi ». Cet énoncé montre dans la parole le signe d'une corrélation entre l'action et l'estime de soi, en tant qu'il s'agit d'un « désir raisonné » (Sen, 2009) à travers lequel s'articule une manière de penser, à une manière de faire et d'être atteint dans le souffrir par quelque chose.

2) « Je vois les problèmes à la maison et personne ne va les régler […] je me sens responsable ». Cet énoncé se situe sur l'axe pâtir-agir et renvoie perpendiculairement à l'axe soi-autrui (Ricoeur, 1992). « Je me sens responsable » ne signale pas une activité mais « l'expérience d'être au pouvoir de… » (Ricoeur, 1992, p. 21). Et le souffrir qui en découle se laisse aborder comme « se sentir victime de… » (*Ibid*, p. 21). L'*impuissance à faire* figure ainsi dans l'immanence de la raison de faire, du désir d'agir.

3) « Si je pars là-bas, ça va être un peu plus facile pour moi, plus qu'au bled ». Si cet énoncé montre « le bled » sur un mode négatif, il exprime en même temps la capacité du sujet à souffrir, c'est-à-dire à endurer l'idée ou la chose qui intensifie le sentiment d'exister et d'avoir à répondre à un souffrir au travers de sa puissance d'agir. Cependant, la puissance d'agir-*sur* ce qui est estimé reste limitée ; de même que la meilleure estime de soi peut apparaître dans le discours à un autre seuil que le là et surgir dans un là-bas : « Si j'étais toujours là-bas ça aurait été un peu bon pour moi ». Car si l'aptitude à la souffrance est corrélée à la dignité (Ricoeur, 1992), le dire nous montre en outre que les conditions de vie à Bamako étaient meilleures pour Ousmane qu'à Montreuil (« depuis que je suis venu ici j'avais pleuré en fait… »).

Le parler : ce qui est suggéré et tend à indiquer un mode de présence

L'évènement de discours apparaît d'emblée sous la guise de l'*affliction* et de l'*éloignement*. Ce premier mode de présence fait référence à l'indigence des conditions de vie qui ont été succinctement exposées plus haut et qui renvoient à un sentiment d'humiliation et d'impuissance (l'affliction). Tandis que le second mode de présence dévoilé par le discours de Ousmane suggère un mode de pâtir faisant référence à l'impossibilité pour Ousmane de jouer le rôle qu'il s'est assigné auprès de sa famille en lui apportant, notamment, un soutien financier : l'éloignement renvoie ainsi à un retrait contraint (et temporaire) vis-à-vis de ce rôle, de même qu'à une absence des proches résultant de la distance géographique qui sépare Bamako de Montreuil.

Un autre mode de présence suggéré par le discours de Ousmane se révèle sous la condition de prédicats *éthiques*, au sens où l'action est estimée comme étant juste et conforme au devoir (faite par devoir). Nous retrouvons ce mode de présence sous le registre de ce type d'énoncés : « c'est moi qui prends toutes leurs charges » ; « je viens à l'aide » ; « je me sens responsable ». Ce mode de présence renvoie ici à l'ascription de l'action à son agent, qui se donne sous l'angle de la conscience morale (l'un-pour-l'autre) comme figure de l'altérité.

« Il m'emmerde » est un énoncé propositionnel qui laisse supposer un autre mode de présence que l'on peut appréhender, me semble-t-il, sous la figure de l'*exaspération* induite par le

souffrir de l'idée d'un déni de reconnaissance de l'appartenance de son frère à un même lignage spirituel auquel renvoie la conscience morale vis-à-vis du lignage familial (« il m'emmerde » car il ne se préoccupe pas des problèmes de la famille). J'ajoute que cet énoncé propositionnel peut être également compris, à mon sens, comme une expression vive.

L'indit : ce qui est tenu à l'écart ou dans le secret

Cet évènement de discours tend à décrire le contexte familial dans lequel a grandi Ousmane et appelle en présence ses sœurs, ses frères et ses parents. Si Ousmane fait régulièrement référence à son grand frère (celui qui l'a aidé à venir en France), il ne donne par contre aucune indication sur son activité ni sur la situation de son second grand frère, de ses sœurs et de son père. Il semble estimer que seul l'un de ses frères pourrait endosser avec lui la responsabilité de prendre en charge la famille, mais sans jamais donner de précisions sur ce point de vue.

Ousmane tient à l'écart de son dire la manière dont « l'argent de la mère » a été « gaspillé ». Il ne précise pas non plus à quel moment il a abandonné l'école (il ne donne ni son âge ni son niveau scolaire).

De plus, son propos ne donne aucune indication sur les autres possibles motivations qui pourraient animer Ousmane.

L'inmontrable renvoie ici au 'vide'qui ne peut être montré (« il n'y avait rien à la maison ») car il est justement défini en creux (à quoi ce manque fait-il référence sans venir à se confondre avec le néant, pourrait-on s'interroger).

L'imparlé : ce qui est en réserve pour le parler, n'est pas encore appelé en présence, mais ce sur quoi déjà le dire prend appui

Ousmane a non seulement dû bénéficier des relations de sa mère (« elle était commerçante ») pour s'engager dans son activité de commerçant ambulant, mais également hériter de sa réputation favorable afin de pouvoir « prendre » des marchandises à crédit en vue de les vendre dans les villages aux environs de Bamako.

L'imparlé prend ici globalement appui sur la *volonté* qui – en tant que *décision*, *mouvement* et *consentement* – anime Ousmane dans son mode du comprendre et d'aborder le monde intuitivement, pourrait-on dire. Ainsi, nous dit-il : « Aujourd'hui je fais le même chemin » ; ce qui apparaît comme une manière de reconnaître la concordance de son identité-*idem* dans sa discordance avec son identité-*ipse* qui achoppe sur les impossibilités d'un pouvoir-être existentiel à travers lequel se creuse l'écart entre les capacités personnelles et la puissance d'agir (*comment* agir pour atteindre mon but). Dans cette perspective, il me semble que l'imparlé peut être compris comme un mode de présence sous-jacent à partir duquel se révèlent dans la mise en intrigue de l'action, d'autres modes de présence.

L'examen du tracé ouvrant de la *Dite*

Comment la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon)

Comment la parole ordonne ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole, c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase

Dans cet évènement de discours, la parole appelle et assigne principalement à partir d'un fonctionnement implicatif caractérisé par les expressions « pour moi » et « c'est moi ». Cette modalisation du discours renvoie à une lecture participative du locuteur à travers les actions qu'il décrit (Cadiot, 1991). La parole se tourne en ce sens vers un 'état de choses'tout en situant la place du sujet parlant dans un certain ordre du monde décrit par le discours. Le locuteur est ainsi à la fois le thème du discours et une référence extra-linguistique dans un monde où un ensemble d'activités lui sont assignées. La modalisation du discours assigne ainsi des pensées, des opinions, des décisions et des actions renvoyant le discours du locuteur à sa manière d'aborder le monde et les choses.

La forme modale du « Je » et la modalisation actantielle du « pour moi » et « c'est moi » ordonnent toute la variété des thématiques abordées dans le discours. Ce cadrage exprime la portée monstrative de tous les prédicats assignés aux énoncés qui s'enracinent dans un pouvoir-être existentiel dont l'expression « moi ce que je vois » atteste du caractère présentatif de ce qu'il y a à voir, pour Ousmane depuis son être là.

Comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis

Dans cet évènement de discours, la variété des donations de sens s'articule autour de quatre énoncés interprétationnels. Ces derniers renvoient à des modes du comprendre et font référence à ce que l'on pourrait appréhender, d'une part, comme la conscience morale du locuteur (n°10 et n°11), et concevoir, d'autre part, comme un indice sémantique de l'eidétique de l'action, au sens où ils pointent l'essence de l'action : l'imaginaire à travers lequel elle trouve son élan (n°12 et n°13). La logique propositionnelle de ces directions interprétatives permet de délimiter le périmètre de la vocation intentionnelle du sens de l'action et l'effet de l'action. De ce point de vue, les énoncés interprétationnels n°11 et n°12 tiennent ensemble car l'objectivité eidétique sur soi-même (d'une idée de soi) s'intègre à un imaginaire dans lequel prend forme l'occurrence de l'action, qui précède l'effet *réel* de la chose (c'est-à-dire l'expérience de l'initiative creusant l'écart entre les propositions n°12 et n°13).

Selon ce principe, les agents, les actions tout comme les sentiments exprimés dans cet évènement de discours trouvent, par le biais de leur agencement dans la parole, leur écho sémantique dans un « pourquoi » auquel fait référence l'intention de l'agent visant à rendre intelligible son « être là » s'incarnant dans l'expression vive : « je suis triste ».

Énoncé interprétationnel n°10 « toute ma famille […] espère qu'avec mon bon cœur je cherche un peu de sous pour donner un peu à mes parents ».
Énoncé interprétationnel n°11 : « depuis que je suis petit je me sens responsable ».
L'expression vive : « Je suis triste ».
Énoncé interprétationnel n°12 : « si je pars là-bas ça va être un peu facile pour moi ».
Énoncé interprétationnel n°13 : « depuis que je suis venu ici j'avais pleuré en fait, j'ai pleuré vis-à-vis d'avoir quelqu'un qui va t'aider à te montrer le bon chemin ».

La structure de l'appropriement et du non appropriement du Dasein

La tournure de la circon-spection

À un premier niveau, dans la proximité de l'étant intramondain (ce auprès-de-quoi), le *Dasein* se dévoile sous la guise d'un *avoir-à-prendre-soin* de sa famille. Ce pouvoir de pâtir et d'y répondre correspond à l'intention de l'action découlant des imputations morales propre à ce mode du *souffrir*.

À un second niveau, dans cet évènement de discours, je me risquerai à dire que la contrée vers laquelle se tourne le *Dasein* se dévoile sous la guise du *dévoiement*, au sens où Ousmane s'est détourné de la voie qui était jusque-là la sienne. Car ce en-vue-de-quoi le *Dasein* fait encontre avec le monde en son pouvoir-être renvoie Ousmane, dans la perspective introspective de son discours, au pouvoir-être existentiel dont il jouissait au Mali et qui le conduit aujourd'hui à douter de son choix (« si j'étais toujours là-bas ça aurait été un peu bon pour moi »).

À un troisième niveau, le *renvoi* reste inchangé et se dévoile sous la guise de *l'incertitude de l'à-venir* à travers ce qui a le caractère de l'importun : sur ce plan l'être se révèle être tourmenté par l'impossibilité d'être à pied d'œuvre dans sa vie.

La déterminité existentiale de l'outil à portée de la main (le *Dasein*) a le caractère de *la saturation*, car l'étant intramondain est en son pouvoir-être existentiel accaparé par des préoccupations qui l'empêchent de se tourner vers le monde ambiant en vue d'orienter son action de façon plus adéquate afin de trouver « quelqu'un qui va t'aider à te montrer le bon chemin ». La préoccupation échappe ici à cet impératif, qui pourtant déjà se révèle dans le monde ambiant.

2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole

L'examen de la tonalité de la résonance dans la présence : la factivité (pôle 1)

Il s'agit à présent de déterminer le ton sur lequel retentit la factivité (l'avoir-à-former) à travers le déploiement de la parole. Pour déterminer le mode de son *intonation*, il convient d'examiner la manière dont se fixe le réseau de relations entre trois caractères spécifiques de la spatialité du *Dasein*.

Dans cet évènement de discours, les caractères de la spatialité du *Dasein* se dévoilent sous la guise d'un *avoir-à-prendre-soin* de sa famille (la proximité), du *dévoiement* (la contrée), de *l'incertitude de l'à-venir* à travers ce qui a le caractère de l'importun (le pour-quoi).

En considérant que le mode existential qui apparaît sous la guise d'un *avoir-à-prendre-soin* de sa famille renvoie à une cause (adéquate) qui, pour Ousmane, coïncide avec une auto-désignation morale envers sa famille ; que la guise de l'affection à travers lequel l'étant intramondain se dévoile sous la guise du *dévoiement* entre en correspondance avec l'idée (inadéquate) de sa propre venue qui est alors abordée dans la perspective d'une remise en question ; que le ren-voi se rapporte en son mode existential à une manière d'aborder le monde ambiant et se dévoile sous la guise de *l'incertitude de l'à-venir* et de la crainte de tout ce qui est importun.

Et en considérant également aussi que la déterminité existentiale de l'outil à portée de main (le *Dasein*) a le caractère de *la saturation*, j'en viens à conclure provisoirement que l'être intramondain en son pouvoir-être affecté retentit dans la gamme de l'angoisse à l'égard de ce qui est et peut ad-venir.

Sentiment de présence : la formativité (pôle 2)

La formativité retentit, selon la guise de l'être en forme, sur un ton de la gamme de l'espoir ou du désespoir.

Dans la perspective du rapport homme-chose auquel renvoie la *réalité* d'une chose, en tant

que sentiment de présence au travers du déploiement de la parole, j'identifie dans cet évènement de discours quatre réseaux de relations qui révèlent des modes différents d'appropriement de l'être-au-monde :

Confronté à l'impossibilité de trouver en sa forme une place dans les formes du monde en raison du fait d'être démuni de titre de séjour et de l'impuissance qui en découle, Ousmane éprouve de la tristesse (« aujourd'hui moi j'ai 31 ans je vois que j'ai pas de papier, je suis triste »). L'idée du soi n'entre pas ici en concordance avec les possibilités d'être et de faire : Ousmane souhaiterait, notamment, avoir une situation professionnelle stable qui lui permette de pourvoir aux besoins de sa famille.

En décrivant son enfance (« je suis petit »), Ousmane met en rapport les « problèmes de la maison » avec la « souffrance » qu'il éprouve en retour (« Pour moi il y a de la souffrance »). L'idée qu'il n'y ait personne pour « régler » les problèmes de la maison est insupportable pour lui (« j'ai foncé au travail »)

La nonchalance due à l'insouciance de son frère (« Il n'a pas de soucis ») irrite beaucoup Ousmane (« Il n'a pas de soucis, en fait il s'en fout. Il m'emmerde ») car en raison de son attitude, c'est à lui que revient la « charge » de s'occuper de toute la famille.

Le déploiement de la parole révèle en outre que Ousmane a longtemps espéré trouver une personne pour le 'guider'mais sans y parvenir (« quand tu trouves il ne va pas te montrer de bon cœur quoi faire »). La puissance d'isolement qui résulte du fait d'être démuni de titre de séjour peut engendrer de la rivalité entre pairs : une sorte de désillusion qui se présente sous l'effet d'une atteinte physique se manifestant par des pleurs (« j'avais pleuré en fait »).

En examinant les différents vecteurs de relations énoncés ci-dessus (ma vie personnelle/je suis triste ; les problèmes de la maison/ pour moi il y a de la souffrance ; mon frère/il m'emmerde ; trouver quelqu'un pour me 'guider'/j'avais pleuré), j'estime que le sentiment de présence de Ousmane retentit dans la gamme du désespoir.

En examinant les affects primaires à partir desquels se manifeste la puissance d'exister de l'homme, on peut déduire que l'élan du *désir* (l'appétit) se caractérise pour Ousmane par la

possibilité de soutenir sa famille (« je cherche un peu de sous ») – ce qui l'incite à chercher du travail. Sa volonté [de persévérer dans l'existence] se révèle dans la continuité de sens qu'il accorde à son propre parcours (« je fais le même chemin »), c'est-à-dire retrouver sa place dans le jeu social en ayant, notamment, une activité professionnelle qui lui donne la capacité d'occuper pleinement sa 'place'dans la famille.

Maintenant en prenant en compte l'interprétation suivant laquelle « l'étant à portée de main » a le caractère de la *saturation,* au sens où l'être de l'être ne se tourne pas vers ce qui le préoccupe pourtant déjà, la nécessité vitale de trouver « quelqu'un qui va t'aider à te montrer le bon chemin » est un étant devant lequel est placé l'être en son pouvoir-être existentiel dans le monde ambiant. Il semble que cet accaparement de l'être de l'être tend à réduire son pouvoir de mise en forme (« depuis que je suis venu ici j'avais pleuré en fait »), ce qui me conduit à confirmer que le mouvement de la formativité de l'être dans le déploiement de la parole retentit dans cet évènement de discours dans la gamme du désespoir et sur le ton d'un désespoir désirant.

Puissance d'exister et puissance d'action : l'activité (pôle 3)

Il est ici question de déterminer le ton selon lequel retentit l'être-en-vie, dans la présence, en considérant les idées ou les causes adéquates qui infèrent sur la puissance d'exister et d'action. Les idées ou les causes inadéquates sont relatives à l'imaginaire de l'être-en-forme.

Dans cette perspective, il convient de repérer les idées et les causes qui émergent dans cet évènement de discours en vue d'interpréter les modes d'affectivité qui en résultent.

Idées adéquates	Idées inadéquates	Causes adéquates	Causes inadéquates
« Je cherche un peu de sous pour donner un peu à mes parents »		« je fais les dépenses de la maison »	« j'ai pas de papier »
« Aujourd'hui, je fais le même chemin » (« je me sens responsable »)	(« quand tu [quelqu'un] trouves il ne va pas te montrer de bon cœur quoi faire »		« mon frère »
« si je pars là-bas ça va être un peu facile pour moi »			« les problèmes de la maison »
« si j'étais toujours là-bas (au Mali)… »			
« mon grand frère […] il n'a pas de soucis, en fait il s'en fout »			

Avec la cause adéquate : « je fais les dépenses de la maison » coïncide l'idée adéquate : « Je cherche un peu de sous pour donner un peu à mes parents ». Cet investissement de soi dans la présence renvoie à un état spécifique de motivation qui apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *compassion*. De ce mode d'affectivité capable de se retourner sur lui-même dérive une passion joyeuse qui augmente la puissance d'exister de Ousmane lorsqu'il parvient à atteindre son objectif à travers sa puissance d'action. Quand son action subit un revers, sa puissance d'exister diminue et dérive vers la gamme de la tristesse.

Avec l'idée adéquate : « Aujourd'hui, je fais le même chemin » correspond une autre idée adéquate : « Je me sens responsable ». Dans la résonance de la présence, la dyade de cette idée adéquate apparaît sous la figure de la *force de caractère*. De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse qui se caractérise par la persévérance de Ousmane sur son chemin d'actions vers la joie.

Avec l'idée adéquate : « <u>si je pars là-bas</u> ça va être un peu facile pour moi », Ousmane imaginait avant de quitter le Mali qu'il pourrait peut-être améliorer ses revenus en travaillant en France. Cependant, en étant non muni de titre de séjour, il est non seulement difficile de

travailler mais il s'agit en règle générale d'exécuter des tâches pénibles qui sont souvent mal rémunérées. Aussi, dans la présence du présent vivant, Ousmane oppose à cette première idée adéquate : « Si j'étais toujours là-bas ça aurait été un peu bon pour moi ». Ces deux idées adéquates semblent s'opposer mais elles sont surtout la monstration du processus de subjectivation qui s'opère durant le déploiement de la parole : « quelles sont pour moi les conditions de vie bonne ? ». Avec cette idée adéquate apparaît dans la résonance de la présence, la figure de l'*espérance* («… ça va être un peu facile pour moi »/ «… ça aurait été un peu bon pour moi »). De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse qui se caractérise, en ce cas, par le ton de la *réserve* sur lequel il retentit. La *réserve* renvoie à un mode d'affectivité qui retentit dans la gamme de la tristesse. On peut donc ici parler d'un enthousiasme émergeant sous le signe de la retenue (ce qui a pour effet d'atténuer la joie : la puissance d'exister et d'action).

Avec l'idée adéquate : « mon grand frère […] il n'a pas de soucis, en fait il s'en fout » apparaît dans la résonance de la présence, la figure du *blâme*. De ce mode d'affectivité dérive une passion triste qui se caractérise ontiquement par le sentiment d'être livré à soi-même pour faire face à une difficulté commune, ce qui provoque l'agacement de Ousmane.

Avec la cause inadéquate : « les problèmes de la maison » (« il n'y avait rien à la maison ») émerge chez Ousmane une certaine *disposition* active à travers laquelle émerge ontiquement la figure du courage. Il ne s'agit pas d'un mode d'affectivité en tant que tel, mais d'une manière de répondre activement à une manière d'être affecté par quelque chose… Il me semble également que cette cause inadéquate peut entrer en correspondance avec la figure de la *bienséance*. Il s'agit d'une compulsion désirante sur laquelle se fonde l'imputabilité morale de l'action : ce qui sied bien, selon les critères esthétiques ('les bonnes manières d'être et de faire') d'une société. Cette perspective interprétative se tourne vers une explication du mode du comprendre de Ousmane.

Avec la cause inadéquate : « Je n'ai pas de papier » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *honte*. De ce mode d'affectivité dérive une passion triste se caractérisant par le sentiment d'*impuissance à faire, ce qui a pour effet d'induire* une sorte de mésestime de soi (« ma vie personnelle, ce que je vois » est donné à voir sur un mode négatif).

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°3)

La *compassion*	la *force de caractère*	L'*espérance* et la *réserve*	Le *blâme*	La *honte*
Passion joyeuse/triste	Passion joyeuse	Passion joyeuse – Passion triste	Passion triste	Passion triste

La parole parlante, en tant qu'elle signale la manière d'être de l'homme, se tourne vers les figures affectives qui sous-tendent le pouvoir-être existentiel de Ousmane au travers de son existentialité. À lumière de ces différentes perspectives (sans ignorer la figure de la *bienséance*), j'en viens ainsi à considérer que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse et sur le ton de la *hardiesse* : il s'agit donc d'une tristesse désirante.

Valeur de présence et auto-affection (pôle 4)

À travers le rapport entre un pouvoir-être en forme et l'activité de l'être-en-vie émerge une valeur de présence qui découle de la réflexisation qui s'opère à partir du sentiment de présence et de l'idée de soi qui naît depuis cette *disposition* 'à voir et à entendre quelque chose'. Dans le déploiement de la parole, on peut observer une oscillation entre le sentiment de présence auquel renvoie l'être là et l'être là-bas. Ce mouvement de réflexisation dans la présence fait référence à une connaissance connaissante d'une préférence affective (l'estime de soi/passion joyeuse) qui est espérer, en ce qu'elle renvoie à une condition existentielle jugée comme 'bonne'(ou en tout cas meilleure) par Ousmane (« des idées comme ça, c'est un peu bon pour moi »). La remémoration de la puissance d'exister et de la puissance d'action auquel renvoie sa situation de vie au Mali permet d'harmoniser le sentiment défavorable qui naît dans une 'présence à soi'avec un sentiment actif sous-jacent que je devine sous la figure de la *hardiesse* (compulsion désirante) : un sentiment de présence qui s'accorde et coexiste, me semble-t-il, avec la figure de l'espérance (passion joyeuse) dans ce déploiement de la parole.

3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Dénotation de la métaphorique de la parole (pôle 1)

L'être-dit (copule du verbe être) : « **je suis triste** »

Dans cet énoncé métaphorique, la copule du verbe être a comme prédicat le plus immédiat le vocable « triste ». Cette forme implicative de la forme modale du « Je » renvoie à la qualité de l'être : je suis affecté d'une certaine façon est, donc, le prédicat immédiat (éclairant la substance)… Et le pourquoi (en raison de cela) se rapporte aux prédicats du prédicat qui lui donne sa forme particulière. Plus que l'expression d'une manière d'être affecté et d'aborder le monde, le mot-métaphore informe sur la manière dont se lient les prédicats en suivant leur visée référentielle : « je vois que j'ai pas de papier » ; « c'est difficile je suis en France, toute ma famille sont au bled » ; « ils espèrent qu'avec mon bon cœur, je cherche un peu de sous pour donner à mes parents ». Cet ordre du monde relatif à une 'présence à soi dans le présent vivant'confère au mot-métaphore un retentissement particulier au sein du déploiement de la parole.

Prédication générale de la référence suspendue

En règle générale, l'expression vive : « **je suis triste** » exprime l'état d'une personne qui éprouve du chagrin en raison d'une peine ou d'une préoccupation.

De ce point de vue, Ousmane indique ce qui le rend triste en émettant une sorte de constat (« moi ce que je vois ») portant sur son statut politique (« j'ai pas de papier »), sur le fait qu'il soit séparé de sa famille et que cette dernière a des attentes vis-à-vis de lui.

Identification singulière de la référence déployée (pôle 2)
(Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit)

Dans sa référence déployée le mot-métaphore « triste » s'enracine dans le pouvoir de pâtir qui confère un sens à son souffrir : 'la présence à soi dans le présent vivant'naît de la double épreuve à laquelle renvoie la puissance d'isolement des couloirs de l'exil : « sur-vivre » dans les marges de la vie sociale en vue de subvenir à des nécessités vitales et ce tout en cherchant à satisfaire, quand cela est possible, aux attentes d'une famille qui ignore tout de sa propre situation. Néanmoins, si la présence en France de Ousmane offre quelque espoir de meilleures conditions de vie pour sa famille, elle fait aussi peser sur lui une importante responsabilité symbolique qu'il tend à vouloir assumer (« des idées comme ça, c'est un peu bon pour moi »). Il me semble également justifié de considérer que, dans la présence du présent vivant, le prédicat « triste » renvoie également au prédicat médiat : « j'ai pleuré vis-à-vis d'avoir quelqu'un qui va t'aider à te montrer le bon chemin ». Cette autre perspective se rapporte à l'*impuissance à faire* qui découle de la *puissance d'isolement* évoquée plus haut et qui nourrit également la polysémie de ce réseau métaphorique.

« Je suis » trouve donc sa forme dans cet 'état de choses'à travers lequel 'la présence à soi'se caractérise par le mot-métaphore « triste ».

Éclaircissement de la sémantique du discours : (pôle 3)

Nous avons vu plus haut, que le sentiment de présence de Ousmane résonne dans la gamme du désespoir et sur le ton d'un désespoir désirant. Et conclu, à la lumière des différents modes affectifs examinés à travers le déploiement de la parole, que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse et sur le ton de la *hardiesse* : il s'agit donc d'une tristesse désirante.

La *compassion*	la *force de caractère*	L'*espérance* et la *réserve*	Le *blâme*	La *honte*
Passion joyeuse/triste	Passion joyeuse	Passion joyeuse – Passion triste	Passion triste	Passion triste

Cette tristesse désirante est l'état d'âme (le *mood*) à partir duquel l'être aborde le monde et constitue la force sémantique de la parole, en ce qu'elle tend à révéler une manière d'être-là dans la présence du présent vivant.

Le réseau métaphorique à travers lequel s'articule la métaphore d'interaction « je suis triste » renvoie (comme nous le voyons ci-dessus) à des modes d'affectivité à travers lesquels apparaissent les dynamiques de changement du vivant dans le présent vivant et que se forge le sens singulier de la parole à la faveur de son déploiement.

On peut ici voir une gradation de nuances polysémiques résultant du ton de la résonance dans la présence à partir de l'expérience de l'épreuve de l'entre-deux réalisée par Ousmane.

La parole parlante abordée par le biais de la résonance de son *mood* révèle la manière dont l'être-dit est affecté par les causes médiates de la tristesse sur lesquelles se fonde la visée référentielle du déploiement de la parole dans cet évènement de discours.

Interprétation de l'évènement de discours n° 4

« Ouaih voilà c'est vrai, moi je pense comme ça… je me dis quoi, je me fous la pression sur moi-même ! Je me dis comment j'ai pu venir ? Si je savais, je viens pas ! Si je savais, je viens pas ! Là-bas je faisais mes petits trucs avec de la confiance, parce que tout le monde me connaissait au marché. Tout le monde disait : « Ousmane, il est sérieux ». J'ai trouvé la confiance, on me donnait la marchandise à crédit, je vendais et je venais payer. Je tourne autour de Bamako dans les petites villes pendant 1 ou 2 semaines pour vendre la marchandise… Et si la marchandise diminue, je retourne à Bamako, je viens à la famille j'achète du riz tous les besoins de la famille et je repars au marché encore, tu vois. Je donne un peu à mon père, je donne un peu à ma mère pour qu'ils n'aient pas à demander à quelqu'un. C'est la honte pour moi ! Tu vois. Je suis venu en France, je n'ai pas de papiers mais dès que je trouve un peu de travail à la fin du mois j'envoie un peu pour ma mère, un peu pour mon père. Chaque fin de mois, je le fais. Ce n'est pas obligatoire mais c'est moi qui fais ça pour leur plaisir, tu vois. Pour leur plaisir ! Donc les dépenses à la maison, si mon grand frère n'arrive pas à faire ni mon petit frère, c'est à moi que l'on s'adresse directement… Écoute là tu vois beaucoup de personnes comme ça qui ne veulent pas de problèmes, c'est à cause de ça ils prennent leur moment difficile passé et présent. À cause de ça ils ne cherchent pas de problèmes, voilà quoi ».

L'expression vive qui dit l'existence vive dans cet évènement discours se révèle au travers de cet énoncé : « c'est la honte pour moi ! », qui renvoie à un mode *intoné* de l'être-là. La honte est un sentiment dérivant de la transgression éthique de la norme, mais en ce cas Ousmane affirme qu'il agit selon une convenance personnelle : une éthique qu'il s'est imposée, semble-t-il, à lui-même. Cependant, il n'est pas ici simplement question du surgissement inadéquat d'une idée de soi dans un ordre du monde qui blâmerait sa conduite, mais d'une téléologie de la conscience de soi (« pour moi » : voilà ce qui vaut) affleurant avec la culpabilité suscitée par un possible revers de l'action ; et de la force de sa logique, au sens où pour Ousmane le désir d'être et d'exister dans le jeu social de la reconnaissance mutuelle est subordonné à son propre rôle, notamment au travers du caractère décisif de son action-*pour*… honorer ses parents.

1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole

La structure du parler de la parole

Ce que montre le dire au travers de ce qui est appelé en présence :

Dans cet évènement de discours, le dire insiste sur la capacité du locuteur à concevoir des intentions et à s'y tenir. La corrélation entre le comportement et le sens de l'action constitue l'objet essentiel du propos. Le dire se tourne ainsi vers le réseau de relations qui englobe autant les conduites que les intentions, les actions, les moyens et les résultats. Ce déploiement resserré des actions tend à vouloir affirmer l'existence d'une racine commune aux multiples formes de l'expérience de l'action auxquelles renvoie le corps du texte en sa visée référentielle. Le sens des actions et des formations de sens trouvent leurs fondations dans une expérience du corps, en tant qu'il peut éprouver une idée (pouvoir être) 'comme ceci, comme cela'et se mouvoir en vue de quelque chose. Au centre de la portée sémantique de l'action humaine située, nous trouvons dans ce discours la double épreuve de l'insuffisance (dans la capacité d'agir) et de l'endurance (dans la capacité du souffrir), qui institue l'action dans une eidétique fondée sur l'involontaire *impuissance à faire,* ontiquement caractérisée par la puissance d'éprouver un sentiment de honte.

Pourtant, dans son dire Ousmane affirme qu'il n'est pas obligé de devoir-prendre-soin de ses parents. Mais l'idée cependant de les savoir dans le besoin apparaît comme une chose outrageante, en ce qu'elle vient remettre en question son propre « honneur » et par-delà même celui de ses parents. « C'est la honte moi » est une expression vive ancrée dans cette double perspective : l'individuel et le social.

Le parler : ce qui est suggéré et tend à indiquer un mode de présence

L'énoncé propositionnel, « je me fous la pression », tend à suggérer que l'action est régie par un précepte éthique, au sens où il renvoie à la vie morale de l'agent qui se tourne à la fois vers l'action ainsi que vers l'impératif moral qui enseigne comment faire bien ce que l'on fait (Ricoeur, 1990). Ce mode de présence tend à indiquer une manière d'être là trouvant comme socle l'auto-évaluation de l'agent au travers de sa conduite sociale en ce qu'elle se réfère à des codes normatifs socialement constitués. Sa manière d'être là est donc fondée sur

un étalon du jeu social qui requiert la reconnaissance d'autrui, et en cela les gratifications qui en découlent. Ainsi, « je me fous la pression » renvoie à un mode de présence s'orientant vers le principe de l'action (la téléologie interne de l'action) plutôt que vers la « bonté de la fin visée » (Ricoeur, [1990] 2010, p. 68). La visée référentielle de cet énoncé semble traverser de façon discontinue les deux contextes de vie sociale auxquels Ousmane fait référence dans son discours, le Mali (être là-bas) et la France (être-là). De ce point de vue, on peut deviner une tentative de renversement de cette perspective par l'agent au début de cet énoncé de discours : « je me dis comment j'ai pu venir ? Si je savais, je viens pas ! ». En ce sens où, l'être là depuis lequel je me comprends se rapporte à la vie de l'agent au Mali, tandis que l'être là-bas se réfère, dans le fond, à sa situation de vie en France.

Renvoyant à la période de sa vie où l'agent était un marchand ambulant au Mali, l'énoncé propositionnel « j'ai trouvé la confiance » atteste d'un autre mode de présence qui s'inscrit *decheref* dans une double référence propre à la téléologie de l'action : comment je fais ce que je fais (l'éthique) et la satisfaction engendrée par ce qui est fait. Ce mode de présence suggère une estime de soi (une *reconnaissance de soi*) s'ouvrant vers une reconnaissance mutuelle dont le point le plus élevé est la gratitude (Ricoeur, 2004). Ce mode de présence s'enracine dans les figures de la capacité (plutôt que dans une téléologie de l'action) qui tourne *l'homme capable* vers la possibilité de se reconnaître soi-*même* dans la figure modale du « je peux faire »… advenir quelque chose par le biais de ma puissance d'agir. « La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice » (Ricoeur, 1990, p. 344). Ce qui explique que ce mode de présence tend également à indiquer une sorte de bien être, en ce qu'il tend à renvoyer à des possibilités concrètes d'être et de faire entrant en adéquation avec ce que l'agent estime « bon pour » lui et autrui (Sen, 1991).

L'énoncé propositionnel, « c'est la honte pour moi » suggère un mode de présence à travers lequel l'agent se confronte à l'impossibilité de se reconnaître soi-même à partir de l'entité spécifiée par l'ipséité, qui enveloppe le foyer intégratif de la reconnaissance mutuelle (comprenant Ousmane et ses parents) sous les occurrences d'une idée négative engendrée par la conscience morale de l'agent. Nous sommes ici dans l'immanence de l'action involontaire au sens où la honte renvoie en ce cas à l'idée d'une action indigne de soi. Quand bien même celle-ci n'a aucune réalité tangible, elle existe comme l'effet d'une chose venant remettre en

question les conventions explicites et implicites de la reconnaissance mutuelle qui constituent l'eidétique du lien que Ousmane entretient avec sa famille ('ma famille pense qu'avec mon bon cœur, je vais leur donner un peu d'argent'). Pour Ousmane ce lien est pour lui remis en cause dès lors qu'il *faillit* à mettre en œuvre des actions supposées maintenir le mouvement d'une reconnaissance mutuelle, telle qu'il s'en représente les termes.

Dans ce prolongement, cet évènement de discours (tout comme les précédents) tend à suggérer un mode de présence qui se caractérise par le dévouement à partir duquel l'idée de soi – la reconnaissance de soi-même – se nourrit de la reconnaissance mutuelle.

L'indit : ce qui est tenu à l'écart ou dans le secret

Ousmane ne fait aucune référence à ce que l'on pourrait ici désigner comme la *Tradition* (au sens de Gadamer) d'où découlent les conduites sociales de l'être historique et ses modes du comprendre. Je veux ici formuler l'hypothèse que si Ousmane estime qu'il n'est pas obligé de s'occuper de ses parents, cela ne signifie pas que s'occuper de ses parents ne constitue pas un mode du penser propre sa société d'appartenance (c'est-à-dire une sorte de norme sociale).

Il indique en outre que s'il donne l'argent à ses parents : c'est « pour leur faire plaisir ». Mais Ousmane n'indique à aucun moment qu'il s'agit pour lui d'un chemin d'actions vers la joie (il indique simplement un peu plus haut : « des idées comme ça c'est un peu bon pour moi ») et tend plutôt à considérer ce principe d'action comme une idée inadéquate : « je me fous la pression », dit-il. Quand il évoquait plus haut que l'attitude de son grand frère l'agace (« il m'emmerde »), peut-on entendre aussi que la situation le contrarie beaucoup plus globalement ? En ce cas, son propos révèle peut-être un conflit interne (et éthique) qui est dès lors *inmontrable* car inavouable devant un tiers comme moi.

On peut aussi faire l'hypothèse que son comportement s'ajuste avec ses convictions religieuses, de ce point vue prendre soin de ses parents se révèle comme une exigence morale relevant d'une éthique transcendantale fondée sur une théorie de la foi.

L'imparlé : ce qui est en réserve pour le parler, n'est pas encore appelé en présence, mais ce sur quoi déjà le dire prend appui

Je ne décèle pas dans cet évènement de discours de nouvelles références extra-linguistiques à l'imparlé. Toutefois, je me heurte à la difficulté de formuler une explication pour cet énoncé propositionnel : « Écoute là tu vois beaucoup de personnes comme ça qui ne veulent pas de problèmes, c'est à cause de ça ils prennent leur moment difficile passé et présent. À cause de ça ils ne cherchent pas de problèmes, voilà quoi ». Si je parviens à saisir que Ousmane fait ici référence aux autres membres du groupe des Sorins, je ne saisis pas ni ne devine quel est le prédicat auquel est assigné le terme « problème ». « Leur moment difficile passé et présent » est une expression faisant ici référence à ce qui a été dit, du point de vue de l'historiographie du collectif, et renvoie plus largement à ce qui est donné à voir (de comprendre) de leurs conditions de vie sociale (Cf. le chapitre 1 de la thèse).

L'examen du tracé ouvrant de la *Dite*

Comment la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon

Comment la parole ordonne ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole, c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase

La parole à travers son déploiement appelle et assigne à partir d'un *engagement énonciatif* explicite : « moi je pense comme ça ». Cette formule vise à attester de la valeur de vérité de ce qui a été dit et qui va être réaffirmé dans l'ensemble des énoncés propositionnel. La parole appelle ce que l'on peut ici considérer comme une forme de « savoir biographique » en ce qu'il fait référence à l'ancrage expérientiel de toute idée de soi (Delory-Momberger, 2009), et assigne selon l'attitude que le locuteur entretient avec son contenu propositionnel. (Nous retrouvons donc là la dimension épistémique de la forme modale du « Je » et la dimension ontologique de la manière d'être en relation avec une chose et le monde.) La portée sémantique de ce qui est donné à voir par le biais de la parole renvoie ainsi à la manière dont Ousmane propose une mise en intrigue de son parcours de vie et lui donne forme, dans le présent vécu (c'est-à-dire au regard de ce qui a été, de ce qui est, et advient). De ce point de vue, le déploiement de la parole comporte des similitudes avec l'évènement de discours précédent, cependant le contenu de l'énoncé propositionnel de Ousmane introduit deux nouveaux prédicats au schéma relatif à la téléologie de l'action prédominante dans le récit (le parcours d'émigration) : 1) « Si je savais, je viens pas ! » et 2) « Ce n'est pas obligatoire mais

c'est moi qui fais ça pour leur plaisir ». L'explicitation de son parcours d'émigration reste ainsi le point cardinal de ces énoncés propositionnels.

Comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis

Dans cet évènement de discours, la variété des donations de sens s'articule autour de quatre énoncés interprétationnels qui apportent, d'une certaine façon, un nouvel éclairage sur la phénoménalité de la situation de Ousmane. Les énoncés interprétationnels n°14 et n°15 révèlent l'expérience asymétrique que vient à faire Ousmane à partir d'une idée de soi apparaissant dans un être-là (en France) puis au travers d'une idée de soi émergeant dans un être là-bas (au Mali). La portée du champ sémantique des énoncés interprétationnels n°16 et n°17 renvoient à l'hétérogénéité logique du sens qui unit entre eux la cause et l'effet. Ces différentes directions de sens constituent les ramifications de l'expression vive : « c'est la honte pour moi », et apparaissent en tant que « raison de », c'est-à-dire comme connexion logique motivationnelle comprenant les motifs et les intentions.

Énoncé interprétationnel n°14 : « je me fous la pression ».
Énoncé interprétationnel n°15 : « J'ai trouvé la confiance ».
Expression vive : « C'est la honte pour moi ! ».
Énoncé interprétationnel n°16 : « Je donne un peu à mon père, je donne un peu à ma mère pour qu'ils n'aient pas à demander à quelqu'un ».
Énoncé interprétationnel n°17 : « Ce n'est pas obligatoire mais c'est moi qui fais ça pour leur plaisir ».

La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein*

La tournure de la circon-spection

À un premier niveau, la tournure de la circon-spection se rapporte à la proximité de l'étant intramondain, c'est-à-dire à ce auprès-de-quoi se trouve le *Dasein.* À partir de cet évènement de discours, l'étant qui se révèle sur le mode de la préoccupation reste inchangé et se révèle ontiquement sous la guise du *déshonneur* en tant qu'il se dévoile comme l'impossibilité de prendre-soin de sa famille et notamment de ses parents.

À un second niveau, ce en-vue de quoi le *Dasein* fait encontre avec le monde en son pouvoir-être existentiel se dévoile sous la guise de l'*inconciliabilité* et se caractérise par l'*impuissance à faire* et l'idée que ses parents soient un jour contraints de recourir à l'aide d'autrui pour subvenir à leurs besoins.

À un troisième niveau, dans la structure de l'appropriement et du non appropriement, la relation entre les étants qui règle le *ren-voi* entre le là et le là-bas, en tant que l'être-en-soi est toujours tourné vers le monde ambiant, se révèle sous la guise d'un *avoir-à-prendre-soin* à travers lequel se manifeste le *souffrir* qui anime la téléologie interne de l'action et de son éthique.

En examinant la provenance de la parole dans cet évènement de discours, on peut déduire que la déterminité existentiale de l'outil à portée de la main (le *Dasein*) a le caractère de l'*insistance*. L'étant à portée de la main s'incarne à travers le dévouement qui incite en permanence Ousmane à partir au-devant de l'action ; il se donne ainsi comme manière d'aborder le monde en tant que mode existential.

2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole

L'examen de la tonalité de la résonance dans la présence (pôle 1)

Il s'agit à présent de déterminer le ton sur lequel retentit la factivité (l'avoir-à-former) à travers le déploiement de la parole. Le pouvoir de pâtir de l'être en soi est relatif à la tournure de la circon-spection du *Dasein* qui, selon la guise de son dévoilement, est *intoné* dans la gamme de la joie ou de la sérénité. Pour déterminer le mode de son *intonation*, il convient d'examiner les relations entre les trois caractères spécifiques de la spatialité du *Dasein*.

Dans cet évènement de discours, les caractères de la spatialité du *Dasein* se dévoilent sous la guise du *déshonneur* (la proximité), de l'*inconciliabilité* (la contrée), et d'un *avoir-à-prendre-soin* de sa famille (le pour-quoi).

Considérant que le mode existential qui apparaît sous la guise du *déshonneur* renvoie à une idée (inadéquate) qui engendre un engagement spécifique de la part de Ousmane vis-à-vis de sa famille ; que le mode existential à travers lequel l'être de l'étant se révèle sous la guise de l'*inconciliabilité* dérive d'une cause extérieure (inadéquate) qui ne permet pas à Ousmane d'être à pied d'œuvre dans la vie comme il le souhaiterait, ce qui hypothèque ses possibilités d'agir en faveur de ce qu'il estime important pour lui (soutenir sa famille) ; et que le ren-voi auquel se rapporte le *pour-cela* se révèle sous la guise d'un *avoir-à-prendre-soin* de sa famille à travers le pouvoir de pâtir de ce devoir, on peut conclure, me semble-t-il, que l'être en son pouvoir-être affecté retentit dans la gamme de l'angoisse et sur le ton de la crainte liée à sa propre faillibilité.

Sentiment de présence : la formativité (pôle 2)

La formativité retentit, selon la guise de l'être en forme, sur un ton de la gamme de l'espoir ou du désespoir.

Dans la perspective du rapport homme-chose auquel renvoie la *réalité* d'une chose, en tant que sentiment de présence au travers du déploiement de la parole, j'ai signalé plus haut deux

réseaux de relations qui m'ont paru essentiels :

> Du fait de son vécu d'expériences au Mali où il indique avoir « trouvé la confiance » et vouloir « poursuivre ce chemin », Ousmane tend à se reconnaître comme un *homme capable*. Il se décrit comme occupant un rôle important dans l'organisation de la vie de la famille, ainsi dit-il : « Je me fous la pression sur moi-même ! ». Le devoir qu'il estime être le sien vis-à-vis de sa famille précède sa venue en France qui est motivée, entre autres, par la poursuite de cet objectif. Cette idée de soi a pour effet d'engendrer une intense préoccupation vers laquelle en son pouvoir-être existentiel Ousmane se tourne en permanence.
>
> Plus spécifiquement, dans la perspective d'un *avoir-à-prendre soin*, le risque que ses parents soient contraints de requérir l'aide de tierces personnes est une idée (inadéquate) insupportable pour Ousmane, ce qui a pour effet d'induire un sentiment de honte (« c'est la honte pour moi ! »), aussi il se démène autant que possible – bien que sa puissance d'agir soit limitée car il est démuni de titre de séjour (cause extérieure) – pour ne pas avoir à pâtir de cette idée.

L'énoncé propositionnel suivant lequel « ce n'est pas obligatoire mais c'est moi qui fais ça pour leur plaisir » démontre que Ousmane est en quelque sorte son propre obligé. La manière dont il agit est ainsi induite par son désir d'être et d'exister à travers le pouvoir de *souffrir* d'une *réalité* par laquelle peut naître une idée de soi (comme cela a été évoqué plus haut, on ne peut pas totalement ignorer les *effets-de-sens* induit par la tradition dans cette manière de concevoir son devoir vis-à-vis de la famille, et ce notamment au travers de l'éthique de l'action qui en découle).

En considérant ces deux vecteurs comme la manifestation de l'effet de la chose (« Je me fous la pression sur moi-même ! » ; (« c'est la honte pour moi ! »), j'estime que dans cet évènement de discours le sentiment de présence de Ousmane retentit dans la gamme du désespoir.

En examinant les affects primaires de la structure de l'affectivité à travers lesquels se manifeste la puissance d'exister de l'homme, on peut remarquer que le *désir* (l'appétit) de

Ousmane s'incarne dans l'idée de faire plaisir à ses parents. De même que sa volonté se manifeste au travers de sa capacité à supporter les causes extérieures qui l'empêchent de satisfaire l'élan de son affect fondamental (le désir), en tant qu'il est lié à son désir de persévérer dans l'existence en conservant une idée de soi reposant sur la sollicitude de l'être-*avec* : « Ce n'est pas obligatoire mais c'est moi qui fais ça pour leur plaisir ».

En prenant en compte à présent l'interprétation suivant laquelle l'étant « à portée de main » a le caractère de l'*insistance,* au sens où ce mode existential tend à pousser l'être en son pouvoir-être existentiel à partir au-devant de l'action, je suis tenté d'amender la proposition faite plus haut consistant à dire que le déploiement de la parole retentit, dans la présence, dans la gamme du désespoir. Mais peut-on affirmer, pour autant, qu'il vibre dans la gamme de l'espoir ?

Si l'on comprend l'espoir comme une transaction entre le rêve et la réalité (le désir et les possibilités du vivre), alors il est ici question d'un fragile espoir : d'un espoir susceptible d'être altéré. Toutefois, son expérience du couloir de l'exil témoigne de la capacité et de la puissance de vie de Ousmane.

D'un autre côté, si l'on comprend le désespoir comme l'impossibilité de trouver sa place dans les formes du monde, en tant que cela implique un grave état de désespérance ou d'accablement, il ne me semble pas que le déploiement de la parole soit imprégné de ce ton ; cependant il apparaît clairement que l'être en son pouvoir-être existentiel est tenaillé par un excès de difficulté.

Pour trancher ce point, je propose de prendre en compte, par anticipation, l'indice suivant : « je n'ai pas de papiers mais dès que je trouve un peu de travail… ». Certes, cet énoncé se rapporte à l'activité de l'être-en-vie, mais il nous fournit une indication décisive, me semble-t-il, pour déterminer la gamme dans laquelle retentit la formativité. Ainsi, j'aurais tendance à penser que si malgré les contraintes qui pèsent sur lui, Ousmane parvient à trouver un peu travail, cela ne peut que l'encourager à tenter d'atteindre ses objectifs.

Par conséquent, j'en viens donc à considérer que le sentiment de présence de Ousmane retentit, dans cet évènement de discours, dans la gamme de l'espoir et retentit sur le ton instable du possible accomplissement de ce qui est espéré (« pour leur plaisir ! »)

Puissance d'exister et puissance d'action (pôle 3)

Il est ici question de déterminer le ton selon lequel retentit l'être-en-vie, dans la présence, en considérant les idées ou les causes adéquates qui infèrent sur la puissance d'exister et d'action de Ousmane. Et à l'inverse les idées et les causes inadéquates qui induisent la diminution de la puissance d'exister et d'action. La corrélation entre une idée ou une cause adéquate avec la puissance actuelle du corps renvoie au mode d'affectabilité découlant des affects secondaires, c'est-à-dire au sentiment de présence dérivant d'une idée du corps, dans la présence.

Dans cette perspective, je repère les idées et causes qui émergent dans cet évènement de discours.

Idées adéquates	Idées inadéquates	Causes adéquates	Causes inadéquates
« Là-bas je faisais mes petits trucs avec de la confiance »	« pour qu'ils n'aient pas à demander à quelqu'un »	« Je donne un peu à mon père, je donne un peu à ma mère »	« si mon grand frère n'arrive pas à faire ni mon petit frère »
« Tout le monde disait : 'Ousmane, il est sérieux'. J'ai trouvé la confiance »		« c'est moi qui fais ça pour leur plaisir »	

Avec la cause adéquate : « Je donne un peu à mon père, je donne un peu à ma mère » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *compassion*. De ce mode d'affectivité capable de se retourner sur lui-même dérive une passion joyeuse. (Quand je ne peux pas donner à mon père et ma mère, j'en suis triste.) Ainsi, avec l'idée inadéquate : « pour qu'ils n'aient pas à demander à quelqu'un » surgit dans la résonance de la présence, la figure de la compassion, duquel dérive cette fois le sentiment de tristesse.

Avec la cause adéquate : « C'est moi qui fais ça pour leur plaisir » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *fierté*. De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse qui

se caractérise par la puissance d'agir de Ousmane dont la portée influe sur la vie des personnes qu'il estime.

Avec la cause inadéquate : « Si mon grand frère n'arrive pas à faire ni mon petit frère » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de la *bienveillance*. De ce mode d'affectivité dérive une compulsion désirante qui se caractérise par une 'présence à soi'fondée sur la sollicitude qui pousse l'être-en-vie à agir en faveur d'autrui.

Avec l'idée adéquate : « Là-bas je faisais mes petits trucs avec de la confiance » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de l'*amour de soi*. De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse susceptible d'entrer en concordance avec des schèmes d'action créateurs de reconnaissance sociale.

Avec l'idée adéquate : « Tout le monde disait : 'Ousmane, il est sérieux'. J'ai trouvé la confiance » apparaît dans la résonance de la présence, la figure *du désir d'être bien vu*. De ce mode d'affectivité dérive une compulsion désirante qui se manifeste chez Ousmane à travers sa volonté de persévérer dans l'existence en vue de rejoindre le commun des vies ordinaires.

À partir de cette mise en perspective, nous pouvons ainsi observer la façon dont s'agence la structure de l'affectivité qui sous-tend les modes d'être qui surgissent dans la présence, en tant qu'ils renvoient à des modes d'appropriement de la parole – et de ce point de vue à des donations de sens – se rapportant à des références extra-linguistiques.

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°4)

La *compassion*	la *fierté*	la *bienveillance*	l'*amour de soi*	Le *désir d'être bien vu*
Passion joyeuse/triste	Passion joyeuse	Compulsion désirante	Passion joyeuse	Compulsion désirante

À la lumière de ces différentes perspectives, j'en viens ainsi à considérer que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse et sur le ton de la *satisfaction*, qui est une passion joyeuse : il s'agit donc d'une tristesse joyeuse. Car bien que

l'investissement de soi dans la présence se rapporte majoritairement à des idées ou à des causes adéquates, qui ont pour effet d'augmenter la puissance d'exister et d'agir de Ousmane, les possibilités du vivre de Ousmane sont limitées ou incertaines. Cependant, il parvient tout de même en son pouvoir-être existentiel à maintenir son être-là dans une possession de soi qui en termes de comportement se traduit par le fait qu'il est constamment à la recherche d'un emploi. Et notamment aussi à travers le fait que sa pensée entre en résonance avec des idées adéquates.

Valeur de présence et auto-affection (pôle 4)

Pour se dégager de la passion triste à laquelle renvoie son être-là, dans cet évènement de discours Ousmane se reporte vers le souvenir de son affairement au Mali, ce qui lui permet non seulement de dériver vers une préférence affective où l'idée du soi est préservée, mais également de se présenter à moi en son pouvoir-être existentiel depuis une perspective de son vécu où ses capacités personnelles sont reconnues et sa puissance d'agir efficiente.

Cependant, il est difficile d'affirmer qu'il s'agit ici d'un processus de réflexisation effectué en vue d'évoluer vers une préférence affective. Par contre, il apparaît clairement que Ousmane souhaite démontrer qu'il existe un écart entre ses conditions de vie au Mali et la situation qui est la sienne aujourd'hui en France (« si je savais je ne viens pas ! Là-bas je faisais mes petits trucs avec de la confiance »). Par cette mise en vis-à-vis de ces deux contextes Ousmane indique, ce faisant, où se situent ses préférences affectives, et de l'écart qui naît entre ces deux valeurs de présence émergent des passions tristes et s'activent des compulsions désirantes. (Comme nous l'avons vu plus haut – évènement de discours n°3 – la *hardiesse* est un affect actif susceptible de favoriser la formation d'une contre-tonalité.

3)Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Dénotation de la métaphorique de la parole (pôle 1)

L'être-dit (copule du verbe être) : « je me fous la pression sur moi-même » coïncide avec la proposition « **j'en suis à me mettre sous pression** » – suivant le modèle selon lequel le verbe être marque un rapport de coexistence entre une idée substantive quelconque et une idée concrète ou adjective[198] (Ricoeur, 1975, p. 69).

« Je me suis mis la pression » constitue donc l'idée substantive de cet énoncé métaphorique, qui a comme prédicat médiat : « je me dis comment j'ai pu venir… » ; « là-bas je faisais mes petits trucs avec la confiance… ». Dans le déploiement de la parole, le retentissement particulier du mot-métaphore façonne le surgissement de plusieurs idées de soi renvoyant autant à des contextes différents qu'à des modes singuliers de compréhension de soi. Sur un plan pragmatique, seuls les prédicats s'accordant avec le mot-métaphore renvoient à la proposition générale qui en dérive vers une possible compréhension du terme « pression » et des variations sémantiques s'y rapportant.

Prédication générale de la référence suspendue

Dans la métaphorique du langage ordinaire, « se mettre la pression » (ce qui est différent de mettre la pression sur quelqu'un) est un emploi pronominal du verbe « mettre » qui signifie communément qu'un sujet se trouve dans un état mental à partir duquel il se sent pressé (oppressé) par une idée ou par une chose à laquelle il estime devoir accorder de l'importance. Ce qui implique, sur le plan de l'intentionnalité (un effort intentionnel), une focalisation de la 'présence à soi'vers une action précise (par exemple : négocier avec son patron) ou une préoccupation existentielle plus vaste (par exemple : réussir son mariage).

De ce point de vue, Ousmane indique par l'expression « je me fous la pression sur moi-même » qu'il fait l'épreuve d'idées qui le renvoient à une *réalité* pénible (l'effet de la chose).

[198] Ainsi, pour Ricoeur (1975), la proposition « je lis » équivaut à « je suis lisant ». Voir en infra la sous-partie intitulée la copule du verbe être dans le deuxième chapitre de la thèse.

Identification singulière de la référence déployée (pôle 2)
(Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit)

Dans sa référence déployée le mot-métaphore « pression » trouve sa genèse dans les régimes d'invivabilité dont Ousmane a dû faire l'épreuve en son pouvoir-être existentiel dans les couloirs de l'exil (« si je savais je ne viens pas ! »). Si cette terrible réalité est tue, la parole parlante se tourne explicitement vers les idées à travers lesquelles s'agence une compréhension de soi et de son être-là dans la présence à partir des modes d'affectivité qui en dérivent.

« Je me fous la pression » est une expression dont la cause peut être également appréhendée sous un angle symbolique, au sens où le fait de se trouver en Europe peut être interprété par une société de départ comme un impératif de réussite (selon les critères de la norme dominante) avec pour conséquence d'engendrer une certaine « pression » sur de nombreuses personnes qui vivent actuellement en Europe dans une grande précarité[199], au sens où il est attendu de leur part qu'ils s'enrichissent et pourvoient ainsi aux besoins de leur famille.

En outre, il convient de considérer également l'effort intentionnel produit par Ousmane quand il exprime vouloir envoyer de l'argent à ses parents « chaque fin de mois […] pour leur plaisir ». Au regard des opportunités aléatoires de travail dont il dispose et de la rétribution qu'il obtient, la réalisation de ce vœu personnel doit le confronter en permanence à un ensemble de difficultés pratiques (et peut-être même à des arbitrages personnels portant sur ses propres nécessités vitales)[200].

---

[199] Cet imaginaire est encore très présent en Afrique de l'ouest comme le démontre Clara Lecadet dans sa thèse intitulée « Le front mouvant des expulsés. Lieux et enjeux des regroupements et des mobilisations collectives des migrants expulsés au Mali », soutenue en 2011 à l'EHESS, où elle étudie le parcours de migrants expulsés de l'Union Européenne durant leur retour au Mali.

Durant mes entretiens avec Delagrange, j'ai abordé à différentes reprises ce sujet avec lui, et il m'a dit qu'il s'agissait, selon lui, de l'une des principales causes de précarisation des migrants en Europe : ces derniers refusent de repartir dans leur pays d'origine où ils seront ignorés par leurs proches s'ils ne sont pas en capacité d'afficher une réussite économique.

[200] Il semble en effet que des personnes font le choix de se priver de certaines nécessités afin de pouvoir envoyer un peu d'argent à leur famille (carnet de terrain n°3, Montreuil, le 8 février 2015).

Éclaircissement de la sémantique du discours : (pôle 3)

J'ai montré plus haut que le sentiment de présence de Ousmane résonne dans la gamme de l'espoir et retentit sur le ton instable du possible accomplissement de ce qui est espéré (« pour leur plaisir ! »), et j'en conclus, à la lumière des différents modes affectifs examinés à travers le déploiement de la parole, que l'investissement à soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la tristesse et sur le ton de la *satisfaction* : il s'agit donc d'une tristesse joyeuse.

La *compassion*	la *fierté*	la *bienveillance*	l'*amour de soi*	Le *désir d'être bien vu*
Passion joyeuse/triste	Passion joyeuse	Compulsion désirante	Passion joyeuse	Compulsion désirante

Cette tristesse joyeuse représente l'état d'âme (le *mood*) à partir duquel l'être aborde le monde et s'institue la force sémantique de la parole, en ce qu'elle tend à révéler une manière d'être-là dans la présence du présent vivant.

Le réseau métaphorique à travers lequel se déploie la sémantique du mot-métaphore oscille dans un rapport tensionnel entre le *remords d'état de conscience* (de ce mode d'affectivité dérive une passion triste) et la *fierté* de parvenir à se maintenir dans la vie (dans un être-*avec* : « c'est à moi que l'on s'adresse… ») en cherchant à atteindre ses propres buts (« aujourd'hui, je fais le même chemin », cf. évènement de discours n°3).

Au regard des différentes considérations évoquées plus haut, on peut considérer que le mot-métaphore trouve également un tout autre retentissement avec l'expression : « C'est la honte pour moi ! », que l'on peut aussi entendre comme « je suis honteux de cela… ».

Interprétation de l'évènement de discours n° 5

« Moi j'ai 31 ans, si j'ai envie de me marier, comment je vais me marier ? La plupart des gens ici, ils pensent tellement au bled, là où tu es, on dit dans notre langue comme ça : « là où tu es c'est là-bas qu'est chez toi ». Là où tu vis, c'est là-bas chez toi, parce que l'on est déjà habitué, en France, ici même sans papiers. Parce ce que même si tu fais un petit mois même deux petits mois, le reste tu le fais ici… dans toute l'année si toi tu as fait 2 mois au bled, tu n'as rien fait. Le reste c'est dix mois, donc c'est là-bas chez toi, voilà ! Il y a beaucoup de gens maintenant qui comprennent mais qui pensent dans le cœur que les femmes ici c'est pas bon. On a vu beaucoup d'histoires avec les enfants d'ici et ceux du bled. Tu vas te marier avec une femme comme ça, tu fais un enfant avec une femme comme ça, tu fais tout, tout, tout… un jour elle va te quitter… Oui, l'enfant d'ici. Les Françaises ou bien l'enfant qui sont nés ici, tout c'est pareil, non ? Y'a des histoires ici depuis longtemps, on ne veut pas d'histoires… mais si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie. C'est ça que je voulais dire. C'est pour ça que je vois tout cela, le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié… tu es marié à une Française : tu vas avoir tes papiers. Si vous vous aimez vraiment ça va avancer quand même, après tu peux aller voir ta famille : t'as un passeport. Ta mère elle est vieille, ton père il est vieux, tu ne sais pas quand ils vont mourir, tu ne peux rien faire ! Tu ne peux pas aller les voir ça c'est très dur, tu vois. C'est très dur, donc si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon : en tout cas ça va t'aider beaucoup… si tu es marié tu peux partager ça tous les deux à la maison. Bientôt je vais me marier, je vais rencontrer les parents de ma copine. On a déjà un enfant. »

1)Examen du réseau de la structure de déploiement de la parole

La dynamique de cet évènement de discours se conçoit à partir de l'expression vive : « tu ne peux rien faire ! ». Cette expression se tourne en même temps vers l'*impuissance foncière à faire* quelque chose… qui découle du régime de subalternité engendré par le fait d'être démuni de titre de séjour ainsi que des situations concrètes à travers lesquelles les possibilités du vivre sont hypothéquées. L'énoncé propositionnel « tu ne peux pas aller voir ta famille » tout comme « comment je vais me marier » apparaissent ainsi comme des déclinaisons possibles de l'expression vive, « tu ne peux rien faire ». L'explication de la formule « tu ne peux rien » se déclôt avec les prédicats assignés aux énoncés sur le mode négatif d'un « tu ne peux pas »… suivre le mouvement, l'élan de formation devant lequel se découvre ton désir d'être et d'exister dans le jeu social.

La structure du parler de la parole

Ce que montre le dire au travers de ce qui est appelé en présence :

Dans cet évènement de discours, le dire montre que le mariage avec une « Française » s'incarne comme une voie possible d'émancipation des conditions de vie auxquelles sont renvoyés les subalternes vivant dans ce refuge ; et que la visée de cette action apparaît comme un seuil symbolique à travers lequel émerge le moyen pratique de transformer sa situation en favorisant l'accroissement de sa propre puissance d'agir.

Le dire montre également que le locuteur comprend sa propre présence en France comme un être chez soi, car il considère que la déterminité du chez soi est relatif au temps qu'une personne passe dans un espace, au sens où le sentiment 'd'un chez soi'repose *de facto* sur des processus de quotidianisation (c'est-à-dire des habitudes et des modes d'invention) : « […] Parce que l'on est déjà habitué, en France, ici même sans papiers ».

Le dire montre également qu'il existe une sévère défiance vis-à-vis des femmes qui vivent en France, pourtant le mariage reste une perspective envisageable notamment pour ceux qui peinent à obtenir un titre de séjour assorti d'une autorisation de travail : « si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie. […] Le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié ».

De plus, le dire montre que la finitude de ses parents appartient à l'intimité du sentiment de son être affecté. La chose dont il est ici question et qui s'inscrit dans cette totalité renvoie à l'impossibilité de leur rendre visite : « tu ne sais pas quand ils vont mourir […] tu ne peux pas aller les voir ça c'est très dur ». Cet énoncé propositionnel découle d'une certaine misère d'être en ce que la téléologie de l'action répond à l'exigence de la tradition par laquelle les modes ordinaires de la reconnaissance sociale sont consacrés (Ricoeur, 1990). Ce qui est « dur » est donc non seulement ce qui atteint Ousmane en son être le plus propre, mais aussi ce qui tend à émailler l'œuvre (et la promesse qui le devance) à laquelle le convoque son appartenance filiale.

Enfin, le dire expose que Ousmane va se marier et qu'il est déjà le père d'un enfant, cet énoncé propositionnel tend à attester de l'authenticité de l'engagement de sa compagne, et de la crédibilité de la visée noématique de son discours : « j'ai envie de me marier » (noèse) ; « je vais me marier » (noème).

Le parler : ce qui est suggéré et tend à indiquer un mode de présence

Le déploiement de la parole suggère d'emblée que dans le présent vécu, l'être-à-dire est penché vers le futur en ce qu'il s'agit de fonder une famille (« j'ai envie de me marier ») et de peut-être s'installer durablement en France.

Un autre mode de présence laisse supposer que l'intention du locuteur vise à m'expliquer que le mariage n'apparaît pas nécessairement comme une solution commode pour échapper aux conditions de vie précaire afin de se réinstituer dans la possession d'un soi dont le désir d'être et d'exister s'affirme au travers de l'action et de la capacité d'agir, car « ils pensent dans le cœur que les femmes ici ce n'est pas bon ». Dans cette perspective, les prédicats se rapportant au mariage suggèrent un mode de présence *dubitatif* (« un jour elle va te quitter » ; « si tu trouves une femme qui t'aime vraiment »). Sur ce même plan, l'énoncé propositionnel de Ousmane laisse suggérer un mode de présence qui se révèle sous les auspices d'un *soulagement* d'esprit procédant de la délivrance préalable d'une difficulté : « le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié » ; « si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon ». Bien que la forme conditionnelle de son énoncé renvoie à la sollicitude du « On » sur laquelle prend appui le « Tu », le prédicat « ça va t'aider beaucoup » s'inscrit d'ores et déjà, pour Ousmane, dans une perspective concrète ainsi que le montre le dénouement de son discours : « Bientôt je vais me marier, je vais rencontrer les parents de ma copine ».

Enfin, le parler tend à indiquer un mode de présence procédant chez Ousmane du souffrir de l'idée d'être empêché de « voir » ses parents avant qu'ils ne perdent la vie : *l'impuissance à faire* par laquelle émerge cette idée est aussi pénible à admettre qu'à supporter : « Tu ne peux pas aller les voir ça c'est très dur, tu vois. C'est très dur ».

L'indit : ce qui est tenu à l'écart ou dans le secret

Le régime d'énonciation de cet évènement de discours sous la forme du mode conditionnel ne permet pas de saisir immédiatement la corrélation subsistant entre le discours tenu par Ousmane et la manière dont il est lui-même concerné par son propos. Cela est tenu à l'écart. Il ne dévoile la concrétude de son projet de mariage qu'une fois arrivée au terme de son discours.

Dans cet évènement de discours, l'indit renvoie également à la posture adoptée par certains membres du groupe quand ils décrivent la manière dont ils envisagent d'aborder leur relation conjugale. « Y'a des histoires ici depuis longtemps, on ne veut pas d'histoires » est un énoncé faisant référence à une conversation antérieure durant laquelle 'plusieurs ont affirmé qu'ils estimaient qu'une épouse se devait d'obéir à son mari en toutes circonstances'(carnet de terrain n° 1, Montreuil, le 19 avril 2013). « Les femmes ici c'est pas bon », « un jour elle va te quitter », sont des assertions qui, de ce point de vue, s'ouvrent à une tout autre portée explicative. De sorte que l'indit renvoie logiquement à l'idée que si 'tu ne parviens pas à te marier en France alors il te reste encore la possibilité de te marier avec une femme au Mali'.

Sur un autre plan, l'indit renvoie simplement à l'idée que Ousmane estime avoir rencontré une femme qui l'aime véritablement (cela est exprimé indirectement sous la forme du mode conditionnel « tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie »). Et tient au secret les circonstances de leur rencontre, le prénom de sa femme, etc.

L'imparlé : ce qui est en réserve pour le parler, n'est pas encore appelé en présence, mais ce sur quoi déjà le dire prend appui

Concernant l'idée de se marier avec une autochtone, l'expression exophorique : « Y'a des histoires ici depuis longtemps » fait référence à une conversation que nous avions eue avec d'autres membres du groupe plusieurs mois avant cet entretien (carnet de terrain n° 1, Montreuil, le 19 avril 2013). Les participants à cet échange ont évoqué des cas (rapportés par plusieurs de leurs connaissances) pour lesquels les explications données par le groupe apparaissent, depuis un mode systématique de généralisation, sous les auspices d'un cadre de référence pratique. Plusieurs « histoires » ont ainsi été abordées dans cette perspective :

> Ainsi Faudé affirme que : « Si tu te maries avec une femme qui a grandi ici elle n'a pas la même mentalité que toi et elle ne va pas accepter les règles que tu lui donnes, que c'est toi qui décides. Ici la femme elle veut faire ce qu'elle veut, elle n'écoute pas son mari. Il va y avoir des problèmes et elle va partir parce que ici c'est comme ça que ça se passe : la femme elle s'en va et elle te laisse. Au Mali, c'est pas comme ça, elle

peut pas partir, elle doit écouter son mari. Sa famille, ma famille si ça ne va pas on arrange le problème mais tu ne divorces pas comme ça, ça ne se fait pas chez nous » (carnet de terrain n° 1, Montreuil, le 19 avril 2013).

Et Bandiougou confirme que : « Les enfants qui sont nés ici ils n'ont pas la même mentalité, toi tu vas penser à la famille qui est restée au bled mais eux ils s'en foutent. Tu vas envoyer de l'argent pour eux mais eux ils comprennent pas, ils gaspillent l'argent ici. Et après quand tu envoies l'argent, la femme elle te dit pourquoi tu ne me donnes pas l'argent. Mais si tu donnes un peu à elle et un peu à la famille, c'est quoi son problème. Non vraiment ça donne mal à la tête, après ça fait des disputes, c'est pas bon ça » (carnet de terrain n° 1, Montreuil, le 19 avril 2013).

L'imparlé prend donc ici appui sur un mode du penser à travers lequel se révèle le « problème » de l'aptitude d'un sujet à concilier sa manière de comprendre et d'agir avec et sur le monde en considérant, dans le même temps, qu'il existe une hétérogénéité de conduites sociales susceptibles de ne pas s'accorder avec son point de vue (quand bien même celui-ci serait légitimé par une *tradition* historique). Ce « problème » est en sciences sociales un objet d'étude qui est abordé sous la perspective de l'interculturalité et recouvre notamment, des enjeux d'éducation et de politique.

L'examen du tracé ouvrant de la *Dite*

Comment la parole appelle et assigne (ce qui donne à voir quelque chose d'une certaine façon)

Comment la parole ordonne ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole, c'est-à-dire ce qui est projeté d'une certaine façon dans la phrase

En faisant usage d'un style indirect libre qui se caractérise par l'usage dominant du pronom personnel « Tu » et plus épisodiquement du pronom personnel « On », Ousmane revient sur des idées (des suppositions) qu'il a partagées avec d'autres membres du groupe. Ainsi, l'usage du pronom « Tu » s'affirme comme étant l'expression de la sollicitude du « On » (l'être-*avec*). Toutefois, il n'est pas ici question d'un discours impersonnel : la mise en retrait de la forme modale du « Je » permet de mettre en perspective un mode explicite de

réflexivité soutenu par l'usage de la forme conditionnelle « Si ». De sorte que la parole assigne en faisant entrer en coïncidence l'énonciation du locuteur avec un énoncé propositionnel donnant également à voir les préoccupations de ses pairs (« On »). La forme modale du pronom personnel « Tu » n'est donc pas une entité lexicale dirigée vers moi : elle pointe, cependant, ce qu'il me faut voir et comprendre. La parole donne ainsi à voir que Ousmane a en partage avec d'autres membres du groupe le désir de se marier, et qu'ils nourrissent des réticences quant à l'idée de s'unir à une femme « d'ici ». Les deux ouvertures proposées par Ousmane s'ordonnent ensemble sur le socle de cette base commune : 1) « Là où tu vis, c'est là-bas chez toi, parce que l'on est déjà habitué, en France, ici même sans papiers » ; 2) « si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie ».

Selon ce principe, l'énoncé propositionnel « comment je vais me marier ? » s'articule avec ce prédicat, bien qu'il soit dévoilé ultérieurement par le parler sur un mode conditionnel : « tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon ».

Comment la parole assemble et délimite les sens et les variétés d'objets qu'elle a requis

Comme nous l'avons vu, la parole s'assemble autour d'une même thématique (le mariage) et délimite le sens en fonction de l'imaginaire auquel renvoient les femmes « d'ici » (« beaucoup de gens […] pensent dans le cœur que les femmes ici c'est pas bon ») et de l'opportunité objective devant laquelle chacun peut se retrouver placé en son pouvoir-être existentiel (« mais si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie »).

Les femmes et les enfants « d'ici » renvoient ainsi à une même orientation significative (« tout c'est pareil »). Néanmoins, il convient d'aborder la vie de façon pragmatique, c'est-à-dire au regard de ses conditions possibles de réalisation (« Là où tu vis, c'est là-bas chez toi »). Les conditions de vie concrètes sont donc prises en compte (« dans toute l'année si toi tu as fait 2 mois au bled, tu n'as rien fait[201] ») tout comme les limites induites par le fait d'être

[1] Quand un membre du groupe décide d'épouser une femme qui vit au Mali, il ne peut la rejoindre qu'au moment où il prendra ses congés (et ce à condition de posséder un titre de séjour). Par ailleurs, un mariage traditionnel impose à chacun de subvenir aux besoins de sa femme, ce qui implique concrètement de lui envoyer de l'argent

démuni de titre de séjour (« le problème »).

Il y a donc dans cet évènement de discours plusieurs directions explicatives qui s'articulent autour de l'expression vive « tu ne peux rien faire ! » et que l'on peut ici saisir comme le prédicat du « problème ». Celui-ci renvoie nécessairement 1) au fait d'être démuni de titre de séjour, 2) à l'idée que « les femmes ici c'est pas bon » pour celui qui désire se marier, 3) mais étant donné que la vie est 'en train de se faire'ici, « si tu trouves une femme qui t'aime vraiment […] le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié à une française ».

En outre, il convient ici de tenir compte que l'effet de la chose en question (« tu ne peux rien faire ») se caractérise par une autre forme d'*impuissance à faire* (« Tu ne peux pas aller les voir [les parents] ça c'est très dur »), qui renforce la motivation de Ousmane pour l'acte de mariage (« si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon »).

Énoncé interprétationnel n°18 : « Là où tu vis, c'est là-bas chez toi ».
Énoncé interprétationnel n°19 : « Si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie ».
Expression vive : « Tu ne peux rien faire ! ».
Énoncé interprétationnel n°20 : « si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon ».

tous les mois : ce n'est pas toujours envisageable car il convient également de prendre en compte le paiement de la dot du mariage. Cette double contrainte peut conduire les personnes à envisager des réajustements.

La structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein*

La tournure de la circon-spection

À un premier niveau, dans cet évènement de discours l'étant intramondain situé dans la proximité du *Dasein* se dévoile sous la guise du souffrir du *désarroi* auquel renvoie la *finitude* de ses parents et l'impossibilité existentielle de les revoir dans l'immédiat sans en venir à sacrifier tous les efforts qui ont été consentis jusqu'à présent. Ainsi, l'être de l'étant se révèle ontiquement auprès de *la peine due à un désir insatisfait*, c'est-à-dire celui de revoir ses parents avant qu'ils ne décèdent. (L'idée que ces derniers décèdent pendant qu'il se trouve en France engendre une vive souffrance pour Ousmane.)

À un second niveau, ce en-vue de quoi le *Dasein* fait encontre avec le monde en son pouvoir-être existentiel se dévoile sous la guise de l'*attente* et se caractérise par la survenance de deux choses : « rencontrer les parents de ma copine » et « me marier ».

À un troisième niveau, dans la structure de l'appropriement et du non appropriement, la relation entre les étants qui règle le *renvoi* entre le là et le là-bas se révèle sous la guise d'un *avoir à considérer sa propre puissance d'exister*, en tant que manière de répondre – de façon appropriée – à son propre souffrir et ce en vue d'en réduire les effets (« si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon… en tout cas ça va t'aider beaucoup »).

En examinant la provenance de la parole dans cet évènement de discours, on peut déduire que la déterminité existentiale de l'outil de l'étant à portée de main (le *Dasein*), a le caractère de l'inemployabilité car dans sa mondanité Ousmane n'est pas encore marié et n'a donc pas encore obtenu par ce biais son titre de séjour.

2) Procédé technique d'investigation de la production sémantique de la parole
L'examen de la tonalité de la résonance dans la présence (pôle 1)

Dans cet évènement de discours, les caractères de la spatialité du *Dasein* apparaissent sous la guise du *désarroi* (la proximité), de l'*attente* (la contrée), et d'un *avoir à considérer sa propre puissance d'exister* (le pour-quoi).

Considérant que, d'une part, la factivité retentit selon la tournure de la circon-spection du *Dasein* sur le ton de la gamme de la sérénité ou de l'angoisse, et, d'autre part, que la spatialité du *Dasein* intra-mondain (et du *Dasein* quotidien) se donne à la mesure de la structure de l'é-loignement comme mode existential, il convient d'examiner les accointances entre les trois caractères indiqués plus haut pour définir le ton de la factivité.

Le mode existential qui apparaît sous la guise du *désarroi* dérive d'une idée (inadéquate) qui renvoie à la finitude de ses parents ; l'*attente* se révèle comme étant le mode existential à partir duquel l'étant de l'être se tourne vers son pouvoir-être existentiel ; le ren-voi auquel se rapporte le *pour-cela* se révèle sous la guise d'un avoir à considérer son propre *souffrir* et à y répondre.

Si dans cet évènement de discours le souci du *Dasein* se caractérise chez Ousmane au travers d'étants tels que la suspension de ses droits (« sans-papiers ») et les impossibilités qui en résultent en termes de mobilité et d'activité, on peut sentir que du pouvoir-être affecté du *Dasein* surgit une sorte d'éclaircissement – que l'on peut ici comprendre comme une forme de réconfort face à l'importun – trouvant sa détermination à partir de l'horizon et du champ des possibles qui s'ouvrent pour Ousmane en son pouvoir-être existentiel en raison de son futur mariage.

Ainsi, je conclus que l'être en son pouvoir-être affecté retentit dans la gamme de la sérénité et sur le ton de l'apaisement.

Sentiment de présence : la formativité (pôle 2)

La formativité retentit, selon la guise de l'être en forme sur un ton de la gamme de l'espoir ou du désespoir. Dans la perspective du rapport homme-chose à laquelle renvoie la *réalité* du sentiment de présence en tant que l'effet de la chose sur l'homme trouvant sa

déterminité au travers de son pouvoir de pâtir, deux réseaux de relations ont été repérés plus haut :

> l'impossibilité de voir ses parents qui s'incarne dans la parole à travers un sentiment de désespoir, au sens où la nature de la chose renvoie à l'impossibilité de trouver une place en sa forme dans les possibilités du monde (« Tu ne peux pas aller les voir ça c'est très dur »).
>
> La possibilité de se marier qui revêt un caractère opportun spécifique car sa réalisation favorise l'émergence d'un nouveau champ des possibles entrant en concordance avec le désir d'être et d'exister de Ousmane. L'horizon avec lequel naît cette possibilité d'être et de faire s'incarne à travers le sentiment d'espoir qui en découle (« une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon : en tout cas ça va t'aider beaucoup ! »).

Si ces deux sentiments de présence coexistent, on peut en venir à considérer, cependant, que le sentiment de présence de Ousmane retentit dans la gamme de l'espoir et cela pour deux raisons :

> Dans son discours Ousmane indique implicitement qu'il a rencontré une femme qui l'aime, ce qui doit lui procurer du réconfort dans ses pénibles conditions d'existence (« si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie »).
>
> Le propos de Ousmane laisse également supposer qu'il a confié probablement à sa future épouse ses préoccupations vis-à-vis de ses parents, et qu'elle aborde aussi, en partie, le mariage comme un moyen de le soutenir (« tu peux partager ça tous les deux à la maison »).

En prenant appui sur cette base de référence dans une visée extralinguistique, nous pouvons distinguer comme affects primaires le *désir* et la *volonté*. Les affects primaires témoignent de la puissance d'exister de l'homme (Spinoza, 1954) et donnent forme à la *réalité* de la chose saisie par une idée ou l'imagination d'un sujet. En ce cas, l'élan vital de Ousmane s'incarne à travers le *désir* de se marier et la *volonté* de voir ses parents. Sur un premier plan, du désir de

se marier dérive un sentiment de *satisfaction* (« c'est très bon… ça va t'aider beaucoup ») duquel dérive une passion joyeuse. À un second plan, de la volonté de voir ses parents dérive un sentiment de *frustration* qui engendre une passion triste.

Étant entendu que l'élan vital du *conatus* puise sa source dans le désir (et que le désir anime tous les élans affectifs), on peut donc en déduire qu'il existe dans l'ordre des passions une prévalence de tous les affects émanant du désir par rapport à tous ceux qui résultent de la volonté (la volonté étant destinée à régler les passions, notamment par un effort d'auto-affection).

Outre cela, si l'on admet que l'étant à portée de main (l'outil) a le caractère de l'inemployabilité, il convient alors de prendre en compte que la disposition de la disposibilité (à voir et à entendre quelque chose de ces affections) de l'être quotidien déjà se tourne vers tous les espoirs que suscite son mariage (l'obtention d'un titre de séjour, son voyage au Mali, un emploi dans un cadre formel, etc).

Par conséquent, j'en viens donc à considérer que le sentiment de présence résonne dans la gamme de l'espoir, en tant que le désir de Ousmane se tourne vers quelque chose non encore actualisé (se manifestant comme l'expression d'une transaction de l'imaginaire avec la réalité) mais qui retentit, dans la présence, sur le ton de l'espérance de ce qui est à venir.

Puissance d'exister et puissance d'action (pôle 3)

L'activité de l'homme renvoie à des schèmes spécifiques de comportement qui se caractérisent par la puissance d'exister et d'action dont ils viennent à rendre compte au travers de la *redescription* de la réalité dans la mise en intrigue de l'action.

Il est ici question de déterminer le ton selon lequel retentit l'être-en-vie, dans la présence, en considérant les idées ou les causes adéquates qui infèrent sur la puissance d'exister et d'action de Ousmane. Et à l'inverse les idées et les causes inadéquates qui induisent la diminution de la puissance d'exister et d'action de Ousmane. La corrélation entre une idée ou une cause adéquate avec la puissance actuelle du corps renvoie au mode d'affectabilité découlant des affects secondaires, c'est-à-dire au sentiment de présence dérivant d'une idée du corps, dans la présence.

Dans cette perspective, je repère les idées et causes qui émergent dans cet évènement de discours.

Idées adéquates	Idées inadéquates	Causes adéquates	Causes inadéquates
		« Si tu trouves quelqu'un qui t'aime vraiment […] il faut faire votre vie »	
	« Tu ne peux rien faire du tout »	« le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié… tu es marié à une Française »	« En France ici même sans-papiers »
« tu peux partager ça tous les deux à la maison »	« tu ne peux pas aller les voir »		

Ainsi, avec la cause adéquate : « Si tu trouves quelqu'un qui t'aime vraiment […] il faut faire votre vie » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de *l'amour.* De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse avec laquelle coïncide un schème d'action orienté vers la prise d'initiative de l'être-en-vie, à savoir s'engager dans son projet de mariage.

Comme nous l'avons vu plus haut, avec la cause adéquate : « Le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié… tu es marié à une Française » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de *la satisfaction*. De ce mode d'affectivité, qui est aussi un affect actif, dérive une passion joyeuse à laquelle se rapporte un état motivationnel spécifique, au sens où cette chose dans sa concrétude se tourne vers l'augmentation de la puissance d'exister et d'action de Ousmane.

Avec l'idée inadéquate : « Tu ne peux rien faire du tout » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de *la frustration*. De ce mode d'affectivité dérive une passion triste, en tant qu'elle naît pour Ousmane de l'impossibilité de voyager vers le Mali sans prendre le risque de quitter pour une durée indéterminée sa compagne et leur enfant.

Avec l'idée inadéquate : « tu ne peux pas aller les voir » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de *la douleur* (« c'est très dur »). De ce mode d'affectivité dérive une passion triste qui se caractérise par l'impuissance momentanée pour Ousmane d'abolir cette idée. Toutefois, avec la cause adéquate à laquelle renvoie son mariage, il cherche au travers de la visée de cette activité à amender cette situation, ce qui a pour effet d'infléchir l'effet propre à ce mode du souffrir.

Avec l'idée adéquate : « tu peux partager ça tous les deux à la maison » apparaît dans la résonance de la présence, la figure de *la considération*, au sens où il voit comme un bienfait l'idée de pouvoir partager avec sa future épouse ses préoccupations intimes. De ce mode d'affectivité dérive une passion joyeuse qui trouve sa détermination à travers l'estime que peut éprouver Ousmane à l'égard de sa future épouse.

À partir de cette mise en perspective, il est possible d'observer la manière dont se tissent les complexes affectifs à travers le réseau de relations homme-chose. Nous pouvons ainsi observer par le biais du déploiement de la parole, la manière dont la 'présence à soi's'élabore dans le présent et évolue constamment.

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°5)

l'amour	*la satisfaction*	*la frustration*	*la douleur*	*la considération*
Passion joyeuse	Passion joyeuse	Passion triste	Passion triste	Passion joyeuse

À la lumière de ces différentes perspectives, j'en viens ainsi à considérer que l'investissement de soi dans la présence (l'activité) retentit dans la résonance de la présence dans la gamme de la joie, au sens où le sentiment de présence repose sur la perspective d'une action qui tend à satisfaire le désir de Ousmane. Même si cette réalité n'a pas encore de matérialité tangible l'effet auquel renvoie cet imaginaire est éprouvé dans la présence et induit l'entrain de la joie, ce qui a pour effet d'augmenter sa puissance d'exister et sa puissance d'agir.

Valeur de présence et auto-affection (pôle 4)

J'ai volontairement laissé à l'écart la cause inadéquate à laquelle correspond l'énoncé : « […] En France, ici même sans papiers » avec laquelle apparaît dans la résonance de la présence la figure *du sentiment d'abaissement*. De ce mode d'affectivité dérive une passion triste qui se caractérise par l'impuissance à s'inscrire dans des possibilités du vivre. Ce sentiment de présence est une figure générique dérivant de l'épreuve de la pensée par laquelle naît une idée de soi et du monde au travers de ces conditions de vie précaire.

Pour s'extirper de cette passion triste, Ousmane révèle dans cet évènement de discours le processus de réflexisation par lequel s'exerce son effort d'harmonisation : on peut ainsi entrevoir l'imaginaire auquel renvoie le mariage, en tant qu'il occupe une fonction vitale permettant à Ousmane d'évoluer vers une préférence affective (« une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon »). Autrement dit, cette poussée réflexive lui permet d'évoluer d'un mode d'être éprouvé dans la gamme de la tristesse vers un mode d'être éprouvé dans la gamme de la joie.

3) Herméneutique de la métaphorique de la parole dans l'évènement de discours

Dénotation de la métaphorique de la parole (pôle 1)

En me confrontant à de multiples lectures de cet évènement de discours, je me suis heurté à la difficulté de discerner le mot-métaphore sur lequel repose l'unité du discours, comme si le déploiement de la parole ne s'inscrivait pas dans un contexte déterminé : ce qui est évidemment inexact. En fait, la question qui se pose est la suivante : lorsqu'il est question de « se marier » pour un sujet, cela renvoie-t-il à des idées ou à des imaginaires communs, et ce quelles que soient la situation et les conditions de vie d'une personne. Répondre positivement à ce questionnement ne va pas de soi, pourtant la formule « j'ai envie de me marier » m'a conduit à aborder involontairement cet énoncé propositionnel sur le mode d'une certaine « normalité ». En d'autres termes, Ousmane a 31 ans et il veut se marier : quoi de plus normal ? Mais ce n'est pas en ces termes que se pose le problème de l'interprétation de la parole lorsque l'on cherche à saisir en même temps ses modes d'appropriement et de redescription de la réalité. En ce sens, peut-on dire qu'il est ici question de se marier d'une

façon générale ? Il me faut rester sur mes gardes et cesser de poursuivre de fausses évidences. Pourtant, Ousmane offrait lui-même cette mise en garde en indiquant ceci : « comment je vais me marier ? ». Un questionnement qui tend à indiquer qu'il y a un écart entre sa situation et ce que peut suggérer le mot-métaphore se « marier » quand une vie se déploie dans les cadres de la normalité. Par conséquent, le désir de 'se marier'– indépendamment de l'évidence de la signification du terme – est « porteur de la 'signification émergente'que certains contextes spécifiques lui confèrent » (Ricœur, 2010, p.93).

Ainsi, l'énoncé propositionnel : « comment je vais me marier ? » est la réponse à cet autre questionnement : comment « avancer quand même », c'est-à-dire en dépit de toutes les impossibilités auxquelles se confronte mon pouvoir-être existentiel.

Et, donc, l'être-dit à travers l'énoncé propositionnel « je désire me marier » peut être appréhendé sous cette forme : 'je suis désireux de me marier ». (Le désir renvoie ici à l''être comme'tout le monde en rejoignant le commun des vies ordinaires, ce qui ne remet pas en cause, par ailleurs, la sincérité des sentiments éprouvés par Ousmane envers sa compagne.)

Prédication générale de la référence suspendue

En son sens littéral, « se marier » consiste à s'unir à quelqu'un par les liens du mariage. On comprend ici sans peine que Ousmane est désireux de se marier avec sa compagne.

Identification singulière de la référence déployée (pôle 2)
(Ce au sujet de quoi ce qui est dit est dit)

Dans ce cas de figure, « si j'ai envie de me marier » (« je suis désireux de me marier ») fait concrètement référence à une union de mariage, cette formule, dans sa signification, renvoie également au désir d'abolir les régimes d'invivabilité qui empêchent Ousmane de faire œuvre de sa vie.

Au fondement de cette problématique, politique et pratique, se situe l'enjeu de l'obtention d'un titre de séjour, qui par le biais du mariage (avec une Française) peut être effectivement

résolu (sous réserve de répondre à un certain nombre de conditions).

Il convient de considérer que le mariage apparaît ici dans une double visée : s'unir avec sa compagne (« si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie ») et comme le moyen de reprendre possession de sa vie (« le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié […] à une Française : tu vas avoir tes papiers). Ousmane expose sa préoccupation vis-à-vis de ses parents ainsi que son profond désir d'aller « les voir » avant qu'ils ne décèdent et il affirme également partager une relation d'amour avec sa compagne. Ainsi, le mariage apparaît pour Ousmane comme une possibilité concrète (et peut-être plus efficiente que d'autres) de parvenir à s'inscrire dans de nouveaux modes d'exister (« si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon »).

Le prédicat « se marier » trouve ici sa polysémie par le retentissement singulier que confère le contexte au mot-métaphore « marier » (le mariage) à travers le déploiement de la parole.

Éclaircissement de la sémantique du discours : (pôle 3)

Nous avons vu plus haut, que le sentiment de présence de Ousmane résonne dans la gamme de l'espoir et retentit sur le ton de l'espérance de ce qui est à venir.

Et j'ai conclu, à la lumière des différents modes affectifs examinés à travers le déploiement de la parole, que l'investissement de soi dans la présence (l'activité) retentit dans la gamme de la joie, au sens où le sentiment de présence repose sur la perspective d'une action (en projet) qui tend à satisfaire le désir de Ousmane.

Synthèse des modes affectifs s'enroulant au déploiement de la parole (n°5)

l'amour	*la satisfaction*	*la frustration*	*la douleur*	*la considération*
Passion joyeuse	Passion joyeuse	Passion triste	Passion triste	Passion joyeuse

Cette joie espérance structure la manière d'aborder le monde et l'état d'âme (le *mood*) qui donne à la parole sa force sémantique.

Le réseau métaphorique à travers lequel s'articule la métaphore d'interaction « j'ai envie de me marier (je suis désireux de me marier) » renvoie (comme nous le voyons ci-dessus) à des modes d'affectivité antagoniques. La *satisfaction* avec laquelle s'accorde l'idée de se marier et d'obtenir un titre de séjour contraste, par ailleurs, avec la *frustration* qui émerge dans le déploiement de la parole. Ces modes d'affectivité figurent cependant dans le même complexe affectif relatif à la réalité auquel renvoie le mariage pour Ousmane. À partir de cette mise en perspective, on peut observer que la joie 'espérante'ne masque pas la polysémie et la complexité des *manières d'être* avec lesquels émerge pour Ousmane la *réalité* d'un vouloir se marier, dans les conditions propres à son existentialité.

Conclusion et perspectives

Dans le cadre de cette recherche qualitative réalisée selon un procédé herméneutique, je souhaitais étudier comment s'éprouve, individuellement et collectivement, la vie quotidienne pour les membres du groupe des Sorins qui vivent dans un refuge et comment se conçoivent et se conquièrent pour un sujet, depuis ce hors-lieux, les réalités du monde. Cet objet de recherche n'est pas proprement *subjectif* : en effet, en m'interrogeant sur la manière dont les humains vivent et habitent le monde – et ce notamment depuis la perspective de ce qu'ils en disent –, j'ai été conduit à m'interroger sur les continuités et les discontinuités à partir desquelles s'élabore, au plan de la grammaire de la vie normale, le « texte public », face à un « texte privé » dont l'efficace du pouvoir d'usage revient radicalement aux subalternes qui en instituent les motifs et les conditions de partage.

Me trouvant engagé dans cette réflexion, il m'est apparu essentiel d'opérer une distinction radicale entre les mécanismes rhétoriques desquels procèdent l'invention de la 'chose extra-territoriale'et son statut d'exception, d'une part, et, d'autre part, l'invisibilisation des personnes découlant des régimes politiques de désignation qui contribuent à renforcer la vulnérabilité sociale et à masquer les régimes d'invivabilité dont les personnes font l'épreuve en raison de leur situation dites 'irrégulières'. Néanmoins, nous avons vu à cet égard que si la grammaire de la vie normale – et son ordre politique – ostracise les vies subalternes et hypothèque leur retour dans le commun des vies ordinaires, elle constitue aussi un horizon commun, au sens où elle s'impose à une communauté humaine comme le répertoire des activités créatrices de la reconnaissance sociale. Cependant, vivre au quotidien consiste à s'inscrire dans des possibilités concrètes à partir desquelles s'élabore le sens d'une « présence » (l'être-là) à l'échelle de la vie quotidienne. En suivant cet axe de réflexion, je me suis logiquement intéressé à la manière dont se manifeste le désir d'être et d'exister des participants de la recherche dans leur quotidien : l'enjeu consistait pour moi à entrer dans l'intériorité d'une « situation » dont la *facticité* pouvait me donner l'illusion d'avoir atteint mon but.

Avant de réaliser mes entretiens de recherche biographique avec des membres du collectif des Sorins, j'ai emprunté plusieurs détours qui ont enrichi, selon moi, ce travail :

Je me suis attaché à réfléchir sur la dimension herméneutique de cette recherche et la portée de ses implications dans une démarche empirique. De ce point de vue, j'ai voulu tenir compte de la situation d'interprétativité du chercheur, en ce qu'elle englobe sa propre « position » sociale et politique dans une société, ce qui le dispose à interpréter les choses d'une certaine façon ; j'indiquais sur ce point, à la suite de Harraway, qu'il est déterminant de savoir qui parle de quoi, à partir de quel point de vue et comment : l'enjeu étant ici de dire et d'assumer que le chercheur élabore à travers la construction de sa recherche un « savoir situé ».

L'autre aspect de cette réflexion consistait à prendre au sérieux, autant que possible, les apports de la philosophie herméneutique, notamment au plan de sa réflexion ontologique. De ce point de vue, il m'est paru incontournable d'intégrer à mon propre travail ces trois idées majeures : l'homme est un être d'interprétation, d'auto-interprétation et en ce sens, donc, il est un être de compréhension (un être qui se comprend). Dans la perspective de cette recherche, cette thèse portant sur la structure ontologique de l'être de l'homme m'obligeait à prendre en compte le point de vue des acteurs eux-mêmes, la puissance d'affirmation d'une présence (d'un sentiment de situation) ne pouvant jaillir que de la parole de celui qui fait l'expérience du monde à partir de ses conditions propres d'existence. Ainsi, la phénoménalité de la situation renvoie à quelque chose qui est au-dedans de l'homme, et qui se rapporte à sa propre compréhension. L'enjeu était alors de chercher à appréhender le vécu et le vivant, c'est-à-dire tout ce qui entre dans le champ de considération des acteurs et qui induit en retour une idée, un sentiment, une *disposition*, une action… Le recueil de la parole vive m'apparaissait être le meilleur moyen heuristique afin de parvenir à ce but.

Ce travail de recherche m'a confronté à deux types de « matériaux » : des données empiriques recueillies dans le cadre de mes observations et de mes conversations de terrain et le recueil d'un corpus d'entretiens. D'un côté, c'était ma propre compréhension qui était engagée, et de l'autre, la parole vive des participants de la recherche allait me placer devant leur propre mode du comprendre. Mon enjeu consistait alors à trouver le moyen d'articuler de façon cohérente cette double perspective en vue d'appréhender fidèlement, sinon du mieux possible, la *situation* de ces acteurs. Pour appréhender positivement cette difficulté épistémologique, il convenait d'éclairer la manière dont allait s'opérer la jonction entre le *sens* et la *référence* au regard de l'objectif de cette recherche. En un mot, mon approche herméneutique de la parole devait me permettre d'entrer, à la faveur de ma démarche de terrain, dans le mouvement

d'interprétation des acteurs, et ce en vue d'être *disposé* à une écoute de leur parole qui, par le truchement de la retranscription du *texte*, devait me permettre d'entrer dans leur monde de vie afin d'examiner comment les acteurs conçoivent les réalités de leur existence et interprètent leurs propres *situations* de vie.

Enfin, pour parachever cette réflexion globale portant sur ma propre démarche herméneutique, je me suis intéressé au processus de formation de l'homme dans la présence ainsi qu'aux implications de ce processus formatif sur la parole et l'activité de l'homme, c'est-à-dire à la manière dont une idée de soi et du monde naît chez un individu. Cette vaste entreprise d'investigation m'a encouragé à élaborer une proposition méthodologique fondée sur l'heuristicité de la parole en tant qu'elle donne à voir le processus de formation d'une idée de soi et du monde dans la présence et révèle la *manière d'être* du sujet-parlant, en tant que manière d'être *disposé* à aborder le monde. Les trois mouvements d'herméneutique sur lesquels repose ce procédé d'investigation visent à examiner la provenance et la détermination de la parole.

Partant de l'hypothèse que le processus de formation à travers lequel s'élabore chez un sujet une idée de soi et du monde entre en concordance avec sa manière d'être au monde et de parler, cette dynamique formative sur un plan anthropologique comprend la *factivité* comme un avoir-à-former fondé sur le souci, la formativité comme un être-en-forme de l'homme propulsé vers son pouvoir-être existentiel et l'activité comme un être-en-vie tourné vers l'élan de son désir. Le premier mouvement de l'investigation s'applique à examiner le dire et le parler en vue de les dissocier pour ensuite fixer et déterminer, à la faveur du mode de présence suggéré par le parler, la structure de l'appropriement et du non appropriement du *Dasein*. Le second mouvement de l'investigation vise à examiner le sentiment qui naît chez un sujet à partir de l'expérience éprouvante du rapport homme-chose dans la présence ainsi que la manière dont la mise en intrigue de l'action dans le discours témoigne de la puissance d'exister et de la puissance d'action du sujet-parlant. À ce stade, l'opération de lecture consiste à déterminer la manière dont l'être compose avec le monde. Enfin, le troisième mouvement de l'investigation se rapporte à l'examen de la visée référentielle du discours, et ce en cherchant à tenir compte de l'ensemble des références extra-linguistiques qui s'incorporent au déploiement de la parole et constituent la force sémantique du discours.

Ainsi, les deux premiers mouvements de ce procédé d'investigation se tournent essentiellement vers les modes de production de la parole, tandis que le dernier mouvement se rapporte à la création sémantique qui, en se frayant une voie vers sa visée référentielle, engendre le sens métaphorique du langage ordinaire et le pouvoir fictionnel de redécrire la réalité. Il me semble que l'élaboration de ce procédé d'investigation constitue, en tant que tel, un résultat de la recherche. Ainsi, en m'orientant vers l'interprétation de l'entretien de Ousmane, il m'est apparu crucial de chercher en priorité à déterminer si cet outil de recherche herméneutique de la parole permettait de mettre en évidence les corrélations qu'elle suppose entre la formation de l'être dans la présence et la mise en discours du présent vécu.

J'ai réalisé plusieurs entretiens de recherche biographique avec des membres du groupe des Sorins en vue de comprendre comment ces hommes élaborent leur sentiment de situation en conditions de migration précaires. Dans cette perspective, l'herméneutique de la parole effectuée à partir de l'entretien réalisé avec Ousmane devait me permettre de mesurer l'efficience de ce procédé de recherche, et il me semble que les premiers résultats de ce travail sont encourageants pour la suite.

Concernant l'examen de cet entretien, je crois avoir mis en évidence que la parole a une double valence, quant à la référence : elle se déploie vers le sens littéral du dire et révèle en même temps ce lien ontologique primordial affirmant l'appartenance profonde d'un sujet au monde de la vie. L'imbrication des champs sémantiques relevant respectivement du pouvoir de pâtir et des figures du pouvoir de dire de *l'homme capable,* engendre un « effet de référence » (Ricoeur, 1986) duquel peut jaillir une extension de sens. La force heuristique du pouvoir de la fiction de redécrire la réalité trouve son impulsion dans cet écart subtil et parfois contrasté entre le sens littéral du discours et l'énonciation métaphorique : la force sémantique de la parole procède ainsi du rapport tensionnel entre la référence suspendue et la prédication générale du discours et la référence déployée qui se manifeste avec la tonalité de la résonance de l'affectivité de l'être-à-dire et sa significativité délivrée dans la parole.

Derrière le mouvement intentionnel de l'esprit en lequel se montre le dire, se cache la prétention de redécrire la réalité ; cette 'réalité'est nécessairement décrite depuis la disposition relative d'un être-au-monde pris dans le jeu social de sa condition existentielle. C'est en ce sens que la redescription de la réalité est fictionnelle car elle se forge nécessairement sur un 'état de choses'qui n'existe pas en dehors de l'homme et nécessite l'intervention de son

imaginaire pour prendre forme : la réalité humaine est l'interprétation des effets de la chose (du rapport homme-chose), articulés à une redescription de l'action qui en constitue la caution *réelle* ; elle est en ce sens l'action humaine par essence, en tant qu'elle est inséparable de son idée. 'Ce que je dis est vrai, d'ailleurs cela s'est passé ainsi', peut-on entendre dire, tout à fait justement. Toutefois, ce qui est vrai se rapporte à ce qui est vécu. Ce qui est vécu découle de la *vision* (d'une manière de comprendre) d'un sujet historique. Ainsi, 'l'état de fait'exprimé par un énoncé est une proposition (une redescription) : que je dise 'elle a fait une chute de cheval incompréhensible'ou que je dise ' un esprit malin l'a fait chuter de cheval », ce qui est admis comme vrai et/ou acceptable est déterminé par les langages à travers lesquels une communauté humaine se structure et se définit. Le problème du dire et de son lexique commun de référence se situe à ce niveau. Par ailleurs, 'cela s'est passé ainsi'retentit dans le mot (dans l'énonciation métaphorique) avec la portée de la force sémantique induite par « l'effet de référence » auquel renvoie l'épreuve des sentiments par lesquels le désir d'être et d'exister d'une personne se manifeste. Il ne s'agit pas d'un 'donné'vers lequel l'être doit se diriger pour se comprendre, mais d'une élaboration, au sens où le vécu s'échafaude « à la faveur de la suspension de notre créance dans une description antérieure » (Ricoeur, 1986, p. 246), ainsi qu'à la faveur des résonances des dynamiques du vivant qui influent sur la puissance d'exister et la puissance d'action d'un individu.

À partir de l'herméneutique de la parole de Ousmane, il me semble être parvenu à mettre en évidence cette double tension réflexive comportant le sens et la référence, autrement dit, l'appropriement de l'être-à-soi et la création sémantique de l'être-dit. En suivant les étapes d'investigation de ce procédé, j'ai été conduit à mettre en vis-à-vis, tour à tour, la tonalité de la résonance avec le déploiement de la parole et l'interprétation des modes d'affectivité de l'être avec l'intenté du discours, et j'ai observé ce qui me paraît être une sorte de concordance référentielle (et peut-être même proportionnelle) entre la polyphonie des gammes de tons sur lesquels résonne l'affectivité de l'être et la polysémie du réseau métaphorique du discours se cristallisant au sein de sa référence déployée. Autrement dit, aux unités de tons correspondraient des unités de sens. De sorte que le rapport dialogique s'opérant entre l'investissement de soi et 'l'intenté du discours'trouve sa force heuristique à travers l'extension de sens procédant de signifiances recomposées par le discours recréé à partir de sa référence déployée.

On pourrait ainsi dire que la *recollection* des signifiances nécessite de porter une attention particulière aux variations d'état de l'âme (*mood*) qui, par leur mouvement polyphonique dans le présent vécu, assignent au déploiement du discours sa polysémie. Pour autant, je ne pense pas que l'on puisse parler foncièrement d'une corrélation entre la manière d'être et de parler, mais plutôt d'une manière de composer avec le *souffrir* qui s'incorpore dans le dire en repoussant ou en a assumant les irruptions du *souffrir* qui arrache l'homme à son existence. Le parler de la parole émane, en quelque sorte, du remous des affections qu'un sujet-parlant cherche plus ou moins à étouffer quand il dit quelque chose et parle, ce faisant, malgré lui. Il me semble que l'on retrouve bien cette tension dans le déploiement du discours de Ousmane où l'intensité du *mood* liée à l'activité de *recollection* et de redescription du vécu le conduit à expliciter ses passions du corps (participant de la remémoration de l'action) : Je peux citer à titre d'exemple l'énoncé propositionnel suivant : « j'avais pleuré au sujet d'avoir quelqu'un… » ou encore celui-ci : « tu ne peux pas aller les voir […] c'est très dur, c'est très dur ». Et, à d'autres moments, le *mood* se manifeste de manière beaucoup plus fugace dans l'énoncé de discours, ce qui le rend quasiment imperceptible, notamment quand l'attention est dirigée vers le dire. Quand Ousmane exprime qu'il est préoccupé par le désir d'aller voir ses parents, on ne s'approprie pas immédiatement l'énoncé suivant : « tu peux partager ça tous les deux à la maison », en se disant que le mode d'affectivité sous-jacent renvoie probablement à une manière d'aborder le monde se présentant sous les auspices de la considération.

Le parler de la parole emprunte ainsi à l'affectivité de l'être son pouvoir structurant, et l'effort de mise en intrigue de l'action en reçoit la force sémantique. Ce mouvement formatif permet de suggérer l'existence d'une parenté sémantique entre le sentiment d'être qui naît chez un sujet dans le jouir et le souffrir du présent vivant et le déploiement d'une parole vive. Ce précédent argument se renforce, me semble-t-il, dès lors que l'on vient à considérer la fonction des imputations morales de l'agent dans ses actions : les motifs et les contraintes structurent la condition de figurabilité du présent vécu où se prennent la mesure des choses du monde, la nature de leur prédicativité et la visée référentielle du discours. Les variables mises en intrigue de l'action à partir desquelles se manifestent la puissance d'exister et la puissance d'action dans le déploiement de la parole ne semblent pas transgresser ce principe (s'agissant en tout cas de cet entretien) : je dis quelque chose selon que je l'éprouve. De ce point de vue, il est important de souligner que même si le déploiement de la parole permet par le jeu des temporalités, des espaces, des pronoms et du rôle des acteurs de redécrire la réalité, elle ne peut jamais s'extirper de son instance : le présent vécu.

Le processus de formation de l'homme dans la présence partage ce fond commun avec le déploiement de la parole, c'est-à-dire la poussée réflexive par laquelle l'imaginaire érige, à travers l'élan des médiations corporelles, une certaine idée de soi et du monde. Toutefois, ce qui est ici considéré se limite à ce dont une personne peut rendre compte en parlant, en tant que figurativité entropique et intelligible du présent vécu. De ce point de vue, la dynamique formative de Ousmane est rendue positivement visible par la sémantique spontanée du *souffrir* et la désirabilité d'un motif avec lequel prend forme l'ensemble de son champ existentiel (et la téléologie de l'action) : son discours est structuré par ce style interprétatif, tout comme son parler se déploie sur le feu des impulsions sémantiques suggérant un mode de présence qui, par là-même, convoque – à travers l'opération de *lecture* – l'assignation d'un possible mode d'affectivité. Ainsi, si le processus de formation renvoie à ce double mode d'appartenance à soi, le déploiement de la parole vive semble en être le réfléchissement, au sens où elle montre ce qui vient au langage comme manière d'éprouver le vivre.

Je me suis ainsi efforcé de suivre deux perspectives de réflexion distinctes qui, bien que liées dans les opérations de *lecture*, ne doivent pas être confondues, à savoir le *travail biographique* du sujet-parlant et le travail d'interprétation de l'herméneute. (Néanmoins, et il convient me semble-t-il de l'assumer ainsi : une herméneutique de la parole consiste à suivre un procédé d'investigation visant à éclaircir les contenus qui en contrastent la portée sémantique).

En considérant que la parole procède d'un travail biographique, c'est-à-dire d'une activité interprétante structurée par deux polarités fondamentales comprenant les champs de forces où se forgent les langages du sens et de la référence, et la phylogenèse des médiations corporelles à l'origine de notre élan vital (nos motivations/notre désir de persévérer dans l'existence), mon travail consiste à suivre le « cercle » de compréhension ouvert par le déploiement de la parole elle-même. Or, si les références extra-linguistiques du parler de la parole dépassent le périmètre du texte, en tant que tel, pour s'ouvrir au mode de compréhension du sujet-parlant, il apparaît dans le même temps que le « cercle » de compréhension s'élargit et que l'activité interprétante de l'herméneute s'accroît : l'autoréférentialité du travail biographique devient une altérité référentielle fondée sur un partage du sensible. Il s'agit donc d'un travail de *lecture* exigeant de rester dans l'orbe de la mimétique projetée par la mise en intrigue de l'action, par ce qu'elle appartient au dynamisme même de la *recollection* de l'agir. Ainsi

j'interprète en suivant les traces de l'activité interprétante de Ousmane. (Des choses m'échappent forcément mais ma tâche est d'*expliquer, interpréter et comprendre* (Ricoeur) du mieux possible tout ce qui **n**'a pu échapper à l'indifférence du sujet-parlant).

Le travail biographique est une activité interprétante, certes, mais il recouvre surtout un travail d'appropriement de soi exprimant ce qui, dans l'orbe de la parole, est en vue. Tandis que la *biographisation* est un processus tourné vers la mise en forme du sens et révèle le processus d'élaboration du mode de compréhension de soi – comment je me comprends/ce que je comprends (et ce qui éventuellement réforme un mode de compréhension). En conclusion de mon deuxième chapitre, j'ai ainsi formulé l'hypothèse que la biographisation recouvre probablement trois modes d'interprétabilité, mais au terme de la première mise en œuvre de cette méthode d'investigation, je ne suis pas en mesure de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse. Mais je voudrais tout de même m'autoriser à exprimer une petite remarque au sujet du rapport théorique qui s'opère entre le travail biographique et la biographisation au regard de ce que j'ai interprété comme étant son premier niveau de manifestation ; je me permets d'en rappeler ici les termes :

L'interprétabilité de soi s'attache à l'être-là et à ses significations renouvelées qui sont alors connexes de la *disposition* (d'une possibilité de présence à soi) ; le mode d'interprétabilité est en ce sens fonction d'un état de l'âme et des affects qui le sous-tendent à un instant déterminé ; c'est alors *une manière d'être lié*, d'être inclus d'une certaine façon dans le rapport dynamique « Individu-Situation-Environnement » (biographisation I).

Si l'on admet que *travail biographique* et *biographisation* sont deux processus hétérogènes qui en s'imbriquant contribuent à l'émergence d'une compréhension de soi, on peut alors considérer, me semble-t-il, le travail biographique comme un schème de recomposition des phénomènes vivants perçus, ce qui constitue, non seulement le seuil inférieur de la biographisation, mais aussi la base de son impulsion (sa genèse). L'interprétabilité de soi s'amorçant dans le prolongement de cette dynamique peut ainsi donner lieu à une première synthèse prédicative des assignations herméneutiques avec laquelle se déploie une compréhension de l'être (et prend forme l'imaginaire à travers lequel s'enroule l'élan de ses désirs).

Contrairement à ma supposition de départ, il me semble que cette première ébauche de travail met l'accent sur les régimes d'invivabilité auxquels renvoient les conditions de vie en migrations précaires, car ils s'opposent à l'idée d'une vie vivable, au sens où une personne disposerait de la liberté de s'inscrire dans des possibilités réelles en vue de faire ce qu'elle estime 'bon pour elle'afin d'évoluer vers un certain bien être lui permettant ainsi d'améliorer sa qualité de vie (Sen). Cette grille de lecture qui renvoie au pouvoir-être existentiel de l'homme peut être articulée, me semble-t-il, avec cette procédure d'investigation de la parole, notamment au plan de l'examen de la tonalité de la résonance dans la présence, en ce que ce pouvoir-être résulte du rapport homme-chose et constitue une passerelle entre le caractère ontologico-existential de l'homme et sa mondanité existentielle ; ces deux polarités complexes comprenant l'individuel et le social sont réunies au travers de ce questionnement anthropo-philosophique : qu'est-ce que vivre fait à l'homme ?

La mise en discours d'une idée de soi et du monde dans le présent vivant ouvre par le biais de la parole vive une voie vers le présent vécu, c'est-à-dire un chemin de compréhension vers tout ce qui est arraché par un sujet à l'indifférence de son être-au-monde. De ce point de vue, ce que vivre fait à l'homme retentit dans la voix et le mot à la faveur du déploiement du discours. La visée référentielle du dire de la parole dans le discours permet ainsi de rendre visibles dans la vie d'une personne les conséquences de la suspension partielle ou radicale des possibilités du vivre. Pour autant, et ce même si l'on peut s'attacher à prendre appui sur les figures de la capacité de l'homme capable, il convient de reconnaître qu'une personne fortement exposée à des régimes d'invivabilité peut être aussi soumise à l'épreuve d'une dépossession de soi susceptible d'entamer sa capacité à exprimer ce qu'elle endure. Et sans aller jusqu'à cet extrême (que l'on ne peut nier), la pudeur d'une personne peut aussi la conduire à tenir secret ce qui la préoccupe. Par ailleurs, la langue elle-même peut être un obstacle et je regrette à cet égard de ne pas avoir pu réaliser ces entretiens en bambara : cependant, comme les participants de la recherche m'ont indiqué être tout à fait à l'aise à l'idée de prendre la parole en français, rien ne s'opposait, à mon sens, à ce que je recueille leur parole.

En arrivant aujourd'hui au terme de l'examen de l'entretien de Ousmane, je suis tenté, néanmoins, de formuler ces deux remarques, que je comprends comme des limites propres à cette démarche d'investigation :

Nous avons vu, que le procédé d'investigation tend à prendre en compte l'imparlé et l'indit ; cependant l'examen de la tonalité de la présence s'appuie sur les modes de présence suggérés par le parler. Aussi, ne faudrait-il pas considérer que l'inexprimé a sa propre tonalité dans la résonance de la présence ? Et ce cas, comment prendre en compte la portée sémantique de l'inexprimé (*Ungesprochenen*) dans le discours ? Ou peut-être faudrait-il considérer qu'il s'affilie au même *mood* que celui avec lequel se manifeste la puissance d'évocation de l'intenté du discours : mais comment en être sûr ?

En outre, à un autre niveau, ma critique la plus radicale de ce travail porte sur le fait que le processus de formation dans la présence ne permet pas de rendre justice à une qualité de l'homme qui repose sur sa capacité « phénoménologico-herméneutique », à savoir la conscience d'être dont la créance repose sur la mémoire et en ce sens sur la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté : la préservation et l'évolution de la reconnaissance de soi dans l'altérité du monde ouvre des jonctions et des discordances entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, que ne peut mettre au jour une herméneutique de la parole, notamment si elle se fonde sur l'examen d'un seul entretien de recherche. Il me semble pourtant que cette perspective de travail pourrait constituer un apport complémentaire à cette réflexion sur le processus de formation de l'être dans la présence. Je souhaiterais à cet égard procéder très prochainement à l'examen de la série des quatre entretiens que j'ai réalisés avec Daouda : le résultat de ce travail me permettra peut-être d'atténuer cette critique.

Mais peut-être faudrait-il encore ajouter que l'on peut avoir l'impression que ce travail s'est bâti en ignorant la thématique qui pourtant a initié sa mise en œuvre : comprendre comment les membres du collectif des Sorins font l'épreuve de leurs conditions de vie précaires du fait de ne pas disposer de titre de séjour, sur un plan individuel et collectif. Je voudrais, donc, corriger ce manque en me projetant d'ores et déjà dans la rédaction d'un article portant sur les régimes d'invivabilité relatifs à leurs conditions de vie dans ce refuge et aborder également, dans un autre article, le sujet épineux de la relation entre le groupe et les différents acteurs qui gravitent autour de ce collectif (ce second axe de réflexion constitue, selon moi, un élargissement de la précédente perspective de travail, tout en rejoignant une autre approche engagée dans cette thèse avec la notion d'extra-quotidienneté).

La dimension politique de cette recherche n'en sera que davantage mise en relief puisqu'il sera ici proprement question du sujet dans la Cité.

Sur un autre axe politique auquel renvoie le « partage des savoirs », il serait intéressant de pouvoir déterminer si la « philosophie » générale de ce procédé d'investigation de la parole peut constituer un apport enrichissant pour la pratique de l'écoute des travailleurs sociaux, et ce en repartant de l'axiome énoncé par Heidegger : parler signale la manière d'être de l'homme.

Il est difficile pour moi de faire la synthèse générale de ce travail, et si je devais m'y risquer je dirais simplement que je n'ai fait qu'avancer ici un premier pas vers le métier de chercheur ; c'est avec beaucoup d'humilité et d'enthousiasme aussi que j'aspire à poursuivre ce travail et à m'engager dans de nouvelles recherches.

Références bibliographiques

Ouvrages scientifiques

Affergan, F. (1987). *Exotisme et altérité*. Paris : PUF.

Agier, M. (2011). *Le couloir des exilés*. Bellecombe-en-Bauges : Édition du Croquant.

Agier, M. (2008). *Gérer les indésirables : des camps de refugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion.

Austin, J.-L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Le Seuil

Arborio & Fournier, ([2005] 2012). *L'enquête et ses méthodes. L'observation directe.* Paris : Armand Colin.

Butler, J. (2014). *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* (traduit par Martin Rueff). Paris : Payot/ Manuels Payot.

Bachelard, G. ([1960] 1984). *La poétique de la rêverie*. Paris : PUF

Bachelard, G. ([1950]1963). *La dialectique de la durée*. Paris : PUF

Becker, H. S. (2002). *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris : La Découverte.

Bousquet, J ([1992] 2009). *Au cœur du vivant. L'aventure de la conscience*. Saint Michel de Boulogne : St Michel éditions.

Becker, H.- S. (1970). *Sociological Work*. Chicago : Aldine.

Becker, H.- S. (1963). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris : Editions Métailié.

Benmakhlouf, A. (2016). *La conversation comme manière de vivre*. Paris : Albin Michel.

Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard.

Bégout, B. (2005). *La découverte du quotidien*. Paris : Allia.

Berger, P & Luckmann, T. ([1966] 1986). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Colin.

Bergson, H. (1919). *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*. Paris : PUF

Bergson, H. (1934). *La pensée et le mouvant*. Paris : Quatridge/PUF

Bergson, H. (1902). *Histoire de l'idée de temps. Cours au collège de France 1902-1903*. Paris : PUF

Boite, R., Boulard, H., Dutoit, T., Hancq, J & Leich, H. (2000). *Traitement de la parole*. Lausanne : Presses Polytechniques Universitaires Romandes.

Bouillon, F. (2011). *Le squat : problème social ou lieu d'émancipation ?* Paris : Éditions Rue d'Ulm.

Bouillon, F., Fresia, M & Tallio, V. (2006). *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*. Paris : Centre d'études africaines, EHESS.

Bouton, C.-P. (1979). *La signification. Contribution à une linguistique de la parole*. Paris : Éditions Klincksieck.

Bredeloup, S. (2014). *Migrations d'aventures. Terrains africains*. Paris : CTHS.

Brown, Wendy. (2009). *Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique* (traduit de l'anglais États-Unis) par Nicolas Vieillescazes. Paris : Éditions Les Prairies.

de Certeau, M. (1991). *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris : Folio Essais.

Charon, J. (1983). *L'être et le verbe*. Monaco : Éditions du Rocher.

Damasio, A.-R. (2003). *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel). Paris : Odile Jacob.

Cousin, F. (2012). *L'être contre l'avoir : Pour une critique radicale du faux omniprésent*. Paris : Nouvelle Edition.

Delory-Momberger, C. (2003). *Biographie et éducation. Figures de l'individu projet*. Paris : Anthropos, « coll. Anthropologie ».

Delory-Momberger, C. (2000). *Les Histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation.* Préface de Michel Fabre. Paris : Anthropos, « coll. Anthropologie ».

Delory-Momberger, C. (2005). *Histoires de vie et recherche biographique en éducation*. Paris : Anthropos.

Delory-Momberger, C. (2009). *La condition biographique*. *Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*. Paris : Téraèdre.

Delory-Momberger, C. (2014). *De la recherche biographique en éducation*. *Fondements, méthodes, pratiques*. Paris : Téraèdre.

Delphy, C. (2008). *Classer, dominer. Qui sont les « autres »* ? Paris : La Fabrique.

Deleuze, G. (1981). *Spinoza philosophie pratique*. Paris : Minuit.

Derrida, J. (1996). *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée.

Derrida, J. (1972). *Positions*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. ([1967] 1993). *La voix et le phénomène*. Paris : Quatridge/PUF

Descombes, V. (1996). *Les institutions du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Dilthey, W. ([1883] 1992). *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* (traduit de l'allemand par Sylvie Mesure). *Œuvre I.* Paris : Cerf

Dilthey, W. ([1926] 1947). *Le monde de l'esprit* (traduit de l'allemand par Maurice Remy). Paris : Aubier.

Frey, D. (2008). *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*. Paris : PUF.

Gadamer, H.-G. ([1966] 1996) *Vérités et Méthodes*. Paris : Seuil.

Gens, J.-C. (2009). *L'expérience vive*. Paris : PUF.

Gens, J.-C. (2002). *La pensée herméneutique de Dilthey*. Paris : Septentrion.

Arendt, H. (2011). *Totalitarisme et banalité du mal*. Paris : PUF.

Heidegger, M. ([1950 ; 1957 ; 1959] 2014). *Acheminement vers la parole*. Paris : Gallimard.
Heidegger, M. (1927). *Être et Temps*. Paris : Gallimard.

Heidegger, M. ([1957] 1962). *Le principe de raison*. Paris : Gallimard.

Honoré, B. (2009). *Le soin en perspective. Au cœur d'un humanisme humanisant*. Paris : Seli Arslan.

Honoré, B. (2005). *L'épreuve de la présence, Essai sur l'angoisse, l'espoir et la joie*. Paris : L'Harmattan.

Honoré, B. (1992). *Vers l'œuvre de formation, l'ouverture à l'existence*. Paris : L'Harmattan.

Honoré, B. (1977). *Pour une théorie de la formation, Dynamique de la formativité*. Paris : Payot.
Jodelet, D. (1984). *Représentations sociales : phénomènes, concept et théorie*. Paris : PUF.

Germain, S. (2009). *Hors champ*. Paris : Albin Michel.

Harraway, D. ([1988] 2007). *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Feminismes*. Paris : Exils.

Husserl, E. (1913). *Idée directrice pour une phénoménologie*. Paris : Gallimard.

Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la chaire sur l'altérité*. Paris : Galilée.

Kuhn, T.-S. ([1962]1983). *La Structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.

Laplantine, F. ([1996] 2015). *La description ethnographique*. Paris : Armand Colin.

Laplantine, F. (2005). *L'anthropologie au coin de la rue. Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris : Téraèdre.

Laplantine, F. (1987). *L'anthropologie*. Paris : Seghers.

Leblanc, G. (2010). *Dedans, dehors. La condition d'étranger*. Paris : Seuil.

Leblanc, G. (2009). *L'invisibilité sociale*. Paris : PUF.

Leblanc, G. (2007). *Vies ordinaires, Vies précaires*. Paris : Seuil.

Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris : J. Vrin
Macherey, P. (1995). *Introduction à l'éthique de Spinoza*. Paris : PUF.

Mezirow, J. (2001). *Penser son expérience. Une voie vers l'autoformation*. Lyon Chronique sociale.

Miranda, M. (1986). *La société incertaine : pour un imaginaire social contemporain*. Paris : Librairie des Méridiens.

Moscovici, S. (1976). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.

Noiriel, G. (2007). *À quoi sert l'identité nationale*. Paris : Agone.

Nussbaum, M. (2012). *Capabilités, Comment créer un monde de justice* ? Paris : Flammarion.

Nuttin, J. (1980). *Théorie de la motivation humaine*. Paris : PUF.

Pétonnet ([1979] 2002). *On est tous dans le brouillard*. Paris : éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.

Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris : La Fabrique.

Ricoeur, P. (2013) *Cinq études herméneutiques*. Genève : Labor et Fides.

Ricoeur, P. (2010). *Écrits et conférences 2. Herméneutiques*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (2008). *Ecrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Folio Essais

Ricoeur, P. (2001). *Le paradigme de la traduction, Le Juste 2*. Paris : Esprit

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (1984). *Temps et Récits*, *Tome II*. Paris : Seuil,

Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essaie d'herméneutique*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation*. Paris : Éditions du Seuil.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.

Sartre, J.-P. (1942). *Les chemins de la liber*té. La mort dans l'âme. Paris : Folio.

Sayad, A. (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Paris : Raisons d'agir

Schütz, A. ([1962] 2009). *Contribution à la sociologie de l'action*. Paris : Hermann.

Schütz, A. (1987). *L'Étranger. Essai de psychologie sociale*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Scott, J. C. (2009). *La Domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*. Paris : Éditions Amsterdam.

Sen, A. ([1992] 2000). *Repenser l'inégalité*. Paris : Seuil.

Sen, A. (1993). *Éthique et économie*. Paris : PUF.

Sen, A. (2009). *L'idée de justice.* Paris : Champs essais.

Sibony, D. (1991). *Du vécu et de l'invivable : psychopathologie du quotidien.* Paris : Albin Michel.

Simondon, G. (1964). *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris : PUF.

Soussan, J. (2002). *Les SDF africains en France. Représentations de soi et sentiment d'étrangeté.* Paris : CEAN-Karthala.

Spinoza ([1677] 1954). *L'Éthique*. Paris : Gallimard.

Theillard de Chardin, P. (1962). *L'énergie humaine*. Paris : Seuil.

Weber, F. (2009). *Le travail à-côté. Une ethnographie des perceptions*. Paris : EHESS.

Whyte ([1943] 1996). *Street corner society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*. Paris : Hachette.

Chapitres d'ouvrage

Castel, R. (1991). De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. *In* J. Donzelot & al., (dir.). *Face à l'exclusion, le modèle français.* Paris : Éditions Esprit, Paris, (pp.137-168).

Delory-Momberger C (2012). La langue coupée. Quand le récit doit faire preuve. *In* A. Brossat & M. Déotte, M (dir.), Corps subalternes : migrations, expériences, récits, pp. 159-172. Paris : L'Harmattan.

Dozon, J.-P. (2006). Préface. *In* F. Bouillon, M. Fresia & V. Tallio. *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie* (p. 7-11). Paris : Éditions de l'EHESS (Centre d'études africaines).

Fleury, C & Froment-Meurice, M. (2014). Embellir et dissuader : les politiques d'espace public à Paris. *In* A. Da Cunha & S. Guinand (dir.), *Qualité urbaine, justice spatiale et projet,* (p. 67-79). (Dir,). Paris : Presses polytechniques et universitaires romandes.

Heinz, W. (2000) Selbstsozialisation im Lebenslauf. Umrisse einer Theorie biographischen Handelns » (Autosocialisation dans le cours de la vie. Esquisse d'une théorie de l'agir biographique), *In* E. M. Hoerning, *Biographische Sozialisation,* Stuttgart, Lucius & Lucius, pp. 165-184.

Taylor, Ch. (1997). L'interprétation et les sciences de l'homme, dans la liberté des modernes. Trad. fr. Philipe de Lara, pp. 137-174 et 187-194 *In* D. Thouard (2011). *Herméneutique contemporaine. Comprendre, interpréter, connaître*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, pp. 79-111.

Articles scientifiques

Affergan, F. (2015). Éléments pour une anthropologie de la présence. Revue européenne des sciences sociales, n° 53-2, pp. 17-49. DOI : 10.4000/ress.3222

Agier, M. (2013). Les savoirs urbains de l'anthropologie ». *Enquête*, 4 | 1996, pp. 35-58. DOI : 10.4000/ enquete.683

Bier, N. et al.,.(2009). Agir sur le monde qui nous entoure : réflexions sur les relations entre la mémoire sémantique, les actions routinières et la résolution de problèmes. *Revue de neuropsychologie*, 1(3), p. 229-237.

Blanchard, E. (2013). Les "indésirables". Passé et présent d'une catégorie d'action publique. *GISTI* Figures de l'étranger. Quelles représentations pour quelles politiques ?, pp. 16-26.

Delory-Momberger, C. (2009). Biographie, socialisation, formation. Comment les individus deviennent-ils des individus ? *L'orientation scolaire et professionnelle,* 33/4 | 2004, pp. 551-570. DOI : 10.4000/osp.251

David, A. (2011). Levinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté. *Les Temps Modernes,* 2011/3, n° 664, p. 94-118. DOI :10.3917/ltm.664.0094

Denis, J. (2006). Préface : Les nouveaux visages de la performativité. *Études de communication. Langages, information, médiations*, 29/2006, pp. 8-24.

Féral, J. (2013). De la performance à la performativité. Communications, 2013/1, n° 92, pp. 205-218. DOI : 10.3917/commu.092.0205

Foucart, J. (2009). Fluidité sociale, précarité, transaction et souffrance. *Pensée plurielle* 2009/1, n° 20, pp. 93-105. DOI 10.3917/pp.020.0093

Gadras, M. (2015). Retour sur un terrain en recherche biographique : tours et détours de la rencontre avec le collectif des « Sorins ». *Le sujet dans la cité. Revue internationale de recherche biographique*, 6, (2), pp. 184-194.

Goulet, J.-G. (2011). Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, pp. 107-125.

Kesik, M. (1987). La distinction exophore/endophore et le fonctionnement de l'adjectif suivant. *L'information grammaticale*, vol 35, pp. 3-9.

Leblanc, G. (2006). La pensée de la fragilité, « La pensée Ricoeur ». *Esprit*, n° 323, mars-avril, pp. 249-264.

Lessault, D. & Beauchemin, C. (2009). Ni invasion, ni exode. Regards statistique sur les migrations d'Afrique subsaharienne. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, *25/1*, pp. 163-194.

Lippi, S. (2005). Conatus et pulsion de mort. *La clinique lacanienne*, n°8, pp. 221-234. DOI 10.3917/cla.008.0221

Lorenceau, R. (1995). La population migrante de Bâle entre 1870 et 1920. Sources, problèmes méthodologiques, examens. *Siècles. Cahier du Centre d'histoire des entreprises et des communautés. 1. Histoire des migrations*, Clermont-Ferrand, pp. 19-39.

Lourau, R. (1990). Implication et surimplication. *La revue du Mauss*, *10*, pp. 110-119.

Olivier De Sardan, J.-P. (1998). Émique. *L'Homme*, tome 38 Alliance, rites et mythes, n°147. pp. 151-166. DOI: 10.3406/hom.1998.370510

Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Les terrains de l'enquête*, 1/1995, pp. 71-109. DOI : 10.4000/enquête.263

Quilien, J.- G. (1981). De Humboldt et la linguistique générale. *Histoire Épistémologie Langage*, tome 3, fascicule 2, De la grammaire à la linguistique, pp. 85-113. Doi : 10.3406/hel.1981.1076

Ricœur, P. (1994). La souffrance n'est pas la douleur. *Revue Autrement / Mutations*, n°142, pp. 58-69.

Ricoeur, P. (1972). La métaphore et le problème central de l'herméneutique. *Revue philosophique de Louvain*, pp. 70-93.

Sayad, A. (1981). Le Phénomène migratoire : une relation de domination. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XX, pp. 365-406.

Streif-Fénart, J. (2013). Penser l'étranger : L'assimilation dans les représentations sociales et les théories sociales de l'immigration. *Revue européenne de sciences sociales*, 51/1, pp. 65-93. DOI : 10.4000/ress. 2339

Thèses

Chalandon-O'Connell, A,-M. (2009). Le langage de l'être chez Martin Heidegger. Thèse de doctorat soutenue à l'université de Toulouse 2 sous la direction de Jean-Marie Vaysse.

Lecadet, C. (2011). Le front mouvant des expulsés : lieux et enjeux des regroupements et des mobilisations collectives des migrants expulsés au Mali. Thèse de doctorat soutenue à L'EHESS sous la direction de Michel Agier.

Actes de colloque

Emile Benveniste, E. (1966). *La forme et le sens dans le langage*, Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Le langage, Genève, éd. La Baconnière, 1967.

Imbs, j.-L. (1971). *Etudes statistiques sur le vocabulaire français, Dictionnaire des fréquences, Vocabulaire littéraire des XIXe et XXe siècles*. Centre de recherche pour un trésor de la langue française (CNRS). Nancy, Paris, Librairie Marcel Didier.

Sitographie

Hass, H. (2006). Migrations Transsahariennes vers l'Afrique du Nord et l'UE: Origines Historiques et Tendances Actuelles. Migration Policy Institute, 1 novembre 2006, source http://www.migrationpolicy.org/article/migrations-transsahariennes-vers-lafrique-du-nord-et-lue-origines-historiques-et-tendances

International Organization for Migration :

https://www.iom.int/sites/default/files/our_work/ODG/GCM/Résumé-des-conclusions-IDM-18-19-avril-New-York.pdf).

Article du Monde Afrique portant sur l'esclave de migrants en Lybie : (http://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/04/12/en-libye-des-migrants-vendus-sur-des-marches-aux-esclaves_5110019_3212.html).

« Chronologie critique des politiques migratoires européennes » produite par Alain Morice (anthropologue au CNRS/URMIS, France) dans un rapport de Migreurop (2013), et disponible sur le site de TERRA-HN

Rapport de Amnesty international sur l'impact des flux migratoires en Europe :

https://www.amnesty.be/camp/asile/prejuges/article/10-prejuges-sur-la-migration-nouvelle-edition

Annexes

Annexe n°1

Les figures de l'affectivité (Macherey, 1995)

Annexe n°2

Entretien de recherche biographique réalisé avec Omar le 7 septembre 2014 à Montreuil.

Annexe n°3

Règlement intérieur dans les Papillons

Annexe n°1

Les figures de l'affectivité (Macherey, 1995)

abjectio (passion triste)	**abattement** III A d29 cf. aussi IVprop. 55, 56, 57 sc.	p.212
acquiescentiain se ipso (passion joyeuse)	**assurance en soi-même** III prop. 30 sc. III prop. 55 coroll. sc. III A d 25 cf aussi III prop. 51 sc. III A d 28 IV prop. 52 V prop.10 sc.	/ *humilitas* p. 339 / *poenitentia*
admiratio (il ne s'agit pas d'un affect véritable)	**surprise** III prop. 52 sc. II A d 4	/ contempus p. 323
aemulatio (compulsion désirante)	**rivalité** III prop. 27 sc. III A d 33	P. 221
ambitio (compulsion désirante)	**Désir d'être bien vu** III prop. 29sc. III A d 44 cf aussi III prop. 31 sc. III prop. 39 sc. III prop. 56 sc. III A d 48 expl. IV A chap. 25 V prop. 4 sc.	p. 235
amor (passion joyeuse)	**amour** III prop. 13 sc III A d 6 cf aussi IV prop. 44 IV prop. 46	/ odium p. 139
amor sui (cf *philautia*) (passion joyeuse)	**amour de soi** III A d 28	p. 210
animositas (compulsion désirante)	**force de caractère** (courage) cf. aussi III prop. 59 sc. III A d 48 expl. IV prop. 69 coroll. et sc. IV prop. 73 sc. V prop. 10 sc. V prop. 41 et sc.	p. 384

antipathia (passion triste)	**Antipathie** III prop. 15 sc.	/ sympathia p. 156

appetitus (affect primaire)	**appétit** III prop. 9 sc. Cf aussi III A d 1	p. 98
audacia (compulsion désirante)	**hardiesse** III prop 51 sc. III A d 40	/ timor p. 317
aversio (cf antipathia) (passion triste)	**aversion** III A d 9	/ propensio p. 156
benevolentia (compulsion désirante)	**bienveillance** III prop. 27 coroll. 3 sc.	p. 225
castitas (affect actif)	**chasteté** III prop. 56 sc. III A d 48 expl.	p. 385
clementia (compulsion désirante)	**clémence** III A d 38 expl. cf aussi III prop. 59 sc.	p. 384
commiseratio (passion triste)	**pitié** III prop. 22sc. III A d 18 cf aussi III prop. 27 sc. coroll. 2 et 3 sc. IV prop. 50	p. 197
conscentiae morsus (passion triste)	**remords de conscience** III prop. 18 sc. 2 cf aussi IV prop. 47 sc.	/ gaudium p. 173
consternatio (passion triste)	**affolement**	p. 323
contempus (il ne s'agit pas d'un affect véritable)	**mépris** III prop. 52 sc. III A d 5 cf aussi III A d 11 IV prop. 45 coroll. 1	/ admiratio p. 238
crudelitas (cf saevitia) (compulsion désirante)	**cruauté** III. prop. 41 sc. du coroll III A d 38	p. 287
cupiditas (affect primaire)	**désir** III prop. 9 sc. III A d 1 cf aussi IV prop. 44	p. 99
dedignatio Passion triste	**dédain** III prop. 52 sc. cf aussi III A d 5 expl.	/ veneratio p. 239

desiderium (compulsion désirante)	**frustration** III prop. 36 sc. du coroll III A d 32 cf aussi III prop. 47 sc.	

despectus (passion triste)	**dépréciation** III prop 26sc. III A d 22 Cf aussi IV prop. 48	/ existimatio p. 214
desparatio (passion triste)	**désespoir** III prop. 18 sc. 2 III A d 15 cf aussi IV prop. 47 sc.	/ securitas p. 173
devotio (passion joyeuse)	**adoration** III prop. 52 sc. III A d 10	/ irrisio p. 235
dolor (passion triste)	**douleur** III prop. 11 sc. Cf aussi IV prop. 43	/ titillatio p. 122
ebrietas (compulsion désirante)	**ivrognerie** III prop. 56 sc. III A d 46	p. 345
existimatio (passion joyeuse)	**considération** III prop. 26 sc. III A d 21 et 22 cf aussi IV prop. 48 et 49	/ despectus p. 214
fastidium (affection corporelle)	**répugnance** III prop. 59 sc.	p. 389
favor (passion joyeuse)	**faveur** III prop. 22 sc. III A d 19 Cf aussi IV prop. 51	/ indignatio p. 198
fluctuatio animi (disposition conflictuelle)	**confusion mentale** III prop. 17 sc. Cf aussi III prop. 23 sc. III prop. 31 sc. III prop. 35 sc. III prop. 47 et 56 III A d 42 expl	p. 166
fortitudo (affect actif)	**puissance intérieure** III prop. 59 sc. cf aussi III prop 55 coroll. sc. IV prop. 73 sc. V prop. 10 sc. V prop. 41 sc.	p. 384

gaudium (passion joyeuse/ affect actif)	**satisfaction** III prop. 18 sc. 2 cf aussi III prop. 57 sc. III prop 47 sc. V prop. 42	morsus conscientiae p. 173

generositas (affect actif)	**générosité** III prop 59 sc. cf aussi III A d 48 expl. IV prop. 46 IV prop. 73 sc. IV A chap.11 V prop. 10 sc. V prop. 41 et sc.	p. 384
gloria (passion joyeuse)	**fierté** III prop. 30 sc. III A d 30 cf aussi III prop. 34 III prop. 52 sc. IV prop. 58 V prop. 10 sc.	/ pudor p. 241
gratia (cf gratitudo) (compulsion désirante)	**reconnaissance, gratitude** III prop. 41 sc. III A d 34 Cf aussi IV prop. 71 sc.	p. 286
hilaritas (passion joyeuse)	**allégresse** III prop. 11 sc. cf aussi IV prop. 42 IV prop. 44 sc.	/ melancholia p. 121
horror (passion triste)	**épouvante** III prop. 52	p. 324
humanitas (compulsion désirante)	**savoir-vivre** III prop. 29 sc. III A d 43 cf aussi IV prop. 37 sc. 1	p. 237
humilitias (passion triste)	**sentiment d'abaissement** III prop. 55 coroll. sc. III A d 26 cf aussi III A d 28 IV prop. 53 et 54	acquiescentia in se ipso p. 339
indignatio (passion triste)	**réprobation** III prop. 22 sc. III A d 20 cf aussi IV prop. 51 sc	/ favor p. 198
(***intrepidus***) (il ne s'agit pas d'un affect véritable)	**courageux** III prop 51sc.	p. 316

invidia (passion triste)	**envie** III prop. 24 sc. III A 23 Cf aussi III prop. 32 sc. III prop. 35 sc. III prop. 55 sc. et coroll. III A d 33 IV prop. 34 IV prop. 45 coroll. 1	/ misericordia p. 199
ira (compulsion désirante)	**colère** III prop. 40 coroll. 2 sc. III A d 36 cf aussi IV prop. 45 coroll. 1 IV prop. 59 sc. IV prop. 63 sc. du coroll. V prop. 10 sc.	p. 284
irrissio (passion joyeuse)	**sarcasme** III A d 11 cf aussi III prop. 47 sc. III prop. 52 sc. IV prop. 45 coroll. 1	/ devotio p. 300
laetitia (affect primaire)	**joie** III prop. 11 sc. III A d 2 Cf aussi IV prop. 41	/ tristia p. 114
laus (passion joyeuse)	**estime** III prop. 29 sc. Cf aussi I A III prop. 31 sc. III prop. 53 coroll. IV prop. 37 sc. 2 IV prop. 52 sc.	/ vituperium p. 238
libido (compulsion désirante)	**lubricité** III prop. 56 sc. III A d 48	p. 347
luxuria (compulsion désirante)	**intempérance** III prop. 56 sc. III A d 45	p. 347
melancholia (passion triste)	**mélancolie** III prop. 11 sc. cf aussi IV prop. 42	/ hilaritas

metus (passion triste)	**crainte** III prop. 18 sc. 2 III A d 13 cf aussi III prop. 39 sc. III prop. 40 sc. III prop. 50 sc. IV prop. 47	/ spes p. 173

misericordia (passion joyeuse/triste)	**compassion** III A d 24 cf aussi III prop. 32 sc. III A d 18 III A d 23	/ invidia p. 200
modestia (compulsion désirante)	**bienséance** III A d 43 Cf aussi III prop. 59 sc. III A d 48	p. 385
odium (passion triste)	**haine** III prop. 13 sc. III A d 7 cf aussi IV prop. 34 et sc. IV prop. 45	/ amor p. 139
philautia (cf. amor sui) (passion joyeuse)	**amour de soi** III A d 28 cf aussi III prop. 55 sc.	p. 210
poenitentia (passion triste)	**repentir** III prop. 51 sc. III A d 27 cf aussi III A d 26 expl. IV prop. 54	/ acquiescentia in se ipso p. 319
praesentia in periculis animi (affect actif)	**présence d'esprit dans les dangers** III prop. 59 sc. cf aussi IV prop. 69 coroll. V prop. 10 sc.	p. 394
propensio (cf ***sympathia***) (passion joyeuse)	**penchant** III A d 8	/ ***aversio*** p. 156
pudor (passion triste)	**honte** III prop. 30 sc. III A d 31 cf aussi III prop. 39 sc. III prop 40 sc. III A d 28	/ ***gloria*** p. 241
pusillanimitas (passion triste)	**frousse** III prop. 51 sc. III A d 41 cf aussi A d 42	p. 317
saevitia (cf. ***crudelitas***) (compulsion désirante)	**dureté** III A d 38	p. 287

securitas (passion joyeuse)	**confiance** III prop. 18 sc. 2 III A d expl. 14 cf aussi III prop. 52 sc. III A d 15 expl. IV prop 47 sc.	/ ***desperatio*** p. 173

sobrietas (affect actif)	**sobriété** III prop. 59 sc. cf aussi III prop. 56 sc. III A d 48 expl.	p. 385
spes (passion joyeuse)	**espérance** III prop. 18 sc.2 III A d 12 cf aussi III prop 50 et sc. IV prop. 47	/ ***metus*** p. 173
superbia (passion joyeuse)	**prétention** III prop 26 sc. III A d 28 cf aussi IV prop. 49 IV prop. 55, 56, 57 V prop. 4 sc.	p. 209
sympathia (passion joyeuse)	**sympathie** III prop. 15 sc.	/ ***antipathia*** p. 156
taedium (afffection corporelle)	**dégoût** III prop. 59 sc.	p. 389
temperentia (affect actif)	**retenue** III prop. 59 sc. cf aussi III prop. 56 sc. III A d 48 expl.	p. 385
(timidus) (passion triste)	**couard** III prop. 51 sc. cf aussi III A d 48 expl.	p. 349
timor (compulsion désirante)	**angoisse** III prop. 39 sc. III A d 39	p. 280
titillatio (passion joyeuse)	**chatouillement** III prop. 11 sc. cf aussi IV prop. 43	/ ***dolor*** p. 121
tristitia (affect primaire)	**tristesse** III prop. 11 sc. III A d 3 cf aussi IV prop. 41	/ ***laetitia*** p. 114
veneratio (passion joyeuse)	**respect** III prop. 52sc. cf aussi III prop. 55 sc. III A d 5	/ ***dedignatio*** p. 329

verecundia (passion triste)	**<u>réserve</u>** III prop. 39 sc. cf aussi III A d 31	p. 281
vindicta (compulsion désirante)	**<u>rancune</u>** III prop. 40 coroll. 2 sc. III A d 37 cf aussi IV prop. 37 sc. 2 IV prop. 45 coroll. 1	p. 284

vituperium (passion triste)	**<u>blâme</u>** III prop. 29 sc. Cf aussi I A IV prop. 37 sc. 2 IV prop. 52 sc	/ ***laus*** p. 238
voluntas (affec primaire)	**<u>volonté</u>** III prop. 9 sc.	cf ***appetitus*** et ***cupiditas*** p. 98
zelotypia (passion triste)	**<u>jalousie</u>** III prop. 35 sc. cf aussi IV A d 48 expl. V prop. 20 dém.	p. 266

Annexe n°2

Entretien de recherche biographique réalisé avec Omar le 7 septembre 2014 à Montreuil.

« Moi je suis arrivé en 2010 avec un visa tourisme, le 18 juillet j'étais en France chez un ami de mon grand frère au bled. Il fait l'école ensemble au bled donc mon grand frère lui a dit que son petit frère va venir. Il va venir en France mais pas avec le visa français, il a le visa espagnol., donc je descends à Barcelone après je prends le bus et je suis arrivé en France. Il habite à la Plaine à Saint Denis, il est en France depuis 2002, je crois. Je suis venu habiter chez lui pendant 7 mois, pendant 7 mois je n'ai pas trouvé de travail. Je mange bien, je dors bien, quand même. J'ai un ami maintenant, il n'est pas parmi nous, un ami du bled qui vivait dans le ghetto et qui m'a dit de venir. Il a dit : « Ousmane au lieu que tu habites chez quelqu'un, t'es un homme, ici c'est une vie terrible mais essaie de venir ici. On est tous des sans-papiers, on peut s'entraider. On est en France ici, si tu es avec quelqu'un qui a des papiers et en même temps tu habites chez lui, il ne te montre pas le bon chemin. La personne : elle te montre pas le bon chemin ... par rapport à l'administratif ». Bon je ne sais pas s'il connaît ou s'il ne connaît pas, mais quand même il connaissait pas. Parce que la manière dont vous causez : vous êtes des Sans-papiers, vous causez quoi. Donc, toi-même tu trouves de bonnes espérances dans ça, tu vois ! Bon en même temps j'ai dit, ça c'est vrai, à mon grand frère là-bas, je lui ai dit que j'ai trouvé un foyer, je vais aller là-bas. J'ai menti quoi, je lui ai dit que j'ai trouvé un travail et que je vais habiter là-bas. Parce que si je lui dis que je vais habiter dans un ghetto, il ne va pas accepté, c'est pour ça que je lui ai menti. Je lui ai dit que j'ai trouvé un foyer donc il a accepté, donc j'ai pris mes bagages et même temps je suis arrivé dans le ghetto. Le ghetto là, un jour les CRS, un samedi matin ils sont venus nous expulser. C'était dans le ghetto rue des Sorins. On est parti au jardin [le square République], on a fait 1 mois là-bas, au milieu de l'hivers. Il faisait froid. On a dû quitter là-bas parce que en même temps c'est un endroit pour les enfants pour qu'ils puissent s'amuser, donc la mairie a demandé que l'on sorte de là pour aller au terrain André Blain. On a pris nos bagages, on est parti là-bas on fait six mois presque 7 mois. On a fait tout l'hivers là-bas, jusqu'à ce que l'hivers y finisse. Après on est venu s'installer ici jusqu'au jour d'aujourd'hui, tu vois... donc on est fatigué dans notre lutte, on n'a pas de droits donc on continue toujours notre lutte. On a notre but, mais on trouve pas les papiers pour faire une meilleure vie avec un logement, donc c'est notre lutte, voilà. En fait ma vie personnelle moi ce que je vois : aujourd'hui moi j'ai 31

ans je vois que j'ai pas de papier, je suis triste, donc je pense à mon père, ma mère et tous ceux qui pensent à moi. C'est difficile, je suis en France, toute ma famille qui [Ils] sont au bled espèrent qu'avec mon bon cœur je cherche un peu de sous pour donner un peu à mes parents... des idées comme ça, c'est un peu bon pour moi ... mais quand même c'est quoi, mes 2 grands frères avec mes petits frères, avec ma petite sœur, avec ma grande sœur, on est 6 en fait plus mon père, plus ma mère... donc c'est moi qui prend toutes leurs charges, c'est à cause, c'est-à-dire c'est à cause de la difficulté que moi j'ai laissé l'école. Je vois les problèmes à la maison vis-à-vis de, il y a pas quelqu'un qui va les régler. Pour moi il y a de la souffrance, j'ai fait toute ma vie, c'est-à-dire je viens à l'aide depuis que je suis petit je me sens responsable, tu vois. Mon grand frère lui il travaille un peu. Il est marié. Il a 5 enfants en ces temps-là, maintenant il a 7 enfants. Il n'a pas de soucis, en fait il s'en fout. Il m'emmerde. Ma mère, elle avait un peu d'argent. Elle était commerçante maintenant ils ont gaspillé beaucoup l'argent de la mère donc lorsque j'ai grandi je trouvais rien à la maison. Il n'y avait rien à la maison. C'est pour cela que moi j'ai laissé l'école, j'ai foncé au travail pour prendre les marchandises dans le grand marché de Bamako : je prends 200€ de marchandises, tellement il y a de confiance ils me donnent 400€ de marchandises et je voyage dans des petites villes du Mali. Je gagne comme ça jusqu'à une valeur de 7000€... en même temps j'ai dépensé à la maison, je fais les dépenses de la maison. J'étais très sérieux, tu vois. Aujourd'hui, je fais le même chemin. J'ai 1000€, je cherche le visa français et j'ai dit à mon frère tu peux appeler ton ami en France pour que moi je puisse venir. Il dit que non, il n'y a pas de problèmes, c'est une bonne idée. Il pense que si je pars là-bas ça va être un peu facile pour moi, plus qu'au bled. C'est ça que je pense, si j'étais toujours là-bas ça aurait été un peu bon pour moi ... depuis que je suis venu ici j'avais pleuré en fait, j'ai pleuré vis-à-vis d'avoir quelqu'un qui va t'aider à te montrer le bon chemin... sinon quand tu trouves il ne va pas te montrer de bon cœur quoi faire, tu vois. Je n'ai pas trouvé le visa pour la France donc je suis allé à l'ambassade d'Espagne Ouaih voilà c'est vrai, moi je pense comme ça ... je me dis quoi, je me fous la pression sur moi-même ! Je me dis comment j'ai pu venir ? Si je savais, je viens pas ! Si je savais, je viens pas ! Là-bas je faisais mes petits trucs avec de la confiance, parce que tout le monde me connaissait au marché. Tout le monde disait : « Ousmane, il est sérieux ». J'ai trouvé la confiance, on me donnait la marchandise à crédit, je vendais et je venais payer. Je tourne autour de Bamako dans les petites villes pendant 1 ou 2 semaines pour vendre la marchandise... Et si la marchandise diminue, je retourne à Bamako, je viens à la famille j'achète du riz tous les besoins de la famille et je repars au marché encore, tu vois. Je donne un peu à mon père, je donne un peu à ma mère pour qu'ils n'aient pas à demander à

quelqu'un. C'est la honte pour moi ! Tu vois. Je suis venu en France, je n'ai pas de papiers mais dès que je trouve un peu de travail à la fin du mois j'envoie un peu pour ma mère, un peu pour mon père. Chaque fin de mois, je le fais. Ce n'est pas obligatoire mais c'est moi qui fais ça pour leur plaisir, tu vois. Pour leur plaisir ! Donc les dépenses à la maison, si mon grand frère n'arrive pas à faire ni mon petit frère, c'est à moi que l'on s'adresse directement... Écoute là tu vois beaucoup de personnes comme ça qui ne veulent pas de problèmes, c'est à cause de ça ils prennent leur moment difficile passé et présent. À cause de ça ils ne cherchent pas de problèmes, voilà quoi. Moi j'ai 31 ans, si j'ai envie de me marier, comment je vais me marier ? La plupart des gens ici, ils pensent tellement au bled, là où tu es, on dit dans notre langue comme ça : « là où tu es c'est là-bas qu'est chez toi ». Là où tu vis, c'est là-bas chez toi, parce que l'on est déjà habitué, en France, ici même sans papiers. Parce ce que même si tu fais un petit mois même deux petits mois, le reste tu le fais ici ... dans toute l'année si toi tu as fait 2 mois au bled, tu n'as rien fait. Le reste c'est dix mois, donc c'est là-bas chez toi, voilà ! Il y a beaucoup de gens maintenant qui comprennent mais qui pensent dans le cœur que les femmes ici c'est pas bon. On a vu beaucoup d'histoires avec les enfants d'ici et ceux du bled. Tu vas te marier avec une femme comme ça, tu fais un enfant avec une femme comme ça, tu fais tout, tout, tout ... un jour elle va te quitter … Oui, l'enfant d'ici. Les françaises ou bien l'enfant qui sont nés ici, tout c'est pareil, non ? Y'a des histoires ici depuis longtemps, on ne veut pas d'histoires... mais si tu trouves une femme qui t'aime vraiment, tu sais très bien qu'elle t'aime, il faut faire votre vie. C'est ça que je voulais dire. C'est pour ça que je vois tout cela, le problème est à peu près résolu une fois que tu es marié... tu es marié à une française : tu vas avoir tes papiers. Si vous vous aimez vraiment ça va avancer quand même, après tu peux aller voir ta famille : t'as un passeport. Ta mère elle est vieille, ton père il est vieux, tu ne sais pas quand ils vont mourir, tu ne peux rien faire ! Tu ne peux pas aller les voir ça c'est très dur, tu vois. C'est très dur, donc si tu as une possibilité comme ça, je crois que c'est très bon : en tout cas ça va t'aider beaucoup … si tu es marié tu peux partager ça tous les deux à la maison. Bientôt je vais me marier, je vais rencontrer les parents de ma copine. On a déjà un enfant. »

Annexe n°3

REGLEMENT INTERIEUR DANS LES PAPILLONS

Le présent règlement intérieur a pour objet de clarifier les conditions de vie dans le bâtiment. Tous les habitants sans restriction aucune doivent s'y conformer.

1- Toute personne qui laissera l'eau ouverte après usage paiera une amende de 20 euros

2- Le nettoyage des toilettes et de la cour est obligatoire à tout un chacun.
Celui qui refuse de nettoyer ou prétend avoir oublié paiera une amende de 30 euros

3- Les bagarres sont formellement interdites. Toute personne impliquée dans une bagarre sera sanctionnée d'une amende allant de à 50 euros

4- Le vol est interdit. Toute personne qui sera prise sur le fait ou qui sera suspectée avec preuves à l'appui sera purement et simplement exclue du Collectif

5- Toute personne surprise a jeté des ordures à même le sol sans utiliser les sacs poubelles sera sanctionné d'une amende de 5 euros

6- Toute personne qui monte sur les WC pour se soulager, au risque de les casser, paiera une amende de 50 euros.

7- Il est formellement interdit de faire des branchements électriques bricolés à l'intérieur des Papillons sous peine d'une amende de 100 euros, les branchements-pirates créent de gros risques d'incendie

8- L'éclairage dans le bâtiment sera maintenu jusqu'à minuit, heure à laquelle toutes les lumières seront éteintes et le volume de la télévision sera fortement diminué excepté le week-end, sous peine d'une amende de 10 euros

9- Il est formellement interdit de préparer ses propres repas à l'électricité, tout contrevenant paiera une amende de 50 euros

10- Les chauffages privés électriques sont interdits au risque d'une amende de 5O euros

11- Fumer dans les dortoirs et jeter son mégot par terre sont interdits, il en coutera 20 euros aux contrevenants

12- Il est déconseillé aux gens qui font leurs ablutions de mettre les pieds dans les lavabos sous peine d'une amende de 5 euros

13- Toute personne surprise en train de téléphoner dehors sur la voie publique au risque de déranger le voisinage encourra une amende de 20 euros

14- La lessive est formellement interdite à l'intérieur des Papillons sous peine d'une amende de 20 euros

15- La prise et la vente de stupéfiants est formellement interdite, toute personne surprise à fumer ou à vendre des substances illicites sera exclue du Collectif

16- Toute personne qui boit de l'alcool et qui met le bazar, jette ses bouteilles ou canettes n'importe où, verra son compte réglé par qui de droit et sera sanctionné d'une amende de 50 euros

17- Tous les membres du Collectif sont tenus à respecter ce règlement, ils doivent aussi respecter les membres du bureau qui veillent à la stricte application dudit règlement intérieur

Le Président, Adama Sissouma