



**HAL**  
open science

# Médiations techniques de la présence : être “ là ”, entre présentation et représentation

Gaëlle Garibaldi-Agliardi

► **To cite this version:**

Gaëlle Garibaldi-Agliardi. Médiations techniques de la présence : être “ là ”, entre présentation et représentation. Philosophie. Université de Technologie de Compiègne, 2023. Français. NNT : 2023COMP2757 . tel-04691537

**HAL Id: tel-04691537**

**<https://theses.hal.science/tel-04691537>**

Submitted on 8 Sep 2024

**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.

Par Gaëlle GARIBALDI-AGLIARDI

*Médiations techniques de la présence  
Être « là », entre présentation et représentation*

Thèse présentée  
pour l'obtention du grade  
de Docteur de l'UT



Soutenue le 17 mars 2023

**Spécialité** : Philosophie et Épistémologie, Histoire des Sciences  
et des Techniques : Unité de recherche COSTECH (EA-2223)

D2757

# UNIVERSITÉ DE TECHNOLOGIE DE COMPIÈGNE

DÉPARTEMENT TSH (Technologies et Sciences de l'Homme)  
LABORATOIRE COSTECH (Connaissance Organisation et Systèmes Techniques) - EA  
2223 ÉQUIPE CRED (Cognitive Research and Enaction Design)  
ÉCOLE DOCTORALE 71 (Sciences pour l'ingénieur)

Thèse présentée pour l'obtention du grade de  
**Docteur de l'UTC**

Spécialité :  
***Philosophie et Épistémologie, histoire des sciences et des techniques***

Présentée par  
**GARIBALDI-AGLIARDI Gaëlle**

**Médiations techniques de la présence**  
**Être « là », entre présentation et représentation**

Thèse dirigée par  
**Charles LENAY**, Professeur à l'UTC  
et codirigée par  
**Gunnar DECLERCK**, Maître de conférence à l'UTC

Soutenue le 17 Mars 2023

Devant le jury composé de :

**Madame Anne ALOMBERT** (examinatrice)

Maîtresse de conférence à l'Université de Paris 8

**Madame Malika AUVRAY** (examinatrice)

Directrice de Recherche CNRS à l'Institut des Systèmes Intelligents et de Robotique

**Monsieur Bruno BACHIMONT** (examinateur)

Professeur à l'Université de Technologie de Compiègne

**Madame Natalie DEPRAZ** (rapporteuse)

Professeure à l'Université de Rouen

**Monsieur François-David SEBBAH** (rapporteur)

Professeur à l'Université Paris-Nanterre



## RÉSUMÉ

Les développements techniques permis par l'informatique et le numérique mettent en crise le sens traditionnel de la « présence ». Ouvrant de nouvelles expériences, ils posent de nouvelles questions : comment une chose ou une personne qui n'est pas « là » peut m'apparaître comme réelle ou présente, non comme une simple image, à travers *autre chose* (un écran) ? Comment peut-on avoir l'impression d'« être là » sans être là, immergé « ailleurs », que ce soit à distance ou dans une simulation ? Or ces questions en impliquent une autre, plus fondamentale et souvent négligée : comment ces choses concrètes et « réelles » présentes tout autour de moi dans la perception ordinaire m'apparaissent-elles comme étant précisément *présentes* ?

Avec l'héritage de la pensée moderne, qui influence aussi les *Presence Studies*, les réponses traditionnelles à ces questions reposent sur des approches réalistes et idéalistes, ainsi que sur leur ontologie intrinsèque opposant objet et sujet, présence et absence. D'une part, « être là » renvoie à la chose objective dans l'espace et le temps « réels », avec l'enjeu technique de pouvoir représenter la « réalité » et invisibiliser la médiation (par l'immersif et le réalisme). D'autre part, « être là » renvoie à l'expérience subjective résultant du traitement de ces informations via des représentations mentales élaborées par l'entendement, la cognition, le cerveau, aboutissant éventuellement à une action. L'expérience médiée de la présence se définit alors en tant qu'« état psychologique », une « illusion perceptuelle de non médiation » variant en degrés par rapport à une expérience originaire (non-médiée). Cependant, ces approches, que nous appelons les *Pensées de la représentation*, manquent le sens de la présence en le réduisant à l'ordre de la (re)connaissance, de l'intelligibilité, dans une logique de maîtrise.

Dans ce travail, nous proposons de reconsidérer ces questions du point de vue de ce que nous appelons les *Pensées de la présence*, inspirées par les approches de Husserl et Bergson. Ces dernières remettent en question cette souveraineté de la représentation en revalorisant la perception, la temporalité, la corporalité et la situation ; et redéfinissent l'être là en révélant l'expérience fondamentale de la durée, du *présent*, ainsi que le rôle radical de l'*absence*, dans une relation plus originaire et plus vivante au monde, de l'ordre du *sentir*. A partir de ces apports, nous distinguons les *techniques de représentation*, impliquant un effet de réel, des *techniques de présentation*, impliquant un effet de présence, entre adoption et production du flux, coïncidence et participation. Nous approfondissons également ces analyses historiques et philosophiques par une approche expérimentale basée sur la méthode minimaliste, permettant d'étudier, à une échelle microgénétique, l'émergence d'un présent *partagé*, dynamiquement co-constitué, dans des situations d'interaction perturbées par des délais. Nous montrons par là que le « temps réel » et le réalisme ne sont ni suffisants ni nécessaires à l'expérience de la présence.

Enfin, si nous posons d'abord que la présence précède la représentation, nous considérons par ailleurs le rôle des représentations et des médiations techniques dans notre rapport au monde et aux autres, avec l'idée qu'elles diversifient les modes et la nature de l'expérience. Un des enjeux de ces réflexions est donc aussi d'insister sur les implications sociales, politiques et éthiques de ces problématiques, encore peu considérées dans les travaux contemporains des *Presence Studies*, en phénoménologie ou en sciences cognitives.

## ABSTRACT

The technical developments made possible by IT and digital technology are putting into crisis the traditional meaning of “presence”. Opening up new experiences, they are raising new questions: how a thing or a person who is not “there” can appear to me as real or present, not as a mere image, through *something else* (e.g. a screen)? How can we have the sense of “being there” without being there, immersed “elsewhere”, whether remotely or in a simulation? Yet, these questions imply another more fundamental and often neglected one: how do these concrete and “real” things present all around in ordinary perception appear to me as being precisely *present*?

With the legacy of modern thought, influencing *Presence Studies* as well, the traditional answers to these questions are based on realistic and idealistic approaches, along with their intrinsic ontology opposing object and subject, presence and absence. On the one hand, “being there” refers to the objective thing in “real” space and time, with the technical challenge of being able to represent “reality” and make the mediation invisible (by immersiveness and realism). On the other hand, “being there” refers to the subjective experience resulting from the processing of this information via mental representations elaborated by the intellect, the cognition, the brain, possibly leading to action. The mediated experience of presence is then defined as a “psychological state”, a “perceptual illusion of non-mediation” varying in degree with respect to an ordinary (non-mediated) experience. However, these approaches, which we call the *Thoughts of Representation*, miss the sense of presence by reducing it to the order of (re)cognition and intelligibility, in a logic of control.

In this work, we propose to reconsider these questions from the point of view of what we call the *Thoughts of Presence*, inspired by Husserl’s and Bergson’s approaches. They question this sovereignty of representation by revaluing perception, temporality, corporality and situation; and redefine the meaning of being there by revealing the fundamental experience of duration, of the *present*, as well as the radical role of *absence*, in a more original and lively relationship to the world, of the order of *feeling (sensing)*. Based on these contributions, we distinguish the *techniques of representation*, implying a reality effect, from the *techniques of presentation*, implying a presence effect, between adoption and production of the stream, coincidence and participation. We also deepen these historical and philosophical analyses with an experimental approach based on the minimalist method, enabling to study, on a microgenetic scale, the emergence of a *shared* present, dynamically co-constituted, in interactions disturbed by delays. We thus show that “real time” and realism are neither sufficient nor necessary to experience presence.

Finally, while we first posit that presence precedes representation, we also consider the role of representations and technical mediations in our relationship to the world and to others, with the idea that they diversify the modes and nature of the experience. One of the stakes of these reflections is therefore also to insist on the social, political and ethical implications of these issues, which are still little considered in contemporary works in *Presence Studies*, Phenomenology or Cognitive Sciences.

*Mots clefs* : présence/absence, présentation/représentation, être là, temporalité, corporalité, contingence, sentir, couplage, socialité, médiations techniques, phénoménologie, éaction, effet de réel, effet de présence.

*Key words*: presence/absence, presentation/representation, being there, temporality, corporeality, contingency, feeling (sensing), coupling, sociality, technical mediations, phenomenology, enaction, reality effect, presence effect.



## REMERCIEMENTS

C'est avec une profonde reconnaissance que je remercie les rapporteur.euse.s et membres du jury, Natalie Depraz, François-David Sebbah, Anne Alombert, Malika Auvray et Bruno Bachimont, pour le temps et l'attention qu'ils et elles auront bien voulu prêter à ce travail de recherche.

J'adresse ma sincère gratitude aux trois personnes indispensables à l'existence de cette thèse : mes directeurs passionnés et passionnants Charles Lenay et Gunnar Declerck, ainsi que celui sans qui l'atmosphère de travail n'aurait pas été la même, Dominique Aubert. Merci pour les patientes relectures, les conseils, la confiance, pour les lundis soir et les amitiés que j'y ai tissées, pour cette chance que j'ai eue d'être là au quotidien. Merci d'avoir été de véritables mentors mais aussi de véritables amis, et de m'avoir initiée à une école de pensée qui ravive sans cesse l'ignition philosophique.

Mes vifs remerciements aux membres du laboratoire COSTECH pour leur accueil chaleureux et leurs retours toujours bienveillants, ainsi qu'à l'équipe du département TSH et à l'UTC en général, enseignants-chercheurs comme élèves, pour leur contribution à ces travaux par une conversation, la participation à des présentations, à des projets, ou à des expériences. Les conditions dans lesquelles s'est passée ma thèse ont été bien au-delà des attentes et a priori que l'on peut avoir quand on s'engage dans cette voie. Je suis très reconnaissante d'avoir pu être témoin de la possibilité, de la part de personnes venant de champs disciplinaires variés, de faire sens autour d'un même objet précisément en diversifiant les perspectives ; mais aussi de leur capacité à faire dialoguer la recherche avec l'enseignement comme avec le milieu de l'entreprise, dans une cohésion d'équipe véritablement amicale. Pour cet environnement très inspirant qui m'a donné un exemple enthousiasmant de la recherche en Sciences Humaines et Sociales et m'a enrichie autant sur le plan intellectuel que professionnel, je remercie plus particulièrement Vincenzo Raimondi, Christine Bry, Serge Bouchardon, Xavier Guchet, Nathalie Darenne, Pierre Steiner, Hugues Choplin, Thierry Gidel, Indira Thouvenin, Olivier Gapenne, Victor Petit, Stéphane Grès, Florent Levillain, Céline Grévin, ainsi que toutes celles et ceux – qui se reconnaîtront j'espère – ayant partagé les couloirs, les réunions et autres séminaires de ce laboratoire durant ces années.

J'exprime une pensée spéciale et beaucoup de respect pour John Stewart et Bernard Stiegler disparus avant que je puisse soutenir, pour le rôle singulier qu'ils ont joué dans cette expérience doctorale par leurs approches, leurs revendications, leur personnalité. La fréquentation de John lors des diverses réunions de la vie du labo, qu'il ne manquait jamais, et lors des discussions plus informelles aux déjeuners qui les suivaient, a été très stimulante. En dépit du regret de n'avoir jamais osé échanger plus profondément avec eux sur mes recherches, par crainte de n'être pas assez avancée ou tout simplement de leur faire perdre leur temps, ils continuent malgré tout de contribuer à les approfondir à travers cette expérience paradoxale à la fois de l'irréversibilité de leur absence et de leur présence éternelle par les textes.

Pour leur amitié et leur écoute, leur enthousiasme dans la recherche, leur implication dans les projets des séminaires inter-UT, je remercie chaleureusement les doctorants et doctorantes dont j'ai croisé les trajectoires, plus spécialement Lorraine Tosi, Renaud Mignerey, Timothée Deldicque, Peppe Cavallari, Cléo Collomb, Emilien Dereclenne, Valentin Berthou, Zoé Bonnardot, Aurélie Daanen, Manon Picard, Jean-Edouard Bigot, Julien Rossi, Julien de Sanctis, Karl Pineau, Claire Danet, Jérémie Joubert, Edouard Bouté, Eglantine Schmitt, et certainement d'autres que je n'oublie pas. Un grand merci également à celles et ceux comme Ayyoub Imakhlaf, Felix Marcellin, Yancie Gagnon, Amélie Vallière, ou Benoît Margueritat, qui ont marqué à leur manière ces trois années compiégnaises.

Merci à ma chère Lydia pour notre belle amitié, et pour m'avoir permis de sentir le monde autrement, de vivre le sens de la contingence et de la présence dans la concrétude de la cécité.

Enfin, je termine en inscrivant ici ma profonde et ma tendre reconnaissance pour ma famille, qui a toujours su être là malgré les distances. Un immense merci à mes parents pour leur soutien où que j'aie, pour leur amour, leur patience et leur confiance pendant ces longues années d'études, avec tout ce qu'elles ont impliqué. Un grand merci aussi à ma famille chilienne pour son accueil et sa gentillesse, merci à ce pays merveilleux, le Chili, qui m'a également fait découvrir d'autres facettes de mon sujet de thèse, à travers l'étrangeté du choc culturel, la rencontre d'un Autre plein de sur-prises touchantes, de Santiago à Curicó, en passant par Valparaiso et Viña del Mar, Rapa Nui et San Pedro de Atacama. *Muchísimas gracias* à Jaime et à mon chien, Compi, pour avoir rendu tout cela tellement plus doux par leur présence.

## TABLE DES MATIÈRES



AVANT-PROPOS.....17

INTRODUCTION.....19

## PARTIE I LE SENS DE LA PRÉSENCE

**Chapitre 1 - De la souveraineté de la représentation aux pensées de la présence.....47**

- A La perte du sens vivant de la présence.....47**
- B Le retour à la Lebenswelt : élucider la foi perceptive.....52**
- C Epokhè et évidence.....56**

**Chapitre 2 - Présence du monde et monde de présences.....63**

- A Les objets temporels.....63**
  - a. Du maintenant constitué au présent vivant.....63*
  - b. Le paradoxe de la présence – entre présentation et représentation.....71*
- B Les objets spatiaux.....78**
  - a. Réhabiliter les apparences et l'illusion : le rôle de l'absence.....78*
  - b. Corporalité, activité et temporalisation : la résistance de l'altérité.....84*
  - c. La (co-)présence comme relation : relativité et différenciation.....91*
  - d. Contingence, passivité et sédimentation : la présence phénoménale.....95*
  - e. Redéfinir l'être et l'essence : l'« il y a », le « quelque chose » et la « chose » .....101*
- C Enaction et couplage : les systèmes émergents.....109**
  - a. Le connexionnisme.....109*
  - b. L'énaction : incarnation, couplage et auto-poïèse.....112*
  - c. « Specious present » et systèmes dynamiques : le rôle de l'affect.....118*
  - d. Immersion, vérité et réalité.....125*

**Chapitre 3 - La présence d'Autrui.....133**

- A Le sens de l'Autre.....133**
  - a. Autrui : du solipsisme à la constitution de l'ego.....133*
  - b. La (non-)constitution d'autrui : le sens de l'altérité.....137*
  - c. Communauté, socialité et temporalité : l'expérience du dialogue.....145*
- B Le sens du social.....152**
  - a. Contingence et dynamique sociale : le croisement perceptif.....152*
  - b. Coordination relative et adaptative – du « temps réel » au présent partagé.....158*

**Définir la présence : la question du sentir et de la donation de sens.....163**

## PARTIE II PRÉSENCE ET MÉDIATIONS TECHNIQUES

<b>Chapitre 4 – Médiations techniques de la présence.....</b>	<b>179</b>
<b>A. Pensée moderne et représentation technique.....</b>	<b>179</b>
a. <i>L'héritage des pensées de la représentation.....</i>	<i>179</i>
b. <i>Dépasser la représentation.....</i>	<i>184</i>
c. <i>Définitions de la présence médiée.....</i>	<i>198</i>
<b>B. Techniques de représentation.....</b>	<b>205</b>
a. <i>Représentation technique et conscience d'image.....</i>	<i>205</i>
b. <i>La figurativité, expérience incarnée et temporelle.....</i>	<i>212</i>
c. <i>L'effet de réel : les cas de la photographie et du cinéma.....</i>	<i>215</i>
<b>C. Techniques de présentation.....</b>	<b>219</b>
a. <i>Dépasser la conscience d'image : l'effet de présence.....</i>	<i>219</i>
b. <i>De l'illusion à la saisie.....</i>	<i>223</i>
c. <i>De l'invisibilité à la transparence.....</i>	<i>227</i>
<b>Chapitre 5 - Étude expérimentale de l'expérience de la présence.....</b>	<b>233</b>
<b>A. Protocole.....</b>	<b>233</b>
a. <i>Contexte théorique et hypothèses.....</i>	<i>233</i>
b. <i>Matériel expérimental et procédure générale.....</i>	<i>235</i>
<b>B. Passations et résultats.....</b>	<b>238</b>
a. <i>Expérience 1.....</i>	<i>239</i>
b. <i>Expérience 2.....</i>	<i>253</i>
c. <i>Expérience 3.....</i>	<i>278</i>
<b>C. Discussion générale.....</b>	<b>291</b>
<b>Chapitre 6 - L'enjeu technique de la présence.....</b>	<b>297</b>
<b>A. Représentation et présentation.....</b>	<b>297</b>
a. <i>Présence à double foyer : le rôle des rétentions dans la présentation.....</i>	<i>297</i>
b. <i>Le rôle des rétentions tertiaires dans la temporalisation.....</i>	<i>304</i>
<b>B. La présence de la technique.....</b>	<b>308</b>
a. <i>La réalité : une co-production originale.....</i>	<i>308</i>
b. <i>Le sens de la médiation.....</i>	<i>315</i>
<b>Dépasser la crise de la représentation.....</b>	<b>321</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>333</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE / LISTE DES ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>351</b>

## AVANT – PROPOS

Le projet de cette thèse est d'abord celui d'affronter une problématique, d'étudier un objet, de comprendre ce phénomène tellement habituel qu'est la présence. En ce sens, nous nous appuyons sur des concepts et théories philosophiques, principalement du côté de la phénoménologie, mais aussi sur divers domaines allant de la psychologie à l'éthologie, en passant par l'anthropologie, la biologie, la sociologie, les neurosciences ou encore les interactions homme-machine. De plus, notre approche sera autant théorique que pratique, partant du principe que l'une n'est jamais la simple reprise ou application de l'autre, mais qu'elles se co-constituent, comme l'affirme un slogan cher aux équipes accueillant ces travaux : « savoir pour faire, et faire pour savoir ». Ainsi, nous enrichissons nos questionnements philosophiques et nos hypothèses de trois études de psychologie expérimentale que nous avons conçues et réalisées à partir des développements théoriques et techniques élaborés par l'équipe de recherche. Néanmoins, par souci de clarté, nous ne présenterons ici qu'une synthèse des résultats les plus importants.

Le lecteur ou la lectrice sera donc confronté.e à différents types d'approches, à des médiations techniques impliquant autant la peinture, le théâtre ou la musique que l'analogique ou le numérique, l'intelligence artificielle ou la réalité virtuelle, à des études expérimentales avec leurs traitements statistiques – à une interrogation relativement vaste, mais cohérente, autour des notions de *présence* et de *représentation*. Ces questions s'imposent à une époque vivant la banalisation de la télévision et de la photographie, l'essor de l'informatique, le succès des jeux vidéo ou des réseaux sociaux, l'expansion de la science et une pandémie.

Pour comprendre l'esprit des recherches qui seront présentées, il faut également les replacer dans le contexte particulier du laboratoire COSTECH et du réseau des Universités de Technologie, qui donnent une place importante aux Sciences Humaines et Sociales (SHS) dans la formation des ingénieurs. Au sein de l'UTC, la création du COSTECH a ouvert une approche originale de la technologie dans les SHS à partir de l'idée, défendue par les travaux de Bernard Stiegler avec la thèse « TAC » (la Technique comme Anthropologiquement Constitutive), d'une « constitutivité mutuelle » de l'Homme et de la technique : cette dernière n'est pas un simple instrument conçu par l'Homme, elle est opérante dans notre humanité. De cette école de pensée a émergé l'ambition d'une *recherche technologique* portée par le Groupement d'Intérêt Scientifique UTSH, dont l'enjeu fondamental est de redonner sens à l'innovation et à notre rapport au monde en prenant la Technique pour objet d'étude, mais aussi en fondant une recherche interdisciplinaire pérenne associant SHS et Sciences pour l'Ingénieur.

Le caractère hybride de ce travail s'inscrit dans cette revendication de l'intérêt et de la nécessité d'une telle recherche interdisciplinaire faisant dialoguer les perspectives, animant les prises de vues, et dé-limitant les approches. Il l'incarne en interrogeant une expérience si ordinaire qu'elle oubliait de faire question, une certitude telle que la reproduire semblait désormais parfaitement accessible et qu'elle est invoquée dans tous les dispositifs techniques contemporains, avec le Métavers en tête de proue ; mais qui devient du même coup un problème philosophique, un paradoxe dans son évidence même.



## INTRODUCTION



*Il faut que la pensée de science — pensée de survol, pensée de l'objet en général — se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. Il faut qu'avec mon corps se réveillent les corps associés, les « autres », qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un Être actuel, présent, comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu. Dans cette historicité primordiale, la pensée allègre et improvisatrice de la science apprendra à s'appesantir sur les choses mêmes et sur soi-même, redeviendra philosophie...*

M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (1964), p. 13 (Gallimard)

*Les négations, les déformations perspectives, les possibilités que j'avais appris à considérer comme des dénominations extrinsèques, il me faut maintenant les réintégrer à l'Être, qui donc est échelonné en profondeur, se cache en même temps qu'il se dévoile, est abîme et non plénitude.*

*Le visible et l'invisible* (1964), p. 106 (Gallimard)

Si le *telos* de la philosophie est de questionner les évidences, il en est une sur laquelle repose notre époque et qui nécessite particulièrement d'être interrogée aujourd'hui : la « présence ».

Face aux confinements contraignant à l'absence forcée, et en tant que sociétés toujours plus « connectées », nous n'avons pourtant pas cessé d'être « présents ». En même temps, nous avons gardé un goût amer de cette expérience paradoxale de pouvoir être là sans être là, d'être présents « à distance » ou en dépit de la distance ; ni « vraiment » présents ni « vraiment » absents. Notre expérience reste ambiguë concernant ce que l'on appelle la « présence médiée », le fait d'« être là » en « distanciel » par rapport au « présentiel » : à la fois il y a une incommensurabilité entre présence « médiée » et présence « non-médiée », et en même temps la présence « médiée » n'est pas une simple image, une banale représentation, puisque ce sont bien mes proches avec qui j'interagis via mon écran de téléphone. Les situations de crise que nous traversons ont jeté une lumière nouvelle sur la problématique de la « présence » et de « l'absence », en lien avec les médiations techniques contemporaines toujours plus variées, dont

l'ambition est de permettre sous diverses formes de rendre « présent » ce qui n'est pas « là » comme le font les télécommunications, voire ce qui n'« est » pas du tout, comme le font les technologies de simulation.

Loin d'être univoque, le terme « présence », du latin *praesentia*, renvoie à toute une constellation de sens différents, pouvant néanmoins se recouper. On peut l'employer pour évoquer le « fait pour quelqu'un, quelque chose de se trouver physiquement, matériellement en un lieu déterminé, par opposition à absence »<sup>1</sup>, comme la présence de micro-plastique dans les océans ou de mon chien dans le jardin. Mais on peut l'employer également pour désigner une « personne ou [un] animal présents à proximité de quelqu'un, ou [une] personne souvent présente auprès de quelqu'un, qui lui tient compagnie », dans le sens de l'expérience subjective que l'autre est bien « là », qu'il n'est pas « ailleurs » ; ou même dans le sens d'une « présence » sentie derrière soi. Ces deux sens distinguent, d'une part, la présence physique considérée par les approches réalistes, par exemple mon amie en face de moi à la terrasse du café ; et d'autre part, l'expérience de la présence à moi ou pour moi, où, bien que « présente », mon amie peut en même temps être « absente » lorsqu'elle est « absorbée » par son téléphone. Elle est en effet bien présente, je ne peux pas nier qu'elle soit « là » sur la chaise d'en face, mais elle est aussi « ailleurs », elle n'est « plus là », elle ne m'écoute et ne me répond pas, ne réagit plus à l'espace proximal de son corps, mais à celui, distal, ouvert par son téléphone. Il y a donc l'idée que la « présence » renvoie à la qualité ou la caractéristique d'une entité d'*être là*, comme l'une de ses propriétés objectives déterminable en soi ; et son pendant subjectif, c'est-à-dire son effet pour moi, le sens qu'elle prend indépendamment de – et parfois contre – ce qu'elle serait « vraiment ». Cette « présence » que je sens dans ma chambre le soir, ou celle d'un être perdu que je peux raviver par une photo ou une vidéo, restent à strictement parler des « absences », inexistantes, « irréelles » pour le point de vue réaliste. Échappent aussi à ce dernier la « présence » désignant la relation entre deux entités, comme la « qualité d'un acteur qui, par son talent, s'impose au public, [la] qualité de quelqu'un dont la personnalité exerce un puissant attrait, un rayonnement » ; ou le « fait de jouer un rôle dans une partie du monde, un secteur d'activité », la présence culturelle de la France dans le monde par exemple ; ou encore le « fait d'être présent en esprit, d'être disponible à n'importe quelle sollicitation extérieure ». Ce peut être aussi d'une autre manière l'omniprésence du divin, présent pour les croyants en chaque chose et en chaque créature, se manifestant sans être « là », tout en étant « là », parfois à travers des représentations picturales ou sculpturales qui sont alors plus que de simples images.

C'est lorsque l'on cherche à exprimer la dimension vécue de la « présence » que son sens s'obscurcit et qu'émergent des paradoxes non nécessairement vécus comme tels, puisqu'elle apparaît irréductible à une forme d'objectivité. Et avec les médiations techniques, le sens de la présence et son rapport avec l'absence prennent encore une autre dimension. En produisant des *images*, des traces symboliques, analogiques ou numériques, elles permettent de rendre présent ce qui est invisible à l'œil nu, de maintenir vive la mémoire d'un être ou d'un événement, de pallier la distance et l'absence, ou encore d'incarner une idée. Ce qui paraît faire le paradoxe

---

<sup>1</sup> Dictionnaire *Larousse* en ligne, dernière consultation le 23 Mai 2022. Toutes les définitions du terme qui suivent sont issues de la même source.

du terme « présence », et qui est au cœur des enjeux des médiations techniques contemporaines, c'est qu'il peut exprimer non seulement la présence effective, mais aussi et surtout l'« impression donnée d'être là, alors qu'on ne l'est plus », ou qu'on ne l'est « pas ». Les représentations techniques produisent des êtres et des expériences hybrides entre présence et absence, débordant les frontières des définitions traditionnelles. Désormais, avec le numérique, l'interactivité et le « temps réel », les médiations techniques contemporaines dépassent l'ordre de la simple image, réactualisant une nouvelle fois le sens de la présence. Contrairement à l'image de ma mère en photo ou en vidéo qui me la rend présente tout en maintenant et reposant sur son absence, lorsque je la vois en appel visiophonique l'image et la représentation se convertissent en la présence de ma mère elle-même (du moins, jusqu'à ce qu'elle se fige ou se décale par rapport à l'audio). Elle n'est pas « là », mais elle n'est pas « absente », et c'est bien elle qui me parle – elle est « *présente* ». Les médiations techniques ouvrent la possibilité de dépasser la représentation à même la représentation, et offrent ainsi des expériences inédites.

C'est à partir des années 1990 et des développements techniques comme la Réalité Virtuelle (RV) que se pose la problématique contemporaine de la présence médiée. Alors que les télé-communications existaient depuis déjà quelques décennies, l'ambition d'une réalité vicariante et les possibles ouverts par l'informatique comme la simulation et l'interactivité font face à des défis nouveaux, mettant en question cette expérience quotidienne primaire qu'est l'immersion dans la « réalité », la présence du monde, de soi et des autres. Dans la communauté des *Presence Studies* constituée dans ce contexte, la problématique de l'expérience de la présence est désignée par les expressions « *sense of presence* », ou « *sense of being there* », où le terme « sense » peut désigner le « sentiment » ou le « sens » d'être là, comme on parle d'un « sens de l'humour ». Reeves (1991) est l'un des premiers à employer la notion d'« être là » (*being there*) pour décrire l'effet produit par la télévision, et qu'il s'agirait de pouvoir reproduire avec la RV : l'expérience, pour le téléspectateur, de se sentir transporté « ailleurs » que dans son salon, d'être « là » dans le sens d'*immergé*, plongé dans le programme qu'il regarde<sup>2</sup> comme le serait un lecteur dans son roman. C'est aussi l'expérience de télé-présence que rapportent les télé-opérateurs réalisant des opérations à distance via un bras robotique, avec l'impression d'être (télé-)présent au bout du dispositif, dans l'environnement distal, et non au poste de contrôle de l'environnement proximal. Transposée à la RV, il est donc question de l'expérience d'être *dans* l'environnement simulé, et de prendre cet environnement ainsi que les objets ou les entités sociales qui s'y trouvent comme étant « réels » et « réellement » *présents*, effectivement « là », disponibles à proximité. La problématique dans laquelle s'inscrit l'enjeu contemporain de la présence est alors celle de l'*oubli* de la médiation, du caractère indirect et médié de la perception, de sorte que l'expérience ne soit pas de l'ordre de la *représentation* ou de l'*image*, mais de la *présence*.

Malgré un engouement général et de nombreuses recherches de domaines variés autour de ces problématiques, l'intérêt pour la RV s'est cependant assez rapidement atténué, concurrencé par la démocratisation d'internet et des jeux vidéo à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, plus

---

<sup>2</sup> Grâce notamment aux différentes techniques de prise de vue, ou aux techniques des présentateurs comme le regard caméra donnant aux téléspectateurs l'impression d'une adresse personnelle, bien que n'étant pas possiblement réciproque.

accessibles pour le grand public. Or, ces nouveaux espaces ont eux aussi, à leur manière, mis en question l'expérience de la présence. Les jeux vidéo dès leurs débuts, et en dépit d'un réalisme encore médiocre en comparaison de ce qui existe de nos jours, ouvrent un nouvel univers dans lequel le joueur, immergé et transporté « ailleurs », prend au sérieux ce qu'il se passe à l'écran. Avec les différents médias d'information en direct, internet et le « temps réel », de multiples formes d'être « là » émergent dans des expériences inédites, brouillant les frontières de la représentation et de la présence. Les réseaux sociaux, en particulier, sont autant des dispositifs de *représentation* de soi, des médiations présentant des *images* ; que des espaces de *rencontre* où se constituent des communautés, se fédèrent des militantismes, émergent des identités, dans des temporalités distribuées. Selon un rapport bilatéral plus ou moins symétrique, le contenu posté se constitue également sous l'influence des vues, des *likes*, des commentaires, des partages, mais aussi des algorithmes de modération et de censure. Quant aux plateformes de diffusion en direct (*streaming*), d'abord utilisées par les joueurs de jeux vidéo, si elles reprennent quelque chose de la vidéo ou de la télévision, elles proposent cependant une expérience originale et forte de la présence, avec la possibilité pour les « *viewers* » d'intervenir sur le flux, ou le *stream*, en interpellant le « *streamer* » via le tchat. Ou encore, l'expérience commune à laquelle nous nous sommes plus généralement confrontés, et qui a particulièrement interrogé le sens de la présence ces dernières années, est celle ouverte par les télécommunications comme la visioconférence. L'image que je perçois sur mon écran n'est plus seulement une représentation, mais bien la présence de la personne représentée elle-même. L'image ne renvoie pas simplement à autre chose qu'elle-même, et qui resterait ainsi absent : elle est animée de ce à quoi elle renvoie, elle *rend présent* non pas en se substituant à, mais en s'effaçant derrière ce qu'elle représente, en se faisant *médium* en un sens renouvelé.

Bien que ces technologies aient été d'une grande utilité pour faire face à la crise sanitaire mondiale, elles ont par ailleurs manifesté certaines limites concernant leur capacité à pallier l'absence du présentiel par des « cases à visages », dont les visages écranisés<sup>3</sup> appellent à nous questionner sur le sens de la présence. Seulement, sans même adresser cette problématique, le cours de l'histoire technique manifeste désormais un regain d'intérêt pour l'immersion sensorielle et la RV, notamment avec le Métavers, promettant une expérience sociale d'un genre nouveau en réalisant les ambitions originaires d'une réalité vicariante. Et ce, du fait d'un fondement théorique qui semble obsolète face aux enjeux contemporains.

Ces différentes médiations techniques offrent en effet de nouvelles expériences qui, si elles sont différentes, ont cependant en commun l'enjeu de ce que nous appellerons l'*effet de présence*, désignant l'expérience d'être là sans être là au-delà de l'ordre de la simple représentation. Les technologies contemporaines ne sont plus simplement de l'ordre de la rétention tertiaire<sup>4</sup>, elles sont plus que de simples images, et si elles sont dites « de la présence »,

---

<sup>3</sup> Expressions d'Alice Lenay dans sa thèse *Interface-à-face, les visages de la rencontre à travers les écrans*, Art et histoire de l'art, Université Grenoble Alpes [2020-..], 2020.

<sup>4</sup> Le concept de rétention tertiaire, sur lequel nous reviendrons dans la Partie II, vient de Bernard Stiegler, pour désigner les techniques hypomnésiques, c'est-à-dire les dispositifs d'extériorisation de la mémoire, comme l'écriture, la peinture, la photo, etc. Voir *La technique et le temps*, tome 1 « La faute d'Épiméthée » (1994) ; tome 2 « La désorientation » (1996) ; tome 3 « Le temps du cinéma et la question du mal-être » (2001), Paris : Fayard.

ou « sociales », c'est parce que nous ne sommes plus seulement spectateurs de leur contenu. Mais du même coup, la « présence » devient problématique par les ambivalences qu'elles produisent, notamment en raison du sens donné à la « représentation » et à la « médiation ». A la fois nous faisons bien l'expérience de la présence des gens ou des choses à travers des médiations techniques comme la visioconférence ou la RV, mais en même temps persiste l'impression qu'il manque quelque chose, un défaut que l'on cherche à dépasser par le réalisme, l'immersion et le « temps réel ». D'un autre côté, alors que les recherches et les développements vont majoritairement dans ce sens, pour autant certains dispositifs comme les jeux vidéo ou les réseaux sociaux, non réalistes, et parfois même indépendamment de tout « temps réel » (messages, VLOG...), offrent une expérience plus forte de la présence que ne le ferait un avatar simulé en RV. L'ambivalence des réseaux sociaux eux-mêmes est également souvent pointée. A la fois ils sont décriés pour leur dimension factice, impliquant des images idéalisées, des *fake news*, la possibilité de *deep fake*, ou encore pour la domination qu'exerce la représentation lorsqu'elle devient injonction appliquée aussi par les algorithmes modérant la censure et la visibilité des contenus<sup>5</sup> ; et en même temps, ils sont des espaces où la représentation devient essentielle lorsqu'elle respecte la diversité des corps, des identités, des situations sociales, lorsqu'elle rend visible et réactualise l'acceptation sociale, élargit les conditions de possibilité de manifestation dans l'espace public. Cette ambivalence peut en grande partie être imputable à la conception technique des dispositifs eux-mêmes, permettant à la représentation d'être vécue soit comme une simple image soit comme la présence même de l'Autre, ouvrant alors autant à du cyber-harcèlement qu'à des solidarités identitaires<sup>6</sup>.

Si persiste la distinction entre le « virtuel » et la « vraie vie »<sup>7</sup>, en même temps se multiplient des phénomènes inquiétants qui en brouillent la frontière, comme la dysmorphie et l'augmentation des actes de chirurgie malgré le port du masque, pour ressembler aux filtres<sup>8</sup> à travers lesquels nos visages nous sont rendus présents de manière inédite, dans un retour

---

<sup>5</sup> Par exemple les algorithmes de modération qui ont tendance à censurer les photos de personnes grosses sur Instagram car ils détectent un nombre élevé de pixels présentant ce qu'ils catégorisent comme de la peau, et les associent à de la nudité. Ou encore, la censure des images comportant des tétons dits féminins, tandis que les tétons des torsos nus considérés comme masculins ne font pas l'objet de suppressions par les plateformes, la justification invoquée étant celle de la « non-conformité au règlement intérieur » relatif à la nudité. La photographe Charlotte Abramow en a fait l'objet d'une œuvre malgré elle, « Absurde censure » (2018), qu'elle décrit ainsi : « J'avais posté sur Instagram cette image extraite du projet « First Loves » créé en collaboration avec la peintre Claire Laffut, sans la censure. Instagram la supprime immédiatement, puisqu'elle « n'est pas conforme au règlement intérieur » et qu'on y voit un téton dit féminin. Sur l'énervement, j'ai donc ouvert l'image sur Photoshop, pour copier le téton dit masculin et le coller sur le téton dit féminin. On en est là. Cette absurde censure a marché : l'image comme telle, est maintenant acceptée et reste publiée sur Instagram.

Pour censurer un téton dit féminin, il suffit donc de remplacer par... un téton dit masculin. » Disponible sur son site : <https://www.charlotteabramow.com/absurde-censure>.

<sup>6</sup> La conception technique de certains réseaux sociaux et les fonctionnalités qu'ils proposent, comme par exemple le retweet ou le partage, rendent possible la viralité d'une information, favorisent le cyber-harcèlement, joue sur les ressorts de l'émotionnel et du clivant, de ce que l'on appelle le *buzz*.

<sup>7</sup> Ce que l'on désigne communément par l'expression *IRL*, de l'anglais *In Real Life*, en référence à la vie en dehors d'internet.

<sup>8</sup> C'est le phénomène appelé *Snapchat Dysmorphia*, relaté dans de nombreux pays. Voir par exemple Ramphul & Mejias (2018), *Is "Snapchat Dysmorphia" a real issue?*, *Cureus*, 10(3) ; ou encore Rice, Graber et Kourosh (2020), *A pandemic of dysmorphia : "Zooming" into the perception of our appearance*, *Facial Plastic Surgery & Aesthetic Medicine*, 22(6), 401-402.

d'image qui nous expose comme jamais à ce qui nous échappe d'ordinaire, se convertissant du même coup en un Autre soi. Enfin, avec la possibilité d'accéder aux Autres partout à tout moment, s'impose aussi l'impossibilité de nous absenter, la difficulté de nous « déconnecter », nous sommes toujours joignables, disponibles, pleinement présents. A la fois le distal peut entrer dans la sphère du proximal, le temps se raccourcit dans le sens d'une immédiateté et d'une proximité absolue, et en même temps nous ne cessons de déplorer une perte de proximité avec ce qui est dans notre espace proximal, une inversion du « là » et de l'« ailleurs ». Ces ambivalences se posent alors avec la problématique de *l'authenticité*, et mettent en crise l'image, la représentation, la médiation, à une époque où elles prennent une place importante dans nos quotidiens. Or, cette nouvelle crise de la représentation vient du sens et du statut donnés à cette dernière par la pensée moderne, dont héritent les approches contemporaines de la présence et de la présence médiée à l'origine de nos médiations techniques.

### ***Modernité et souveraineté de la représentation***

La pensée moderne, telle qu'elle émerge au XVIII<sup>e</sup> siècle, va installer durablement ce que Levinas appelle la *souveraineté de la représentation*, en concevant notre rapport au monde dans l'ordre théorique de la *connaissance*. Avec les révolutions scientifiques, les Lumières, les développements techniques, le monde devient un Grand Objet, cette Nature existant par et pour elle-même qu'il s'agit de déchiffrer. Cette pensée réaliste va s'appuyer sur les sciences pour produire des représentations dont la vocation est de rendre présent ce monde tel qu'il serait objectivement, indépendamment de notre expérience subjective. Dès Platon et le dualisme du sensible et de l'intelligible, que réactivent et interprètent Descartes et Kant, l'expérience vécue, soumise à l'ordre du sensible corrompu par le temps et le changement, n'a pas valeur de vérité. Pour l'idéalisme platonicien, l'Être du monde, c'est-à-dire l'essence des entités existantes (des étants) qui leur confère leur unité dans le monde sensible, se trouve dans le monde intelligible, le monde immuable des Idées au Principe de toute chose. Plaçant l'Être, l'*ousia*, dans l'ordre de l'intelligible, Platon va du même coup poser la présence comme *parousia*, dans le sens de l'identité immuable pleine et entière. C'est cette *parousia* qui est au cœur des théories de la connaissance des pensées modernes, et que cherchent à rendre visible les représentations de la science, comme l'exprime le mouvement positiviste caractéristique de la Modernité : la métaphysique ne serait qu'une étape de l'esprit et du progrès, la science et la raison doivent la dépasser en mettant en présence du monde dans toute son objectivité, tel qu'il est. Ainsi, les représentations techniques des sciences valident la véracité des phénomènes, distinguent l'ordre du naturel et du normal, et rejettent dans le surnaturel ou le paranormal tout ce qu'elles ne parviennent pas à saisir, représenter, reproduire.

Face à cet Être du monde que nous dévoilent les sciences se pose la question de notre rapport à l'objectivité en tant que *sujets*, de la façon dont ce monde prend sens pour nous en tant que tel ; question à laquelle les théories de la connaissance et l'idéalisme répondent en généralisant cette souveraineté de la représentation et de la Raison. Contre l'empirisme pour

qui la connaissance vient directement des sensations, Descartes<sup>9</sup> avance que les connaissances viennent du raisonnement, des représentations intelligibles dominant la réception passive des données sensorielles. En distinguant les données des sens et la connaissance, en déterminant un dualisme du corps et de l'esprit, du sensible et de l'intelligible, le sujet devient *subjectum* dont l'esprit a pour attributs des facultés sensitives et intellectuelles, et la perception prend le sens d'une représentation interne de choses externes : « Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. »<sup>10</sup> Synonyme moins du *sentir* tel que nous le définirons que du *penser*, le caractère indubitable de ce qui est donné repose dès lors sur une forme d'*évidence* « claire et distincte », pleine et entière, sur une pensée judicative qui réduit ce qui s'impose à ce qu'elle en ressaisit. Le sens du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637) est ainsi de prévenir contre les erreurs de la perception en mettant en garde contre les *jugements* hâtifs. En d'autres termes, notre rapport au monde est défini comme un rapport de connaissances judicatives par un esprit, un *cogito* accédant à la vérité par la médiation de représentations.

C'est ce que l'on retrouve également dans l'idéalisme kantien, fondé sur l'idée d'une séparation entre l'esprit et le corps, entre l'esprit et le monde, entre les objets réels (physiques) et théoriques (mathématiques) – ainsi que sur l'idée d'une épistémologie vouée à définir les liens entre ces ordres présumés incommensurables. Posant que l'entendement humain est limité par sa condition sensible, Kant y voit l'impossibilité de la métaphysique<sup>11</sup>, l'impossibilité pour la raison d'être en présence des choses elles-mêmes. Nous n'avons accès qu'à leur apparence, à leur *image* : nous n'avons pas accès à la présence de l'Être mais seulement à ses *indices*, au symbole renvoyant à la chose elle-même. La présence *en soi* du monde ne peut jamais être atteinte, par principe l'Être ne peut être présent lui-même, il n'est qu'indiqué, toujours absent. Dès lors, c'est l'entendement et la raison qui permettent de saisir la chose, son Être, son unité, à partir de représentations au-delà de la diversité des apparences sensibles : « la capacité de recevoir (réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets se nomme sensibilité. Ainsi, c'est au moyen de la sensibilité que les objets nous sont donnés, seule elle nous fournit des intuitions ; mais c'est l'entendement qui pense ces objets et c'est de lui que naissent les concepts. Et il faut que toute pensée, soit en ligne droite (directe), soit par détours (indirecte) [au moyen de certains caractères] se rapporte finalement à des intuitions, par conséquent, chez nous, à la sensibilité, parce que nul objet ne peut nous être donné d'une autre façon. »<sup>12</sup> Et « En effet, c'est bien cette conscience une qui réunit en une

<sup>9</sup> Voir notamment le *Discours de la méthode* (1637), et les *Méditations métaphysiques* (1641).

<sup>10</sup> Descartes (1641), *Méditations métaphysiques*, méditation seconde.

<sup>11</sup> La philosophie analytique procède en effet à une critique de la métaphysique qui est vide de sens en tant qu'elle n'a pas de référent dans monde réel, puisque l'accès à l'Être est impossible du fait de notre condition sensible.

<sup>12</sup> *Critique de la raison pure* (1781), « Théorie transcendantale des éléments », Première partie – esthétique transcendantale, §1.

représentation le divers intuitionné peu à peu et ensuite reproduit. [...] Sans cette conscience les concepts et, avec eux, la connaissance des objets sont totalement impossibles. »<sup>13</sup>

Pour les approches classiques, le monde est donc présent en tant que monde à travers ses représentations sensibles, les représentations objectives que produit la technique scientifique, et les représentations que produit la raison pour leur donner sens. D'une part, d'après une acception réaliste du monde, ce dernier est un *en soi* irréductible au *pour moi* et à ma représentation, il est l'ensemble des choses présentes là, et étant toujours au-delà de nos représentations, cet en soi fait l'objet d'une quête sans fin entreprise par la Science. D'autre part, pour la thèse idéaliste corrélative, le monde en tant qu'il est intelligible est ma représentation, dans le sens où tout objet est un être dont le sens est constitué par la conscience : le « monde » n'est pas un « en soi », il est le sens que la conscience dévoile. Ces approches idéalistes du sensible dans un contexte réaliste réduisent et divisent le monde en deux modes d'être, en deux « présences » dont il s'agirait de comprendre les liens d'adéquation : sa présence objective extérieure, son « là » propre ou en soi ; et sa présence subjective intérieure, sa représentation, une « présence » pour moi.

C'est dans ce contexte qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle se développe une conception du sujet et de son rapport au monde selon un système de pensée naturaliste cherchant à expliquer l'esprit, la cognition aujourd'hui. Cette présence subjective intérieure est considérée à partir d'une réduction corporelle des fonctions de l'esprit, et l'idée que les sensations sont localisées dans le cerveau, perpétuant la souveraineté de la représentation propre à la pensée moderne. Avec les théories fonctionnalistes<sup>14</sup> de la cognition, cette dernière est définie en tant que manipulation de représentations symboliques. Les approches mentalistes ou cognitivistes classiques reprennent la conception passive de la perception comme réception des données sensorielles, ainsi que les dualismes du corps et de l'esprit, du sensible et de l'intelligible, de l'intérieur et de l'extérieur. La cognition renvoie alors à un processus de calcul sur des représentations mentales, un système de traitement linéaire de l'information, constitué des « données des sens » en entrée, auxquelles succèdent la perception et le raisonnement, avant de déboucher sur l'action en tant que sortie<sup>15</sup>. C'est par ce système de causalité interne, comprenant des représentations et des règles, que les approches mentalistes et les théories cognitivistes expliquent le comportement du sujet. Sa psychologie est ainsi réduite à des *états* « mentaux » ou internes qui obéissent à une causalité propre non directement liée aux actions, et qui acquièrent leur contenu par une forme de correspondance avec un réel supposé objectif et indépendant. Dans cette perspective, notre rapport au monde repose sur un traitement d'informations dans un « langage interne », le langage de la pensée<sup>16</sup>, et la perception est de

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, Analytique des concepts, 1<sup>ère</sup> déduction transcendantale, AK, IV, 79, p.182.

<sup>14</sup> Le fonctionnalisme est un courant théorique sur la nature du mental, reposant sur l'idée que les états mentaux sont des états fonctionnels, et se fondant sur la distinction et la relative indépendance entre une information symbolique et structurée, et le support matériel auquel elle est liée, c'est-à-dire le lieu matériel de son traitement. Pour un état des lieux du fonctionnalisme dans les sciences cognitives, voir Pacherie (1995), Le fonctionnalisme : état des lieux, *Intellectica*, 21(2), 9-37.

<sup>15</sup> Voir en particulier l'analyse faite par Havelange, Lenay et Stewart (2002) dans l'article Les représentations : mémoire externe et objets techniques, *Intellectica*, 35(2), 115-129.

<sup>16</sup> Voir Fodor (1975), *The Language of Thought*.

l'ordre de la *représentation*, dans le sens d'une réplique plus ou moins exacte, correcte, adéquate du « réel ». C'est encore cette approche qui domine les recherches en sciences cognitives aujourd'hui, notamment avec un intérêt massif pour les neurosciences et le cerveau, dont les médiations techniques de la science actuelle nous offrent une représentation inédite : nos comportements, nos émotions, nos réactions, nos volontés sont non pas seulement décrites, mais expliquées – voire prédites – par ces images de connexions neuronales, d'activations cérébrales, de réactions hormonales.

Les approches contemporaines dominantes de la présence au sein de la communauté des *Presence Studies* s'inscrivent dans ce sillon moderne. Partant d'une conception réaliste du monde en tant qu'objet constitué de propriétés et caractéristiques objectives, l'idée est de pouvoir le représenter, voire le reproduire techniquement, comme l'ambitionne la RV. Et ce, en axant le développement des dispositifs sur le réalisme, entendu dans le sens d'une représentation *cohérente* par rapport à ce que serait ou est effectivement la « réalité ». Cette problématique du réalisme et de l'authenticité est abordée de deux façons par les *Presence Studies* : du point de vue de l'immersion sensorielle, et du point de vue de l'immersion cognitive, reposant toutes deux sur la notion de représentation. Pour certaines approches, comme celle portée par Mel Slater, l'expérience particulière de la présence via des médiations techniques est avant tout le produit d'une immersion sensorielle, et se définit par le sentiment d'être transporté ailleurs que là où se trouve notre corps. En ce sens, la nature immersive et réaliste de la simulation en RV, couplée au « temps réel », ouvre une expérience qui se substitue à notre espace corporel proximal en *reproduisant* les conditions de l'expérience perceptive ordinaire. Ici, l'expérience de la présence est expliquée par la capacité de la médiation technique à produire une représentation sensible telle qu'elle ne soit pas de l'ordre de l'image, mais bien de l'expérience perceptive mondaine, où j'ai l'impression non pas d'avoir *vu* mais d'avoir *visité* un lieu<sup>17</sup>. En revanche, d'autres approches comme celle de Biocca<sup>18</sup>, d'inspiration plus idéaliste et cognitiviste, opposent à ce point de vue l'idée que la « réalité » elle-même ne produit pas automatiquement un sentiment de présence, et ne repose pas exclusivement sur la dimension perceptive. L'accent est davantage mis sur les processus cognitifs, psychologiques, rationnels et imaginatifs pour expliquer comment se constitue le sentiment d'être « là » « ailleurs ». La problématique de la présence ne va alors plus seulement concerner des dispositifs immersifs et réalistes tels que la RV, mais inclure d'autres expériences immersives telles que celles procurées par les livres, les films, la télévision ou encore le théâtre, c'est-à-dire tout dispositif ouvrant des univers dans lesquels nous nous évadons. La représentation ici n'est pas abordée du point de vue technique de l'image (interactivité, réalisme, temps réel, illusion sensorielle, etc.), mais du point de vue subjectif en tant que *représentation mentale*, permettant avant tout une immersion cognitive dans un univers qui nous paraît cohérent, qu'il soit rendu à travers les

---

<sup>17</sup> Voir par exemple Slater (2003), A note on presence terminology, *Presence connect*, 3(3), 1-5 ; ou encore Slater & Usoh (1993), Presence in immersive virtual environments, in *Virtual Reality Annual International Symposium*, 90-96. Nous y reviendrons plus en détails Partie II.

<sup>18</sup> Biocca (2003), Can we resolve the book, the physical reality, and the dream state problems? From the two-pole to a three-pole model of shifts in presence, *EU Future and Emerging Technologies, Presence Initiative Meeting*, 12, 13-69.

mots d'un écrivain ou la simulation d'un dispositif de RV. Il y aurait donc la même expérience relativement à toute médiation technique impliquant seulement des *degrés* de présence, selon la nature du dispositif (les caractéristiques du système), son contenu, et l'utilisateur<sup>19</sup>.

Bien qu'il n'y ait pas de consensus au sein des *Presence Studies*, et au-delà des divergences d'approches, l'expérience de la « présence » dans le cadre de dispositifs de télé-présence et de RV est généralement distinguée en trois types : la présence de soi, la présence du monde, et la présence des autres. D'après les définitions les plus reprises dans la littérature, le terme *présence* désigne une « illusion perceptuelle de non médiation »<sup>20</sup> : l'illusion d'une expérience perceptuelle ordinaire « non-médiée », l'illusion d'être dans un lieu alors que je n'y suis pas « vraiment », l'illusion qu'il y a des choses ou des personnes effectivement présentes « là », alors qu'elles ne le sont pas « vraiment », à distance ou simulées. La qualité, l'*authenticité* de cette illusion dépend de la représentation comme reproduction, un substitut qui tient lieu de la réalité objective et porte son sens – avec d'une part, la représentation technique qui reproduit la chose, en donne une image ; et d'autre part, la représentation subjective ou mentale de cette image comme étant une chose réelle et/ou présente, disposant l'état de l'utilisateur à l'action et l'engagement dans l'expérience. En ce sens, l'immersion, qu'elle soit sensorielle ou cognitive, se réalise sur un mode passif, elle est première et individuelle, à partir des processus sensoriels et cognitifs qui identifient les informations et leur donnent un sens. Comme nous le verrons en Partie II, de nombreux modèles abordent l'expérience de la présence selon une approche computationnelle, où la perception consiste en un traitement d'informations que la cognition met en forme et interprète, afin de pouvoir générer une représentation et une réaction appropriée.

L'enjeu des *Presence Studies* est donc la problématique de l'oubli de la médiation, c'est-à-dire comprendre comment des images, des représentations peuvent nous apparaître de telle manière que nous les prenons pour des choses ou des personnes effectivement présentes « là ». Et dans un contexte théorique réaliste, cet enjeu devient celui de la représentation comme reproduction d'un originaire – la réalité. La représentation technique doit être adéquate au monde qu'elle représente, pour susciter une représentation mentale du même ordre que celle suscitée par la réalité, et le même sentiment de présence que l'on éprouve dans notre environnement corporel non médié. Avec le réalisme, il va donc aussi s'agir pour les *Presence Studies* de reproduire le cadre temporel de l'expérience ordinaire avec le « temps réel », en tant que temps objectif éliminant toute forme de délai. Influencée par la métaphysique Aristotélicienne<sup>21</sup>, la conception moderne du temps en fait un processus réel, indépendant de la

---

<sup>19</sup> IJsselsteijn, de Ridder, Freeman et Avons (2000), Presence: concept, determinants, and measurement, *Human vision and electronic imaging V*, 3959, 520-529.

<sup>20</sup> Lombard & Ditton (1997), At the heart of it all: The concept of presence, *Journal of computer-mediated communication*, 3(2). Voir en particulier le site internet de l'International Society for Presence Research (ISPR, accessible en ligne à l'adresse <https://ispr.info>) créé par Lombard en 2000, recensant les travaux de différents membres de la communauté de chercheurs et universitaires directement intéressés par le sujet. Voir également les interviews de Jaron Lanier et sa conception de la réalité virtuelle : « la réalité virtuelle permet via l'informatique de créer l'illusion d'être dans un monde alternatif avec d'autres personnes. Il s'agit d'une sorte de rêve que vous faites de façon consciente et auquel d'autres personnes participent », in Barbara McKenna (2000). Life, love and the pursuit of virtual reality : An interview with inventor Jaron Lanier. *Arts & Ideas magazine*, 1(3).

<sup>21</sup> Celle présentée dans la *Physique*.

subjectivité, donné dans un attribut du mouvement. La nature du mouvement étant la succession, le temps se réduit à l'énumération possible d'un *avant* et d'un *après*, une linéarité où le « maintenant » n'est qu'un pivot, un lien, une phase de transition entre la fin du passé et le début du futur. C'est en raison de cette nature transitoire que la métaphysique aristotélicienne ne donne pas de place fondamentale au schème du temps, exclu par principe de l'Être, du stable, de l'immuable, de l'identique, de l'unité, ne pouvant donc pas constituer la source de synthèses de connaissance. Chez Kant encore, le temps n'a pas de priorité métaphysique pour les mêmes raisons : ne pouvant appartenir à l'Être en lui-même, il n'a pas sa place dans la sphère de l'absolu. C'est en ce sens que pour Heidegger, dans *Être et temps* (1927), Kant s'inscrit dans la tradition de la métaphysique grecque qu'il dénonce pourtant. Dans le cadre des médiations techniques de la présence, nous retrouvons cette perspective dans l'idée d'un « temps réel » qui se pose comme le cadre transcendantal de nos expériences médiées, constitué d'instantanés linéaires, cherchant à être toujours plus rapide, toujours plus instantané, sans délai par rapport à ce que serait l'interaction sans médiation.

Seulement, le règne de la représentation et de la raison soutenu par la pensée moderne qui perdure aujourd'hui perpétue du même coup la crise du sens que Husserl, Bergson, ainsi que toute la tradition phénoménologique héritant de leur pensée, ont mis en évidence. Cette crise, ils vont précisément chercher à la résoudre en montrant que la représentation, l'intelligibilité, n'est pas notre rapport premier et fondamental au monde, que le schéma cartésien dualiste du sujet rationnel face au monde comme objet de connaissance, la conception réaliste du monde et l'idéalisme de la perception, instaurent une fracture entre réalité et conscience qui les rend mutuellement incompréhensibles.

### *Les pensées de la présence*

Husserl et Bergson, bien que différents dans leurs approches<sup>22</sup>, fondent leur pensée sur la critique de la perte du sens du *vivant* et de la présence dans l'approche scientifique du monde par la pensée moderne, qui fait de ce dernier un objet et de l'homme un esprit. Avec la Modernité, la Science devient l'idée directrice de toute une époque où la raison doute d'elle-même. Mais la Science étant système de représentations, le problème se pose de savoir si celles-ci ont le sens négatif d'une image construite, pure production de l'entendement, ou si elles renvoient bien à la façon dont le monde se donne. C'est le sens même de la médiation qui est mis en question ici, son ambivalence fondamentale, entre représentation comme *image substitutive* et représentation comme *mise en présence*. Et Husserl voit dans la technique la

---

<sup>22</sup> Le rapprochement entre Husserl et Bergson peut, à première vue, sembler hétérodoxe, le premier avec la phénoménologie étant plutôt affilié à la philosophie, tandis que le second est plus en dialogue avec les recherches en psychologie et sur le cerveau ; mais nous allons voir que tous deux s'inscrivent dans la volonté de renouveler à la fois la philosophie et la psychologie.

grande affaire de la Modernité, pouvant autant la sauver que la perdre, un *pharmakon* pouvant s'accomplir en tant que remède ou poison – vision toujours d'actualité pour notre époque<sup>23</sup>.

D'un côté, il montre que la mathématisation des sciences et de la nature, notamment avec Galilée<sup>24</sup>, est « l'origine des temps modernes » en ce qu'il ne s'agit pas de la production d'une image de plus, mais d'un véritable accès au monde. En ce sens, la représentation n'est plus purement subjective, elle devient le résultat d'une idéalisation de la nature mettant en présence de son Être, de son objectivité propre. Dans sa signification positive, la représentation renvoie à la mise en présence de l'objet qui jusque-là est invisible, et Galilée est de ceux qui, au-delà des représentations sensibles, font voir la totalité infinie des objectivités idéales universelles, les objets non-sensibles infinis<sup>25</sup>. La représentation scientifique vise à rendre présents les objets purs, idéaux, que sont les formes-limites, établissant dès lors un lien étroit entre technique de représentation et objectivité comme vérité, en tant que dévoilement, mise en présence.

Seulement, d'un autre côté, la menace qui met en crise la Modernité et met en question le statut de la représentation est que cette idéalisation ne doit précisément pas renvoyer à une abstraction. Si la représentation de la science porte le sens de *ce qui donne à voir*, elle porte aussi le danger de le faire en évacuant tous les prédicats pratiques. En tant que production de représentations objectivantes cherchant à rendre le monde « tel qu'il est », la science moderne apparaît, autant pour les approches phénoménologiques que pour Bergson, comme manipulation des choses, délestée du poids du corps et de notre situation. Elle n'est plus qu'un processus d'abstraction reposant sur la thèse naïve selon laquelle l'homme n'est qu'un spectateur se représentant le monde d'aucun point de vue, et consistant à « exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles »<sup>26</sup>. C'est ce que disait déjà Brentano, « On pourrait définir ainsi l'objet scientifique des sciences de la nature : un effort pour expliquer la succession des phénomènes physiques correspondant à des sensations normales et pures (c'est-à-dire qui ne sont pas influencés en partie par des états et des processus psychiques particuliers), en admettant que nos organes des sens subissent l'action d'un monde à trois dimensions comme l'espace et à direction unique comme le temps »<sup>27</sup>, selon des lois de causalité mesurables et reproductibles dans des situations contrôlées. Pour les pensées de la présence issues de la tradition phénoménologique, la représentation scientifique, qui prétend mettre les choses en présence de façon *adéquate* par rapport à leur être originaire, finit non seulement par oublier que le monde vécu est la source universelle vivante de toute représentation, mais aussi par poser un monde qui n'est qu'une image construite, figée, servant un but pratique de *maîtrise*. Coupée de sa source vivante, la présence-objet de la représentation scientifique n'est que le résultat de ce que Bergson appelle l'intelligence (et qu'il oppose à l'*intuition*), qui « vise à fabriquer », « ne s'arrête jamais à la forme actuelle des choses » et

---

<sup>23</sup> C'est ce que montre Bernard Stiegler, à partir des analyses platoniciennes notamment, dans *La technique et le temps*, op. cit.

<sup>24</sup> Voir §9 de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), autrement appelée *Krisis*.

<sup>25</sup> Ce que Husserl désignera par l'*eidōs*, accessible par l'intuition éidétique développée dans *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (1913), ou *Ideen I*.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty (1966), *Sens et Non-sens*, Paris : Nagel, p. 162.

<sup>27</sup> Brentano (1874), *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Vrin, p. 111.

« tient toute matière (...) pour taillable à volonté »<sup>28</sup>, une matière brute dont la propriété est qu'« Elle est étendue, elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties. »<sup>29</sup> En tant qu'objectivation, la démarche scientifique consiste essentiellement à mesurer, compter, quantifier, catégoriser : se représenter le temps ou l'espace, c'est penser la succession, compter des secondes, mesurer des centimètres, dans des dimensions définies et elles-mêmes mesurables,

« (...) c'est ce pouvoir que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un espace, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition. Un milieu de ce genre n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réellement élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et de recomposer comme il nous plaira, nous projetons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. »<sup>30</sup>

La pensée de la représentation évacue cette *donation de sens vivante* du monde, pour lui substituer une image saisissable pratique, intelligible. La représentation de la science devient le tenant lieu du monde lui-même, en procédant par l'intelligence qui ne considère que le discontinu, le stable, et qui oblitère toute résistance, toute opacité. Par conséquent, comme le dit Bergson, « Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappe en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. »<sup>31</sup> L'intelligence ne saisit pas la présence dans son sens vivant en tant que système, relation, dynamique, mouvement, en tant qu'elle est *organique*, mais construit une image qu'elle *organise* elle-même.

La menace est donc d'oublier ce qui a donné lieu aux représentations et à la subjectivité dont elles sont issues, mais aussi d'ignorer leur responsabilité à l'égard du sens du monde. La crise de la représentation apparaît lorsque la représentation devient une image figée au lieu d'être synthèse passive et active d'un donné, quand elle absout la présence et devient pure construction de l'esprit, productrice d'injonctions. La pensée, par le procès de la représentation, est un acte de domination qui ne peut que réduire le phénomène à une pure production de l'activité intellectuelle du sujet, à la *position d'un sens*. C'est ce qu'illustre la révolution copernicienne en tant que règne de la représentation, lorsqu'elle fait du sujet le principe de fixation du mode d'apparaître des objets. Et c'est le cas d'une science se subordonnant à la technique dans la perspective d'un contrôle et d'une maîtrise du monde, des mathématiques devenant un pur jeu opératoire d'enchaînements symboliques, où « l'homme met en jeu la

---

<sup>28</sup> *EC*, op. cit., p. 157, où il évoque le passage du Phèdre (265 E) de Platon comparant le bon dialecticien au cuisinier habile capable de découper la carcasse sans l'abimer, « en suivant les articulations dessinées par la nature ».

<sup>29</sup> *EC*, op. cit., pp. 154-155.

<sup>30</sup> *EC*, op. cit., pp. 157-158.

<sup>31</sup> *L'évolution créatrice* (1907), Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris : P.U.F., 1948, p. 154. Désormais noté *EC*.

puissance illimitée de ses calculs, de ses planifications et de sa culture universelle »<sup>32</sup>, par des représentations auxquelles plus aucune loi ne résiste, puisque c'est lui qui les fixe. Dans un tel rapport de représentation-substitut, il n'y a pas même de présence du monde : cette objectivité présupposée devient finalement ce qui est à notre mesure, déterminée par la représentation scientifique et technique.

Pour Heidegger, c'est l'héritage d'une interprétation métaphysique du platonisme et de la scolastique, ainsi que leurs dualismes intrinsèques, qui conduit Descartes à fonder une ontologie sur la notion de substance, imposant le schéma classique d'un sujet et d'un objet se faisant face : le monde devient une « chose étendue », une *res extensa* dont la présence se réduit à un espace mathématique constitué d'une somme de choses ; et le sujet devient une *res cogitans*, une « chose pensante », intelligible et compréhensible à partir des choses (psychologie, anthropologie), et présente à elle-même dans le cogito. Avec la Modernité, la « présence » n'est rien de plus qu'un objet au sens large, ce que l'on pose devant soi, dans le sens du terme latin *praesentia*<sup>33</sup>. En tant que *subjectum* tel que le pose Descartes, l'homme est ainsi un sujet constituant, fondement à partir duquel la représentation se construit ; et dès lors, comme le montre également Levinas, la représentation devient la vérité de l'étant : l'étant ne peut être un étant qu'à la mesure de ce que l'homme arrête et fixe dans la représentation, et se réduit à être amené devant lui en qualité d'*objet*<sup>34</sup>. En ce sens, avec la pensée moderne, « La représentation c'est ce projet lui-même, comme inventant le but qui aux actes, encore tâtonnants, s'offrira comme conquis à priori. L'« acte » de la représentation ne découvre, à proprement parler, rien devant lui. La représentation est spontanéité pure, quoique en deçà de toute activité. De sorte que l'extériorité de l'objet représenté, apparaît à la réflexion comme le sens que le sujet représentant prête à un objet, réductible lui-même à une œuvre de pensée. »<sup>35</sup> C'est en ce sens que Heidegger, dans *L'époque des « conceptions du monde »*, pose un lien d'essence entre représentation et technique, qu'il faut précisément repenser. Par la technique telle que la conçoit la pensée moderne, tout est mis à disposition, « présent » dans le sens de pleinement « là », y compris l'homme lui-même. La technique n'est plus que production, position devant soi de ce qui apparaît, d'un monde constitué en objet par un sujet d'abord présent à lui-même : « Le processus fondamental des Temps Modernes, c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue. Le mot image signifie maintenant la configuration (Gebild)

---

<sup>32</sup> Heidegger (1962), « L'époque des conceptions du monde », in *Holzwege*, trad. Fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard, p. 123.

<sup>33</sup> Selon l'étymologie du mot, *praesentia* est composé de *prae*, qui signifie en tant qu'adverbe « en avant, devant », et de *sentia* ou *sentio*, renvoyant à la perception par les sens, au sentir, au fait d'être affecté par quelque chose, d'éprouver, ou au fait de percevoir par l'intelligence dans le sens de se rendre compte, avoir conscience de, penser, juger. Le dictionnaire *Gaffiot* donne pour définition des termes *praesens, entis* (présent) et *praesentia, ae* (présence) le fait d'être là personnellement, d'être actuel, immédiat, sous les yeux, comme ce qui agit immédiatement, est efficace.

<sup>34</sup> Cela marque une rupture avec toute l'ontologie médiévale pour laquelle l'étant est un être créé, ainsi qu'avec la pensée antique où c'est encore l'être qui regarde l'homme qui, lui-même, n'est pas encore sujet. Ainsi, « Le moi de la représentation est le passage naturel du particulier à l'universel » (*T&I*, op. cit., p. 132). Levinas précise ici le sens associé à la « présence » par la tradition des pensées de la représentation, en contraste avec le sens que nous chercherons à lui donner dans ce travail, précisément comme ce qui précède et permet cette présence-objet de la représentation.

<sup>35</sup> *T&I*, op. cit., p. 130.

de la production représentante. En celle-ci, l'homme lutte pour la situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes. »<sup>36</sup>

Ainsi, cet « entrelacement, décisif pour l'essence des Temps Modernes, de ces deux processus : que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus – presque absurde à première vue – mais non moins fondamental de l'Histoire moderne. En effet, plus complètement le monde semble disponible comme monde conquis, plus objectivement l'objet apparaît, plus subjectivement, c'est-à-dire plus péremptoirement, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme – l'anthropologie. »<sup>37</sup> Et par anthropologie, Heidegger entend un terme qui « veut désigner cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme. »<sup>38</sup> En cherchant à saisir l'objectivité du monde par le recul scientifique, le sujet ne s'aperçoit pas même du biais de son regard et de ses instruments de mesure, qui finissent par poser un monde *conçu* n'ayant plus aucun rapport avec ce « monde objectif » présupposé. La mathématisation de l'espace et du temps, la physique, la géométrie, l'anatomie, la biologie etc. transforment tout en objet de connaissance mesurable, quantifiable, explicitable, rendu présent par la représentation scientifique ; or, en conquérant le monde par la technique, l'homme le représente, s'en fait une image – et ainsi le façonne, l'adapte à cette image, réalisant l'ambition tenace de devenir « comme maître et possesseur de la Nature » : « Avec cela, le gigantesque s'impose sous une forme qui semble précisément vouloir le faire disparaître : ainsi l'annihilation des grandes distances par l'avion, la représentation produisible à loisir de mondes inconnus et lointains dans leur quotidienneté, par une simple manipulation du poste de radio. »<sup>39</sup> Heidegger voyait déjà dans le pouvoir d'exhibition par le calcul et les catégories de la représentation, de la science et de la technique, une conversion du monde et du sujet en bases de données, en informations manipulables, qui se traduit aujourd'hui par le règne de la *Data*. C'est effectivement en ce sens que se développe par exemple l'Intelligence Artificielle, finalement moins reproduction qu'artificialisation de l'intelligence. Et ce sont ces représentations, ces conceptions du monde venant de la pensée cartésienne, séparant la nature de l'humain, qui sous-tendent nos sociétés capitalistes, l'exploitation de l'environnement et des personnes comme des ressources selon des modèles extractivistes, et qui déterminent la conception de médiations techniques favorisant des phénomènes de starification, de réification d'Autrui. Autrement dit, « L'enracinement de plus en plus excessif de l'interprétation du monde dans l'anthropologie, qui débute au XVIII<sup>e</sup> siècle, s'exprime dans le fait que la position fondamentale de l'homme face à l'étant dans sa totalité se détermine comme vision du monde (*Weltanschauung*) (...). Dès que le monde devient image conçue, la position de l'homme se comprend comme vision du monde (*Weltanschauung*). »<sup>40</sup> Les théories de la connaissance traditionnelles font du monde un objet conceptuel manipulable par la science et la technique,

---

<sup>36</sup> « L'époque des conceptions du monde », op. cit., p. 123.

<sup>37</sup> *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 121.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>40</sup> *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 122.

auquel l'homme en tant que sujet fait face comme s'il n'en faisait pas partie, le réduisant finalement aux représentations qu'on en produit, et surtout à l'ordre du visible.

Suivant Bergson, Merleau-Ponty montre également à sa façon que dans sa prétention à présenter pleinement le monde, le physicien oublie finalement sa propre activité, il se pose comme « esprit absolu » à partir d'une ontologie implicite, il vise à rendre la présence du monde dans toute son indépendance d'objet extérieur, une présence-objet qui exclut celle du sujet et de leur contact<sup>41</sup>. En devenant démarche de l'esprit procédant par de simples abstractions cherchant l'universel, la science évacue le rapport au monde dont elle est issue, réduit ce dernier à une représentation de « grand objet » englobant tous les autres objets, et dissout la problématique de la présence dans celle de la visibilité et de l'intelligibilité : « La science manipule des choses et renonce à les habiter. Elle s'en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. »<sup>42</sup> Le vécu, quant à lui, est réduit aux représentations, qui ne sont elles-mêmes qu'une curiosité psychologique<sup>43</sup>. En considérant la conscience comme une somme d'états de conscience relatifs à un monde objectif, les conceptions matérialistes ou réalistes font disparaître le voyant en faisant du monde une objectivité, tandis que les conceptions idéalistes ou intellectualistes font disparaître le visible en faisant de la conscience une capacité a priori de représentations. Et en effet, pour le cognitivisme encore dominant, notre rapport au monde et la façon dont il nous apparaît présent, là, reposent sur les processus cognitifs, intellectuels, judicatifs d'un individu corporellement et sensoriellement passif. Tout se passe dans *l'intellect*, aujourd'hui le *cerveau* et la *cognition*, par l'intermédiaire de *représentations mentales*, et ce serait la même chose de percevoir un objet et son image parfaite. Le sens de la « présence » (*sense of presence*) se définit comme le résultat d'un calcul plus ou moins automatique, d'une computation qui identifie et donne sens pour mettre l'individu dans un état psychologique le disposant à considérer ce qu'il perçoit comme étant « présent » et à agir en conséquence. Notre rapport au monde, aux choses, et même aux autres se fait dans un face-à-face théorique, un rapport de connaissance et d'identification où le corps n'a qu'un rôle secondaire.

Voir et représenter sont donc équivalents pour la pensée moderne, en ce que le sujet détermine à l'avance les conditions de la manifestation des phénomènes. C'est en ce sens qu'il y a une « corrélation essentielle entre intelligibilité et représentation. Être intelligible c'est être représenté et, par là même, être a priori », et ainsi, « La pensée pensante est le lieu où s'accordent, sans contradiction, une identité totale et une réalité qui devait la nier. »<sup>44</sup> Penser notre rapport au monde sur un mode théorique, c'est le faire reposer sur des représentations stables qui se posent après coup comme le réel lui-même et définissent sa présence. Dans cette réification propre à la Modernité et à la représentation, la présence n'est plus que

---

<sup>41</sup> « Son concept de Nature n'est souvent qu'une idole à laquelle le savant sacrifie plus en raison de motifs affectifs que de données scientifiques », *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*, « B. Science et philosophie », Paris : Seuil, p. 120 – texte constitué de notes d'étudiants du cours de 1957 sur *Le concept de Nature* (janvier-mai 1957), révisées et annotées par Dominique Séglaud (pp. 19-165).

<sup>42</sup> *L'œil et l'esprit* (1964), Paris : Gallimard, coll. Folio, 2000, p. 9.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>44</sup> *T&I*, op. cit., p. 133.

« ce qui d'après la terminologie cartésienne devient idée claire et distincte. Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, se donne c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par lui. Dans la clarté l'être extérieur se présente comme l'œuvre de la pensée qui le reçoit. L'intelligibilité, caractérisée par la clarté, est une adéquation totale du pensant au pensé, dans le sens très précis d'une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé, où s'évanouit dans l'objet sa résistance d'être extérieur. Cette maîtrise est totale et comme créatrice ; elle s'accomplit comme une donation de sens : l'objet de la représentation se réduit à des noèmes »<sup>45</sup>.

Dans *Totalité et infini*, Levinas radicalise la critique de la réduction de la présence à la représentation en tant qu'elle est d'abord présence à soi du sujet théorique, et non présence du monde au sujet. Il voit également dans ce projet de totalisation du monde celui d'une appropriation totale, et c'est pour lui toute la philosophie occidentale qui réitère cette approche ontologique, depuis Platon et l'identification de la Raison avec la permanence du Même, avec la *parousia*<sup>46</sup> : connaître revient à se ressouvenir, à une réminiscence qui ne reçoit rien d'Autre, rien d'étranger<sup>47</sup>. C'est donc avec Platon que naît la pensée de la représentation, et c'est avec la rupture de la Modernité par rapport aux philosophies grecques et médiévales que s'affirme une compréhension de la présence comme clarté et intelligibilité, unité de la multiplicité, un objet tombant sous le pouvoir de la pensée par la représentation, une réduction de l'Autre au Même et par le Même, une *praesentia* posée par une *parousia* : « Retenons pour le moment, que la structure de la représentation comme détermination non réciproque de l'Autre par le Même, est précisément le fait pour le Même d'être présent et, pour l'Autre, d'être présent au Même. Nous l'appelons le Même parce que dans la représentation, le moi perd précisément son opposition à son objet ; elle s'efface pour faire ressortir l'identité du moi malgré la multiplicité de ses objets, c'est-à-dire précisément le caractère inaltérable du moi. »<sup>48</sup> La réduction de l'Autre au Même par la représentation est non seulement le fait de ramener tout à l'identité, au « bien connu » Nietzscheen, mais surtout de le ramener à soi, à ce cogito primaire et immuable, source de sens et d'unité. La représentation est ainsi l'acte de faire tomber les choses sous des essences permanentes et abstraites par rapport à notre rencontre avec le monde. La pensée de la représentation traditionnelle relève d'une attitude naturelle naïve selon laquelle ce qui se donne, ce qui est présent, ne l'est qu'à partir d'une ontologie qui permet de « reconnaître », catégoriser, classer, mesurer. L'Autre est toujours abordé dans le Même, l'extérieur est toujours ce qui entre dans l'intérieur sans en déborder : la signification est toujours déjà là, fixe, et

---

<sup>45</sup> *T&I*, op. cit., p. 129.

<sup>46</sup> Sur cette question, voir Alain Boutot (1987), *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris : Presses Universitaires de France.

<sup>47</sup> Voir *Totalité et infini* (1961), Le livre de poche, coll. Biblio essais, p. 34 (noté désormais *T&I*) : « Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre. La liberté ne ressemble pas à la capricieuse spontanéité du libre arbitre. Son sens ultime tient à cette permanence dans le Même, qui est Raison. La connaissance est le déploiement de cette identité. » Pour Levinas, autant Platon, Berkeley, Husserl, et encore Heidegger expriment cet « impérialisme ontologique » qu'il qualifie d'« égoïsme » au sens non moral du terme, en tant que violence faite par l'ego constituant à l'être, et notamment Autrui. Voir aussi le texte de Derrida, « Violence et métaphysique », repris dans *L'écriture et la différence* (1967).

<sup>48</sup> *T&I*, op. cit., p. 132.

l'intellection comme « opération » agit en isolant une essence figée depuis un divers qui serait d'abord dépourvu de sens. Considérer que le sens du monde ne se donne que sur le mode de l'intelligibilité, d'une présence pleine rejetant toute absence, tout manque, tout défaut, c'est poser un rapport de *prise* qui ne peut que refuser à l'objet son être objet, son être Autre, extérieur :

« Dans l'intelligibilité de la représentation s'efface la distinction entre moi et l'objet – entre intérieur et extérieur. L'idée claire et distincte de Descartes se manifeste comme vraie et entièrement immanente à la pensée : entièrement présente – sans rien de clandestin et dont la nouveauté même est sans mystère. Intelligibilité et représentation sont des notions équivalentes : une extériorité livrant à la pensée dans la clarté et sans impudeur tout son être, c'est-à-dire totalement présente sans que, en droit, rien heurte la pensée, sans que jamais la pensée se sente indiscreète. La clarté est la disparition de ce qui pourrait heurter. L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi. »<sup>49</sup>

La représentation est donc le mouvement de ramener à soi le monde dans une saisie compréhensive et d'en nier toute transcendance. La présence étant synonyme de plénitude, de clarté, de totalité, c'est alors l'absence qui a le sens de cette transcendance, considérée ici comme ce qui s'oppose à ce qui est « là ». Ainsi, ce que Heidegger identifiait comme un oubli de l'être (de son caractère vivant) par les théories de la représentation, en ce qu'elles le réduisent à son étantité (à une essence), Levinas le pose comme un oubli de l'Autre, du transcendant occulté derrière l'idée de l'Être comme essence et identité :

« La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. C'est pour cela aussi qu'elle devient philosophie de l'immanence et de l'autonomie, ou athéisme. Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques — est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures, retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers toutes ses pérégrinations, ne va que vers son île natale. »<sup>50</sup>

Tout étant donné dans une transparence absolue, la représentation finit dès lors par porter la connotation négative de l'abstraction idéaliste, en même temps que la limite au présent plat d'une perception réduite à son actualité, sans horizon. Concevoir un rapport de représentation implique en effet de faire de la présence une chose sans épaisseur dans un instant sans temps, sans histoire, un présent vide, tout entier posé « là », animé par l'Ego. Inscrit dans le temps « réel », ce rapport au monde tel que le comprend la pensée moderne est lui-même in-temporel, constitué seulement d'une succession d'instantanés discrets où il se répète chaque fois, à l'image

---

<sup>49</sup> *Ibid.* Voir également p. 130 « le Même y est en relation avec l'Autre, mais de telle manière, que l'Autre n'y détermine pas le Même, que c'est toujours le Même qui détermine l'Autre. », et suivantes.

<sup>50</sup> « La trace de l'Autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris : Vrin, p. 188. Désormais noté *EDEHH*.

de la nature numérique et binaire des dispositifs techniques contemporains. C'est à partir du constat selon lequel « le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.* »<sup>51</sup>, que Bergson développe son concept de *durée*, montrant que la pensée de la représentation évacue la temporalité relative à l'expérience elle-même, au *vécu*, à *l'histoire*, élimine la continuité et la durée pure en tant qu'irreprésentables, puisqu'instables et mobiles. Il n'y a que du temps objectif : ce qui importe est l'Être en tant qu'unique source d'intelligibilité, c'est l'identité originaire, l'image stable et immuable unifiant la diversité chaotique de la vie. C'est ce que dénonce aussi Levinas en disant que la représentation est présent pur, dans le sens où elle est sans temps, sans épaisseur, sans profondeur :

« La représentation est pur présent. La position d'un pur présent sans attache, même tangentiel avec le temps est la merveille de la représentation. Vide du temps qui s'interprète comme éternité. Et certes le moi qui conduit ses pensées devient (ou plus exactement vieillit) dans le temps où s'étalent ses pensées successives à travers lesquelles il pense dans le présent. Mais ce devenir dans le temps n'apparaît pas sur le plan de la représentation : la représentation ne comporte aucune passivité. Le Même se rapportant à l'Autre, refuse ce qui est extérieur à son propre instant, à sa propre identité, pour retrouver dans cet instant qui ne se doit à rien – pure gratuité – tout ce qui avait été refusé, comme « sens prêté », comme noème. »<sup>52</sup>

Considérer notre rapport au monde comme un rapport de connaissance et d'adéquation, c'est par conséquent répondre d'une *métaphysique de la présence* exigeant une présence pleine et totale dans l'atemporalité, ou la transtemporalité, de l'idée et de l'essence<sup>53</sup>, suspendue à l'acte intellectuel d'un « je » intemporel, de ce Même qu'est le sujet.

Ainsi, la tradition philosophique a occulté la question de la *présence* du monde derrière celle de *l'identité*, considérée comme rapport primaire s'établissant dans la *domination*. Voir est avant tout un acte de l'esprit, et « le mouvement propre de la vérité consiste en ce que l'objet qui se présente au pensant, détermine le pensant. Mais il le détermine sans le toucher, sans peser sur lui ; de telle sorte que le pensant qui se plie au pensé, s'y plie de « bonne grâce », comme si l'objet, jusque dans ses surprises qu'il réserve à la connaissance, avait été anticipé par le sujet. »<sup>54</sup> Ce que cherchent à montrer tant Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty que Levinas, et Bergson à sa manière, c'est que les pensées de la représentation (le réalisme, le rationalisme, l'idéalisme, le cognitivisme – les essentialismes) considèrent notre rapport au monde sur la base exclusive d'une visibilité absolue et d'une pure intelligibilité en tant qu'adéquation totale dans

<sup>51</sup> *EC*, op. cit., p. 156.

<sup>52</sup> *T&I*, op. cit., p. 131. Il ajoute, « Cette *génialité* est la structure même de la représentation ; retour dans la pensée présente au passé de la pensée, assomption de ce passé dans le présent ; dépassement de ce passé et de ce présent, comme dans le souvenir platonicien où le sujet se hisse à l'éternel », p. 132.

<sup>53</sup> C'est cette métaphysique de la présence que dénonce Derrida dans *La voix et le phénomène* (1967), et qu'il relève encore à l'œuvre chez Husserl et sa théorie du signe et de l'évidence, lorsqu'il mène ses analyses d'après une méthode statique, comme nous allons le voir plus précisément en Partie I. C'est ce que reprochent aussi Merleau-Ponty et Levinas à une intentionnalité précédée d'un Ego transcendantal dont la visée est constituante de ce qui est pleinement « là », reposant sur la constance et la stabilité d'un cogito originaire d'abord présent à lui-même.

<sup>54</sup> *T&I*, op. cit., p. 130.

l'idée : c'est la pensée, l'intelligence, l'entendement, qui permet de voir des « choses », « autrui » etc., donne le sens de leur présence ; et « la perception devient une « interprétation » des signes que la sensibilité fournit conformément aux *stimuli* corporels, une « hypothèse » que l'esprit fait pour « s'expliquer ses impressions ». »<sup>55</sup> Mais le plus grave, c'est qu'alors Autrui également tombe sous cette réification générale, et que « Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir de rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne remuent que par ressorts. »<sup>56</sup> Les choses et les autres sont représentés comme des présences-objets, en tant qu'états stables familiers reconnus, et que l'on pourrait reproduire techniquement tels quels pour donner l'illusion de leur présence.

Néanmoins, ce que la tradition phénoménologique dénonce, et ce que Husserl analyse comme l'origine de la Crise des temps modernes, ce n'est pas le fait que nous nous représentions le monde, mais plutôt que l'on fasse de la représentation notre mode originnaire d'être au monde, de le percevoir, de faire l'expérience de son « être là », comme mode unique de son intelligibilité en tant que monde. Car dans ce cas, nous ne sommes jamais en présence des choses mêmes, mais seulement de leurs représentations dans l'esprit. La phénoménologie cherche à mettre en garde contre l'oubli de la présence vivante, contre le fait que « (...) la représentation prétend *après coup* se substituer à cette vie dans la réalité, pour constituer cette réalité même. »<sup>57</sup> Le problème vient de ce que cette seconde venue en présence se pose finalement comme originnaire. Pour Heidegger, la cause du déclin, de cette crise identifiée par Husserl, est ainsi l'oubli de l'être et la détermination de l'*Idee* telle qu'elle constitue un écart la séparant de la *phusis*, prenant la place de l'essence originnaire : « Ce qui reste décisif, ce n'est pas que la *phusis* ait été caractérisée comme *idea*, c'est que l'*idea* s'installe comme l'interprétation unique et déterminante de l'être. »<sup>58</sup> La menace consiste en ce que l'image remplace la vie, quand l'*Idee* se substitue à la *phusis* au lieu d'en demeurer le déploiement. Une philosophie de la représentation devient problématique lorsqu'elle se fait mainmise sur le monde, lorsqu'elle porte en elle une politique, une conception de l'universel qui risque toujours de basculer de l'égalité à l'uniformisation simplifiante interdisant aux singularités de se manifester. Il s'agit de faire attention à ce que l'image ne se substitue pas à ce qu'elle représente, mais qu'elle soit bien un renvoi vers autre chose qu'elle-même ; qu'elle ne soit pas simple image construite substitutive, mais *mise en présence*.

---

<sup>55</sup> *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris : Gallimard, p. 42. Désormais noté *PP*.

<sup>56</sup> *Le visible et l'invisible* (1964), Paris : Gallimard, p. 107. Désormais noté *V&I*.

<sup>57</sup> *T&I*, op. cit., p. 183.

<sup>58</sup> Heidegger (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. Fr. G. Kahn, Paris : Gallimard, p. 186. Il dit juste avant : « Il n'est pas certes niable que l'interprétation de l'être comme *idea* résulte de l'expérience fondamentale de l'être comme *phusis*. Elle est, pour ainsi dire, une suite nécessaire de l'estance [Wesen] de l'être conçu comme le paraître s'épanouissant [des aufgehenden Scheinens]. Il n'y a rien là qui indique un éloignement, voire un déclin, à partir du commencement. Il s'en faut de beaucoup. /Mais lorsque ce qui est une suite de l'essence est soi-même promu comme essence, et se met ainsi à la place de l'essence, que se passe-t-il ? C'est alors le déclin, et celui-ci, de son côté, produit nécessairement d'étranges conséquences. C'est ainsi que cela s'est passé. Ce qui reste décisif, ce n'est pas que la *phusis* ait été caractérisée comme *idea*, c'est que l'*idea* s'installe comme l'interprétation unique et déterminante de l'être. » La cause du déclin est l'image lorsqu'elle remplace la vie, comme c'est le cas de l'écriture selon Socrate, par rapport à la vie de l'oralité.

La Crise des sciences européennes et de la Modernité<sup>59</sup> identifiée par Husserl en tant que crise du sens appelle donc à une certaine *responsabilité* concernant les représentations. Il est urgent de réfléchir au danger qu'elles représentent lorsque le monde n'est plus de l'ordre de l'expérience, de l'intuition, mais de l'intelligence, de la pure pensée. Cette responsabilité quant à la représentation et au processus de culture, qui concerne le scientifique, le philosophe, mais aujourd'hui aussi le designer, le concepteur, le développeur, consiste en ce que l'homme ne s'enferme pas dans des représentations finies pour vivre selon des Idées infinies, dans l'absolutisation et la totalisation d'une représentation dominante qui en fait la norme de toute chose, et qu'il subit. Alors que de nouvelles pratiques émergent, liées non seulement aux développements des médiations techniques, mais aussi aux contextes de crises sanitaires, environnementales, politiques et sociales, nous voyons se réveiller les enjeux de cette crise. Une logique de représentation comme substitution, copie d'une présence-objet d'après un modèle non questionné, manque quelque chose de la « présence », et nous confronte aux limites de la technique moderne et de la distinction encore persistante entre le « médié » et le « non-médié », entre la vie « en ligne » et « la vraie vie », comme si ce qui se passait à travers nos dispositifs ne faisait pas partie du réel ou n'en était qu'une reproduction appauvrie, comme si cela ne nous faisait rien. Si l'on tente toujours de maintenir une frontière entre le « réel » et le « virtuel », le « naturel » et « l'artificiel », nous ne pouvons désormais plus nier les problématiques la remettant sans cesse en question. Car considérer qu'il y a la « réalité », le monde « réel » d'une part, et le monde « virtuel » d'autre part comme s'il ne faisait pas partie du premier, c'est perpétuer cette pensée de la représentation. C'est donc perpétuer un rapport au monde et aux autres sur le mode de l'*image*, que l'on peut objectiver, soumettre, posséder, manipuler, exploiter, un monde et des autres qui ne sont intelligibles que par le prisme de représentations synonymes de stéréotypes, de clichés posés en paradigmes.

Cependant, les médiations techniques peuvent aussi être conçues non pas comme ce qui pose, mais en tant que ce qui ouvre de nouveaux modes de mise en présence, donnant un autre sens à la *médiation*, qui devient souhaitable et nécessaire *lorsqu'elle est à l'écoute des phénomènes*, expression de l'être, milieu d'une intersubjectivité ouvrant une expérience partagée, moyen d'émergence d'un imaginaire commun. Les images occupent une place prépondérante dans nos quotidiens, et portent une responsabilité dans la mesure où elles influencent les identités, peuvent conduire à des phénomènes de déshumanisation et de désensibilisation au réel ; tout comme elles peuvent aussi permettre de « rendre présent », de donner un sens et une place à ce qui nous échappe, de changer notre rapport au monde, d'actualiser notre conception du réel<sup>60</sup>. Et en effet, nous observons aussi des phénomènes

---

<sup>59</sup> Qui s'exprimait en particulier dans la crise politique de 1936, précédant la Seconde Guerre Mondiale et faisant le terreau des génocides perpétrés.

<sup>60</sup> C'est par exemple ce qui a eu lieu pour Greta Thunberg, dont l'engagement militant est né le jour où l'ours polaire privé de sa banquise vu sur une image est resté « bloqué dans [s]a tête ». Sur ce thème particulier, voir l'ouvrage de Laurance Bertrand Dorléac (2022), *Un ours dans la tête – Greta Thunberg*, Paris : Gallimard, Coll. Folio actuel (n° 183). Face à cette dualité nature/culture mortifère, d'autres récits commencent ainsi à s'imposer, notamment grâce aux médiations techniques, pour ouvrir une nouvelle représentation de la vie et du monde qui puisse être opérante pour redonner des droits à l'environnement, à la Nature reconsidérée avant tout comme notre milieu, réintégrant l'humain.

émergeant de et échappant à ces conditions les permettant : les usages résistent à la rectitude des algorithmes, transforment et surpassent ce à quoi sont initialement voués les dispositifs, des communautés se fédèrent autour d'intérêts communs, des cultures se constituent dans la *diversité* et non dans le sens d'une universalité. C'est bien là que se trouve le sens social des réseaux sociaux : la pensée moderne et la représentation sont mises en crise par la *résistance* de la socialité, par la vitalité du vivant qui ne peut être saisie, totalisée, catégorisée, copiée, réifiée, puisqu'elle est précisément ce qui ne cesse de se réinventer. Il faut donc poser la problématique renouvelée de l'image dans le prisme de la présence, pour pouvoir penser ces expériences nouvelles qui restaient sans statut ontologique, jusqu'à ce que l'urgence d'une crise n'impose de reposer sur ces impensés, et du même coup de les interroger.

Levinas montre que la critique de la représentation est un carrefour où se rejoignent différents moments de la philosophie contemporaine, qui constituent ce que nous appelons ici les *pensées de la présence* : l'analyse intentionnelle de Husserl, l'analyse existentielle de Heidegger, la philosophie de l'existence de Kierkegaard, et l'on pourrait ajouter Levinas lui-même, les philosophies existentielles de Sartre et Merleau-Ponty, ou encore la philosophie de la perception bergsonienne. Poser le « réel » comme résultat d'une synthèse ou d'une objectivation n'est pas tenable, puisque cela maintient l'opposition aporétique entre intérieur et extérieur, ne pouvant se résoudre que dans la réduction ou la confusion du second au premier, de l'invisible au visible pour Merleau-Ponty, de l'Autre au Même chez Levinas, de l'absence à la présence avec Derrida, de l'être à l'étantité ou l'étant selon Heidegger : « La thèse strictement intellectualiste subordonne la vie de la représentation. On soutient que pour vouloir, il faut au préalable se représenter ce que l'on veut, pour désirer, se représenter son but, pour sentir, se représenter l'objet du sentiment et pour agir se représenter ce que l'on va faire. Mais comment la tension et le souci d'une vie naîtraient-ils de l'impassible représentation ? »<sup>61</sup> Ce qui met en crise la pensée moderne et les théories contemporaines de la présence qui en héritent, c'est que « La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent possible ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle et par laquelle elle se constitue. Dans la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole, le signe sensible et la signification ne sont pas même idéalement séparables. »<sup>62</sup> Cette touffe vivante, c'est celle de la « *présence* », qui désigne non pas l'identification d'un objet, mais une expérience plus originaire, plus vivante du monde à partir de laquelle se constitue le sens et l'identité<sup>63</sup>, et que manque précisément la représentation au sens moderne. Avec Levinas, la présence n'est pas l'objectivité du monde dans toute sa clarté, il faut au contraire, bien avant l'étantité, revenir même en deçà de toute idée d'être, afin de s'exposer à *l'Autre*. Et c'est Autrui, fondamentalement différent d'une chose, qui permettra le mieux de saisir le sens de l'Autre, de l'altérité, en ce que son visage est précisément le support de *l'infini*, de ce que je ne peux jamais

---

<sup>61</sup> Levinas, *T&I*, op. cit., p. 182.

<sup>62</sup> Merleau-Ponty, *PP*, op. cit., p. 48.

<sup>63</sup> Pour Levinas également, « La représentation est *liée* à une « intentionnalité » tout autre dont nous essayons de nous approcher dans toute cette analyse » (*T&I*, op. cit., p. 131), et qu'il retrouve dans le sens profond du visage.

saisir pleinement. Il y a une *dynamique* qui donne le sens d'être « *présent* », une *histoire* plus implicite à redécouvrir, un *sentir* à revaloriser.

Alors, malgré l'évidence de ce que l'on veut signifier par là, à quoi renvoie la « *présence* » ? En quoi consiste l'expérience de la « *présence* » des choses, du monde, d'autrui ? De ces questions dépendent toutes les autres : comment fais-je l'expérience d'être là sans être là, d'être *présente à distance* via l'utilisation d'une médiation technique ? Comment ce que je perçois sur mon écran en 2D peut m'apparaître comme étant bien ma mère présente, et non comme un enregistrement ou un programme la simulant ? Mais également, comment une simulation peut-elle me donner l'impression d'être « ailleurs », et l'impression que des objets sont « là » ? Comment une chose ou une personne qui n'est pas « là » peut m'apparaître comme étant réelle ou présente, à travers des images, des représentations, c'est-à-dire via *autre chose* qu'elle-même ?

Pour y répondre, nous devons d'abord comprendre ce qui, dans l'expérience quotidienne ordinaire, nous permet de faire l'expérience de choses présentes « là », ici et maintenant, ce qui fait que nous nous percevons nous-mêmes comme étant bel et bien présents dans ce monde. Après être revenus sur les limites des pensées de la représentation ; nous verrons que les pensées de la présence, en réhabilitant notre séjour dans le monde, impliquent un retour radical à l'expérience, à la corporalité, au sentir, à l'Autre, à l'*absence*. Nous verrons également la fécondité de ces pensées dans d'autres domaines comme en psychologie de la perception, en psychologie sociale, ou encore en biologie. En reconsidérant comment, à même le vécu, s'établissent la distinction et les rapports entre *présentation* et *représentation*, nous pourrions comprendre comment nous faisons l'expérience de *quelque chose* comme étant « là » de manière originaire dans la perception (Partie I) ; mais aussi comment, au contraire, quelque chose peut apparaître comme étant « absent » ou « en image », présent sans être « là » via des médiations techniques – pour ensuite essayer d'expliquer comment, avec certaines technologies, il est possible de dépasser la conscience d'image, l'expérience de la figurativité, de la représentation, pour faire l'expérience d'une *présentation médiée* (Partie II). Nous verrons les conditions de possibilité de l'oubli de la médiation technique, en expliquant l'immersion non pas par l'illusion, mais par la *saisie* du dispositif. Nous proposerons en ce sens de distinguer les technologies impliquant un *effet de réel*, de celles impliquant un *effet de présence*, et de préciser en quoi ils consistent, à partir de l'hypothèse que le réalisme et le « temps réel » ne sont pas nécessaires à l'expérience de la présence. Nous présenterons alors trois passations expérimentales réalisées au laboratoire avec des participants élèves de l'université, mettant à l'épreuve les hypothèses que nous tirerons de ces différents apports. Enfin, nous reviendrons également sur le rôle des représentations elles-mêmes dans l'expérience, et sur la façon dont les médiations techniques transforment notre expérience de la présence du monde, d'autrui, et de nous-mêmes.

Tandis que les *Presence Studies* peinent encore à donner une explication satisfaisante à la « *présence médiée* » du fait de l'héritage des pensées modernes, nous essaierons de montrer dans ce travail qu'avec la voie ouverte par Husserl et Bergson, il est possible de penser l'expérience d'être « là » comme ce qui repose d'abord sur le sentir, sur la capacité à *faire*

*présence*, passant par un *faire-présent*, une temporalisation à définir, de l'ordre de *l'écoute* et de la *contingence*. Nous verrons en particulier la spécificité de l'expérience de la présence d'autrui, de l'intersubjectivité, pour élucider en quoi consiste cette temporalisation, ce *présent partagé*, condition de toute identification et de toute représentation.

## **PARTIE I**

### **LE SENS DE LA PRÉSENCE**



# Chapitre 1

## De la souveraineté de la représentation aux pensées de la présence

### A. La perte du sens vivant de la présence

Si la présence est devenue un enjeu majeur dans le cadre des médiations techniques contemporaines, qu'il s'agisse de télé-communications ou de dispositifs comme la RV, c'est parce que le contexte théorique des *Presence Studies* perpétue des apories qui deviennent problématiques lorsque l'ambition n'est plus seulement de représenter, mais bien de *rendre présent* sur le même mode que l'expérience ordinaire « non médiée ». En dépit de représentations toujours plus réalistes, d'un temps toujours plus « réel », la RV semble au point mort par rapport à ses ambitions de réalité vicariante, et la visioconférence s'est révélée insuffisante pour reproduire, par exemple, le contexte d'une salle de classe et permettre les mêmes conditions d'apprentissage. Néanmoins, quelque chose se passe avec ces médiations techniques, nous faisons bien l'expérience d'une forme de présence, malgré les écarts par rapport à la « réalité », au « non-médié ». Et cela n'implique pas qu'il faille chercher à éliminer ces écarts pour optimiser l'expérience de la présence, en reproduisant une image d'un réel qui ne serait qu'un ensemble de choses objectives, et dont la cognition tirerait des représentations mentales lui donnant son intelligibilité, son sens de « monde » et de « réel ». Au contraire, comme vont chercher à le montrer Bergson et Husserl, ainsi que toute la tradition phénoménologique qui hérite de leurs pensées, il faut d'abord comprendre le sens vécu de la réalité, en deçà des représentations érigées par la science et la psychologie, en deçà d'un rapport thétiq ue qui manque le sens vivant de la « présence ».

Pour ce que nous appelons les pensées de la présence, dans la question du « monde » il s'agit de critiquer la thèse posée par le pyrrhonisme d'un Être tout en soi à partir duquel, par contraste, le perçu et l'imaginaire sont considérés comme des « états de conscience », des représentations dérivées, où finalement « entre l'Être en soi et la « vie intérieure » il n'entrevoit pas même le *problème du monde* »<sup>1</sup>. Avec l'objectivisme et le subjectivisme de la pensée moderne, les concepts d'objets et de sujets sont problématiques en tant qu'ils sont impropres à la compréhension de ce que Husserl appelle l'*attitude naturelle*, la *foi perceptive* pour Merleau-Ponty, c'est-à-dire cette expérience de l'*évidence* d'un monde ou d'autrui *présent* « là ». Ce que l'on appelle aussi le réalisme et l'idéalisme sont des formes de positivismes, dont les méthodes de connaissance sont celles d'une pensée déjà dans le monde. Le sujet et l'objet sont d'emblée des polarités toutes positives dont la présence est une propriété spatio-temporelle, à partir de laquelle il s'agit de penser leur rapport. Le problème de la science, comme le montrent Husserl, Bergson ou encore Merleau-Ponty, c'est qu'elle n'explique pas la foi perceptive : elle la suppose et la rend nécessaire. Et à partir de là, elle reprend la problématique du vrai, avec

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *V&I*, op. cit., p. 21.

l'ambition de trouver pour répondant une *objectivité* déterminée à travers des mesures et opérations, évacuant le caractère *vécu*. Dès lors, « De telles déterminations ne doivent rien à notre *contact* avec les choses : elles expriment un effort d'approximation qui n'aurait aucun sens à l'égard du vécu, puisque le vécu est à prendre tel quel et ne peut autrement être considéré « en lui-même ». »<sup>2</sup> Le paradoxe de la science est à la fois de supposer la foi perceptive, et d'évacuer le subjectif comme un cas particulier, une simple partie du Grand Objet. « Ainsi la science a commencé par exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles »<sup>3</sup>, entretenant les obscurités plutôt que de les dissiper. La science n'est pas guidée par l'idée d'une connaissance *complète* du réel comme l'affirme Kant, mais elle est plutôt régulée par l'idée d'une connaissance *a-centrée* qui évacue toute dimension proprement vécue de l'expérience. Comme le voyait Bergson, c'est une connaissance se constituant dans la perspective d'une absence de centre, sélectionnant des « coupes » du réel, et évacuant les différences qualitatives internes à l'étendue. Il faut remettre en question cette prétention du physicien à définir un monde en soi, cette idée que « l'objet physique préexistait en soi à la science »<sup>4</sup>, cette ontologie du Grand Objet « néanmoins si naturelle, que le physicien continue de se penser comme Esprit Absolu en face de l'objet pur et de mettre au nombre des vérités en soi les énoncés mêmes qui expriment la solidarité de tout l'observable avec un physicien situé et incarné. »<sup>5</sup>

La science ne saisit pas son incapacité de principe à atteindre l'objectivité, justement parce qu'elle présuppose la foi perceptive sans la questionner, et maintient une idée de l'Être tout en étant étrangère à la question du *sens* d'être : « c'est que l'opération pure de la science reprend ici à son profit notre certitude, beaucoup plus vieille qu'elle et beaucoup moins claire, d'accéder « aux choses mêmes » ou d'avoir sur le monde un pouvoir de survol absolu. »<sup>6</sup> Elle évacue notre contact avec le monde, « comme si la science avait besoin de s'excepter des relativités qu'elle établit, de se mettre elle-même hors du jeu, comme si la cécité pour l'Être était le prix dont elle doit payer son succès dans la détermination des êtres. »<sup>7</sup> L'objectivisme classique ne nous permet pas de comprendre le sens de la présence, ni même d'en donner une définition, puisqu'il oppose objectivité et subjectivité, intérieur et extérieur, objet et sujet. Il pose des objets non en tant que ce sur quoi nous avons *ouverture*, mais seulement en tant que ce sur quoi nous pouvons *opérer* :

« Il est saisissant de voir Einstein déclasser comme « psychologie » l'expérience que nous avons du simultané par la perception d'autrui et le recoupement de nos horizons perceptifs et de ceux des autres : il ne saurait être question pour lui de donner valeur ontologique à cette expérience parce qu'elle est pur savoir d'anticipation ou de principe et se fait sans opérations, sans mesures effectives. [...] et Einstein ne dissimule pas que cette certitude d'une adéquation entre l'opération de science et l'Être est chez lui antérieure à sa

---

<sup>2</sup> *V&I*, op. cit., p. 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *V&I*, op. cit., p. 32.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

physique. Il souligne même avec humour le contraste de sa science « sauvagement spéculative » et de sa revendication pour elle d'une vérité en soi. »<sup>8</sup>

L'objectivisme de la science ne rend compte que des êtres-objets en tant que présences pleines, avec l'ordre du subjectif en contrepartie, simple épiphénomène.

Pour comprendre ce dernier, la psychologie de son côté va ouvrir la question de l'introspection, qui va alors faire du psychisme une « chose invisible », une « couche géologique profonde » que l'on peut inspecter, étudier, analyser, si l'on trouve le « juste point d'observation »<sup>9</sup>. Pour Merleau-Ponty, la critique de la physique s'applique à la psychologie : elle est un positivisme où le psychologue, comme le physicien, se pose en spectateur ou sujet absolu, hors des relativités qu'il découvre, et devant lequel un psychisme en général se déploierait. La psychologie conserve elle aussi la foi perceptive dans le monde, auquel elle prétend donner accès par un « survol absolu » : « Le clivage du « subjectif » et de l'« objectif », par lequel la physique commençante définit son domaine, et la psychologie, corrélativement, le sien, n'empêche pas, exige au contraire, qu'ils soient conçus selon la même structure fondamentale : ce sont finalement deux ordres d'objets, à connaître dans leurs propriétés intrinsèques, par une pensée pure qui détermine ce qu'ils sont en soi. »<sup>10</sup> Merleau-Ponty dénonce une métaphysique de l'objet où, que ce soit dans une pensée objective ou une immanence psychologique, le rapport que nous avons avec le monde et nous-même est défini comme adéquation de connaissances entre un sujet et un objet, reposant sur l'évidence originaire et non questionnée de la foi perceptive. Et la psychologie sociale n'y échappe pas : la question d'autrui se réduit à un stimulus, un objet, qui n'explique rien de la *présence* des autres. En comprenant la perception comme une « fonction de variables extérieures », pour Merleau-Ponty, la psychologie considère l'homme comme étant constitué de terminaisons nerveuses sur lesquelles agissent des agents « physico-chimiques », où « Les « autres hommes », une constellation sociale et historique, ne peuvent intervenir comme stimuli que si l'on reconnaît aussi bien l'efficience d'ensembles qui n'ont pas d'existence physique, et qui opèrent sur lui non selon leurs propriétés immédiatement sensibles, mais à raison de leur configuration sociale, dans un espace et un temps sociaux, selon un code social, et, finalement, comme des symboles plutôt que comme des causes. »<sup>11</sup> La pensée cartésienne a poussé la science et la psychologie à concevoir le corps comme décomposable, constitué de processus objectifs qui se prolongent jusqu'au « psychisme » via la « sensation ». Dans cette ontologie objectiviste, ce qui n'est pas de l'ordre du physiologique est renvoyé à l'ordre de l'abstraction. D'un côté, la sensation est considérée comme l'effet propre et constant d'un stimulus, et de l'autre, l'attention et le jugement sont considérés comme des abstractions complémentaires, qui servent de principe explicatif de tout ce qui ne suit pas directement les lois de la sensation. Dans une telle perspective, le monde physique est une idéalisation et le psychisme un objet, faits de propriétés intrinsèques qui se présentent à un esprit absolu.

---

<sup>8</sup> V&I, op. cit., p. 35.

<sup>9</sup> V&I, op. cit., p. 36.

<sup>10</sup> V&I, op. cit., p. 37.

<sup>11</sup> V&I, op. cit., p. 42.

C'est pourtant cette même perspective qui imprègne l'approche cognitiviste longtemps dominante en sciences cognitives ainsi que dans les *Presence Studies*, et dont s'inspirent nos médiations techniques contemporaines<sup>12</sup>. Le cognitivisme, ou approche computationnelle de l'esprit, apparaît dans les années 1950, dans un contexte où le paradigme dominant du behaviorisme<sup>13</sup> perd de son influence, en même temps que se développent l'informatique et l'intelligence artificielle (à partir des années 1960). Pour illustrer cette conception de l'esprit, Fodor<sup>14</sup> le compare au fonctionnement d'un ordinateur : la mémoire n'a qu'une fonction de stockage, la pensée et la perception se résument à un traitement de données transformant computationnellement le monde externe en représentations et symboles signifiants, selon leurs règles propres (les différents programmes). Il élabore ainsi un modèle de la pensée où cette dernière est au cerveau ce que le logiciel informatique (le software) est à la machine (le hardware). Le programme informatique est équivalent à un calcul mathématique, constitué d'une série d'instructions traitées sous forme de combinaisons de symboles liés entre eux par des règles logiques (de type « si..., alors..., sinon... »). Au principe du « langage de la pensée » il y aurait donc une forme de langage algébrique convertissant les représentations ordinaires en langage abstrait, constitué de représentations ou symboles sur lesquels sont effectués des calculs ou computations. L'esprit serait alors compréhensible, explicitable, à l'image des ordinateurs, en étudiant le cerveau comme une machine à traduire les éléments du monde extérieur en représentations internes. Dans le cerveau, ces représentations symboliques seraient manipulées selon certaines règles prédéterminées, pour fournir des « sorties » ou réponses appropriées aux éléments perçus en « entrée » du processus linéaire. Pour le cognitivisme, la pensée est un processus de traitement de l'information, et la présence, ou toute expérience en général, se réduit au résultat de ce processus. Selon Fodor, adoptant la thèse fonctionnaliste de Putnam son professeur, il est tout à fait possible de dissocier cette analyse relative aux différentes opérations effectuées des supports matériels (cerveau ou machine) qui les rendent possibles.

Dès lors, une telle approche limite les sciences cognitives à la découverte de ces règles : la cognition est essentiellement un traitement de symboles, et le rapport entre le système cognitif et le monde se réalise via des représentations sémantiques, où les symboles représentent les propriétés du monde dans leur forme intelligible. Ce statut donné à la représentation en tant que symbole est lui-même, comme le montre Varela, au fondement des mathématiques et de la linguistique. Le computationnalisme pose donc une cognition absolue, qui n'est ni dans l'espace ni dans le temps, qui n'est même pas dans un corps. L'esprit est défini selon une organisation en modules spécialisés, indépendants de leur support, et pouvant être mis en place sur d'autres, comme c'est le cas pour les ordinateurs. C'est ce que signifie le concept de la « réalisation multiple », impliquant également une importance marginale du corps : peu importe la structure,

---

<sup>12</sup> Précisons que les médiations techniques contemporaines, et la technique en général, ne sont jamais véritablement l'*application* des théories des *Presence Studies* ou de connaissances scientifiques préalables. Au contraire, par sa réalisation concrète, la technique fait advenir de nouveaux usages, de nouvelles questions et de nouvelles connaissances qui échappent au milieu qui présidait à sa conception. Merci ici à Charles Lenay pour la suggestion de ce rappel nécessaire.

<sup>13</sup> Qui explique les comportements observables par des conditionnements ou des déterminants, consistant en des mécanismes de réponse réflexe, ou en l'histoire des interactions entre l'individu et son environnement.

<sup>14</sup> Voir en particulier Fodor (1975), *The Language of Thought*.

du moment qu'elle peut effectuer la même fonction, la même « computation » sur des symboles, puisqu'en tant que « mécanismes computationnels », « les systèmes cognitifs modulaires sont spécifiques à un domaine, spécifiés de manière innée, câblés, autonomes et non assemblés. »<sup>15</sup> La coordination de ces différents modules spécifiques serait alors dépendante d'un système central concentrant et gérant les informations qu'ils traitent. Ce paradigme cognitiviste va non seulement dominer les sciences cognitives, mais va également avoir une influence en neurobiologie et en neurosciences modernes, ainsi que dans les *Presence Studies* et les développements techniques contemporains comme la RV (nous le développerons plus précisément en Partie II). S'impose ainsi un cadre théorique fondé sur l'idée que le cerveau serait une machine de traitement de l'information répondant aux traits de l'environnement objectif, en prenant pour acquises les origines et présupposés de cette approche. C'est cette « grande orthodoxie » du cognitivisme que dénonce Varela, en tant qu'elle réduit la pensée humaine à un dispositif mécanique et logique, où le monde n'est présent que sous forme symbolique, évacuant d'une part l'inscription de la pensée dans le vivant, et d'autre part la conscience elle-même<sup>16</sup>.

Pour les approches traditionnelles, notre rapport au monde se fonde dans un rapport de connaissance, d'intelligibilité et de représentations. Être là, c'est être représenté : la présence du monde, le « réel » est avant tout *conçu*. C'est la raison, l'entendement, la cognition qui donne forme à la diversité du sensible, qui donne un sens aux sensations et permet de faire la différence entre ce qui est présent, ce qui est imaginé, ce qui est absent, abstrait, concret, etc. La représentation est un rapport à l'objet qui le pose comme objet de spectacle, un face-à-face avec une *praesentia*. Cette présence-objet se définit par opposition à l'absence : ce qui est là est ce qui est pleinement saisi, identifié, ce qui apparaît clairement et en toute transparence, dans une représentation adéquate. C'est en ce sens que pour les *Presence Studies*, la médiation technique, si elle veut être médiation de la présence, doit être de l'ordre de l'illusion, en se rendant invisible par une représentation adéquate d'un originaire, et de son cadre spatio-temporel condition de toute expérience, afin d'activer les mêmes patterns que ceux de la réalité « non médiée ». La représentation a ainsi le sens de la reproduction, d'un tenant lieu substitutif d'une substance ou d'un être, qui est finalement lui-même toujours ailleurs.

Étant sous le mauvais régime d'ontologie (objectiviste), les difficultés des pensées de la représentation viennent donc d'une raison de principe, et non d'un retard dans les recherches

---

<sup>15</sup> Notre traduction ; “Roughly, modular cognitive systems are domain specific, innately specified, hardwired, autonomous, and not assembled.”, Fodor (1983), *The Modularity of Mind*, Cambridge, MA : MIT Press, p. 37.

<sup>16</sup> Dans son essai *Invitation aux sciences cognitives* (1996), Varela résume ainsi l'approche cognitiviste, sa conception de la cognition et de notre rapport au monde :

« Question 1 : qu'est-ce que la cognition ? / Réponse : le traitement de l'information ; la manipulation de symboles à partir de règles ; Q2 : comment cela fonctionne-t-il ? / R : par n'importe quel dispositif pouvant représenter et manipuler des éléments physiques discontinus : des symboles. Le système n'interagit qu'avec la forme des symboles (leurs attributs physiques), et non avec leur sens ; Q3 : comment savoir qu'un système cognitif fonctionne de manière appropriée ? / R : Quand les symboles représentent adéquatement quelque aspect du monde réel, et que le traitement de l'information aboutit à une solution efficace du problème soumis au système. », Paris : Seuil, p. 42.

(la prolifération des recherches étant d'ailleurs plutôt un symptôme de ce problème radical, comme on peut l'observer dans les *Presence Studies*). Rendre compte du conditionné par ses conditions ne nous renseigne que sur les conditions de son déclenchement, et non sur le conditionné lui-même, comme les yeux pour la vision, le cerveau ou les neurones pour la pensée et la cognition, la physique pour la présence, et « Certes, sur bien des points, on a précisé les travaux initiaux de l'école, on a acquis et on acquiert quantité de déterminations fonctionnelles. Mais l'enthousiasme n'y est plus (...). »<sup>17</sup> Perpétuer une posture représentationnaliste, c'est perpétuer l'impasse traditionnelle opposant l'intériorité et l'extériorité, qui ne peut que réduire la transcendance qu'elle cherche à saisir, et reste incapable de saisir le sens de la *présence*.

Dans la critique de cette « souveraineté » de la représentation, les pensées de la présence vont avoir en commun de chercher à penser la *rencontre* du monde avant la représentation, une exposition qui engage le *corps* ainsi qu'une conception renouvelée du *temps*, qui nous permettent de comprendre autrement le sens de la « présence », ainsi que ce qui se joue dans les médiations techniques contemporaines.

## **B. Le retour à la Lebenswelt : élucider la foi perceptive**

Pour surmonter la crise des fondements émergeant au XIX<sup>e</sup> siècle, Husserl cherche un moyen de saisir les types d'êtres particuliers que sont les objets et les concepts de la science, de l'arithmétique, des mathématiques, sur la base d'une méthode nouvelle, interrogeant d'abord la façon dont ces objets se présentent à la conscience. L'enjeu de la phénoménologie est à l'origine de sauver les sciences eidétiques (de l'essence) autant que les sciences empiriques (du fait), en refondant leur socle épistémologique. Elle devient dès lors pour Husserl « philosophie première », pour élucider comment cette « réalité » que la science prend pour objet nous apparaît comme telle, comment le sens du « réel », du « présent là », de l'« être » se constitue.

Concernant les sciences empiriques et la problématique de la perception, il s'agit d'interroger les préjugés de l'*attitude naturelle*<sup>18</sup> selon lesquels

« Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont *simplement là pour moi*, avec une distribution spatiale quelconque ; elles sont « *présentes* » au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate ; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux ; je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments ils ressentent, ce qu'ils souhaitent ou veulent. De plus ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités, alors même que je ne leur prête pas attention. »<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> *V&I*, op. cit., p. 38.

<sup>18</sup> *Ideen I*, deuxième section, chapitre premier, §30, trad. Fr. P. Ricœur, Paris : Gallimard, p.94.

<sup>19</sup> *Ideen I*, op. cit., §27, pp. 87-88.

L'enjeu est de comprendre *comment* se constitue le sens de cette « objectivité » dont s'occupe la science et que les médiations techniques prétendent représenter ou reproduire. La crise de la science vient pour Husserl de son attitude dogmatique sans questionnement épistémologique ou philosophique concernant son champ d'enquête<sup>20</sup>, partant d'un monde objectif existant en soi. L'urgence est de remettre en question l'idée que la raison, l'intelligence, l'entendement, la représentation sont les modes originaux de rencontre et de connaissance du monde réel, à partir d'une donation factuelle qui ne considère que des objets individuels. Comme le dit Levinas, « La re-présentation aborde les êtres comme s'ils se soutenaient entièrement par eux-mêmes, comme s'ils étaient des substances. Elle a le pouvoir de se désintéresser – ne fût-ce que pendant un instant, l'instant de la représentation – de la condition de ces êtres. »<sup>21</sup>

Rejetant une position qui conserve la passivité de la réception des données sensorielles, ainsi qu'un dualisme corps/esprit selon lequel l'intelligibilité repose sur l'activité de la raison, une autre position consiste à refuser cette scission en partant de la continuité des liens entre *perception* et *action*. Pour Bergson, il faut « aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »<sup>22</sup>, avant un rapport au monde théorique pensé à partir de l'écart présumé entre un objet et un sujet ; pour Husserl, il s'agit de résoudre la séparation irrémédiable entre le monde des sciences modernes et celui de la vie qu'il appelle la *Lebenswelt*, *Lebensumwelt*<sup>23</sup>, le monde vivant pratique. Il faut remettre en question l'abstraction galiléenne, le dualisme cartésien et la critique de la raison kantienne, qui continuent de présupposer l'existence d'un monde de la vie<sup>24</sup> restant finalement invisible, des vérités acceptées d'avance comme *évidences* à partir de la position *a priori* d'un monde objectif. Pour Husserl comme pour Bergson, l'évidence fondant la connaissance va devoir être cherchée non pas dans la raison ou l'intelligence, mais dans *l'intuition*<sup>25</sup>, de l'ordre du *sentir*. Contre l'idéalisme et un rapport de connaissance qui finalement nie toute présence possible des choses elles-mêmes, avec l'intentionnalité Husserl cherche au contraire à « décrire l'unité du mouvement par lequel

---

<sup>20</sup> *Ideen I*, op. cit., §25-26.

<sup>21</sup> *EDEHH*, op. cit., p. 127.

<sup>22</sup> *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps et de l'esprit* (1896), Paris : P.U.F., p. 205. Désormais noté *M&M*. Sur cette question, voir également l'ouvrage de Renaud Barbaras (1998) *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin.

<sup>23</sup> En particulier dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Krisis)*, publiée de manière posthume en 1954, à partir d'écrits remontant aux années 1935-1936.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty l'exprime ainsi : « Lorsque Kant justifie chaque démarche de son Analytique par le fameux « si un monde doit être possible », il souligne que son fil conducteur lui est donnée par l'image réfléchi du monde, que la nécessité des démarches réflexives est suspendue à l'hypothèse « monde » et que la pensée du monde que l'Analytique est chargée de dévoiler n'est pas tant le fondement que l'expression seconde du fait qu'il y a eu pour moi expérience d'un monde, qu'en d'autres termes la possibilité intrinsèque du monde comme pensée repose sur le fait que je peux voir le monde (...). », *V&I*, op. cit., p. 55.

<sup>25</sup> Sensible ou eidétique chez Husserl, toutes deux ayant le statut de donation originaire, c'est-à-dire de donation « en personne » des faits empiriques pour l'une, et des essences (eidos) pour l'autre (voir en particulier les premiers paragraphes d'*Ideen I*). Dans ce travail nous nous intéresserons plus particulièrement à l'intuition sensible, laissant de côté l'intuition eidétique, relevant plutôt d'une phénoménologie statique. Ce que nous retiendrons particulièrement dans la problématique de la perception et dans l'analyse de l'intuition sensible (ou empirique), c'est l'évolution de la pensée de Husserl et de la méthode phénoménologique exigée par les découvertes qu'il pose, comme nous allons le développer.

l'homme vise le monde et du mouvement par lequel le monde s'annonce à l'homme »<sup>26</sup>. Connotant un sens plus large que la définition moderne de l'expérience, l'intuition désigne alors le « mode de la connaissance immédiate par lequel le sujet se met en rapport avec un objet sans médiation du raisonnement »<sup>27</sup>. Husserl rompt avec la tradition en ce qu'avec l'intuition, il n'est plus question de se rapporter à un réel présupposé, à l'adéquation par rapport à un existant, mais de comprendre *comment se constitue* le réel, l'image, l'hallucination, en respectant la diversité de l'expérience. Partant d'une conscience comprise comme *conscience de*, Husserl montre que le monde de la vie sert de sol intangible aux théories scientifiques, et que la subjectivité et l'historicité du savant doivent y être réintroduites : c'est dans des *intuitions* que le monde de la vie se donne, que le monde est *présent*. C'est ce que soutient également Bergson, remettant en cause le point de vue scientifique et son caractère absolu, pour défendre la valeur du point de vue psychologique en opposant à l'intelligence ce qu'il appelle lui aussi l'intuition.

L'ambition des pensées de la présence est donc de pouvoir « revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante (...). »<sup>28</sup>, à « l'être *préobjectif* » de l'ordre du vécu, car « la science et la philosophie ont été portées pendant des siècles par la foi originaire de la perception. La perception s'ouvre sur des choses. Cela veut dire qu'elle s'oriente comme vers sa fin vers une *vérité en soi* où se trouve la raison de toutes les apparences. »<sup>29</sup> Il s'agit alors de prendre le problème à la racine, et d'aller questionner cette foi perceptive, cette « thèse muette de la perception », cette présence du monde et son originarité posées sans être interrogées. Revenir à la foi perceptive, à « l'interrogation de notre expérience brute », c'est alors évacuer toute « condition » physique ou physiologique de la perception posée par le scientifique, tout postulat empiriste ou sensualiste : « Pour nous, la « foi perceptive » enveloppe tout ce qui s'offre à un homme naturel en original dans une expérience-source, avec la vigueur de ce qui est inaugural et présent en personne, selon une vue qui, pour lui, est ultime et ne saurait être conçue plus parfaite ou plus proche, qu'il s'agisse des choses perçues dans le sens ordinaire du mot ou de son initiation au passé, à l'imaginaire, au langage, à la vérité prédicative de la science, aux œuvres d'art, aux autres, ou à l'histoire. »<sup>30</sup> A partir de là, « la perception comme rencontre des choses naturelles est au premier plan de notre recherche, non pas comme une fonction sensorielle simple qui expliquerait les autres, mais comme archétype de la rencontre originaire, imité et renouvelé dans la rencontre du passé, de l'imaginaire, de l'idée. »<sup>31</sup> Ainsi, « c'est cette présence du monde entier à un reflet, son absence irrémédiable dans les délires les plus riches et les plus systématiques que nous avons à comprendre et cette différence-là n'est pas du plus au moins. »<sup>32</sup> Il n'est pas question d'expliquer les choses dans leur généralité objective, mais de saisir comment se constitue le sens de leur *présence*, comment « notre

---

<sup>26</sup> Housset (2000), *Husserl et l'énigme du monde*, Paris : Seuil, p. 17.

<sup>27</sup> Blay (2013), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse, p. 449.

<sup>28</sup> *PP*, op. cit., Avant-Propos, p. III.

<sup>29</sup> *PP*, op. cit., p. 66.

<sup>30</sup> *V&I*, op. cit., pp. 207-208.

<sup>31</sup> *V&I*, op. cit., p. 208.

<sup>32</sup> *V&I*, op. cit., p. 62.

assurance d'être dans la vérité ne fait qu'un avec celle d'être dans le monde »<sup>33</sup>, car « A moins de s'installer en deçà de toute notre expérience, dans un ordre pré-empirique où elle ne mériterait plus son nom, la pensée ne peut ignorer son histoire apparente, il faut qu'elle se pose le problème de la genèse de son propre sens. »<sup>34</sup>

Comme le souligne Merleau-Ponty, « Ce quelque chose auquel nous sommes présents, et qui nous est présent, ce sont, est-on tenté de dire, « les choses », et tout le monde, apparemment, sait ce qu'il faut entendre par là. »<sup>35</sup> La notion de « présence » porte un sens qui ne semble pas mériter d'explicitation, et c'est justement ce qui est au cœur des difficultés. Qu'est-ce qui fait cette « présence » des « choses » ? Pour reprendre l'exemple de Merleau-Ponty, dans l'attitude naturelle de l'expérience ordinaire, un coquillage a certaines « propriétés » lorsque je l'explore par mes doigts, mes yeux, mon nez. Ces propriétés peuvent varier d'un coquillage à l'autre, mais dans certaines « limites » a priori pour pouvoir tomber sous la dénomination de coquillage, et cette présence, qui nous semble si pleine, est cependant fragile, susceptible à tout moment de disparaître en tant que telle si je l'écrase : des miettes de coquillage ne sont plus un coquillage. Dans la foi perceptive, pour subsister en tant que coquillage, ce dernier doit montrer certaines propriétés « nucléaires » liées entre elles, qui ensemble « émanent » de cet individu « coquillage ». En dehors de ce qui peut lui arriver, sa « présence » est comme un « nœud de propriétés » interdépendantes, « un principe d'identité » qui fait la présence *du* coquillage en tant que plénitude. Dans l'attitude de la foi perceptive, la chose est une présence au sens étymologique du terme, ce qui est posé là, devant moi et devant les sens, *Praesencia*.

Mais considérer ainsi cette expérience de la présence de la chose, n'est-ce pas introduire quelque chose de déjà « essentiel » ? N'est-ce pas poser une objectivité *pour nous* que de la nommer, n'est-ce pas déjà considérer qu'il y a une chose, et risquer de manquer ce qui constitue un « quelque chose » ? C'est bien cette présence terminale, close sur elle-même et alors inaccessible, que Merleau-Ponty critique à la suite de Husserl et Bergson, en ce qu'elle exclut toute complexité : « L'identité, la positivité, la plénitude de la chose, ramenées à ce qu'elles signifient dans le contexte où l'expérience les atteint, ne sont-elles pas très insuffisantes pour définir notre ouverture au « quelque chose » ? »<sup>36</sup> Avec la phénoménologie, il va s'agir d'aller plus loin que la question de l'identité, pour comprendre non pas seulement les modes d'apparition d'un phénomène, mais *en quoi il y a phénomène*. Il est nécessaire d'interroger cette foi perceptive en ce monde unique, ce qui fonde ces présences positives phénoménales des *choses* dans le *monde*, ces objectivités que la science prend pour objets. Les concepts d'objet et de sujet ne permettent pas de rendre compte de la foi perceptive, parce qu'ils évacuent ce qui fonde la présence perceptive du monde, à savoir l'expérience de l'habiter par le corps, avant toute idée et toute opinion. La présence perceptive *du* monde se donne dans une ouverture initiale *au* monde, dans une Présence dont il faut redéfinir le sens en tant qu'originnaire, sans évacuer l'incarnation au profit d'une adéquation interne. Ce que veulent montrer les pensées de

---

<sup>33</sup> *V&I*, op. cit., p. 28.

<sup>34</sup> *V&I*, op. cit., p. 27.

<sup>35</sup> *V&I*, op. cit., p. 211.

<sup>36</sup> *V&I*, op. cit., p. 213.

la présence, c'est qu'il y a quelque chose à apprendre « de notre commerce avec le monde », « le secret du monde, que nous cherchons, il faut de toute nécessité qu'il soit contenu dans mon contact avec lui »<sup>37</sup>, un contact qui n'est pas de l'ordre du rapport mais de celui de la *relation*, une *fréquentation* qui m'en donne le sens.

Si l'on veut saisir ce que signifie le « monde » en tant qu'il est « là », « présent », « réel », si l'on veut rendre compte de la présence d'Autrui en tant qu'elle ne se réduit pas à la présence de son corps-chose à côté de moi, il semble insuffisant de s'en tenir à une image stable, essentielle, qui serait catégorisable, discrétisable, grammatisable. C'est toute l'ontologie telle qu'elle s'est installée avec la scolastique et la Modernité qu'il faut entreprendre de reconsidérer. Avec la méthode phénoménologique et une conception nouvelle de la psychologie, nous allons voir en quoi Husserl et Bergson thématisent tous deux la problématique de la présence et mettent en évidence la nécessité de repenser l'antériorité de l'attitude théorique posée par les théories de la connaissance. Et ce, en dévoilant ce rapport au monde plus originaire, le rapport à l'*Umwelt*<sup>38</sup> quotidien, où la chose n'est pas d'abord rencontrée sous le mode de ce qui est devant moi (*Vorhandenheit*) : le monde n'est pas d'abord ma représentation (*Vorstellung*), *praesencia*, mais ce dans quoi je séjourne et habite, un *milieu*<sup>39</sup>. En restaurant la perception par rapport à la raison, puis la sensation et le sentir, en reconsidérant le rôle du corps et de la temporalité dans la constitution du sens du monde, de son « être là », Husserl et Bergson ouvrent une pensée de la présence dans son sens vivant, en dehors de toute question de connaissance ou d'adéquation, qui inspirera toute une tradition de penseurs comme Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Maldiney, Derrida, Marion, Chrétien, Varela, entre autres.

### C. Epokhè et évidence

Pour comprendre comment se constitue le sens de la présence, Husserl dépasse les apories de la pensée moderne avec la méthode phénoménologique, en posant la distinction fondamentale entre *représentation* (*Vergegenwärtigung*, *Vorhandenheit* ou *Vorstellung*) et *présentation* (*Gegenwärtigung*). De son professeur Brentano, il retient principalement un glissement de sens du terme de représentation, ainsi que le concept d'*intentionnalité*. Contre une problématique de la représentation comme contenu substitutif, « copie » tenant-lieu d'une « réalité naturelle », Brentano propose une approche dynamique du processus par lequel les choses apparaissent, de la perception et de la connaissance, où « Dans le sens que nous donnons

---

<sup>37</sup> *V&I*, op. cit., p. 52.

<sup>38</sup> Le terme *Umwelt* renvoie à la notion de « milieu » désignant le monde propre d'une espèce ou d'un individu, dépendant de sa constitution biologique, de ses actions et de sa situation pour émerger en tant que tel. Le concept a été thématisé par Jakob von Uexküll et rendu célèbre à travers l'exemple du monde propre de la tique, sur lequel nous reviendrons plus en détail dans le Chapitre 2. Voir l'ouvrage de Uexküll (1934) *Mondes animaux et monde humain*, trad. Fr. P. Muller, Paris : Denoël, réédité sous le titre *Milieu animal et milieu humain* en 2010 chez Rivages.

<sup>39</sup> Ce que Heidegger développe dans *Être et temps* (1927) avec l'idée que le monde est d'abord soumis aux intérêts pratiques de la quotidienneté.

au mot *représenter*, *être représenté* est synonyme d'*apparaître*. »<sup>40</sup> Il pose l'intentionnalité non pas en tant que contenu, mais en tant qu'*acte* de connaissance, l'activité de *rendre présent* qui donne à la représentation le sens nouveau de *présentation* : « Par « présentation », je ne veux pas dire cela même qui est présenté, mais bien plutôt l'activité même de présentation. »<sup>41</sup> Brentano met l'accent sur la dynamique relative à un *acte* de la conscience, sur le caractère vivant et vécu de notre rapport au monde. Alors que pour les approches traditionnelles il y a un rapport entre la présence en soi « véritable » de la chose et la conscience qui se la représente, Brentano ouvre une pensée où la « présence » désigne moins l'état d'une chose que la *relation* entre la conscience et la chose de la conscience. C'est l'idée fondamentale que reprend Husserl pour fonder la méthode phénoménologique, en partant du principe que ce n'est pas le sujet qui fixe les conditions de la phénoménalité, mais *l'objet lui-même* qui est le guide transcendantal de sa propre donation. Refuser et « ruiner » la représentation<sup>42</sup>, c'est alors refuser de substituer au monde réel un monde théorique construit par le sujet, en montrant que ce sont les choses mêmes qui sont le chemin de leur connaissance. Le concept de *présentation* implique que disparaisse toute idée de chose en soi à laquelle s'opposerait nécessairement toute représentation « mentaliste » ou « réaliste ». Husserl dépasse les limites du dualisme entre le sujet et l'objet avec l'idée qu'il y a toujours un monde prédonné, un monde de la vie depuis lequel peuvent prendre sens nos représentations du monde. Avant la représentation-image, avant l'idée, avant le concept et l'identité, il y a ce monde en tant que « sol » à partir duquel tout acte de la conscience peut avoir lieu. Remettre en cause la souveraineté de la représentation commence alors par la question de la *Lebenswelt*, ainsi que par la revalorisation d'un sujet d'abord en situation : nous n'avons pas simplement une place dans le monde, mais nous sommes « au monde », pris dans l'histoire de notre rencontre.

Réactivant les questions cartésiennes et kantiennes concernant les conditions de l'expérience, et dans une ambition semblable de fondation d'une épistémologie indubitable, Husserl va néanmoins opérer un tournant renversant la façon de considérer notre rapport au monde. Contrairement à Descartes et Kant, il neutralise la question de l'objet et fait passer au second plan celle des conditions a priori de l'expérience. Il place alors au premier plan la problématique des *phénomènes* des objets : le *phainomenon* ne désigne pas l'objet au sens classique de l'Être, mais *l'apparaissant* (voire l'apparition même), entendu comme ce qui est en train d'apparaître présentement à la conscience, indépendamment de sa « réalité » et d'un jugement d'existence. Ce qui compte n'est pas d'abord de savoir si ce qui est présent à la conscience existe ou non, mais comment *la façon dont l'objet se présente à la conscience définit son existence et son statut ontologique*. Comment la manière qu'ont les choses de se présenter nous donne le sens du « réel », du « présent », « là » ?

Pour pouvoir ne considérer que les phénomènes et leurs modes de donation, l'*épokhè*, c'est-à-dire la suspension du jugement ou la réduction par laquelle commence la méthode

<sup>40</sup> Brentano (1874), *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., p 93.

<sup>41</sup> Autrement dit, pour lui le terme de représentation désigne « non pas le représenté, mais l'acte de représentation » (*Ibid.*, p. 92) : « (...) nous n'appelons pas représentation l'objet représenté, mais l'acte même par lequel nous nous le représentons (p. 93).

<sup>42</sup> Expression de Levinas tirée de son texte « La ruine de la représentation » (1959), in *EDEHH*, op. cit., pp. 125-135.

phénoménologique, consiste ainsi à neutraliser la « thèse du monde » de l'attitude naturelle<sup>43</sup>, ou « thèse générale du point de vue naturel »<sup>44</sup>, qui prend pour acquise cette « présence » du monde. Il s'agit de suspendre l'évidence du monde objectif pour mieux comprendre en quoi consiste cette expérience, de questionner la validité des jugements existentiels des sciences à propos des entités du monde : « *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses.* »<sup>45</sup> Contrairement au doute cartésien, il ne s'agit pas de nier la présence du monde et la thèse du point de vue naturel, mais bien de les suspendre pour les interroger et les redécouvrir<sup>46</sup>. L'épochè est *limitée* et non absolue : elle suspend l'idée d'une expérience d'un type d'être du monde naturel donné de manière évidente, pour pouvoir mieux revenir sur la constitution même de cette *évidence* sur laquelle se fondent les sciences.

De la même manière, Merleau-Ponty va entreprendre d'interroger cette foi perceptive, avec pour originalité non pas de nier ou suspendre le monde, mais bien de *le prendre pour thèse*. Contre une philosophie de survol et de représentation, il entreprend de faire un examen radical (qui revient aux racines) de notre appartenance au monde avant toute connaissance théorique, pour saisir « ce qu'est la présence perceptive du monde: (...) elle est, en deçà de l'affirmation et de la négation, en deçà du jugement, – opinions critiques, opérations ultérieures, – notre expérience, plus vieille que toute opinion, d'habiter le monde par notre corps, la vérité par tout nous-même, sans qu'il y ait à choisir ni même à distinguer entre l'assurance de voir et celle de voir le vrai, parce qu'ils sont par principe une même chose, – foi donc, et non pas savoir, puisque le monde n'est pas ici séparé de notre prise sur lui, qu'il est, plutôt qu'affirmé, pris comme allant de soi, plutôt que dévoilé, non dissimulé, non réfuté. »<sup>47</sup> Pour Merleau-Ponty, « c'est le chemin inverse que nous avons à suivre, c'est à partir de la perception et de ses variantes, décrites telles qu'elles se présentent, que nous essayerons de comprendre comment a pu se construire l'univers du savoir. »<sup>48</sup> Dans cette réduction, tout ce qui concernera le monde devra provenir, non du monde habituel sédimenté, mais « de ce monde présent qui veille aux portes de notre vie et où nous trouvons de quoi animer l'héritage, et, s'il y a lieu, le reprendre à notre

---

<sup>43</sup> Que Merleau-Ponty appelle la « foi perceptive » dans *V&I*.

<sup>44</sup> *Ideen I*, op. cit., §30.

<sup>45</sup> *Ideen I*, op. cit., §32, p. 102.

<sup>46</sup> « Quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne *nie donc pas* ce « monde », comme si j'étais sophiste ; *je ne mets pas son existence en doute*, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'ἐποχή (épochè) « phénoménologique » *qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle.* » (*Ibid.*) Husserl reprend à son compte l'idée cartésienne du doute et la radicalise pour poser le fondement du sujet transcendantal permettant de dépasser la crise des fondements mathématiques et de justifier les idéalités de ses objets. Il ne s'agit plus de penser la présence par rapport à la physique, mais par rapport à l'apparaissant, à ce qu'il se passe dans la conscience phénoménologique. L'idée est de déterminer les conditions du phénomène quel qu'il soit, à partir desquelles émerge son sens d'objet. Et ces conditions, Husserl n'en fait pas des a priori de toute expérience, mais va montrer qu'elles se trouvent à même l'expérience, renouvelant ainsi les concepts d'expérience, d'intuition, et d'essence.

<sup>47</sup> *V&I*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>48</sup> *V&I*, op. cit., p. 206.

compte. »<sup>49</sup> A partir de là, les propriétés du monde objectif n'impliquent pas de les tenir pour acquises dans le monde vécu, tout comme un phénomène « sans indice visible » dans ce monde « objectif » n'est pas forcément à rejeter du monde vécu. Ce qu'il s'agit de considérer, c'est le monde pré-constitué en tant qu'il « surgit » de cette expérience de l'être brut, qui est « le cordon ombilical de notre savoir et la source du sens pour nous. »<sup>50</sup>

Ce que révèle tout d'abord l'épochè husserlienne, c'est une nouvelle région de l'être : la *conscience*. Husserl affirme lui-même réaliser, en la radicalisant, la portée des efforts de Descartes, Locke, Hume et Kant avant lui, avec la thématization de cette région qu'ils avaient eux-mêmes ouverte sans la voir<sup>51</sup> : « (...) *la conscience a en elle-même un être propre (Eigensein) qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique*. Ainsi elle subsiste comme « *résidu phénoménologique* » et constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, — bref de la phénoménologie. »<sup>52</sup> En prenant pour objet la région entière de la conscience, en étant donc science de la conscience, la phénoménologie assoie sa légitimité de « philosophie première » par rapport aux autres sciences eidétiques, puisque ces dernières traitent de types d'objets de la conscience (les objets mathématiques etc.) : la phénoménologie se justifie comme fondant l'ontologie de toutes les sciences de cette sphère. Elle est au fondement même de toute démarche scientifique en tant qu'elle se met à l'écoute du monde pré-scientifique et de ses modes de donation propres. Elle va permettre alors de ressaisir le sens de la présence non pas à partir de la présence *du* monde, mais de notre présence *au* monde.

Pour résoudre le « paradoxe de la subjectivité humaine », le fait que le sujet soit à la fois *au* monde et *dans* le monde comme objet<sup>53</sup>, Husserl entreprend de renouveler la psychologie en dépassant tout préjugé réaliste et tout dualisme, par le développement d'une philosophie transcendantale<sup>54</sup>. Il dégage une problématique universelle de l'intentionnalité<sup>55</sup> en montrant que la conscience n'est pas un contenu, une réception intérieure de faits (que seraient les « data-de-couleur » « data-de-son » etc.), mais une *visée*, une sortie de soi, une conscience ouverte sur le monde. Pour lui, il faut approfondir ce que Descartes avait aperçu : notre rapport au monde se joue dans le *lien* entre le *cogito* et ses *cogitata*. L'enjeu est de remonter à une présence plus primaire, plus originaire, comprise dans le sens d'une *relation donatrice*. Avec le concept d'intentionnalité, il désigne tout ce qui se présente à la conscience, « tout acte remplissant en général, sans lequel rien ne serait donné et donc pensé. Il y a de ce fait une multiplicité d'intuitions : l'intuition d'une chose individuelle ou d'une généralité (homme en général) ou l'intuition d'une vérité logique »<sup>56</sup> ; et la conscience devient condition de possibilité de toute connaissance. La question n'est plus celle de l'objet de l'attitude naturelle, mais devient, avec le concept de phénomène, celle de la *relation*, de *l'unité* de mouvement entre la conscience et

---

<sup>49</sup> *V&I*, op. cit., p. 207.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ideen I*, op. cit., §62.

<sup>52</sup> *Ideen I*, op. cit., §33.

<sup>53</sup> *Ideen I*, op. cit., §53, p. 178.

<sup>54</sup> *Ideen I*, op. cit., §58 à 67.

<sup>55</sup> *Ideen I*, op. cit., §68.

<sup>56</sup> Lyotard (2011), *La phénoménologie*, Paris : P.U.F., p. 9.

son objet, à partir de laquelle l'objet prend sens en tant qu'extériorité. Husserl définit ainsi notre rapport au monde d'après la *relation noétique* (intentionnelle) se réalisant entre le pôle intentionnel de ma conscience et l'objet qu'elle vise, le noème, le *perçu* comme tel au sens large<sup>57</sup>. La *relation* implique à la fois le mode de donation de l'objet et l'acte intentionnel de la conscience qui le vise, tendue vers lui.

Avec le concept de phénomène, la conscience, visée intentionnelle, est conscience de quelque chose, et « Le propre de toute conscience percevante est d'être la conscience de la *présence corporelle en personne d'un objet individuel* »<sup>58</sup>. Dans *Ideen*, la perception est cette forme particulière d'intuition que Husserl appelle l'« intuition donatrice originaire », perceptuellement directe et positionnelle, qui pose l'existence effective et la présence de la chose. A la fois acte de la conscience et phénomène par lequel la chose elle-même se donne au sujet, l'intuition donatrice originaire est alors première dans l'ordre de la connaissance, *principe des principes* en tant que critère absolu pour la connaissance de ce qui est : « Mais finissons-en avec les théories absurdes ! Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors.* »<sup>59</sup> Néanmoins, si les premières analyses de Husserl sont réalisées sous le régime de la méthode phénoménologique qu'il nommera a posteriori « statique », avec une conception de l'intentionnalité comme visée active, ses différentes découvertes vont le mener à développer une méthode qu'il définira à partir des années 1917-1920 de « génétique », par opposition à la première<sup>60</sup>, et que nous allons considérer tout au long de ce travail.

Les analyses de l'approche statique reposent sur un schème hylémorphique<sup>61</sup> selon lequel il n'y a perception que si une intention vient animer, appréhender des sensations ou « contenus exposants » pour mettre en présence de l'objet de la perception, que si une conscience vient donner sens à une intuition. Dans l'intuition donatrice originaire de l'objet à la conscience, les actes intuitifs qui visent l'objet dans sa « présence corporelle en personne » sont les appréhensions qui mettent en forme les données hylétiques de la perception en leur conférant le statut de « manifestation » d'un objet, signifié comme présent en personne, tout en étant des vécus immanents présents<sup>62</sup> en nous. Comme le résume Barbaras<sup>62</sup>, ces actes font que « le vécu s'efface au profit de l'objet, il esquisse quelque chose », ils mettent « en présence de » la chose

---

<sup>57</sup> *Ideen I*, op. cit., §43 : « La perception d'une chose ne présentifie pas (*vergegenwärtigt*) ce qui n'est pas présent, comme si la perception était un souvenir ou une image ; elle présente (*gegenwärtigt*), elle saisit la chose même dans sa présence corporelle, et cela en vertu de *son sens propre* : on ferait violence à son sens si on supposait d'elle autre chose », p. 140.

<sup>58</sup> *Ideen I*, op. cit., §39, p. 126.

<sup>59</sup> *Ideen I*, op. cit., §24, p. 78.

<sup>60</sup> La « constitution statique » est le terme qu'utilise Husserl pour requalifier la notion d'analyse « fonctionnelle » dans *Chose et Espace* (§49, Paris : P.U.F., pp. 206 et suivantes) lorsqu'il la met en contraste avec la constitution génétique, centrée sur la genèse des actes du Je. Voir Havelange (2010), Action, empathie et motivation dans la phénoménologie husserlienne : implications pour les sciences et technologies cognitives. *Intellectica*, 53-54(1-2), p. 206.

<sup>61</sup> Que l'on retrouve dans *Recherches logiques* (1901), ou encore *Chose et espace* (1907).

<sup>62</sup> Barbaras (2009), *La perception, essai sur le sensible*, Paris : Vrin, p. 62.

en personne, en chair et en os (*Leibhaft*). C'est la conscience intentionnelle qui constitue eidétiquement ses objets, en synthétisant les sensations, ou *hylè*<sup>63</sup>. C'est en ce sens que la perception est un acte fondamental de mise en présence de l'être en donnant l'objet en original, elle est « de toute évidence, incompatible avec l'incrédulité et le doute. Elle n'est pas seulement la conscience dont le caractère d'essence est d'être conscience de la présence actuelle de l'objet, mais elle est aussi caractérisée, en tant que conscience absolument donatrice, comme quelque chose qui possède l'objet effectivement dans sa présence en-chair-et-en-os, le possède de telle façon qu'incrédulité et doute sont exclus. »<sup>64</sup> En cherchant à caractériser le caractère donateur de la perception, le fait que nous soyons en présence des objets eux-mêmes, Husserl définit d'abord l'indubitable par l'évidence, et l'évidence par la présence pleine et entière, une *Evidenz* où « absolument » signifie « Absence de doute, propre à la donnée absolue ; être donné en chair et en os et dans la conscience d'effectivité dépourvue de doute. L'absence de doute est assurément un caractère négatif : absolu caractère-d'être ; absolument donné = adéquat. »<sup>65</sup> Dans un premier temps, Husserl fait reposer la présentation sur l'évidence indubitable d'une pleine présence à la conscience, s'inscrivant encore dans la tradition de la pensée moderne. A travers les actes intentionnels, la conscience est une protention à caractère actif, une volonté de constitution de ses propres objets, une visée tendue au-delà d'elle-même.

Mais en cherchant à comprendre plus précisément en quoi consistent présentation et donation évidente, en quoi consiste cette *adéquation*, nous allons voir que Husserl va révéler la spécificité de la structure de la donation, et découvrir que la conscience active et constituante n'est pas la source de toute motivation, de toute synthèse et de toute unification. Avec l'approche génétique, il va comprendre qu'il y a une *co-constitution* de la conscience et des objets, comme le pose par ailleurs Bergson, et comme le développeront Merleau-Ponty ou encore Varela. D'une description de l'expérience en tant que vécue, la réduction conduit Husserl à la compréhension des conditions mêmes de l'expérience, et à une nouvelle conception de la conscience qui destitue l'intentionnalité de sa toute-puissance constituante, permettant de saisir le sens vivant de la présence. Et cela, à partir des analyses concernant les objets temporels et spatiaux, qui réhabilitent le rôle de l'*absence*, de la *durée* et de la *corporalité* dans l'expérience de la *transcendance*, dans l'expérience de « quelque chose » *présent* « là », ainsi que dans la définition de l'évidence elle-même.

---

<sup>63</sup> Les données de la perception, qui ne sont pas des substances, mais considérées comme neutres et amorphes.

<sup>64</sup> Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. Fr. J.-F. Lavigne, Paris : P.U.F., §8. Désormais noté *C&E*.

<sup>65</sup> *Ibid.*, Appendice I, p.390.



## Chapitre 2

### Présence du monde et monde de présences

#### A. Les objets temporels

##### a. *Du maintenant constitué au présent vivant*

La question du temps occupe une place importante relativement tôt dans la pensée de Bergson et de Husserl, autour de la problématique du temps vécu. Dès 1889 dans sa thèse *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson oppose le temps scientifique et la durée de la conscience, qu'il considère comme deux réalités distinctes. Il illustre cette distinction par deux exemples célèbres. Dans le premier, il propose de réaliser une expérience de pensée dans laquelle il s'agit d'imaginer une accélération uniforme de tous les mouvements de l'univers dans une rapidité infinie, de telle sorte que le successif se resserre dans l'instantané<sup>1</sup>. Dans ce cas, les formules et calculs de la science ne subissent aucune modification, les réalités restent les mêmes mais accélérées, puisque Einstein a montré qu'il n'y a pas d'instantanéité. Or, Bergson souligne qu'un humain, lui, percevra ce changement du successif à l'instantané. Les choses n'auront pas le même sens, ne seront pas les mêmes, si le paramètre de la vitesse du mouvement change. Le temps de la science, qu'elle pose comme un absolu, n'est pas celui de l'existence, que Bergson appelle le temps vécu, « durée » : « Or, précisément pour cette raison, la science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif – du temps la durée, et du mouvement la mobilité. C'est de quoi l'on se convaincrait sans peine en examinant le rôle des considérations de temps, de mouvement et de vitesse en astronomie et en mécanique. »<sup>2</sup> Dans le second exemple, qu'il a mis en scène lors de son intervention au Collège de France et qu'il reprend dans *l'Évolution Créatrice*, il fait « fondre » un morceau de sucre dans un verre d'eau, et dit :

« Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliable tout d'un coup, en éventail ; cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre. Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon

---

<sup>1</sup> Bergson (1888), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris : P.U.F., éd. Quadrige (4<sup>ème</sup> édition), Chapitre II « De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 86.

impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. »<sup>3</sup>

Le temps « réel » n'est pas le temps technique scientifique, mais celui qui se constitue en tant que durée relativement à un objet temporel ou à une autre conscience. C'est ce que va montrer Husserl, comprenant également très tôt l'importance et la difficulté de la problématique du temps qui se trouve au cœur du caractère originaire de la donation, de la *présence*. Même s'il traite cette question de manière superficielle dans *Ideen* (§81 et 118) et dans les *Méditations Cartésiennes* (§18), elle occupe déjà une place centrale dans la phénoménologie :

« Le temps, comme le montreront les études ultérieures, est d'ailleurs un titre qui couvre tout un *ensemble de problèmes parfaitement délimités* et d'une difficulté exceptionnelle. Il apparaîtra que nos analyses antérieures ont jusqu'à un certain point passé sous silence toute une dimension de la conscience ; elle a été obligée de le faire, afin de protéger contre toute confusion les aspects qui d'abord ne sont visibles que dans l'attitude phénoménologique et qui, par abstraction de la nouvelle dimension, forment un domaine de recherches bien délimité. »<sup>4</sup>

A l'opposé de l'approche traditionnelle qui, dès la métaphysique aristotélicienne et jusqu'à Kant, exclut le schème du temps de l'ordre de l'Être et de la connaissance en raison de sa nature transitoire, la phénoménologie et la pensée bergsonienne réhabilitent au contraire *l'historicité* et *l'historialité* de la perception. Avec l'analyse de l'expérience de la durée à partir des objets temporels et de leur mode de donation, Husserl découvre, de la même manière que Bergson, d'une part que leur objectivité émerge de ou repose sur une relation plus fondamentale, une donation pré-phénoménale essentiellement temporelle ; et d'autre part, en conséquence, que la conscience a une structure temporelle constituée dans cette histoire.

La distinction que cherche à établir Husserl entre présentation et représentation implique de repenser la nature du temps telle que la posent les approches classiques. Comme Aristote et Kant, il débute son analyse à partir du temps objectif, c'est-à-dire de la manifestation, dans la nature, du temps cosmique qu'il va considérer comme un phénomène. Puisque ce temps est donné dans, par et avec l'objectivité transcendantale, il est mis entre parenthèses par l'épokhè<sup>5</sup>. Il s'agit alors de restreindre ou réduire l'analyse à la considération du temps comme *datum* absolu, résidu de la réduction phénoménologique : le temps immanent du *flux* de la conscience, le temps vécu de l'*Erlebnis*, où temps et durée apparaissent comme tels. Dès lors, « Sont des *Data* phénoménologiques les appréhensions de temps, les vécus dans lesquels apparaît du temporel au sens objectif. Sont encore donnés phénoménologiquement les moments du vécu qui fondent spécifiquement les appréhensions de temps en tant que telles, c'est-à-dire les contenus temporels spécifiques éventuels (ce que l'innéisme modéré nomme le temporel originaire). »<sup>6</sup> A partir de là, Husserl va découvrir lui aussi une temporalité fondamentale, une *durée*, liée au mouvement, source de toute objectivation.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>4</sup> *Ideen I*, op. cit., §81, pp. 274-275.

<sup>5</sup> Husserl (1928), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : P.U.F., §1. Désormais noté *LPCIT*.

<sup>6</sup> *LPCIT*, op. cit., §1, p. 9.

C'est à travers l'exemple des objets temporels, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* données en 1905, qu'il cherche d'abord à concevoir la sphère constituante qu'est la conscience, l'ego transcendantal<sup>7</sup> en tant que condition d'apparition des phénomènes :

« Puisque la temporalité objective se constitue chaque fois phénoménologiquement et ne se tient là pour nous, sur le mode de l'apparition, comme objectivité et moment d'une objectivité, que grâce à cette constitution, une analyse phénoménologique du temps ne peut donc tirer au clair la constitution du temps sans prendre en considération la constitution des objets temporels. Par *objets temporels*, au sens spécial du terme, nous entendons des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi eux-mêmes l'extension temporelle. »<sup>8</sup>

La particularité des objets temporels est qu'ils n'apparaissent qu'à la condition de disparaître : ils ont une durée, un écoulement, irréductible à un pur « présent », à un pur « maintenant ». Dans le phénomène de l'écoute d'une mélodie, il n'y a pas de simultanéité, les notes ne sont précisément pas données tout d'un coup, mais se succèdent et s'étalent, ou « descendent » en profondeur, données comme un flux avec un début et une fin. Si l'on considère même une simple note de musique qui retentit, elle m'est donnée de telle manière que j'en suis consciente aussi longtemps que chaque phase apparaît, c'est-à-dire aussi longtemps qu'elle sonne : chacune de ses phases apparaît comme étant donnée *maintenant*<sup>9</sup> dans un *flux continu* selon différents *modes*. Le son reste le même, c'est la même note qui retentit, mais ses « modes d'apparition » changent entre la conscience du point initial de la note (le déclenchement du son), l'intervalle entre ce début et les différents « maintenaux », et la fin de son retentissement, donnant le sens de la durée : « L'objet conserve sa place, le son de même conserve son temps, aucun instant n'est déplacé, mais il s'enfuit dans les lointains de la conscience, à une distance toujours plus grande du présent producteur. Le son lui-même est le même, mais le son « dans son mode » (d'apparition) (*der Ton « in der Weise wie »*) apparaît comme sans cesse autre. »<sup>10</sup> Cette expérience n'est pas celle de moments discrets d'un son arbitrairement associés dans la continuité, ce passage ou écoulement du son n'est pas une reconstitution ou une représentation après coup, mais *le mode même d'apparaître* de la note ou de la mélodie : une nouveauté continuée ou *donation*, qui consiste en la *présentation* continuellement différente, nouvelle de sons apparaissant « comme sans cesse autres ». La phase finale, où la note cesse de retentir et n'est plus « présente », donne alors son apparition en *réretention*, comme « ayant été » une durée unitaire – comme ayant été une *note*. Bien que seule une « partie » de ce flux soit effectivement entendue « maintenant », cet étalement m'est bien donné comme un objet unifié, à partir de la succession qui dure. De la même façon, les différentes notes d'une mélodie ne sont pas perçues individuellement, mais comme formant son unité. Et pour Husserl, si cette durée apparaît comme une unité à la conscience, cela implique que la conscience elle-même soit une unité

---

<sup>7</sup> La conscience étant par nature conscience de, elle ne peut être analysée qu'à travers les objets qu'elle vise et les modes d'appréhension relatifs à leurs modes de donation.

<sup>8</sup> *LPCIT*, op. cit., §7, p. 36.

<sup>9</sup> *LPCIT*, op. cit., §8.

<sup>10</sup> *LPCIT*, op. cit., §8, p. 39.

capable de saisir les objets tels qu'ils apparaissent. C'est à partir de cette unité qu'il développe l'analyse statique des éléments constitutifs de l'expérience, pour en comprendre la structure.

A ce stade pour Husserl, l'unité de l'objet est donc nécessairement intentionnelle, possible à partir d'une conscience de la durée. L'intentionnalité permet de percevoir à la fois le maintenant *et* les phases de durée déjà passées selon une série graduée, en les unissant dans un acte de synthèse<sup>11</sup>. C'est la conscience qui construit la durée, et qui constitue du même coup l'expérience d'un phénomène d'écoulement donné dans la perspective temporelle de la durée. Mais du même coup, il va surtout donner un sens particulier à la rétention, en distinguant rétention *primaire* et rétention *secondaire*. Il analyse que les modes d'écoulement de l'objet temporel immanent ont un commencement, une *origine*, un point-source (le début de la mélodie) caractérisé comme le « maintenant » se déplaçant avec chaque nouvelle phase de l'objet<sup>12</sup>, saisi par la conscience dans une intuition originaire. Par les actes intentionnels, la conscience vise une continuité en constante expansion des passés, qu'elle lie, agrège intentionnellement comme *rétention* du maintenant originaire, permettant de donner une mélodie, une note, l'unité d'un objet<sup>13</sup> :

« Le son commence, et « il » se prolonge continûment. Le présent de son se change en passé de son, la conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle. En allant le long du flux ou avec lui, nous avons une suite continue de rétentions appartenant au point initial. Outre cela, cependant, chaque point antérieur de cette suite en tant qu'un « maintenant » s'offre *aussi* en dégradé au sens de la rétention. A chacune de ces rétentions s'accroche ainsi une continuité de mutations rétentionnelles, et cette continuité est elle-même à son tour un point de l'actualité, qui s'offre en dégradé rétentionnel. Ceci ne conduit pas à un simple processus régressif infini, car chaque rétention est en elle-même modification continue, qui porte en elle pour ainsi dire, dans la forme d'une suite de dégradés, l'héritage du passé. Non pas de telle sorte que simplement chaque rétention antérieure soit remplacée par une nouvelle dans le sens de la longueur du flux, fût-ce continuellement. Chaque rétention ultérieure est bien plutôt, non pas simplement modification continue, issue de l'impression originaire, mais modification continue du même point initial. »<sup>14</sup>

L'expérience de la durée n'implique pas un cumul d'instantanés discrets, elle renvoie plutôt à un présent qui se gonfle de « l'héritage » de ce qui passe, où la rétention n'est pas distincte de l'impression originaire, mais est au contraire partie intégrante du présent qui dure. Ainsi, ce que découvre Husserl de fondamental, c'est que l'essence des objets temporels étant de se déployer dans le temps, « un objet temporel est perçu (nous en avons une conscience impressionnelle) tant qu'il se produit encore dans des impressions originaires qui se renouvellent sans cesse »<sup>15</sup>, à partir de proto-vécus précédant toute connaissance, toute identité. Autrement dit, les différentes mesures de la mélodie passent, et une fois passées m'apparaissent comme passées ; donc si l'on considère la mélodie dans son ensemble, elle « apparaît comme présente tant

---

<sup>11</sup> *LPCIT*, op. cit., §9.

<sup>12</sup> *LPCIT*, op. cit., §10.

<sup>13</sup> *LPCIT*, op. cit., §11.

<sup>14</sup> *LPCIT*, op. cit., §11, p. 44.

<sup>15</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 55.

qu'elle retentit encore, tant que retentissent encore des sons *qui lui appartiennent*, visés dans *un seul* ensemble d'appréhension. Elle est passée seulement après la fuite du dernier son. »<sup>16</sup> Pour considérer un objet temporel dans son unité, il faut donc prendre en compte sa nature *durante*, qui est son mode propre de donation. Le son est *présent* non en tant qu'il *est*, mais en tant qu'il *se donne et se maintient, se présente*. Ainsi, « Les *objets temporels*, cela appartient à leur essence, déploient leur matière sur un *laps de temps*, et de tels objets ne peuvent se constituer qu'en des actes qui constituent précisément les différences du temps. Mais les actes constitutifs de temps sont – et cela par essence – des actes qui constituent aussi présent et passé, ils sont du type de ces « perceptions d'un objet temporel » dont nous avons décrit en détail la remarquable constitution d'appréhension. »<sup>17</sup>

L'objet temporel permet de rendre compte de l'étoffe temporelle de la conscience, puisque rendre compte de la constitution du flux de l'objet temporel, c'est aussi rendre compte du flux de la conscience dont il est l'objet. Mais ce que Husserl pointe de capital et déterminant pour une pensée de la présence, c'est que ce maintenant, qui renvoie à la perception proprement dite, à « l'impression primaire », ne peut fonctionner en tant que tel que par rapport à l'appréhension du passé, par la *réretention*, ainsi que du futur, par la *protention*, dans une « *relativisation* »<sup>18</sup>. Réretentions et protentions fonctionnent comme limite idéale du maintenant, sans venir après-coup dans l'acte de conscience. Cela implique que les actes temporels constitutifs du présent sont aussi constitutifs du passé et du futur comme structure unifiée : « Cela veut dire : un acte qui prétend donner un objet temporel en personne doit contenir en lui des « appréhensions de maintenant », des « appréhensions de passé », etc., et ce sur le mode d'appréhensions originairement constituantes. »<sup>19</sup> Husserl pose ainsi la distinction fondamentale entre la *réretention primaire*, constitutive du maintenant, et la *réretention secondaire*, constitutive du souvenir, de la mémoire reproductive ou réflexive<sup>20</sup>. En d'autres termes, il pose que le présent ne s'oppose pas au passé, mais *l'implique* d'une certaine manière, tout comme le souvenir implique une forme de présent, une donation du passé dans le maintenant – renouvelant l'approche du temps.

Le présent implique le passé sous un mode spécifique, différent du passé du souvenir. Contrairement à la réretention primaire, la mémoire ou réretention secondaire implique la *reproduction* d'une perception antérieure comme *ayant été présente*, permettant de donner ce présent-passé en relation au maintenant actuel dans l'acte de remémoration : « ce dont on se souvient, à vrai dire, n'est pas maintenant – sinon il ne serait pas passé, mais présent – et dans le souvenir (la réretention) il n'est pas donné comme maintenant, sinon le souvenir et donc la réretention ne serait justement pas souvenir, mais perception (et donc impression originiaire). [...] Ce qui est identiquement le même peut bien être maintenant et passé, mais seulement parce qu'il a duré entre le passé et le maintenant. »<sup>21</sup> En déroulant tous les moments du temps à partir d'un « maintenant primordial », un « vivre maintenant », une « impression primaire » par

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *LPCIT*, op. cit., pp. 55-56.

<sup>18</sup> *LPCIT*, op. cit., §16, p. 55.

<sup>19</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 56.

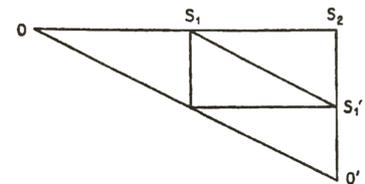
<sup>20</sup> *LPCIT*, op. cit., §14.

<sup>21</sup> *LPCIT*, op. cit., §13, p. 50.

laquelle peut se donner toute présence, et en posant la forme du passé-présent-futur nécessairement *unifiés*, Husserl révèle donc qu'il y a une *co-primordialité* de la *présence* et de l'*absence* dans l'expérience du maintenant. Le passé, dans le mode de la rétention primaire, et le futur, comme protention, sont donnés *avec* le maintenant en tant que moments co-originaires, précisément parce qu'ils sont donnés non comme présents, mais bien comme absents, *horizons*, *halo*. Pour rendre explicable le phénomène de la durée, de la rétention (primaire), et pour justifier sa distinction d'avec la mémoire reproductive (la rétention secondaire), il est nécessaire d'inclure le non-présent dans le présent :

« Le terme de « perception » a du reste encore besoin de recevoir ici quelque éclaircissement. S'agissant de la « perception de la mélodie », nous distinguons le son donné maintenant, que nous nommons son « perçu », et les sons qui ont passé, que nous nommons « non-perçus ». D'un autre côté nous nommons la mélodie dans son ensemble, mélodie perçue, bien que seul pourtant soit perçu l'instant présent. Nous procédons ainsi parce que l'extension de la mélodie n'est pas seulement donnée point pour point dans une extension de la perception, mais l'unité de la conscience rétentionnelle « maintient » encore les sons écoulés eux-mêmes dans la conscience et, en se poursuivant, produit l'unité de la conscience qui se rapporte à l'objet temporel dans son unité, à la mélodie. Une objectivité du genre d'une mélodie ne peut pas être « perçue », donnée elle-même originairement, autrement que sous cette forme. L'acte constitué, édifié à partir de la conscience du maintenant et de la conscience rétentionnelle, est la perception adéquate de l'objet temporel. Or celui-ci inclura des différences temporelles, et des différences temporelles se constituent précisément dans de telles phases, dans la conscience originaire, la rétention et la protention. »<sup>22</sup>

Le maintenant, le présent dans lequel une « chose » est « présente » ou se présente, est donné dans une impression primaire, source inaugurant la propagation temporelle constitutive de l'objet durant, et consiste en l'adhérence des rétentions et protentions constitutives du phénomène d'écoulement par *différenciation*<sup>23</sup>. Husserl matérialise ce processus dans le diagramme de la donation (ci-contre<sup>24</sup>), et redéfinit de cette manière le sens traditionnel du



<sup>22</sup> *LPCIT*, op. cit., §16, p. 54.

<sup>23</sup> *LPCIT*, op. cit., §11.

<sup>24</sup> *LPCIT*, op. cit., §43, p. 121 : « Dans les lignes verticales du diagramme nous avons ici, non seulement le recouvrement vertical de part en part, qui appartient à la constitution phénoménologique du temps (et selon lequel sont réunies dans un moment la donnée originaire  $S_2$  et les modifications rétentionnelles  $O'$  et  $S_1'$ ), mais les dégradés rétentionnels des appréhensions de chose, en tant que telles, qui appartiennent à chaque ligne verticale, se recouvrent eux-aussi de part en part. Ce qui fait deux recouvrements. La suite des appréhensions de chose ne se recouvre pas dans la seule mesure où elle contribue à constituer une succession continue, mais aussi dans la mesure où elle constitue la même chose. Le premier recouvrement est celui de la similitude par essence, qui sert de lien ; le second, un recouvrement de l'identité, parce que, dans l'identification continue de la succession, nous avons conscience de quelque chose d'identique qui dure. Naturellement s'y ajoute aussi l'identification successive continue de ligne verticale à ligne verticale, au cours de la réalisation des protentions, qui ont aussi un sens objectivement spatial. [...] les « dégradés de sensation » (les données originaires qui servent à présenter des unités de sensation dans le temps phénoménologique) ont leur loi [...] et constituent l'unité de la sensation par la modification représentée dans le diagramme. » Ainsi, « La succession originaire des instants d'apparition constitue, grâce aux rétentions, etc., qui fondent le temps, l'apparition (changeante ou non) comme unité temporelle phénoménologique. »

« maintenant », du présent, en le comprenant comme épaisseur, profondeur, durée, impliquant non seulement la notion d'impression primaire, mais aussi ses perspectives vivantes :

« Réciproquement on peut partir de tout vécu qui est déjà caractérisé comme telle modification et qui par la suite est toujours en elle-même caractérisée comme telle : on est alors ramené à certains proto-vécus (*Urerlebnisse*), à des « impressions » (*Impressionen*), qui représentent les vécus absolument originaires au sens phénoménologique du mot. Ainsi les perceptions de chose sont des vécus originaires par rapport à tous les souvenirs, présentifications imaginaires, etc. Elles sont aussi originaires que des vécus concrets peuvent l'être. En effet, à les considérer exactement, elles n'ont dans leur plénitude concrète qu'une seule phase qui soit absolument originaire, mais qui également ne cesse de s'écouler continûment : c'est le moment du maintenant vivant. »<sup>25</sup>

La présentation ne consiste pas simplement à distinguer le maintenant de toute autre phase temporelle, mais à comprendre le présent comme une durée intégrant du non-présent, un maintenant « vivant », indéterminé, *ouvert* : « L'intuition du passé elle-même ne peut pas être une figuration par image. C'est une conscience originaire. On ne doit naturellement pas nier qu'il y a des résonances. Mais là où nous les connaissons et distinguons, nous pouvons bientôt constater qu'elles n'appartiennent pas du tout à la rétention comme telle, mais à la perception. »<sup>26</sup> Dès lors, « Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets temporels, *l'opposé de la perception* est alors *le souvenir primaire* et *l'attente primaire* (rétention et protention), qui entrent ici en scène, en sorte que *perception et non-perception* passent *continûment* l'une dans l'autre. »<sup>27</sup> Dans la donation originaire, le présent ne consiste pas en une différence stricte entre le maintenant et le passé : « Au sens idéal, la perception (l'impression) serait alors la phase de la conscience qui constitue le pur maintenant et le souvenir, toute autre phase de la continuité. Mais ce n'est là précisément qu'une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même. Il reste au demeurant que même ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *toto caelo* du non-maintenant, mais au contraire en commerce continu avec lui. Et à cela correspond le passage continu de la perception au souvenir primaire. »<sup>28</sup> Le maintenant n'est pas une simple transition entre le passé et ce qui est à venir, mais un *présent vivant aux limites mouvantes relatives à la donation*.

En voulant marquer le contraste entre perception et reproduction (mémoire reproductive, ou rétention secondaire), Husserl donne à la conscience rétentionnelle non pas une nature dérivée, mais bien originaire, contribuant à la constitution du présent. Il ne pose pas une simple distinction entre présentation et représentation (ou rétention secondaire), entre donation originaire et non originaire : il distingue aussi au sein même de la présentation, avec la rétention primaire et la protention, une structure de la donation impliquant du non présent de manière co-primordiale. Ainsi, « la rétention constitue l'horizon vivant du maintenant [...] » et dans le processus de succession, « L'ensemble de la succession est donné originairement comme

---

<sup>25</sup> *Ideen I*, op. cit., §78, p. 255.

<sup>26</sup> *LPCIT*, op. cit., §12, p. 47.

<sup>27</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 56.

<sup>28</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 57.

présence » (*Präsenz*)<sup>29</sup>. Impression primaire, rétention primaire et protention font partie de la conscience originaire, et dès lors, le présent lui-même est à reconsidérer : il ne peut être tel que dans un horizon de rétention et de protention, de passé et de futur (donc de non présent).

Bergson aussi propose une profonde modification des catégories du présent et du passé telles que conçues dans la tradition, en ne donnant pas de statut privilégié au maintenant et à l'idée d'un présent comme moment délimité par son essence. Il cherche à rompre avec une conception linéaire du temps en faveur de l'idée d'une continuité par ramifications ou éclatements, une temporalité par enveloppement que nous appellerons *temporalisation*. Ce qu'il pose, c'est que les choses ne dépendent pas de moi pour être, elles ne sont pas *parce qu'*elles sont perçues, mais *quand* elles sont perçues. La présence ne désigne pas l'être des choses selon un rapport spatio-temporel à ma conscience, mais bien une *relation de différenciation* dans le sens d'une *différence*, d'un écart émergeant et non a priori. De même que Husserl, Bergson place son analyse au niveau du monde vivant, de la donation, avant la représentation et l'identité, et réhabilite le sens de l'expérience de la durée avec la métaphore de la boule de neige :

« (...) si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant. Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent. Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même. A plus forte raison en est-il ainsi des états plus profondément intérieurs, sensations, affections, désirs, etc., qui ne correspondent pas, comme une simple perception visuelle, à un objet extérieur invariable. Mais il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu, et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle. A ce moment précis on trouve qu'on a changé d'état. La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement. »<sup>30</sup>

Bergson distingue la *perception* de la *pensée* en assignant à cette dernière une constitution selon une structure souvenir-croissance (rétention-protentionnelle), où l'esprit est le passé en ce qu'il retarde sur la perception, et par là anticipe sur l'avenir. La conscience, l'esprit, la pensée retarde sur le *sentir* et protend vers l'absence à l'horizon. Il y a une coïncidence *partielle* de la durée du phénomène avec ma durée propre, dans une certaine marge ; partiellement seulement, car s'il y avait une totale coïncidence dans le sens d'une confusion, il n'y aurait pas de temporalisation possible. *L'attente* ne peut se constituer qu'en impliquant une *absence*, une virtualité, qui se fait présence à *l'horizon*.

Pour les deux penseurs, le présent en tant que vécu est donc *durée* dans le sens où il n'est pas un moment ou un instant défini : il y a une continuité non linéaire et non discrétisable au fondement de l'expérience de la présence, de *quelque chose* « là ». Il faut le penser comme

---

<sup>29</sup> *LPCIT*, op. cit., §18, p. 61.

<sup>30</sup> *EC*, op. cit., Chapitre 1, p. 2.

quelque chose *d'étendu* et *flexible*, halo ou durée, *émergeant de l'expérience elle-même*. Le temps n'est pas un cadre absolu dans lequel s'inscriraient nos actions, mais est issu de notre épreuve du monde, il est vécu, de l'ordre du *variable*. C'est pour cette raison qu'il peut nous sembler passer vite lorsqu'un événement temporalise la conscience, lentement quand nous ne faisons qu'attendre. Le temps de la science techniquement constitué par les outils de mesure physique et qui nous est commun, ce n'est pour Bergson que la mesure d'une répétition dans l'espace, une réduction d'un phénomène évolutif et dynamique à des coordonnées spatiales, et donc statiques. Le temps scientifique n'est pas une représentation de l'être du temps, il n'est qu'un moyen de se donner du temps, c'est-à-dire une autre forme de temporalisation qui constitue une autre relation au monde. Ce qui est présent n'est pas juste ce qui est ou ce qui existe, mais ce qui se maintient, ce qui dure, dans l'ordre d'une *relation*, et non comme propriété d'une chose. La présence d'un objet temporel se constitue dans « *un continuum unique, qui se modifie en permanence* », dans un « maintenant « épais » »<sup>31</sup> fait de tout juste passé et de maintenaents à venir, un « *specious present* »<sup>32</sup> comme l'ont appelé James puis Varela, bien différent du temps linéaire et objectif que mesure l'horloge et sur lequel s'appuie le schème computationnel des études cognitives du temps.

### ***b. Le paradoxe de la présence – entre présentation et représentation***

Dans cette perspective, si la conscience retarde sur le sentir, et si l'objet temporel se présente dans un continuum dont l'essence est de se modifier en permanence, la question qui se pose est alors précisément celle de savoir comment en émerge une *unité*, une objectivité extériorisée et individuée ? Comment, de cette nouveauté continuée, de ce *specious present*, je peux avoir le sens d'une *même* chose, d'une « présence » (Präsenz) ? Comment, dans ce passage du temps, peut-on saisir l'unité d'un « présent » et d'une durée, un « état » au sein même du changement ? Pour reprendre les termes de Husserl, « [...] comment, à l'encontre du phénomène du changement continu de la conscience du temps, a lieu la conscience du temps objectif, et tout d'abord de la situation temporelle identique, telle est à présent la question. C'est d'elle que dépend très étroitement celle de la constitution de l'objectivité d'objets et de processus temporels individuels : c'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute

---

<sup>31</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 56.

<sup>32</sup> Le terme « *specious present* », désignant la texture complexe de ce que l'on appelle le « présent », apparaît chez James dans *The Principles of Psychology* (1890, New York : Henry Holt) : “We know so little of the intimate nature of the brain's activity that even where a sensation monotonously endures, we cannot say that the earlier moments of it do not leave fading processes behind which coexist with those of the present moment. *Duration and events together form our intuition of the specious present with its content. Why* such an intuition should result from such a combination of brain-processes I do not pretend to say. All I aim at is to state the *elemental* form of the psycho-physical conjunction” (vol. I, pp. 633-634). Varela relève que Husserl avait précisément inscrit et souligné le terme « *specious present* » dans sa copie des *Principes*, mais aussi qu'il avait suggéré une traduction allemande indéchiffrée (en sténographie Gabel). Voir Varela (1999), *The Specious Present : A Neurophenomenology of Time Consciousness, Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, par Jean, Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud et Jean-Michel Roy, Stanford : Stanford University Press, Chapter 9, pp. 266-329.

objectivation ; si l'on ne tire pas au clair l'identité de la situation temporelle, on ne peut pas non plus tirer au clair l'identité d'un objet dans le temps. »<sup>33</sup>

Le problème est celui du phénomène de « retombée dans le temps »<sup>34</sup>, de l'expérience non plus seulement de la durée, mais de *quelque chose* qui dure. Le paradoxe que cherche à résoudre Husserl ici est qu'à l'encontre de la « descente » du son qui passe, du mouvement perpétuellement changeant, nous disons pourtant qu'une situation *fixe* dans le temps lui est dévolue – celle de son « début », de sa « fin ». Dans le passage, l'écoulement, des instants et des durées se laissent identifier, « le temps est rigide et pourtant le temps coule. Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique, objectif. Tel est le problème. »<sup>35</sup> C'est ce même paradoxe apparent de l'expérience temporelle que James met en avant : les objets temporels ont un double aspect de *durée* et d'*unité*, à la fois le temps présent apparaît comme une unité, un agrégat, et en même temps, ce moment de conscience est inséparable d'un flux<sup>36</sup>. Dans son retentissement, la mélodie ne cesse de se renouveler, mais par là même elle apparaît comme étant *une* mélodie.

Pendant l'écoute d'un son, comme nous l'avons évoqué, Husserl observe que les phases présentes, dans leur écoulement, ne se maintiennent pas comme telles : elles subissent une modification selon laquelle elles apparaissent au fur et à mesure comme *ayant eu lieu*, tout en faisant toujours partie de l'écoute ou de l'observation actuelle. Lorsque vous commencez la lecture de cette phrase, lorsque vous arrivez à ces mots maintenant, le début « passé » est toujours présent et nécessaire pour comprendre le sens de l'ensemble. Pourtant nous le posons comme étant passé dans le cours même de son passage. Husserl explique que, dans la rétention primaire de la perception d'un objet temporel, cet objet qui recule continuellement ne change pas de situation temporelle « dans » le temps, il ne devient pas « passé », il *passse* : « seule change sa distance vis-à-vis du maintenant actuel, et ce parce que le maintenant actuel vaut comme un instant objectif toujours nouveau, tandis que le temporel passé reste ce qu'il est. »<sup>37</sup> Pour comprendre la conscience de la durée, que ce soit une mélodie qui se joue ou une même note qui dure, Husserl pose donc que par rapport au maintenant qui, lui, change sans cesse, *ce qui passe se maintient* et surtout *se différencie*, ou plutôt devrait-on dire se « différencie », dans l'*irréversibilité*. C'est cette *différenciation*, par le renouvellement continu des « mainteneurs », qui permet d'appréhender une chose comme étant « là », comme étant « présente », en tant qu'elle demeure, se maintient. C'est de la *temporalité* de la manifestation qu'émerge une objectivité extérieure, dans sa *présentation*, « Et la continuité, en qui se constitue sans cesse à nouveau un nouveau maintenant, nous montre qu'il ne s'agit pas d'une façon générale de « nouveauté », mais d'un moment continu de l'individuation, moment en qui la situation temporelle a son origine. »<sup>38</sup> Chaque note de la mélodie n'est pas appréhendée comme une « nouvelle » note ou une nouvelle mélodie, mais bien comme la *même* mélodie qui continue de

---

<sup>33</sup> LPCIT, op. cit., §31, « Impression originaire et instant individuel objectif », p. 84.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *The Principles of Psychology* (1890), Chapitre 9 “The stream of Thought”.

<sup>37</sup> LPCIT, op. cit., p.84.

<sup>38</sup> LPCIT, op. cit., p. 86.

se présenter. Et ce, en vertu de ce que le contenu des sensations relatives au point-maintenant actuel est différent de l'objet selon une *différence phénoménologique* :

« L'objectivité de l'objet temporel repose donc sur les moments suivants : le contenu de la sensation, qui appartient aux divers instants présents actuels de l'objet, peut demeurer qualitativement absolument inchangé, mais il n'a pas toutefois une véritable identité dans cette identité de contenu qui va pourtant si loin ; la même sensation maintenant et dans un autre maintenant possède une différence, et une différence d'ordre phénoménologique, qui correspond à la situation temporelle absolue ; elle est la source originaire de l'individualité du « ceci », et par là de la situation temporelle absolue. Chaque phase de la modification a « en son essence » le même contenu qualitatif et le même moment temporel, bien que modifié, et elle l'a en elle de telle sorte que par là précisément est rendue possible l'appréhension ultérieure de l'identité. »<sup>39</sup>

La notion d'objectivité repose ici sur la façon dont Husserl explique l'objectivation des objets temporels. L'identité vraie ou « réelle » de l'objet, son unité, n'est pas accomplie dans l'identité par rapport au contenu, mais dans la temporalité de la donation, où la présentation s'accomplit dans la différenciation, la « relativisation » de ses différentes phases. « Et cette différenciation est continue »<sup>40</sup> ajoute-t-il, continuité qui donne un sens nouveau à la « présence », comme ce qui apparaît dans une *relation* originaire de donation et d'appréhensions : « Ce continu de modifications dans les contenus d'appréhension et dans les appréhensions élaborées sur eux, engendre la conscience de l'extension du son, avec l'enfoncement continu dans le passé de ce qui est déjà étendu. »<sup>41</sup> D'une part l'individualité se constitue dans la situation temporelle, et d'autre part l'appréhension maintient l'objectivité « étalée »<sup>42</sup> avec son temps immanent absolu, faisant ainsi apparaître le repoussement continu dans le passé, la durée :

« Tout temps perçu est perçu comme passé qui a le présent pour terme. Et le présent est un point limite. A cette loi est liée chaque appréhension, aussi transcendante qu'elle puisse être. Quand nous percevons un vol d'oiseaux, un escadron de cavalerie au galop, etc., nous trouvons dans le soubassement sensible les différences décrites, des sensations originaires sans cesse nouvelles portant avec elles leur caractère temporel qui fournit leur individuation, et d'un autre côté nous trouvons ces mêmes modes dans l'appréhension. C'est précisément par là qu'apparaît l'objectif lui-même, le vol d'oiseau, comme donnée originaire dans le maintenant ponctuel, mais comme donnée complète dans un continu de passé, qui a pour terme le présent, et continuellement un présent sans cesse à nouveau neuf, tandis que ce qui a précédé continûment est reconduit toujours plus profondément dans le continu du passé. »<sup>43</sup>

A partir de cette structure temporelle, et même contre ce phénomène du changement continu de la conscience du temps, Husserl montre que la conscience du temps objectif, c'est-à-dire la situation et l'extension temporelle, ont lieu « Grâce au fait qu'à l'encontre du flux du

---

<sup>39</sup> *LPCIT*, op. cit., pp. 86-87.

<sup>40</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 85.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 87 : « Ce contenu, uniquement comme contenu sensible, tel qu'il se trouve à la base de l'aperception objectivante, est étalé (...) »

<sup>43</sup> *LPCIT*, op. cit., pp. 89-90.

repoussement temporel, du flux des modifications de la conscience, l'objet, qui apparaît comme repoussé, demeure précisément maintenu par aperception dans une identité absolue, et ce avec la thèse, éprouvée dans l'instant présent, qui le pose comme « ceci ». »<sup>44</sup> Dans la durée d'un son identique ou variant, ce n'est pas un autre objet qui se donne, mais bien toujours le même, grâce à la conscience intentionnelle qui *visé* une unité se donnant. Ce sont ces moments différents qui sous-tendent l'objectivation, l'appréhension de l'objet dans ses différentes parties, et « le « flux » temporel, la durée, se tient alors sous nos yeux comme une sorte d'objectivité. L'objectivité présuppose la conscience d'unité, la conscience d'identité. Nous appréhendons ici le contenu de chaque sensation originaire comme le Même. »<sup>45</sup> Le caractère de « même » son dans la durée ne vient pas du contenu identique, mais renvoie au mode de son *exposition*, de sa donation en tant que ce qui se présente et se maintient, ce qui *dure* et est saisi comme tel : « Dans le point-source vivant de l'être, dans le maintenant, prend en même temps sa source un être originaire toujours nouveau, par rapport auquel la distance entre les instants qui appartiennent au processus et le présent actuel augmente continûment ; ainsi prend naissance l'apparition de la retombée, de l'éloignement. »<sup>46</sup> Cela veut donc dire que le temps objectif n'est pas absolu, mais se constitue à même l'expérience, par différenciation, où « la continuité fournit une continuité de situations temporelles »<sup>47</sup> : *il n'y a pas de temps s'il n'y a pas d'événement, et pas d'événement sans temporalité de la donation.*

Husserl reprend ainsi la question de l'identité, de l'Être, à partir de la réhabilitation de tout ce qui lui est traditionnellement opposé : le son s'édifie non pas seulement relativement au contenu, mais d'abord dans le flux temporel, grâce à ses phases, en relation entre elles et avec la continuité de l'appréhension par la conscience, dans un recouvrement continu constitutif du *sentir*. Ce recouvrement renvoie pour Husserl à une « matière extra-temporelle »<sup>48</sup>, qui se maintient précisément dans le flux comme l'identité du sens objectif : « Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme « flux », quelque chose qui jaillit « maintenant », en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela les noms nous font défaut. »<sup>49</sup> Il donne un nouveau sens de la présence, comme ce qui désigne la *rencontre*, la *relation*, la *manifestation*, la *donation* originaire de laquelle émerge un « ceci » « là ». La présence ne désigne pas l'état de la chose, mais son mode de présentation, un « présent » comme flux unitaire constitutif de l'objectivité, un flux indéterminé jamais objectifié en lui-même, mais qui tire son unité de sa fonction objectivante. Or, ce que découvre là Husserl va à l'encontre de l'idée que l'unité de l'objectivité repose sur l'intentionnalité de la conscience : la présence n'est précisément pas réductible à la « subjectivité absolue », le caractère intentionnel de la

<sup>44</sup> *LPCIT*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>45</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 89.

<sup>46</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 90.

<sup>47</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 89.

<sup>48</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 85.

<sup>49</sup> *LPCIT*, op. cit., §36, p. 99. La métaphore du flux désigne ainsi le temps immanent ou subjectif, non chronométré.

conscience n'est pas absolument constituant, et comme il le disait lui-même plus haut, « l'extension de la mélodie [...], en se poursuivant, *produit l'unité de la conscience* qui se rapporte à l'objet temporel dans son unité, à la mélodie. »<sup>50</sup> ; ou encore « Ce continu de modifications [...] *engendre la conscience de l'extension du son*, avec l'enfoncement continu dans le passé de ce qui est déjà étendu. »<sup>51</sup>

En faisant du temps le thème central de ses leçons de 1905, il redéfinit ainsi le présent comme durée indéterminée, flexible, *ouverte*, qui implique du non-présent au sein même du présent, du non-maintenant dans le maintenant. Associé à la sensation primaire, condition de la conscience donatrice originaire telle que posée dans *Ideen*, le maintenant phénoménologique est le moment de la présence vivante, mais n'est possible en tant que tel qu'en rapport avec les *horizons* des dimensions temporelles, et le caractère rétentio-protentionnel de la conscience qu'il constitue. Contrastant avec les approches classiques de la nature du temps, Husserl développe l'idée que la subjectivité est temporalité, et la temporalité la source même de l'objectivité. En réhabilitant la structure temporelle et dynamique de la donation dans un présent étendu, la phénoménologie nous enseigne que l'objectivité renvoie moins à un être immuable et essentiel qu'à une *histoire*, celle de la *rencontre* de la conscience et de son objet. Le sens de la présence objective, de l'extériorité, se constitue à la fois dans un *enjambement* de perception et de non-perception, de présence et de non présence caractéristique de la donation, dans une *différenciation* originaire fondatrice de la *temporalité*, ainsi que dans le *recouvrement* de la donation et de l'appréhension. Dans le processus de perception et d'extériorisation des percepts, « Un côté de l'objectivation trouve uniquement son point d'appui dans la teneur qualitative du matériau de la sensation : ceci fournit la matière du temps, par exemple le son. Un second côté de l'objectivation provient de l'appréhension des représentants des situations temporelles. Cette appréhension est maintenue elle aussi continûment dans le flux de la modification. »<sup>52</sup> En analysant cela, Husserl dévoile d'une part la co-constitution du temps et des objets temporels, et d'autre part, avec eux, la co-constitution de la conscience, dont la nature est avant tout d'être conscience *de*. Cela veut dire que le flux constituant ou constitutif qu'est la conscience n'est en fait pas lui-même constitué – il est *ouvert, exposé* au monde. La conscience et sa nature rétentio-protentionnelle se constituent *avec et par* les phénomènes, tirent elles-mêmes leur unité de cette exposition à l'évènement – ce que développe Bergson de son côté comme nous le verrons plus loin, avec le concept d'image-mouvement, précisément sans partir d'une conscience constituée.

C'est aussi ce que développe Varela à partir de ces analyses, cherchant à naturaliser la structure rétentio-protentionnelle de la conscience dans le prisme des théories de la complexité et des systèmes dynamiques. A partir de ces deux aspects complémentaires de la conscience temporelle (la durée et l'unité), il distingue trois niveaux de temporalité :

- Celui propre aux objets et évènements temporels dans le monde, en un sens objectif ou objectivé, et sur lequel se fonde la notion de temporalité utilisée en physique et en informatique.

---

<sup>50</sup> *LPCIT*, op. cit., §16, p. 54, nous soulignons.

<sup>51</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 85, nous soulignons.

<sup>52</sup> *LPCIT*, op. cit., p. 87.

- Celui, dérivé du premier par réduction, relatif aux actes de conscience qui constituent les événements-objets (*Zeitobjekte*, que Granel (1968) appelle des « tempo-object »), c'est-à-dire le niveau « immanent » basé sur le « temps interne » des actes de conscience qu'analyse Husserl dans les *Leçons sur le temps*.

- Et surtout, le niveau constitutif des deux premiers, où aucune distinction n'est possible entre l'interne et l'externe, que Husserl appelle le « temps absolu constituant le flux de conscience », la relation originaire temporalisante, que nous appelons la temporalisation, et qui définit le sens de la présence.

Varela s'intéresse particulièrement au mode de constitution des événements-objets, à la façon dont se constitue un « présent », à la fois dans le sens d'une temporalité et de l'état d'un objet. Il a pour ambition de caractériser les structures cognitives permettant la conscience de la succession (impliquant à la fois changement et unité), où les maintenant ne sont pas articulés comme de simples unités finies. Partant de la réduction propre à la démarche husserlienne, il explore cette durée constitutive du « flux » de la conscience à travers la question de l'intentionnalité longitudinale et celle de l'enchaînement des vécus. A son tour, il remet en question la conception moderne du temps linéaire héritée de la physique classique et du paradoxe de Xenon, comme une sorte de flèche avançant selon un flux constant, basé sur des séquences d'éléments finis et mesurables<sup>53</sup>. A la suite de Husserl, mais aussi de Bergson et Merleau-Ponty, Varela rejette l'assimilation du temps vécu à une nature physico-computationnelle, et propose de rendre compte de l'expérience de l'instant présent (*nowness present*) en se basant sur la complémentarité des approches phénoménologiques<sup>54</sup> et en neurosciences cognitives<sup>55</sup>. Il rapproche ainsi les analyses husserliennes des approches des systèmes dynamiques, afin de développer une conception *dynamique* de la cognition<sup>56</sup>.

Il développe en ce sens une approche neurophénoménologique de la temporalité (naturalisant la phénoménologie autant qu'elle phénoménalise l'approche neurocognitive), où l'expérience vécue et ses bases biologiques sont liées par des contraintes mutuelles<sup>57</sup>. Il reconsidère la structure rétention-protentionnelle de la conscience en définissant le système de rétention-protention comme un système dynamique constamment révisé ou actualisé au fil de la relation, de manière non sommative. Dans ce système, les frontières restent indéfinies, les modifications sont synergiques, à considérer dans une *boucle* et non dans une séquence. L'objectif est de comprendre comment quelque chose de temporellement étendu peut apparaître comme présent en tant qu'unité, mais aussi comment il s'étend dans mon horizon temporel. Varela reprend donc les analyses husserliennes de la constitution intime du temps, et plus

---

<sup>53</sup> C'est cette conception qui est reprise dans la théorie moderne de la computation, où l'inscription de symboles un par un dans une chaîne infinie donne lieu au temps comme un flux séquentiel, de l'ordre de la mécanique classique.

<sup>54</sup> Il reprend les implications des écrits de Husserl, c'est-à-dire l'ouverture, par la phénoménologie génétique, d'un point de vue *dynamique* à partir de ses descriptions statiques.

<sup>55</sup> Concernant les analyses de l'expérience du temps, et la question de sa naturalisation, voir l'article de Varela (1999) sur le *specious present*, cité plus haut.

<sup>56</sup> Qui implique les progrès récents des mathématiques non linéaires et des observations neuroscientifiques.

<sup>57</sup> Voir Varela (1996), Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem, *Journal of consciousness studies*, 3(4), 330-349. Nous reviendrons plus précisément sur l'approche varelienne un peu plus loin, avec l'éraction.

précisément les distinctions entre l'*intégration continue* des « moments » du présent (le présent comme halo, ou étendue), et la manière dont leur intégration donne naissance à des horizons temporels plus larges dans la mémoire et l'imaginaire (la présence objectivée, identifiée dans son unité).

Nous avons vu la distinction fondamentale faite par Husserl entre rétention primaire et rétention secondaire, en quoi elle consiste, ainsi que son implication dans la définition renouvelée du maintenant comme présent vivant. En définissant l'actualité ou le maintenant comme un halo temporel, apparaissant dans une forme extensive, le paradoxe apparent de la durée et de l'unité se résout dans la nature même de la donation, en lien avec la nature de la conscience, en tant qu'histoire. Cette histoire consiste en une rétention, donc une modification, de ce qui se présente, selon une dynamique intrinsèque aux changements d'apparence. Et cette dynamique est précisément ce qui permet de faire la distinction entre présentation et représentation. Varela revient sur la distinction husserlienne entre conscience *impressionnelle* impliquant une conscience *rétentionnelle*, et la conscience *représentationnelle* : dans l'impression, l'objet est constitué originairement et donné comme *présent*, alors que la représentation *représente* un événement-objet *déjà donné à une impression*. La *Ur-impression* est le mode propre du maintenant, quand du nouveau apparaît, et la rétention primaire fait partie du présent vivant (*lebenhaftig* ou *lebendig*) de l'impression, bien qu'elle dé-présente, « démomentanéise » ce qui est retenu. Au niveau neurocognitif, Varela montre que les études chronométriques des corrélats cérébraux de la mémoire établissent une distinction claire entre les événements perceptuels impressionnels et ceux requérant la mobilisation de capacités de mémoire<sup>58</sup> – entre l'*expérience de la présence* et l'*identité de la représentation*. Il définit alors la rétention et la protention comme les dynamiques de l'impression, et la durée comme ce qui, en tant qu'elle est spacieuse, crée l'espace dans lequel les actes mentaux réalisent leur temporalité. Ainsi, comme l'analyse également Merleau-Ponty, le temps « fuse en moi », et alors qu'il émerge comme un flux de rétentions, il s'auto-manifeste (*Selbsterscheinung*) également<sup>59</sup>. Il y a donc une inséparabilité, une interdépendance entre l'*intentionnalité transverse* (les dynamiques rétentionnelles) et l'*intentionnalité longitudinale*<sup>60</sup> (l'auto-manifestation en contraste de la première). Et c'est précisément de leur mode de dépendance (ainsi que des racines de leurs différences) qu'il faut parvenir à rendre compte, pour comprendre comment émerge l'expérience de la présence.

Cette inséparabilité, comme le montre Varela, fait partie de la logique intrinsèque des dynamiques complexes non linéaires : l'intentionnalité longitudinale agit par *intégration* à partir du maintenant, et procure un substrat inchangé dont le flux émerge. Pour rendre plus explicites les idées nouvelles développées par Husserl et illustrées à travers des diagrammes qui ne leur rendent pas justice, Varela part de l'expression merleau-pontienne selon laquelle

---

<sup>58</sup> Par exemple, on observe un changement substantiel (de l'ordre de 200-400 ms) dans les potentiels liés à l'événement (ERP) correspondants entre la mémoire par cœur et la mémoire mnémotechnique élaborée d'éléments. Voir Rugg (1995), *Electrophysiology of mind : Event-related brain potentials and cognition*, in M. D. Rugg & M. G. H. Coles (Eds.), Oxford University Press, pp. 133–170.

<sup>59</sup> Merleau-Ponty (1964), *L'œil et l'esprit*, op. cit.

<sup>60</sup> Quer- et Längsintentionalität, voir *LPCIT*, op. cit., §39 « La double intentionnalité de la rétention et la constitution du flux de la conscience ».

« le temps n'est pas une ligne mais un réseau d'intentionnalités »<sup>61</sup> : « Le jaillissement d'un présent nouveau *est* le passage d'un futur au présent et de l'ancien présent au passé, c'est d'un seul mouvement que d'un bout à l'autre le temps se met à bouger. Les « instants » A, B, C ne *sont* pas successivement, ils *se différencient* l'un de l'autre, et corrélativement A passe en A' et de là en A''. »<sup>62</sup> La conception d'un temps linéaire à la base des figures du temps est trop ambiguë pour rendre compte de son sens et de sa nature vécue, spacieuse : pour Varela, il faut introduire non pas des lignes, mais des flux, des tendances dynamiques, et une structure centre/franges, pour comprendre comment une unité *émerge* d'un système complexe non linéaire.

Néanmoins, ce que posent de fondamental les analyses de Husserl et qui inspirera toute la tradition phénoménologique, c'est un sens particulier du maintenant, faisant évoluer sa propre pensée vers une reconsidération de la place de l'Ego, de la conscience constituante dans la question de la *Lebenswelt*. Avant l'attitude thétique qui identifie et objectifie le monde, il y a d'abord une *donation*, un *sentir*, l'expérience de la *présence* à partir de laquelle émerge une représentation – au cœur des enjeux des médiations techniques contemporaines. Avec l'analyse du temps et de la donation des objets temporels, il révèle la structure *dynamique* de la perception et de la conscience rétention-protentionnelle, où la nature de l'intentionnalité n'est alors pas d'être constituante mais *à l'écoute*. L'identité d'un phénomène n'est pas posée par la visée intentionnelle, elle est *sentie*, vécue, comme il va le développer plus précisément avec l'analyse de la donation d'une chose spatiale, réhabilitant non seulement le rôle de l'absence et de la temporalité, mais surtout, de même que Bergson par ailleurs, le rôle de la *corporalité* dans cette temporalisation propre à la présentation.

## **B. Les objets spatiaux**

### ***a. Réhabiliter les apparences et l'illusion : le rôle de l'absence***

A partir des découvertes des Leçons sur le temps, Husserl va développer une série de Leçons en 1907, *Chose et espace*, approfondissant ces premières réflexions, et se rapprochant d'une phénoménologie génétique. Après la réhabilitation de la durée et la thématization de la donation par esquisses, il va réhabiliter le corps et le sentir, et remettre en question l'ego constituant en reconsidérant le rôle de la *passivité*. Il est question dans ces leçons d'analyser comment la « réalité » nous apparaît en tant que telle, comment les choses nous apparaissent présentes dans l'espace, mondaines, et comment l'expérience de l'espace elle-même se constitue. La phénoménologie doit rendre compte de l'*apparaître*, de cette corrélation entre la conscience et ses objets, pour comprendre comment apparaissent des *choses* présentes là, transcendantes à même l'immanence de mon expérience individuelle.

---

<sup>61</sup> *PP*, op. cit., p. 477, présentant le diagramme du temps de Husserl.

<sup>62</sup> *PP*, op. cit., p. 479.

Avec l'analyse de l'intuition empirique, Husserl commence par redéfinir le sens de *l'apparence*, qui n'est plus, comme le pose Kant, ce qui donnerait *accès* à l'objet et donc resterait toujours autre que lui<sup>63</sup> ; mais devient *l'objet lui-même en tant qu'il est apparaissant*. Pour Husserl, l'apparence n'est pas une image, une représentation, un *indice* des choses, elle n'*indique* pas la chose elle-même qui serait toujours au-delà et jamais présente, mais *l'implique* directement. Il s'oppose aux sceptiques qui voyaient dans les phénomènes d'illusions perceptuelles, dans les déformations optiques, dans les changements de perspective et les multiples apparences des choses empiriques la source de l'incertitude de la perception, et la justification de l'impossibilité pour l'objet d'être « présent en personne ». Au contraire, Husserl part de l'idée que cette série d'apparences ne renvoie pas à un *signe* de la chose, mais plutôt à ses *aspects*. L'apparence est justement un profil de la chose elle-même qui est bien *là* : « Un signe et une image « n'annoncent » pas dans leur ipséité (Selbst) l'ipséité de ce qui est désigné ou dépeint par l'image. Au contraire la chose physique n'est pas étrangère à ce qui apparaît corporellement aux sens ; elle s'annonce dans cette apparence, et même a priori (pour des raisons eidétiques irrécusables) *ne* s'annonce de façon originaire *qu'en* elle. »<sup>64</sup> La statuette sur mon bureau dans son unité n'est pas un être inatteignable en tant que tel et seulement accessible par fragments, par symboles à travers ses simulacres : c'est au contraire à travers cette multiplicité d'apparences qu'elle apparaît comme un objet mondain, avec une face avant, une face arrière, et la série complète des apparences possibles annoncée à partir de ce que je perçois effectivement. Les choses, à même leurs apparences,<sup>65</sup> sont elles-mêmes « là » sur le mode de la présence en personne, en chair et en os (*leibhaftigen Gegenwart*), appréhendées comme telles dans un acte de *présentation* (*Gegenwärtigung*), une expérience du monde originale et authentique, par opposition aux actes de *re-présentation* (*Vergegenwärtigung*). Husserl ne distingue pas les *phénomènes* (les manifestations des choses relativement à notre sensibilité) des *choses en soi* (leur Être ou essence, inconnu pour nous selon Kant du fait de notre nature sensible), et part d'un rapport au monde non pas de l'ordre de la représentation intelligible, mais de *l'intuition*, d'un *sentir* plus fondamental. La perception est ainsi réhabilitée comme le mode originaire de l'expérience, mais aussi des autres actes d'expérience, en tant qu'elle est spécifiquement le type d'intuition dans lequel l'objet est donné en original à une conscience qui le saisit tel qu'il est, *directement* donné. Elle est elle-même acte de synthèse pré-judicatif, et c'est l'objet lui-même qui fixe la possibilité de sa connaissance. Husserl va ainsi faire de l'apparence le mode originaire de donation de l'objet mondain, revalorisant l'illusion et l'expérience perceptive.

---

<sup>63</sup> « Le concept transcendantal des phénomènes dans l'espace constitue un avertissement critique qui rappelle qu'absolument rien de ce qui est intuitionné dans l'espace n'est une chose en soi (*eine Sache an sich*), et que l'espace n'est pas non plus une forme des choses (*der Dinge*) qui leur appartiendrait pour ainsi dire en elles-mêmes, mais qu'au contraire les objets (*die Gegenstände an sich*) ne nous sont nullement connus en eux-mêmes et que ce que nous appelons objets (*Gegenstände*) extérieurs ne correspond à rien d'autre qu'à de simples représentations de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais dont le vrai corrélat, c'est-à-dire la chose en soi (*das Ding an sich*), n'est aucunement connu par là ni ne peut l'être — corrélat sur lequel au reste on ne s'interroge jamais dans l'expérience », *Critique de la raison pure*, Paris : P.U.F., « L'esthétique transcendantale », §3, pp. 60-61.

<sup>64</sup> *Ideen I*, op. cit., §52, p. 173.

<sup>65</sup> Il n'y a d'ailleurs même plus lieu de distinguer la chose de ses apparences : c'est parler de la même chose – et de la chose même.

Dénonçant le faux dilemme établi par le scepticisme, il montre qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la présence corporelle de la chose elle-même et la possibilité d'une illusion. Ces « déformations » dans le cours de l'expérience n'ont rien d'incompatible avec le fait que la chose soit bien « là » elle-même. Pour Husserl, le caractère variable de la perception et ses « erreurs » ne sont pas à considérer au niveau de l'activité de jugement comme le posait Descartes, en tant qu'activité de synthèse impropre et hâtive, car si l'on pose que l'erreur perceptive est d'ordre judiciaire, il faudrait alors justifier la validité du jugement « correcteur » de l'illusion, ce qui fonde son autorité dans la correction de l'erreur du premier. Au contraire, Husserl pose que l'erreur originale doit précisément être considérée dans l'ordre du perceptuel, et la perception définie comme un acte de synthèse au niveau pré-judicatif. En ce sens, l'erreur de l'illusion acquiert une valeur de véridicité, où la première perception n'est pas *fausse*, mais porte une valeur heuristique en ce qu'elle fait partie de la perception de l'objet même. La seconde perception « correcte » ne fait que « biffer »<sup>66</sup> la première, la *corriger* sans la remplacer. L'illusion perceptuelle ne peut être telle que si elle n'est pas absolument annulée par une perception « juste », mais seulement *raturée*, maintenant la trace l'indiquant comme illusion. Ce que Husserl pose ici, c'est que *l'historicité* de la perception, les changements qu'elle porte et sa dimension temporelle, ne sont pas le signe d'une instabilité l'éloignant de l'être et nécessitant l'intervention du jugement et des représentations. L'illusion perceptive n'est pas une faillibilité de l'acte de perception qui serait incapable de percevoir l'objet correctement tandis qu'il serait simplement *là*, « présent », plein et entier en attente d'être perçu : elle renvoie au contraire au mode de donation et de manifestation propre à l'être mondain. La révélation de l'illusion, la perception « correcte » ne se joue pas dans un appel à la raison, mais à même l'objet de la perception. L'objet est bien là dans sa présence corporelle, puisque « être là » pour l'objet implique une apparition en série, et non tout d'un coup de manière absolue<sup>67</sup>. Autrement dit, l'illusion est possible du fait de la nature même de l'objet, c'est-à-dire de sa *mondanité*.

L'approche Bergsonienne de la perception et de la connaissance s'inscrit également dans une pensée de la présence en s'opposant à la pensée de la représentation dominante qui distingue la chose et ses apparences. Bergson rejette l'idée autant soutenue par les réalistes que les idéalistes d'une perception comme reproduction du monde externe à l'intérieur du cerveau, reposant sur des représentations symboliques. Contre l'alternative entre le point de vue objectif des réalistes et le point de vue subjectif des idéalistes, il veut au contraire dépasser l'idée persistante d'une dualité de la conscience et de la chose dans la perception, ainsi que l'idée corrélative du passage de l'ordre du mouvement (les qualités premières dans l'espace, extérieures) à celui de l'image (les qualités secondes dans la conscience, intérieures). Il veut

---

<sup>66</sup> Merleau-Ponty reprendra la notion de « biffer » dans *V&I* (op. cit., p. 64 et p. 119), pour saisir précisément l'historicité de l'expérience de la présence, l'épaisseur de la rencontre et la distance qui la constitue.

<sup>67</sup> *Ideen I*, op. cit., §41, pp. 132-133 : « En vertu d'une nécessité eidétique, une conscience empirique de la même chose perçue sous « toutes ses faces », et qui se confirme continuellement en elle-même de manière à ne former qu'une unique perception, comporte un système complexe formé par un divers ininterrompu d'apparences et d'esquisses ; dans ces divers viennent s'esquisser eux-mêmes (sich abschatten), à travers une continuité déterminée, tous les moments de l'objet qui s'offrent dans la perception avec le caractère de se donner soi-même corporellement. »

dépasser l'idée d'une perception interne selon une représentation répliquant le monde externe, avec une définition de la perception comme ce qui se joue dans *l'extériorité*, et une extériorité qui elle-même se constitue en *mémoire*. Tandis que les réalistes confèrent au cerveau le pouvoir de transformer la matière en perception en transformant le mouvement en image, et donc de faire de la perception une simple production du cerveau, il pose pour thèse fondamentale que *la perception est de même nature que la matière* (les choses sont de même nature que la perception<sup>68</sup>). Et cette nature commune, c'est celle de *l'image* en un sens nouveau : « La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation ». »<sup>69</sup>, qui fait écho à la « matière extra-temporelle » de la donation évoquée par Husserl, un flux constituant. Le concept bergsonien d'image cherche à rompre avec l'alternative abstraite des courants idéalistes et réalistes, pour remonter à « la matière avant la dissociation qu'[ils] ont opérée entre son existence et son apparence. »<sup>70</sup> Il renvoie à une réalité qui échappe aux approches classiques : il ne s'agit pas de l'image *de* quelque chose, mais d'une image réelle qui se présente en personne, qui *est* quelque chose, de manière immédiate, une présentation ou donation en termes phénoménologiques. C'est en ce sens que, le réel étant non-transitif, il n'y a plus lieu d'utiliser le génitif « *de* quelque chose », qui implique l'idée d'une transformation de la chose en une perception hétérogène. Pour reprendre Deleuze, avec Bergson « toute perception *est* quelque chose »<sup>71</sup> : « le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. »<sup>72</sup> L'image ici n'est pas à comprendre comme une représentation, mais précisément comme ce qui s'y oppose : elle renvoie à l'aspect particulier sous lequel une chose nous apparaît<sup>73</sup>.

Pour Bergson précisément, ce qui donne ce sens nouveau à l'image et ouvre un autre régime ontologique, c'est le fait qu'elle ne puisse être comprise qu'en tant que *mouvement*, et non à partir d'un Ego. L'erreur des réalistes et des idéalistes est de considérer la perception à partir de l'écart entre percevant et chose perçue, à partir de leurs différences, pour seulement *ensuite* essayer de comprendre leur union. De cette façon, ils ne peuvent que réduire l'un des termes, la perception ou la chose perçue, au mieux au statut de représentation, au pire au statut d'illusion. Dans les deux cas, il y a distinction exclusive entre la chose originaire et sa copie, qui doit l'exprimer avec fidélité, mais qui, en tant que copie, ne peut être qu'illusoire, autre. Pour dépasser cette aporie et l'idée d'un passage linéaire des qualités premières aux qualités

<sup>68</sup> Voir en particulier *M&M*.

<sup>69</sup> *M&M*, op. cit., Avant-propos p.1. Il débute ensuite le premier chapitre par une sorte de réduction, d'épokhè, en posant : « Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. », p. 11. Pour comprendre plus en détails les enjeux relatifs à cet ouvrage, voir Frédéric Worms (1997), *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris : P.U.F., et en particulier p. 6 concernant la question de l'image.

<sup>70</sup> *M&M*, op. cit., p. 2.

<sup>71</sup> Gilles Deleuze (1983), *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Paris : Les Editions de Minuit, pp. 83-84.

<sup>72</sup> *M&M*, op. cit., p. 27.

<sup>73</sup> C'est le sens que mettait Husserl dans les apparences qui sont aspects et non indices de la chose, données dans les modes de donation et l'intuition corrélative.

secondes par l'affirmation de leur identité, Bergson ne part pas d'un Ego originaire et d'une intentionnalité comme sortie de soi à partir de ses actes, d'un sujet, d'une conscience ou du cerveau, mais de ce que la phénoménologie génétique finit par revaloriser, à savoir *l'union* originaire relative au processus de la donation.

C'est en effet ce que découvre aussi Husserl avec la réhabilitation de l'apparence et du sensible, en montrant que le sens de la présence mondaine repose d'abord sur *l'absence*. En définissant le mode de donation d'une chose mondaine comme ce qui se donne dans une série *d'esquisses* en principe infinie, comme ce qui se profile dans ses divers profils, il pose que la nature même de la chose mondaine, présente en personne, est d'être donnée de manière *non-adéquate* et *non-exhaustive*, par nature *transcendante*<sup>74</sup>. Lorsque je perçois une chose dans le monde, je ne la perçois pas en intégralité sous tous les angles de vue possibles en même temps : je ne perçois que la face à laquelle je fais face, et ses autres aspects m'apparaissent au cours de l'expérience. Tout comme la perception d'un objet temporel implique une durée, du maintenant et du non-maintenant constitutifs de la structure rétention-protectionnelle de la conscience, dans l'attitude phénoménologique, la perception d'une chose spatiale implique une donation consistant en une apparition de deux types : « en propre » et « impropre ». L'apparition « en propre » correspond à « la face de l'objet qui est, au sens propre, perçue, qui accède effectivement à l'exposition »<sup>75</sup> : ce sont les « contenus exposants ». Mais la chose m'est aussi donnée dans une apparition « impropre », puisque je ne perçois pas toutes ses parties en même temps. La partie non directement visible (comme l'arrière de ma statuette) est l'« appendice de l'apparition en propre, lequel a son corrélat dans le reste de l'objet »<sup>76</sup>. Ces appendices, ou « contenus annexes », n'exposent pas eux-mêmes, étant donné que je ne les perçois pas effectivement, mais ils *rendent possible* l'exposition de la chose en tant que mondaine. Quoique seconde, l'exposition impropre est *nécessaire* pour la perception de la chose spatiale, en tant que *possible structurel*. Elle annonce un *horizon* de perception, l'épaisseur des choses, une opacité comme aspect d'une profondeur.

Au sein même d'une démarche épistémologique cherchant à fonder la connaissance de manière apodictique, Husserl pose que l'objet mondain n'est par principe jamais perçu adéquatement, que le sens de sa présence se constitue par une donation perspective dans une série infinie d'apparences possibles pour une conscience percevante. Les manques, les absences, ou parties « cachées » (l'apparition « impropre ») contribuent à l'apparition de l'objet en assurant sa mise en présence, tout comme la rétention contribue au maintenant vivant. L'objet se révèle mondain dans cette transcendance : les absences constituent la *consistance* de la présence. Loin d'être absolue, la perception est une expérience phénoménologiquement *inadéquate*, où la structure d'horizon permet d'avoir conscience des parties qui sont « manifestement absentes », hors du champ de vision tout en y étant<sup>77</sup>. Pour Husserl, par sa structure rétention-protectionnelle, l'intentionnalité horizontale permet à l'objet de se présenter,

---

<sup>74</sup> *Ideen I*, op. cit., §41.

<sup>75</sup> *C&E*, op. cit., §8.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Noë (2012), *The Varieties of Presence*, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 16 : “We take ourselves to have a sense of the presence in perception of something that is manifestly out of view.”

de s'esquisser, et d'unifier « la multiplicité de ses apparitions » comme étant l'expérience d'une seule et même chose spatiale, qui est là « en personne ». L'apparition de la chose ne se réduit pas au visible, à l'explicite – elle est au contraire, dans l'intuition, l'unité non juxtaposante et non sommative des *contenus exposants*, de *l'appréhension* (l'acte intentionnel), et des *contenus annexes*.

Les faces cachées sont donc paradoxalement indispensables pour l'expérience d'une présence pleine, l'invisible soutient le visible. Suivant Husserl, Merleau-Ponty reprendra l'idée que mon regard n'opère pas selon une ligne unidimensionnelle, mais que le *champ* de vision s'ouvre comme une propagation, un éclatement donnant sur une épaisseur, une profondeur. La vision latérale tout comme la vision directe, le maintenant tout comme le passé et le futur, s'évanouissent dans l'horizon à distance qui n'est rien d'autre qu'un horizon de proximité, une *promesse*. Le « futur » et le « passé » sont les horizons proches du « présent », et en ce sens, ses conditions. Avec Husserl, les phénomènes de rétention et de protention dévoilent *l'expérience vivante de l'absence constitutive de la présence*. Néanmoins, cela n'implique pas qu'il faille considérer une intuition de l'absence : l'horizon spatial n'est pas donné comme tel, mais précisément comme *l'horizon* du spectacle présent. L'absent est donné dans le même moment et avec la même vision que le présent, mais *en tant qu'absent*. Il n'y a pas d'intuition, directe ou non modifiée, de l'absence comme si l'on percevait effectivement ce qui est absent (ce serait absurde) ; mais l'absent est donné sur le sol du présent, avec son propre mode d'être, tout comme le présent est donné sur le sol de l'absent. Il y a donc un *être comme absence* à penser, ce que proposera notamment Sartre avec la théorie métaphysique du non-être<sup>78</sup>, mais aussi Derrida avec la pensée de la non-présence<sup>79</sup>. Les découvertes de Husserl viennent ébranler la métaphysique de la présence et la pensée de la représentation, en montrant, avec la notion d'horizon, que la présence se joue dans une forme d'*indétermination continuée*, garante de son *authenticité*. Pour que l'horizon puisse devenir l'objet perceptuel, totalement présent, il doit avoir ses propres horizons ou sa propre zone indéterminée comme *limite* omniprésente de l'être perceptuel. L'horizon perceptuel est donc toujours là, formant la limite du spectacle, mais à condition d'être précisément autre que le spectacle lui-même, autre que la présence : la présence émerge sur fond d'absence possible, *rendant l'absence essentielle à l'apparition*.

Tout comme l'être du temps est constitué d'une co-primordialité entre ses différentes dimensions, concernant l'objet mondain, qui est en même temps objet temporel dans sa donation, « On peut facilement mettre en parallèle ces modes d'apparition et de conscience des objets temporels, avec les modes dans lesquels une chose spatiale apparaît et est objet de conscience lorsque la conscience change ; et ensuite, suivre les « perspectives temporelles » dans lesquelles apparaissent les choses spatiales (qui sont en même temps des objets temporels). »<sup>80</sup> La mondanité des choses, le fait qu'elles soient présentes en « chair et en os », se joue dans une présence objective rongée d'absences, nécessairement non absolue ; et comme

---

<sup>78</sup> Sartre (1943), *L'être et le néant*, Paris : Gallimard.

<sup>79</sup> En particulier dans *La voix et le phénomène* (1967), Paris : P.U.F., où il explique que la présence du présent perçu « compose continûment avec une non-présence et une non-perception », p. 72. Voir également l'article de Françoise Dastur (2007), Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène*, *Revue de métaphysique et de morale*, 53, 5-20.

<sup>80</sup> *LPCIT*, op. cit., §9, p. 40, note 1.

pour l'écoute d'une mélodie, les objets spatiaux se donnent par *esquisses*, dans une *durée*, une *perspective*, un *présent étendu*. Au sein même des termes qui constituent le sens de la présence pour Husserl (« maintenant », « impression primaire », « présence vivante », « donation par esquisses »), on retrouve l'absence comme élément essentiel de leur être : il n'y a pas d'être sur le mode de la présence sans cette absence co-primordiale ; et si le processus temporalisant est la source de toute objectivation, alors cela rend autant légitime une pensée de l'être comme absence que comme présence, pour comprendre la véritable objectivité. Rendre compte du sens de la présence implique de réhabiliter le caractère fondamental de la dimension temporelle, en tant qu'elle est la condition permettant au phénomène de se *manifester*.

A partir de là, ce que va surtout révéler l'analyse de la chose spatiale, c'est que le paradoxe apparent de la co-constitution de l'exposant et du non exposant, de la *présence*, se résout non seulement par la structure rétention-protectionnelle de la conscience, mais aussi et surtout en partie dans la *corporéité* et le *mouvement*, par les *sensations kinesthésiques*<sup>81</sup> dont il réhabilite le rôle dans l'analyse phénoménologique génétique. C'est en leur reconnaissant pleinement un rôle constituant dans la perception que la pensée husserlienne va rejoindre celle de Bergson avec la théorie sensori-motrice de la perception, et passer de la conception d'un Ego constituant à la problématique de la *corporalité vivante*.

### **b. Corporalité, activité et temporalisation : la résistance de l'altérité**

Avec l'analyse de l'expérience de la présence de choses « là » dans l'espace, Husserl montre non seulement que la donation se réalise dans un présent dont il redéfinit le sens, mais aussi que « la constitution de la place objective et de la spatialité objective est essentiellement *médiatisée* par le mouvement du corps, en termes phénoménologiques, par les sensations kinesthésiques : soit par des (sensations) constantes, soit par des (sensations) évolutives, par des décours kinesthésiques. »<sup>82</sup> La 4<sup>ème</sup> section de *Chose et espace* s'ouvre sur la considération de « l'importance des systèmes kinesthésiques pour la constitution des objets de perception », où « La grande tâche serait ici de pénétrer le plus profondément possible dans la « *création* » *phénoménologique de la spatialité tridimensionnelle* ou, si l'on veut, dans la constitution du corps identique de la chose par la multiplicité de ses apparitions. »<sup>83</sup> Pour expliquer précisément comment l'intentionnalité constitue l'espace et des choses unifiées, considérant que c'est la nature de l'objet mondain de se donner par esquisses, Husserl prend en considération le corps et son mouvement. Il analyse que la perception est structurée par un horizon de perceptions inhérent à *l'action* : je fais l'expérience d'une entité présente en face de moi parce qu'elle comporte une absence constitutive d'horizons intentionnels, de protentions elles-mêmes constituées dans l'action. L'unité de l'objet, sa consistance, sa « présence » mondaine se réalise via les multiples perceptions de la chose apparaissante, données via le mouvement de mon corps

---

<sup>81</sup> C&E, op. cit., §45.

<sup>82</sup> C&E, op. cit., §50, p. 213 ; voir aussi §80 ; nous soulignons.

<sup>83</sup> C&E, op. cit., §44, p. 189.

par rapport à elle, et c'est au sein même de cette variabilité qu'elle m'apparaît comme entité stable inchangée. Ce sont ces *variations* volontaires qui me donnent le sens de *l'invariable*.

Le rôle des sensations kinesthésiques dans la perception mène alors Husserl à redéfinir le corps organique, en décrivant deux aspects indissociables, interdépendants : chose parmi les choses, objet déterminé spatialement, le corps est spatial, perçu, *Körper* ; mais il est également corps propre, phénoménal, percevant, un (*Eigen*)*Leib* support du corps-Je (*Ichleib*) et de ses champs de sensations :

« D'une part le corps de chair est (...) une chose, chose physique comme n'importe quelle autre, à savoir dans la mesure où celle-ci a son espace, rempli de manière propre et annexe. C'est une chose parmi d'autres, il a au milieu d'elles sa place changeante, il est en repos ou se meut comme d'autres choses. D'autre part cette chose est précisément corps propre (*Leib*), support du Je : le Je a des sensations, et ces sensations sont « localisées » dans le corps, pour partie en pensée, pour partie de façon immédiatement apparente. En voyant je ne localise pas, bien entendu, les apparitions visuelles de mon corps par des apparitions, mais bien les sensations tactiles et les sensations entrelacées avec elles, au nombre desquelles les sensations de mouvement. »<sup>84</sup>

Mon corps en tant qu'être vivant est à la fois une chose biologique *et* un être psychique, qui perçoit et ressent. Il s'agit de deux aspects entrelacés, deux dimensions ou points de vue sur une même réalité charnelle. Nous sommes incarnés, présents *au* et *dans* le monde sur un mode physique *et* sur un mode psychique, l'un et l'autre se co-déterminant, en deçà de tout dualisme. Si Husserl réduit, dans un premier temps et avec l'analyse statique, les sensations kinesthésiques (sensations de mouvement) à un statut constitué et annexe dans la constitution de la spatialité, il va finalement les concevoir comme ayant un rôle de plus en plus constituant et ouvrir une approche génétique<sup>85</sup>. Alors qu'il part d'abord d'un corps-Je constitué, un donné empirique permettant l'appréhension subjectivante, il reconsidère la place de la corporéité dans l'expérience de l'objectivité comme ce qui  *motive*  la perception et les actes intentionnels : « En général nous n'avons pas pris en considération le corps propre (...). Nous avons fait comme si le Je était un esprit pourvu d'yeux, un esprit désincarné qui a néanmoins, pour le reste, juste les mêmes séries d'apparitions des choses que nous, et avec les mêmes groupes de sensations kinesthésiques. »<sup>86</sup> Par là, il remet en cause non seulement le caractère constitué du Je, l'ego transcendantal, mais aussi l'idée d'une intentionnalité absolument constituante dans la perception, comme il l'esquissait dans les Leçons sur le temps.

Husserl découvre en effet que les sensations kinesthésiques jouent un rôle essentiel dans l'expérience de la spatialité tridimensionnelle et de la profondeur, en ce qu'elles motivent les actes intentionnels de la conscience. Il montre qu'elles gardent « dans l'« appréhension animatrice », naturellement, une position et une fonction tout autres que les contenus exposants. Elles rendent l'exposition possible, sans exposer elles-mêmes. »<sup>87</sup> Indispensables à la constitution de la choséité spatiale, les sensations kinesthésiques sont la « circonstance

---

<sup>84</sup> *C&E*, op. cit., §47, pp. 197-198.

<sup>85</sup> Sur cette problématique, voir l'article d'Havelange (2010) cité plus haut.

<sup>86</sup> *C&E*, op. cit., §83, p. 329.

<sup>87</sup> *C&E*, op. cit., §45, p. 196.

motivante » de l'intention-vers, de la protention, et de l'apparition, nécessaires à l'apparition « en propre » (la présence pleine). Elles font intervenir ce que Husserl appelle des « quasi-intentions », qui déploient un halo de nuances d'appréhension pour ouvrir de nouvelles possibilités de donation comme possibilités *motivées* : c'est en retournant la statuette qu'une nouvelle apparence se présente, insinuant la possibilité d'un autre profil ou le retour au profil que je viens de perdre, manifestant une profondeur explorable.

Le passage d'une analyse statique à une analyse génétique se révèle précisément dans la problématique du statut de la sensation kinesthésique, qui apparaît fondamentale dans le passage à la tridimensionnalité, elle-même constitutive de la bidimensionnalité. La reconsidération du corps et de la motivation permet à Husserl de passer d'un schème hylémorphique avec l'idée d'une présence absolue posée par l'ego transcendantal (analyse statique), à un schème *énactif* dont l'analyse génétique est capable de rendre compte de la présence dans son absentéisme fondamental. Ainsi, conscience *de, l'intentionnalité n'est pas absolument constituante dans la perception*, l'Ego *co-émerge* avec le monde. En développant une phénoménologie transcendantale de la sensation, Husserl comprend que le corps est non seulement constitué, mais aussi *constituant*, où les kinesthèses reçoivent « une appréhension d'un tout autre type » que l'intention représentative<sup>88</sup>. Le corps organique est constitutif non en tant que point-Je localisé dans l'espace, mais en tant que corps propre *temporalisant*, constituant de la nature rétentio-protentionnelle de la conscience. Husserl renverse ici l'ordre de l'analyse de la constitution de la chose spatiale, qui ne doit donc pas être considérée comme déjà constituée dans l'évidence (et dont on analyserait les modes d'apparition avec la phénoménologie statique) ; mais découverte dans *l'engendrement*, dans son *énaction*, dans la *genèse* de l'apperception spatiale en tant que telle. La remise en question du schème hylémorphique permet ainsi d'introduire la problématique du caractère *incarné* et *dynamique* de la perception via les sensations kinesthésiques, et la subjectivité husserlienne devient ce que Levinas décrit comme le corps en marche<sup>89</sup>.

La « présence » ne désigne plus l'état ou le statut « en personne » d'une chose (parler de la présence *de* quelque chose c'est déjà se placer dans l'ordre de la représentation), mais définit le mode de *relation* dans lequel opère une donation : elle veut dire non pas « quelque chose est là », mais « il y a » quelque chose. Cette relation *transductive*<sup>90</sup> redéfinit le sens de la passivité

---

<sup>88</sup> *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (Livre second) ou *Ideen II* (1912-1928), trad. Fr. E. Escoubas, Paris : P.U.F., pp. 93-94. Husserl y distingue deux types de sensations ayant des fonctions différentes : « des sensations qui, par les appréhensions qui leurs sont imparties, *constituent* dans des esquisses les *traits* correspondants de la *chose* comme telle » ; et « des sensation qui ne font pas l'objet de telles appréhensions mais qui, par ailleurs, sont *parties prenantes* nécessairement de toutes les appréhensions de ce type concernant d'autres sensations, dans la mesure où elles motivent celles-ci d'une certaine manière, en quoi elles font elles-mêmes l'objet d'une *appréhension d'un tout autre type* qui, ainsi, appartient *comme corrélat* à toute appréhension constituante. »

<sup>89</sup> EDEHH, op. cit., p. 159.

<sup>90</sup> En philosophie, la transduction est un concept de Gilbert Simondon (2005), central dans sa pensée de l'individuation : il désigne le processus d'individuation du réel lui-même, en tant qu'« opération physique, biologique, mentale, sociale par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place. » (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble : Millon, p. 33). Ce qui nous intéresse dans ce concept, c'est que, comme le décrit Stiegler (1998), « La transduction est une relation dynamique parce que, à partir d'un horizon préindividuel, elle tend vers l'unité sans jamais s'y figer : habitée par un déphasage, elle est de part en part

comme *écoute* ouvrant un champ de *présentation* (*Gegenwärtigung*). Comprendre *comment* le vécu s'efface au profit de l'objet implique donc de reconsidérer la valeur de l'*historicité* : la problématique de la présence n'est pas celle de l'adéquation ni même de l'évidence, mais de l'horizon, de la profondeur, de l'épaisseur, du *transcendant*. Comprendre comment le « monde », les « choses » apparaissent comme étant « là », « présents », pose finalement à Husserl la question de savoir comment la conscience intentionnelle, en ce qu'elle constitue ses objets, *se constitue elle-même en retour*, dans une *histoire transcendantale* et une problématique de *l'affection* comme motivation<sup>91</sup>.

C'est à partir de cette histoire et de cette corporalité en action que, de son côté, Bergson comprend la perception ainsi que notre rapport au monde. En opposition à la conception classique d'une perception purement passive, soumise à la donnée objective d'un côté et à la représentation mentale de l'autre, il pose que les sensations ne sont pas de l'ordre de la pensée mais d'ordre *matériel*, corporel. Pour Deleuze, « La découverte de l'image-mouvement, au-delà des *conditions* de la *perception naturelle*, était la prodigieuse invention du premier chapitre de *Matière et mémoire* »<sup>92</sup>, car par là, Bergson donne une fonction centrale à l'action, et pense la présence de façon fondamentalement dynamique sans faire de l'apparence, ou de l'image, une *représentation*. Si pour lui le cerveau n'est pas le lieu de fabrication de représentations, c'est parce qu'il est simplement le lieu de réception et de transmission du mouvement lui-même. Ce mouvement, nous l'avons évoqué, c'est celui de la durée vécue, de la continuité et de l'unicité de l'expérience ou de la donation. Perception et chose, dans l'expérience, sont toutes deux des images-mouvements, des parties locales ou portions de l'étendue, un vécu qui se constitue. La perception n'est pas un moment discrétisable, puisqu'il y a continuité, mouvement. Alors que Husserl, dans l'analyse statique, partait d'une différence préposée entre le sujet intentionnel réalisant des actes perceptifs et l'objet perçu, Bergson a pour originalité de ne pas poser cette séparation préalable. Pour lui, il n'y a qu'un mouvement perceptuel antérieur à toute distinction entre un sujet et un objet, et la matière est identité de l'être et de l'apparaître. Les corps mondains, le mien et la chose, étant localisés en des lieux nécessairement différents, la perception a lieu quand le mouvement, qui est image, se propage de l'un à l'autre non pas linéairement, mais dans le sens où chose et perception deviennent *solidaires dans une image unique*. De cette union primordiale, l'écart, la différenciation de la chose et du percevant se réalise par la corporalité, la mondanité. La perception n'a pas pour matière l'image rétinienne, la visibilité, le phénomène, mais le corps lui-même en tant qu'organe d'action et de mouvement : elle est une fonction corporelle, d'ordre *pragmatique*, n'impliquant pas de distinction (primordiale) avec la chose perçue. Elle n'est pas perception *de* quelque chose – elle *est* quelque chose.

Dans cette union, l'écart entre la perception (image-mouvement) et la chose (mouvement-image) repose alors sur le fait que le mouvement n'est pas absolu, mais *relatif* au point de vue pris sur la chose. Ainsi, la perception est une partie de l'image totale, une image-mouvement

---

temporelle. » (Temps et individuation technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon, *Intellectica*, 26(1), 241-256).

<sup>91</sup> Voir Havelange (2010), article cité.

<sup>92</sup> Deleuze (1983), *Cinéma 1, L'image-mouvement*, op. cit., p. 11.

en relation avec toutes les images-mouvements, et « toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes »<sup>93</sup>. En d'autres termes, il y a reconfiguration permanente des images-mouvements en fonction de mes actions et de ma corporalité, une donation corrélative de la perspective ouverte par mon corps : parmi ces images qui « agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, (...) il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps. »<sup>94</sup>. Un corps qui, comme le définissait également Husserl, est à la fois une chose dans le monde, et un corps propre. Alors que la science prend en compte les systèmes de régularité, la perception est plutôt une question de *perspectives variables*, ou de *variabilité des perspectives* sur la chose, puisque la chose perçue et le corps percevant sont spatialement distincts et ne peuvent se situer au même endroit au même moment.

Bergson nous enseigne que c'est en termes de *relativité* qu'il faut précisément penser la notion de mouvement, qui n'exclut pas le changement de la matière, en revenant avant le « tournant » de l'expérience (thétique) afin de saisir ce qui la motive et en constitue le sens. Notre condition incarnée implique une distance spatiale avec les autres corps du monde, une non-coïncidence fondamentale, et donc aussi un *retard temporel* définissant une relation de causalité<sup>95</sup>. L'écart entre la perception et la chose se fonde sur un écart temporel qui se réalise lui-même dans l'écart spatial. Ce délai temporel vient de ce que nous avons un corps comme *Körper*, impliquant un écart entre les différentes modalités sensibles du fait de leur spatialité :

« En un mot, plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact, et le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire. Mais à mesure que la réaction devient plus incertaine, qu'elle laisse plus de place à l'hésitation, à mesure aussi s'accroît la distance à laquelle se fait sentir sur l'animal l'action de l'objet qui l'intéresse. Par la vue, par l'ouïe, il se met en rapport avec un nombre toujours plus grand de choses, il subit des influences de plus en plus lointaines ; et soit que ces objets lui promettent un avantage, soit qu'ils le menacent d'un danger, promesses et menaces reculent leur échéance. La part d'indépendance dont un être vivant dispose, ou, comme nous dirons, la zone d'indétermination qui entoure son activité, permet donc d'évaluer *a priori* le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport. Quel que soit ce rapport, quelle que soit donc la nature intime de la perception, on peut affirmer que l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive,

---

<sup>93</sup> *M&M.*, op. cit., p.11.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Bergson pose une distinction entre une relation comme interaction ou « communauté réciproque », et une relation de causalité. Dans le cas d'une « communauté réciproque », il n'y a pas de délai de l'action à la réaction, et ce caractère immédiat ne permet pas de déterminer quel est l'objet dont les caractéristiques sont la cause ou l'effet de celles de l'autre objet. Par exemple, la gravité ne permet pas de savoir qui de l'attraction terrestre ou de la constitution de notre corps maintien ce dernier en pesanteur. En revanche, dans une relation de causalité, il y a une succession de la cause à l'effet sans réversibilité. Par exemple quand je perçois un flash lumineux.

et par conséquent énoncer cette loi : *la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps.* »<sup>96</sup>

Pour Bergson, la perception d'une chose distante se fait selon une perspective *partielle*, et implique, comme pour Husserl, des *horizons*, promesses ou menaces. Mais pour comprendre ce qui  *motive*  la perception dans son action de prélever des parties de l'image totale, il pose que ce sont d'abord les *besoins* du corps qui contribuent à la constitution de l'écart à partir de l'union.

Rétablissant la continuité entre les facultés motrices et sensitives, entre le mouvement et la perception<sup>97</sup>, il maintient un écart entre le corps matériel et l'esprit en attribuant à la perception des caractères (matériels) incompatibles avec ceux de la pensée, de manière à distinguer ce qui est de l'ordre d'une relation perceptive, de ce qui est de l'ordre d'un rapport de connaissance. L'esprit, distinct du corps matériel, est par nature désintéressé, tandis que la perception, liée au corps, est précisément intéressée,  *motivée*  par ses besoins. Or, un besoin est à la fois actuel, puisqu'il « agit » maintenant en tant que besoin, et en même temps, sa satisfaction reste virtuelle ou non actualisée tant qu'il se maintient comme tel. C'est précisément un appel à quelque chose qui n'est pas encore tout à fait là, une urgence qui ne cesse de se différer tant qu'elle subsiste, une absence qui persiste. Et c'est au cœur de ce besoin que Bergson place l'écart constitutif de la perception, dans un intervalle qui appelle à l'actualité, et par là-même s'étend dans le délai de sa satisfaction virtuelle, dans la différance, en protention vers son actualisation. En tant que telle, toujours appelée au-delà d'elle-même, la perception est à la fois mouvement, et moyen de l'action spécifique d'un corps vivant : elle est subordonnée, réduite à l'action, qui, elle, n'est pas guidée par l'intentionnalité, mais par le *corps*. Pour Bergson, c'est cette réduction qui permet de conserver l'homogénéité du réel, l'émergence d'une « réalité ». Ce qui motive la perception, c'est sa subordination à la fonction vitale motrice des vivants, aux besoins du corps, et en tant que telle, elle est perception de la partie de l'être Total (du réel) qui pourra servir à satisfaire un besoin, elle est prélèvement, image-mouvement. Toute perception est donc perception de potentialités, médiates ou immédiates, associées à l'objet perçu, en tant qu'elle est le corollaire d'un besoin, interne à un corps qui change et se déplace, et autour duquel elles s'ordonnent<sup>98</sup>. Ces besoins sont issus de la différenciation d'un seul et même élan de vie, sous une urgence interne (l'objet extérieur étant la promesse médiate d'une satisfaction interne) ou externe (l'objet extérieur étant la menace immédiate d'une agression externe).

A partir de là, Bergson ouvre l'idée que *le cercle de ma perception et mon enveloppe corporelle sont homocentriques* : la plasticité de l'enveloppe corporelle a pour corollaire la plasticité du cercle de la perception. Pour le dire autrement, la plasticité du corps est, par homologie, principe de variation du système de la perception. La variabilité apparente de ma perception est le produit de la bijection opérée entre mon corps et l'environnement, c'est-à-dire de la partie du champ exploratoire qui ne recouvre pas la temporalité de l'objet, d'une

---

<sup>96</sup> *M&M.*, op. cit., pp. 28-29.

<sup>97</sup> *M&M.*, op. cit., p. 38.

<sup>98</sup> C'est l'idée que l'on retrouve aussi dans le concept d'*affordance* tel que développé par Gibson et une approche écologique de la perception.

*coïncidence partielle*, d'un *recouvrement* comme le posait Husserl, qui marque la différence entre ma temporalité et celle de l'objet. La perception est perception de quelque chose selon une perspective variable, ou une *obliquité*, non seulement parce que je suis un point de vue à partir de ma situation incarnée, mais surtout parce que les sens, en tant qu'organes du corps, se subordonnent à son exigence vitale. Et la matière ayant des fins intéressées en partie assignées par un corps vivant, la variabilité de la perception sert la variabilité des besoins. La chose perçue et le corps sont donc les deux termes de la *relation perceptive*, et c'est cette dernière qui est première : *le corps, comme l'objet, sont issus d'une genèse en tant que relation pré-phénoménale originaires*. En posant la thèse de la liaison de la perception et de l'action, Bergson peut légitimer l'idée de localiser la perception dans la matière externe, et dépasser l'assimilation de la perception à une représentation interne de l'ordre de la connaissance. Image-mouvement, matière, la perception est quelque chose, et la conscience est immanente à cette matière qui constitue le présent, l'actuel, la partie du réel qui agit.

Lorsque Bergson dit qu'il s'agit d'« aller chercher l'expérience à sa source », il invite à thématiser l'expérience vécue de la *présence*, qui est plus qu'un rapport thétique d'identification. Pour Deleuze,

« Il y a là une rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit, et faisait de la conscience un faisceau lumineux qui tirait les choses de leur obscurité native. La phénoménologie participait encore pleinement de cette tradition antique ; simplement, au lieu de faire de la lumière une lumière d'intérieur, elle l'ouvrait sur l'extérieur, un peu comme si l'intentionnalité de la conscience était le rayon d'une lampe électrique (« toute conscience est conscience *de* quelque chose »). Pour Bergson, c'est tout le contraire. Ce sont les choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, sans rien qui les éclaire : toute conscience *est* quelque chose, elle se confond avec la chose, c'est-à-dire avec l'image de lumière. »<sup>99</sup>

Le processus perceptif n'est pas production d'une re-présentation, mais seulement une « réorganisation » de ce qui toujours déjà existe dans la matière. La chose ou image-mouvement se constitue comme chose *durant* ma perception, sans que ma perception ne produise la chose en un sens idéaliste ; et en même temps, elle constitue ma perception sans en être la cause en un sens réaliste. Il n'y a pas d'antériorité de l'un à l'autre, car c'est à partir d'une présence originaires, d'une structure unique *primordiale*, qu'advient un perçu et un percevant, qu'ils *co-naissent*, dans la résistance de l'altérité. L'approche bergsonienne permet de lever l'apparente contradiction entre point de vue interne et point de vue externe, entre le système de la perception particulièrement plastique et le système de la science éminemment inflexible, en montrant que le point de vue de la science ne prend en compte qu'une partie de la réalité et évacue celle impliquant le corps. Or, les deux parties sont réellement présentes dans l'image totale sans que cela implique contradiction<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> *Cinéma I*, op. cit., p. 89-90.

<sup>100</sup> Comme l'exemple du bâton brisé dans l'eau : du point de vue scientifique ou objectif, le bâton n'est pas brisé, du point de vue de la perception, il l'est. Pour une approche de ces problématiques, voir aussi John L. Austin (1962), *Sense and Sensibilia*, en Français *Le langage de la perception*, Paris : Vrin.

### c. *La (co-)présence comme relation : relativité et différenciation*

Le concept d'image-mouvement permet de comprendre et définir l'ordre de la perception, de l'intuition, le sens de la présence, d'après un schème non pas mécanique mais *électrique* – comme le mouvement des électrons circulants d'un corps à l'autre dans un circuit électrique, modifiant par là le potentiel de la chose recevant le courant électrique, et induisant du même coup une modification du potentiel de l'objet émetteur. Il n'y a pas de succession de l'un à l'autre, mais un co-avènement, une co-constitution qui n'est pas de l'ordre de la pure causalité. C'est cette influence réciproque qui va permettre aux polarités de se définir comme telles, et en tant que telles d'agir en retour sur la relation. C'est en ce sens que les qualités « internes » aux choses ne pré-existent pas à la relation qui s'établit entre elles, *mais en émergent*. Ainsi, avec Bergson, *ce qui est réel, c'est la relation comme différence de potentiel*, et non les potentiels eux-mêmes. Le potentiel, c'est la qualité interne de la chose *relativement à* ou *en vertu de* la différence de potentiel, et les qualités internes (images) se dessinent, s'esquissent à partir des relations (mouvement) : c'est la relation perceptive qui constitue ses pôles *en tant qu'ils sont en relation*. C'est lorsque la différence de potentiel est stable qu'il y a perception d'une « chose » par un « sujet » : lorsque l'écart s'établit<sup>101</sup>. Il y a un effet rétroactif, une co-constitution fondamentale entre le percevant et le perçu dans la perception, qui se fait à même les choses et définit le sens de la « présence ». Il y a d'abord image-mouvement seulement, des relations matérielles sans termes, et la chose comme telle dans son sens de chose se constitue à leurs entrecroisement – « ce n'est pas la ligne qui est entre deux points, mais le point au croisement de plusieurs lignes »<sup>102</sup>. Pour penser le vécu, l'apport principal de Bergson est de dépasser une pensée *spatialisante*, où la perception est considérée en termes d'ordre mécanique selon des états statiques, pour développer une pensée *temporalisante* rendant compte du rôle constituant et du caractère opérant de la *relativité* de la relation, ainsi que de la nature *pré-phénoménale* de la perception.

Ce qu'il appelle *perception*, que nous appelons le *sentir*, est à comprendre en un sens non symbolique, non représentationnel, et non constructiviste, à distinguer de l'*aperception*, c'est-à-dire une réflexivité sur la perception, une objectivation du vécu, une *pensée* de la présence qui pose des présences phénoménales, des choses, un sujet (des présences-objets, des représentations). Étant partie matérielle interne à la chose, pour Bergson la perception est à comprendre comme un processus matériel non-subsistant, l'expérience de la présence qui n'existe présentement qu'aussi longtemps que ce processus s'exerce de la chose perçue au cerveau percevant, aussi longtemps qu'il se maintient. Percevoir n'est pas connaître au sens de la connaissance absolue, objective, invariable de la re-présentation scientifique, puisque la

---

<sup>101</sup> C'est ce qu'illustrent les expériences réalisées par Charles Lenay concernant la spatialisation d'un objet ou la reconnaissance de formes en deux dimensions via un dispositif minimaliste : les sujets font varier les sensations par leurs actions, et c'est leur capacité à *stabiliser* ces variations en associant leurs variations à leurs mouvements qui leur permet d'extérioriser un percept. Voir par exemple Lenay (2006), Enaction, externalisme et suppléance perceptive, *Intellectica*, 43(1), 27-52 ; Lenay & Sebbah (2001), La constitution de la perception spatiale: Approche phénoménologique et expérimentale, *Intellectica*, 32(1), 45-85 ; Lenay & Stewart (2012), Minimalist approach to perceptual interactions, *Frontiers in Human Neuroscience*, 6(98).

<sup>102</sup> Deleuze (1990), *Pourparlers*, Paris : Les Editions de Minuit, p. 219.

perception est seulement une partie de l'image totale qui se réordonne autour du corps, dans un système de variabilité. Les relations étant premières et les termes ou polarités étant secondes, la perception ne peut être dite *d'un sujet* que dans un second temps, comme « aperception », lorsque je me rapporte à moi-même la perception. Cette dernière est d'abord une relation sans distinction préalable du sujet et de l'objet dans une même image (le présent vivant), et de cette union, l'écart émergent permet un retour réflexif donnant le sens des choses, nous les offrant comme réalités phénoménales par re-prise. Ce que l'on veut désigner par le terme de « présence », c'est donc cette *expérience du sentir, précédant et distincte de l'aperception, de la représentation théétique* posant la « présence de » quelque chose, lorsque je perçois mon corps comme image relativement stable autour duquel s'ordonnent d'autres images variables.

Ce que Bergson reproche aux réalistes et aux idéalistes, c'est de faire de la perception une activité théorique, au lieu de la saisir dans sa dimension pratique. Car en plaçant la perception dans l'ordre de la connaissance, ils sont contraints de la réduire au statut de copie de la chose même, un dérivé de l'originnaire, une représentation, qu'ils vont alors localiser dans le cerveau. Ils posent un écart primordial qui ne laisse place qu'à une pensée des rapports entre entités pleines et positives. Au contraire, Bergson pose une proximité *originnaire* et non finale, à partir de laquelle se constitue toute possibilité de différenciation. La notion d'image sert à dépasser une dualité sujet/objet, à comprendre un rapport au monde plus *intuitif*, avec l'idée d'une relation synergique en deçà de toute polarité, et non d'un rapport linéaire à un originnaire principal. C'est cette idée que l'on va retrouver dans l'approche éactive de la perception, dénonçant dans les sciences cognitives contemporaines le problème de principe consistant à négliger les phénomènes dynamiques, l'action, la dimension située et incarnée de la cognition, à cause du préjugé réaliste supposant un sujet d'abord rationnel et un objet constitué qui se rencontrent. Au contraire, suivant la voie ouverte par Bergson, nous verrons que Varela parvient à opérer le véritable « cognitive turn »<sup>103</sup> des sciences cognitives en partant de l'inséparabilité sujet/objet, c'est-à-dire en refusant toute séparation stricte et préalable du percevant et du perçu, du connaissant et du connu. Il n'y a pas de dualisme entre le monde et l'esprit, ils ne sont en aucun cas séparés et indépendants en tant que tels, et les individus humains n'ont pas le pouvoir d'inventer leurs propres réalités signifiantes de façon arbitraire et automatique, ou aveugle : il y a une *résistance* du monde externe, une permanence des choses, qui est plus qu'une simple impression sensorielle. Ce n'est pas l'individu tout puissant qui donne sens au monde, mais les objets n'ont pas non plus une puissance propre de présence qui détermine l'impression de son image dans l'organisme – le monde et l'individu se constituent mutuellement, le monde prend le sens de ce que l'individu en éactive, et il en éactive ce que le monde lui offre à voir, il y a connaissance de l'organisme et de l'environnement dans une *auto-poïesis*. Et ce, non pas dans la représentation, mais bien dans la présence *vivante* de l'expérience.

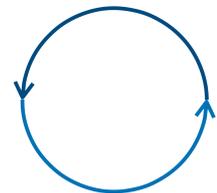
Ce que nous permettent de comprendre les pensées husserlienne et bergsonienne, c'est que la question de la présence n'implique pas d'alternative entre l'être-objet et l'être-sujet, car elle se situe en deçà ou au-delà de la dualité et de l'identité. Comme le pose également Merleau-

---

<sup>103</sup> Le « *cognitive turn* », ou tournant cognitif, est un mouvement intellectuel des années 1950, qui étudie l'esprit et ses processus avec la problématique de savoir comment l'esprit humain parvient à gérer différentes tâches cognitives de manière efficace.

Ponty, la perception n'est ni un objet ni l'opération d'un sujet, elle est d'un autre ordre : « Dès qu'on cesse de penser la perception comme l'action du pur objet physique sur le corps humain et le perçu comme le résultat « intérieur » de cette action, il semble que toute distinction du vrai et du faux, du savoir méthodique et des fantasmes, de la science et de l'imagination, soit ruinée. »<sup>104</sup> Il est nécessaire d'initier une ontologie nouvelle, à partir de la réhabilitation du rôle constitutif de notre incarnation dans la perception, « il faut réexaminer la définition du corps comme objet pur pour comprendre comment il peut être notre lien vivant avec la nature ; nous ne nous établissons pas dans un univers d'essences, nous demandons au contraire que l'on reconsidère la distinction du *that* et du *what*, de l'essence et des conditions d'existence, en se reportant à l'expérience du monde qui la précède. La philosophie n'est pas science, parce que la science croit pouvoir survoler son objet, tient pour acquise la corrélation du savoir et de l'être, alors que la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question. »<sup>105</sup>

Le sens de la présence est donc à chercher dans l'ordre pré-objectif de cette « ouverture au monde », dans la vie perceptive du corps déjà pré-supposée dans la notion d'objet. Et pour cela, ce que nous enseignent les pensées de la présence, c'est qu'« Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que « actes de conscience », « états de conscience », « matière », « forme », et même « image » et « perception » »<sup>106</sup>, puisque cette dernière, pour Merleau-Ponty, sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus, ou une référence à des « choses » externes au statut imprécis, une opposition entre visible et invisible, entre présence et absence. Être, c'est en même temps ne pas être, puisque nous sommes précisément dans des relations de relativité qui nous diffèrent, dans un même mouvement. L'illustration que donne Merleau-Ponty d'une telle relation est celle du mouvement circulaire, en tant qu'il est le sens commun du mouvement opposé de chaque moitié du cercle (vers la droite pour le bas, vers la gauche pour le haut). C'est à même le mouvement qu'ils se différencient comme mouvements distincts, mouvement qui n'est donc pas désignable positivement. Merleau-Ponty développe ainsi une pensée de l'être-vu non pas à partir d'une conversion réflexive (la phénoménologie statique de Husserl), mais à partir de ce qu'il appelle la *dialectique*, seule capable pour lui de rendre compte de ce dévoilement « en train de se faire » (et que l'on retrouve dans la phénoménologie génétique ou la pensée bergsonienne avec la notion d'*intuition*).



La présence est à penser comme la relation qui précède les termes et permet, à partir de là, qu'ils se distinguent et se posent comme tels. *Elle n'a pas de positivité en elle-même : elle n'est qu'ouverture, indétermination*. Elle est médiation par soi, et « elle ne peut rester pure que si le terme médiateur et le terme médiatisé, – qui sont « le même » –, ne le sont pourtant pas au sens de l'identité : car alors, en l'absence de toute différence, il n'y aurait pas médiation, mouvement, transformation, on resterait en pleine positivité. »<sup>107</sup> La présence désigne la

<sup>104</sup> *V&I*, op. cit., p. 45.

<sup>105</sup> *V&I*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>106</sup> *V&I*, op. cit., p. 207.

<sup>107</sup> *V&I*, op. cit., p. 124.

relation pré-phénoménale originaire de toute distinction, mais qui n'est pas pour autant dissolution dans le Même lévinassien : elle contient en elle-même une différence au degré zéro. « [I] est donc exclu que la médiation ait son origine dans le terme positif, comme si elle était une de ses *propriétés* »<sup>108</sup>, elle n'est pas de l'ordre du *dérivé*. Cette médiation qu'est la présence n'est pas le pouvoir ou la qualité d'une polarité ou d'un terme positif (et que la médiation technique devrait ou pourrait re-produire, qu'il s'agisse d'une chose ou de notre corps) : elle est elle-même l'origine de la nature de la polarité. La médiation ne peut se réaliser que dans une forme d'unité qui ne résorbe pas les différences mais les fait naître, et ce, non pas d'une manière définitive, mais *générative*, comme mouvement perpétuel de naissance, une parturition qui fait le fond de *ce qui est là*, de ce qui dure, ce qui est consistant, « présent ».

Pour Merleau-Ponty, la dialectique est capable de saisir le sens de la présence précisément parce qu'elle est une pensée non-thétique, qui ne doit pas être posée en doctrine si elle veut échapper au positivisme, permettant ainsi de saisir le monde à même son ouverture. Excluant toute extrapolation, elle doit surtout être pratiquée et non proférée, « puisqu'elle enseigne qu'il peut toujours y avoir un supplément d'être dans l'être, (...) que la conscience comme conscience de l'extérieur, partielle, abstraite, est toujours déçue par l'événement. »<sup>109</sup> Elle est elle-même impliquée dans le mouvement, « qu'en particulier elle ne se formule pas en énoncés successifs qui seraient à prendre tels quels, et que chaque énoncé, pour être vrai, doit être rapporté, dans l'ensemble du mouvement, à l'étape dont il relève, et n'a son sens plein que si l'on fait état non seulement de ce qu'il dit expressément, mais encore de sa place dans le tout qui en fait le contenu latent. »<sup>110</sup> C'est cette dialectique que l'on retrouve dans le langage : le sens des mots n'est pas *a priori*, mais en relation avec les autres mots, comme nous l'enseigne le structuralisme de Ferdinand de Saussure<sup>111</sup>. En réalité, une bonne dialectique ne peut être qu'une « hyperdialectique », une pensée capable de vérité en ce qu'elle envisage justement la pluralité des rapports et l'ambiguïté elle-même, sans idéalisation, sans chercher à la résoudre, contrairement à la science et la pensée moderne :

« la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même. Le point à noter est celui-ci : que la dialectique sans synthèse, dont nous parlons, n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, ou le règne de l'ineffable. Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position. »<sup>112</sup>

La méthode dialectique permet de saisir le mouvement, la *Présence*, une relation dans le sens d'une ouverture à l'événement, d'une écoute qui ne cherche pas la réponse mais ce qu'il y a toujours plus loin, rien n'étant donné absolument. Elle rétablit cette *activité passive du sentir* comme question ouverte, *attention*. Pour Merleau-Ponty, il ne s'agit pas de savoir si le monde

---

<sup>108</sup> *V&I*, op. cit., p.125.

<sup>109</sup> *V&I*, op. cit., p. 126.

<sup>110</sup> *V&I*, op. cit., p. 122.

<sup>111</sup> Voir le *Cours de linguistique générale* de 1916.

<sup>112</sup> *V&I*, op. cit., p. 127.

existe, « mais ce que c'est pour lui d'exister », d'être présent. Ce n'est pas « l'avatar final » d'une présence toute positive qu'il faut considérer, ni la question d'une primauté de l'En soi et de sa présence immédiate. La présence, telle que la met en lumière la tradition de pensée initiée par Husserl et Bergson, est ouverture, relation polarisante, et non résultat des polarités ; et « c'est par l'ouverture que nous pourrions comprendre l'être et le néant, non par l'être et le néant que nous pourrions comprendre l'ouverture. »<sup>113</sup> En tant que telle, elle implique que le monde soit et reste un horizon, un champ saisi dans mes limites en tant que distance ou profondeur, puisque je suis dans le monde et que « j'en suis ». Ma corporalité et ma sensibilité ne sont pas des limites dans le sens kantien, mais une dé-limitation ouvrant un point de vue.

Le sens de la philosophie pour Merleau-Ponty est ainsi précisément l'interrogation du monde avant qu'il ne soit ensemble de significations maniables. Le rôle du philosophe n'est pas celui du scientifique, il ne s'agit pas pour lui de décomposer le monde, mais d'y discerner des *articulations*, des *variabilités*, des « rapports réglés de prépossession » et d'« enjambement », qui, bien qu'« endormis dans notre paysage ontologique », y opèrent toujours et ne cessent d'y « insinuer du nouveau »<sup>114</sup>, de *faire évènement*. Cela, aucune méthode scientifique, à partir d'hypothèse et de pensée réflexive, ne peut en rendre compte. Pour Merleau-Ponty, « Il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non »<sup>115</sup>, avant la *praesencia* de la représentation. La réhabilitation de la perception, de la sensation, de l'intuition, du sentir, a mis en lumière la spécificité et le caractère fondamental de l'ordre de la présence, occulté par la souveraineté de la représentation et la problématique de l'intelligibilité de la pensée moderne. Dès lors, la question de l'essence devient celle d'un *in-variant* qui n'est pas débarrassé de sa facticité, mais qui au contraire en naît et l'organise, impliquant du même coup de revoir le sens même de l'*intelligibilité*, de l'*évidence*, de la *vérité*.

#### ***d. Contingence, passivité et sédimentation : la présence phénoménale***

Avec les pensées de la présence, il s'agit d'ériger, face à l'ontologie classique de l'objet servant une métaphysique de la présence, une ontologie de la relation, du réversible et du variable, de la *contingence*, pour comprendre comment des *choses*, un *monde*, *autrui* nous apparaissent comme tels. Nous avons vu que la solidité ou l'essentialité de cet in-variant en question dans la présence est mesurée par notre pouvoir de varier la chose par le corps, par ce sentir du flux de l'expérience qui permet de *sédimer* des présences phénoménales, des présence-objets dans toute leur positivité, extériorisées en tant qu'unités. Comme le pose Merleau-Ponty, les essences sont en réalité plutôt le *Sosein* (l'être ainsi, l'être tel) que le *Sein*

---

<sup>113</sup> *V&I*, op. cit., p. 133.

<sup>114</sup> *V&I*, op. cit., p. 135.

<sup>115</sup> *V&I*, op. cit., p. 136.

(l'être), et c'est à l'expérience et l'épreuve qu'appartient « le pouvoir ontologique ultime », l'originarité d'une objectivité.

Contre une conception kantienne idéaliste considérant que l'expérience s'inscrit dans un cadre dont les conditions de possibilité a priori sont l'espace et le temps, en tant que catégories de l'entendement, Husserl et Bergson posent que les conditions de possibilité de l'expérience se constituent à même l'expérience<sup>116</sup> : le temps et l'espace sont des objets d'intuition, expérimentés et vécus. Pour Husserl, cela implique de radicaliser la posture phénoménologique développée dans *Ideen I* et les *Recherches Logiques*, pour reconsidérer la constitution statique objectivante à la lumière des « sensations kinesthésiques », en ce qu'elles « fonctionnent d'une part en tant que constituantes pour l'apparition de chose, d'autres choses aussi bien que de mon corps, et d'autre part en tant que localisées dans mon corps. »<sup>117</sup> En tant que *médiation*, nous avons vu qu'elles jouent un rôle autant dans la constitution de l'objectivité que de la subjectivité, et la problématique de la présence s'avère être d'un autre ordre que la représentation. Ce qu'il faut maintenant élucider plus précisément, comme pour le cas des objets temporels, c'est comment un *invariant* émerge de cette variation fondamentale ? Comment advient cette individuation, l'expérience d'une présence objectivée et objectifiée à partir de cette historicité ? Comment cette expérience vivante se *sédimente* en représentation ?

Husserl et Bergson donnent un sens nouveau à la perception en comprenant l'expérience de la présence comme ce qui émerge d'une *boucle co-constitutive*, d'un *couplage* sensori-moteur. Ils mettent en lumière que la façon dont ces sensations kinesthésiques fondent l'extériorisation des percepts – c'est-à-dire la distinction entre ce qui est de l'ordre de l'immanent et du transcendantal, du subjectif et de l'objet – reste incompréhensible si l'on ne prend pas en compte le statut constituant de l'action et des sensations kinesthésiques. Comprendre comment les sensations kinesthésiques peuvent être à la fois de l'ordre du subjectif et de l'ordre de l'objectif est fondamental pour comprendre comment nous pouvons avoir une expérience de *l'extériorité*, de l'objectivité, c'est-à-dire de la présence *de* quelque chose qui est « là ». Et cela implique de comprendre la co-primordialité de l'action et des sensations dans le sens d'une *passivité* liée à l'*affection*, que nous proposons ici de définir comme *écoute*, *attention* portée à.

En effet, nous avons vu que la chose mondaine, c'est ce qui se détache de moi à partir du mouvement incarné : « toute spatialité se constitue, accède à la donation, dans le mouvement de l'objet lui-même et dans le mouvement du Je, avec le changement d'orientation qui en résulte »<sup>118</sup>, et « un corps spatial identique-inchangé ne se légitime comme tel que dans une série perspective cinétique, qui fait accéder continûment ses phases à l'apparition. »<sup>119</sup> Les profils de la chose se profilent dans l'action, et dans les variations de sensations associées. Le mouvement induit des changements dans les sensations perçues, et l'unité des différentes apparitions de l'objet générées *émerge continument* de ces multiples perceptions. Cette

---

<sup>116</sup> *C&E*, op. cit., §40 ; voir aussi *Recherches Logiques* (1900-1901), tome 3, Sixième Recherche, trad. Fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris : P.U.F.

<sup>117</sup> *C&E*, op. cit., §83, p. 332.

<sup>118</sup> *C&E*, op. cit., §44, p. 189.

<sup>119</sup> *C&E*, op. cit., §44, p. 191.

« donation par esquisses » via la corporalité pose l'idée que percevoir un *objet*, une chose dans l'espace, requiert de connaître, ou plutôt d'énacter, son « profil sensorimoteur » dans des *lois de contingences*<sup>120</sup>. La perception et le sens qui en émerge dépendent de l'association entre mon action et le retour de sensation, d'un « recroisement » entre voyant et visible comme le dirait Merleau-Ponty, pour explorer un objet spatialement localisé à travers la *réversibilité*<sup>121</sup>.

La question devient alors celle de la nature de la *contingence* rencontrée dans l'expérience au croisement de mes actes ou mouvements, comment elle prend le sens d'un objet *présent* dans cette « perspective temporelle » *dynamique*. Comme pour l'analyse du temps, la contingence dans la perception visuelle ne renvoie pas à la donation d'une information, d'un contenu, mais à une temporalité *relative*. Les sensations kinesthésiques ont un caractère de durée vécue, une forme de temporalité qui joue un rôle particulier dans le rapport et la différence entre la conscience intentionnelle et l'objet visé. C'est la relativité du rapport, et non son caractère absolu, qui est condition de possibilité de la perception. Dans le diagramme de la donation par esquisses de la couleur<sup>122</sup>, valant également pour la donation d'une chose spatiale, Husserl reprend l'analyse de la donation, impliquant une transformation continue des vécus kinesthésiques et le maintien, la persistance (rétention) des esquisses d'un temps donné au temps suivant (protention), en montrant qu'elle se réalise selon une « légalité a priori ». Cette dernière est la condition de possibilité d'une constitution du changement objectif à travers un ordre temporel fixe, qui « prescrit » une règle à la suite phénoménologique temporelle des perceptions possibles. Lorsque je fais le tour de la statuette sur mon bureau, ses phases m'apparaissent dans un certain ordre et une certaine temporalité qui contraignent ma perception : je ne peux pas voir l'arrière plus vite que je ne peux en faire le tour, et je retrouve l'avant lorsque je reviens sur mes pas<sup>123</sup>. Ce qui apparaît ici, c'est que cette légalité a priori n'est pas posée par, mais *émerge de* cette activité, dont la caractéristique fondamentale est la *passivité de l'écoute*, constitutive d'attentes. La transcendance *se donne*, elle n'est pas posée, visée, constituée par l'intentionnalité. Avec la problématique de la contingence, ce n'est pas la temporalité de la succession à proprement parler qu'il s'agit de considérer, il ne s'agit pas d'une temporalité qui serait objective comme un pattern en soi propre à la chose ; mais plutôt celle de la chair comme *Urhylè*, éprouvée par un Soi originaire qui *s'affecte passivement*, en tant que structure de possibilité pré-objective de toute spatialité et de toute temporalité. La *Kinästhèse* désigne l'unité d'une réceptivité (dimension passive, sensorielle) et d'une spontanéité (dimension active de l'intentionnalité)<sup>124</sup>, un sentir où s'apparaît une objectivité.

---

<sup>120</sup> Comme le développe l'approche sensori-motrice de la perception d'O'Regan & Noë (2001), A sensorimotor account of vision and visual consciousness, *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 939-973.

<sup>121</sup> Sur ces questions, voir également l'article de Lenay (2006), cité plus haut.

<sup>122</sup> *C&E*, op. cit., §80, p. 318. Voir aussi *LPCIT*, §43, p. 121.

<sup>123</sup> Cette légalité vaut pour un objet au repos, mais également dans le cas du changement, où la série des apparitions est seulement plus « compliquée », car découpée en diagonales dans une multiplicité à plusieurs dimensions, *C&E*, op. cit., p. 320.

<sup>124</sup> *C&E*, op. cit., p. 461-462, voir la note de J.-F. Lavigne concernant les origines du concept de kinesthèse dans la physiologie et la psychologie expérimentales du 19<sup>ème</sup> siècle que reprend Husserl. Havelange (2010), qui fait mention de ces éléments explicatifs, note par ailleurs que la conjonction de la passivité et de l'activité échappe à l'opposition du propre et de l'impropre.

Dans le même esprit, pour Bergson la séparation a posteriori du sujet et de l'objet vient de ce que dans l'union primordiale de la présence-perception, un « quelque chose » « là » se détache de ce qui se stabilise comme étant mon corps. Toute perception de chose, pour Bergson, co-varie avec une perception d'activité corporelle, dont les modifications induisent des variations concomitantes au sein de ses différentes parties. Ces variations concomitantes, ou contingentes, ne sont pas de simples causalités, mais ont le sens d'un processus synergique, où « La concomitance peut être due non à ce qu'un des phénomènes est la cause de l'autre, mais à ce qu'ils sont tous deux des effets d'une même cause, ou bien encore à ce qu'il existe entre eux un troisième phénomène, intercalé mais inaperçu, qui est l'effet du premier et la cause du second. »<sup>125</sup> La sensation étant dans le mouvement (et non dans le cerveau), elle est, en tant que matière de la *perception*, dans la chose, dans l'extériorité ; et lorsqu'elle est matière de l'*aperception*, elle est aussi dans le corps, comme « affection », qui polarise la relation et fait advenir le sens d'un objet présent « là ». L'affection, localisée dans le corps, est la perception d'une activité corporelle corrélative de la présence de l'objet, de la partie déjà agissante. Lorsque je vois un objet, je le vois donc à l'extérieur, là où il est, présent « en face » ou « au contact » de mon corps ; et du même coup, je sens *le point de vue depuis lequel je le perçois*, par *différenciation*.

Bergson et Husserl marquent un tournant décisif dans les théories de la connaissance et de la perception en initiant une pensée du *couplage* redéfinissant l'approche du temps, en revalorisant le sens de la contingence et de la concomitance non comme simples réactions, mais comme *systèmes dynamiques*. Pour une approche sensorimotrice de la perception, énoncer un profil sensorimoteur renvoie à la façon dont son apparence change en fonction des mouvements et de leur réversibilité<sup>126</sup>, c'est-à-dire à la façon dont le monde se co-constitue avec notre propre être-au-monde dans cette contingence. Avec l'idée que la perception se réalise dans la chose, Bergson pose que l'ordonnement du système perceptif se concrétise dans ou à même le réel, que la vision a pour contenu les choses-mêmes, à partir de mécanismes sensori-moteurs qui respectent leur transcendance, sans nécessiter de les répliquer ou de le transformer dans le cerveau. Cette approche sensori-motrice de la perception, en tant qu'elle s'oppose à une théorie représentationnelle et une conception de la sensibilité comme pure passivité réceptrice d'informations, a ouvert de nouvelles voies de pensée dans divers domaines, comme en éthologie (Uexküll, 1934), en psychologie (Gibson, 1966, 1979 ; Piaget, 1936, 1937) et en philosophie (Merleau-Ponty, 1945), ainsi que dans les approches contemporaines en sciences cognitives avec l'énaction (Varela et Maturana, 1970, 1989, 1994), ou d'autres champs de recherches théoriques, scientifiques et technologiques, comme la cognition située, la robotique autonome, ou encore l'ergonomie.

En psychologie, Gibson<sup>127</sup>, s'opposant à une conception passive des sens comme réceptacles de données externes, les définit plutôt en tant que systèmes perceptifs actifs, où la

<sup>125</sup> Durkheim (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Félix Alcan, p. 161.

<sup>126</sup> Noë (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA: MIT Press, p. 78 : "How its appearance changes as you move with respect to it."

<sup>127</sup> Voir en particulier *The Senses Considered as Perceptual Systems* (1966), et *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979).

perception visuelle repose non pas sur l'information, mais sur les propriétés structurelles invariantes des stimuli, extraites par les *mouvements*. Il pose que la nature même d'une modalité sensorielle est d'être un système perceptif ayant pour fonction d'extraire des *invariants sensorimoteurs* constitutifs d'une « information » sur l'environnement : il s'agit non pas de l'extraction d'entités invariantes, mais *d'invariants de cercles sensorimoteurs* au sein de l'activité du sujet<sup>128</sup>. Autrement dit, ce n'est pas une information finale ou un *contenu* que j'extraie dans l'action, mais bien la façon dont les *variations* de sensation répondent à mes actions, une *relativité* dans laquelle quelque chose se donne. Ce que je perçois, ce ne sont pas des objets pleins dans le monde dont je prélèverais les informations, mais les déformations liées à mes mouvements, la façon dont se structure le champ perceptif de manière réversible dans l'action, manifestant quelque chose comme étant « là ». Les sens n'étant pas des moyens de production de sensations (visuelles, auditives, etc.), mais des mécanismes de recherche actifs permettant de regarder, écouter, etc., c'est sur la *structure des lois* régissant les changements sensoriels produits par les actions motrices que peut alors s'établir la distinction entre ce qui est du registre de mes mouvements et que je produis, et ce qui *y résiste* ou *persiste, transcendant ma production*. C'est dans le mouvement que peuvent se poser, ou plutôt se différencier, une subjectivité et une objectivité. Cette légalité structurelle, ou ces « lois de contingences sensorimotrices », sont liées aux différentes propriétés de variations liées aux propriétés des systèmes sensoriels eux-mêmes et aux propriétés des stimuli. Gibson comprend ainsi le sujet et l'objet non pas dans un face-à-face entrant tout d'un coup en contact comme s'ils venaient de nulle part, mais en tant qu'ils se *rencontrent* dans un *contexte*, dans une *histoire* d'après leur situation incarnée et mondaine, impliquant une certaine succession durant, faite à la fois de variabilité et d'invariabilité dans la réversibilité de mes actions.

C'est de ces invariants de cercles sensorimoteurs qu'émerge ou apparaît un objet, un « invariant » au sens terminal comme ce qui se structure dans ces déformations, une résistance qui frotte au contact et s'apparaît au sein même de mes propres actions, ce qui émerge du sentir. L'ensemble de la constitution de ces invariants constitue l'« in-formation », à comprendre alors non comme une donnée, mais bien comme ce qui in-forme, ce qui se donne aux mouvements tout en les contraignant, dans une boucle. L'expérience de la présence *de* quelque chose, l'émergence d'un percept, ne repose pas sur la simple attente passive d'une stimulation sur mes récepteurs, ni sur une action purement constituante, mais sur une *dynamique de l'écoute*, la *passivité active de l'attention* par laquelle j'explore les champs de lumière disponibles, tend l'oreille, hume. Dans ces invariants de cercles sensorimoteurs, ou boucles sensori-motrices, nous apparaît un invariant phénoménal qui porte le stigmate de notre perception, tout en guidant l'énaction d'une distinction entre ce qui est de l'ordre de l'intrinsèque et ce qui est de l'ordre de l'extrinsèque. Avec la théorie sensori-motrice de la perception, il est alors possible de

---

<sup>128</sup> Sur cette question, voir aussi Brooks (1999), *Cambrian Intelligence. The early history of the new AI*, MIT Press; Lenay, Gapenne, Hannequin, Marque, & Genouelle (2003), Sensory substitution : Limits and perspectives, in *Touching for Knowing*, 275-292 ; Lenay (2002), *Ignorance et Suppléance : la question de l'espace*, HDR, Université de Technologie de Compiègne, France ; Noë (2004), *Action in Perception* ; O'Regan & Noë (2001), article cité ; Paillard (1971), Les déterminants moteurs de l'organisation spatiale, *Cahiers de Psychologie*, 14(4), 261-316 ; Varela, Thompson et Rosch (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge, MA : MIT Press.

dépasser la définition classique de la cognition comme séquence linéaire de traitement d'informations : l'activité sollicite, motive une stimulation (« obtenue »), et la stimulation elle-même est intrinsèque au flux d'activité dans son ensemble – elle est non pas un simple afférent, mais un ré-afférent, en ce qu'elle est *contingente* des inputs efférents partant de l'action. Les actions ne sont pas une simple sortie comme une réponse ou un résultat final, elles ont un rôle constituant en ce qu'elles produisent des effets en retour sur la stimulation, elles la font varier, vibrer, disparaître et revenir, elles permettent d'*énacter* le monde. Dès lors, ce « monde » ne désigne plus une objectivité possédant son unité dans l'idéalité et l'identité, mais renvoie à notre *Umwelt*, notre « monde propre » qui est avant tout un *milieu* émergeant de ce couplage.

Uexküll (1934) illustre le sens de ce concept à travers l'analyse de la structure contrapuntique qui se réalise dans la relation entre l'organisme et son milieu, avec les exemples de l'abeille ou encore de la tique, parasite sourd et aveugle dont le monde propre émerge à partir de trois boucles sensori-motrices ou « cercles fonctionnels » : « Dans le monde gigantesque qui entoure la tique, trois stimulants brillent comme des signaux lumineux dans les ténèbres... La richesse du monde qui entoure la tique disparaît et se réduit ainsi à une forme pauvre qui consiste pour l'essentiel en trois caractères perceptifs et trois caractères actifs – son *Umwelt*. Mais la pauvreté de l'*Umwelt* conditionne la sûreté de l'action, et la sûreté est plus importante que la richesse. »<sup>129</sup> Ce qu'il faut saisir, c'est que le monde a du sens pour la tique à partir de ses trois boucles sensori-motrices (caractères perceptifs et caractères actifs) fondamentales, à la fois constituées par et constitutives de la tique et son propre monde. L'évolution des relations entre les tiques et le monde a participé à la constitution propre de la tique et à celle de son monde du même coup. L'action favorise certaines frictions qui, elles, en retour et en même temps favorisent certaines actions, et ainsi de suite. S'il est courant en éthologie de caractériser un monde propre à partir des dispositifs de couplage sensori-moteurs identifiés, on retrouve également cette approche en psychologie notamment avec les travaux de Stern<sup>130</sup> étudiant le monde propre des nourrissons, ou avec les travaux de Lenay et d'Havelange, ainsi que de l'école de Compiègne en général, concernant les mondes propres des humains en relation avec les objets techniques<sup>131</sup>, sur lesquels nous reviendrons plus loin.

En posant la primauté de l'action, les approches écologiques et sensori-motrices de la perception réintègrent une composante active dans notre rapport au monde, qui émerge d'abord en tant que milieu, contre une conception purement passive faisant reposer le sens sur des représentations. Mais cette action se constitue elle-même à partir d'un sentir plus fondamental, et n'est pas à comprendre comme pure activité, s'opposant à la passivité. La constitution de la perception distale, l'extériorisation d'un objet présent là, implique un engagement du sujet dans l'action, qui ne constitue pas mais *interroge* les sensations. Nous ne percevons que ce qui part du registre de nos propres actions, ce qui se révèle au contact, dans la friction fondant la présence phénoménale<sup>132</sup>. C'est à même ce système de mouvement-changement qu'émerge la

---

<sup>129</sup> *Mondes animaux et mondes humains*, op. cit., p. 26.

<sup>130</sup> Stern (1989), *Le monde interpersonnel du nourrisson*, trad. Fr. A. Lazartigues et D. Pérard, Paris : P.U.F.

<sup>131</sup> Havelange, Lenay et Stewart (2002), article cité ; et Havelange (2005), De l'outil à la médiation constitutive : pour une réévaluation phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique, *Arob@se*, 1, 8-45.

<sup>132</sup> Lenay, Canu et Villon, (1997), Technology and perception: the contribution of sensory substitution systems, *Proceedings Second International Conference on Cognitive Technology Humanizing the Information Age*, 44-53.

visibilité, et voir un objet n'implique pas de l'avoir simplement devant les yeux<sup>133</sup>. L'expérience de la présence implique donc une co-primordialité de l'activité et de la passivité, nous voyons ce que nous *regardons*, ce à quoi nous faisons attention, ce dont nous sommes à *l'écoute*. Comme essaie de le saisir Bergson, et comme nous l'avons vu avec Husserl, pour comprendre le sens de l'expérience de la « présence » du monde, et ne pas s'en tenir à son identification, il faut réintégrer ce qu'il se passe aussi en deçà d'une posture constructiviste et d'un sujet intentionnel explorant un objet, revenir au domaine du sentir intégrant une dimension de passivité, d'écoute, d'ouverture, de rencontre, d'exposition à l'événement, permettant l'émergence d'une objectivité « présente », « là », et non d'une simple idéalité dans la représentation.

*e. Redéfinir l'être et l'essence : l'« il y a », le « quelque chose » et la « chose »*

A sa manière, Merleau-Ponty dépasse l'approche classique de l'expérience par la réhabilitation du rôle du corps et de la question de la *distance* dans l'expérience, de la non-coïncidence, de cet « écart » constitutif. Suivant Husserl et le rôle des sensations kinesthésiques, ainsi que Bergson avec l'approche sensori-motrice, il analyse que dans la perception, « la table devant moi entretient un singulier rapport avec mes yeux et mon corps : je ne la vois que si elle est dans leur rayon d'action ; au-dessus d'elle, il y a la masse sombre de mon front, au-dessous, le contour plus indécis de mes joues ; l'un et l'autre visible à la limite, et capables de la cacher, comme si ma vision du monde même se faisait d'un certain point du monde. Bien plus : mes mouvements et ceux de mes yeux font vibrer le monde. »<sup>134</sup> Mon corps comme Leib et Körper est à la fois ce qui permet la perception et ce qui la contraint, l'empêche ; il est ce qui en donne la « permission » en manifestant une non-coïncidence entre la perception et les choses même, et « au moment où la perception vient, il s'efface devant elle et jamais elle ne le saisit en train de percevoir. »<sup>135</sup> Je mets à mon compte la torsion du monde, ses déformations lors de mes mouvements et déplacements, et de cette *exploration* émerge une forme de foi perceptive en un monde solide et unique, qui se tiendrait là devant moi, *présent* en lui-même et par lui-même. La perception me dévoile une totalité qui dépasse, *excède* ce que j'en vois, et mon corps est à la fois ce qui me fait demeurer dans l'apparence, en même temps que ce qui me permet d'aller aux choses mêmes. Ainsi, « Le monde est cela que je perçois, mais sa proximité absolue, dès qu'on l'examine et l'exprime, devient aussi, inexplicablement, distance irrémédiable. »<sup>136</sup> C'est

---

<sup>133</sup> C'est ce qu'illustrent par exemple les expériences de cécité au changement, montrant qu'il est possible de ne pas remarquer un objet même s'il est directement regardé, littéralement sous nos yeux. Voir Mack & Rock (1998), *Inattentional Blindness*, Cambridge, MA : MIT Press ; Simons (1996), In Sight, Out of Mind : When Object Representations Fail, *Psychological Science*, 7(5), 301-305 ; Simons & Chabris (1999), Gorillas in our midst : Sustained inattention blindness for dynamic events, *Perception*, 28(9), 1059-1074.

<sup>134</sup> *V&I*, op. cit., pp. 21-22.

<sup>135</sup> *V&I*, op. cit., p. 24.

<sup>136</sup> *V&I*, op. cit., p. 23.

précisément cette attitude naturelle de la foi perceptive que la science prolonge sans la considérer, construisant une ontologie objectiviste à partir de cette obscurité sans l'éclairer.

La problématique du monde n'implique pas des invariants eidétiques, des Êtres, mais une essence renvoyant à un in-variant tributaire de la variation, naissant de la facticité et l'organisant, où la solidité, l'identité, l'essentialité est mesurée par notre pouvoir de varier la chose par le corps. C'est notre pouvoir de variation en tant que sentir qui est la mesure de la positivité de l'essence : cet être in-variant qui se donne dans le présent du sentir ne se donne que dans sa profondeur, dans l'histoire d'une rencontre, un *présent* où « dans cette transition, les étapes passées ne sont pas simplement passées, comme le morceau de route que j'ai franchi, elles ont appelé ou exigé les étapes présentes en cela même qu'elles ont de nouveau et de déconcertant, elles continuent donc d'être en elles, ce qui veut dire aussi qu'elles sont rétroactivement modifiées par elles. »<sup>137</sup> La problématique de la présence renvoie à une relation *non linéaire*, où le passé ne cesse pas d'être, où tout élément inter- et retro- agit sur les autres. Il n'est plus possible dès lors de penser l'expérience en la découpant en moments linéaires pour comprendre ensuite leurs liens. Au contraire, l'expérience doit être considérée en la prenant dans son ensemble, dans sa dimension continuée qui s'actualise en permanence, non discrétisable. Les étapes présentes et passées ont leur sens en ce qu'elles sont la réalisation d'une protention, d'une unité, et le « tout » de l'expérience ne se comprend que dans la *synergie* de la continuité, en tant que *système*.

C'est cet ordre de la présence que semble vouloir exprimer Merleau-Ponty avec la notion d'« il y a », comme ce qui désigne notre être-au-monde dans l'ordre de l'*événement*, du surgissement heideggérien. Être au monde, c'est l'habiter et pas simplement y avoir une place, et suivant Heidegger, Merleau-Ponty veut montrer que le monde dans son « il y a » est une structure de notre être dont doit vivre la représentation objectivante, si elle veut être effective pour l'action. La question du monde n'est pas de l'ordre de l'idéalité objective de la science, ni de celui de la subjectivité positiviste de la psychologie, mais de celui du corps : « c'est au-dessus de la perception elle-même qu'il nous faut chercher la garantie et le sens de sa fonction ontologique. »<sup>138</sup> Comprendre le sens de la présence, le « il y a » du monde, n'a pas besoin de la démarche du doute cartésien qui ne fait que remplacer le voir et le sentir par une pensée de voir et de sentir, un survol désincarné du monde où l'identité de l'espace et de l'esprit remplace notre appartenance au monde par une spiritualité qui n'est autre qu'une « présence immédiate de l'esprit à tous, et qui finalement remplace notre appartenance au monde par un survol du monde (...). »<sup>139</sup> Si la problématique de la présence échappe à une définition à partir de ce qui, en elle, résiste à une hypothèse d'inexistence, en identifiant d'emblée le positif avec une négation de la négation excluant toute dimension d'absence, de changement, de médiation, c'est parce qu'« une philosophie réflexive, comme doute méthodique et réduction de l'ouverture au monde aux « actes spirituels », aux rapports intrinsèques de l'idée et de *son* idéat, est trois fois infidèle à ce qu'elle se propose d'éclaircir : au monde visible, à celui qui le voit et à ses relations

---

<sup>137</sup> *V&I*, op. cit., p.121.

<sup>138</sup> *V&I*, op. cit., p. 20.

<sup>139</sup> *V&I*, op. cit., p. 58.

avec les autres « visionnaires ». »<sup>140</sup> Le positivisme que dénonce Merleau-Ponty a pour conséquence de faire du faux et du partiel des absences *de fait* de la totalité, dont il ne serait pas nécessaire de rendre compte, n'ayant pas « teneur de vérité ». C'est le statut qu'a eu longtemps l'illusion, servant d'argument sceptique pour décrédibiliser la perception dans les théories de la connaissance. Or, nous avons vu que l'horizontalité, les contenus annexes sont constitutifs du sens de la mondanité, tout comme la rétention et la protention ne dérivent pas du « maintenant originaire » mais *participent* du présent, du maintenant vivant : « Les négations, les déformations perspectives, les possibilités que j'avais appris à considérer comme des dénominations extrinsèques, il me faut maintenant les réintégrer à l'Être, qui donc est échelonné en profondeur, se cache en même temps qu'il se dévoile, est abîme et non plénitude. »<sup>141</sup> Si l'on veut saisir le sens de la présence, il ne faut précisément pas se mettre en position de surplomb, mais comprendre que cette assurance d'une présence continue et pleine a lieu avant tout

« parce que le fonctionnement de mon corps comme possibilité de changer de point de vue, « appareil à voir » ou science sédimentée du « point de vue » m'assure que je m'approche de la chose même que je voyais tout à l'heure de plus loin. C'est la vie perceptive de mon corps qui soutient ici et qui garantit l'explicitation perceptive, et loin qu'elle soit elle-même connaissance de relations intra-mondaines ou inter-objectives entre mon corps et les choses extérieures, elle est présupposée dans toute notion d'objet et c'est elle qui accomplit l'ouverture première au monde : ma conviction de voir la chose elle-même ne *résulte* pas de l'exploration perceptive, elle n'est pas un mot pour désigner la vision proximale, c'est inversement elle qui me donne la notion du « proximal », du « meilleur » point d'observation et de la « chose même ». »<sup>142</sup>

C'est au niveau de cette pré-phénoménalité husserlienne, de cette image-mouvement bergsonienne, de l'expérience d'un « il y a » qu'il faut chercher l'originaire du « quelque chose », des présences-objets, en lien avec la *sédimentation* de l'expérience, une Histoire plus large. Notre incarnation et notre situation corollaire dans le monde sont le milieu, le médium, la médiation ouvrant un monde, et Merleau-Ponty en parle bien comme d'une médiation : le corps est un « appareil à voir », la « science sédimentée du point de vue », le milieu transductif qui fait advenir les termes en tant que tels. C'est l'historialité de la corporalité, la sédimentation de la vie perceptive du corps et des contingences en lois qui énonce un monde, qui lui-même et du même coup organise, in-forme le « point de vue » et la possibilité d'en changer. La présence désigne la relation qui « soutient ici et qui garantit l'explicitation perceptive », qui soutient la perception et la phénoménalité, cette vie perceptive « présupposée dans toute notion d'objet » et « qui accomplit l'ouverture première au monde ».

L'ontologie de l'objet reste problématique pour Merleau-Ponty parce qu'elle évacue la corporalité et empêche ainsi de penser une relation. Et Sartre n'y fait pas exception, puisque le voyant pour lui oublie qu'il a un corps, essaie de se faire « visionnaire » de l'être pur, et il n'est question que d'un rapport entre moi en tant que néant et moi en tant qu'homme. Merleau-Ponty se distingue de Sartre en suivant Husserl et Bergson, et en voyant que le corps est précisément

---

<sup>140</sup> *V&I*, op. cit., p. 61.

<sup>141</sup> *V&I*, op. cit., p. 106.

<sup>142</sup> *V&I*, op. cit., pp. 58-59.

la condition en vertu de laquelle je peux saisir le sens d'*être là*, de la présence, car il est ce qui donne une épaisseur, une opacité dans le sens d'une histoire :

« Si nous réussissons à décrire l'accès aux choses mêmes, ce ne sera qu'à travers cette opacité et cette profondeur, qui ne cessent jamais : il n'y a pas de chose pleinement observable, pas d'inspection de la chose qui soit sans lacune et qui soit totale ; nous n'attendons pas pour dire que la chose est là de l'avoir observée ; c'est au contraire son aspect de chose qui nous convainc aussitôt qu'il serait possible de l'observer. Dans le grain du sensible, nous trouvons l'assurance d'une série de recoupements qui ne font pas l'écécité de la chose, qui en dérivent. »<sup>143</sup>

La présence, c'est cette donation « qui ne cesse jamais », une relation spécifique aux choses qui précède, invite, prépare la perception thétique. Ce n'est pas parce que je perçois la chose qu'elle est présente, c'est parce que je fais l'expérience de la présence d'un *quelque chose* que je peux explorer et découvrir une chose. La présence est elle-même la *motivation* de ma perception, de mon exploration, non son résultat.

Ce n'est pas tant la démarche réflexive en elle-même que Merleau-Ponty remet en cause, mais plutôt son point de départ, en proposant de reconsidérer les notions solidaires de l'*actif* et du *passif*. La philosophie réflexive fait du monde un être pensé donné dans une synthèse, comme résultat de l'ensemble des opérations de liaison qu'elle effectue le sujet qui le déploie devant lui, pose l'extériorité. La réflexion évacue la question du rapport entre l'esprit et le monde en réduisant ce dernier à son schéma intelligible, faisant de ce rapport une corrélation pure où l'esprit est ce qui pense, et le monde ce qui est pensé. Il faut au contraire prendre en charge une pensée de la présence en tant que telle, en élucidant le sens du *contact*, de l'*empiètement*. Et la réflexion n'est pas capable de saisir cela puisque l'esprit et le monde sont trop parfaitement coextensifs et distincts à la fois pour qu'il puisse y avoir une quelconque forme de couplage, de co-constitution, d'enveloppement réciproque – de *chiasme*. La problématique du « mélange de l'esprit avec le corps » est laissée de côté au profit d'une idéalité du monde, d'un être-soi donné dans l'adéquation de ma pensée à elle-même.

Il s'agit donc de comprendre que c'est de ce séjour dans le monde qu'émerge la représentation, où, en vertu de l'*habitude*, du *couplage*, de la *sédimentation* de l'*expérience*, par *re-prise* ou *échappement*, nous voyons un « monde », toujours « présent ». Les pensées de la « présence » en renouvèlent le sens en distinguant la *présence-objet* sédimentée de la *représentation* (le « sensible second de notre « représentation » »<sup>144</sup>, l'*Expérience* au sens de ce qui est acquis) ; de la *présentation* qui la précède, l'accompagne, et la rend possible, l'*expérience* au sens de ce qui se déroule dans la perception, l'être-au-monde originaire du *sentir* :

« Tout est contingence dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à la naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectifs. L'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle. En d'autres termes, il n'y

---

<sup>143</sup> V&I, op. cit., p. 107.

<sup>144</sup> V&I, op. cit., Note de travail du 27 octobre 1959, « Perception et langage », pp. 263-264.

a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit. L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'*échappement* qui n'est jamais une liberté inconditionnée. »<sup>145</sup>

Cet échappement, c'est celui de la représentation qui cherche à saisir en objet cette présence vivante dans laquelle nous sommes pris, en transformant la contingence en nécessité, en convertissant l'expérience vivante en Expérience sédimentée. La contingence a donc le sens de *l'Offenheit* (ouverture), comme structure de l'être que Sartre décrit aussi : « L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. »<sup>146</sup> Et il ajoute :

« Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter ».

Dans le même sens que Husserl, on ne constitue pas totalement les choses : on les rencontre d'abord, et dans cette rencontre, quelque chose nous échappe toujours par nature. La contingence caractérise une *résistance* qui existe en dehors de tout déterminisme, de toute nécessité, sans pour autant impliquer un pur hasard ; c'est le fait qu'une chose ou un être soit susceptible de ne pas être, en dehors de tout absolu positif, puisqu'elle se révèle au contact. Il ne s'agit pas d'un imprévisible tributaire de circonstances fortuites, mais plutôt d'une relation connotant le sens latin de *contingere*, « toucher, atteindre » : ce qui est contingent renvoie à ce qui est attendant à, ou *contigu*, dans le sens de concerner, intéresser, avoir rapport à. La *contingencia* (*contingo*) évoque à la fois ce sur quoi on met la main, le fait d'être en rapport ou relation avec, et ce qui arrive ou échoie en tant que *ce qui tombe en partage*, ce qui se produit<sup>147</sup>. Ainsi, *tingere* connotant l'idée d'être baigné de, d'imprégner, la con-tingence évoque ce qui prend une *teinte commune*, rappelant l'image-mouvement de Bergson.

L'erreur de la tradition est de faire de l'essence une idéalité qui la rende de fait inaccessible, puisqu'elle la « dépouille de sa facticité comme d'une impureté » : « au contraire, on obtiendrait peut-être, en renonçant à l'essence intemporelle et sans localité, une vraie pensée de l'essence. »<sup>148</sup> Dans l'ontologie renouvelée qu'ambitionne de fonder Merleau-Ponty, il n'est plus question d'opposer le fait à l'essence, mais de repenser l'essence à partir du cœur même de cet « enroulement » de l'expérience sur l'expérience. Car le *sens* (l'ordre de l'intelligible, de l'identité, sans localité ni temporalité) et le *fait* (l'ordre spatio-temporel) ne sont distincts que

---

<sup>145</sup> *PP*, op. cit., pp. 198-199.

<sup>146</sup> *La Nausée* (1938), Paris : Gallimard, pp. 184-185.

<sup>147</sup> Dictionnaire *Gaffiot* en ligne. Dernière consultation le 24 mai 2022.

<sup>148</sup> *V&I*, op. cit., p. 149.

pour une pensée qui regarderait l'être d'ailleurs ou de nulle part, et qui laisse intact le problème de leur liaison. L'essence ne doit plus être considérée comme coupée du monde et renvoyant à une immuabilité positive, à un Principe immuable et éternel, mais comme émergeant de l'expérience, impliquant de reconsidérer la conception classique de l'espace et du temps : « L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de [celui qui les saisit], de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. »<sup>149</sup> Il n'y a pas un espace et un temps comme cadres objectifs de l'expérience, mais une spatialisation et une temporalisation se constituant comme par contraste, par différence et différance, à partir d'une rencontre originaire.

Autrement dit,

« Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante. Comme le souvenir-écran des psychanalystes, le présent, le visible ne compte tant pour moi, n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cet immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache. »<sup>150</sup>

Le « présent » n'est pas l'actuel actuellement saisi, mais *le tout soutenant cette actualité*, constitué à la fois de virtuel et d'actuel. Le caractère de profondeur du monde, de l'ordre de cette différance derridienne, nous semble alors revêtir deux aspects d'une *latence* constitutive : celui d'un *horizon* latent qui *sous-tend, structure* l'expérience ; et de manière liée, celui d'une forme d'*écart, de délai* par rapport au monde, de ce qui *diffère* en tant que promesse et ouverture, puisque je ne peux jamais coïncider parfaitement avec. La notion de latence renvoie ainsi à la nécessaire refonte de notre compréhension de l'espace et du temps, qui s'intègrent réciproquement et même se co-constituent. Il faut penser l'architecture, l'étagement des phénomènes en tant que *système*, leur *tissu*. Ici, Merleau-Ponty traite de la question de la motivation que l'on retrouvait chez Husserl et Bergson, également en jeu dans les *Presence Studies*, en n'en faisant pas un attribut de la subjectivité ou du corps physiologique, mais la nature même de la présence en tant qu'ouverture continuée, qui cache et annonce en même temps, *manifeste* et *suscite*, selon « un temps et un espace d'empilements » – « perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique. »<sup>151</sup> La présence désigne une *durée* aux contours indéfinis, une temporalité originaire qui inscrit son contexte, où « l'espace et le temps ne sont pas somme d'individus locaux et temporels, mais présence et latence derrière chacun d'eux de tous les autres, et derrière ceux-ci, d'autres encore, dont nous ne savons pas ce qu'ils sont, mais savons du moins qu'ils sont déterminables en principe. »<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> *V&I*, op. cit., p. 151.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *V&I*, op. cit., pp. 152-153.

<sup>152</sup> *V&I*, op. cit., p. 154.

L'essence a un contexte charnel, qui se découvre dans le travail de l'expérience sur l'expérience, elle n'est pas ici un principe stable mais la complexité elle-même, à concevoir comme un *éclatement originaire*, « De sorte que l'Être, par l'exigence même de chacune des perspectives [...], devient un système à plusieurs entrées ; que donc il ne peut être contemplé du dehors et dans le simultané, mais doit être effectivement parcouru. »<sup>153</sup>

Tout comme la désillusion est une nouvelle apparition qui remplace la première, la réalité est toujours plus loin : elle n'appartient à aucune perception particulière, une perception succède à une autre car elles ne sont pas des hypothèses successives à propos d'un Être qui serait inconnaissable par principe, mais plutôt des perspectives différentes sur un même Être familier. Les « fausses » perceptions, les illusions, sont des « variantes » du même monde et ne sont, en ce sens, pas « fausses », comme l'affirmait effectivement Husserl. C'est en reconsidérant les faits, la dimension de la facticité que l'on pourra résoudre le problème du sens et de l'intelligibilité. Corrélativement, c'est aussi une subjectivité située dans l'espace et le temps en termes de *facticité*, et non d'essences, qu'il faut penser : « De proche en proche, c'est toute l'expérience, et l'essence elle-même et le sujet des essences et la réflexion comme éidétique, qui demanderaient à être reconsidérés. La fixation des invariants éidétiques n'aurait plus pour fonction légitime de nous enfermer dans la considération du *what*, mais de mettre en évidence l'écart entre eux et le fonctionnement effectif, et de nous inviter à faire sortir l'expérience même de son obstiné silence... »<sup>154</sup> L'ontologie nouvelle que propose Merleau-Ponty se concrétise dans le développement de différents concepts qui *intègrent* les dimensions distinguées par les dualismes traditionnels, avec pour objectif de rendre compte de la nature de la Présence en tant que « fonctionnement effectif » au caractère opératoire.

Ainsi, ce qu'il appelle *chair* n'est pas la qualité d'une chose ou d'un sujet, mais désigne ce halo continué de la rencontre, la « présence » : « Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en-soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques : on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas *ailleurs*, mais on ne peut pas dire qu'il soit ici ou *maintenant*, au sens des objets. »<sup>155</sup> La Présence ne se résume pas à une spatio-temporalité définie et n'est pas survol pur, puisque j'ai mes attaches et mon inertie ; il faut la penser plus largement qu'à l'échelle du *hic-et-nunc* : « Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale »<sup>156</sup>, spatio-temporalisante. Et c'est en cela que la réversibilité n'est jamais réalisée en fait, mais toujours imminente, comme ma main qui tente de se sentir touchée et touchante en même temps. Il y a un *présent de la présence* à reconsidérer, et cette latence à double sens, Merleau-Ponty l'évoque également par le terme de *hiatus*, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, un écart qui n'est pas un non-être ou un « vide ontologique », mais une *enjambée* ou un « recouvrement » par « l'être

---

<sup>153</sup> *V&I*, op. cit., p. 121.

<sup>154</sup> *V&I*, op. cit., pp. 69-70.

<sup>155</sup> *V&I*, op. cit., p. 191.

<sup>156</sup> *V&I*, op. cit., p. 191.

total de mon corps », des « zones claires » dans la relation, des « jours autour desquels pivotent leurs zones opaques »<sup>157</sup>.

La réflexion manque donc le monde brut ou « sauvage » en ne considérant qu'un monde élaboré, constitué. Avec elle, la présence du monde est réduite à ce qui résiste face au doute et au néant, positif comme négation de la négation, une chose *dite* par la démarche réflexive qui repose sur la foi perceptive dont elle se prétend la mesure. Merleau-Ponty identifie cette crise de la réflexion psychologique à un délaissement des *choses*, pour se reporter sur les *états* de conscience par lesquels les choses nous sont données<sup>158</sup>. Transformée en consentement de soi à soi, l'idéalité du monde fait de la présence un ensemble d'actes ou attitudes d'un sujet qui n'a pas de part au monde. La chose « présente » est sans virtualité ni puissance, elle est juste ce qu'elle est, toute transcendante et étrangère à toute intériorité, elle est là dans l'indifférence et « la nuit de l'identité »<sup>159</sup>, une présence absolue à laquelle ma perception ne prend pas part. Pour Merleau-Ponty, de même que Bergson et Husserl, saisir le sens de la présence implique alors de purifier la notion de subjectivité, en la défaisant de son statut de propriété d'un psychisme :

« Telle serait la description de l'Être à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone préréflexive de l'ouverture à l'Être. Et pour que cette ouverture ait lieu, pour que décidément nous sortions de nos pensées, pour que rien ne s'interpose entre nous et lui, il faudrait corrélativement vider l'Être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré. Si je dois être en ek-stase dans le monde et les choses, il faut que rien ne me retienne en moi-même loin d'elles, aucune « représentation », aucune « pensée », aucune « image », et pas même cette qualification de « sujet », d'« esprit » ou d'« Ego », par laquelle le philosophe veut me distinguer absolument des choses, mais qui devient trompeuse à son tour puisque, comme toute désignation, elle finit par retomber au positif, par réintroduire en moi un fantôme de réalité et par me faire croire que je suis *res cogitans*, – une chose très particulière, insaisissable, invisible, mais chose tout de même. La seule manière d'assurer mon accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité. »<sup>160</sup>

Il s'agit de revenir à « notre expérience » directement, sans « aucune référence à un *ego* », ni à un rapport intellectuel avec l'être, pour saisir comment elle nous « ouvre » à ce qui n'est pas nous, et (met-il en italique), « *Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires.* »<sup>161</sup> L'expérience originarie ne se rattache pas à une présence comme plénitude, elle est en deçà du présent et de l'absence, et pour « voir ces marges de la présence »<sup>162</sup>, « Nous nous plaçons, comme l'homme naturel, en nous *et* dans les choses, en nous *et* en autrui, au point où, par une sorte de *chiasma*,

---

<sup>157</sup> *V&I*, op. cit., p. 192.

<sup>158</sup> Et c'est effectivement encore le cas dans la problématique contemporaine de la présence dans le cadre de l'utilisation de médiations techniques. C'est cette attitude que prolongent les *Presence Studies*, lorsqu'elles réduisent la présence à un « état psychologique ».

<sup>159</sup> *V&I*, op. cit., p. 76

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *V&I*, op. cit., p. 209.

<sup>162</sup> *Ibid.*

nous devenons les autres et nous devenons le monde. »<sup>163</sup> Et c'est en effet à partir de cette réduction qui suspend non pas la thèse du monde, mais la thèse du « je », que Merleau-Ponty commence une analyse plus explicite de la question de la présence dans un très court passage inachevé conservé par les éditeurs en annexe de *Le visible et l'invisible*, intitulé *L'être préobjectif : le monde solipsiste*, où il découvre pour première vérité « qu'il y a présence, que « quelque chose » est là et que « quelqu'un » est là. »<sup>164</sup>

Bien qu'il n'ait pu aller plus loin dans ce qui semblait devoir être sa grande œuvre, ses analyses et sa posture, avec celles de Husserl et Bergson, vont inspirer une nouvelle approche en sciences cognitives que nous avons plusieurs fois évoquée, opposée aux pensées de la représentation accomplies par le cognitivisme et le computationnalisme, et de plus en plus considérée par les *Presence Studies* : la théorie de l'énaction.

## C. Enaction et couplage : les systèmes émergents

### a. Le connexionnisme

Avant d'en venir à l'approche énactive, précisons d'abord le contexte théorique dans lequel elle s'inscrit, et ce qui fait son originalité par rapport à d'autres théories.

Le connexionnisme est une approche de la cognition qui s'oppose au cognitivisme et à l'idée d'un rapport au monde fondé sur une démarche experte de résolution de problèmes que la machine et « l'intelligence artificielle » pourraient reproduire. Loin de notre façon de percevoir le monde et de lui donner du sens, l'IA ne s'avère finalement capable que de résoudre des tâches plutôt circonscrites et locales, plus proche du calcul que de l'intelligence. Au contraire, le connexionnisme va partir de l'idée que la forme d'intelligence la plus fondamentale n'est pas celle de l'esprit, mais celle d'un bébé : il s'agit de simuler l'intelligence se faisant, émergeant du rapport au monde et de sa sédimentation dans l'apprentissage du sentir<sup>165</sup>.

Trop éloignées des intuitions biologiques, les architectures cognitivistes rendent incompréhensibles les tâches ordinaires des humains, mais aussi des animaux, effectuées avec une rapidité qui ne pourrait être atteinte si elles reposaient sur des stratégies computationnelles linéaires. Contre une approche cognitive concevant des algorithmes complexes menés séquentiellement par différents modules, le connexionnisme pose qu'une conception en série du traitement de l'information n'est pas compatible avec la rapidité à l'œuvre dans notre

---

<sup>163</sup> *V&I*, op. cit., p. 210.

<sup>164</sup> *Ibid.* Le chapitre comportait un premier paragraphe dont le titre était « La présence », sous-titré « La chose et le quelque chose », long de trois pages seulement (pp. 210-213), que l'auteur aurait remplacé par le chapitre *Interrogation et intuition*.

<sup>165</sup> Varela résume ainsi l'approche connexionniste : « Q1. Qu'est-ce que la cognition ? / R. L'émergence d'états globaux dans un réseau de composants simples ; Q2. Comment cela fonctionne-t-il ? / R. Des règles locales gèrent les opérations individuelles et des règles de changement gèrent les liens entre les éléments ; Q3. Comment savoir qu'un système cognitif fonctionne de manière appropriée ? / R. Quand les propriétés émergentes (et la structure résultante) sont identifiables à une faculté cognitive – une solution adéquate pour une tâche donnée. », *Invitation aux sciences cognitives*, op. cit., p. 76.

capacité à « traiter l'information ». Le cognitivisme ne permet pas non plus d'expliquer comment le cerveau est capable de maintenir sa fonctionnalité suite à des lésions importantes, ni la souplesse de la cognition, capable de s'adapter à des environnements nouveaux et inconnus sans perdre toutes ses compétences.

Avec l'essor de l'informatique, le « cerveau » fait l'objet d'un regain d'intérêt, et les idées mises en avant par Mc Culloch dans les années 1950 concernant les « réseaux de neurones » sont reconsidérées, en parallèle de la redécouverte de l'idée d'auto-organisation en physique et en mathématiques non-linéaires. La métaphore du « réseau de neurones » renvoie au fait que le cerveau ne semble pas obéir à des règles ou un dispositif logique central de traitement, et que l'information ne paraît pas assimilée à des adresses précises ; mais qu'au contraire, il semble opérer de manière *distribuée* sur la base d'inter-connexions massives, où les connexions effectives entre les ensembles de neurones se modifient en fonction du déroulement de l'expérience. Autrement dit, ces ensembles présentent une *capacité auto-organisatrice*, dont le paradigme de la manipulation de symboles ne peut rendre compte.

Pour le connexionnisme, il ne s'agit donc pas de construire un système cognitif à partir de symboles et de règles, mais à partir de constituants simples pouvant dynamiquement être reliés les uns aux autres de manière très dense<sup>166</sup>. Contrairement au cognitivisme, un tel système ne requiert pas d'unité centrale de traitement pour contrôler son fonctionnement : c'est par le transfert de règles locales à la cohérence globale que se réalise l'*auto-organisation* du système (comme la nomme la cybernétique), ou ce que l'on appelle aujourd'hui plutôt les *propriétés émergentes globales*. En prenant en compte le cerveau et en cherchant à comprendre la cognition avec les réseaux de neurones, le connexionnisme<sup>167</sup> porte un coup à l'orthodoxie du cognitivisme dans les années 1980, posant que les représentations symboliques n'apparaissent donc qu'au niveau *collectif* : elles « émergent » des interactions entre les différentes unités de computations simples. Le passage des règles locales à une cohérence globale est au cœur de la problématique de la dynamique des réseaux non linéaires, ou systèmes complexes, que l'on retrouve également dans différents domaines (oscillations chimiques, génétique des populations, réseaux immunitaires, écologie, géophysique, etc.). Le paradigme connexionniste rejette la notion de modularité, et postule qu'il n'y a pas besoin d'un centre de contrôle ou d'une unité centrale pour traiter le tout, puisque les réseaux de neurones distribués en parallèle, comme dans le cerveau, semblent pouvoir s'en passer<sup>168</sup>. C'est donc *l'efficacité* des connexions

---

<sup>166</sup> *Invitation aux sciences cognitives*, op. cit., p. 61.

<sup>167</sup> Expression utilisée par Rosenblatt en 1958, suite à la conception du « Perceptron », appareil simple doué de certaines capacités de reconnaissance, sur la seule base du changement de connectivité entre des composants analogues à des neurones. Il ne s'agit pas d'une modélisation logique (*top down*), mais de l'exploration des ressources d'un réseau complexe d'éléments simples en interaction (*bottom up*). Dans une approche du bas vers le haut (*bottom up*), on ne parle plus de représentations en termes de symboles, pour les analyser plutôt en termes de liens entre de nombreux agents distribués, coopératifs et auto-organisés. Minsky en particulier a inspiré cette approche, en considérant le système cognitif comme une société de micro-agents susceptibles de résoudre des problèmes localement. Pour les connexionnistes, il faut donc aller en deçà des opérations symboliques, vers le niveau « subsymbolique ».

<sup>168</sup> Notons néanmoins que pour le connexionnisme, toutes les opérations continuent de se faire exclusivement dans le cerveau, sans référence au corps.

qui unit les éléments du réseau, et qui se modifie en fonction de l'expérience<sup>169</sup>. Dès lors, la connectivité du système, et donc sa façon de « computer », devient inséparable de *l'histoire* de sa transformation.

Alors que le cognitivisme, et l'intelligence artificielle traditionnelle, nécessitent d'écrire à l'avance les opérations, les réseaux de neurones artificiels ne sont pas programmés mais *entraînés*<sup>170</sup>. Pour la théorie des systèmes dynamiques, s'améliorer et apprendre revient pour le système à adopter un pattern donné, dans un état global ou une configuration interne unique (un « attracteur ») qui va « représenter » l'objet appris, à partir de propriétés émergentes communes à ces différents systèmes. Du point de vue connexionniste, le sens n'est pas contenu dans le symbole, mais *émerge* de l'activité d'un ensemble d'unités au niveau « sub-symbolique ». Cela signifie que le sens n'existe pas dans chaque unité sub-symbolique prise isolément, mais dans la *configuration* particulière de ces unités lors de leur activation simultanée, dans leur *relation*. Ainsi, une idée, un concept ne seraient que le résultat de l'activation simultanée d'un sous-réseau particulier du système, grâce à l'efficacité accrue de ses connexions, et s'organiseraient ou se sédimenteraient progressivement au fur et à mesure de nos expériences. Le connexionnisme accorde une grande importance à la *constitution du sens* des symboles tout au long de l'histoire du système, comme nous le faisons dans la vie quotidienne en développant notre capacité à identifier les objets de notre environnement ainsi qu'à leur donner du sens. L'intelligence est ici associée à l'émergence et à la reconnaissance du sens, c'est-à-dire de catégories sémantiques, tandis que le cognitivisme postulait un raisonnement déductif pour la résolution de problèmes.

Néanmoins, les réseaux connexionnistes présentent certaines limites que la théorie de l'énaction se voue précisément à dépasser. D'une part, en dépit de modèles séduisants sur le plan conceptuel, il s'avère difficile de réaliser de véritables simulations d'opérations mentales complexes, en partie du fait que les systèmes connexionnistes n'impliquent pas de couplage sensori-moteur avec l'environnement, puisqu'ils n'impliquent pas d'incarnation – ils opèrent sur la base d'entrées et de sorties artificielles (encadrées par le designer du système). D'autre part, le connexionnisme reprend l'idée cognitiviste selon laquelle la cognition est fondamentalement résolution de problèmes prédéfinis posés au système de l'extérieur, et laisse intact le « fossé explicatif » (*explanatory gap*) entre les computations de la cognition et l'aspect phénoménologique, conscient, vécu, de la cognition humaine<sup>171</sup>. Le problème central commun au cognitivisme et au connexionnisme est donc, ici aussi, la notion de *représentation*, avec l'idée implicite selon laquelle les représentations sont stables et fidèles à certains éléments du monde extérieur.

---

<sup>169</sup> C'est ce que pose la loi de Hebb (1949), selon laquelle l'apprentissage reposerait sur des changements dans le cerveau découlant du degré de corrélation de l'activité neuronale : si deux neurones ont tendance à être activés simultanément, leur connexion est renforcée et l'information passe de manière plus rapide et plus fluide ; sinon, la force de la connexion est diminuée.

<sup>170</sup> Par exemple pour la reconnaissance de formes, la forme à reconnaître est montrée plusieurs fois à la couche d'entrée du réseau de neurones, et au bout d'un certain nombre d'essais, grâce aux règles locales de modification de l'efficacité synaptique (de type hebbien), le système « apprend » à modifier le « poids » de chacune de ses connexions et à fournir une réponse appropriée issue de l'activité ayant émergé dans son réseau.

<sup>171</sup> Et l'on retrouve ce même fossé explicatif dans les théories dominantes des *Presence Studies*, largement inspirées des approches cognitivistes.

Au contraire, comme le suggérait Minsky, l'activité principale du cerveau semble plutôt consister à opérer en permanence des modifications sur lui-même. Contrairement à une machine qui fabrique un objet n'ayant aucun effet sur son propre fonctionnement, le cerveau est « machine » dont les processus modifient en permanence son fonctionnement subséquent. Il ne s'agirait donc pas de représenter un monde objectif et indépendant, une présence-objet, ainsi qu'un cogito portant le sens d'une *parousia*, mais de partir de l'idée que nos processus cognitifs font *émerger* un monde, dans une histoire inséparable des structures dans lesquelles s'incarne le système cognitif lui-même, pour précisément penser la présence comme émergence. Il faut définitivement remettre en question l'existence d'un monde prédonné, dont le système cognitif devrait extraire de l'information, pour comprendre la problématique de la présence autrement que comme un rapport à du constitué. C'est en ce sens que, dans le cadre d'une pensée des systèmes dynamiques, Varela<sup>172</sup> propose la théorie de l'énaction, où il ne s'agit pas de remettre en question la réalité physique, mais plutôt d'interroger la façon dont nous sommes contraints de l'appréhender.

### ***b. L'énaction : incarnation, couplage et auto-poïèse***

Varela et Maturana développent la théorie de l'énaction à partir de leur insatisfaction commune quant au concept d'*information* développé par la première cybernétique, qui est considérée comme un élément central dans la compréhension du cerveau et de la cognition. Leur approche va alors réactiver les problématiques philosophiques des pensées de la présence, en se développant sur la base d'une remise en question nécessaire du pivot épistémologique qu'est la notion de représentation, avec l'idée que les êtres vivants sont de nature *auto-référentielle*. Dans l'article « Biology of cognition »<sup>173</sup>, Maturana avance qu'il faut décrire le système nerveux comme un système *fermé*, et va interroger avec Varela la notion de « self-maintenance » à propos de la constitution de la cellule. La question au fondement de l'approche énaïve concerne l'autonomie des processus cellulaires, notion acquise et non questionnée en biologie à la base de l'autonomie du vivant. Avant de comprendre l'organisation du système nerveux, il va donc s'agir d'abord de se concentrer sur l'autonomie de la vie dans sa forme la plus simple (cellulaire). La biologie a montré que la cellule fabrique en permanence sa propre membrane, qu'elle s'*autodistingue*, se *différencie* continuellement de l'arrière-plan. C'est cette auto-distinction qui constitue son autonomie, et la cellule n'appréhende le réel qu'à travers cette

---

<sup>172</sup> Nous prenons Varela ici comme nom-titre de ce mouvement, mais, comme nous allons le voir, il n'est pas le seul auteur de l'approche énaïve (l'idée d'énaction était déjà pressentie par Merleau-Ponty dans les années 1940, inspirée déjà par les travaux de Husserl et Bergson). L'approche énaïve, également appelée Théorie de Santiago (Maturana & Varela, 1994), consiste à poser que « l'acte cognitif n'est pas le simple miroir d'une réalité objective externe, mais plutôt un processus actif, enraciné dans notre structure biologique, par lequel nous créons véritablement notre monde d'expérience », en reposant sur le principe que « lorsqu'un système vivant interagit avec son environnement, ce ne sont pas les perturbations de l'environnement qui déterminent ce qui survient dans l'être vivant, comme une force extérieure qui s'exercerait sur lui (causalité linéaire), c'est plutôt de l'intérieur que le système transforme sa propre structure en réaction à l'agent perturbateur (adaptation) ».

<sup>173</sup> Publié en 1970, repris du congrès « Cognition : A multiple view ».

*cohérence interne*. Et cette *organisation minimale* des êtres vivants est précisément ce qui va intéresser Varela à partir des années 70.

Dans *L'inscription corporelle de l'esprit*<sup>174</sup>, il s'oppose à une cognition réduite à une résolution de problèmes ou à une représentation des choses, pour dépasser les insuffisances du cognitivisme et du connexionnisme. La manipulation symbolique de l'approche cognitive n'est pas à rejeter en tant que telle, mais doit être comprise comme une description d'un niveau supérieur de propriétés, concrètement matérialisées dans un système distribué interconnecté sous-jacent. Les réseaux de neurone du connexionnisme, quant à eux, peuvent permettre de décrire de manière adéquate la cognition, mais à condition de pouvoir produire de la *signification*. Or, pour cela, il faut réintégrer le *pouvoir d'agir* sur l'environnement et la *sensibilité* à ses variations, ainsi qu'une notion d'histoire, de durée, d'inscription corporelle. Avec l'idée d'un « couplage structurel » avec l'environnement, Varela et Maturana développent une conception des systèmes dynamiques *incarnés* en prenant en compte non seulement le cerveau, mais aussi et surtout le *corps* de l'organisme. Pour les approches dynamiques incarnées<sup>175</sup>, sortir la cognition de l'organisme particulier qui pense la rend incompréhensible, puisque tout vivant est d'abord dans une *situation* particulière, écologiquement situé. Et si c'est le couplage qui donne sens à l'action, ainsi qu'à ce qu'elle énonce, cela implique une structure fondamentalement *temporelle* de la perception.

Incarnés, les agents sont mis en situation d'agir, et, de fait, immergés dans leur perspective particulière. Il faut donc réintégrer l'*expérience quotidienne*, que le cognitivisme et les propriétés émergentes du connexionnisme avaient évacuée : « Tout comme le connexionnisme est né d'un cognitivisme soucieux d'établir un contact plus étroit avec le cerveau, ainsi le programme de l'énaction franchit-il une étape de plus dans la même direction ; il vise à embrasser la temporalité de la cognition entendue comme histoire vécue, que cette dernière soit considérée au niveau de l'individu (l'ontogenèse), de l'espèce (l'évolution) ou des structures sociales (la culture). »<sup>176</sup> Dans la lignée de la phénoménologie ouverte par Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, Varela va faire du vécu une dimension primordiale du *sens* et de

---

<sup>174</sup> *The embodied mind : Cognitive science and human experience*, co-écrit avec Thompson et Rosch en 1991. Voir également l'ouvrage *Mind in Life : Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (2007) par Thompson, qui en constitue la suite.

<sup>175</sup> « Embodied dynamicism », ou « situated cognition », ou encore « embodied cognition », cognition incarnée en français. On retrouve ces approches dans divers domaines, comme la robotique située de Brooks, la sémantique cognitive de Johnson (1980), ou encore la neurobiologie avec Freeman, posant que la connectivité du cerveau humain engendre une activité chaotique qui, comme les phénomènes météo, obéit aux lois de la dynamique non linéaire (ou « chaos déterministe ») : il montre que ces fluctuations chaotiques révèlent des régularités et capacités de changements rapides et étendus qui sont compatibles avec ceux de la pensée humaine. Par exemple, les vastes assemblées de neurones qui changent abruptement et simultanément de pattern d'activité le font en réponse à un stimulus qui peut être très faible, provoquant la déstabilisation d'un cortex sensoriel primaire, qui atteint d'autres zones du cerveau où elle est « traitée » de façon spécifique pour chaque individu, en fonction du contenu de mémoire propre à chacun. En psychologie avec Piaget, on retrouve également une conception proche mais différente de l'énaction, postulant que le développement cognitif de l'enfant est façonné par les actions sensori-motrices là où Varela y voit plutôt une co-émergence.

<sup>176</sup> *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine* (1993), trad. Fr. V. Havelange, Paris : Seuil, p. 289.

la « présence », de l'être là du monde et de soi-même<sup>177</sup>, en définissant ainsi l'approche énaïve :

« Q1. Qu'est-ce que la cognition ?

R. L'action productive : l'historique du couplage structurel qui énaïve (fait émerger) un monde.

Q2. Comment cela fonctionne-t-il ?

R. Par l'entremise d'un réseau d'éléments inter-connectés, capable de subir des changements structurels au cours d'un historique non interrompu.

Q3. Comment savoir qu'un système cognitif fonctionne de manière appropriée ?

R. Quand il s'adjoit à un monde de signification préexistant, en continu développement (comme c'est le cas des petits de toutes les espèces), ou qu'il en forme un nouveau (comme cela arrive dans l'histoire de l'évolution). »<sup>178</sup>

Pour l'énaïve, le système corps-cerveau n'est pas comparable à une machine dont la fonction serait de représenter le monde et trouver des solutions. Au contraire, il contribue à l'avènement conjoint d'un « monde » et d'un « je », d'une pensée qui se constitue elle-même à partir de l'histoire des différentes actions accomplies par le corps dans l'environnement, où *faire* est synonyme de *se faire*.

Contrairement aux approches traditionnelles, qui conçoivent la perception comme un processus passif et linéaire (de l'inconscient au conscient), nous avons vu que les théories sensorimotrices, au contraire, envisagent la perception comme un processus *actif*, se constituant au sein d'une boucle sensori-motrice, où la perception est donc une activité. Sur la base d'extraction de régularités entre les actions effectuées et le retour de sensations associées, ou maîtrise des lois de contingence, la perception consiste à énaïver le monde, à même notre engagement dans celui-ci. Percevoir, c'est avant tout *se coupler* : ma présence et celle de l'environnement se co-constituent dans l'interaction, passant par le corps et la maîtrise des régularités de nos relations<sup>179</sup>. Autrement dit, il n'y a pas un monde objectif en soi qui nous soit commun en tant que tel, mais divers organismes existant dans des mondes perceptuels différents, au croisement desquels seulement pourrait être un monde « objectif ».

Mais ce qui distingue Varela et l'énaïve des positions constructivistes au sein des théories sensori-motrices, c'est l'idée que l'émergence de la réalité ne part pas d'un sujet déjà posé (elle n'est pas sa construction), et que le corps en tant que médiation n'est pas une sorte

---

<sup>177</sup> Varela est également influencé par l'idée d'une nature sociale des sciences posée par l'école française de l'histoire et de la philosophie des sciences (Koyré, Canguilhem et Bachelard), selon laquelle chaque époque est « aveugle » aux fondations de ce qu'elle considère comme certain et évident. Il s'inscrit ainsi dans la lignée des pensées de la présence qui remettent en question les représentations figées.

<sup>178</sup> *Invitation aux sciences cognitives*, op. cit., p. 112.

<sup>179</sup> Par ailleurs, les observations sur le cerveau diffèrent des approches classiques de la vision suggérant que ce qui est capté par les yeux est transmis au cortex visuel de manière linéaire, en passant par des connexions aux neurones du corps genouillé latéral (CGL), vu comme un relais vers le cortex. Or, 80% de ce que captent les cellules du CGL ne vient pas de la rétine, mais de *l'interconnectivité dense d'autres régions du cerveau*. Autrement dit, les voies visuelles ne sont pas un dispositif de traitement séquentiel des yeux vers le cortex, mais la rencontre de ces deux ensembles d'activité neuronale constitue un moment de l'émergence d'une nouvelle configuration cohérente, liée à un haut degré de réciprocity dans tout le cerveau, les principales voies visuelles étant pratiquement toutes bidirectionnelles. On ne peut donc pas soutenir que le réseau neuronal fonctionne de la perception vers l'action à sens unique – au contraire, la perception et l'action, le perceptif et le moteur sont liés en tant que motifs émergents qui se sélectionnent mutuellement.

d'intermédiaire entre un intérieur et un extérieur : il n'est pas question d'un sujet qui constitue son monde par l'énaction, mais cette dernière signifie que *sujet et objet adviennent du même coup*, étant tous deux indispensables pour l'acte de cognition (et l'expérience de la présence). Il y a un rôle fondamental de l'action dans la perception, mais pas une primauté absolue du caractère actif pur – il faut y intégrer une dimension de *passivité* constitutive, *d'ouverture*. Pour Varela, ce n'est qu'en pensant une véritable co-constitution du sujet et de l'objet que l'on pourra dépasser l'objectivisme traditionnel rationaliste séparant un monde interne et un monde externe<sup>180</sup> – comme le découvraient Husserl, Bergson et Merleau-Ponty. Varela marque un véritable tournant concernant la question de la *motivation* : le sujet ne construit pas sa réalité selon ses désirs (constructivistes), ses besoins (Bergson) ou sa visée intentionnelle (Husserl), et il n'y a pas d'objet qui détermine le processus cognitif (réalistes), comme si le sujet surgissait de nulle part, du néant, pour faire une expérience ; mais il y a, comme le voyait Merleau-Ponty, détermination, conditionnement et motivation *récioproques* du percevant et du perçu, du connaissant et du connu, du sujet et de l'objet, qui émergent dans une *dépendance mutuelle*, une *relation de Présence pré-phénoménale*, originaire de toute phénoménalité, impliquant une *histoire*.

Afin de dépasser une conception de la perception et de la cognition sur la base d'un rapport linéaire stimulus-réponse, auquel les architectures fonctionnalistes cognitivistes sont obligées d'adjoindre un module « motivation » pour déclencher l'action, il faut donc considérer une *boucle* où réponse et stimulation donnent lieu à un *flux continu* de mouvement déroulant un percept, et non à une chaîne de réflexes automatiques de laquelle résulte une perception comme point final. Et cela implique, encore une fois, de reconsidérer la définition traditionnelle du temps. Nous ne percevons pas à partir du néant, nous sommes en situation, et percevoir le monde ne se résume pas à une activité d'analyse ou de lecture passive de ce qui est « là ». Au contraire, la relation de Présence est elle-même parturiente du « là », en ce qu'elle est fondamentalement une co-présence au degré zéro de la différence, par laquelle adviennent un sujet in-formé par l'objet et un objet in-formé par le sujet du même coup. Ce qui est donné, « présent », n'est pas un objet isolé et discret, mais un *monde*, un environnement dans le sens d'un *milieu*. La problématique du monde vécu est donc indissociable de la thématization du corps propre, puisque c'est dans la corporalité que se jouent les processus de couplage sensorimoteurs donnant le sens du monde, ou plutôt de « mondes propres » co-advenant avec les individus qui les énaquent. C'est ce que Varela appelle l'*auto-poïèse* :

« Un système auto poïétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau. Il s'ensuit qu'une machine auto poïétique engendre et spécifie continuellement sa propre organisation. Elle accomplit ce processus incessant de

---

<sup>180</sup> Voir l'entretien de Varela avec Bernhard Poerksen, "Truth Is What Works : Francisco J. Varela on Cognitive Science, Buddhism, the Inseparability of Subject and Object, and the Exaggerations of Constructivism – A Conversation", tiré de B. Poerksen (2004), *The certainty of Uncertainty : Dialogues Introducing Constructivism*, trans. Alison Rosemary Koeck and Wolfram Karl Koeck (Exeter, UK : Imprint Academic), pp. 85-107.

remplacement de ses composants, parce qu'elle est continuellement soumise à des perturbations externes, et constamment forcée de compenser ces perturbations. Ainsi, une machine auto-poïétique est un système à relations stables dont l'invariant fondamental est sa propre organisation (le réseau de relations qui la définit). »<sup>181</sup>

Du grec *autos*, *soi*, et *poiein*, *produire*, un système autopoïétique est un réseau complexe d'éléments qui régénèrent constamment, par leurs interactions et transformations, le réseau qui les a produits, comme semblait vouloir le décrire Bergson à partir des besoins du corps, de l'élan vital. Varela explique qu'au niveau cellulaire, un réseau complexe se définit par une cascade de réactions biochimiques dans la cellule : la cellule autopoïétique construit sa propre frontière et tous les composants internes, qui vont eux-mêmes engendrer les processus produisant tous les composants, et ainsi de suite, selon une logique non pas linéaire, mais *circulaire*<sup>182</sup>. La membrane est nécessaire pour catalyser le métabolisme et retenir les métabolites, et le métabolisme est nécessaire pour reconstituer la membrane, dans une boucle. Cela veut dire qu'un réseau autopoïétique est à la fois *fermé* et *ouvert* : étant donné que chaque composante est produite par les autres composants du réseau, sur le plan de l'organisation le système entier est *fermé* (« clôture opérationnelle » du système) ; mais par rapport à l'environnement, il est thermodynamiquement *ouvert*, assurant la circulation d'énergie et de matière nécessaires au maintien de son organisation et à la régénération continue de sa structure<sup>183</sup>. L'originalité de Varela et Maturana est donc de donner une place centrale à l'origine biologique, *vivante*, des agents cognitifs autonomes. La notion de mécanisme d'auto-poïèse désigne les organismes comme des agents qui s'auto-génèrent et s'auto-produisent, dans le sens où vie et cognition sont intimement liées. Ils remettent en cause la posture classique caractérisant le vivant en biologie, selon laquelle tout est explicable en termes de code de programmation et de réplication (ADN et ARN), et de génétique des populations centrée sur l'adaptation et la sélection naturelle<sup>184</sup>. Dans l'auto-poïèse, le métabolisme et les gènes forment *ensemble un réseau* : avant de pouvoir se reproduire ou évoluer, un système vivant doit d'abord être capable de *se maintenir* en vie de manière autonome, d'être *présent*.

Avec le concept d'auto-poïèse, l'énaction permet, comme l'ambitionnait la phénoménologie, de considérer autrement la *Sinngebung*, la question de la signification et de la donation de sens, en y réintégrant un dynamisme fondamental – en y réintégrant la *vie*, la *Lebenswelt*. La bactérie mobile qui nage dans un milieu aqueux en remontant un gradient de sucrose, tourne d'abord au hasard jusqu'à ce qu'elle sente le gradient de molécules de sucre, grâce à des récepteurs sur sa membrane. Puis elle se met à nager pour remonter ce gradient, en

---

<sup>181</sup> *Autonomie et connaissance, essai sur le vivant* (1989), Paris : Seuil, p. 45.

<sup>182</sup> On retrouve ici la métaphore du mouvement circulaire de Merleau-Ponty.

<sup>183</sup> Au début des années 70, en parallèle de l'article théorique principal sur l'autopoïèse, Varela avait écrit un article plus court démontrant par simulation que leur intuition était juste : dans un monde artificiel en deux dimensions, il observe l'émergence spontanée d'unités qui s'auto-distinguent en formant une « membrane » et montrent également des capacités « d'auto-réparation ».

<sup>184</sup> Dans cette perspective, voir également les travaux de John Stewart prolongeant cette critique de la génétique à partir de la théorie de l'énaction, notamment *Breathing Life Into Biology* (2019), *Enaction : A New Paradigm for Cognitive Science* (2010), ou encore le chapitre « On the Evolutionary Origins of Representations and Intentions » (1997), in *Auto-organisation et Comportement*, Paris : Hermès, pp. 39-47 ; et l'article « Au-delà de l'inné et de l'acquis », *Intellectica*, 16(1), 151-174.

direction de la source du sucre. Dans ce processus se réalise une boucle sensorimotrice dynamique : la façon dont la bactérie bouge dépend de ce qu'elle perçoit, et ce qu'elle perçoit dépend de ses mouvements. Cette boucle sensorimotrice dynamique *exprime* et en même temps est *subordonnée* au maintien de l'auto-poïèse de la bactérie. Autrement dit, chaque interaction sensorimotrice et chaque caractéristique discernable de l'environnement reflète, « énonce » la perspective de la bactérie, son point de vue. Si le sucrose est bien un élément réel, existant, son statut comme *aliment* ne l'est pas : le caractère d'aliment du sucrose n'est pas intrinsèque à son statut en tant que molécule, mais est une caractéristique « relationnelle », liée au métabolisme de la bactérie. Il n'a pas de signification ou de valeur comme nourriture en soi, mais seulement dans ce milieu particulier que la bactérie amène à exister, qu'elle ouvre, qu'elle énonce. Ainsi pour Varela, grâce à l'autonomie de l'organisme, son environnement ou sa niche a un « surplus de signification », par rapport au monde physicochimique. Les significations particulières (valeurs positives ou négatives), les présences-objets, les objectivités qu'on découvre dans ce monde-milieu ne préexistent pas dans le monde physique, ce que nous percevons est différent du stimulus visuel physique. En d'autres termes, *vivre est un processus créateur de sens, et non l'application de règles et de lois de la Nature.*

L'exemple de la couleur dans une perspective énonciative permet de l'illustrer. Varela montre que la sensation de couleur n'est pas entièrement donnée par le monde physique, mais dépend aussi des mécanismes de perception mêmes, en étudiant différents systèmes visuels de vertébrés, et surtout leur système chromatique propre. Il remarque qu'à chaque type de système visuel correspond un type de monde énoncié, impliquant que le modèle newtonien de la dispersion de la lumière ne suffit plus à expliquer le phénomène de la couleur. Ainsi, le bleu n'existe pas en soi comme tel, et il n'est pas non plus exclusivement subjectif, mais est une qualité stable sédimentée dans notre Histoire évolutionnaire et dans l'expérience ou l'histoire individuelle à partir des interactions. Cette qualité, qui apparaît stable et externe, ne peut être attribuée au percevant ou au perçu de manière univoque : elle n'est justement pas assignable au sujet *ou* à l'objet, mais *émergente* de leur rencontre, de leur relation originaire, et la couleur elle-même n'est caractérisée comme telle que par rapport à d'autres couleurs. Pour l'énonciation, puisque notre lignée biologique s'est maintenue, nos catégories de couleur sont viables ou efficaces ; mais d'autres espèces ont développé d'autres mondes sur la base d'opérations neuronales différentes et tout aussi viables. Ainsi, notre perception de la couleur ne doit pas être considérée comme la « solution » optimale apportée à un « problème » posé par l'évolution. Le sens des choses et leurs propriétés n'existent pas en tant que tels et n'appartiennent à personne : ils émergent à partir de *phases de couplage* plus ou moins longues entre le monde et les organismes. Avec une telle approche, il est alors possible de rendre compte de l'authenticité de tout monde perceptif, que ce soit celui des personnes aveugles ou sourdes, ou de personnes avec handicap physique (ce qui rendrait d'ailleurs non pertinente la notion de handicap en dehors d'un contexte social), mais aussi les mondes perceptifs ouverts par les médiations techniques.

La cognition étant dès lors l'*exercice d'un savoir-faire* par un organisme incarné et situé, cela signifie qu'avec la signification, elles émergent du couplage sensori-moteur de l'organisme avec l'environnement. Le corps dans lequel s'incarne la cognition possède un système nerveux *dynamique* capable, non pas de « traiter de l'information » en provenance du monde extérieur

(sens computationnaliste), mais de *générer et maintenir des patterns d'activité cohérents*. Le monde n'est pas quelque chose d'extérieur et de prédonné que l'on se représenterait intérieurement : le vivant énonce le milieu qui le contient à partir de sa condition incarnée et située, le sens des choses et le monde signifiant émergent à même leur rencontre. Ainsi, le monde et l'organisme se *co-déterminent mutuellement l'un l'autre*.

La perception doit en conséquence être définie autrement, non pas en tant qu'activité locale et temporaire, réduite à une forme d'actualité, mais comme un processus sur le temps long, toujours en train de se constituer au fil des expériences, se réalisant au fur et à mesure de l'évolution biologique en se façonnant, se sédimentant : « L'environnement ne contient pas d'attributs, c'est l'histoire, récurrente, cyclique qui fait émerger les attributs du monde. [...] C'est l'image du poème de Machado qui dit qu'il n'y a pas de chemin et que le chemin se fait en marchant. »<sup>185</sup> Au fondement de la perception, il y a donc un couplage (et non une chose) qui repose sur la corporalité et la sensori-motricité. Notre propre présence est constituée par le monde qu'elle constitue<sup>186</sup> : notre corporalité nous permet d'avoir une certaine relation avec le monde, qui va en révéler les reliefs contingents aux modalités de cette relation. Ces reliefs « ontologiques » vont en même temps façonner la relation, et ainsi notre propre constitution. Ce monde que je rencontre me contraint également en retour à l'explorer d'une certaine manière, je ne suis pas totalement directrice de la relation de Présence, je ne pose pas de manière arbitraire un objet et ses propriétés. Il y a, comme pour Husserl et Bergson, une dimension *temporelle* à réintégrer *au sein même du processus*, et non comme cadre, en réhabilitant la nature dynamique du vivant.

### c. « *Specious present* » et systèmes dynamiques : le rôle de l'affect

Varela remet au centre des considérations le fait que le cerveau est avant tout un système organisé dynamiquement et de manière complexe, non linéaire, dont les nombreuses variables interdépendantes ne peuvent être dissociées et distinguées que de manière arbitraire. La cognition est un ensemble *processuel* de l'ordre de la métaphore électrique évoquée par Bergson, de la synergie que découvre Merleau-Ponty, selon une structure horizontale telle que la pense Husserl avec la rétention et la protention. La pensée de Varela s'inscrit dans un contexte théorique où s'opère un tournant autour de l'une des découvertes les plus significatives du XX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle lorsque des composants interagissent localement sous certaines règles, un pattern global émerge comme une nouvelle dimension de l'identité, un nouveau niveau d'être

---

<sup>185</sup> « Caminante no hay camino, se camino al andar », Varela (2006), « Autopoïese et émergence », in *La Complexité, vertiges et promesses* – 18 histoires de sciences (...) par Réda Benkirane, éd. Le Pommier/Poche, p. 168.

<sup>186</sup> C'est ce que disait déjà Merleau-Ponty dans *V&I*, op. cit., p. 24 : « (...) mon corps ne perçoit pas, mais il est comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui ; par tout son arrangement interne, par ses circuits sensori-moteurs, par les voies de retour qui contrôlent et relancent les mouvements, il se prépare pour ainsi dire à une perception de soi, même si ce n'est jamais lui qu'il perçoit ou lui qui le perçoit. Avant la science du corps, – qui implique la relation avec autrui –, l'expérience de ma chair comme gangue de ma perception m'a appris que la perception ne naît pas n'importe où, qu'elle émerge dans le recès d'un corps. »

tel qu'il satisfait alors certaines fonctions de manière optimale. Varela l'illustre par l'exemple d'une colonie de fourmis, où interviennent deux types de « présence » : la présence individuelle de chaque fourmi, et la présence en tant que colonie. Si l'on cherche à savoir où est localisée la colonie, il ne suffit pas de prendre quelques fourmis, qui ne nous apprendront que l'incorporation de règles locales. L'unité de contrôle centrale ne peut être localisée nulle part, il n'y a pas d'identité indépendante, seulement une identité *relationnelle*. Les fourmis existent bien en tant que telles ; mais ce qu'il faut saisir, c'est que leurs relations mutuelles produisent une *identité émergente* qui a une *réalité opérante* sur les individualités. De même, si l'on veut saisir ce qu'est la France, l'on peut dire qu'elle dépend des individus, des français, de leurs relations, de leur langue, de leurs pratiques, etc., et en même temps, cette culture française opère sur les individus qui la constituent, dans une relation réciproque. Il faut penser à la fois une identité compacte, et le fait qu'elle ne soit pas faite d'une substance déterminable ou d'essence localisable : elle n'existe pas toute seule, et pour autant, elle ne se réduit pas aux individualités. C'est cette transition de règles effectives localement à des patterns émergents globalement que l'on retrouve dans le cadre des théories de la complexité et des systèmes dynamiques, qui permettent de rendre compte de nombreux phénomènes, comme la cognition elle-même et la façon dont l'expérience de la présence de quelque chose se constitue dans le temps.

Avec la conception d'un présent comme durée qui intègre « passé » et « avenir », ce qui est passé est toujours là, puisque chaque interaction contribue à mon éaction du monde, et ainsi à la sédimentation de ma perception. Lorsque je vois une bouteille, je perçois également toutes les autres bouteilles que j'ai déjà saisies ou vues, et ces couplages antérieurs me permettent de préparer chaque nouveau couplage de manière plus efficace, de constituer des attentes plus précises, de sédimenter toujours plus la présence phénoménale à partir de l'expérience vivante de la présence dans le présent. La sédimentation permet de faire de la relation, du flux de l'expérience vécue, une qualité extériorisée et objectivée en chose. Le passé n'est pas passé, il reste opérant puisqu'il nous forme, nous constitue. Et le futur n'est pas à venir, il est également toujours là, toujours disponible. Il ne faut pas penser nos perceptions selon des états distincts, mais plutôt des réactualisations permanentes à partir de notre être au monde, et *de* notre être-au-monde lui-même.

En d'autres termes, ce ne sont pas le passé et le futur qui ne sont pas actuels, mais le *présent*, virtuel puisqu'il n'apparaît que par retour réflexif. Le présent n'est pas une portion du temps défini coïncée entre le passé et le futur, il est l'expression d'une relativité flexible, au gré de la rencontre de laquelle émergent le sujet et l'objet en tant que tels. Varela, en reprenant l'expression « specious present », décrit un présent trompeur qui, en mettant en jeu ce processus rétentio-protentionnel, ne peut être rendu par l'idée d'une représentation simple et transparente, ou d'un état mental avec un contenu linguistique et symbolique tenant lieu d'un objet présumé originaire. Suivant la voie génétique de l'intentionnalité, la modélisation « neurophénoménologique » de la présentation qu'il propose en fait une activité relationnelle où co-adviennent le sujet et l'objet de la visée intentionnelle, une relation pré-phénoménale, originaire en tant qu'ouverture continuée.

Avec l'approche des systèmes dynamiques incarnés et l'idée d'un « specious present », pour Varela, comme pour Husserl, Bergson et Merleau-Ponty, c'est le caractère actif de la

perception (c'est-à-dire l'interdépendance active de la sensation et du mouvement) qui donne à la temporalité ses racines dans le vivant, et il s'agit d'étudier les bases structurelles ainsi que les conséquences de cette intégration sensori-motrice pour comprendre la temporalité. Il cherche ainsi à définir la neurodynamique de l'apparition temporelle, à partir d'agents situés et incarnés, dans un couplage continu ou *coping* permanent, fondamentalement médié par les activités sensorimotrices et les activités autonomes de l'agent, dont l'identité est basée sur des configurations endogènes émergentes (ou patterns d'auto-organisation) de l'activité neuronale. L'énaction implique que le couplage sensorimoteur *module*, mais ne détermine pas, une activité endogène continue, alors configurée en « choses » du monde significantes dans un flux incessant<sup>187</sup>. Ainsi, pour Varela, la temporalité est un processus neurocognitif, où, d'un point de vue enactif, l'acte mental est caractérisé par une participation simultanée de plusieurs régions fonctionnellement distinctes mais aussi topographiquement distribuées du cerveau, et leur incarnation (*embodiment*) sensorimotrice. L'idée centrale ici est que ces composants variés nécessitent un cadre ou une *fenêtre de simultanéité*, qui correspond à la durée du présent vécu : le flux constant d'activation sensorielle et de conséquence motrice s'inscrit dans le cadre d'une dynamique endogène, et non dans un cadre computationnel. C'est cette dynamique endogène qui, pour Varela, donne sa profondeur ou son incompressibilité à l'expérience<sup>188</sup>. Ces cadres intégratifs constitués de manière endogène rendent compte du temps perçu comme *discret et non linéaire*, où la nature de cette discrétion (*discreteness*) est un *horizon d'intégration* plutôt qu'une chaîne de « quanta » temporels. A partir de là, il détermine trois échelles de durée pour comprendre cet horizon temporel :

- Celle des « éléments basiques ou élémentaires » (*the « 1/10 » scale*)<sup>189</sup> qui, du point de vue du comportement, donnent lieu à un phénomène micro-cognitif que l'on retrouve dans différents domaines de recherche, étudié en tant que « moments perceptuels » (*perceptual moments*), « oscillations centrales » (*central oscillations*), « mémoire à court-terme » (*iconic* ou *short-term memory*), « cycles d'excitabilité » (*excitability cycles*), ou « quanta de temps subjectif » (*subjective time quanta*).
- L'échelle du « temps de relaxation » (*Relaxation time*) pour l'intégration de ces éléments à grande échelle (*the « 1 » scale*), reposant sur une structure cérébrale dont les régions sont

---

<sup>187</sup> Varela et al. (1993), *L'inscription corporelle de l'esprit*, op. cit. C'est-à-dire que le couplage en tant que présence-relation fait émerger des présence-objets.

<sup>188</sup> Voir les études de Varela, Maturana et Uribe (1981), *Autopoiesis : The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model*, *Cybernetics Forum*, 10(2-3), 7-13 ; Dennett & Kinsbourne (1992), *Time and the Observer : The Where and When of Consciousness in the Brain*, *Behavioral and Brain sciences*, 15(2), 183-247 ; ou encore Pöppel (1988), *Time perception*, in *States of Brain and Mind*, Boston : Birkhäuser, 124-125.

<sup>189</sup> Qui correspond à l'*intervalle de fusion* (fusion interval) de différents systèmes sensoriels, désignant la distance minimum requise pour que deux stimuli soient perçus comme n'étant pas simultanés, un seuil qui varie selon chaque modalité sensorielle (voir chapitre 15 de *Principles of psychology* de James, qui donne une description de ces données explorées au XIX<sup>e</sup> siècle). Ces seuils peuvent être ancrés dans les rythmes cellulaires intrinsèques des décharges neuronales, et dans les capacités de sommation temporelle de l'intégration synaptique, c'est-à-dire des événements qui sont dans une gamme de 10 ms à 100 ms, d'où l'échelle 1/10. Par exemple, dans des conditions stationnaires minimales, le temps de réaction ou le comportement oculomoteur manifeste une distribution multimodale avec une distance entre les pics de 30-40 ms ; à la lumière du jour moyenne, le mouvement apparent (ou « *psi-phenomenon* ») requiert 100 ms.

interconnectées de manière réciproque<sup>190</sup>, selon ce que Varela appelle la Loi de Réciprocité. Ces régions distinctes ne sont pas organisées d'après un arrangement séquentiel : un acte cognitif émerge de la convergence graduelle de différentes modalités sensorielles dans des régions multimodales ou associatives, et dans les aires frontales les plus hautes. Contre la métaphore de l'ordinateur, il y a au contraire une dominance forte de propriétés de réseau dynamique où la séquentialité est remplacée par la *détermination réciproque* et le *temps de relaxation*. Les processus cérébraux pertinents pour l'activité cognitive en cours sont distribués non seulement dans l'espace, mais aussi sur une étendue de temps qui ne peut pas être comprimée au-delà d'une certaine fraction de seconde, correspondant à la durée d'intégration des événements élémentaires. L'idée clef ici est que ces ensembles surviennent parce que l'activité neuronale forme des agrégats transitoires de signaux, dont le verrouillage de phase provient de plusieurs régions. Cela implique que la synchronisation (par verrouillage de phase) doit nécessairement se produire à un rythme suffisamment élevé pour permettre à ces agrégats de « tenir » ensemble dans les contraintes de temps de transmission d'une fraction de seconde, pour donner le sens de la continuité, d'une unité, d'une « présence ». Autrement dit, l'hypothèse de la synchronisation neuronale postule que c'est la coïncidence précise de l'allumage des cellules qui apporte l'unité dans l'expérience mentale-cognitive. Cette notion de couplage synchrone d'assemblages neuronaux joue un rôle central dans l'interprétation de la temporalité que propose Varela, et dans la compréhension de ce en quoi consiste la présence : voulant développer une conception dynamique de la cognition, il propose l'idée que les événements constitutifs au niveau neuronal qui ont une durée sur l'échelle 1/10 forment des agrégats se manifestant par des actes cognitifs incompressibles, mais complets, sur l'échelle 1. Ce temps de réalisation est dynamiquement dépendant d'un nombre d'assemblages dispersés, et non d'une période d'intégration fixe, constituant ainsi la base de l'origine de la *durée*, sans horloge externe ou interne. Varela pose que cette durée (le présent que nous avons analysé au début du chapitre 2) est nécessairement *flexible* (30-100 ms ; 0.5-1.3 s) puisque de tels événements peuvent naturellement varier dans le détail de leur timing, en fonction d'un certain nombre de facteurs (contexte, fatigue, type de mode sensoriel utilisé, âge, etc.). En résumé, *l'expérience du temps présent n'est pas qualifiable en valeur absolue, mais seulement en ordre de grandeur*, ainsi que l'évoque l'expression « *specious present* ». Varela, en explicitant les fonctions cognitivo-mentales sur la base de mécanismes cérébraux d'intégration à grande échelle, va ainsi dans le sens de l'hypothèse husserlienne d'une nature *présémantique, pré-phénoménale*, du présent (de l'actualité, *nowness*) :

---

<sup>190</sup> Cette interconnexion réciproque se réalise via des assemblées de cellules (*Cell Assemblies (CA)*, ou *neuronal ensembles*), qui sont des sous-ensembles de neurones *distribués* avec de fortes connexions *réciproques* (pour plus de détails sur la littérature et l'histoire de ces idées, voir Varela (1995), *Resonant cell assemblies : a new approach to cognitive functions and neuronal synchrony*, *Biological research*, 28, 81-95). Cette forte connexion fait qu'une CA peut être activée ou allumée à partir de l'un de ses plus petits sous-ensembles, qu'il soit sensorimoteur ou interne. La genèse et la détermination des CA se réalise selon trois niveaux d'émergence causaux et temporels distincts : le niveau ontogénétique (qui organise un cerveau donné en circuits et sous-circuits) ; un niveau d'apprentissage développemental (constitué d'ensembles de neurones dont la co-activation fréquente renforce leur efficacité synaptique) ; et un niveau de détermination, celui de la constitution des CA, échelle de temps la plus rapide de l'expérience d'adaptation quotidienne immédiate (*immediate daily coping*), qui se manifeste au niveau *perception-action* selon une durée de l'ordre de quelques secondes. Sur la question du temps de relaxation des CA, voir Varela et al. (1981) et Pöppel (1988) cités ci-dessus.

l'expérience de la présence ne requiert pas de représentation (remémoration ou présentification) pour émerger<sup>191</sup>.

- Enfin, l'échelle des évaluations descriptives-narratives (*the « 10 » scale*), où ces horizons dynamiques endogènes peuvent être, en retour, liés ensembles pour former un horizon temporel plus large. Il s'agit de ce que nous avons analysé concernant le passage de l'expérience vivante de la présence au niveau thétique de l'identification, de la sédimentation d'une présence-objet. Cette échelle temporelle est indissociable de nos évaluations descriptives-narratives, et liée à nos capacités linguistiques (et techniques en général). Elle constitue le « centre de gravité narratif »<sup>192</sup>, le flux du temps lié à l'identité personnelle, dans l'ordre de la représentation.

Varela insiste sur la hiérarchie récursive de la structure de ces trois échelles temporelles, qui compose une unité, un tout unifié, faisant sens seulement en relation à des événements-objets. Dans sa volonté de naturaliser les actes de rétention, il montre ainsi la pertinence des vues dynamiques pour comprendre le système rétentio-protentionnel découvert par Husserl. Seulement, alors que Husserl semble poser de manière symétrique rétention et protention, Varela considère au contraire que cette dernière est précisément *asymétrique* par rapport à la rétention, en ce qu'elle n'a pas un chemin contraint dans l'espace des phases. Il rapproche la dynamique du flux de l'analyse husserlienne du flux de conscience absolu constituant le temps dans l'angle génétique<sup>193</sup>, en lien avec la dimension *affective* de la protention<sup>194</sup>. Il revient ici à la question de la motivation, et à la problématique du rôle de l'émotion ou de l'affect dans le mouvement propre du flux. Il rappelle que la protention est une forme de préfiguration, non pas une anticipation dans le sens de ce qui contient une représentation de ce qui va arriver, mais en tant qu'elle relève d'un mode intuitif d'ouverture indéterminée. C'est en ce sens que Varela pose une asymétrie entre protention et rétention, basée sur deux évidences : d'une part, le nouveau est toujours imprégné d'affect et d'un ton émotionnel qui accompagne le flux, la protention étant ouverture capable d'auto-mouvement, indéterminée mais sur le point de se manifester ; et d'autre part, alors que la rétention a la structure d'un continuum et prépare le terrain pour la protention, Varela, suivant cette fois Husserl, pose que la protention *ne peut pas* modifier les rétentions rétroactivement.

Indépendamment de ce dernier point discutable (nous le verrons Partie II), ce qui nous intéresse particulièrement ici c'est l'idée soulevée par Husserl selon laquelle dans l'écoute d'une mélodie, le son affecte *différemment* à mesure qu'il génère des rétentions, ouvre une *tendance intentionnelle* (*eine Tendenz der Zuwendung*), procure une *disposition* marquée par

---

<sup>191</sup> Pour appuyer cela, Varela rappelle que des études ont montré que les sujets peuvent estimer des durées allant jusqu'à 2-3 secondes assez précisément, mais que leurs performances diminuent considérablement pour des durées plus longues. De même, la parole spontanée dans de nombreuses langues est organisée de telle sorte que les énoncés durent 2 à 3 secondes également. Ou encore, de courts mouvements intentionnels (tels que des mouvements de bras auto-initiés) sont intégrés dans des intervalles de cette même durée.

<sup>192</sup> Selon l'expression « narrative center of gravity » de Dennett (1991), *Consciousness Explained*, Boston : Little, Brown.

<sup>193</sup> Voir *LPCIT*, op. cit., §36 « Le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue ».

<sup>194</sup> Varela, dans son article sur le Specious present (1999), précise que Husserl ne fait pas explicitement une analyse parallèle du temps et de l'affect, mais que dans certains textes, il développe une conception de l'affection comme ce qui entraîne ou conduit le flux vivant lui-même.

des intensités graduelles. C'est cet effet *temporalisant* qui met la protention au centre de la scène<sup>195</sup>. L'*affect* apparaît être au cœur du processus de temporalisation, au cœur de l'expérience de la présence, comme le découvriraient par ailleurs Heidegger et Merleau-Ponty, traitant le temps comme *auto-affection* : « Le temps est « affection de soi par soi ». »<sup>196</sup> Ainsi, l'auto-affection est un élément clef de la nature temporelle de la conscience. Néanmoins, comme le rappelle également Varela, et comme nous le verrons avec Levinas (1988), il y a une sphère plus profonde de l'affection, en deçà de l'Ego : l'*hétéro-affection*. L'*altérité* est l'indice premier pour la constitution du temps, elle est altération qui (é-)meut : l'affection n'a pas seulement lieu par une affection immanente et une représentation (affection de soi par soi), mais aussi (et d'abord) par l'altérité, en tant qu'elle est inséparable de la sphère de l'Ego. C'est en ce sens qu'une distinction stricte entre auto- et hétéro- n'est plus pertinente, puisque dans tous les cas, la question est celle de « *quelque chose d'autre* », une expérience d'altérité radicale, une différence dans l'identité du présent (que ce soit par les glissements rétentionnels ou par l'attente protentionnelle). En explicitant la nature des protentions par la notion de tonalité ou tendance affective, Varela cherche ainsi à développer une synthèse non duelle de l'affection et du temps, où l'affect, tout en étant constitutif du moi, contient en même temps une ouverture radicale ou un caractère inattendu concernant son apparition.

La *tonalité émotionnelle* joue donc un rôle fondamental dans les dynamiques de flux, puisque, en tant qu'elle est constitutive de et s'inscrit dans une histoire, elle permet une disposition à l'action que Varela nomme « *transparence* », dans le sens de l'habitude, c'est-à-dire de la sédimentation de l'expérience. Elle renvoie à une tendance dispositionnelle dans un champ plus large de disposition ontologique spécifique, aux attentes que nous constituons avec l'Expérience (au sens large) à l'égard de la façon dont les choses vont ou devraient tourner<sup>197</sup>. En lien avec l'habitude, la transparence et ses dispositions sont la récurrence de nos vies, ce qui implique que sa constitution temporelle n'est pas limitée aux actions individuelles (ou actuelles) : elle s'étend à toute la durée de la vie humaine, à l'Histoire toute entière, à l'historicité au sens heideggérien. Il s'agit du modelage par le parcours de vie qui nous permet d'être plus ou moins « à l'aise » avec le monde, certaines activités, certaines personnes, certains outils, qui permet d'établir une forme de *fluidité* dans notre relation au monde, aux choses et aux autres, de constituer des *attentes*, satisfaites ou non. Le rôle de l'affection dans la constitution du temps est à considérer dans le contexte d'un engagement actif dans le monde, qui lui-même se réalise via les qualités dispositionnelles de l'affect et de ses gradations. Varela rapproche le point de vue *énactif* en neurosciences cognitives, pour lequel le couplage (*coping*) joue un rôle central, du point de vue *phénoménologique* concernant le couplage immédiat, que l'on retrouve dans l'idée que l'affectivité (*Befindlichkeit*) est un des moments constitutifs du

---

<sup>195</sup> Voir également l'article de Natalie Depraz (1994), Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl, *Alter*, 2, pp. 63-86.

<sup>196</sup> *PP*, op. cit., p. 487. Merleau-Ponty précise en note que l'expression vient de Kant, appliquée au *Gemüt*, et que Heidegger transfère au temps dans *Kant et le problème de la métaphysique* (Kant und das Problem der Metaphysik (1929), p. 180-181 : "Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst").

<sup>197</sup> L'acquisition de transparence renvoie par exemple à l'apprentissage d'une compétence.

*Dasein*<sup>198</sup>. Il veut montrer par là l'importance du ton émotionnel en tant que paysage dynamique, que l'on retrouve dans les études sur les réponses émotionnelles, même dans des situations relativement artificielles. Il cherche de cette façon à montrer que les habitudes individuelles, l'historicité et le langage constituent la palette de la vie émotionnelle humaine, incorporant la constitution biologique à une fin individuellement unique.

En mettant en avant la nature de la protention via la tonalité affective, Varela complète ainsi la constitution génétique de la temporalité en revenant sur un principe dynamique qui s'applique aussi aux dynamiques neurocognitives : l'*amorçe mutuelle*. Il pose que la structure générique de la double intentionnalité proposée par Husserl est de l'ordre de cette amorçe dynamique, envisagée par Merleau-Ponty dans le prisme de la dialectique. Ce principe d'amorçe semble être présent dans une grande variété de systèmes naturels, plus récemment étudié comme phénomène « d'opération au bord du chaos », ou « criticalité auto-organisée »<sup>199</sup>. Cette approche synthétique d'un point de vue dynamique permet ainsi d'ouvrir une conception nouvelle de l'évolution, dépassant le dilemme opposant *nature* (l'expression génétique) et *culture* (les conditions de couplage environnemental) : la relation entre les formes naturelles et le processus de sélection, dans leur enracinement (*embeddedness*) écologique, est à comprendre non pas comme une relation de contradiction, mais précisément en tant qu'*imbrication mutuelle*, l'évolution se faisant par « dérive naturelle »<sup>200</sup>.

Varela reprend donc à son compte l'idée d'une ouverture originale, une relation primordiale pré-phénoménale, pour désigner ce qui est au fondement de toute connaissance et de la cognition elle-même. Il poursuit le mouvement des pensées cherchant à revenir à la présence, au sentir, en liant l'ordre du statique et celui du génétique, ainsi que les systèmes dynamiques (les réseaux de neurones) et les dynamiques neurocognitives. Penser le cerveau comme un système organisé dynamiquement, c'est montrer qu'il y a d'abord des structures d'émergences, permettant d'expliquer l'expérience de la présence comme *épiphane* à partir des patterns d'invariants stables, selon une invariabilité qui n'est pas posée par le sujet mais bien éactée, jouée, dans une histoire. Le soi lui-même est un phénomène intersubjectif, un corps béant comme le pensait Merleau-Ponty, un pattern émergeant dont les différentes fonctions et composants combinent et produisent ensemble un soi *transitoire* et *ouvert*, non localisable, formé en relations, se manifestant néanmoins comme une entité perceptible par sa nature corporelle ou incarnée, une clôture qui n'implique pas réduction et mesurabilité objective.

---

<sup>198</sup> *Être et temps*, op. cit., division I, chapitre 3. Heidegger étudie particulièrement la problématique de l'engagement avec le réseau environnant d'outils et d'équipements, et Varela s'intéresse plus précisément à l'observation selon laquelle à la fois *l'équipement* et *l'utilisateur* apparaissent comme transparents dans l'immédiat faire face. Cette expérience, qu'Heidegger appelle *Umsicht* (transparence, circonspection, prudence), renvoie à une forme de perception ou de vision qui n'est ni réfléchie ni thématisée, et pose alors la question de savoir comment la transparence de l'utilisateur se déplace vers un mode conscient qui met l'actualité au premier plan.

<sup>199</sup> En anglais, "operating at the edge of chaos", ou "self-organized criticality". Voir Kauffman (1993), *The origins of order : Self-organization and selection in evolution*, Oxford University Press.

<sup>200</sup> Ou "evolution by natural drift", voir Varela et al. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, op. cit.

#### d. *Immersion, vérité et réalité*

Suivant le découpage présenté par Evan Thompson dans *Mind Life* (2007), l'énaction développe donc cinq idées principales pour expliquer la subjectivité humaine à partir des mécanismes et propriétés élémentaires des êtres vivants. La première est celle de l'*autopoïèse* que nous venons d'exposer, c'est-à-dire une conception des êtres vivants comme agents autonomes qui génèrent et maintiennent active l'organisation de leur structure, énantant ou faisant émerger leur propre domaine cognitif.

La deuxième idée pose que dans les organismes multicellulaires suffisamment complexes, les agents possèdent un système nerveux formant un système dynamique autonome, qui génère et maintient un pattern d'activité cohérent et signifiant (un pattern d'activité nerveuse, c'est-à-dire des neurones qui coordonnent leur activité). Ce système nerveux forme diverses boucles de rétroaction, de manière circulaire, créant un système fermé du point de vue organisationnel, dont peut émerger du sens lorsqu'il est perturbé par son environnement. Le concept d'émergence permet de dépasser l'idée d'un rapport au monde de l'ordre d'une résolution de problèmes, résultant d'un traitement de l'information et de représentations symboliques d'un monde extérieur. Il s'agit d'abandonner la notion de représentation qui maintient un dualisme intrinsèque entre corps et esprit, ainsi qu'entre le soi intérieur et le monde extérieur. Dès lors, le sentir n'est pas ce qui serait créé par le cerveau, mais est un mode d'interaction, d'énaction, d'être-au-monde primordial.

Troisièmement, et découlant des deux premiers points, la cognition, définie comme génération de sens, émerge elle-même de patterns sensorimoteurs récurrents de perception et d'action. Ce « couplage » sensori-moteur entre l'organisme et l'environnement dans lequel il est situé *module*, mais ne détermine pas, la formation de patterns dynamiques d'activité neuronale endogène – et ces modulations d'activité vont en retour influencer le couplage sensori-moteur. Ainsi, la cognition prend le sens de l'exercice d'un *savoir-faire* s'exprimant dans une action incarnée et située dans un environnement. Ce couplage structurel renvoie non pas à l'idée d'une adaptation optimale d'un organisme à différentes régularités du monde, mais plutôt à celle, plus fondamentale, d'une « viabilité » d'un certain nombre de couplages organisme-environnement.

En passant d'une logique *prescriptive* à une logique *proscriptive*, l'approche énantive propose une vue modifiée de la sélection darwinienne : plutôt que de décrire l'évolution en termes d'*optimisation*, il s'agit simplement d'écarter ce qui n'est pas compatible avec la survie et la reproduction, pour parler en termes de *seuils limites de satisfaction* (*satisficing*), c'est-à-dire l'adoption d'une solution sous-optimale mais néanmoins acceptable, en ce qu'elle dépasse un tel seuil. L'évolution ne consiste alors plus en une adéquation ou une adaptation optimale, mais en une « dérive naturelle » (« *natural drift* »), où l'environnement est d'abord ce qui interdit ou proscrie certains couplages. Ainsi, d'un point de vue énantif, la sélection opère en admettant toute structure dotée d'une robustesse suffisante pour persister – autrement dit, d'une capacité à *faire présence*.

Si l'environnement n'est plus ce qui dicte aux organismes leur structure optimale, alors devient compréhensible le fait que différentes structures peuvent s'accommoder des contraintes

imposées par un même environnement. Suivant les approches phénoménologiques, pour Varela la vérité ne consiste pas en une essence intemporelle rationnelle ou absolue, mais en une forme de *cohérence vitale*, considérant que ce qui est vrai est ce qui fonctionne, ce qui ne nous tue pas. La vérité scientifique ne peut consister en la correspondance ou l'adéquation entre théorie et réalité, puisqu'elle est nécessairement inscrite dans un monde social, liée à une certaine façon d'énacter le monde via des médiations techniques. Ces dernières ne sont pas en elles-mêmes neutres et transparentes vis-à-vis de la « réalité », tout comme la pensée et la représentation, elles y impriment leur propre mouvement, faisant des objets individuels de la science des « objets mixtes » comme l'exprime Latour, sociaux et réels, réels et sociaux. La médiation ne peut être une *représentation* de la réalité, puisqu'elle contribue elle-même à sa constitution : pour un organisme énantant son monde, les différentes vues qu'il prend sur lui sont également vraies et viables, y compris lorsqu'elles sont médiées. En ce sens, Varela, dans son entretien avec Poerksen, dénonce une vision patriarcale d'une réalité absolue dictant des lois et règles valides universelles auxquelles nous et le monde devrions obéir, qui contraignent, limitent et éradiquent les opportunités en se faisant injonctions. Dépassant le principe de falsifiabilité dans la démarche épistémologique de la science, Varela pose que ce qui n'est pas impossible est possible : il y a certes des limites naturelles, mais pas de systèmes de règles « densément tissées », laissant place à une conception de la « réalité absolue » plutôt comme une *matrice féminine*<sup>201</sup>, dont la qualité fondamentale est l'*ouverture de possibilités*<sup>202</sup>, le mode de la qualité créatrice et parturiente d'espace. L'on retrouve ici la notion merleau-pontienne de Chair comme élément originaire parturient, dans le sens d'un éclatement, d'une ouverture, un originaire qui n'est pas une essence détachée, mais ce qui *advient, émerge*.

Ce qui ressort de cela, quatrième idée fondamentale de l'énaction, c'est donc que le « monde » n'est pas une présence-objet, une réalité objective extérieure et prédéterminée, faisant l'objet d'une représentation interne par l'intermédiaire du cerveau : il est le domaine relationnel énanté par le mode de couplage entre un agent autonome et son environnement, où la relation co-détermine le monde et l'organisme. La présence désigne ce continuum d'expérience qui se constitue en chose, d'un autre ordre que la représentation. Et pour l'énaction, un individu ne peut interagir qu'avec son propre « monde-milieu » énanté à travers l'évolution, du fait de l'historique des couplages sensori-moteur de son action incarnée dans un corps particulier, de la sédimentation de son être-au-monde. Ce monde-milieu est précisément ce qui échappe à la représentation scientifique réaliste d'un monde physique indépendant. Il faut donc passer de l'idée du *symbole* (la représentation) à celle du *couplage* pour comprendre le phénomène de *l'immersion* dans la « réalité », ainsi que le sens de la réalité en tant que telle. Perception et immersion ne peuvent être intelligibles que si on les saisit d'un point de vue actif

---

<sup>201</sup> « There are natural limits but there is no densely woven, blocking, and stifling system of rules. This is the soft and space-creating quality of a feminine matrix. », dans "Truth Is What Works : Francisco J. Varela on Cognitive Science, Buddhism, the Inseparability of Subject and Object, and the Exaggerations of Constructivism – A Conversation", in *The certainty of Uncertainty : Dialogues Introducing Constructivism* de B. Poerksen (2004), op. cit.

<sup>202</sup> « It is the patriarchal perspective to proclaim the truth and to decree absolutely valid rules that constrain, limit, and eradicate opportunities. What might be called absolute reality tends to appear to me as a feminine matrix, whose fundamental quality is the opening up of possibilities. », *Ibid.*

et dynamique, dans l'interrogation permanente qu'implique notre propre être-là. L'immersion passe par l'activité de l'individu incarné, et se fait au fur et à mesure d'une histoire. L'identité relationnelle émergente de ce couplage se fait donc sur le mode de la *transduction*<sup>203</sup> simondonienne, où les termes ou pôles n'existent *qu'en tant qu'ils sont dans une relation réciproque* : c'est la relation elle-même qui constitue les termes sans précession de l'un sur l'autre. Les molécules chimiques, les ondes sonores et électromagnétiques n'ont le sens d'odeur, de sons ou de couleurs que pour un organisme à partir d'un couplage sensori-moteur spécifique fondamental, une activité relationnelle éactive ou transductive. Ainsi, de la même manière, pour Simondon l'individuation psychique (individuelle) et l'individuation collective se situent, chez les humains, dans des *relations transductives* : les groupes humains sont composés de personnes, mais où chaque individu ne devient pleinement une personne que par et dans sa relation au groupe dont il fait partie. Stiegler ajoutera que ces deux individuations, psychique et collective, se co-constituent par l'accession en commun à un monde composé essentiellement d'artefacts et de pratiques *techniques*<sup>204</sup>. Ainsi, les sociétés humaines reposent sur une transduction à trois pôles : psychique, social, et technique. L'actualisation de certaines virtualités psychiques est liée aux formes sociales de l'éducation et aux moyens de transmission, dont principalement le langage :

« le comportement technique de l'homme est donc fondamentalement collectif, la somme des connaissances opératoires est incluse dans l'organisme social et son utilisation est fonction des moyens de conservation et de transmission dont dispose cet organisme. Ainsi apparaissent comme étroitement liés dès l'origine le développement des activités techniques humaines et le développement du langage. La relation étroite entre technique et langage s'exprime tout au long de l'évolution des sociétés humaines par le parallélisme entre l'efficacité grandissante des techniques et le développement de moyens de fixation et d'enseignement par la parole, puis l'écriture et les symboles mathématiques. »<sup>205</sup>

L'activité de représentation elle-même n'est donc pas enfermée dans le cerveau, n'est pas « mentale », mais a pour supports des objets techniques d'abord *externes*<sup>206</sup>. Ces supports externes jouent précisément un rôle dans la communication, définie comme *coordination d'actions*<sup>207</sup>. C'est ce que montrent par exemple les systèmes multi-agents composés d'agents réactifs, où la coordination est médiatisée par des *traces* inscrites dans l'environnement

<sup>203</sup> Voir *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information* (2005).

<sup>204</sup> Voir Stiegler (1998), Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon, *Intellectica*, 26(1), 241-256.

<sup>205</sup> Leroi-Gourhan (1957), Le comportement technique chez l'animal et chez l'homme, in *L'évolution humaine. Spéciation et Relation*, pp. 58-59.

<sup>206</sup> Idée notamment reprise dans les travaux de l'école de la cognition située.

<sup>207</sup> C'est ce qu'exprime le concept de *linguaging*, développé par Maturana, notamment dans l'ouvrage co-écrit avec Varela (1994), *L'arbre de la connaissance*, Paris : Addison-Wesley France. Dans *Invitation aux sciences cognitives* (op. cit., p. 115), Varela pose que « Dans cette perspective l'acte de communiquer ne se traduit pas par le transfert d'information depuis l'expéditeur vers le destinataire, mais plutôt par le modelage mutuel d'un monde commun au moyen d'une action conjuguée : c'est notre réalisation sociale, par l'acte de langage, qui prête vie à notre monde. Il y a des actions linguistiques que nous effectuons constamment : des affirmations, des promesses, des requêtes, et des déclarations. En fait, un tel réseau continu de gestes conversationnels, comportant leurs conditions de satisfaction, constitue non pas un outil de communication, mais la véritable trame dans laquelle se dessine notre identité. » Sur la question du *linguaging*, voir également Raimondi (2014), Interaction, coordination, *linguaging* : la matrice opérationnelle-relationnelle du langage, *Intellectica*, 62(2), 35-49.

commun (comme les fourmis). Pour Varela, ce genre de coordination d'actions n'est pas limité aux animaux et à une cognition de « bas niveau », mais se développe même considérablement chez les humains.

Enfin, cinquième point, dans le cadre des sciences cognitives, avec l'énaction il est possible de penser autrement l'expérience vécue consciemment par un organisme (son monde propre, « subjectif »), que comme un simple épiphénomène résultant de processus cognitifs inconscients relatifs à une objectivité, réductible à des représentations symboliques. Au contraire, comme avec Husserl et Merleau-Ponty, l'expérience vécue devient centrale, et si Varela propose de l'étudier en s'inspirant de la tradition phénoménologique (européenne et orientale), c'est en vertu d'une science globale de l'esprit. Avec la « neurophénoménologie », l'approche énaïve ouvre l'idée d'une complémentarité et d'une information mutuelle entre les sciences cognitives et les investigations phénoménologiques sur l'expérience vécue. La réflexion incarnée doit ainsi être « attentive et vigilante », c'est-à-dire non abstraite et ouverte au corps qui la rend possible. Alors que Merleau-Ponty cherche la bonne approche épistémologique avec la dialectique interrogative, Varela rapproche phénoménologie et Bouddhisme, dans lequel il retrouve cette pratique de l'« attention/vigilance » (*mindfulness*, ou « présence/conscience », ou encore plus communément « pleine conscience »). Par là, il ambitionne de réhabiliter la valeur heuristique de l'expérience immédiate (dans le sens où elle ne passe pas par des représentations mentales symboliques), de l'*intuition* dans laquelle se joue l'expérience spécifique de la *présence*, du *sentir*. Dépassant certaines faiblesses de la phénoménologie husserlienne quant à sa façon d'examiner l'expérience, Varela trouve dans la méditation bouddhiste la technique permettant de questionner cette Présence originaire au monde, d'interroger la donation de sens :

« Bouddhiques ou autres, il existe de nombreuses activités du corps et de l'esprit. Dans son usage général dans l'Amérique et l'Europe moderne, le terme méditation possède toute une série de significations ordinaires distinctes :

- état de concentration dans lequel la conscience réfléchie est centrée sur un seul objet ;
- état de relaxation psychologiquement et médicalement bienfaisant ;
- état dissocié dans lequel des phénomènes de transe peuvent se produire ;
- état mystique dans lequel sont vécus les réalités ou les objets religieux les plus élevés.

Ces différentes significations ont en commun d'être des états modifiés de conscience ; le méditant accomplit quelque chose pour sortir de son état de réalité ordinaire, non concentré, non relaxé, non dissocié et inférieur.

La tradition bouddhique de la présence/conscience est conçue comme l'exact opposé de ces significations. Le but du pratiquant est de devenir attentif, de vivre ce que son propre esprit fait quand il le fait, d'être présent à son propre esprit. »<sup>208</sup>

De l'idée d'un soi ou d'un être comme une entité autonome, pleine, stable et localisable, d'une *parousia* comme instance positive à laquelle renverrait le concept de présence, il s'agit de passer à l'idée d'un « *self-lessness* », d'un soi indétectable, où la présence d'une chose et ma

---

<sup>208</sup> Varela et al. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, op. cit.

propre présence se confondent en unité<sup>209</sup>. Il s'agit de revenir à cette *écoute* originelle exposée à l'événement, à l'expérience de la *présence*, pour comprendre le sens de la « réalité ».

Ainsi pour Varela, la redécouverte de la tradition bouddhique se présente comme une seconde renaissance dans l'histoire culturelle de l'Occident, dont il assimile l'impact à celui de la redécouverte de la pensée grecque lors de la Renaissance européenne, fondatrice de la pensée moderne. Ce qu'il faut comprendre par là, c'est l'idée que la *vérité* implique une considération radicale et non biaisée de l'expérience personnelle, en considérant qu'il ne s'agit pas d'aboutir à une sorte de résultat final et définitif, universel et immuable : c'est bien un *processus exploratoire* ou interrogatif qu'il faut ouvrir, une approche qui n'est pas fixe dans le temps et qui ne fige pas le temps. Selon lui, maintenir l'idée d'un Ego ou d'un Soi peut avoir une valeur ou une fonction pragmatique, tout comme parler de la présence de soi, des autres, du monde, si et seulement si on ne les pose pas dans un sens essentialiste, comme entités territoriales, positivement délimitées et définies. De même que pour Husserl et Bergson, les conséquences d'une telle approche impliquent la nécessité de remettre en cause la conception d'un Ego constituant, en ce qu'il est lui-même co-émergeant du réel qu'il énonce, sa propre présence advient dans la temporalité co-constituée d'un « là », ouvrant à l'expérience d'une consistance qui se joue dans sa persistance.

Parler de la présence implique ainsi toujours une co-présence et un co-présent, qui se révèlent en premier lieu pour Varela dans la relation *intersubjective* et l'*altérité radicale d'autrui* qu'il nous reste à aborder. Il pose que nous développons notre soi précisément dans la mesure où les autres ont déjà atteint un tel soi, et nous renvoient à nous-mêmes le soi qu'ils perçoivent. Nombre de recherches en psychologie infantile suggèrent en effet également que les premières actions de l'enfant ne sont pas d'abord destinées à renforcer la personnalité individuelle, mais à construire des relations avec autrui<sup>210</sup>. Ainsi, cette réflexion dans autrui fait de la conscience de l'autre notre propre conscience, où la Présence signifie une détermination mutuelle, collective, *partagée*, intersubjective, en tant que relation. Le soi ne peut être naturalisable dans une connexion neuronale, il n'y a pas de substance autonome qui constitue l'âme ou l'essence du soi comme tentent de le définir les sciences cognitives, il n'y a pas de *parousia* originnaire : l'esprit n'est pas un phénomène singulier mais bien *intersubjectif*, dans le sens de ce qu'ont particulièrement développé Husserl, Merleau-Ponty et Levinas.

Dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas défend en effet l'idée que Husserl aurait libéré la philosophie d'une compréhension abstraite et figée des essences, en permettant de retrouver la dimension verbale de l'essence, la dynamique par laquelle la chose même se dit, s'expose, se donne, se présente<sup>211</sup>. Avec l'intentionnalité et la réhabilitation du sensible, penser n'est plus simplement se représenter comme acte d'identifier, de catégoriser

---

<sup>209</sup> En prenant pour point de départ une identité non-essentialiste, une non-individualité, ainsi que la nature intersubjective de l'existence humaine, l'éthique, en particulier celle thématisée par Levinas, peut alors prendre tout son sens. Selon la tradition bouddhiste, la pratique continue de l'exploration de soi, la découverte de la selflessness et la nature intersubjective de l'existence humaine ouvrent à un comportement inspiré par le *care* et la compassion.

<sup>210</sup> Voir en particulier les travaux menés par Trevarthen, sur lesquels nous allons revenir dans le chapitre suivant.

<sup>211</sup> En particulier dans le texte « La ruine de la représentation » (1959), dans *EDEHH*, qui fait référence aux analyses des *Méditations cartésiennes* (1929), dans lesquelles Husserl développe l'idée que toute saisie actuelle d'un objet sensible comporte toujours un horizon de conscience potentielle.

les choses selon des essences permanentes et donc totalement « abstraites » par rapport à notre rencontre avec le monde : la signification n'est plus une étiquette que le sujet pose sur les choses, mais devient *événement* dans la non-coïncidence du connaissant et du connu, l'expérience de l'*altérité*. Pour Levinas, l'intentionnalité de la conscience est en elle-même une critique radicale des philosophies de la représentation. Contrairement à la représentation toujours limitée au présent plat et vide de la perception, la pensée de la présence ouverte par la phénoménologie découvre que la perception porte en elle un *horizon* de perceptions possibles, que l'actualité repose sur la *virtualité*, un horizon toujours co-donné, sans être représenté. Toute perception porte en elle sa profondeur, et la nouveauté de l'intentionnalité est de nous montrer que le phénomène *résiste* à une simple réduction à un présent vide, dans la mesure où ce qui se donne avec cette conscience implicite *déborde* ce que je peux saisir. Les choses se donnent à la conscience en *excès* par rapport à ce que je peux représenter, elles sont présentes « en personne », « en chair et en os », en ce qu'elles sont *transcendantes*. La pensée doit donc être respect du phénomène en tant qu'attention portée à la façon propre dont un être surgit, écoute de la manière par laquelle il s'annonce à la conscience.

Husserl réactualise ainsi la thèse grecque selon laquelle l'être se donne en excès, et que Levinas reprend pour poser que l'être du sens est *éthique*. Pour respecter cette donation de sens éthique, il s'agit de reconnaître une *passivité* antérieure à l'activité du sujet, qui n'est cependant pas le plus bas degré de l'activité. Contre le règne de la représentation initié par la Modernité et notamment la révolution copernicienne (faisant du sujet ce qui fixe le mode d'apparaître de l'objet), Levinas veut montrer en quoi Husserl a commencé une contre-révolution copernicienne, dans laquelle c'est l'objet lui-même qui fixe son mode de donnée – ouvrant par là une pensée de l'ordre spécifique de la *présence*. Il s'agit de mettre fin à cette pensée moderne en retrouvant le caractère *temporel* de l'être que la réduction de la présence à la représentation avait fait perdre. Pour saisir le sens de l'être « là », de la présence, il faut comprendre que toute représentation suppose une *préhistoire*, celle de notre engagement dans le monde, de notre rencontre avec lui, ainsi qu'un avenir, celui de la manifestation toujours surprenante de la donnée de l'objet, qui dépasse ce que je peux attendre. C'est à cette condition que le présent n'est pas vide et que notre rapport au monde n'est pas pure abstraction issue d'un acte intellectuel intemporel du sujet. L'événement de la signification s'oppose à la fixité de la représentation, en ce qu'il implique une temporalité. Penser, ce n'est pas représenter, mais *s'exposer, risquer*, pour recevoir cette signification de l'être lui-même, c'est vivre de cet événement. Et pour Levinas aussi, cela suppose précisément ce qu'il appelle une « *kénose* », un oubli de soi, une remise en cause de l'Ego.

Suivant également la percée husserlienne, Levinas a donc pour ambition de remettre en question l'idéalisme du sensible sous toutes ses formes, où l'intelligibilité anesthésie la vie, pour retrouver l'immédiateté, la *présence* dans laquelle la donation de sens éthique peut avoir lieu. Il veut dénoncer la violence de la représentation, de la volonté d'objectivation, qui n'est pas la seule relation à l'être. *Totalité et infini* est en ce sens une critique du projet de totalisation totalitaire du monde par le sujet et sa représentation, en désignant par *l'infini* ce qui résiste au projet de reconduction de l'Autre au Même. Pour surmonter la crise de la représentation et la

problématique de l'inadéquation, contre la violence de l'idéalisme<sup>212</sup> consistant en une purification du sujet et un travail indéfini de totalisation pour se réappropriier le monde dans une téléologie de la Raison, Levinas propose l'idée d'une subjectivité exposée à l'infini telle que l'avait vue Descartes dans l'exercice du cogito, cette première idée en lui présente non en tant que représentation, puisqu'elle résiste au doute, mais en tant que ce qui se donne comme *excédant* nos prises sur lui. L'idée d'infini renvoie à la vie de l'esprit avant sa maîtrise par la représentation, à cette présence originaire du monde dans la rencontre, l'expérience d'un irréductible à la volonté de représentation. C'est ce qui se produit comme épiphanie, révélation, Autre, qui ne fait pas l'objet d'une saisie, mais d'une *hospitalité*.

C'est finalement la compréhension de la vérité comme dévoilement que veut à son tour remettre en question Levinas, traditionnellement comprise comme acte de rendre transparent ce qui était auparavant opaque par la lumière de l'Ego. Et il va soutenir cette thèse en montrant qu'il y a une expérience nocturne irréductible : celle de l'accueil du *visage*, dont la rencontre ne peut se comprendre comme noèse visant un noème, n'est pas constituée par le sujet, et appelle à une véritable pensée de la présence. La corrélation noético-noématique, les visées intentionnelles, les actes de la conscience tels que les pose la phénoménologie statique sont précisément *brisés* par l'excès de ce qui se donne dans le visage.

---

<sup>212</sup> Auquel il associe en particulier Hegel et Husserl.



## Chapitre 3

### La présence d'Autrui

#### A. Le sens de l'Autre

##### a. *Autrui : du solipsisme à la constitution de l'ego*

Bien que Levinas critique les restes d'une pensée de l'objectivation et du dévoilement dans la philosophie husserlienne cherchant à poser les fondements épistémologiques de l'apodicticité, néanmoins à la fin de la préface de *Totalité et Infini*, il reconnaît à Husserl l'ouverture de cette nouvelle voie du « laisser être ».

Husserl traite en effet la question de la constitution d'Autrui dès les années 1905-1910<sup>1</sup>, avec l'enjeu de parvenir à rendre compte de ce qui fait la particularité de la présence de *quelqu'un*. Alors que les théories contemporaines de Husserl font reposer la perception d'autrui sur un raisonnement par analogie, comme la perception d'un moi étranger<sup>2</sup>, il va chercher à comprendre en quoi cette perception met en œuvre un mode de donation spécifique de l'expérience vécue. Ce dont il faut précisément rendre compte, c'est qu'Autrui est ce qui n'est pas moi, son être et son sens en tant que tels ne sont pas dérivés du mien : c'est seulement en tant qu'Autre qu'Autrui aussi peut constituer le monde, et ainsi garantir son objectivité.

Dans les *Méditations Cartésiennes*, Husserl veut répondre à l'objection de solipsisme transcendantal possiblement adressable à la méthode phénoménologique. La 5<sup>ème</sup> méditation, traduite en français par Levinas et traitant de la problématique de l'intersubjectivité, a pendant longtemps fait l'objet d'une lecture ne prenant en compte qu'une approche statique, plaçant ainsi Husserl dans la lignée idéaliste, incapable de rendre compte de la présence d'autrui, réduit au Même en tant qu'*alter ego*. Dans la 5<sup>ème</sup> méditation en effet, Husserl a pour but une constitution universelle du monde objectif, qu'il organise en trois étapes : partant de la constitution de l'ego en tant que couche la plus fondamentale (§44-49), il passe ensuite à la constitution de l'autre (§50-54), puis à celle de la communauté des monades (§55-59). Mais ces étapes doivent précisément être lues comme mise en scène de l'*inversion* de la connaissance objectivante, que Levinas décrit par « la révélation »<sup>3</sup> ou « l'éveil »<sup>4</sup>. Nous allons voir qu'une autre lecture est possible, et que Husserl lui-même avait émis des recommandations de lecture particulières concernant ces analyses, puisqu'il y applique précisément le glissement de méthode vers la phénoménologie génétique.

---

<sup>1</sup> Voir « Extrait de mes pages les plus anciennes sur l'empathie avant 1909 », texte 2 Hua XIII, vol. 1 pp. 265-279.

<sup>2</sup> Comme celles d'Erdmann ou de Lipps, qui correspondent aujourd'hui aux approches simulationnistes de l'intersubjectivité ou celles portant sur la Théorie de l'esprit (*Theory of Mind*) en sciences cognitives.

<sup>3</sup> *T&I*, op. cit., p. 61 : « *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation.* »

<sup>4</sup> *EDEHH*, op. cit., p. 135.

Dans les lettres adressées à Ingarden, il conseille effectivement une lecture indépendante de ses écrits antérieurs, en particulier la 5<sup>ème</sup> méditation, point culminant de l'ouvrage réalisant un *retournement* concernant le sens de la philosophie elle-même<sup>5</sup>. Husserl donnera d'ailleurs à la métaphysique un sens nouveau en en faisant l'ultime étape de la phénoménologie<sup>6</sup>, où le fondement de cette dernière dépend de l'ouverture d'une « problématique qui à son tour n'admet plus d'autre interprétation : celle de l'irrationalité du fait (*Faktum*) transcendantal qui s'exprime dans la constitution du monde de fait et de la vie spirituelle de fait, c'est donc la métaphysique en un sens nouveau. »<sup>7</sup> En considérant cela, il semble donc que l'on peut voir chez Husserl la thématization de la spécificité de la présence d'autrui contrairement à ce qui lui a été souvent reproché, soulignant que la constitution de l'autre ego *ne peut* se faire sur le même mode que celle employée pour les objets par la conscience intentionnelle. La problématique de la rencontre d'autrui exige un changement radical de méthode, une « inversion » comme l'évoque Levinas en parlant du « visage » :

« Mais le rapport avec cette « chose en soi », ne se trouve pas à la limite d'une connaissance commençant comme constitution d'un « corps vivant », selon la célèbre analyse husserlienne de la cinquième de ses Méditations cartésiennes. La constitution du corps d'Autrui dans ce que Husserl appelle « la sphère primordiale », l'« accouplement » transcendantal de l'objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un « je peux », la compréhension de ce corps d'autrui, comme d'un *alter ego* — dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d'objet en une relation avec Autrui — laquelle est aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer. La sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui. La *révélation* par rapport à la *connaissance objectivante* constitue une véritable inversion. »<sup>8</sup>

Si Levinas critique l'analyse husserlienne, lui reproche l'objectivation d'autrui par l'intentionnalité et le manque d'éloignement de l'extériorité, c'est parce qu'il ne semble pas prendre en compte le projet de génétisation de la méthode mis en œuvre, et la seconde réduction opérée par Husserl<sup>9</sup>. Néanmoins, il lui reconnaît l'initiation d'une nouvelle compréhension d'autrui, de l'intersubjectivité, et sa critique apparaît moins comme une remise en cause qu'un approfondissement ou une radicalisation. Dans sa volonté de radicaliser le geste phénoménologique, Levinas développe en réalité l'approche génétique que Husserl met lui-

<sup>5</sup> Husserl (1968), *Briefe an Roman Ingarden*, La Haye : Nijhoff, LXII (le 16 oct. 1932), p. 82 : «... kurzum eine Wendung im ganzen Sinn der Philosophie selbst...».

<sup>6</sup> *Méditations Cartésiennes* (1929), Paris : P.U.F., §60 (désormais noté MC). C'est également le projet de *Ideen III* dès 1913.

<sup>7</sup> *Philosophie Première* (1923-1924), tome 1 « Histoire critique des idées », trad. Fr. A. L. Kelkel, Paris: P.U.F., note p. 268.

<sup>8</sup> *T&I*, op. cit., p. 63.

<sup>9</sup> Pour une étude comparative de *Totalité et infini* et de la cinquième Méditation cartésienne, voir Kobayashi (2002), « Totalité et infini » et la cinquième « Méditation cartésienne », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 100, n° 1-2, pp. 149-185. L'auteur y précise que dans la traduction de Levinas, l'introduction à l'application concrète de cette nouvelle réduction particulière est absente. L'édition P.U.F (trad. Fr. M. B. de Launey *etc.*, 1995) la rétablit, dans le 1<sup>er</sup> § p. 144 : « C'est précisément ce dévoilement et cet éclaircissement de sens que nous préparons maintenant, grâce à cette nouvelle époque, plus particulièrement de la manière qui va suivre. »

même en œuvre, et qu'il ne lui reconnaît pas explicitement – mais il permet ainsi de mieux comprendre le sens spécifique de la « présence » que thématise la phénoménologie. Il lui reconnaîtra cependant ce déplacement de la constitution objectivante à la constitution intersubjective, qui redéfinit le sens de la présence en la thématisant : « Chez Husserl lui-même, dans la constitution de l'intersubjectivité, entreprise à partir d'actes objectivants, s'éveillent brusquement des relations sociales, irréductibles à la constitution objectivante qui prétendait les bercer dans son rythme. »<sup>10</sup> Alors qu'est-ce qui fait la particularité de la présence d'autrui, qui en effet, se distingue radicalement des *choses* ?

La question d'Autrui a d'abord chez Husserl pour objectif de rejeter l'objection de solipsisme et établir le socle philosophique de l'objectivité du monde. Si, dans l'épôkhè, l'ego est réduit transcendentalement au flux des processus conscients purs des unités constituées par leurs actualités et potentialités, le problème se pose de savoir en quoi n'est-ce pas un solipsisme transcendantal. C'est à travers l'analyse de l'expérience d'Autrui dans ses modes de donation et du rôle de l'intersubjectivité dans la constitution de l'objectivité que Husserl espère échapper à cette absurdité logique : « Les « autres » se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, « objets psycho-physiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde, — ce même monde que je perçois — et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres ». »<sup>11</sup> Pour Husserl,

« le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'autrui pour moi », par conséquent comme problème d'une *théorie transcendantale de l'expérience de l'autre*, comme celui de l'« *Einfühlung* ». Mais la portée d'une pareille théorie se révèle bientôt comme étant beaucoup plus grande qu'il ne paraît à première vue : *elle donne en même temps les assises d'une théorie transcendantale du monde objectif*. (...) [I] appartient au *sens* de l'existence du monde et, en particulier, au sens du terme « nature », *en tant que nature objective, d'exister pour chacun de nous*, caractère toujours co-entendu chaque fois que nous parlons de réalité objective. »<sup>12</sup>

Le monde n'est pas un simple monde privé pour chacun, puisqu'il apparaît bien comme nous étant commun avec Autrui. Nous le constituons comme monde *partagé* dont témoignent nos comportements mutuels, preuve ultime et unique de l'objectivité du monde, qui n'est pas juste le produit de l'Ego constituant.

Mais pour comprendre le sens de l'autre ego, d'autrui *pour moi*, dans ses analyses Husserl met en œuvre une seconde réduction qui apparaît comme une exigence méthodologique, nécessitant de partir de l'ego pur. Dès lors, l'univers de la vie de la conscience est réduit à sa sphère transcendantale propre. De cette réduction, ne reste non pas le monde existant objectivement pour quelqu'un, mais mon monde privé, mon monde propre, appartenant à moi seul<sup>13</sup>. La première réduction se fait sur l'attitude naturelle qui isole l'ego transcendantal du

---

<sup>10</sup> EDEHH, op. cit., p. 135.

<sup>11</sup> MC, op. cit., §43, p. 123.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> MC, op. cit., §44.

« monde », et la seconde réduit l'ego lui-même en éliminant tout ce qui lui est « étranger ». Cette seconde réduction réduit l'ego à la sphère du propre, que Husserl appelle la *sphère primordiale*. Suspens de l'intentionnalité, cette double réduction suspend donc également l'objet intentionnel. L'ego, réduit pour la 2<sup>ème</sup> fois dans l'individuation complète, est séparé de tout ce qui n'est pas lui, et ainsi capable de reconnaître ce qui n'est pas de l'ordre du soi, ce qui est *autre, étranger*. Alors que l'objet intentionnel n'est pas a priori existant, mais se manifeste à la conscience intentionnelle qui le constitue ou le pose comme objet<sup>14</sup> à partir de la rencontre, il va montrer que l'expérience de l'étranger, au contraire, *ne peut* être explicitée de même, sur un mode objectivant. Contrairement aux autres objets thématiques par la 1<sup>ère</sup> réduction, l'expérience de l'étranger ne peut être réduite de la même façon : « la mise hors circuit thématique des opérations constitutives de l'expérience étrangère et, avec elle, de tout mode de conscience qui se réfère à ce qui est étranger *ne signifie pas simplement* l'épochè phénoménologique de la validité ontologique spontanée de l'étranger comme tous les objets que nous tenons spontanément et d'emblée pour existant. »<sup>15</sup>

Dans cette réduction extrême de l'ego, Husserl revient sur sa nature spécifique en tant que chair organique sensible<sup>16</sup> et sa fonction temporalisante. Dans les §44 et 45, il définit le psychisme comme le *je* réduit à la sphère primordiale faisant l'expérience du monde à travers la chair<sup>17</sup>, séparé mais ouvert aux expériences du monde, constituant le soi et le monde par les sensations kinesthésiques. Comme le posaient également Bergson et Merleau-Ponty, mon corps, organisme animé, apparaît comme un objet d'un type unique au sein de ma sphère propre, différent des autres en ce que je peux lui assigner des champs de sensation. Husserl accorde un statut privilégié à cet objet « psychophysique » au sein de la sphère propre réduite, en tant qu'il est « le plus propre » de tous les objets de la conscience en dehors de la conscience elle-même. Le corps de l'ego est présent à la conscience de manière spécifique, plus complètement présent que n'importe quel autre objet, parce qu'il participe dans le travail de la conscience (et de la perception) elle-même, au plus proche. La kinesthèse est fondamentale dans la constitution de l'extériorité, elle est, selon les termes de Levinas, l'originelle mobilité du sujet : « la transcendance se produit par la kinesthèse : la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en entrant dans ce monde, prétendument lointain. »<sup>18</sup> Le « je » est un système de capacité à la fois en *réceptivité* et en *activité*, co-constitué. Dans la sphère du propre, il est le pôle d'enroulement des différents modes de l'intentionnalité, de ses sédimentations, « le pôle égoïque identique de mes multiples vécus purs, ceux de mon intentionnalité active et passive, et le pôle de tous les habitus institués ou qui doivent l'être par cette intentionnalité. »<sup>19</sup> Le *moi*, le *je*, est à considérer dans tout son dynamisme, en tant que perpétuelle recentration

---

<sup>14</sup> *MC*, op. cit., §14.

<sup>15</sup> *MC*, op. cit., p. 126.

<sup>16</sup> *MC*, op. cit., §44, p. 128.

<sup>17</sup> *MC*, op. cit., p. 129.

<sup>18</sup> *EDEHH*, op. cit., p. 160.

<sup>19</sup> *MC*, op. cit., p. 129. Levinas l'exprime de manière similaire : « Le moi, en effet, n'est pas le support de la jouissance. La structure « intentionnelle » est ici toute différente. Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe. C'est précisément en tant qu'« enroulement », en tant que mouvement vers soi — que se joue la jouissance. », *T&I*, op. cit., p. 91.

relative à l'affection, et Levinas lui-même fait référence aux « manuscrits encore si peu explorés, sur le « présent vivant ». »<sup>20</sup> Il faut donc partir du lien fondamental entre les thèmes de l'affectivité, de la motivation, et les problématiques de la *hylè* et de la temporalité.

Avec l'introduction d'Autrui dans la sphère perceptuelle, Husserl va initier un renversement du mouvement qui allait dans le sens d'une présence pleine et apodictique d'Autrui construit dans les sept premiers paragraphes de la 5<sup>ème</sup> méditation (§42 à 48) : tentant d'abord de rendre compte de sa constitution à partir de l'ego transcendantal, il montre au contraire qu'il y a une co-constitution fondamentale du Moi, c'est-à-dire du Même, et de l'Autre, par *différenciation*. Au §48 s'opère donc ce glissement de la question sur un plan nouveau, rompant l'analyse pour initier l'argumentaire qu'il va finir de développer dans le reste de la 5<sup>ème</sup> méditation. La problématique devient celle de la possibilité de penser l'Autre, d'explicitier « comment l'ego peut avoir en lui et former sans cesse des intentionnalités de ce nouveau type dotées d'un sens d'être qui transcende absolument son propre être. »<sup>21</sup> La présence d'autrui a ceci de particulier que son corps est donation originaire, perceptible, une chose dans le monde comme le mien, mais qu'en même temps, cette présence corporelle porte le sens de *l'absence* irréductible d'autrui à moi. La deuxième réduction s'avère indispensable en ce qu'autrui ne peut être réduit de la même façon que les autres objets, elle suspend tout mouvement vers l'autre pour se mettre à l'écoute.

### ***b. La (non-)constitution d'autrui : le sens de l'altérité***

Nous avons vu que dans la présentation d'une chose « en personne », sa face perçue, son *endroit*, ou ce que Husserl appelle les contenus exposants, appréhendent, impliquent, ont pour horizon son *envers*, les contenus annexes, non directement perçus. La chose se donne par esquisses, dans la réversibilité de l'action en lien avec mes sensations kinesthésiques, selon une légalité et un mode me permettant de la thématiser en tant que telle, de la poser dans un acte intentionnel, de l'objectiver. En revanche, l'appréhension d'une sphère *autre*, l'intériorité d'autrui en tant qu'il est une conscience ne peut être constituée : on ne peut objectiver ce qui est à l'envers, appelant alors une appréhension spéciale. L'expérience d'autrui est spécifique en ce qu'elle implique non seulement son corps (*Körper*), la sensibilité appartenant à ma sphère primordiale, mais aussi son corps propre (*Leib*) qui, lui, n'est pas donné en original, en personne. Autrui est cette altérité totale qui tranche sur la sensibilité, synonyme de *l'irréversibilité* : Husserl analyse que l'étranger, l'autre, n'est précisément pas donné originairement, puisque sinon cela impliquerait une assimilation complète par l'ego, qui dissoudrait cette altérité (§50). C'est en ce sens qu'il pose que l'expérience d'autrui en tant qu'il est aussi Leib ne peut se réaliser qu'à travers un type *d'aperception*, une *médiation*, sous le

---

<sup>20</sup> Levinas (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff, p. 42. Désormais noté *AE*. Il désigne les Manuscrits du groupe C rédigés entre 1929 et 1934, traitant de ces problématiques et de la temporalité des *Nachlasse*.

<sup>21</sup> *MC*, op. cit., p. 135.

mode de l'*Appräsentation*, précisément parce qu'il me reste toujours inaccessible en tant que tel. Si l'on peut voir dans l'introduction du terme d'apprésentation une tentative d'objectivation d'autrui sur le mode de la chose et de la réduction au Même (comme Levinas, entre autres), nous considérons plutôt ici le terme comme signifiant spécifiquement cette absence irréductible, résistante à toute saisie objective.

Dans un premier temps, l'analyse husserlienne développe qu'Autrui reçoit le sens d'organisme animé à partir de *mon* corps, donné dans un sens primordial<sup>22</sup>. Dans mon champ perceptuel (ma sphère primordiale), lorsqu'Autrui se présente lui-même, j'appréhende un corps similaire au mien par « transfert » et association d'appariement (*Paarung*) phénoménal. Autrui est perçu comme tel par une saisie analogisante (*Analogisierung*) de l'ordre de l'empathie (*Einfühlung*), qui investit son *Körper* d'un *Leib* sur la base de l'expérience de mon propre corps en tant qu'unité psychophysique. Ce type spécifique d'aperception, nommé « apprésentation », comporte une dimension d'*imagination* en tant que transfert (*Übertragung*) depuis mon corps propre. Il s'agit d'un processus de *médiation* qui le donne apodictiquement depuis ce qui est *plus présent*, à savoir mon propre corps. Néanmoins, si pour Husserl je peux conférer le statut de *Leib* au corps d'autrui à travers une analogisation à partir de ma sphère propre, c'est-à-dire à partir de l'expérience de mon corps comme étant à la fois corps-objet et corps-propre, il précise par ailleurs que l'apprésentation du corps propre de l'autre n'est pas semblable à celle des choses : l'analogisation du *Leib* n'est pas équivalente à l'analogie entre les objets<sup>23</sup>. Car c'est précisément là que se trouve le point critique de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, qui risque d'appréhender autrui comme pure idéalité, résultat de mes synthèses perceptives<sup>24</sup> (c'est-à-dire le risque du solipsisme). Si la présence originaire d'Autrui se fait sur un mode dérivé, médiat, alors en quoi sa présentation dans une présence non-originaire n'est-elle pas qu'une forme de *représentation* ?

Pour préserver la transcendance d'Autrui, Husserl précise donc que cette présence secondaire, « dérivée » et donnée par apprésentation n'implique pas qu'il soit *moins* présent, dans la mesure où Autrui, considéré comme un organisme animé d'un ego constituant, donné dans une expérience transcendante et unitaire, se « vérifie » dans la *durée*. C'est à travers le temps que, par son comportement harmonieux *continuel*, Autrui se prouve, s'expose, se *présente* comme tel<sup>25</sup> : « le corps propre étranger dont on a l'expérience s'annonce continuellement et effectivement comme corps propre mais seulement dans son comportement changeant, mais toujours concordant, et ce, de telle manière que celui-ci, qui possède un versant physique indiquant de façon apprésentative le versant psychique, doit maintenant apparaître à titre de remplissement dans l'expérience originaire ; et il en va de même dans le changement continu du comportement de phase en phase. »<sup>26</sup> La présence d'Autrui en tant que telle ne se réduit pas au résultat de la synthèse de l'ego, elle ne signifie pas une simple identification objectivante chez Husserl comme pense le lire Levinas, mais renvoie à la relation donatrice de

---

<sup>22</sup> *MC*, op. cit., §50.

<sup>23</sup> *MC*, op. cit., p. 141, voir aussi p. 125.

<sup>24</sup> Comme le font les approches simulationnistes et s'appuyant sur la théorie de l'esprit.

<sup>25</sup> *MC*, op. cit., §52.

<sup>26</sup> *MC*, op. cit., p. 144.

la présentation (*Gegenwärtigung*), à l'histoire de la rencontre, et implique une donation transcendante constitutive d'un *présent*. Husserl met justement au centre de l'analyse l'idée d'une *donation non absolue* d'Autrui : contrairement à la perception d'une chose – où l'intention apercevante est en principe toujours ouverte au remplissage, à la vérification, à la réversibilité de l'apparition, où les lois de contingence permettant à l'intuition d'atteindre une forme d'évidence –, dans l'aperception d'Autrui il reconnaît que cette intention doit en principe toujours être *vide*. L'intuition d'Autrui en tant que tel ne peut jamais être remplie ou vérifiée, « cela est *a priori* impossible pour une appréhension qui doit nous introduire dans la sphère « originale » d'autrui. »<sup>27</sup> Un Autre ne peut être saisi sur le mode d'une pure chose, d'un simple objet dont je pourrais énoncer le profil sensori-moteur, étant lui-même une intentionnalité dans et au monde. Autrui est l'expérience originelle de la présence comme altérité qui se présente, dure, *sur-prend*, transcende.

Pour Levinas, Husserl traite de la problématique d'autrui à partir du pouvoir constituant de la conscience, de l'intentionnalité objectivante qui en pose le sens, réduisant le sens de sa transcendance et de son altérité. C'est en effet à partir du postulat d'un Ego constituant qu'est d'abord analysée la constitution d'autrui, appréhendé en tant que corps objectif via son extériorité, et saisi en tant que *Leib* via ma propre expérience. Mais ce que Husserl met en évidence et qui marque précisément le basculement dans la méthode génétique, c'est qu'en advenant dans le présent vivant, dans le degré zéro de la temporalité, en tant que *nouveauté* absolue, événement, Autrui joue un rôle *constituant* pour l'ego : « ...l'ego et l'alter ego sont toujours nécessairement donnés dans un appariement (*Paarung*) originaire. »<sup>28</sup> Ce qui est originaire, ce qui fait le sens de la présence d'un Autre, ce n'est pas la constitution d'autrui comme ayant un *Leib* que je poserais, mais la *relation* qui révèle une parenté. L'expérience de la présence d'autrui repose sur une *passivité fondamentale d'un genre particulier*, qui échappe à toute théorisation, de l'ordre de la rencontre, du sentir, de la présence :

« Expliquons d'abord l'essentiel de cet « accouplement » ainsi que de la formation des pluralités en général.

C'est une des *formes primitives de la synthèse passive* que, par opposition à la synthèse passive de l'« identification », nous désignons comme « association ». La caractéristique d'une *association accouplante* est que, dans le cas le plus simple, deux contenus y sont expressément et intuitivement donnés dans l'unité d'une conscience et, par là même, en pure passivité, c'est-à-dire qu'ils sont « remarqués » ou non, fondent phénoménologiquement, en tant qu'ils apparaissent comme distincts, *une unité de ressemblance* ; ils apparaissent donc toujours comme formant un couple. »<sup>29</sup>

Husserl distingue la synthèse d'identification d'une synthèse plus primitive, de l'ordre de l'association, comme *unité primitive*. Avec la notion d'association accouplante, il tente de rendre compte d'une expérience plus originaire, précédant l'objectivation, et impliquant un *couplage* dans le sens d'une co-constitution. On peut voir dans le concept d'appariement la fonction de précisément signifier l'expérience de cette transcendance, en tant que ce qui

<sup>27</sup> MC, op. cit., §50, p. 92.

<sup>28</sup> MC, op. cit., p. 142.

<sup>29</sup> MC, op. cit., §51, P. 95 (trad. De Peiffer/Levinas)

échappe à ma saisie et ne peut être rendu présent : la *Paarung* indique que le psychisme d'autrui est précisément ce qui échappe à l'analogie. La donation du sens d'Autrui n'a pas lieu au niveau réflexif comme acte d'argumentation thétique, mais à celui de l'appariement comme analogie de sens, une synonymie ou *modification* de mon ego.

Il ne s'agit alors pas d'une constitution *par* mon ego (mon ego qui effectuerait la modification), mais plutôt d'une *différenciation des ego* : « On ne saurait le (Autrui) penser que comme quelque chose d'analogue à ce qui « m'appartient ». Grâce à la constitution de son sens, il apparaît d'une façon nécessaire dans mon « monde » primordial, en qualité de *modification intentionnelle* de mon moi, objectivé en premier lieu. Au point de vue phénoménologique, *l'autre* est une *modification* de « mon » moi (qui, pour sa part, acquiert ce caractère d'être « mien » grâce à l'accouplement nécessaire qui les oppose). [...] Autrement dit, une autre *monade* se constitue, par appréhension, dans la mienne. »<sup>30</sup> Ici, Husserl reconnaît que mon *moi* reçoit le caractère de *mien* par effet de contraste<sup>31</sup>, où la reconnaissance de l'autre ego devient simultanément reconnaissance de moi-même, où *la présence phénoménale d'autrui est constitutive de la mienne*. Ce n'est pas la conscience intentionnelle qui constitue autrui par appréhension, mais « une autre monade *se constitue*, par appréhension, dans la mienne ». Autrui est précisément ce qui échappe toujours à la vérification, et par là, le « moi » tient son caractère d'être mien non pas de manière absolue et constituée, mais par différenciation d'avec Autrui dans la relation d'accouplement (« *l'autre* est une *modification* de « mon » moi (qui, pour sa part, acquiert ce caractère d'être « mien » grâce à l'accouplement nécessaire qui les oppose) »). Cette relation originaire en laquelle consiste l'accouplement donne une *intuition* de l'Autre en tant qu'il n'est pas Moi, et du Moi en tant qu'il n'est pas l'Autre. L'Autre est autant ce que je ressaisis que ce qui me saisit, et « L'archi-fondation elle-même demeure toujours à l'œuvre de manière vivante »<sup>32</sup>.

Husserl insiste sur l'idée qu'Autrui n'est pas le même que Moi ou une simple copie : nous nous différencions par le fait que dans ma sphère monadique, il apparaît toujours sur le mode du « là », du *hic*, alors que mon corps est toujours dans l'« *illic* », l'« ici » ou là-bas absolu<sup>33</sup>, l'expérience d'un « là » transcendantal *relatif* à mon « ici ». Dans l'idée d'un ego coexistant sur le mode du « là » comme *alter ego*<sup>34</sup>, le monde objectif mutuel se différencie comme ici et là<sup>35</sup>, et c'est dans la *durée* qu'Autrui se révèle comme tel, dans une série de comportements pour la vérification. Mais cette vérification, l'évidence, n'est jamais qu'un horizon : la présence advient, émerge, avec *l'absence comme aspect de ce qui est autre que moi*. Autrui est par principe fondamentalement absent, échappant à toute volonté de le constituer en appréhension, puisqu'au-delà de l'appariement de nos corps, sa sphère propre et sa subjectivité ne peuvent jamais être expérimentées *directement*. Contrairement à sa présence corporelle, la subjectivité d'Autrui ne se présente jamais elle-même, et ne peut être constituée par mon ego. Husserl

---

<sup>30</sup> *MC*, op. cit., §52, p. 97.

<sup>31</sup> *MC*, op. cit., p. 144.

<sup>32</sup> *MC*, op. cit., p. 142.

<sup>33</sup> *MC*, op. cit., §53.

<sup>34</sup> *MC*, op. cit., §54.

<sup>35</sup> *MC*, op. cit., §55.

semble chercher à mettre en évidence cette transcendance, cette altérité radicale dont on fait l'expérience en tant que telle, plus qu'il ne la réduit au Même.

Ainsi, « (...) rien du sens transféré de la corporéité spécifique ne peut être originairement effectué dans ma sphère propre. »<sup>36</sup> Husserl introduit donc l'idée d'un nouveau type d'appréhension, par le biais d'un nouveau type de présentification comme modification de moi-même, qui consiste non pas à ramener l'autre à la mesure de ma compréhension, mais à *m'altérer*, à « devenir l'autre », ou devenir différent (*Anders-werden*)<sup>37</sup> dans la variation de l'ici-là. Il n'est pas question de la capacité à constituer autrui, mais du fait qu'il demeure, entre lui et moi, une distance irrémédiable, une transcendance primaire reposant sur nos corporalités. *Leib* mais aussi *Körper*, je suis ici maintenant tandis que l'autre ne peut qu'être « là » : je ne peux occuper sa place, je ne pourrais jamais être là où il est en même temps que lui – notre ressemblance porte aussi en elle la différence sur laquelle elle repose pour qu'une comparaison soit possible. C'est en ce sens que je ne peux pas littéralement « devenir l'autre » dans le présent vivant, sinon par l'imagination. Dès lors, comme le souligne Courtine, « Livrés à l'imagination, nous restons pris dans cette alternative qui n'offre pas d'autre issue que l'univocité du même, répétée ou transposée, et l'équivocité absolue de l'autre, incompréhensible et impénétrable. (...) C'est cette double impossibilité, qui impose, comme en creux, de déterminer une nouvelle figure de l'analogie : l'analogie non proportionnelle ou d'attribution. »<sup>38</sup>

L'appréhension de l'étranger n'apparaît pas comme un degré inférieur de la perception, elle est ce qui répond à l'absence de perception de la subjectivité d'autrui à partir de la perception de son corps. Elle permet de percevoir « le surplus » de ce qui n'y est pas proprement perçu. L'absence n'est alors pas un vide : elle est une privation de ce qui est susceptible d'être perçu, une *virtualité*, une *puissance*. L'appréhension, en tant que présentification (*Wergegenwärtigung*) est en même temps la présence et l'absence, et joue donc un rôle dans la perception et la présentation<sup>39</sup>. Les donations originaires sont toujours des objets de la phénoménologie, mais comme Husserl l'a déjà découvert, les objets (noèmes) inapparents en deviennent aussi les objets possibles. L'appréhension n'est pas orientée, n'est pas visée, mais *laisse l'autre dans son horizon*, sans que celui-ci se donne « en personne ». Percevoir Autrui est de l'ordre de l'intuition non pas dans le sens de *Anschauung*, du percevoir, mais en tant que *Intuition* signifiant en allemand un pressentiment, un prévoir<sup>40</sup>, qui respecte l'Autre dans le mode de sa donation spécifique, dans toute sa transcendance, sans être ramené à moi-même.

La difficulté est moins de thématiser la transcendance en elle-même, que la façon dont elle nous apparaît, dont nous en faisons l'expérience dans l'immanence. Comme le résume Ricœur, alors même qu'il critique l'approche husserlienne d'après une lecture statique, « ainsi se rend intelligible le mouvement de transgression par lequel le sens « moi » se transfère de

---

<sup>36</sup> MC, op. cit., §51, p. 143.

<sup>37</sup> Kobayashi (2002), cité plus haut.

<sup>38</sup> Courtine (1989), L'être et l'autre, Analogie et intersubjectivité chez Husserl, *Les études philosophiques*, n° 3-4, p. 513.

<sup>39</sup> Voir E. Husserl, Hua XXIII, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), La Haye: Nijhoff, 1980, pp. 63-69, 77, commenté par Raymond Duval (1981), La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps, *Revue des sciences philosophique et théologiques*, 65, p. 525.

<sup>40</sup> *Ideen II*, op. cit., p. 214.

l'original à l'analogie. Le deuxième moment apporte le secours d'un déchiffrement perceptif des expressions de comportement, par quoi je remplis la visée d'une autre vie. Le troisième moment ajoute à cette lecture des concordances de comportement, l'imagination du « si j'étais là-bas ». Ainsi progresse, du vide au plein, la visée d'une vie étrangère, sans pourtant que cette transgression de la sphère du propre me donne en original le vécu d'autrui. »<sup>41</sup> Or, ceci ne relève pas d'une incapacité de Husserl à comprendre le sens d'Autrui, mais est précisément ce qu'il voulait mettre en avant : à même la transgression de l'ego qui cherche à rendre présent autrui, à le ressaisir dans une représentation, se révèle en fait l'altérité qui *résiste* à l'objet d'une lecture intentionnelle constituante. Husserl ne semble pas tant vouloir réduire l'Autre au Même que marquer la spécificité d'autrui par rapport aux autres objets. Bien que Ricœur (comme Levinas et d'autres) voit dans la théorie de l'intersubjectivité husserlienne un échec à comprendre l'expérience d'Autrui, il semble reconnaître cependant que la méthode génétique fait basculer l'analyse dans une autre dimension qui en préserve toute la transcendance : « Jusqu'au bout le génie de la description et l'exigence de la constitution tentent de se rejoindre et échouent à se fonder l'un dans l'autre : selon l'exigence idéaliste de la constitution, autrui doit être une modification de moi-même ; selon le génie réaliste de la description, autrui ne cesse de s'exclure de la sphère de « ma monade ». »<sup>42</sup>

Levinas quant à lui pointe que si l'on réhabilite la transcendance d'Autrui, l'altérité fondamentale et radicale de l'Autre, reste à élucider la possibilité de cette ressemblance des corps sur laquelle repose l'association, ce sur quoi elle se fonde, et à clarifier ce qu'elle implique :

« Je suis très embarrassé par la cinquième Méditation cartésienne de Husserl. Elle ne me semble pas marcher toute seule ; des présuppositions inexplicites subsistent... Quand il construit l'alter ego en le déduisant par l'analogie avec ma présence corporelle, interviennent déjà des gestes d'association à... qui sont traités comme des « associations par ressemblance », en particulier lorsque brusquement moi et l'autre nous apparaissent dans ce que Husserl nomme un « accouplement transcendantal ». Cette association reste assez ambiguë. La manière dont, parmi toutes les possibilités, je m'associe à un autre visage, est-elle la ressemblance de deux images ? N'est-ce pas déjà le fait de me référer à autrui socialement, à un visage d'autrui ? En tout cas, c'est là qu'il y a une faille dans le sens de la simple ressemblance. »<sup>43</sup>

Selon une lecture d'après l'approche statique, Levinas met en question ce qu'il interprète comme une ambiguïté dans cette association, qu'il veut élucider autrement que par la ressemblance de deux images. Il faut en effet sortir de l'analyse statique pour expliciter le mode de donation de l'autre ego, en dehors de toute thématization possible. Or, l'introduction du terme *Paarung* doit précisément déplacer le point de vue méthodologique vers une approche génétique, en tant qu'elle est un mode d'association par synthèse *passive*. Husserl définit la *Paarung* comme *Urassoziation*, l'éveil affectif systématique ou systématisant qui rend possible,  *motive* la structure objectale du présent vivant, et toutes les espèces de synthèses originaires de

<sup>41</sup> Paul Ricœur (1986), *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, p. 253.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>43</sup> Levinas (1984), *Transcendance et intelligibilité*, Genève : Labor et Fides, pp. 39-40.

l'unification du multiple<sup>44</sup>. Cela signifie alors, comme nous l'avons déjà évoqué, que la conscience se décrit dans la temporalité de la donation, elle est *ouverte* ; et en tant qu'elle est à *l'écoute*, elle *retarde* sur ce qui se présente, prend ses distances par rapport à ce que vit le corps au présent. Ce qui anime le corps au présent n'est donc pas la conscience, mais *Autrui*, l'Autre qui *inspire* avant que la conscience n'arrive à thématiser et objectifier l'expérience. C'est en ce sens que pour Levinas le Visage n'est pas de l'ordre de la vision, de l'identification, mais l'expérience par excellence de l'intelligibilité à partir de la transcendance donnée dans la sensation.

Dans la dialectique du même et de l'autre, le visage s'impose comme *invisible*, *intouchable*, il est l'exemple le plus parlant de ce qui, dans l'expérience, échappe à la représentation. N'ayant pas de sens univoque, la « résistance » du visage à toute objectivation n'a rien de commun avec la résistance de l'objet sensible depuis l'infinité de ses esquisses. Bien plus qu'une simple chose dans l'espace, qu'un simple aspect du *Körper*, il est *excès* de sens, phénomène qui ne se laisse pas objectiver. Il n'est pas un objet de spectacle, ce qui est regardable depuis un point de survol : il est ce qui fait sens par soi-même et non à partir d'autre chose, ce que je ne peux pas dé-visager. Ce n'est pas quelque chose qui serait d'abord caché et que je dévoilerais par appréhension, mais ce qui s'expose et se manifeste de lui-même, une présentation qui me dépasse et échappe à toute possibilité de saisie et de constitution :

« *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation : coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme. La forme trahissant incessamment sa manifestation – se figeant en forme plastique, puisque adéquate au Même, aliène l'extériorité de l'Autre. Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thèse, se dissimule par là même. Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre. »*<sup>45</sup>

Le visage est particulier en ce qu'il est toujours au-delà de toute condition fixée par le sujet, il est ce qui me rencontre et du même coup me requiert, m'oblige, m'interpelle. S'exprimant lui-même, l'expérience d'autrui n'a pas besoin de passer par une représentation basée sur ma propre expérience, il m'apprend lui-même ce qu'il est. Avec l'analyse du visage, Levinas radicalise le sens du phénomène en tant qu'irreprésentable, puisqu'au sens strict, le visage « n'est pas », mais *se manifeste* toujours sans cesse dans une *renaissance continuelle*, dans la *nouveauté continuée d'un présent partagé, vivant*. C'est cette relation de *donation*, d'*exposition* qui fait le sens de la présence en tant que phénomène. Ainsi, la problématique de la présence d'autrui, de la compréhension de l'Autre, est à penser dans l'ordre *pratique*, comme ouverture aux « pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité »<sup>46</sup> de ce qui n'est jamais pleinement là.

---

<sup>44</sup> Voir Husserl (1998), *De la synthèse passive*, trad. Fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble : Millon, p. 243.

<sup>45</sup> *T&I*, op. cit., p. 61.

<sup>46</sup> *T&I*, op. cit., p. 224.

Levinas réhabilite ici le sens de *l'indétermination*, de l'absence de signification définie non pas comme un défaut de plénitude, de sens et de présence, mais comme *liberté*, avenir de possibles toujours ouvert. Le visage d'autrui a le sens de *l'infini* en tant qu'il est une liberté et un avenir absolu, une présence qui comporte toujours quelque chose d'étrange, *d'unheimlich*, qui déstabilise, remet en cause la volonté et le pouvoir de représentation du « je ». Par la révélation du visage, l'autre m'éveille, et c'est lui qui m'enseigne le sens. Autrui n'est pas un simple objet présent, il est la *présence originelle*, l'ouverture d'une *temporalité présentante*. La spécificité de l'Autre consiste en ce qu'il est toujours un *événement* mettant en question la conscience<sup>47</sup>, la précédant, et défaisant sans cesse ses représentations, ses attentes. C'est pour insister sur l'inacceptabilité d'une constitution commençant par le soi et condition de celle d'autrui et du monde que Levinas met en contraste une lecture de la théorie husserlienne strictement statique, sans considérer les déplacements de l'analyse génétique<sup>48</sup>. Il veut montrer que l'homme seul n'est pas capable de découvrir le sens du monde, et que c'est de l'extérieur que le sens de l'objectivité nous est « enseigné ». Mais c'est bien ce que développe Husserl pour répondre à la critique de solipsisme.

Avec Husserl et Levinas, Autrui n'est plus une interprétation de son psychisme d'après l'extériorisation corporelle, il devient présence et présentation dans le sens de la *sur-prise*. Le visage est à la fois présence et absence, *Körper* et *Leib*, « la manière » même de se présenter à l'autre. Épiphanie, il coupe le flux rétentio-protentionnel de ma conscience, constitue son caractère événementiel, car il est le refus même de la thématization. Autrui n'est pas le produit de ma constitution, mais le producteur d'un « déphasage insolite », d'un événement opérant une modification rompant ma propre identification, ma propre *parousia*, l'identité paisible du Même. L'altérité ne se laisse pas appréhender : elle est *agissante*. C'est ainsi que l'intentionnalité visant autrui se retourne en *sollicitude*. L'épiphanie du visage est un arrachement à soi, et pour Levinas, l'autre homme n'est pas même le corps perçu là-bas, dans l'espace homogène : la révélation du visage, qui est *a-présent*, est l'expérience d'une *résistance éthique* qui interdit de le supprimer, une assignation depuis sa « dimension de hauteur où me vient Autrui concrètement dans l'impossibilité éthique de commettre ce meurtre. »<sup>49</sup> Levinas, malgré ses critiques, et en fin connaisseur de Husserl<sup>50</sup>, le reconnaît comme étant à la source de cette thèse dans un article de 1974 : « C'est en tous cas à partir d'Autrui que Husserl décrira la subjectivité transcendantale arrachant le Moi à son isolement en soi. (...) La Réduction transcendantale de Husserl a vocation de réveiller de l'engourdissement, de re-animer sa vie et ses horizons perdus dans l'anonymat. La Réduction intersubjective à partir de l'autre arrachera

<sup>47</sup> Notamment par le langage, le discours, permettant l'avènement de l'éthique en ce qu'il est un événement immédiat pour la conscience (*Ibid.*, p. 179).

<sup>48</sup> *EDEHH*, op. cit., pp. 47-48 : « Les Méditations de Descartes trouvent donc, d'après Husserl, leur achèvement dans la lucidité de la monade où se constitue le sens de toute réalité. Dans la cinquième section de l'ouvrage que Husserl leur consacre, il esquisse précisément la constitution de l'objectivité complète à partir du domaine rigoureusement mien de la monade. L'objectif étant ce qui a un sens intersubjectif, Husserl montre comment se constitue l'intersubjectivité à partir du solipsisme de la monade. Solipsisme qui ne nie pas l'existence d'autrui, mais décrit une existence qui, en principe, peut se considérer comme si elle était seule. »

<sup>49</sup> *T&I*, op. cit., p. 185.

<sup>50</sup> Alors que Levinas a séjourné auprès de Husserl de 1928 à 1929, sa traduction de la 5<sup>ème</sup> méditation reste marquée par la phénoménologie statique, ne semblant pas avoir apprécié dans toute sa dimension la phénoménologie génétique, précisément en tant que changement de méthode.

le moi à sa coïncidence avec soi et avec le centre du monde, même si Husserl ne cesse pas pour autant de penser la relation entre moi et l'autre en termes de connaissance. »<sup>51</sup> S'il persiste à placer Husserl du côté des idéalistes, c'est pour souligner la nécessité de penser le sens de la présence, de l'*irréfléchi*, de l'*irruption*, avant même toute possibilité de ressemblance. Il comprend à partir de là qu'autrui se *révèle*, comme *a-présentation*, et que, par la non-présence dans la sphère ontologique, il est *l'absence de l'Autre infini*. Ainsi, cette appréhension, ou relation, est « non point comme une représentation appauvrie, mais comme surplus mystérieux de l'aimé »<sup>52</sup>.

Chez Husserl, l'altérité renvoie donc à tout ce qui n'est pas soi, sans se réduire à une simple figure ou représentation de l'altérité. De même, Levinas veut montrer que « Autrui n'est pas un cas particulier, une espèce de l'altérité, mais l'originelle exception de l'ordre »<sup>53</sup>. Il identifie l'altérité, l'Autre, à Autrui, puisque c'est par son intervention que commence la rupture du mouvement d'assimilation au Même, réduisant la part de l'initiative de ce dernier, la souveraineté de l'ego constituant et de la représentation. A partir du dépassement de l'égoïsme et de cette définition de l'expérience de la présence d'autrui comme le sens de l'*Autre*, d'une altérité radicale, il faut alors maintenant comprendre en quoi cette expérience me donne le sens d'un *Autrui*.

### ***c. Communauté, socialité et temporalité : l'expérience du dialogue***

Husserl cherche à saisir comment, de cette relation faite à la fois d'immanence et de transcendance, de même et d'altérité radicale, peut advenir l'expérience d'une unité autre que moi. Et avec la 5<sup>ème</sup> méditation, il renverse cette tentative d'expliquer l'appréhension analogique d'Autrui, en posant l'impossibilité de principe de mettre en présence son altérité, c'est-à-dire son Absence, en tant qu'infinie source de l'authenticité de sa présentation. Au §44 de la cinquième Méditation, l'ego constituait son corps physique par les kinesthèses en agissant dans le monde, mais cette constitution était partielle ; et au §55, la constitution de l'Autre apparaît en même temps que celle de la nature objective, dans la temporalité commune : le corps d'Autrui, l'objet que je perçois dans ma sphère propre, appartient aussi à la sphère propre de l'Autre. Husserl reconnaît lui-même<sup>54</sup> qu'il s'agit de saisir Autrui comme *présence* et non comme idéalité, car « l'Autre ne vit-il pas sa propre vie, ne peut-il pas pratiquer en lui-même la réduction transcendantale tout aussi bien que moi, se découvrir soi-même comme subjectivité absolue et m'appréhender moi-même comme *alter ego* aussi bien que je l'appréhende comme

<sup>51</sup> Levinas (1986), « De la conscience à la veille », in *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris : Vrin, p. 52. Il écrit aussi : « La voie menant à la Réduction à partir d'une psychologie phénoménologique de la perception est, à en croire la *Krisis*, meilleure que la voie suivie, dans *Ideen I* et dans les *Méditations Cartésiennes*, à partir de Descartes », pp. 52-53.

<sup>52</sup> Levinas (1984), « Paix et proximité », in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Lagrasse : Verdier, p. 343. Une « relation » ici « déformalisée » et entendue dans le sens d'un éveil répondant au dénuement de l'exposition.

<sup>53</sup> *De Dieu qui vient à l'Idée*, op. cit., p. 32.

<sup>54</sup> Voir *Philosophie première* (1923-1924), tome 2 « Théorie de la réduction phénoménologique », trad. Fr. A. L. Kelkel, Paris : P.U.F., 36<sup>ème</sup> leçon, p. 92.

tel dans ma propre vie ? Tout comme j'existe pour moi-même, que je ne suis pas seulement un évènement intentionnel dans la vie d'Autrui, à l'inverse, naturellement, l'Autre existe pour soi-même et n'est pas un simple évènement dans ma vie de connaissance. »<sup>55</sup>

Cette coexistence intentionnelle avec l'Autre n'est possible pour Husserl que sous la forme d'une temporalité commune dans le sens d'une *communauté temporelle des monades*, liée à la constitution d'un monde et d'un temps du monde. La problématique d'Autrui implique alors la question de *la passivité* et de *l'attention*, c'est-à-dire d'une *temporalisation* ouvrant à la possibilité d'une communauté, à la possibilité de cette ressemblance que mettait en question Levinas. C'est bien au niveau de l'intersubjectivité que, pour Husserl, se réalise la constitution d'un monde objectif, unique et uniforme, en même temps que des types de communautés sociales<sup>56</sup>. L'objectivité est alors ce qu'il appelle la communauté des monades<sup>57</sup>, une intersubjectivité et un monde intersubjectif où les objets maintiennent spécifiquement une « distance » par rapport au sujet constituant, et non pas une proximité absolue.

La phénoménologie est donc une méthode permettant de saisir un sens plus originaire de notre être au monde, qui comprend l'histoire de notre rencontre avec les choses et avec Autrui, de l'expérience de leur « présence » comme relation permettant l'extériorisation des percepts. Comprendre l'histoire de cette rencontre, c'est rendre compte de la constitution du monde ainsi que de celle du sujet dans ce monde. Et cela implique de considérer le rôle fondamental de l'intersubjectivité : c'est par la communauté des monades, par la mise en commun d'expériences que le monde objectif prend sens. En revenant aux conditions mêmes de l'ego, Husserl permet de comprendre que nous devenons une présence au monde en tant que corps propre *après* être advenus en tant que *Körper*, mais aussi et surtout que c'est d'abord *Autrui* (*ainsi que le monde*) qui nous renvoie à notre propre présence comme telle. En effet, ce *Körper*, ce sont nos parents qui le saisissent déjà comme *Leib* avant nous-mêmes, corps propre en devenir qu'il s'agit d'éveiller et de faire advenir. En tant que bébés, nous ne sommes rien, sinon ce que nous renvoient nos parents de nous-mêmes, en nous regardant, en jouant, en *prenant soin* de nous. Autrui me révèle mon corps car il me renvoie à ma propre présence d'une manière *contingente*, dans un *couplage* ou *accouplement* comme l'évoque Husserl. Le bébé apprend qu'il est une chose percevante, qui peut avoir un pouvoir de présence, expérimenté d'abord par les pleurs et la réponse que les parents y associent. C'est parce qu'Autrui me renvoie à ma propre présence en me constituant comme objet que je comprends que je suis aussi un *Körper*, et du même coup qu'il est un *Leib*.

Husserl évolue dans le sens d'une « génétisation » de l'approche égologique<sup>58</sup>, où l'analyse de la constitution d'Autrui remet en cause l'idée d'une aperception immédiate et originaire de l'ego par lui-même. Il n'est alors plus question de poser préalablement la double facette de la corporéité au sein de l'expérience de l'ego, puis d'en tirer une analogie pour la constitution d'Autrui, mais de considérer que la constitution de l'ego et la constitution d'Autrui

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 54<sup>ème</sup> leçon, p. 255.

<sup>56</sup> *MC*, op. cit., §55.

<sup>57</sup> *MC*, op. cit., §60.

<sup>58</sup> Notamment dans les *Méditations cartésiennes*, mais surtout dans *Philosophie Première*, à partir des années 1920. Voir en particulier le tome 2 « Théorie de la réduction phénoménologique », où il développe la « voie de la psychologie » et remet en question ce schème cartésien (cours de 1923, 1924).

ont une *co-originarité fondamentale*. L'ego lui-même ne peut faire l'expérience de cette double facette du corps qu'en passant par le point de vue de l'objectivité, par celui d'Autrui qui me constitue comme corps objectif, mondain. Si l'ego est ainsi fait de *Leib* et de *Körper*, alors lui-même se constitue dans le regard d'Autrui : je suis un *sujet* par *l'Autre*. Ma constitution en tant que sujet présent dans le monde et la constitution de la présence d'autrui s'impliquent réciproquement. : « Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l'Ego par *l'alter ego* ; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la vérité divine. »<sup>59</sup>

Les principales conséquences de ces développements impactent directement la conception de la nature de l'ego lui-même : il faut définitivement revoir la voie « cartésienne » égologique de l'approche statique, qui pose que « L'ego existe *pour lui-même* ; il est pour lui-même avec une évidence continue et, par conséquent, il se *constitue continuellement lui-même comme existant* »<sup>60</sup>, en réintégrant *l'antériorité de la transcendance*, cette expérience de l'infini que décrivait déjà Descartes lui-même. Cette transcendance de l'intersubjectivité est fondamentale autant pour le sens de l'objectivité que pour l'individuation, impliquant de remonter aux conditions mêmes de l'ego. Si avec Husserl, l'autre pour moi est celui qui co-existe dans l'espace homogène et dans le présent vivant, par rapport auquel la conscience est en retard ; Levinas radicalise ce déphasage, en posant qu'autrui est dans une dimension de *hauteur* et d'*antériorité* par rapport à ma conscience : de par son altérité, autrui ressemble moins à moi qu'à Dieu<sup>61</sup>. L'espace intersubjectif, le sens, n'est donc pas fondé sur la ressemblance, il n'est pas homogène pour Levinas, mais *courbé*, et c'est autrui qui définit l'avenir, fait émerger un présent. C'est à cette *courbure* de l'espace-temps que renvoie la *contingence* dont nous parlions plus haut. Le sens émerge de cette altérité radicale, radicalement transcendante, et dès lors, la subjectivité n'est plus *subjectum* constituant tel que le posent les pensées de la représentation, mais *sub-jectum*, serviteur de l'Autre.

Levinas radicalise la problématique d'autrui telle que l'envisage l'analyse statique, critiquant en particulier la synchronie de la communauté monadique posée par Husserl, car être moi signifie avoir un temps unique en vertu de l'intériorité unique : « La séparation n'est radicale que si chaque être a son temps, c'est-à-dire son intériorité, si chaque temps ne s'absorbe pas dans le temps universel. »<sup>62</sup> L'espace intersubjectif est « courbé » en ce que chaque sujet a sa temporalité propre, impliquant de penser l'Autre comme étant en hauteur, maître, en même temps qu'il est le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin, dans l'abaissement<sup>63</sup>. Rejetant l'idée d'une homogénéité de l'espace, il soutient l'altérité précisément comme *transcendance*, une

<sup>59</sup> Ricœur (1954), Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl, *Revue Philosophique de Louvain*, 52(33), p. 77.

<sup>60</sup> *MC*, op. cit., §31.

<sup>61</sup> Ce que l'on retrouve chez Levinas dans *EDEHH*, op. cit., p. 174, et *T&I*, op. cit., p. 269 ; mais aussi chez Husserl, qui fait un parallèle entre la transcendance d'autrui et de Dieu au §99 de *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), trad. Fr. S. Bachelard, Paris : P.U.F.

<sup>62</sup> *T&I*, op. cit., p. 50.

<sup>63</sup> *T&I*, op. cit., p. 281.

relation sans totalisation illustrée par le face à face<sup>64</sup>. Dans la volonté de dépasser une pensée de la représentation et de la constitution, il saisit que

« Le rapport avec Autrui n'annule pas la séparation. Il ne surgit pas au sein d'une totalité et ne l'instaure pas en y intégrant Moi et l'Autre. La conjoncture du face à face ne présuppose pas davantage l'existence de vérités universelles où la subjectivité puisse s'absorber et qu'il suffirait de contempler pour que, Moi et l'Autre, entrent en un rapport de communion. Il faut, sur ce dernier point, soutenir la thèse inverse : le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'*inégalité* des termes, transcendants l'un par rapport à l'autre, où l'altérité ne détermine pas l'autre formellement comme l'altérité de B par rapport à A résultant simplement de l'identité de B, distincte de l'identité de A. L'altérité de l'Autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui. »<sup>65</sup>

Faire l'expérience de la présence d'Autrui n'implique pas l'identification d'une altérité : c'est cette altérité même qui constitue l'identité de l'Autre. C'est en ce sens que Levinas se positionne contre l'hypothèse husserlienne d'une communauté des monades, et l'idée d'une totalité fondée sur une ressemblance, pour penser au contraire une différence ou une inégalité fondamentale. Contre une conception de la constitution de l'Autre, pour Levinas, « Le sujet dans la volupté se retrouve comme le soi (ce qui ne veut pas dire l'objet ou le thème) d'un autre et non pas seulement comme le soi de soi-même. »<sup>66</sup> Le sens, l'intelligibilité ne réside pas en la *parousia* du sujet, mais en ce *déphasage* que provoque la rencontre d'autrui. C'est ce qu'exprime le « devenir autre » évoqué par Husserl en considérant deux ressemblances, tandis que Levinas part de deux altérités<sup>67</sup>. Dans les deux cas cependant, la socialité est *temporalisation*, communauté de monades se synchronisant pour Husserl, société pluraliste hétérogène pour Levinas. Husserl pose l'espace intersubjectif comme un espace homogène, Levinas le considère comme un espace courbé où l'hétéronomie précède l'autonomie : « cette courbure de l'espace intersubjectif infléchit la distance en élévation, ne fausse pas l'être, mais rend seulement possible sa vérité »<sup>68</sup> (celle de l'extériorité).

Les critiques émises par Levinas à l'encontre de l'insuffisance de la phénoménologie transcendantale dans *Totalité et Infini* semblent en réalité directement inspirées des inédits de Husserl<sup>69</sup>, et apparaissent plutôt comme des reprises ou des approfondissements radicalisant la posture phénoménologique lorsqu'elle devient génétique : « Pendant des années je ne voyais aucune possibilité de la (la réduction phénoménologique) transformer en réduction intersubjective. Mais, finalement, je vis s'ouvrir devant moi un chemin qui devait être d'une importance décisive pour la possibilité de réaliser une phénoménologie pleinement

---

<sup>64</sup> Pour Levinas, le discours, le dire, est le seul moyen d'établir la socialité entre les pluralités : « Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun » (*T&I*, op. cit., p. 74).

<sup>65</sup> *T&I*, op. cit., p. 281.

<sup>66</sup> *T&I*, op. cit., p. 303.

<sup>67</sup> Néanmoins, en dépit des apparents dissensus, si l'on considère que l'altérité ne s'oppose pas à la ressemblance, mais à l'identité (puisque dire que deux choses se ressemblent implique leur indépendance relative, qu'elles ne soient pas identiques), nous pouvons lire Husserl et Levinas comme allant dans le même sens.

<sup>68</sup> *T&I*, op. cit., p. 323.

<sup>69</sup> Voir Kobayashi (2002) pour des éléments plus détaillés.

transcendantale et – à un niveau supérieur – une philosophie transcendantale. »<sup>70</sup> La phénoménologie génétique est ainsi une méthode progressive pour comprendre la *formation ou donation du sens (Sinngebung)*, en commençant par étudier les associations d'un sujet dans l'espace et le temps ; puis « [...] toutes les recherches de la phénoménologie égologique doivent être subordonnées à la « phénoménologie inter-subjective » qui seule saura épuiser le sens de la vérité et de la réalité. Cette idée dont on ne trouve qu'une esquisse d'une demi-page dans les « Ideen » est devenue, dans le développement postérieur de la pensée de M. Husserl, primordiale. »<sup>71</sup> Levinas est pleinement héritier de Husserl, bien que, comme le relève Derrida dans « Violence et métaphysique »<sup>72</sup>, il ait tendance à opposer l'esprit à la lettre. Tout dépend de la lecture que l'on fait de l'œuvre husserlienne<sup>73</sup>. Dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (commentaires écrits entre 1932 et 1967, donc après le séjour de Levinas chez Husserl en 1929), on retrouve les idées de Husserl relatives à la nouveauté insufflée par le tournant génétique, comme « l'intentionnalité de la sensation » qui n'est justement pas objectivante, ou encore l'idée d'un « moi qui est une forme et une manière d'être et non pas un existant », la manière de transcender dans l'immanence, *présence*.

Loin de faire partie de l'idéalisme et de la pensée de la représentation, Husserl ouvre au dépassement de l'immanence, de l'égoïsme et de la thématization. Et si Levinas dénonce chez lui « un privilège du théorétique, un privilège de la représentation, du savoir ; et, dès lors, du sens ontologique de l'être », néanmoins il est la source de sa pensée, lui reconnaissant par ailleurs « toutes les suggestions opposées que l'on peut également emprunter à son œuvre : intentionnalité non théorique, théorie de la Lebenswelt (du monde de la vie), le rôle du corps propre et que Merleau-Ponty a su mettre en valeur. »<sup>74</sup> Il dénonce les limites de la phénoménologie pour pouvoir mieux en énoncer la portée, et poser en contraste une réponse radicale. Il oppose ainsi l'idée d'une conscience non-intentionnelle (conscience impressionnelle), à ce qu'il définit comme intentionnalité théorique ou objectivante chez Husserl (conscience représentationnelle), incapable de résoudre la crise du « sens »<sup>75</sup>. Il caractérise la phénoménologie husserlienne par l'intentionnalité unilatéralement objectivante pour proposer une intentionnalité allant dans le sens contraire. Or, nous l'avons vu, sous le terme d'intentionnalité, Husserl entend à la fois la visée de la conscience et la donation transcendantale.

Ce sont ces réflexions que l'on retrouve à l'œuvre également chez Merleau-Ponty, avec l'idée que la rencontre d'autrui est autre chose que la constitution de l'alter ego par l'ego : mon

<sup>70</sup> Cf. La première version de la *Philosophie Première II* (1923-1924), op. cit., p. 241, note 1 ; Cf. aussi *MC*, op. cit., §13, p. 69.

<sup>71</sup> Levinas (1929), Sur les « Ideen » de M. E. Husserl, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 107, p. 265.

<sup>72</sup> Dans *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, p. 129 note 2.

<sup>73</sup> Dans *Logique formelle et logique transcendantale* (op. cit. pp. 275 et suivantes), qui date précisément de 1929 lorsque Levinas a séjourné chez Husserl, on retrouve d'importantes notations de Husserl concernant la nouvelle voie de la réduction, et expliquant clairement la phénoménologie génétique.

<sup>74</sup> « La conscience non-intentionnelle », in *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris : Grasset, p. 141.

<sup>75</sup> Pour Levinas, l'engagement politique de Heidegger est l'aboutissement monstrueux du primat de l'ontologie, dans la lignée de la pensée husserlienne : ramener l'Autre au Même, réduire la présence de l'Autre à une représentation qui absout son altérité, sa profondeur.

corps et celui d'autrui co-naissent. Contestant la 5<sup>ème</sup> méditation cartésienne de Husserl en en faisant également une lecture statique, il remet en cause l'idée qu'on peut décrire le phénomène d'autrui, son mode propre, en dehors de toute histoire, hors de toute facticité, de toute son opacité irréductible. Refusant tout subjectivisme, il ambitionne un retour au phénomène au-delà de nos représentations subjectives. Il s'agit de trouver une position philosophique où la conscience de soi ne nuirait pas à la transcendance de la chose, ni à la rencontre d'Autrui, contrairement à une philosophie de survol et de représentations, car « La vie d'autrui, telle qu'il la vit, n'est pas pour moi qui parle une expérience éventuelle ou un possible : c'est une expérience interdite, c'est un impossible, et il doit en être ainsi si vraiment autrui est autrui »<sup>76</sup>.

L'originalité de Merleau-Ponty est de thématiser la dimension *dialectique* de la présence, de penser l'échange, la contingence, le *croisement perceptif*, en critiquant la description de la rencontre d'Autrui à partir de son apparition dans ma sphère propre (§50 des *Méditations cartésiennes*), pour poser qu'elle doit se faire à partir de l'expérience du *dialogue*. Rompant avec l'ordre des Méditations cartésiennes, dans le même sens que Levinas mais de manière différente, il montre que l'intersubjectivité est *première* et qu'il n'est pas possible de partir de la sphère solipsiste : je ne peux *me* comprendre qu'à partir du monde et à partir d'Autrui. Et s'il y a un archi-fait du cogito, il y a aussi un archi-fait du monde et d'Autrui ; perdre l'une de ces deux dimensions, c'est négliger le réel pour la représentation. L'approche dialectique, la thématique du dialogue permet alors de comprendre que le réel, c'est ce de quoi on est à *l'écoute*, entre prise et sur-prise, dé-prise et re-prise, parfois mé-prise.

En reconsidérant le rôle de la corporéité, Merleau-Ponty comprend que par la *chair*, il y a *relation* et non rapport, *co-fonctionnement* et non rivalité : la corporéité est toujours une *intercorporéité*, la présence est toujours une *co-présence*. Comme il le définit concernant l'intersubjectivité, rappelant le concept d'image-mouvement bergsonien, « Le chiasma au lieu du Pour Autrui : cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi-autrui, mais co-fonctionnement. Nous fonctionnons comme un corps unique. »<sup>77</sup> Autrui et moi ne sommes pas dans l'affrontement, mais dans une rencontre où l'un et l'autre sommes à la fois *produit et facteur de la même relation* : « une discussion n'est pas échange ou confrontation des idées, comme si chacun formait les siennes, les montrait aux autres, regardait les leurs, et revenait pour les corriger aux siennes... Quelqu'un parle, et les autres aussitôt ne sont plus que de certains écarts par rapport à ses paroles, et lui-même précise son écart par rapport à ceux-là. »<sup>78</sup> Il s'agit de penser la présence comme cette relation originaire, l'Être fondamental pré-objectif et pré-phénoménal permettant toute distinction sujet/objet ou moi/autrui, permettant toute distance, tout être au monde. Comprendre le sens de la présence, c'est élucider ce qui fait que « je suis transi par un regard »<sup>79</sup>, ce qui fait le sens du *contact* ou de la *contingence sociale* où « quelque chose dans le regard d'autrui me le signale comme regard d'autrui, loin que le sens du regard d'autrui s'épuise dans la brûlure qu'il laisse au point de mon corps qu'il regarde. »<sup>80</sup> Dans cette

---

<sup>76</sup> *V&I*, op. cit., p. 108.

<sup>77</sup> *V&I*, op. cit., Note du 1<sup>er</sup> novembre 1959, p. 264.

<sup>78</sup> *V&I*, op. cit., p. 157.

<sup>79</sup> *V&I*, op. cit., p. 101.

<sup>80</sup> *Ibid.*

perception prenant possession de moi, il faut que quelque chose m'apprenne mon entière implication, en tant qu'être et néant, et autrui n'est présent qu'en tant qu'il est précisément toujours, d'une certaine manière, *absent*. Comme il le décrit de manière remarquable :

« Il faut et il suffit que le corps d'autrui que je vois, sa parole que j'entends, qui me sont donnés, eux, comme immédiatement présents dans mon champ, *me présentent à leur manière ce à quoi je ne serai jamais présent*, qui me sera toujours invisible, dont je ne serai jamais directement témoin, une absence donc, mais non pas quelconque, une certaine absence, une certaine différence selon des dimensions qui nous sont d'emblée communes, qui prédestinent l'autre à être miroir de moi comme je le suis de lui, qui font que nous-mêmes n'avons pas, de quelqu'un et de nous, deux images côte à côte, mais une seule image où nous sommes impliqués tous deux, que ma conscience de moi-même et mon mythe d'autrui sont, non pas deux contradictions, mais l'envers l'un de l'autre. C'est peut-être tout cela que l'on veut dire quand on dit qu'autrui est le responsable X de mon être-vu. Mais alors, il faudrait ajouter qu'il ne peut l'être que parce que je vois qu'il me regarde, et qu'il ne peut me regarder, moi, l'invisible, que parce que nous appartenons au même système de l'être pour soi et de l'être pour autrui, nous sommes des moments de la même syntaxe, nous comptons au même monde, nous relevons du même Être. »<sup>81</sup>

L'autre et moi sommes *miroir* l'un de l'autre non en tant que reflets, alter-egos, copies fondées sur une ressemblance, mais plutôt en tant que nous sommes *relatifs* l'un à l'autre, donnés comme tels dans une réciprocité fondée sur la *contingence* et la *mutualité* – miroir donc en tant que nous *renvoyons* l'un à l'autre. Nous ne sommes pas des images côte à côte, même ressemblantes : en tant que « présents », nous sommes *une seule image, un seul mouvement*, celui de la co-implication, de la relation, de l'interaction. L'inter-subjectivité est présence en tant que nous nous y constituons comme l'envers l'un de l'autre dans une historialité où le « présent » et le « non-présent » (si l'on peut encore les distinguer) sont la source de l'attente, de la motivation, et de la persistance. Autrui, à même sa phénoménalité, me présente ce qui restera toujours pour moi en retrait : il reste toujours sur le point de se donner et de se retirer en même temps, dans une tension entre présence et absence qui fait le sens d'un Autre, au-delà d'un simple objet (un corps), le sens de « sa présence ».

Cette « absence » d'autrui n'est donc pas pure absence, comme ce qui s'opposerait à la « présence » ; il faut entendre par là que ces deux notions s'impliquent toujours réciproquement. Il ne s'agit pas de considérer deux choses distinctes (comme le fait Levinas), Moi et Autrui, mais une même image, c'est-à-dire une relation transductive où autrui ne peut être tel que parce que je fais partie de la relation – et inversement. C'est à partir de la relation que nous nous différencions comme par contraste : autrui n'est pas un autre moi, mais un *autrement que moi*. En tant que tels, nous sommes les polarités d'une relation qui nous précède. C'est dans le renvoi réciproque à la présence l'un de l'autre, dans une relativité fondamentale, qu'autrui et moi advenons sous cette identité, que je suis « moi » et qu'il est « autrui », et que nous sommes « présents ». Autrement dit, avec Merleau-Ponty, l'expérience d'autrui n'est pas une expérience solitaire et individuelle d'une transcendance infinie qui me précède, il ne s'agit pas seulement d'une altérité radicale, mais également d'une présence en tant que donation *partagée*,

---

<sup>81</sup> *V&I*, op. cit., p. 113.

l'expérience d'Autrui en tant qu'autre intentionnalité, une altérité spécifique. Il n'y a donc pas une simple ressemblance entre moi et autrui comme la pose Husserl, ni seulement une différence radicale comme la pose Levinas, il n'y a pas domination dans un sens ou dans l'autre, mais plutôt *dialogue*, une *co-constitution qui dépasse les individus*, dans la spécificité d'une *contingence sociale* et d'un *présent partagé*.

## B. Le sens du social

### a. *Contingence et dynamique sociale : le croisement perceptif*

La question qui se pose maintenant consiste à savoir si, pour élucider le sens de cette ouverture infinie, cette histoire transcendantale, la nature de cette temporalisation dans l'excès de la donation, il s'agit plutôt d'une *synchronisation* comme le pense Husserl, maintenant la difficulté de comprendre comment le soi et l'autre peuvent se différencier ; de l'anarchie d'une *hétérochronie* radicale, de l'inégalité fondamentale de la transcendance pensée par Levinas, posant alors la difficulté inverse concernant une possible compréhension mutuelle ; ou si l'alternative ouverte par Merleau-Ponty peut être pertinente. Alors que Levinas pose la détermination du Même par l'Autre, les approches plus contemporaines en philosophie et en psychologie semblent plutôt indiquer que la problématique de la présence implique une pensée du *couplage*, de la *boucle co-constitutive* où activité et passivité définissent la présence dans l'ordre du *don*. Ce qu'il faut désormais analyser plus précisément, c'est la nature de cette co-constitution radicale, de cette *différenciation* en laquelle consiste non seulement le sens de l'Altérité et de la Transcendance, mais aussi du *Social*. Car une des questions les plus épineuses dans la problématique de la présence, tant pour les approches philosophiques que pour les *Presence Studies*, concerne en effet la spécificité de l'expérience de la présence d'Autrui au-delà de son altérité, généralement appelée « présence sociale ». Le problème qui se pose est celui de savoir comment Autrui m'apparaît bien comme *Leib*, au-delà de son *Körper* représentable par les médiations techniques, comment fait-on l'expérience d'une *mutualité*, et surtout comment se sent-on « *ensemble* » dans un espace ?

Dans le contexte théorique de la cognition sociale, l'expérience de la *connectedness*<sup>82</sup> ou *togetherness* est traditionnellement comprise comme capacité individuelle à reconnaître autrui ou l'intelligence d'une entité présente dans l'environnement, via une représentation mentale ou une simulation de ses états mentaux. Notre tendance à attribuer des états mentaux aux autres, autrement appelée « *naive psychology* » ou encore théorie de l'esprit (*Theory of Mind*), est décrite comme la capacité à expliquer et prédire les actions d'autrui en lui attribuant des états

---

<sup>82</sup> C'est-à-dire le sentiment d'être « connectés », « ensemble ». Sur la question des interactions sociales, voir les travaux précurseurs de Goffman (1983), *The interaction order*, *American Sociological Review*, 48(1), 1-17. Il y analyse notamment comment les individus sont *co-présents*, à partir des principes généraux gouvernant les comportements communicatifs, les normes et les attentes. Voir également Kendon (1988), *Goffman's approach to face-to-face interaction*, in *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*, P. Drew and A. Wootton, Oxford : Blackwell, pp. 14-40.

mentaux intentionnels qui en seraient les causes, comme des intentions, croyances et désirs<sup>83</sup>. Dans le cadre des *Presence Studies* et de la problématique de la présence médiée, les indices sensoriels (essentiellement visuels) de la communication non-verbale fournis par la médiation technique sont considérés comme cruciaux pour créer un climat social<sup>84</sup>. Par exemple, pour de nombreux modèles, certains critères distinctifs entre la capacité à reconnaître un objet et la reconnaissance d'autrui reposent sur des mécanismes perceptuels, comme le type de mouvement de l'objet perçu : si le mouvement peut être expliqué de manière causale simple par des interactions avec d'autres objets, il sera attribué à un module de « physique naïve » (*naive physics*) et considéré comme un objet ; si l'élément perçu semble capable de changer sa direction de manière autonome (objet auto-propulsé), il sera attribué à un module de « psychologie naïve » (*naive psychology*) et considéré comme un sujet intentionnel<sup>85</sup>. Pour les approches individualistes, la reconnaissance d'un croisement de regard, d'une perception mutuelle est donc le résultat d'une inférence cognitive au niveau individuel, où, à partir de la perception du comportement d'un autre organisme (sa forme et ses mouvements), je différencierais parmi les mouvements ceux qui sont simplement le résultat d'une causalité mécanique, et ceux pouvant être attribués à un sujet intentionnel qui dirige ses actions, pour distinguer enfin les cas particuliers où la perception d'autrui a pour objet mon propre regard. La perception des interactions sociales et l'attribution d'intentionnalité sont d'abord réalisées par des mécanismes individuels, et l'interaction sociale elle-même a lieu comme épiphénomène entre des systèmes cognitifs d'abord isolés. Ces approches concernent, en général, des situations unilatérales, parfois sans interaction, réduisant l'expérience de la présence d'autrui à l'ordre du jugement interne à partir de l'observation d'un comportement, sur la base de critères généraux (mouvements, formes...) permettant la décision d'interpréter ou non ce comportement comme étant animé par des motifs intentionnels.

Or, d'autres études ont montré qu'il n'y a pas de caractéristique ou de forme de comportement suffisamment spécifique pour reconnaître avec certitude l'intentionnalité d'un agent observé. L'expérience fameuse de Heider & Simmel, présentant aux participants une vidéo où un cercle et deux triangles se meuvent dans un espace, montre par exemple qu'un comportement suffisamment riche suffit pour que les participants attribuent une intentionnalité

---

<sup>83</sup> Voir Dennett (1987), *The intentional Stance*, Cambridge, MA : MIT Press ; et Meltzoff (1999), Origins of theory of mind, cognition and communication, *Journal of Communication Disorders*, 32(4), 251-269.

<sup>84</sup> C'est la perspective qu'ont notamment instauré les travaux pionniers de Short, Williams et Christie (1976), *The social psychology of telecommunications*, London : John Wiley & Sons, Ltd., à l'origine de l'extension, dans le contexte des communications médiées, du terme « social presence » venant de la psychologie sociale. Selon cette dernière, la présence sociale désigne les effets comportementaux de la présence physique d'un autre individu, ou simplement de la pensée qu'un autre individu nous observe. Dans le cadre des interactions techniquement médiées, elle désigne un *continuum* où autrui médié est plus ou moins présent. Avec cela, il y a l'idée fondamentale que dans une situation non médiée, la présence est d'ordre *binnaire* : soit il y a présence, soit il y a absence – binarité que dépasserait donc la médiation technique, faisant reposer la « présence » sur les caractéristiques représentatives du dispositif.

<sup>85</sup> Voir par exemple Baron-Cohen (1994), How to build a baby that can read minds : cognitive mechanisms in mindreading, *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 13, 1-14 ; Baron-Cohen & Cross (1992), Reading the eyes : evidence for the role of perception in the development of a theory of mind, *Mind & Language*, 7, 172-186 ; Premack & Premack (1997), Infants attribute value  $\pm$  to the goal-directed actions of self-propelled objects, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 9(6), 848-856.

et des buts intentionnels à de simples figures géométriques en mouvement<sup>86</sup>. Selon une approche plus active ou interactionniste, il s'agit plutôt de comprendre comment se constitue une perception mutuelle et réciproque *à partir de l'interaction*, et non à partir de mécanismes cognitifs individuels séparés, puisque, comme nous l'avons développé, nous ne constituons pas autrui, nous le *rencontrons*<sup>87</sup>.

Pour Gallagher<sup>88</sup>, cette connectivité (*connectedness*) se constitue à partir de l'expressivité des comportements, comme donnant un accès direct au *Leib* (ce qu'il développe avec le concept d'*embodied mind*) :

« Je ne prétends pas que nous obtenons un compte rendu complet de l'intersubjectivité humaine dans l'idée que nous avons un accès *perceptuel* aux intentions des autres. L'accès perceptuel aux mouvements corporels, gestes, expressions faciales, etc. de l'autre personne nous donne un sens/une idée de ce qu'il se passe avec lui, de ce qu'il signifie et ressent, et cela, impliquant nos interactions avec lui de manière pragmatique et les contextes sociaux, nous en donne une compréhension relativement fiable, quoiqu'encore minimale. »<sup>89</sup>

Ce qu'il faut entendre ici n'est pas que nous lisons autrui à partir de son aspect visuel et des indices corporels, comme s'il était autre que son corps qui ne serait qu'un intermédiaire (une représentation de son « intérieur ») ; mais que nous le rencontrons directement via sa phénoménalité *dans l'interaction en contexte*, dans son extériorité même qui *exprime* et *communique* quelque chose à la fois. Au-delà de cet aspect incarné, pour comprendre le sens de la « présence », comment nous nous sentons « ensemble avec l'autre », partageant le même espace, il s'agit de saisir ce qui fait l'expérience d'une *mutualité* dans cette connectivité, ce qui est de l'ordre de l'in-formation et non de la donnée.

Les « *perturbation experiments* » réalisées par Tronick et collègues révèlent que nous faisons preuve de proactivité sociale dès les premiers mois de vie. Dans les expériences de *Still Face*<sup>90</sup>, des bébés interagissent face-à-face en direct avec leur mère pendant un moment, avant que cette dernière ne cesse toute interaction et fige son visage : les bébés essaient alors de ré-engager l'interaction, notamment en bougeant et en émettant des cris pour attirer son attention. Les expériences menées par Murray et Trevarthen<sup>91</sup> corroborent ces observations, avec le

---

<sup>86</sup> Heider & Simmel (1944), An experimental study of apparent behavior, *American Journal of Psychology*, 57(2), 243-259.

<sup>87</sup> Sartre (1943), *L'être et le néant*, op. cit., p. 299.

<sup>88</sup> Gallagher (2001), The practice of mind : theory, simulation or primary interaction?, *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 83-108 ; Gallagher (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford : Oxford University Press, en particulier "The interactive practice of mind", Part II.

<sup>89</sup> Gallagher (2007), Logical and phenomenological arguments against simulation theory, in *Minding our Practice: Folk Psychology Re-assessed*, D. Hutto and M. Ratcliffe, Springer : "I do not claim that we get a full account of human intersubjectivity in the idea that we have *perceptual* access to the intentions of others. Perceptual access to the other person's bodily movements, gestures, facial expressions, and so forth does give us a sense of what is going on with them, what they mean and what they feel, and this, together with our interactions with them in pragmatic and social contexts, gives us a relatively reliable, but still minimal understanding of them."

<sup>90</sup> Voir l'article princeps de Tronick, Als, Adamson, Wise et Brazelton (1978), The infant's response to entrapment between contradictory messages in face-to-face interaction, *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 17(1), 1-13.

<sup>91</sup> Murray & Trevarthen (1985), Emotional regulation of interaction between two-month-olds and their mother's, in *Social perception in infants*, 177-197. Voir également Murray & Trevarthen (1986), The infant's role in mother-infant communications, *Journal of child language*, 13(1), 15-29.

paradigme du *Double TV monitor*. Des bébés de 9 mois sont placés face à un dispositif permettant de voir le visage de leur mère sur un écran et d'interagir dans les mêmes conditions qu'un face-à-face. Mais après l'interaction en direct, contrairement à Tronick et pour vérifier que la réaction des bébés n'est pas due au caractère figé du visage, ils leur diffusent l'enregistrement d'une précédente interaction avec leur mère. Malgré cela, les bébés perçoivent l'*absence de contingence* dans l'interaction, et manifestent rapidement des signes d'inconfort, tout en étant capables de se réengager lorsque reprend l'interaction en direct. Puisqu'ils sont capables de distinguer le direct de l'enregistrement, mais aussi de se ré-engager après la perturbation, les auteurs suggèrent que la reconnaissance d'autrui ne consiste pas simplement en la reconnaissance d'une forme ou d'un pattern de mouvements, mais qu'elle repose sur des *processus d'interaction* et la perception de la façon dont les mouvements d'autrui sont reliés aux nôtres, *contingents*. D'autres travaux encore ont montré une sensibilité aux interactions perceptuelles comme le croisement perceptif dès l'âge de 2 mois<sup>92</sup>, et le caractère fondamental de la sensibilité à la contingence sociale<sup>93</sup> ainsi que de la recherche de mutualité, qui guide les comportements de l'enfant très tôt<sup>94</sup>. L'expérience de la contingence sociale se constitue donc à travers une forme de *coordination partagée, ouverte*, qu'il s'agit de définir.

Les travaux de Lenay sur le paradigme du croisement perceptif étudient spécifiquement le rôle et la nature de ce dernier dans la constitution du sens d'autrui. Contre une approche individualiste des interactions sociales, postulant que les individus construisent d'abord une représentation mentale d'autrui de manière individuelle avant de pouvoir interagir, la posture interactionniste pose au contraire l'hypothèse que la reconnaissance de l'intentionnalité d'une autre personne est *intrinsèque à une activité perceptuelle partagée*<sup>95</sup>. Les interactions sociales sont créées dynamiquement, la réciprocité de la perception *émerge* de l'interaction elle-même. Dans l'expérience d'Autrui, certains mécanismes sous-jacents à sa reconnaissance sont *intrinsèques* à l'activité perceptuelle partagée elle-même, à l'interdépendance entre les deux activités perceptuelles. La méthode minimaliste développée par Lenay pour étudier ce paradigme montre en effet que les participants parviennent à réaliser la tâche grâce à une forme d'« attracteur » des trajectoires exploratoires, qui convergent vers des stratégies d'exploration mutuelle. Le matériel expérimental et la procédure de la passation, que nous avons repris dans nos expériences et que nous décrirons plus en détail dans la Partie II, consistent en un

---

<sup>92</sup> Nadel, Carchon, Kervella, Marcelli et Réserbat-Plantey (1999), Expectancies for social contingency in 2-month-olds, *Developmental science*, 2(2), 164-173.

<sup>93</sup> Voir également Watson (1979), Perception of contingency as a determinant of social responsiveness, in *The origins of social responsiveness*, E. Thoman (Ed.), New York : Erlbaum, 33-64 ; Gergely and Watson (1999), Infant's sensitivity to imperfect contingency in social interaction, in *Early Social Cognition* ; Gergely (2001), The obscure object of desire - "Nearly, but clearly not, like me": Contingency preference in normal children versus children with autism, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 65(3), 411-426.

<sup>94</sup> Trevarthen & Aitken (1994), Brain development, infant communication, and empathy disorders: Intrinsic factors in child mental health, *Development and Psychopathology*, 6(4), 597-633 ; Trevarthen & Aitken (2001), Infant intersubjectivity: Research, theory, and clinical applications, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 42(1), 3-48.

<sup>95</sup> Auvray, Lenay, & Stewart (2009), Perceptual interactions in a minimalist virtual environment, *New Ideas in Psychology*, 27, 32-47 ; Fogel, A. (1993). *Developing through relationships: Origins of communication, self, and culture*, London : Harvester Wheatsheaf ; Stern (1977), *The First Relationship : Infant and Mother*, London: Harvard University Press.

environnement unidimensionnel (ne permettant que des déplacements horizontaux) bouclant sur lui-même (sans bords), une souris d'ordinateur, et un Module d'Interaction Tactile (MIT) composé d'une matrice de cellules Braille délivrant une stimulation sous l'index. Les participants, par binômes, sont placés dans des pièces séparées, et portent un masque sur les yeux ainsi qu'un casque sur les oreilles. Dans cet environnement, chacun contrôle avec la souris un *avatar* étant à la fois champ récepteur sensible et corps-objet perceptible ; et peut rencontrer trois entités de nature différente, mais toutes de même taille (8 pixels), via les stimulations tactiles délivrées par le MIT lorsque le champ récepteur de l'avatar les croise : un objet fixe propre à chacun, l'avatar de l'autre, et un leurre mobile attaché à l'avatar comme une ombre projetée (à une distance de 50 pixels). De la sorte, l'avatar et le leurre mobile ont les mêmes déplacements objectifs ; mais tandis que l'avatar est *contingent* (puisque'il y a stimulation réciproque lorsque les deux avatars sont en contact), le leurre mobile quant à lui est *non-contingent* : je peux sentir l'« ombre », mais mon binôme ne sent pas que je la « touche », et elle ne semble donc pas me prêter *attention* comme le fait l'avatar. La tâche donnée aux participants est de distinguer Autrui (l'avatar) des autres entités, puis de cliquer (avec le bouton gauche de la souris) lorsqu'ils sont sûrs d'être au contact de leur binôme. Tous les objets de l'environnement étant les mêmes, la capacité à reconnaître l'autre participant ne peut reposer sur la capacité individuelle à catégoriser le stimulus : ce sont au contraire les dynamiques sensorimotrices de l'interaction qui favorisent une *attraction* des situations de rencontre, de perception mutuelle, puisque tous deux cherchent à réaliser la même tâche. Autrement dit, il y a *co-dépendance* des deux activités perceptuelles, qui servent de base à la formation d'un *attracteur* ou d'une *accroche* des dynamiques collectives, constitutif de la rencontre. Le paradigme du croisement perceptif en situation minimaliste permet de voir que la reconnaissance d'un autre sujet intentionnel repose sur une sensibilité à des situations d'interaction perceptuelle qui n'est pas le fait de la perception individuelle, mais qui émerge des dynamiques de l'interaction elle-même. Pour comprendre le sens de la présence d'autrui, il ne suffit donc pas de considérer des capacités purement individuelles à se comporter socialement ou à reconnaître une intentionnalité : il faut prendre en compte le *processus d'interaction dans son ensemble*<sup>96</sup>.

Alors qu'un objet peut être énoncé par les lois de contingences émergeant du croisement entre mes mouvements et les sensations associées, l'interaction avec autrui conserve ainsi une impossibilité à déterminer précisément sa localisation, une *résistance* à une détermination spatiale du « là » au sens traditionnel. Percevoir autrui, le fait qu'il soit « là », ne se réduit pas à voir ses yeux, mais à *percevoir mutuellement un regard*, une *présence intentionnelle orientée vers soi*<sup>97</sup>. Il s'agit moins d'une reconnaissance d'une situation de croisement perceptif de la part des individus, que d'une « *protoconversation* » ou d'un « *dyadic engagement* »<sup>98</sup>, un dialogue permettant la constitution du sens d'une perception réciproque, d'une présence. Dans

---

<sup>96</sup> Di Paolo, Rohde et Iizuka (2008), Sensitivity to social contingency or stability of interaction? Modelling the dynamics of perceptual crossing, *New Ideas in Psychology*, 26(2), 278-294.

<sup>97</sup> Argyle & Cook (1976), *Gaze and mutual gaze*, Cambridge : Cambridge University Press.

<sup>98</sup> Tomasello, Carpenter, Call, Behne, et Moll (2005), Understanding and sharing intentions : the origins of cultural cognition, *Behavioral and Brain Sciences*, 28(5), 675-735.

le cas des interactions entre un enfant et un adulte, ou même avec un animal comme un chien, il n'est donc pas nécessaire pour l'enfant ou le chien de comprendre la structure interne des actions intentionnelles de l'adulte pour qu'aient lieu des comportements et des émotions partagées : ces derniers émergent de l'interaction elle-même. Pour les approches interactionnistes, la reconnaissance d'un croisement perceptif n'a pas lieu au niveau individuel par le biais d'un jugement, elle se réalise de manière plus directe, dans *l'extériorité* de l'interaction. La distinction entre des objets et autrui repose sur des processus *partagés*<sup>99</sup> : *la dimension sociale est constituée collectivement par la spécificité des dynamiques d'interaction qui s'instaurent avec autrui, marquée par la réciprocité.*

Pour aller plus loin dans ces hypothèses, les expériences de Di Paolo<sup>100</sup> reproduisent le paradigme du *double TV monitor* avec des robots évolutionnaires, afin d'observer comment peut se constituer cette coordination dans l'interaction *sans calcul cognitif individuel*, c'est-à-dire sans nécessiter de représentations préalables. Il met en avant que la coordination (ici via des stimuli sonores que les robots peuvent émettre et entendre) implique un effort *mutuel* des agents autonomes : les robots ne parviennent pas à se coordonner avec un partenaire au pattern sonore pré-déterminé. Comme dans l'expérience de Trevarthen, le caractère intact de l'expressivité du comportement (son objectivité) ne suffit pas pour sentir une réciprocité ou une mutualité, pour *sentir* l'autre comme étant bien *présent*, « là ». Dans une autre expérience, Di Paolo et al. (2008) reprennent le paradigme du *croisement perceptif* de Lenay décrit plus haut également avec des simulations de robots évolutionnaires, et trouvent des résultats similaires. Mais ce qu'ils découvrent d'inattendu, c'est qu'il semble plus facile de faire évoluer des agents capables de distinguer l'avatar du leurre mobile, que des agents capables de faire la distinction entre l'avatar et l'objet fixe. Cela signifie que dans les interactions sociales, il n'est pas nécessaire de faire évoluer des agents avec une stratégie de reconnaissance individuelle de la contingence, puisque le processus social, en tant qu'il est *opérant*, prend soin par lui-même d'induire les individus à produire le comportement approprié.

Il n'y a donc pas d'acceptation ou de jugement automatique d'objets comme étant réels ou d'entités comme étant sociales, contrairement à ce qu'envisagent les approches classiques et les *Presence Studies*, mais *un dynamisme fondamental constitutif de l'authenticité de la socialité*. Pour les approches interactionnistes, les processus d'interaction sociale s'originent dans l'interaction elle-même, et ne sont pas présents en soi dans chaque individu séparé : certains composants des interactions sociales sont créés dynamiquement, grâce à l'interaction elle-même<sup>101</sup>. La spécificité de la contingence qui fait le sens du social implique ainsi une *mutualité*, une *réciprocité* et une *non réversibilité*, entre synchronie et hétérochronie.

---

<sup>99</sup> Voir aussi Fogel, (1993), Two principles of communication: co-regulation and framing, in *New Perspectives in Early Communicative Development*, J. Nadel and L. Camaioni, London, Routledge.

<sup>100</sup> Notamment Di Paolo (2000), Behavioural coordination, structural congruence and entrainment in a simulation of acoustically coupled agents, *Adaptive Behaviour*, 8(1), 27-48 ; également Froese & Di Paolo (2010), Modelling social interaction as perceptual crossing : an investigation into the dynamics of the interaction process, *Connection Science*, 22(1), 43-68.

<sup>101</sup> Voir Stern (1977), *The first relationship : Infant and mother*, op. cit.

## ***b. Coordination relative et adaptative – du « temps réel » au présent partagé***

Sur quel type de coordination interactionnelle repose alors non seulement l'expérience de la présence d'autrui, mais sa donation de sens ? Le champ des analyses de conversation et du phénomène du *turn-taking*, ou tour de parole, apportent des éléments pour penser la structure temporelle dynamique de la coordination et de la nature de la réciprocité de laquelle émerge le sens. Alors que l'approche dominante de ces domaines d'étude supposait que le sens se créait dans l'intention d'un des participants avant d'être transmis à l'autre, Sacks, Schegloff & Jefferson<sup>102</sup> proposent plutôt l'idée que tout sens est créé et *négocié* dans l'interaction. Ils montrent que le système de tours de parole entre les individus n'est pas séquentiel et discret, mais une succession d'énoncés qui contiennent en eux la possibilité d'être discrets et finissables, dépendant de l'intervention de quelqu'un d'autre. Autrement dit, les tours ne sont pas définis de manière absolue par un seul individu, mais co-constitués par tous les participants, dont les actions s'influencent mutuellement. En ce sens, et contre l'idée que les actions seraient *échangées* entre les individus, Fogel propose de concevoir la coordination comme une *co-régulation*, un « continuous process of mutual co-ordination »<sup>103</sup>. Ce qui sous-tend la communication, c'est le fait d'être présent l'un à l'autre selon une coordination faite d'adaptation mutuelle, de négociation, toujours ouverte aux possibles et à l'inattendu, dans ce que nous appelons un *présent partagé* : « un processus social par lequel les individus modifient dynamiquement leurs actions relativement aux actions en cours et anticipées de leurs partenaires. »<sup>104</sup> Anticiper ne repose pas sur une computation individuelle visant à prédire l'action d'autrui, mais consiste à préparer cette dernière à partir de nos propres actions, *altérées* en conséquence selon une certaine continuité temporelle.

A partir de l'étude de la temporalité des interactions en face-à-face, Condon<sup>105</sup> décrit cette dynamique temporelle de la présence mutuelle comme « synchronie interpersonnelle ». Lors d'une interaction, il décrit d'une part une forme de relation temporelle entre les propos et les gestes du locuteur, ou « *self-synchrony* » ; et d'autre part, une « *interactional synchrony* » où les auditeurs synchronisent leurs mouvements corporels avec les propos et mouvements du locuteur<sup>106</sup>. Cependant, Kendon<sup>107</sup> observe que la synchronie n'est qu'occasionnelle dans la coordination temporelle des individus, quand leurs attentes mutuelles sont exceptionnellement

---

<sup>102</sup> Sacks, Schegloff et Jefferson (1978), A simplest systematics for the organization of turn taking for conversation, in *Studies in the organization of conversational interaction*, 7-55.

<sup>103</sup> *Two principles of communication: co-regulation and framing* (1993), op. cit., p. 11. Ce qui fait aussi écho aux analyses de Merleau-Ponty évoquées plus haut.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 12 : « a social process by which individuals dynamically alter their actions with respect to the ongoing and anticipated actions of their partners ».

<sup>105</sup> Condon (1986), Communication: Rhythm and Structure, in *Rhythm in Psychological, Linguistic and Musical Processes*, J. R. Evans and M. Clynes, Springfield, 55-77.

<sup>106</sup> Voir également Condon & Ogston (1971), Speech and body motion synchrony of the speaker-hearer, *The perception of language*, 98-120.

<sup>107</sup> Kendon (1990), *Conducting Interaction: Patterns of Behavior in Focused Encounters*, Cambridge University Press, p. 93. Kendon définit cette notion de synchronie comme la co-occurrence des limites des composants du mouvement, en insistant sur le fait que ce sont seulement ces limites qui importent, considérées comme des points dans le temps marquant un changement en vitesse ou direction. La synchronie interpersonnelle correspond à la coïncidence des limites des gestes des individus en interaction, incluant le flux du discours.

bien harmonisées. A partir de l'observation d'échanges de dialogue, il remarque plutôt que le turn-taking se structure par un début d'interaction où l'auditeur imite les mouvements du locuteur, un milieu où l'auditeur et le locuteur bougent de manière synchrone mais sans imitation, et une fin où, à l'inverse, le locuteur tend à mimer les mouvements de l'auditeur – rappelant l'idée lévinasienne d'un temps unique à chacun, en même temps que l'image-mouvement bergsonienne ou la structure unique merleau-pontienne. La temporalité de l'interaction est donc plus complexe qu'une synchronie continue parfaite. Et Kendon observe en effet que l'auditeur se synchronise dans un premier temps avec le locuteur en opinant de la tête de manière répétée, avant d'effectuer ces gestes de façon non synchronisée quand il commence à préparer sa réponse : il « organise son comportement dans sa propre temporalité, et non celle du locuteur. »<sup>108</sup> Ces phénomènes de désynchronisation ne sont pas des marques de rupture ou de cassure de la présence et de la coordination, ils y *contribuent*, en favorisant le maintien de l'interaction par la mise en œuvre de mécanismes de réparation (comme le passage du tour) – ou plutôt par *l'altération* permanente d'une instabilité fondamentale.

En ce sens, Kelso<sup>109</sup> qualifie de *relative* cette spécificité de la temporalité de la coordination interactionnelle. A partir de travaux sur la coordination de robots évolutionnaires, il met en avant une phase d'attraction entre les deux systèmes, qui correspond au rapprochement d'une synchronie parfaite, puis des dynamiques dans et hors de cette zone d'états stables, en tant que phénomène « de loin plus variable, plastique, et fluide que le verrouillage de phase pur »<sup>110</sup>. La coordination n'est pas quelque chose d'automatique, mais repose sur une certaine maîtrise de ces va-et-vient, contrairement à la présence d'un objet qui repose sur la maîtrise de régularités, de lois de contingences. C'est ce que l'on peut observer dans l'exemple d'un adulte marchant avec un enfant : tantôt l'enfant va accélérer pour rattraper l'adulte, tantôt ce dernier va ralentir ; ils ne marchent pas en parfaite synchronie mais sont bien *coordonnés* sur l'ensemble de l'interaction. La relativité concerne les *transitions dans le couplage* des individus, qui offrent un champ de possibilités beaucoup plus vaste que les transitions entre des états stables verrouillés temporellement dans une coordination absolue et une synchronie parfaite. Ainsi, cette relativité de la coordination *produit une temporalité* qui connecte les individus, et permet une *auto-organisation* des différents processus, sans intervention d'un contrôle externe : « le grand nombre de degrés de liberté *potentiels* excluait la possibilité que chacun soit contrôlé individuellement à chaque instant. »<sup>111</sup> Les transitions d'un état à l'autre jouent donc un rôle à part entière, en tant que flexibilité, charnières, mouvement. La coordination produit une temporalité qui est celle de la *connectivité* et de la *co-présence, différente des dynamiques individuelles*. La relativité de la coordination implique que les temporalités individuelles ne soient pas collées et synchronisées l'une à l'autre de manière continue, mais fassent preuve de *flexibilité* dans le timing interactionnel, pour permettre l'expérience de la présence *d'autrui* comme processus ouvert, de l'ordre de l'irréversibilité.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 101 : “organizes his behaviour in his own time, not that of the speaker”.

<sup>109</sup> Kelso (1995), *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behaviour*, Cambridge, MA, MIT Press.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 98 : “far more variable, plastic, and fluid one than pure phase locking.” C'est aussi ce que montre Varela (1999) dans son article sur le *specious present* cité plus haut.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 38 : “the large number of *potential* degrees of freedom *precluded* the possibility that each is controlled individually at every point in time.”

Avec la notion de *Social Interaction Rythm*, De Jeagher définit différentes manières de se coordonner, en montrant que l'auto-organisation des interactions (le rythme) a pour aspect central la temporalité de l'interaction elle-même, qui peut simplement servir la continuité de l'interaction : « Le rythme fait référence aux timings complexes qui se déroulent dans cette auto-organisation et la génèrent. »<sup>112</sup> Le temps de la présence, le *présent*, comme nous l'avons défini plus haut, n'est pas un état borné défini et stable, il ne s'agit pas d'un moment du temps objectif, mais de *la constitution relative d'un temps situé et incarné, partagé, qui participe lui-même à l'expérience de la présence* : « Le timing est généralement important car, lorsque nous parlons, nous exprimons notre compréhension de la façon dont nous nous connectons avec les autres. »<sup>113</sup> L'écoute, l'attente, la passivité, semblent alors d'une importance capitale dans la constitution de ce rythme relatif et flexible, qui sous-tend notre rapport à la complexité des phénomènes que sont le monde et autrui.

Le modèle oscillatoire adaptatif de la perception auditive de Port, Cummins & McAuley<sup>114</sup> offre des pistes pour penser comment un système peut anticiper dans le sens d'être ouvert, sans calculer et prédire les états de l'autre système. Selon cette approche, chaque oscillateur adaptatif du système auditif possède son propre rythme individuel. Lors de l'audition d'un stimulus, ces différents oscillateurs se coordonnent de manière temporelle et relative au rythme du stimulus (en bougeant autour de phases de synchronie) : ce phénomène externe à l'agent (à l'auditeur) est alors reconnu selon un processus (le sousystème de l'oreille) produisant une temporalité similaire – autrement dit, en *s'accordant* à la temporalité du stimulus, en *l'adoptant* et en *l'incarnant* sur la base de sa propre structure interne. La flexibilité ici fait référence à la force de la fréquence naturelle des oscillateurs adaptatifs : plus ils sont forts, plus la tendance ira vers un contrôle individuel ; et plus le rythme du stimulus est hors de celui du système, plus il sera difficile pour lui d'anticiper. Si l'on applique cette approche aux interactions sociales, être présent l'un à l'autre c'est donc *être capable de s'attendre, de partager un temps, de s'accorder mutuellement précisément en dehors de tout contrôle individuel exclusif, dans un équilibre entre activité et passivité*.

Les recherches dans le domaine alors naissant de la conférence-vidéo montrent particulièrement le rôle de la constitution de ce présent de la présence dans l'interaction, notamment à travers l'effet des délais temporels relatifs aux médiations techniques en « temps réel ». Partant du constat que l'utilisation de certaines technologies de communication, dont le téléphone, peut instaurer un certain malaise entre les individus sans qu'ils ne puissent l'expliquer, Ruhleder et Jordan (2001) tentent de reconstituer le cours d'une interaction médiée :

---

<sup>112</sup> De Jeagher (2006), *Social interaction rythme and participatory sense-making : An embodied, interactional approach to social understanding, with some implications for autism* (Doctoral dissertation, University of Sussex), p. 133 : «Rhythm refers to the intricate timings that take place in this self-organisation and generate it.»

<sup>113</sup> Cowley (1998), Of timing, turn-taking, and conversations, *Journal of Psycholinguistic Research*, 27(5), 541-571, p. 567 : «Timing typically matters because, as we talk, we express understanding in how we connect with others.»

<sup>114</sup> Port, Cummins, et McAuley (1995), Naive Time, Temporal Patterns, and Human Audition, *Mind As Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, 339-371. Voir également Port, Cummins, et Grasser (1995), *A dynamic approach to rhythm in language: toward a temporal phonology*, Technical Report, Bloomington: Indiana University, 1-31.

« Une personne pose une question à son collaborateur, à laquelle il répond dès qu'il l'entend ; sa réponse lui revient ensuite. Elle entend ainsi la réponse comme venant après un laps déterminé par le double de la longueur du délai inhérent à la technologie, un laps qu'elle peut interpréter de plusieurs manières. Lui, en revanche, pense avoir répondu rapidement, mais peut maintenant percevoir un laps avant de recevoir son retour. Ce qui est dit et entendu par les utilisateurs de part et d'autre du lien de communication est donc différent, mais de telle sorte qu'aucun des deux côtés n'a conscience de l'écart. Autrement dit, les communicants ne sont pas co-présents à la communication de la même manière. »<sup>115</sup>

A cause du délai technique non conscient, les individus ne parviennent pas à se coordonner temporellement de manière aussi fluide qu'en face-à-face, et ne sont plus dans un présent mutuel : ils doivent étendre leur flexibilité à travers l'interaction, énoncer de nouvelles lois de contingences, et adapter la relativité de leur coordination en *intégrant* cette temporalité proprement technique. Si le délai n'est pas objectivé, s'ils n'en prennent pas conscience, toute tentative de réparation des cassures (ou d'ajustement) ne peut causer que plus de mécompréhension et d'altération de l'expérience de la présence. Dans ce cas, le temps n'est plus partagé mais se dédouble, s'individualise, chacun interagit avec une image de l'autre en persistant dans son propre rythme individuel, et ils ne sont plus présents l'un à l'autre.

Si la problématique de la présence est fondamentalement temporelle, l'on comprend dès lors l'enjeu des médiations techniques contemporaines et de ce que l'on appelle le « temps réel ». Les délais peuvent avoir un effet sur le sens même des énoncés et provoquer des difficultés de compréhension, s'ils sont par exemple perçus comme signe d'un désaccord ou d'une distraction de la part de l'autre<sup>116</sup>. Le caractère mutuellement contingent des actions des individus dans l'interaction est donc à comprendre sous la forme d'une temporalité spécifique, non linéaire et non parfaitement synchronisée, non assimilable à un temps objectif. La coordination relative et adaptative, contrairement à la perception d'un objet, a pour particularité de se réaliser à double sens, où il s'agit de se *connecter* via l'interaction, impliquant que l'« *être ensemble* » ne peut se faire de manière individuelle et séparée. Dans l'expérience d'autrui, *la temporalité de l'interaction elle-même est signifiante en tant que faire-présence, faire-temps*, fondamentale dans l'émergence de sa *présence* phénoménale, en deçà d'une conception spatiale ou visuelle.

\* \*  
\*

---

<sup>115</sup> Ruhleder & Jordan (2001). Co-constructing non-mutual realities: Delay-generated trouble in distributed interaction, *Journal of Computer Supported Cooperative Work*, 10(1), 113-138, p. 116 : "One person asks her collaborator a question, which he answers as soon as he hears ; his response then travels back to her. She thus hears the response as coming after a gap determined by double the length of the delay inherent in the technology, a gap she can interpret in a number of ways. He, however, thinks he has answered promptly, but may now perceive a gap before receiving her acknowledgment. What is said and heard by users on each side of the communications link is thus different, but in such a way that neither side is aware of the discrepancy. To put it another way, communicants are not co-present to the communication in the same way." Au début des duplex journalistiques en direct, nous avons aussi un bon exemple.

<sup>116</sup> Comme nous allons le montrer à travers nos trois passations expérimentales, les délais sont un terrain intéressant pour étudier la présence telle que nous tentons de la définir ici.



## Définir la présence : la question du sentir et de la donation de sens

Avec Husserl et Bergson s'ouvre une pensée de la présence qui entreprend de reconsidérer notre rapport au monde. Husserl révèle la crise qu'affrontent la Modernité et les sciences en tant que crise du sens appelant à nous questionner sur nos représentations et ce que signifie « se représenter » ; Bergson essaie de montrer que le cerveau n'est pas une fabrique à représentations, et que le monde de la science, ses représentations du temps et de l'espace ne renvoient pas à ce que nous vivons dans l'expérience. Comme le synthétise Deleuze,

« la crise historique de la psychologie coïncide avec le moment où il ne fut plus possible de tenir une certaine position : cette position consistait à mettre les images dans la conscience, et les mouvements dans l'espace. Dans la conscience, il n'y aurait que des images, qualitatives, inétendues. Dans l'espace, il n'y aurait que des mouvements, étendus, quantitatifs. Mais comment passer d'un ordre à l'autre ? [...] Il fallait à tout prix surmonter cette dualité de l'image et du mouvement, de la conscience et de la chose. Et, à la même époque, deux auteurs très différents allaient entreprendre cette tâche, Bergson et Husserl. Chacun lançait son cri de guerre : toute conscience est conscience de quelque chose (Husserl), ou plus encore toute conscience est quelque chose (Bergson). »<sup>1</sup>

Si l'on veut comprendre le sens du « réel », du « monde », de la « présence », c'est de l'avènement même de la distinction sujet/objet dont il faut rendre compte dans l'expérience, et non les considérer comme des pré-donnés. Penser notre rapport au monde par le prisme exclusif de la représentation comme le fait la pensée moderne déracine la conscience de l'être, du monde, et surtout du temps. Comme le développe toute la phénoménologie française, la thèse qu'il s'agit de soutenir est celle posant que sans le *sentir*, l'homme est prisonnier de ses représentations et n'est pas au monde : contre un rapport au monde dans lequel le regard du sujet tente de le représenter et le maîtriser, d'en faire un objet, il s'agit avec les pensées de la présence de considérer cette relation originaire dans laquelle on se laisse prendre par lui, cette *rencontre* qui définit le sens de la présence.

En posant la différence fondamentale entre *présentation* et *représentation*, Husserl distingue différents modes de « présence » qui ne renvoient pas à différentes formes de *l'état* des choses, mais à différentes formes de la *relation* aux choses : perception, souvenir, imagination... C'est la diversité et la complexité de la donation qu'oubliait la conception traditionnelle de la représentation, en la réduisant à un acte psychique indépendant de ce qui se donne. Alors que pour la conception classique de la perception tout se donne de la même façon, laissant à la représentation *après coup* la responsabilité de déterminer le concret et l'abstrait ; l'innovation phénoménologique, en tant que changement de paradigme, consiste en ce qu'elle dépasse l'alternative de l'idéalisme et du réalisme (selon laquelle l'objet est soit une entité purement dedans, soit purement dehors), en reconsidérant l'apparaître même de l'objet : un objet immanent à la conscience se donne de manière absolue, complète (les objets des sciences

---

<sup>1</sup> Deleuze (1983), *Cinéma 1, L'Image-mouvement*, op. cit., p. 83.

édétiques comme les mathématiques), tandis que la nature d'une chose sensible est de se donner par esquisses, comportant une forme d'absence et une certaine temporalité qui manifestent sa transcendance, où la perception sensible est le mode primaire et originaire de connaissance des choses. La rupture avec la tradition consiste en l'idée que le concret, l'abstrait, la présence, l'absence, etc. ne sont pas conçus, mais *perçus*, ils ne viennent pas *après* l'expérience, grâce à la représentation, mais *en émergent* directement, dépassant toute aporie concernant une correspondance interne à une réalité externe. Ainsi, Husserl renouvelle à la fois le concept de perception et celui de représentation comme autre mode de donation, et dénonce le contresens représentatif qui oppose réalité pensée et réalité vécue, avec le concept d'intentionnalité<sup>2</sup> : il n'y a pas de représentation concrète ou abstraite, ce sont les objets eux-mêmes qui se donnent comme abstraits ou concrets. En ce sens, il n'y a rien de plus « réel » que ce qui est donné dans la série des apparitions. L'objet est ce qui se donne à la conscience, et la conscience n'est autre qu'ouverture à l'objet, conscience *de* dont l'essence est d'être à propos des choses, en relation avec leur manière de se donner. L'intentionnalité est à comprendre non comme un rapport de la conscience à ce qui lui est extérieur, mais comme la présence de la conscience à l'apparaître de l'objet, c'est-à-dire comme la relation précédant toute notion d'objet, toute identité objective sédimentée. L'illusion, les changements et la diversité de la perception ne sont plus considérés par rapport à une vérité absolue, mais servent au contraire la vérité en tant que phénomènes, modes de *présentation* de la chose à la conscience. Ce nouveau statut donné à l'illusion, à la représentation, à la perception, à l'expérience sensible et à ce qui est donné à travers elle révèle le caractère fondamentalement *perspectival, non adéquat* de la présence mondaine, donnée dans l'intuition empirique en tant qu'*historicité première*. Certes l'objet n'est rien d'extérieur à la conscience, et la conscience est toujours conscience de, mais cela implique en même temps que l'objet présent est précisément ce qui résiste à ma visée, l'altérité sur laquelle elle bute et non ce qu'elle absorbe ou intériorise. C'est en cela que l'intentionnalité désigne une manière pour la conscience d'être dehors et *d'éprouver* le monde, *ouverte* tout en étant une sphère d'être *close* sur elle-même, et non un contenu de l'ordre de l'intériorité par rapport au monde extérieur. Husserl revalorise une absence fondamentale structurante de la rétention et de la protention, du souvenir et de l'attention – de la conscience elle-même dans son unité.

De son côté, Bergson critique la métaphysique des approches classiques en ce qu'elle considère la durée comme un moindre être, corollaire d'une certaine conception de l'espace poussant la psychologie à spatialiser les vécus. Il permet de comprendre que dans ce cadre, le monde, pour être, ne peut sortir que du néant, et que pour pouvoir résister au néant et exister, il ne peut impliquer de durée et de changement : « le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à l'être qu'en passant par le « néant », et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même. »<sup>3</sup> La métaphysique se voit incapable de penser la durée car elle la rabat du côté du non-être dont émerge toute existence d'après le principe de raison suffisante. L'Être (*ousia*), l'essence, n'est pas pensé à partir de lui-même, mais comme ce qui résiste au néant, une positivité pleine qui exclut par principe toute forme d'insuffisance, et donc tout devenir en tant

<sup>2</sup> *Ideen I*, op. cit., §84 « L'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie ».

<sup>3</sup> *EC*, op. cit., p. 276, chapitre IV.

qu'il est changement, faisant de la durée une négativité. Or pour Bergson, « *une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée*. Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle<sup>4</sup>. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. »<sup>5</sup> Si cette existence est intemporelle, alors elle ne peut jamais avoir commencé, elle est *toujours*, une présence comme *par-ousia* : comprendre comment on pourrait y avoir accès devient inintelligible. Bergson montre que cette précession du néant sur l'être est l'illustration d'une ontologie de l'objet, que Derrida appelle une *métaphysique de la présence*, qui conçoit l'action comme fabricatrice, créatrice, une *praxis* humaine allant du vide au plein, de l'absence à la présence. Partant de là, l'Être est de l'ordre de l'éternité, de la plénitude de détermination, absence de négativité, absence d'absence. C'est ce point de départ que reconsidère Bergson, en voyant le caractère pragmatique de notre *praxis*, en réhabilitant le corps et l'action, et en faisant de la durée l'étoffe même de la réalité<sup>6</sup> : neutraliser le néant ne renvoie pas à une essence immuable, mais justement au *devenir*, à ce qui persiste, ce qui est *présent*, un mode de temporalisation dynamique impliquant de revenir avant le *tournant* de l'expérience. Merleau-Ponty voit en Bergson un visionnaire qui, avec le concept d'image et la question de la durée, entrevoit un sens d'être du monde qui échappe précisément à l'attitude naturelle<sup>7</sup>.

Contre une représentation qui n'est que pur présent, Husserl redéfinit lui aussi le sens du *présent*, que la représentation manquait en ne comportant « aucune passivité ». Ce qui s'avère fondamental pour comprendre le sens de l'objectivité, c'est de réintégrer une *temporalité originaire pré-phénoménale*, relative non pas au temps objectif, mais à la *temporalisation objectivante de la donation*. Avec la présence, il y a donc l'idée d'une *pré-phénoménalité*, que Husserl thématise en découvrant une « étendue pré-empirique »<sup>8</sup> et une « temporalité pré-phénoménale ou transcendantale, par opposition à la phénoménale, à celle qui est attribuée à l'objet »<sup>9</sup> (son extension temporelle). Avec Bergson, ils inaugurent tous deux une pensée de la présence comme *relation polarisante, primant sur ses polarités*, qui prépare et sous-tend le résultat thétique de la perception, en tant que co-constitution qui n'est attribuable ni au sujet, ni à l'objet, et qui n'est pas objectivable ou mesurable en tant que telle. Il y a un *temps de la présence* qui se constitue dans l'expérience, un *présent* en tant que *facticité*, dont la nature est d'être transcendant. Il nous apparaît alors que la notion de « temps réel », si elle doit exprimer la temporalité de notre relation avec le monde, doit plutôt prendre le sens d'un *temps partagé*,

<sup>4</sup> Ou trans-temporel comme le dit Derrida dans *La voix et le phénomène*.

<sup>5</sup> *EC*, op. cit., p. 298.

<sup>6</sup> *EC*, op. cit., Chapitre I, p. 4 : « La vérité est qu'on obtient ainsi une imitation artificielle de la vie intérieure, un équivalent statique qui se prêtera mieux aux exigences de la logique et du langage, précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel. Mais quant à la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même.

Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. »

<sup>7</sup> Voir également Barbaras, *Le tournant de l'expérience* (1998), pour une analyse plus poussée des rapports entre Merleau-Ponty, Bergson et Husserl.

<sup>8</sup> *C&E*, op. cit., §25, pp. 109, 111.

<sup>9</sup> *C&E*, op. cit., §19 « L'extension temporelle de l'apparition. La temporalité pré-empirique (pré-phénoménale) », p. 87, dans le Chapitre IV « La constitution temporelle et spatiale de l'apparaissant », de la Section 2 « Analyse de la perception externe inchangée ».

qui n'est pas tout à fait un temps commun, en ce qu'il s'y joue un *écart différenciant*. C'est en ce sens que nous définissons ici le terme de Présence, désignant une relation *transductive* entre deux pôles qu'elle constitue, une relation *proto-thétique*. La présence n'est pas la propriété d'un objet avec laquelle je serais en relation, *mais la relation elle-même qui me permet d'attribuer des propriétés à la chose*, et en premier lieu celle d'être « là ». Il faut donc penser en profondeur, en étendue, non pas des entités mais des *champs de présence* qui se chevauchent, un *halo*, un *mouvement*. Et pour pouvoir restituer le monde perçu et vécu, il faut remettre en question nos catégories dualistes : « le Soi à comprendre, non comme néant, non comme quelque chose, mais comme unité de transgression ou d'empiétement corrélatrice de « chose » et « monde » (le temps-chose, le temps-être). »<sup>10</sup>

La présence des choses ne se donne donc pas dans de simples représentations renvoyant à une substance, mais à travers une relation à partir de *l'indubitabilité* de la donnée. Or, ce caractère indubitable de l'être là, qui atteste que ce qui se donne ne saurait être une simple représentation au sens d'une image mentale, une pure intériorité, repose précisément sur une non-absoluité. Avec *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty rejette également l'idée d'une présence pure de la conscience à elle-même et d'une présence pleine et évidente des choses à la conscience, pour poser que l'on se perçoit toujours à travers le monde et surtout autrui, qui, eux, ne se donnent jamais totalement. Ainsi, en permettant au contraire de « revenir à la chose elle-même », telle qu'elle se donne, la phénoménologie est le seul véritable positivisme pour Husserl, en opposition à l'abstraction : « Si par « positivisme » on entend l'effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est « positif », c'est-à-dire susceptible d'être saisi de façon originaire, c'est nous qui sommes les véritables positivistes. »<sup>11</sup> Comme Merleau-Ponty le résume dans ses notes de travail,

« à partir des choses prises dans leur sens natif de noyaux identifiables, mais sans aucune puissance propre, on ne parvient à la chose-objet, à l'En-soi, à la chose identique à elle-même, qu'en imposant à l'expérience un dilemme abstrait qu'elle ignore. [...] C'est en opposant à l'expérience des choses le fantôme d'une autre expérience qui n'en comporterait pas, qu'on l'oblige à dire plus qu'elle ne disait. C'est en passant par le détour de *noms*, en menaçant les choses de n'être pas reconnues par nous, qu'on accrédite finalement, sinon comme leur principe à elles, du moins comme la condition de leur possibilité *pour nous*, *l'objectivité*, l'identité à soi, la positivité, la plénitude. La chose ainsi définie, ce n'est pas la chose de notre expérience, c'est l'image qu'on en obtient en la projetant dans un univers où l'expérience ne se nouerait sur rien, où le spectateur se détournerait du spectacle, bref, en la confrontant avec la possibilité du néant. »<sup>12</sup>

Chercher à fonder positivement le savoir en vue de l'apodicticité (comme le fait d'abord la phénoménologie statique), c'est supposer une précession du néant sur l'être, du vide sur le plein, qui occulte le sens de la relation qu'elle découvre pourtant<sup>13</sup>. Pour Merleau-Ponty, cela veut dire qu'il ne faut alors pas se contenter de neutraliser le néant, que ce soit par l'essence ou le

---

<sup>10</sup> *V&I*, op. cit., Note de Juillet 1959, p. 250.

<sup>11</sup> *Ideen I*, op. cit., §20, p. 69.

<sup>12</sup> *V&I*, op. cit., pp. 212-213.

<sup>13</sup> « Pour réduire vraiment une expérience en son essence, il nous faudrait prendre envers elle une distance qui la mît tout entière sous notre regard avec tous les sous-entendus de sensorialité ou de pensée qui jouent en elle, la faire passer et nous faire passer tout entiers à la transparence de l'imaginaire, la penser sans l'appui d'aucun sol, bref, reculer au fond du néant. », *V&I*, op. cit., pp. 147-148.

devenir, mais de comprendre *un sens de l'être intégrant le néant et le négatif*, par opposition à une pleine positivité à la racine de l'objectivisme, réhabilitant ainsi la *distance intérieure à l'être* (et non seulement vis-à-vis de l'être), son rôle et son caractère constitutif dans la visibilité. Autrement dit, ce qu'il retient de Bergson et de la théorie des images, mais que découvrait aussi Husserl, c'est l'idée d'une coïncidence partielle impliquant, pour retourner aux choses mêmes, la réhabilitation de l'absence comme *ingrédient* de l'être et de la présence, et non ce à quoi ils s'opposent.

Cela implique que l'*évidence* du monde ne relève pas de l'adéquation, puisque le monde n'est plus ce que je place devant moi, mais ce à quoi je suis ouverte, « ce que je vis » :

« Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité. Si maintenant je voulais avec l'idéalisme fonder cette évidence de fait, cette croyance irrésistible, sur une évidence absolue, c'est-à-dire sur l'absolue clarté de mes pensées pour moi, si je voulais retrouver en moi une pensée naturante qui fasse la membrure du monde ou l'éclaire de part en part, je serais encore une fois infidèle à mon expérience du monde et je chercherais ce qui la rend possible au lieu de chercher ce qu'elle est. L'évidence de la perception n'est pas la pensée adéquate ou l'évidence apodictique. Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable. « Il y a un monde », ou plutôt « il y a le monde », de cette thèse constante de ma vie je ne puis jamais rendre entièrement raison. »<sup>14</sup>

Il y a une richesse du réel, une pluralité des formes de l'expérience que la méthode phénoménologique thématise, et la pensée doit être ce qui *s'ajuste* à la donnée de la chose, suit sa manifestation. Les pensées de la présence nous rappellent que la pensée et la représentation ne prennent sens et consistance que par rapport au réel, à l'expérience *vécue*, en revalorisant *l'horizontalité* de la présence, le perçu comme la surface d'une profondeur, d'une épaisseur : ce qui se rend visible de soi-même conserve toujours sa part d'invisibilité, qui n'est pas l'opposé du visible mais son *excès* par rapport à ce que j'en saisis. Il est question de défaire l'opposition simple du sujet et de l'objet et rompre avec une approche inscrite dans ce schème classique, pour comprendre que *l'évidence reste toujours à l'horizon*, est l'horizon même, une indéterminité qui fait le sens de la présence, qui rétablit l'objet comme phénomène qui ne cesse de se donner. Autrui et son visage, Dieu et son omniprésence, le monde et son opacité, moi et ma vie ne peuvent être simplement posés en face, puisque ce sont des êtres qui se révèlent toujours plus riches que l'image qu'on peut s'en faire. Dès lors, la présence n'est pas la *praesencia* d'une *parousia* posée par la métaphysique classique, mais *epiphania*<sup>15</sup>, non pas ce que je constitue mais ce qui d'abord se manifeste. La *présentation*, ce qui fait le sens de l'*être* « là », précède toute prise, est de l'ordre de l'interpellation par une altérité, un surgissement, une étrangeté, un infini, un éblouissement qu'il faut assumer comme tels, où l'être n'est pas un simple état mais ce devenir qui persévère dans sa manifestation et déchire mes représentations,

<sup>14</sup> Avant-propos de *PP*, op. cit., pp. xi-xii.

<sup>15</sup> En grec ancien, Ἐπιφάνεια / *Epipháneia* signifie « apparition », « manifestation », venant du verbe φαίνω / *phainō*, « se manifester, apparaître, être évident », qui est le neutre substantivé de l'adjectif *epiphánios*, d'*epiphánēs* « manifeste, illustre ». Ce que nous voulons dire par là, c'est que la présence en tant que *parousia*, être, ne peut se donner que dans la présence comme phénomène, relation, épiphanie. C'est ce qui a été occulté par la philosophie occidentale depuis Platon, en identifiant Raison et permanence du Même, *ousia* et *parousia*, où connaître n'est qu'un se ressouvenir qui ne reçoit rien d'Autre, où l'Autre est réduit au Même.

mes attentes. En deçà de la lumière de l'idéalisme qui rend les choses transparentes et par là quasi invisibles, il y a à retrouver cette « noire clarté » d'un être se donnant lui-même en débordant toutes les identités stables.

Avec le concept d'infini, Levinas cherche à remettre en cause le projet de maîtrise totalitaire par la connaissance théorique propre à la Modernité qui perd le sens de la présence. Renverser la philosophie occidentale, c'est alors renverser cette conversion à l'intériorité propre à la représentation : on ne peut être soi que dans une conversion à l'extériorité, à l'Autre. Et Autrui permet particulièrement de reconsidérer la valeur de *l'indétermination*, comme ce qui caractérise précisément la présence dans le sens où il ne m'apparaît tel que dans un corps à corps dialectique. Toute chose se donnant de manière oblique à travers ma corporalité, autrui est fatalement toujours ailleurs que là où je regarde, et peut ainsi toujours me sur-prendre. Dans l'expérience intersubjective, il y a une irréductibilité des perspectives interdisant toute forme de synthèse ou de constitution d'autrui. Être présent à autrui, c'est donc ne pas s'en tenir à la représentation qu'on en a, mais être *attentif*, à l'écoute de l'avenir qu'il est, paradigme de l'être qui se retire dans sa donation même. Si la phénoménologie « ruine la souveraineté de la représentation », c'est en ce qu'elle permet de passer d'un rapport au monde fondé sur une ontologie reconduisant toujours l'Autre au Même, à un être-au-monde qui accueille l'étrangeté, en initiant une pensée de la transcendance où autrui est un *événement altérant* le moi, avant d'être une simple image de ma conscience. En cela, l'effraction d'autrui dans la conscience n'est pas même qualifiable de phénomène pour Levinas. Rendre compte de la radicalité de son altérité impose de passer à une ontologie permettant de penser non seulement la co-primauté de l'absence et de la présence, mais aussi la *co-originarité fondamentale de l'Ego et de l'Autre*. La présence est à comprendre comme cette question que nous posons sans cesse au monde tout en nous laissant mettre en question par lui, comme ce qui est toujours une *co-présence*. Avec les notions d'horizontalité, d'obliquité, de transcendance, la présence n'est pas une problématique de la synthèse, mais de l'*anti-thèse* : c'est ce qui repousse toujours la thèse, met au défi l'objectivation. Il faut dépasser l'idée d'une présence pleine plus primordiale que l'absence, la volonté de rendre l'être homogène, pour ne pas perdre les lignes de tension nécessaires à la garantie de l'objectivité du monde. Une donation de sens ou « *Sinnggebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre »<sup>16</sup>, est celle d'une pensée qui est non pas un acte de domination réduisant le phénomène à une pure production du sujet, au Même, à une connaissance, mais une forme d'écoute respectueuse de l'être dans sa diversité.

Pour rendre compte de l'intelligibilité du monde, du sens des choses en tant qu'elles sont présentes « là », pour comprendre le sens de la présence à partir de cet anonymat génératif, le postulat de l'ego comme unique origine du sens doit être complexifié<sup>17</sup> en remettant en cause l'idée d'une intentionnalité active au pouvoir d'objectivation. C'est ce que fait Husserl avec l'approche génétique, afin de mettre à jour la genèse des aperceptions, dans cette *activité passive*<sup>18</sup> de l'écoute fondée sur la corporalité (impliquant *Leib* et *Körper*). La question est celle de savoir comment la conscience elle-même se constitue comme conscience *de*, ce qui la motive en tant que visée intentionnelle. Car en effet, comme nous l'avons vu, si l'expérience de la mondanité (et d'autrui) implique un remplissement incomplet, non intégral, dans la durée de la

---

<sup>16</sup> « La ruine de la représentation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 135.

<sup>17</sup> Voir la Préface à l'édition allemande de 1987 (édition de poche) de *T&I*.

<sup>18</sup> Qu'il développe surtout dans *Ideen II* (1912-1928) et dans les *Méditations cartésiennes* (1929).

rencontre, si la donation ne *se* fait que par esquisses, cela implique qu'elle échappe au pouvoir absolu du sujet constituant. Les pensées de la présence se caractérisent alors aussi par la revalorisation d'une sensorimotricité fondamentale, où le sens de l'expérience se fait à même le monde, où le corps propre<sup>19</sup> énonce des présences-objets dans une relativité et une réversibilité opératoires. Contre l'idée que nous transformons l'information en action dans une linéarité causale, l'idée est plutôt que l'information se constitue dans l'action, que le mouvement *génère* du sens : la « présence » d'une « chose » émerge de la *dynamique* d'interaction, c'est-à-dire de systèmes dynamiques d'intégrations et de renvois, de *contingences*, sociales avec Autrui ou fondées en lois avec les choses, maîtrisées, par lesquelles se sédimente une phénoménalité qui permettra de pouvoir anticiper les perceptions, motiver des attentes. Ce qu'il faut saisir, comme l'avait vu aussi Sartre, c'est le sens de cette contingence que Merleau-Ponty illustre par l'exemple de la nuit, de l'obscurité, où l'on ne peut avancer qu'en tâtonnant, qu'en interrogeant : « L'angoisse des névropathes dans la nuit vient de ce qu'elle nous fait sentir notre contingence, le mouvement gratuit et infatigable par lequel nous cherchons à nous ancrer et à nous transcender dans des choses, sans aucune garantie de les trouver toujours. »<sup>20</sup> En ce sens, Merleau-Ponty reconnaît à Bergson l'originalité de penser la perception à partir d'un sujet d'emblée moteur non fondé dans la représentation, de comprendre le corps comme « débat avec le monde », une négociation permettant de revenir sur l'a priori de la corrélation elle-même, à l'avènement même de la conscience et de son caractère intentionnel. Le corps, par sa structure temporelle, est un pouvoir de synthèse toujours en recommencement, une intentionnalité corporelle permettant à nos représentations de ne pas être figées, sans vie.

Comprendre cette corporalité vivante implique alors une pensée du *couplage*, ou du bouclage (de la boucle), de la sur-prise transductive. Par-delà les extrêmes subjectivistes et idéalistes, et en deçà des présupposés réalistes et objectivistes, Varela à son tour rend opérationnelle une pensée de la Présence qui en préserve la nature spécifique, rejetant l'idée d'un processus cognitif absolu posé par l'approche néo-kantienne, où l'organisme réalise lui-même ses propres modèles du monde et sa propre logique indépendante. Il cherche à montrer qu'il n'y a pas de rapport de primauté entre le sujet et l'objet, et c'est cette thématization d'une constitution mutuelle, relative, que doivent reprendre à leur compte les *Presence Studies* pour penser le sens de la Présence « médiée ». La vérité et la signification résident dans la connaissance, en ce que le monde, autrui, le soi sont à la fois constitués et constituants. La présence-objet n'est ni pure immanence déterminable par les représentations mentales, ni pure transcendance objective représentable par des images, mais l'enjeu d'un couplage et d'une relation pré-phénoménale, c'est-à-dire de l'émergence d'un *faire-présence*.

Dans le projet de retour à la *Lebenswelt*, dépasser l'ego est donc nécessaire pour ne pas réduire le transcendantal à la conscience et son caractère intentionnel, c'est-à-dire à l'identification. Reconduire l'objectivation scientifique (la représentation objectivante) à la vie pré-scientifique sur laquelle elle repose, c'est d'abord considérer que le « je » du sujet de la

---

<sup>19</sup> Le « corps propre » est à comprendre comme le *Leib* par rapport au corps-chose (*Körper*). Sur ces questions, voir également le cours de Merleau-Ponty sur *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948), recueillies et rédigées par J. Deprun, 1968. Il y développe notamment l'idée que le corps est le « fait primitif » à partir duquel tout le reste peut se penser (Paris : Vrin, p. 120).

<sup>20</sup> *PP*, op. cit., p. 328, et suivantes pour une analyse de l'espace du rêve, du primitif, du mythe.

pensée moderne n'est pas ce point fixe à partir duquel on se représente le monde, mais une ressaisie à partir de l'être-au-monde, une présence à soi et de soi qui passe par le monde. Si l'on veut saisir l'expérience elle-même, il ne faut pas même la considérer à partir de la conscience à laquelle se présenterait quelque chose, et remettre en question une philosophie de la conscience qui participe d'une ontologie non questionnée, dans laquelle Merleau-Ponty reconnaît se situer lui-même au moment de la *Phénoménologie de la perception*. Pour lui comme pour Levinas, il faut radicaliser la posture husserlienne et heideggérienne, non pas remonter au *Dasein* mais plutôt descendre vers la Nature, l'être sauvage<sup>21</sup>, la Présence, ce monde qui se donne d'abord dans un rapport *pratique* avant d'être théorique. La *cogitatio* n'est dès lors ni capacité a priori de représentation, ni somme d'états de conscience, elle est d'abord *exposition à l'événement*<sup>22</sup>, *histoire*. Avant le « cogito parlé », il y a un « cogito tacite » qui a toujours déjà eu lieu, et qui est l'existence même : « Le *Cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie, mais il ne se connaît que dans des situations limites où il est menacé : par exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur moi. Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé. »<sup>23</sup> Sartre également part d'un tel cogito pré-réflexif<sup>24</sup>, condition du cogito réflexif des théories de la connaissance. Il faut dépasser cette pseudo évidence d'un cogito sans monde et sans autrui posé par Descartes, en comprenant qu'il est lui-même résultat d'un engagement et d'une habitation du monde : « La perception de l'espace n'est pas une classe particulière d'« états de conscience » ou d'actes et ses modalités expriment toujours la vie totale du sujet, l'énergie avec laquelle il tend vers un avenir à travers son corps et son monde. »<sup>25</sup>

C'est avec cette perspective que dans la problématique de l'espace primordiale, Merleau-Ponty reconsidère le sens du *mythe* et la question de la vérité par rapport au rêve, en montrant qu'il est de l'ordre de la phénoménalité et non de la représentation, exprimant un rapport au monde antérieur à cette dernière : « Le mythe tient l'essence *dans* l'apparence, le phénomène mythique n'est pas une représentation, mais une véritable présence. Le démon de la pluie est présent dans chaque goutte qui tombe après la conjuration comme l'âme est présente à chaque partie du corps. »<sup>26</sup> Le mythe permet de penser ce qu'est l'espace primordial de la « présence » en exprimant la solidarité, l'union de l'homme et du monde qui devient abstraite dans les représentations objectives. Se positionnant contre le positivisme de Comte, Merleau-Ponty ne voit pas dans le mythe un premier état avant la science, mais la capacité à saisir l'unité d'une spatialisation comme façon de donner sens au monde dans un « logos plus fondamental que celui de la pensée objective »<sup>27</sup>, celui de *l'entrelacs dialectique du sens et du non-sens dans l'expérience*. Les pensées de la présence redéfinissent le sens de la manifestation, en faisant de la Présence non pas un substantif dans une problématique de l'identification, mais un *système dynamique vivant dans l'intelligibilité du pré-réflexif*. La problématique de la motivation prend ainsi un sens plus vivant, avec l'idée que dans la vie perceptive, un vécu en motive un autre en

<sup>21</sup> Voir Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Signes* (1960), Paris : Gallimard, pp. 224-225.

<sup>22</sup> Voir *PP*, op. cit., pp. 426 et suivantes.

<sup>23</sup> *PP*, op. cit., p. 462.

<sup>24</sup> Voir le début de *L'être et le néant* (1943).

<sup>25</sup> *PP*, op. cit., p. 327.

<sup>26</sup> *PP*, op. cit., p. 335.

<sup>27</sup> *PP*, op. cit., p. 419.

tant qu'il le met en *mouvement*<sup>28</sup>, en tant qu'il l'*affecte*. Dépasser la pensée de la représentation, s'inscrire dans une pensée de la présence, c'est redécouvrir que les formes, les identités, les êtres ne sont pas toujours déjà « là » dans le monde comme le pose l'empirisme, ni dans le sujet de l'intellectualisme : au contraire, ils sont *en formation continue*, « présents » dans une *ontogenèse* perpétuelle, en deçà de toute *onto-logie*.

C'est à l'ordre du *sentir* qu'il est donc question de retourner, à cette « communication avec le monde plus vieille que la pensée »<sup>29</sup>, où le monde n'est pas un objet mais un « champ transcendantal », *Umwelt*, milieu d'un engagement<sup>30</sup> : « Ce qui nous importe, c'est précisément de savoir le sens d'être du monde ; nous ne devons là-dessus rien présupposer, ni donc l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélatrice, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme : ce sont toutes ces notions que nous avons à repenser à propos de notre expérience du monde, en même temps que l'être du monde. »<sup>31</sup> Si l'on veut saisir le sens de la présence comme ce qui est précisément Autre, transcendant, « là », « Le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement ; si le commencement comme acte de la conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire par ce qui ne saurait être présent – par l'irreprésentable ; si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté. »<sup>32</sup> Et avec Merleau-Ponty,

« Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarné et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou devenir l'imgo de tout un segment de vie. Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer. – Avec le problème du sentir, nous redécouvrons celui de l'association et de la passivité. »<sup>33</sup>

C'est cette expérience première qui doit être le point de départ de la philosophie<sup>34</sup> : ce qu'il faut essayer de penser, c'est *l'opacité* irréductible de l'expérience, son *irreprésentabilité*, une absence qui est condition même de la manifestation. Autrement dit, le problème philosophique ne concerne pas en premier lieu l'*accès* au réel, que ce soit par représentation ou visée intentionnelle – il adresse justement son *excès*, sa *résistance*, son *opacité* irréductibilité, sol de l'expérience de « sa présence ». Il ne s'agit pas de faire du monde une énigme à résoudre, mais de le comprendre comme un mystère auquel il est nécessaire de revenir pour élucider les représentations<sup>35</sup> : « Le sentir est devenu pour nous une question. L'empirisme l'avait vidé de

---

<sup>28</sup> L'ambition de l'œuvre inachevée *V&I* est de remettre au cœur de sa pensée le rôle non seulement du corps, mais surtout du sentir, du mouvement, de l'action et de la temporalisation ontogénétique qui détermine le « présent ». En témoigne par exemple le projet de plan p. 10 (op. cit.) : Chapitre I « La chair du présent ou le « il y a » », Chapitre II « Le tracé du temps, le mouvement de l'ontogenèse », Chapitre III « Le corps, la lumière naturelle et le verbe », Chapitre IV « Le chiasme », Chapitre V « L'entremonde et l'Être/Monde et l'Être ».

<sup>29</sup> *PP*, op. cit., p. 294.

<sup>30</sup> Voir l'Avant-propos de *PP*.

<sup>31</sup> *V&I*, op. cit., p. 21.

<sup>32</sup> Levinas, *AE*, op. cit., p. 257.

<sup>33</sup> *PP*, op. cit., pp. 64-65.

<sup>34</sup> Voir en particulier la 3<sup>ème</sup> partie de *PP*.

<sup>35</sup> C'est-à-dire pour Merleau-Ponty revenir à ce mystère de la spatialité originare pour élucider toutes les représentations de l'espace : géométrie, physique, sociale, psychique, esthétique, politique.

tout mystère en le ramenant à la possession d'une qualité. »<sup>36</sup> Il n'est pas encore de l'ordre de la synchronie de la représentation, et n'est pas non plus de celui de la diachronie de l'« il y a » ; sentir, c'est être présent au monde par notre corps, dans l'irréfléchi et la communication immédiate avec les choses, dans l'intuition. C'est ce qui évoque un « abandon » à ce qui se donne à soi, le contact avec l'être qui est avant tout un événement – un présent, au double sens de *l'histoire* et du *don*. C'est en ce sens que Merleau-Ponty propose de « Remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration – Le point de départ = la critique de la conception usuelle de la *chose* et de ses *propriétés* (...). »<sup>37</sup> La notion de sentir permet de comprendre que se dessine à chaque fois un espace existentiel définissant un proche et un lointain, et moi-même, je suis « là » où je me préoccupe, irréductible à toute spatialité objective. Les représentations objectives prennent leur source dans ces situations existentielles, excluant toute possibilité d'être neutres par rapport à elles, et c'est cette dimension pré-reflexive du réel qu'il s'agit de considérer, cette situation dans laquelle le voyant et le visible s'entre-appartiennent, cette surprise chiasmatisée constitutive de l'être là – à partir de laquelle la représentation est possible par re-prise et subordination du visible au voyant. Les pensées de la présence permettent de dépasser une conception de la représentation et de la perception comme *reproduction* d'un originaire, pour penser au contraire la présence comme *production* d'un original, un principe comme matrice, milieu, médium qui n'est que changement, mouvement, temporalisation – génération<sup>38</sup>.

Dans cette partie, nous avons voulu montrer que les pensées de la présence distinguent *deux sens de la présence*, en révélant que celui qui lui est traditionnellement donné repose sur un sens plus fondamental et plus *vivant*. D'une part, le sens classique de la présence tel que le définit la pensée moderne désigne le *statut* ou l'*état* déterminant une *présence-objet* (la *praesentia*), l'*identité* phénoménale objective de la *représentation* (la *parousia*), le mode d'être de la chose donnée « en personne », « en chair et en os », que l'on pourrait écrire *Présance*, substantivée. Mais d'autre part, cette unité extériorisée repose sur le sens original de la *Présence* en tant qu'expérience *vécue* de l'ordre du *sentir*, la relation de donation elle-même, la *présentation* en tant que processus (une *epiphania*), qui s'établit dans un *présent-durée*, constitutif d'une consistance persistante, d'un « être là » :

« La « fonction symbolique » ou la « fonction de représentation » sous-tend bien nos mouvements, mais elle n'est pas un terme dernier pour l'analyse, elle repose à son tour sur un certain sol, et le tort de l'intellectualisme est de la faire reposer sur elle-même, de la dégager des matériaux dans lesquels elle se réalise et de reconnaître en nous, à titre originaire, une distance au monde sans distance, car à partir de cette conscience sans opacité, de cette intentionnalité qui ne comporte pas le plus et le moins, tout ce qui nous sépare du monde vrai, – l'erreur, la maladie, la folie et en somme l'incarnation, – se trouve ramené à la condition de simple apparence. »<sup>39</sup>

<sup>36</sup> *PP*, op. cit., « IV. – Le champ phénoménal », p. 64.

<sup>37</sup> *V&I*, Notes de travail décembre 1959, p. 273.

<sup>38</sup> La problématique du *Principe* et en particulier celle de la *Participation* posées par Platon prendraient, dans ce contexte, un sens nouveau – voire retrouveraient peut-être leur sens originel.

<sup>39</sup> *PP*, op. cit., p. 145.

C'est ce que l'on retrouve aussi chez Heidegger et sa phénoménologie de l'*inapparent*<sup>40</sup>, lorsqu'il distingue le terme de « présence » en régime métaphysique renvoyant plutôt à une « présence permanente » (*beständige Anwesenheit*), de ce qui s'oppose à cette dernière : l'événement inapparent de la venue en présence de ce qui vient en présence (*Anwesenung des Anwesenden*). La Présence, c'est d'abord la relation originaire sur laquelle repose toute possibilité d'identité et d'unité, à partir de laquelle se détermine le sens d'être-là « en personne », « en image », etc., et que Derrida, en opposition à la métaphysique de la présence, envisageait dans sa « pensée de la non-présence ».

Autrement dit, la question de la *Présence* et celle de l'*identité* sont deux choses distinctes à ne pas confondre : on peut reconnaître, identifier quelque chose sans pour autant qu'il apparaisse présent, tout comme on peut faire l'expérience d'une « présence » sans être capable d'y poser une identité. Ce que Bergson et Husserl ont en commun, c'est donc la réhabilitation du sensible et de l'expérience, permettant de comprendre notre rapport au monde non plus dans l'ordre de la connaissance et de l'intelligibilité, mais dans celui de l'*intuition* comme seule et unique source de réalité, mode primordial de notre rapport au monde, à l'*écoute* des phénomènes. En opposant au temps scientifique une « durée pure » réalisée dans l'intuition, Bergson renvoie à la pensée non mesurante d'une forme de continuité d'un même phénomène évolutif. L'intuition est une pensée inséparable de son objet, qui n'a pas besoin de projeter l'évolution du phénomène sur un référent spatial – et en cela, elle n'est pas même une *pensée* dans le sens réflexif. Dans l'intuition, la durée pure saisit la continuité des états successifs par *intégration*, temporalisation, tandis que le temps technique *discrétise* les états successifs dans l'unicité du phénomène. Pour Bergson, la science (de l'ordre de l'intelligence ou de l'analyse) et l'expérience (de l'ordre de l'intuition) ne nous enseignent pas les mêmes choses, puisque la première, en tant que « connaissance limitée », altère la nature de son objet en posant d'emblée son cadre, alors que l'autre, en tant que « connaissance relative », *ouverture* n'ayant pas de limites a priori, le laisse intact<sup>41</sup>. Les schémas issus de l'intelligence, les modèles que nous faisons du réel, ne permettent pas de recomposer ce dernier, seulement de le saisir dans un autre ordre qui fait abstraction de sa complexité : « On reconnaît le réel, le vécu, le concret, à ce qu'il est la variabilité même. On reconnaît l'élément à ce qu'il est invariable. Et il est invariable par définition, étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s'écoule. »<sup>42</sup> Autrement dit, « (...) l'analyse opère sur l'immobile alors que l'intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse. »<sup>43</sup> Intuition et

<sup>40</sup> Heidegger (1976), *Questions IV : Temps et être, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, Le tournant, La phénoménologie et la pensée de l'être, Les séminaires du Thor, Le séminaire de Zähringen*, Paris : Gallimard, p. 339.

<sup>41</sup> *EC*, op. cit., p. 357 ; ou encore, « Si l'on compare entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance, on dira qu'elle s'arrête au *relatif* ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*. », *Introduction à la métaphysique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 1<sup>er</sup> janvier 1903, pp. 1-36 (pp. 177-178 de *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1938), Paris : P.U.F. (3<sup>ème</sup> édition)).

<sup>42</sup> *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 202.

<sup>43</sup> *Ibid.*

intelligence ne s'opposent pas de manière exclusive, mais leur rapport pour Bergson n'est pas pour autant interchangeable ou réversible : « Nous ne saurions trop le répéter : de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition. »<sup>44</sup> L'intuition précède et rend possible les représentations, elle permet de saisir ce qui fait spécifiquement le sens de la Présence, en ce qu'elle est « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. »<sup>45</sup> Comme le synthétise Worms,

« C'est dans l'expérience, sensible, temporelle, immédiate, qu'il doit y avoir intuition ou pas du tout. Mais si l'intuition est donnée, elle livre alors les caractères d'une réalité, sans aucune relativité due à nos sens ou à notre connaissance, et prend donc un sens métaphysique : le critère de la durée est alors la garantie intrinsèque de la portée métaphysique de l'intuition. C'est sur ce point que Bergson s'oppose à Kant, en faisant revenir au sein de la « matière » de « l'intuition sensible » sa forme (le temps), les concepts mêmes de l'entendement (avec l'intuition de la matière qui fonde l'intelligence), et surtout les grandes expériences métaphysiques du moi, du monde et même de Dieu, inaccessible au philosophe comme tel, de l'expérience mystique. Bergson s'oppose aussi à toute idée d'une « intuition intellectuelle » s'il faut entendre par là l'accès à un principe universel : il n'y a d'intuitions que de réalités singulières par des consciences individuelles. »<sup>46</sup>

Levinas également clarifie le rapport entre présence et représentation, en montrant à partir de la percée husserlienne que la présence est « l'arrière-pays »<sup>47</sup> de toute représentation, permettant de restaurer la dignité et l'originalité de la sensation et du corps par rapport à la perception. Il thématise le double sens qu'avait entrevu Husserl avec l'intentionnalité et les modes de donation, cette *présence à double foyer* entre lesquels se trouve la pensée : la présence originaire de l'irreprésentable, et la représentation qui unifie et identifie par re-prise. Être-au-monde implique une inter-relation constitutive entre prise et sur-prise, et c'est en ce sens que les événements réinterrogent sans cesse nos représentations, octroyant à la philosophie le rôle de maintenir la dimension vivante de la représentation en revenant toujours à ce qui nous en déloge. La philosophie doit être une « réduction à opérer sur toutes les idéalizations », permettant une nouvelle ontologie par « l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> « Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vue successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on croit déjà connaître. Dans son désir éternellement inassouvi d'embrasser l'objet autour duquel elle est condamnée à tourner, l'analyse multiplie sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours incomplète, varie sans relâche les symboles pour parfaire la traduction toujours imparfaite. Elle se constitue donc à l'infini. Mais l'intuition, si elle est possible, est un acte simple », *Ibid.* p.181.

<sup>46</sup> Frédéric Worms (2000), *Le vocabulaire de Bergson*, Paris : Ellipses, p. 38.

<sup>47</sup> En référence à l'expression du poète Yves Bonnefoy, qui s'interroge sur notre rapport au monde et invite, contre le « concept » de l'idéalisme platonicien, à une « poétique de la présence » : « Nous sommes des navires lourds ne nous-mêmes / Débordants de choses fermées. » (*Les Planches courbes*, 2001). Il dit également, dans *Entretiens sur la poésie* (1972-1990), « Je dirais maintenant qu'il n'y a pas de réel et de surréel, l'un que structure et que surestime la science, et l'autre qui la déborde de ses caractères irrationnels, seulement perceptibles par l'œil sauvage – cela reviendrait à mépriser la table sur laquelle j'écris, la pierre informe dans les ravins, au profit du ménure-lyre – mais de la présence, parfois, face aux signifiés transitoires de la pensée conceptuelle. »

de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet, sens »<sup>48</sup>, concepts qui contiennent toujours de manière implicite une distinction entre le vide et le plein, le présent et l'absent, le maintenant et le passé, etc. Le vocabulaire original développé par Merleau-Ponty vise à rendre compte de ce niveau auquel accède son analyse, à définir une ontologie qui ne fige pas des êtres, mais qui exprime des *processus*. L'enjeu est de savoir comment, dans la perception, se constitue le foyer d'un *chiasme* du visible *et* de l'invisible, en dehors de tout rapport de connaissance, où la distinction entre perception et imaginaire « comme les autres, est à reprendre et ne se ramène pas à celle du plein et du vide »<sup>49</sup>, de la présence et de l'absence.

Ainsi, la réponse apportée par Husserl à la crise de la représentation, et à laquelle participe Bergson à sa façon, ne consiste pas à rejeter la représentation ou nier un rapport de connaissance et de prise sur le monde par la conscience objectivante. Au contraire, il s'agit précisément de rappeler que la mise en forme et l'objectivation du monde, le travail de catégorisation, de stabilisation, d'identification ne prend sens et un sens « vrai », que si sa source vient de ce qui fait la vie de la pensée, à savoir cette *rencontre* avec l'être, la « phusis » où l'être est en vérité. Sans cela, la représentation n'est pas approche du monde mais retrait ou recul dans un jeu arbitraire de l'esprit, qui ne peut conduire qu'au scepticisme et au totalitarisme. Il faut rester vigilant à ce que la représentation ne soit pas un acte figé, cliché, prédéfini, constituant, et reste au contraire une ouverture *de* mondes. Dans cette perspective, les concepts, les représentations, sont plus que de simples créations de l'esprit : ils sont une réponse à la « prose du monde », à cette « vie sourde et magique », ni pur chaos ni monde totalement homogène, à cette « atmosphère »<sup>50</sup> de la présentation (*Gegenwärtigung*) que l'on manque lorsque l'on cherche à la poser, à la saisir, à la reproduire, car elle est non réductible à ses conditions nécessaires et implique toujours l'épaisseur et le poids du vécu.

En reconsidérant le rôle de l'histoire, de l'émergence elle-même et pas simplement son résultat, il est possible de diversifier les statuts ontologiques des présences-objets ou Présances, et ainsi, comme nous allons désormais le voir dans la Partie II, de dépasser la dualité théorique qui persiste aujourd'hui entre le « médié » et le « non-médié », le « réel » et le « virtuel », pour comprendre ce qui se joue dans les médiations techniques contemporaines. Mais si nous définissons la Présence comme une relation de l'ordre de l'irreprésentable, de l'ordre du visible *et* de l'invisible, en deçà des représentations, la première question qui se pose est alors celle de savoir comment les médiations techniques de la présence, qui sont essentiellement des technologies de représentation, sont *possibles*. La « présence » est-elle pro-programmable ? Que devrait « représenter » la médiation technique si l'on remet en cause la réification de la présence opérée par les approches classiques ? Si la présence échappe à un rapport d'informations objectives, et si les médiations techniques se définissent précisément par le traitement d'informations et de données, comment peuvent-elles permettre non pas l'expérience d'une représentation, mais bien celle d'une *présentation* originnaire ? Comment les images sur mon écran peuvent-elles m'ouvrir à l'expérience d'une personne étant bel et bien *présente là* ? Sur quoi repose l'expérience de la présence « médiée », si le réalisme et la condition a priori d'un « temps réel » sont remis en question ?

---

<sup>48</sup> *V&I*, op. cit., p. 219.

<sup>49</sup> *V&I*, op. cit., p. 107.

<sup>50</sup> *V&I*, op. cit., p. 115.



## **PARTIE II**

### **PRÉSENCE ET MÉDIATIONS TECHNIQUES**



## Chapitre 4

### Médiations techniques de la présence

#### A. Pensée moderne et représentation technique

##### a. *L'héritage des pensées de la représentation*

Si la pensée moderne développe une certaine conception du monde et de l'esprit en donnant une souveraineté à la représentation comme nous l'avons vu, elle s'accompagne aussi de développements techniques inédits, qui en incarnent l'esprit tout en le mettant en crise.

Suivant les approches réalistes et idéalistes, et bénéficiant de la naissance de l'informatique et du numérique, les développements techniques du XX<sup>e</sup> siècle expriment l'approfondissement des deux processus propres à la Modernité : la définition de l'homme comme *sujet*, avec la volonté de comprendre la cognition pour, entre autres, la reproduire par l'IA d'après une approche computationnaliste ; et la définition du monde comme *objet*, que l'on peut reproduire par la RV d'après une approche réaliste. Ces technologies, symboliques de notre époque et des pensées de la représentation, font de la présence l'enjeu central de leurs développements, qu'il s'agisse de l'impression d'être là sans être là, d'être ailleurs, ou de l'impression qu'une chose voire une personne simulées semblent être bien réelles et présentes. Mais sous un tel régime ontologique, les théories des *Presence Studies* évacuent la question du sentir et ne peuvent que manquer le sens de la présence.

A partir des années 1950, la cognition devient en effet une problématique majeure, prolongeant les questionnements des théories de la connaissance. Avec le développement de la psychologie, les sciences cognitives vont assoir l'ambition de comprendre et identifier les états mentaux d'un individu. Alors que le behaviorisme<sup>1</sup> posait que l'intérieur (le cerveau), inaccessible en lui-même, n'était étudiable que via les indices extérieurs du comportement observable, il va s'agir au contraire de chercher précisément à expliciter comment l'organisation du comportement émane de l'intérieur de l'organisme<sup>2</sup>. La psychologie cognitive naissante, en particulier avec Bruner et Milner, pose la problématique des « stratégies

---

<sup>1</sup> Le behaviorisme est une approche théorique en psychologie basée sur l'étude expérimentale du comportement, et non sur les jugements individuels relatifs à nos états d'âme. Il s'agit d'étudier seulement les phénomènes observables, c'est-à-dire les stimuli qui s'exercent sur l'organisme et les réponses de ce dernier, pour découvrir les lois qui gouvernent les relations entre les entrées et les sorties, avec, entre les deux, le cerveau comme « boîte noire » où ce qu'il s'y passe est par nature inaccessible et inobservable méthodologiquement. Pour le behaviorisme, la science du comportement doit utiliser une méthode scientifique rigoureuse, basée sur des observations utilisables et quantifiables par tout chercheur, et se garder de toute spéculation sur des états mentaux non directement visibles. En conséquence, cette approche exclut les sujets d'étude comme la pensée, l'esprit, la conscience, l'imagination et les constructions hypothétiques comme les symboles, idées ou images mentales.

<sup>2</sup> Lashley critique le behaviorisme dès 1948, ouvrant à ce que Howard Gardner appelle la « révolution cognitive ». Voir *Histoire de la révolution cognitive* (1993).

mentales »<sup>3</sup>, et cherche à comprendre les cheminements de la pensée consciente d'un sujet, dont la présence au monde consisterait essentiellement à résoudre des problèmes. A l'encontre de la pensée behavioriste, il est question de comprendre comment l'esprit humain, de moins en moins considéré comme boîte noire, « traite l'information » émise par le monde objectif, dans la lignée de la pensée moderne.

C'est dans ce contexte qu'à l'été 1956 eut lieu le colloque « Dartmouth Summer Research Conference on Artificial Intelligence » (au Dartmouth College à Hanovre, New Hampshire), considéré comme l'événement fondateur de l'intelligence artificielle en tant que domaine d'étude. Le projet consistait à mettre en œuvre une intelligence artificielle (IA) capable de copier et simuler les performances de l'intelligence humaine, voire de dépasser les activités humaines réputées intelligentes comme le raisonnement, l'utilisation du langage ou la résolution de problèmes. C'est dans cette optique que Simon et Newell conçoivent, en 1957, le *General Problem Solver* (GPS), un programme informatique dont la vocation est de résoudre toute une classe de problèmes de même type<sup>4</sup>, tentant de concrétiser le fantasme de réaliser un calcul universel. Puis dans les années 60 apparaissent les « systèmes experts », et en 1966 naît *Eliza*, un programme de dialogue homme-machine ayant pour but de reproduire, simuler la présence d'une entité sociale par une IA<sup>5</sup>.

Mais au-delà de simplement chercher à reproduire de manière adéquate la cognition humaine, ces dispositifs vont en retour contribuer eux-mêmes à une certaine représentation de l'esprit comme machine computationnelle objectivable, fonctionnant sur le mode de nos ordinateurs, où le corps n'est qu'une médiation, le simple support (interchangeable) de la pensée. C'est ce que cristallise Fodor avec *Le langage de la pensée* (1975). Dans la perspective du cognitivisme, le « programme » de l'ordinateur renvoie à la fonction mentale en ce qu'il s'agit de manipulations de symboles algorithmiques (les représentations mentales), et le « hardware » est la machine computationnelle physique dans laquelle le programme est implémenté (le cerveau). Les approches rationalistes de l'IA partent de l'implémentation d'un certain programme dans un hardware non biologique, puis cherchent à déterminer dans quelle mesure il reproduit la cognition humaine. Avec un tel cadre théorique, « La tâche du psychologue essayant de comprendre la cognition humaine est analogue à celle d'un homme essayant de découvrir comment un ordinateur a été programmé. »<sup>6</sup>

Ces présuppositions partent elles-mêmes du principe réaliste selon lequel nous vivons et agissons dans un « monde réel » fait d'objets ayant des propriétés objectives, où la perception est un processus enregistrant ces faits du monde, parfois de manière inexacte, via la réception passive des données sensorielles (en entrée). La cognition désigne alors le traitement de ces informations pour constituer une représentation leur donnant du sens (approche idéaliste ou

---

<sup>3</sup> Bruner, Goodnow et Austin (1956), *A study of thinking*.

<sup>4</sup> Selon le principe de résolution de problèmes, chaque problème à résoudre peut être décomposé en une série de buts intermédiaires, et il s'agit d'explorer différentes voies pour chacun jusqu'à trouver la solution. Par exemple, pour résoudre le problème de la panne, on le décompose d'abord de manière à savoir s'il s'agit d'une panne électrique ou mécanique, puis si c'est l'une, alors on applique telle solution, si c'est l'autre, telle solution.

<sup>5</sup> Et en 1970 paraît le premier numéro de la revue *Artificial Intelligence*.

<sup>6</sup> «The task of the psychologist trying to understand human cognition is analogous to that of a man trying to discover how a computer has been programmed», Neisser (1967), *Cognitive psychology*, New York: Appleton-Century-Crofts, p. 6.

cognitiviste). A partir de là, ce sont les *pensées* et *intentions* à propos de l'action qui motivent, d'une manière ou d'une autre, un mouvement physique, réel, contrôlé, sensé dans notre corps, c'est-à-dire l'action (en sortie). Les représentations mentales internes ne sont pas de simples copies des objets externes auxquels elles réfèrent, mais des descriptions symboliques de ces objets, à partir desquelles sont tirées des conclusions, suite à l'application de règles logiques et de test d'hypothèses qui permettent alors de percevoir et agir. Dans une perspective cognitive, le comportement et les actions sont considérés comme de simples réponses à une causalité interne, faite de représentations et de règles donnant lieu à des états mentaux, dont le contenu est le résultat d'une forme de correspondance (symbolique) avec un réel supposé indépendant et objectif. La cognition fonctionnerait sur le mode de la méthode scientifique, ou sur le mode de la computation propre aux systèmes informatiques. Le corps quant à lui ne serait, d'une part, qu'un réceptacle ou un capteur sensoriel passif de stimuli extérieurs, et d'autre part, qu'une image reproductible, représentable, simulable – toujours qu'un *Körper*, médiation entre un intérieur et un extérieur.

Les approches dites *Information processing* de la psychologie cognitive et celles à l'origine de l'IA, qui vont influencer les *Presence Studies*, se fondent sur trois hypothèses dont faisait déjà la critique Hubert Dreyfus (1992) : l'« hypothèse psychologique », qui repose sur la croyance injustifiée que l'esprit fonctionne comme un ordinateur digital ; l'« hypothèse épistémologique », qui implique la croyance tout aussi injustifiée que les programmes implémentés dans cet « ordinateur » sont capables de formaliser les pensées et sentiments humains ; et l'« hypothèse ontologique », à partir de laquelle le projet de l'IA considère les données à propos de l'environnement utilisées dans la cognition comme des unités discrètes et explicites pouvant être traitées de manière algorithmique<sup>7</sup>. Le postulat fondamental présupposé et non justifié selon lequel l'ordinateur digital (la médiation technique) est une métaphore du processus de la cognition et de la perception, en tant que processus de résolution de problèmes intelligent, réduit notre rapport au monde à un rapport de connaissance. C'est ce qu'illustre le projet de « machine à résoudre les problèmes généraux ». Ces développements techniques contribuent donc en retour à renforcer une conception réaliste du monde et computationnelle de l'esprit, et contribuent par ailleurs à la possibilité de l'idée d'une réalité virtuelle.

Au fondement de la RV se trouve en effet une conception réaliste du monde comme chose objective avec des propriétés définies que l'on peut reproduire, des informations que l'on peut transmettre aux sens et à la cognition pour leur traitement, afin de susciter une expérience similaire à l'expérience ordinaire. Dès 1935, Stanley G. Weinbaum décrivait déjà, dans sa nouvelle *Pygmalion's Spectacles*, des lunettes donnant accès à un univers virtuel interactif, où l'on pourrait toucher et sentir. Avec les technologies analogiques comme la photo et le cinéma, et dans l'idée d'une réalité parallèle, André Bazin<sup>8</sup> évoque par ailleurs le « cinéma total » comme le mythe d'un réalisme total, reposant sur l'idée d'une reproduction artificielle de notre expérience du réel, en ajoutant à l'objectivité de l'image (photographie), l'objectivité du

---

<sup>7</sup> C'est le cas par exemple du *Machine learning*.

<sup>8</sup> Dans *Qu'est-ce que le cinéma* publié en quatre tomes entre 1958 et 1962, voir plus particulièrement Chap. II « Le mythe du cinéma total ».

mouvement, du son et du relief<sup>9</sup>. C'est ce que concrétise le producteur de films Morton Heilig à partir des années 50, en cherchant un moyen de proposer une expérience qui englobe tous les sens, à travers une « expérience de théâtre ». Il donne naissance en 1962 au prototype fonctionnel souvent cité comme premier dispositif de RV : le Sensorama. Avant même l'avènement du calcul numérique, ce dispositif mécanique proposait une immersion sensorielle dans une scène préalablement filmée (comme une balade à vélo dans le quartier de Brooklyn) en sollicitant plusieurs sens, dont la vue avec un écran grand angle et une vision stéréoscopique, l'ouïe avec une spatialisation de la restitution sonore, l'odorat avec un diffuseur d'odeurs, ainsi qu'un siège vibrant et un ventilateur. A partir de ces travaux, Sutherland (1965) créera ce qu'il conçoit comme une véritable fenêtre sur le virtuel : le premier visiocasque, constitué de deux tubes cathodiques monochromatiques (vision non-stéréoscopique), qui sera équipé d'un appareil de suivi des déplacements, pour permettre à l'utilisateur de pouvoir observer une scène virtuelle en bougeant la tête comme s'il l'explorait du regard<sup>10</sup>. Puis la RV va véritablement prendre ce sens avec la création en 1984 de la société VPL Research, dont le fondateur Jaron Lanier évoque le terme de « virtual reality » pour promouvoir ses équipements immersifs<sup>11</sup>. Alors que la traduction française a donné « réalité virtuelle »<sup>12</sup>, le terme anglais « *virtual* » renvoie plutôt à une idée de « quasi », une quasi-réalité ou « réalité vicariante » (en tant que ce qui se substitue à).

C'est en reprenant des éléments de l'expérience immersive procurée par le cinéma et en introduisant de l'interaction que les médiations techniques vont progressivement devenir « réalité virtuelle ». Elles se définissent par l'ambition de transporter l'utilisateur dans un espace et un temps *différents* de la « réalité », simulés, mais qui en auraient toutes les propriétés et seraient vécus comme tels, de façon à ce qu'il fasse l'expérience d'« être ailleurs »<sup>13</sup> que là où se trouve son corps, dans un espace-temps autre que l'environnement proximal. Le concept de présence tel qu'il est thématiqué dans le cadre des médiations techniques cherche avant tout à saisir les modalités de cette expérience subjective où l'environnement virtuel (EV) devient l'environnement de référence de l'utilisateur. Autrement dit, la présence est considérée comme une sorte de *curseur expérientiel* se déplaçant entre les espaces physique et virtuel, entre mon

---

<sup>9</sup> Comme l'ont vécu les spectateurs de la toute première projection cinématographique de *L'arrivée d'un train en gare de La Ciotat* des frères Lumières.

<sup>10</sup> Pour une histoire plus détaillée de ces inventions, nous renvoyons à l'ouvrage de Rheingold (1991), *Virtual reality: exploring the brave new technologies*, Simon & Schuster Adult Publishing Group.

<sup>11</sup> Kelly, Heilbrun et Stacks (1989), Virtual reality : an interview with Jaron Lanier, *Whole Earth Review*, 64(108-120), p. 2. Néanmoins, en 1973 Krueger est le premier à utiliser le terme « Réalité artificielle », qui sera le nom d'une œuvre en 2 tomes à propos d'environnements immersifs interactifs (RV) permettant un contact complet et fluide avec le monde numérique, à partir de techniques de reconnaissance vidéo.

<sup>12</sup> Ce qui évoque un tout autre sens, comme le remarque J.P. Papin, in Philippe Fuchs et Guillaume Moreau (2003), *Le traité de la réalité virtuelle*.

<sup>13</sup> Voir notamment Lombard & Ditton (1997), article cité ; Biocca, Burgoon, Harms et Stoner (2001), Criteria and scope conditions for a theory and measure of social presence, Paper presented at *Presence 2001 Conference*, Philadelphia, PA ; Biocca, Kim et Levy (1995), "The Vision of Virtual Reality", in *Communication in the Age of Virtual Reality*, 3-14 ; Reeves (1991), Being there: Television as symbolic versus natural experience (Unpublished manuscript), *Institute for Communication Research, Stanford University, CA* ; Sheridan (1992), Musings on telepresence and virtual presence, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 1(1), 120-125 ; Heeter (1992), Being there: The subjective experience of presence, *Presence, Teleoperators, and Virtual Environments*, 1, 262-271.

environnement corporel proximal et l'environnement médié distal, un haut niveau de présence ressentie dans l'EV étant corrélé à un faible niveau de présence ressentie dans l'environnement physique<sup>14</sup>. En ce sens, Ellis (1994) définit « les environnements virtuels comme des affichages d'images virtuelles interactives améliorés par un traitement spécial et des modalités de restitution non visuelles, telles que l'auditif et l'haptique, pour convaincre les utilisateurs qu'ils sont immergés dans un espace synthétique. »<sup>15</sup> Il s'agit de fournir des représentations reproduisant un environnement de telle manière qu'il soit *convainquant*, c'est-à-dire qu'il soit jugé crédible par l'utilisateur pour que l'immersion ait lieu. Il n'est pas question d'une expérience de l'ordre du sentir tel que nous l'avons défini plus haut, mais bien d'un rapport théétique à des informations tenant lieu d'un monde objectif. Selon Fuchs (2003), « la finalité de la réalité virtuelle est de permettre à une personne (ou à plusieurs) une activité sensori-motrice et cognitive dans un monde artificiel, créé numériquement, qui peut être imaginaire, symbolique ou une simulation de certains aspects du monde réel », et ainsi « La réalité virtuelle va permettre à l'homme de s'extraire de la réalité physique pour changer virtuellement de temps, de lieu et(ou) de type d'interaction : interaction avec un environnement simulant la réalité ou interaction avec un monde imaginaire ou symbolique. »<sup>16</sup> Selon une définition plus technique, désignant la technologie elle-même, « La réalité virtuelle est un domaine scientifique et technique exploitant l'informatique et des interfaces comportementales en vue de simuler dans un monde virtuel le comportement d'entités 3D, qui sont en interaction en temps réel entre elles et avec un ou des utilisateurs en immersion pseudo-naturelle par l'intermédiaire de canaux sensori-moteurs. »<sup>17</sup>

La RV désigne ainsi une approche spécifique constituée en domaines de recherche (les Interactions Homme-Machine), allant de l'informatique et l'algorithmique à l'électronique, en passant par les sciences cognitives, l'ergonomie, ou encore l'art (pour la création de contenus). Elle a ceci de particulier qu'elle remet en question la notion de présence en réactivant les débats philosophiques autour de la problématique de notre rapport au monde, en questionnant les conditions de la perception et de son caractère originaire, dans le but d'ouvrir à une *nouvelle réalité*. C'est ce que souligne Biocca (1997) : « alors que la conception de technologies de Réalité Virtuelle a porté la question théorique de la présence au premier plan, certains théoriciens affirment même que l'expérience de la Présence a soudainement surgit avec l'arrivée de la réalité virtuelle. »<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Slater, Usoh et Steed (1994), Depth of presence in virtual environments, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 3(2), 130-144.

<sup>15</sup> Ellis (1994), What are virtual environments?, *IEEE Computer Graphics & Applications*, 1, 17-22: "In fact, we can define virtual environments as interactive, virtual image displays enhanced by special processing and by nonvisual display modalities, such as auditory and haptic, to convince users that they are immersed in a synthetic space." Voir également Ellis (1991), Nature and Origins of Virtual Environments : A Bibliographical Essay, *Computing Systems in Engineering*, 2(4), 321-347.

<sup>16</sup> Fuchs (2003), « Introduction à la réalité virtuelle », In *Le traité de la réalité virtuelle*, volume 1, chapitre 1 ; Voir également P. Fuchs (1996) *Les interfaces de la réalité virtuelle*.

<sup>17</sup> Arnaldi, Fuchs et Tisseau (2003), *Le traité de la réalité virtuelle*, vol. 1, chap. 1, p. 8.

<sup>18</sup> "While the design of virtual reality technology has brought the theoretical issue of presence to the fore, few theorists argue that the experience of Presence suddenly emerged with the arrival of virtual reality."

La problématique de la présence est donc thématifiée avec l'avènement de ce que l'on appelle au sens très large le « virtuel ». Mais si elle est au « cœur de l'expérience médiée »<sup>19</sup> pour la communauté des *Presence Studies*<sup>20</sup>, c'est avant tout parce qu'elle est le lieu d'un paradoxe aporétique pour des approches réalistes. A la fois la RV (ou expérience médiée) est par nature différente de la réalité (ou expérience non-médiée), puisqu'elle n'en est qu'une *reproduction*, et en même temps cette représentation ne doit précisément pas être vécue sur le mode de l'image, mais sur le mode de l'expérience originale, sur le mode du « réel ». En considérant un monde objectif, sa représentation et sa simulation ne peuvent qu'avoir un statut dérivé, posant le problème de *l'authenticité*. Qu'il s'agisse de la représentation de ma mère ou de la simulation d'un vol en avion, la question que cherchent à élucider les *Presence Studies* est celle de savoir comment nous pouvons faire l'expérience de la présence de quelqu'un ou quelque chose à partir d'*images* ? Comment une simulation peut donner le sens de quelque chose de réel ? Sous quelles conditions l'expérience médiée peut être vécue sur le mode de l'expérience perceptive ordinaire, « non-médiée » ?

Si cet héritage théorique a orienté certains développements techniques comme la Réalité Virtuelle ou l'Intelligence Artificielle, ces dernières ont dans le même temps joué un rôle en retour sur la façon de concevoir notre rapport au monde, donc sur le sens de la *présence* et de l'*immersion*. Cherchant à reproduire une expérience authentique par une représentation technique, il s'agit de saisir ce qui fait la spécificité du sens d'être des choses, comment je fais l'expérience d'un monde de *choses*, et comment il y a des choses « là ». Or, ne prenant pas en compte une approche du sentir, de l'expérience vécue, les *Presence Studies* ne peuvent qu'aborder la question de l'authenticité à travers la problématique de l'*adéquation* par rapport au « non médié ».

### ***b. Dépasser la représentation***

La question que cherchent à élucider les *Presence Studies* est celle de savoir comment nous pouvons dépasser l'expérience d'images, de représentations produites techniquement, pour faire une expérience authentique de la présence d'entités, alors considérées comme « réelles ». Mais reprenant le contexte théorique de la pensée moderne, pour les *Presence Studies* l'enjeu est de comprendre les conditions de l'expérience de la présence en interrogeant les conditions d'une reproduction fidèle qui activera les mêmes patterns cognitifs chez l'utilisateur que ceux relatifs à l'expérience ordinaire, dans le sens d'une réalité vicariante.

---

<sup>19</sup> Lee (2004), Presence, explicated, *Communication Theory*, 14(1), 27-50.

<sup>20</sup> Pour les différentes définitions pionnières du terme présence dans le cadre des *Presence Studies*, et qui font encore autorité dans la majorité des études, voir aussi, en plus des articles cités plus haut, Biocca (1997), The cyborg's dilemma: Progressive embodiment in virtual environments, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 3(2), JCMC324 ; Held & Durlach (1992), Telepresence, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 1, 109-112 ; Loomis (1992), Distal attribution and presence, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 1(1), 113-119 ; Steuer (1992), Defining virtual reality: Dimensions in determining telepresence, *Journal of Communication*, 42(4), 73-93 ; Witmer & Singer (1998), Measuring presence in virtual environments: A presence questionnaire, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 7(3), 225-240.

D'une part, d'un point de vue réaliste, l'expérience de la présence est d'abord associée à une forme d'immersion sensorielle, permise par un dispositif (re)produisant un environnement virtuel, alternatif, *tel qu'il serait* « vraiment », *s'il existait* « réellement ». La taxonomie de Naimark (1991) par exemple catégorise les dispositifs de RV selon cette vocation à être toujours plus réalistes, de manière à donner l'impression de participer à une « réalité non médiée » (ce qu'il appelle « *realspace imaging* » *technology*), et non à quelque chose de virtuel, de simulé. Le média doit « représenter le monde tel qu'il est » (Lee, 2004), le plus fidèlement et objectivement possible, pour qu'il apparaisse perceptivement de la même façon que le ferait l'environnement corporel naturel, sans paraître médié ou à distance. Dans le cadre de la RV, la notion d'« être là » (*being there*) désigne alors pour l'utilisateur l'expérience d'être « ailleurs que là où il est physiquement – cet « ailleurs » étant déterminé par les images, sons et sensations physiques fournis aux sens de l'utilisateur par le système générant l'environnement virtuel. »<sup>21</sup> Pour les approches sensorielles (réalistes), l'enjeu consiste à définir les conditions techniques pour reproduire un environnement, des objets, des personnes, de façon à donner l'impression de changer d'espace-temps. C'est ce qu'Ellis (1991) pose sous le concept de « *virtualisation* », le « processus par lequel un spectateur humain interprète des patterns d'impressions sensorielles comme un objet mondain dans un environnement autre que celui dans lequel il existe physiquement »<sup>22</sup>, c'est-à-dire lorsque l'utilisateur prend une simulation, une image, pour un objet *présent là* dans l'espace proximal. Ce mouvement vers le virtuel serait conditionné par les potentiels immersifs du système : si ces derniers sont de haute qualité (réalisme, graphisme, temps réel, cohérence, etc.), la perception de l'environnement virtuel se substitue à, couvre, remplace la perception de l'environnement physique, *immerge* l'utilisateur et lui permet d'avoir l'impression d'être présent dans l'EV. Les approches réalistes font donc de la « présence » un paramètre multidimensionnel de la RV, du dispositif technique et de ses caractéristiques techniques produisant une représentation plus ou moins *adéquate, cohérente, authentique* par rapport à la réalité. Mais corrélativement, et de la même manière que l'idéalisme, les approches cognitivistes vont plutôt chercher à comprendre les mécanismes cognitifs conditionnant l'expérience de se sentir présent ailleurs, et l'expérience d'entités comme étant présentes et réelles, « là ».

D'autre part, un débat s'ouvre en effet au sein des *Presence Studies* concernant la légitimité à faire reposer l'expérience de la présence sur les caractéristiques techniques du dispositif. Certains chercheurs reprochent aux approches sensorielles de réduire l'expérience de la présence à une question d'immersion sensorielle, sans rendre compte de l'expérience elle-même, de sa dimension subjective, vécue. Heeter (1992) est la première à remettre en question cette conception du « réel » objectif et de la notion de *Being There*, en affirmant que « Le réalisme sensoriel est certainement un facteur influent sur la présence, mais il y a plus dans l'histoire. La présence est une expérience subjective. Même une perception sensorielle médiée parfaite ne pourrait par elle-même automatiquement susciter un fort sentiment de présence car

---

<sup>21</sup> "s/he is somewhere other than where s/he physically is - that "somewhere" being determined by the images, sounds and physical sensations provided by the VEG to the person's senses", Slater & Usoh (1993), article cité.

<sup>22</sup> "Virtualization may be defined as the process by which a human viewer interprets a patterned sensory impression to be an extended object in an environment other than that in which it physically exists.", article cité.

la réalité ne suscite pas automatiquement un fort sentiment de présence. »<sup>23</sup> Seulement, alors qu'elle critique précisément une forme d'automatisme dans l'approche réaliste, l'approche cognitiviste va aborder la problématique de l'expérience subjective en déplaçant cet automatisme sur les processus cognitifs et les facteurs favorisant l'engagement et l'immersion de l'utilisateur. Les travaux de Biocca vont en particulier y contribuer, en incluant dans la problématique de la présence tout type de dispositif technique, à partir de ce qu'il appelle le « Paradoxe du livre » : « Si l'immersion sensorimotrice est la variable clef à l'origine de la présence, alors comment expliquer le haut niveau de présence rapporté par les lecteurs d'un livre ? Les livres sont des dispositifs non-représentatifs et basse fidélité, présentant un niveau très bas dans tous les facteurs identifiés comme causant la présence : qualité de la stimulation sensorielle, contrôle des capteurs et possibilités de modifier l'environnement. »<sup>24</sup> L'idée est que regarder un film, lire un roman, ou s'immerger dans un environnement virtuel seraient équivalents en ce que, dans chaque cas, un sentiment fort de présence est possible : nous sommes « pris » dans l'histoire, nous ne percevons plus les spectateurs autour de nous, nous oublions le temps qui passe et l'espace relatif à notre corps. La présence est associée à l'immersion dans le sens de l'*évasion*, en considérant que ce sont avant tout des processus cognitifs qui en permettent l'expérience. C'est donc une *immersion cognitive* que cherchent à comprendre une partie des *Presence Studies*, indépendamment des propriétés des dispositifs (réalisme sensoriel, immersion, interactivité), au-delà du simple résultat de stimulations sensorielles. Pour Biocca (2003), il faut aussi prendre en compte l'*imaginaire* et inclure une notion de *contenu* pour expliquer la possibilité d'un sentiment subjectif de présence, le « transport », le sentiment d'ailleurs, l'évasion, au-delà de la RV.

Ce qui rassemble néanmoins ces différents types d'approches, c'est l'idée que la présence découle d'un processus sensoriel et cognitif, et repose sur des représentations mentales ainsi qu'un rapport thétique, de connaissance, au monde. L'expérience (le versant subjectif) de la présence de l'environnement et d'autrui dépend de la transmission d'un nombre suffisant d'informations (ce qui compte est leur sens), pour que l'utilisateur puisse en créer un modèle mental<sup>25</sup>. La plupart des travaux pionniers dans le domaine des *Presence Studies* posent explicitement l'existence et la primauté des représentations mentales, s'inscrivant pleinement dans l'héritage des pensées de la représentation : « Le monde perceptuel créé par nos sens et notre système nerveux est une représentation fonctionnelle du monde physique qui est telle que la plupart des gens vivent leur vie sans jamais se douter que le contact avec le monde physique

---

<sup>23</sup> “Sensorial realism is certainly an important influence on presence, but there is more to the story. Presence is a subjective experience. Even perfect mediated sensory perception would not by itself automatically induce a strong sense of presence because reality does not automatically induce a strong sense of presence.”, article cité plus haut.

<sup>24</sup> “If sensorimotor immersion is the key variable that causes presence, then how do we explain the high levels of presence people report when reading books? Books are very low fidelity, non-iconic media and are extremely low on all sensorimotor variables identified as causing presence: extent of sensory data, control of sensors, and ability to modify the environment.”, Biocca (2003), article cité.

<sup>25</sup> Voir Hendrix & Barfield (1996), Presence within virtual environments as a function of visual display parameters, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 5(3), 274-289 ; ou encore Hendrix & Barfield (1996), The sense of presence within auditory virtual environments, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 5(3), 290-301.

est médié. »<sup>26</sup> Pour d'autres, « Ces [facteurs contribuant à la présence] concernent la façon dont les perceptions générées par l'environnement virtuel immersif sont médiées à travers des modèles mentaux et des systèmes de représentation qui structurent les expériences subjectives des participants. »<sup>27</sup> Compris comme une sorte de processus cognitif computationnel linéaire, « Le sentiment de présence ne dépend pas directement de l'immersion mais passe par une représentation cognitive construite à partir des stimulations sensorielles. De ce modèle mental dépendra l'émergence ou non d'un sentiment de présence chez l'utilisateur. »<sup>28</sup> Dans ce contexte, les travaux sur la présence la distinguent en trois types, généralement étudiés de manière indépendante : la présence du monde, la présence de soi, la présence d'autrui<sup>29</sup>.

### **Présence du monde :**

La « présence spatiale » recoupe différentes définitions, connotant à la fois l'expérience d'être là (*being there*), le sentiment d'être « présent » *dans* un environnement donné<sup>30</sup>, et l'expérience de cet environnement comme étant « réel ». Plusieurs termes y renvoient dans le cadre des médiations techniques : *télé-présence*, *présence*, *présence spatiale*, ou encore *présence physique* ou « *présence environnementale* »<sup>31</sup>. Cette expérience repose pour Biocca sur la simple stimulation sensorielle (sans notion d'interactivité), avec l'idée d'être transporté dans un autre environnement ou univers que celui où se trouve le corps, c'est-à-dire de passer du pôle physique où se situe mon corps, au pôle virtuel si j'utilise une technologie de réalité virtuelle, ou imaginaire si je lis un livre ou regarde un film. Dans la volonté de radicaliser la posture de Biocca et de prendre en compte le paradoxe du livre afin d'inclure tout type de dispositif, Lee (2004) donne une définition de la présence physique n'impliquant pas de notion « d'être-là », dans le sens d'un *transport* dans l'environnement médié. Il s'agit pour lui d'un « état psychologique dans lequel les objets (...) virtuels sont considérés comme des objets réels

---

<sup>26</sup> “The perceptual world created by our senses and nervous system is so functional a representation of the physical world that most people live out their lives without ever suspecting that contact with the physical world is mediate.”, Loomis (1992), article cité.

<sup>27</sup> “These (factors contributing to presence) concern how the perception generated by the IVE (immersive virtual environment) are mediated through the mental models and representation systems that structure participants' subjective experiences.”, Slater, Usoh et Steed (1994), article cité.

<sup>28</sup> Schubert & Crusius (2002), Five theses on the book problem : Presence in books, film and VR, in *Presence 2002-Proceedings of the fifth international workshop on Presence*, 53-59.

<sup>29</sup> Heeter (1992), la première à avoir proposé un tel triptyque pour thématiser la présence, le définit par la mesure dans laquelle l'environnement semble « savoir » que l'utilisateur est là, dans quelle mesure il l'inclue, notamment par les réactions ou changements relatifs à ses actions. Mais cette conception sensori-motrice, bien que souvent citée, ne s'imposera pas de manière dominante en tant que telle face aux approches cognitiviste développées en particulier par Biocca et Lee.

<sup>30</sup> Voir les articles cités de Heeter (1992), Sheridan (1992), Slater, Usoh et Steed (1994), Steuer (1992).

<sup>31</sup> Voir Lee (2004), article cité ; également Minsky (1980), Telepresence, *Omni*, 2, 45-51 ; Slater (1999), Measuring presence : A response to the Witmer and Singer Presence Questionnaire, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 8(5), 560-565 ; Schubert, Friedmann, et Regenbrecht (2001), The experience of presence: Factor analytic insights, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 10(3), 266-281 ; Lessiter, Freeman, Keogh et Davidoff (2001), A cross-media presence questionnaire : The ITC-Sense of Presence Inventory, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 10(3), 282-297 ; Schubert (2009), A new conception of Spatial Presence : Once Again, with Feeling, *Communication Theory*, 19(2), 161-187.

physiques, de manière sensorielle ou non »<sup>32</sup>, indépendamment de la qualité de l’immersion sensorielle proposée par le dispositif. Qu’il s’agisse d’un livre, d’un film ou d’un environnement virtuel, la présence physique se définit par le fait de prendre pour « vraies », « réelles », « existantes », des représentations, quelles qu’elles soient. Concernant les dispositifs de RV et d’immersion sensorielle, la présence physique, ou présence spatiale, désigne le moment de l’expérience où les objets de l’environnement virtuel sont appréhendés comme « réels », comme s’ils existaient réellement. Dans le cadre d’EV immersifs, les approches sensorielles et cognitivistes se retrouvent autour de l’idée que l’émergence et le maintien du sentiment de présence spatiale repose sur trois aspects principaux (Slater, 1999) : « Le sentiment « d’être là » dans l’environnement décrit par l’EV » ; « Dans quelle mesure l’environnement virtuel devient dominant, de sorte que les utilisateurs auront tendance à répondre à des événements dans l’EV plutôt que dans le monde « réel » » ; et « Dans quelle mesure les utilisateurs, après l’expérience dans l’EV, se rappellent avoir visité un « endroit » plutôt que d’avoir simplement vu des images d’un monde généré par ordinateur. »<sup>33</sup> L’enjeu ici est donc de comprendre comment il nous est possible de dépasser l’expérience d’une simple représentation, pour celle d’une véritable *présentation*, plus ou moins indépendamment de la nature de l’image. Comment expliquer que l’on puisse vivre des *images* sur le mode de la « réalité » ?

Les *Presence Studies* répondent à cette question en proposant plusieurs modèles explicatifs tentant de décrire les facteurs et processus relatifs à l’expérience de la « présence », à partir de ces trois aspects – le sentiment d’être dans un lieu (« là », avec l’idée d’être transporté ailleurs) ; l’implication, en tant que concentration de l’attention sur l’EV ; et le jugement de réalité<sup>34</sup>. La présence spatiale est ainsi généralement expliquée comme étant le fruit de la construction d’un modèle mental de l’environnement jugé *crédible* selon la cohérence de l’information par rapport à l’environnement réel, et d’un modèle mental de la position de notre corps en son sein<sup>35</sup>. Corrélativement, elle dépendrait de cinq facteurs techniques objectifs,

---

<sup>32</sup> “A psychological state in which virtual (para-authentic or artificial) physical objects are experienced as actual physical objects in either sensory or nonsensory ways.”, article cité.

<sup>33</sup> “ The sense of ‘being there’ in the environment depicted by the VE.” ; “ The extent to which the VE becomes the dominant one - i.e., that participants will tend to respond to events in the VE rather than in the ‘real world’.” ; “ The extent to which participants, after the VE experience, remember it as having visited a ‘place’ rather than just having seen images generated by a computer.”, article cité.

<sup>34</sup> Voir les modèles de Schubert, Friedmann et Regenbrecht (1998), Embodied presence in virtual environments, in *Visual representations and interpretations*, 269-278 ; et de Lessiter et al. (2001), article cité. Voir également Freeman (2003), Converging evidence on the structure of presence, in the *6th Annual International Workshop on Presence*, Aalborg ; et Nunez (2007), *A capacity limited, cognitive constructionist model of virtual presence*, (Master's thesis, University of Cape Town).

<sup>35</sup> Voir par exemple, l’« Embodied Model » ou « modèle incarné » de Schubert et al. (1998), à partir duquel a été créé le Igroup Presence Questionnaire pour évaluer le sentiment de présence en mesurant la présence spatiale, l’implication et le jugement de réalisme. Le modèle de Lessiter et al. (2001) est sensiblement le même : il reprend les dimensions d’être là et d’implication, et redéfinit seulement le troisième critère en proposant plutôt la notion de « jugement de la validité écologique » à la place du « jugement de réalisme ». Ils veulent par là rendre plus explicite l’idée que c’est la *cohérence* des stimuli qui est perçue, relative au contenu et à l’aspect naturel de l’environnement, et non une adéquation objective à une réalité. Le modèle ajoute également une quatrième caractéristique, concernant les effets négatifs induits par le système, comme les nausées, maux de tête ou fatigue, causés essentiellement par les dispositifs immersifs, et qui peuvent influencer négativement l’émergence du sentiment de présence. Pour évaluer ces quatre caractéristiques, les auteurs ont proposé l’ITC Sense of Presence

relatifs à la qualité de la description de l'environnement et aux propriétés des interactions possibles : la qualité de l'immersion (c'est-à-dire la qualité et la richesse de la stimulation multimodale) ; le contenu dramatique (avec, pour l'utilisateur, le sentiment de pouvoir influencer sur le déroulement de la représentation) ; la conscience des interfaces (qui peuvent jouer négativement sur l'attention de l'utilisateur) ; l'exploration de l'environnement (la possibilité de naviguer dans l'environnement et d'examiner les objets le composant) ; et la prédictibilité (si le résultat d'une action correspond ou non aux attentes de l'utilisateur). L'image mentale de l'environnement construite à partir de là offrirait alors une représentation spatiale et fonctionnelle relative aux tâches classiques d'interaction possibles dans cet environnement médié, comme la navigation, la sélection et manipulation d'objets, ou encore l'interaction avec d'autres agents. Pour l'utilisateur d'un dispositif comme la RV, face à une représentation technique cohérente du monde à partir de laquelle il constitue une représentation mentale opérante, la génération du sentiment de présence et l'immersion reposeraient donc sur les trois étapes générales de la méthodologie du rationalisme pour la résolution de problèmes<sup>36</sup> : caractériser une situation en termes d'objets identifiables avec des propriétés bien définies ; trouver des règles générales qui s'appliquent aux situations relatives à ces objets et propriétés ; et appliquer ces règles logiquement aux situations concernées pour tirer des conclusions à propos de ce qui devrait être fait. Autrement dit, lors de l'utilisation d'un visiocasque par exemple, le dispositif fournit à mes sens des données que je catégorise en tant qu'espace physique (un couloir) et objets présents dans cet espace (une chaise), et dont j'identifie les caractéristiques propres (la chaise est constituée de telle manière et est à telle distance, au bout d'un couloir étroit). Puis je recherche dans ma mémoire les règles qui s'appliquent à une telle situation, comme la marche jusqu'à la chaise, la saisie de la chaise, l'assise sur la chaise, etc. Enfin, j'applique ces règles d'après leur logique relativement à la situation et la tâche à résoudre, pour pouvoir conclure que je peux me déplacer jusqu'à la chaise de telle manière pour m'y assoir ou la prendre avant de le faire effectivement.

A l'instar des théories réalistes et idéalistes, pour les théories de la présence des *Presence Studies* les représentations mentales internes au cerveau rendent le monde sous sa forme symbolique, c'est-à-dire représenté, et servent ainsi à donner du sens aux états de choses externes captés, soit en considérant un lien causal (nomologique) entre la chose externe et les états mentaux, soit en considérant qu'un travail de sélection (cognitif) préalable assure la bonne co-occurrence entre les deux pour adapter les états mentaux à la chose<sup>37</sup>. D'après le modèle cognitif de la présence spatiale proposé par Wirth et al. (2007)<sup>38</sup>, cette dernière renvoie à la conviction d'être situé dans un autre environnement que celui où se trouve objectivement le corps, de façon binaire (soit on est présent, soit on ne l'est pas), et à la perception des actions

---

Inventory (ITC-SOPI). Voir aussi Regenbrecht & Schubert (2002), Real and illusory interaction enhance presence in virtual environments, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 11(4), 425-434.

<sup>36</sup> Winograd & Flores (1986), *Understanding Computers and Cognition : A New Foundation for Design*, MA: Addison-Wesley, p. 15. Voir la critique qu'en font Zahorik & Jenison (1998), Presence as being-in-the-world, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 7(1), 78-89.

<sup>37</sup> Pacherie (1993), *Naturaliser l'intentionnalité - Essai de Philosophie de la Psychologie*, Paris : PUF.

<sup>38</sup> Wirth, Hartmann, Böcking, Vorderer, Klimmt, Schramm, et al. (2007), A process model of the formation of spatial presence experiences, *Journal of Media Psychology*, 9(3), 493-525.

comme étant « connectées » à l'environnement spatial médiatisé, sur la base de deux niveaux cognitifs : un premier permettant l'élaboration d'un modèle mental de situation spatiale (*Spatial Situation Model*) représentant l'environnement tel qu'il est perçu, et un second correspondant au passage de ce modèle mental à l'état psychologique (conscient) de la présence spatiale. Le modèle mental constitué au premier niveau dépendrait lui-même, d'une part, des caractéristiques du média ou « *media factors* », et d'autre part, des caractéristiques de l'utilisateur, ou « *user factors* ». Au second niveau, la *présence spatiale* serait donc à distinguer du *modèle mental* constitué au premier, en tant qu'elle implique des processus perceptifs et cognitifs supplémentaires. Autrement dit, l'état psychologique correspondant proprement à la présence spatiale *résulte*, après coup, d'une représentation mentale reconstituant l'espace et les possibles associés. Et ce passage du modèle mental à l'état psychologique s'expliquerait par la validation d'un ensemble d'hypothèses émises plus ou moins consciemment par l'utilisateur au cours de son expérience, dont des hypothèses relatives aux propriétés du média émises au premier niveau (comme le réalisme de l'environnement, le caractère sensé ou cohérent du contenu). En d'autres termes, si je juge que le modèle mental issu de ma perception est juste et cohérent, et donc que l'environnement a du sens par rapport à l'hypothèse d'être située dedans et à celle qu'il soit réel, alors j'ai le sentiment d'être vraiment dans l'EV, je fais l'expérience d'être présente, et je peux engager une action : « la présence spatiale a lieu quand l'hypothèse médiation-comme-[point de vue egocentrique primaire] est confirmée à plusieurs reprises par le biais d'un traitement d'information, et ainsi stabilisée dans le temps. »<sup>39</sup> Une fois que mon attention est portée aux stimuli de l'EV, je construis un modèle mental de l'espace simulé (premier niveau) ; puis, suivant un processus d'évaluation d'hypothèses (*hypothesis-testing*), j'accepte ou non ce modèle de situation spatiale comme mon propre point de vue egocentrique, (mon « *primary egocentric reference frame* », second niveau). Si je l'accepte, j'entre dans l'état psychologique de la présence spatiale (en tant qu'expérience subjective) et je suis disposée à agir dans l'EV ; si je ne l'accepte pas, le modèle mental relatif au monde « réel » proximal reste alors le cadre de référence egocentrique primaire et je ne suis pas disposée à initier une action dans l'environnement distal, je ne suis pas immergée. Cependant, la construction et l'acceptation du cadre de référence primaire serait un processus inconscient de la cognition spatiale, qui reste ici inexplicité par les auteurs<sup>40</sup>.

Suivant la posture moderne, notre rapport au monde, et donc l'expérience de la présence, sont réduits à des processus de résolution de problèmes, où le sentir n'est qu'une forme de donnée traitée au niveau cognitif. Finalement, l'expérience de la présence médiée est une forme d'erreur d'attribution (*misattribution*), qui appliquerait (par erreur) à des objets et environnements virtuels un sentiment de présence spatiale relatif aux objets et environnements réels : « Il est possible qu'un sentiment de présence spatiale d'objets réels soit attribué par erreur

---

<sup>39</sup> “spatial presence occurs when the medium-as-[primary egocentric viewpoint]-hypothesis is confirmed repeatedly through processed information and is thus stabilized over time”, Wirth et al. (2007), article cité, p. 508.

<sup>40</sup> Voir par exemple Schubert (2009), article cité, pour une proposition d'explication de ce passage au niveau conscient par la génération de « sentiments » ou « sensations » (*feelings*) à partir des processus inconscients, qui vont pouvoir être utilisés pour le jugement, la régulation et le monitoring, au niveau conscient.

à des objets virtuels. Cela pourrait être la raison pour laquelle les objets virtuels dans les dispositifs de réalité augmentée semblent souvent « là » de manière surprenante. »<sup>41</sup>

### ***Présence de soi :***

La présence de soi est quant à elle généralement distincte de la présence spatiale pour les *Presence Studies*, mais repose sur les mêmes mécanismes, cette fois-ci relatifs à la perception de sa propre présence, de son propre corps dans l'environnement médié. Avec les approches cognitivistes, la présence de soi renvoie à la façon dont l'utilisateur se perçoit et a conscience de lui-même comme appartenant à l'environnement virtuel (s'il s'identifie à l'avatar qui le représente par exemple<sup>42</sup>). Pour Lee (2004), la « self-presence » est l'« état psychologique dans lequel le soi virtuel est vécu comme le soi réel (corps et/ou identité), de manière sensorielle ou non »<sup>43</sup>, un sentiment vécu différemment selon le média utilisé : il peut s'agir du sentiment d'identification et de projection lors de la lecture d'un livre (malgré l'absence de stimulations sensorielles) ; ou de la manifestation de notre corps physiquement représenté par des avatars (complets ou partiels), des représentations supposées permettre le transfert d'identité, l'appropriation par identification.

La problématique de la présence de soi est également distinguée en ce qu'elle met en crise le sens et le rôle de la représentation. D'abord appliquée aux environnements virtuels, puis étendue aux autres médias, la « *self-presence* » se définit en effet comme la construction, par l'utilisateur, d'un « modèle mental de lui-même dans le monde virtuel, mais surtout par les différences induites dans la présence de soi dues à l'effet à court ou long terme de l'EV sur la perception de son corps (c'est-à-dire sur le schéma corporel ou l'image corporelle), sur les états physiologiques, les états émotionnels, les traits perçus et l'identité. »<sup>44</sup> En d'autres termes, il s'agit de comprendre comment, à partir de ce modèle mental d'un soi alternatif virtuel (représenté par un avatar ou non), le comportement du corps physique « réel » devient relatif à cette représentation. C'est le sens de la théorie du dilemme du Cyborg (*Cyborg dylema*) développée par Biocca pour expliquer le processus d'*identification* en EV, en considérant trois éléments : le corps objectif (le corps-objet de l'utilisateur), le corps virtuel (le corps, représenté par une image ou non, dans l'univers simulé), et le schéma corporel (la représentation mentale du corps). La problématique relative à l'incarnation en RV repose ici sur la capacité à *transférer* le schéma corporel de son corps objectif vers le corps virtuel : le sentiment d'incarnation a lieu

---

<sup>41</sup> "It seems possible that some of the feeling of spatial presence of real objects is misattributed to virtual objects. This could be a reason why virtual objects in augmented reality displays often feel surprisingly 'here'." Schubert (2009), article cité.

<sup>42</sup> Biocca (1997), article cité.

<sup>43</sup> "A psychological state in which virtual (para-authentic or artificial) self/selves are experienced as the actual self in either sensory or nonsensory ways.", sans notion de projection dans l'environnement virtuel ou d'appropriation de la représentation virtuelle. Néanmoins, Lee concède que la présence de soi puisse être favorisée si le point de vue change de façon synchrone avec les mouvements de la tête, par exemple.

<sup>44</sup> "*Self-presence* is defined as users' mental model of themselves inside the virtual world, but especially differences in self-presence due to the short term or long term effect of virtual environment on the perception of one's body (i.e., body schema or body image), physiological states, emotional states, perceived traits, and identity.", Biocca (1997), article cité.

lorsque les propriétés du corps virtuel sont traitées comme étant celles du corps biologique<sup>45</sup>. Le dilemme réside alors dans l'oscillation du schéma corporel, qui, en s'adaptant à l'entité virtuelle contrôlée, peut induire en retour des perturbations et des variations dans la perception du corps réel qui s'adapte à la représentation. Il s'agit d'expliquer cette *extension* du schéma corporel à une *image*, et comment elle transforme le statut de cette dernière.

Pour expliquer ce processus d'adaptation, ou d'incarnation, l'approche cognitiviste place au second plan le statut de l'action et le rôle de la corporalité dans l'expérience, en le faisant plutôt reposer sur trois dimensions constitutives : la localisation de soi, le sentiment d'agentivité (*agency*) et le sentiment de possession (*ownership*). La localisation de soi désigne le volume déterminé dans l'espace où l'utilisateur se sent localisé. L'agentivité ici est définie comme ce qui résulte d'une corrélation entre l'*intention* du sujet et l'effet associé dans l'EV : une restitution congruente des mouvements de l'utilisateur dans l'environnement virtuel semble favoriser un sentiment d'agentivité élevé<sup>46</sup>, mais n'est pas nécessaire pour l'expérience de la présence de soi, puisque la corrélation repose sur les représentations mentales et les intentions préparant l'action. Pour la posture cognitiviste, si les actions corporelles peuvent différer des actions virtuelles (appuyer sur un bouton pour la marche par exemple, au lieu de « réellement » marcher), ce qui est au premier plan dans le sentiment d'agentivité est donc l'*intention* concernant l'action, le contenu représentationnel du mouvement à réaliser, et la correspondance entre l'action *projetée* et celle réalisée par l'avatar<sup>47</sup>, qu'elles soient objectivement les mêmes ou non. Il s'agit donc de la sensation d'avoir le « contrôle moteur global, incluant l'expérience subjective de l'action, du contrôle, de l'intention, de la sélection motrice et de l'expérience consciente de la volonté. »<sup>48</sup> Dans cette optique, cette sensation de contrôle moteur dépendrait non pas de l'action en elle-même, mais des jugements émis sur elle, ainsi que des processus cognitifs conscients et inconscients associés. L'action, non essentielle, n'est qu'une simple modalité de la mise en corrélation entre l'intention du sujet et ses effets dans l'environnement virtuel : seule la dimension cognitive donne du sens à l'expérience de la présence de soi. Le sentiment de possession quant à lui concerne l'auto-attribution de l'entité virtuelle contrôlée, c'est-à-dire le résultat des deux premières dimensions, consistant en une identification à la représentation<sup>49</sup>. La problématique de la présence de soi s'oriente ainsi plutôt autour de la

---

<sup>45</sup> Kilteni, Groten et Slater (2012), The sense of embodiment in virtual reality, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 21(4), 373-387.

<sup>46</sup> Caspar, Cleeremans et Haggard (2015), The relationship between human agency and embodiment, *Consciousness and Cognition*, 33, 226-236.

<sup>47</sup> Kokkinara, Kilteni, Blom et Slater (2016), First Person Perspective of Seated Participants Over a Walking Virtual Body Leads to Illusory Agency Over the Walking, *Scientific Reports*, 6(1), 1-11 ; Nagamine, Hayashi, Yano et Kondo (2016), An immersive virtual reality system for investigating human bodily self-consciousness, in *2016 Fifth ICT International Student Project Conference (ICT-ISPC)*, 97-100.

<sup>48</sup> "global motor control, including the subjective experience of action, control, intention, motor selection and the conscious experience of will.", Blanke & Metzinger (2009), Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood, *Trends in Cognitive Sciences*, 13(1), 7-13.

<sup>49</sup> Cette notion vient notamment des observations relatives au paradigme de la main en caoutchouc (paradigme RHI, Rubber Hand Illusion), développé par Botvinick & Cohen (1998), et repris par Slater et al. (2008) avec une main virtuelle. Voir Botvinick & Cohen (1998), Rubber hands "feel" touch that eyes see, *Nature*, 391(6669), p. 756 ; Slater, Pérez-Marcos, Ehrsson et Sánchez-Vives (2008), Towards a digital body: the virtual arm illusion, *Frontiers in human neuroscience*, 2, 6.

question de l'*adéquation* entre la représentation technique du corps (par un avatar par exemple), et la représentation mentale de ce corps dans l'environnement médié<sup>50</sup>.

### ***Présence sociale :***

Enfin, la présence sociale, distinguée comme un type d'expérience particulier, concerne l'expérience d'entités intentionnelles à travers des représentations, des médiations techniques. Les travaux pionniers de Short et al. (1976) dans le champ de la communication médiée ont contribué à l'idée d'une médiation qui *filtre* certains indices spécifiques d'une interaction en face-à-face (originaire), comme ceux de la communication non verbale (les gestes, expressions faciales, etc.). Leur approche de la présence sociale (terme dont ils sont à l'origine) la définit par la capacité du média à transmettre les indices sensoriels relatifs à une conversation en face-à-face, et le jugement de l'utilisateur vis-à-vis du caractère plus ou moins social du média. En ce sens, la présence sociale est « le degré de saillance/prépondérance de l'autre personne dans l'interaction. »<sup>51</sup> La problématique fondamentale relative à la distinction de la présence sociale concerne la compréhension de ce qui constitue précisément le caractère social de la représentation d'autrui, « pourquoi les gens se sentent socialement présents avec des représentations des autres. »<sup>52</sup> Biocca et al. (2003) relèvent que nos interactions sociales ne concernent pas seulement la présence physique d'autrui, mais aussi leurs représentations, rendues « accessibles aux sens » par des médiums tels que les emails, les films, la visioconférence, etc. : « La caractéristique fondamentale de toute interaction médiée est la médiation, ou interagir avec des espaces et des personnes qui ne sont pas immédiatement présents dans notre environnement physique. Nous sentons et interagissons non avec les matérialisations immédiates de leur esprit, c'est-à-dire leur corps physique avec leur vrai visage et leur vraie voix, mais avec des matérialisations médiées de leur esprit, des représentations faites de pixels, d'encre, de pierre, de papier, etc. »<sup>53</sup> Dès lors,

« Une préoccupation centrale de la théorie de la présence sociale doit être de savoir si l'interaction sociale technologiquement médiée est ou n'est pas différente d'une interaction

---

Sur ces questions, voir également Kokkinara & Slater (2014), Measuring the effects through time of the influence of visuomotor and visuotactile synchronous stimulation on a virtual body ownership illusion, *Perception*, 43(1), 43-58 ; et Sánchez-Vives, Spanlang, Frisoli, Bergamasco et Slater (2010), Virtual Hand Illusion Induced by Visuomotor Correlations, *PLoS One*, 5(4), 1-6.

<sup>50</sup> Le méta-modèle (modèle théorique agrégé) « Présence-incarnation » proposé par Gorisse et al. (2018) vise ainsi à inclure le concept d'incarnation dans la notion de présence de soi, constitué par les aspects de localisation, d'agentivité et de possession. Voir Gorisse, Christmann et Richir (2018), De la présence à l'incarnation. Proposition d'un méta-modèle pour la réalité virtuelle, *Interfaces numériques*, 7(1), 94-114.

<sup>51</sup> «the degree of salience of the other person in the interaction», Short, Williams et Christie (1976), article cité.

<sup>52</sup> Biocca & Harms (2002), Defining and measuring social presence: Contribution to the networked minds theory and measure, *Proceedings of Presence*, 1-36. Voir aussi Biocca, Harms et Burgoon (2003), Toward a more robust theory and measure of social presence: review and suggested criteria, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 12(5), 456-480.

<sup>53</sup> «The fundamental characteristic of all mediated interactions is mediation, or interacting with spaces and people that are not immediately present in our physical environment. We sense and interact not with their immediate embodiments of mind, i.e., physical bodies with their actual faces and voices, but with mediated embodiments of minds, representations made of pixels, ink, stone, paper, etc.», article cité.

non médiée. Si l'interaction médiée est différente d'une interaction non médiée, en quel sens est-ce différent et qu'est-ce qui, dans la technologie, cause ces différences ? Bien que les interactions sociales médiées et non médiées s'appuient probablement sur les mêmes mécanismes cognitifs, toutes les recherches sur la présence supposent que « la technologie a un effet ». »<sup>54</sup>

Seulement, l'approche de la présence sociale développée par Biocca (1997) en donne une définition individualiste et cognitiviste, considérée comme la sensation qu'a l'utilisateur de pouvoir communiquer avec une autre entité, qu'elle soit vivante ou artificielle. Réduite à la *reconnaissance* d'autrui, la présence sociale serait plus forte quand l'utilisateur perçoit de l'intelligence, des intentions et un retour sensoriel de son interlocuteur, et renvoie à l'*impression* d'interagir avec une entité sociale présente au sein du média alors qu'il s'agit d'une interaction para-sociale, ou à l'expérience du médium comme étant lui-même un acteur social (un robot ou un *chatbot* par exemple). Dès lors, l'expérience *d'être avec autrui* va reposer sur le « niveau de conscience de la co-présence d'un autre être humain, un autre être ou une autre intelligence », passant par le « sentiment d'avoir un certain niveau d'accès ou de compréhension des états intentionnels, cognitifs ou affectifs de l'autre. »<sup>55</sup> Comme pour la présence spatiale et la présence de soi, la présence d'autrui se fait d'abord au niveau individuel par une interprétation d'indices extérieurs, pour pouvoir ensuite interagir avec lui comme entité sociale. Pour opérationnaliser ce concept, Biocca & Harms (2002) proposent trois niveaux dans la constitution du sentiment de présence sociale : le niveau de la co-présence physique, c'est-à-dire l'impression d'être au même endroit physiquement avec quelqu'un d'autre, qui serait nécessaire mais insuffisant ; le niveau subjectif, évaluant l'accessibilité psychocomportementale d'une autre entité (la reconnaissance de l'autre) ; et le niveau intersubjectif, évaluant le caractère réciproque et mutuel de l'interaction.

La notion de co-présence au sein des *Presence Studies* est donc utilisée pour désigner deux aspects relatifs à deux contextes interactifs distincts<sup>56</sup> : être ensemble (*being together*) par une proximité physique dans le même espace<sup>57</sup>, dans un « *shared (virtual) space* », qui, par extension, se constitue sur la même base que la présence spatiale ; et être ensemble dans le sens

---

<sup>54</sup> "A central concern of social presence theory has to be whether technologically mediated social interaction is or is not different from unmediated interaction. If mediated interaction is different than unmediated interaction, in what way is it different and what is it about technology that causes this difference? Although mediated and unmediated social interaction may draw upon the same cognitive mechanisms, there is an assumption in all presence research that 'technology has an effect'", Biocca et al. (2003), article cité, p. 473.

<sup>55</sup> "level of awareness of the co-presence of another human, being or intelligence" ; "feeling that one has some level of access or insight into the other's intentional, cognitive, or affective states", Biocca & Nowak (2001), *Plugging your body into the telecommunication system: Mediated embodiment, media interfaces, and social virtual environments*, *Communication technology and society*, 407-447.

<sup>56</sup> Zhao (2003), *Toward a taxonomy of copresence*, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 12(5), 445-455. Il propose notamment une typologie de la co-présence, basée sur le degré auquel les acteurs sont physiquement co-localisés (le mode de co-présence), et le degré auquel ils se perçoivent mutuellement (le sens ou sentiment de co-présence). Concernant les débats sur la façon dont les individus perçoivent la présence dans un contexte où il y a d'autres individus, et la différence entre présence et co-présence, voir également Durlach & Slater (2000), *Presence in shared virtual environments and virtual togetherness*, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 9(2), 214-217 ; ou Schroeder (2006), *Being there together and the future of connected presence*, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 15(4), 438-454.

<sup>57</sup> Slater, Pertaub et Steed (1999), *Public speaking in virtual reality: Facing an audience of avatars*, *IEEE Computer Graphics and Applications*, 19(2), 6-9 ; Lee (2004), article cité.

de la « *togetherness* » perçue dans ce contexte. Ces conceptions suggèrent que les expériences de la présence et de la coprésence vont varier en fonction d'un certain nombre de facteurs, comme la qualité et la fidélité du média, l'apparence et le réalisme des objets et des acteurs virtuels, le degré d'immersion physique, la volonté de suspendre le doute chez l'utilisateur, son environnement physique, ou encore l'incarnation par un avatar. Ainsi, la communication non-verbale, la convivialité, l'intimité, l'immédiateté, la proximité, entre autres, sont autant de notions associées à la présence sociale. Et pour Biocca et al. (2003),

« Il se pourrait qu'une compréhension complète de la présence sociale puisse bénéficier d'être informée par une théorie plus large de comment nous interprétons automatiquement des formes physiques et des codes verbaux et non verbaux pour simuler et inférer le contenu de l'esprit des autres. Une théorie de la présence sociale pourrait nécessiter de prendre en compte simultanément à la fois des questions technologiques à propos de la forme du media, et des questions psychologiques concernant la lecture de l'esprit dans des représentations. »<sup>58</sup>

Les approches cognitivistes, influencées par les théories dominantes en psychologie comme celles de la théorie de l'esprit ou le simulationnisme<sup>59</sup>, cherchent ainsi à « ...définir la portée limitée des phénomènes psychologiques qui constituent la présence sociale », « définir la portée du comportement social qui suscite une présence sociale », et « définir des critères de mesure »<sup>60</sup>. La question centrale des *Presence Studies* concernant la présence sociale d'autrui implique en ce sens deux aspects indissociables : comment on *se* représente autrui (niveau subjectif, représentation mentale), et comment on *le* représente (niveau objectif, représentation technique).

Si la présence d'autrui en face-à-face a lieu dans l'espace physique, pour expliquer comment des médiations techniques permettent une expérience de la présence d'autrui sans représentations de haute qualité ou réaliste des acteurs sociaux (téléphone, email, environnements virtuels avec avatars stylistiques, etc.), Biocca avance que l'incarnation (*embodiment*) de soi et de celui avec qui on communique se réalise au niveau de ce qu'il appelle l'espace « imaginaire ». Dans le cadre d'une immersion dans des environnements virtuels, cette incarnation se réalise dans l'espace « virtuel », où le « modèle mentale du corps de l'utilisateur (le schéma corporel ou l'image du corps) peut être influencé par la mise en correspondance du physique avec la géométrie et la topologie du corps virtuel », impliquant que « le corps virtuel

---

<sup>58</sup> "It may be that a full understanding of social presence may benefit from being informed by a larger theory of how we automatically interpret physical forms and nonverbal and verbal codes to simulate and infer the content of other minds. A theory of social presence may need to simultaneously address both the technology questions about media form and the psychological question about reading minds in representations", Biocca et al. (2003), article cité, p. 472.

<sup>59</sup> Qui suggèrent que l'objectif d'un acteur social, lorsqu'il interagit avec les autres, est de décoder leurs comportements, leurs sentiments et leurs motivations, comme nous l'avons vu en Partie I. Voir Baron-Cohen (1995), *Mindblindness : An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge : MA, MIT Press ; ou encore Gordon (1996), « 'Radical' simulationism », in *Theories of Theories of Mind*, P. Carruthers and P. K. Smith, Cambridge : Cambridge University Press, 11-21.

<sup>60</sup> "defining the limited scope of psychological phenomena that constitute social presence" ; "defining the scope of social behavior that elicits social presence" ; "Setting criteria for measurement", Biocca et al. (2003), article cité, p. 471.

peut avoir un sens social (un rôle social) différent de celui du corps de l'utilisateur. »<sup>61</sup> Le problème en jeu ici est celui de l'adéquation abordé dans la présence de soi avec le dilemme du cyborg, puisque la représentation de soi contrôlée par les utilisateurs dans l'environnement virtuel implique un sens social pour les autres utilisateurs, qui voient ce corps virtuel et l'interprètent dans le contexte de sa manifestation. La représentation du corps et la présence de soi dans l'EV ont donc un rôle fondamental dans la présence sociale, étant la médiation par laquelle passent les indices des intentions et des états mentaux des individus, comme un outil pour la communication et les interactions symboliques. Définie par une représentation incarnée, l'expérience de la présence sociale repose ici sur une activité de *lecture* et d'*interprétation* des indices sensoriels envoyés par la représentation du corps d'autrui : ce corps-image et les indices ou informations qu'il fournit attire les individus vers un niveau plus élevé d'engagement cognitif dans les activités partagées et les actes de communication<sup>62</sup>. Autrement dit, il y aurait un lien causal linéaire entre la représentation technique, la représentation mentale et l'engagement mutuel des individus menant à l'expérience de la présence sociale, qui reposerait sur deux étapes : la reconnaissance du soi virtuel, puis la reconnaissance de l'autre, par l'observation de sa représentation digitale (avatar) engagée dans des activités au sein de l'espace partagé. Après avoir reconnu quelle entité j'incarne, je reconnais autrui en observant la façon dont sa représentation se comporte, résultant en l'expérience de la présence sociale me permettant d'engager une activité partagée. A partir de là, le sentiment de présence social culminerait avec la perception de soi et des autres comme étant engagés dans une activité interactive orientée vers une tâche.

Selon Biocca et al. (2003), notre capacité à percevoir autrui à partir de sa représentation dépendrait donc des propriétés du média, de la nature de l'interaction et des différences individuelles. Il y aurait alors des *niveaux*, ou *degrés* de présence, dans l'idée que la présence médiée s'éloigne d'une présence « complète », appauvrit l'originaire et sa plénitude, cherchant du même coup les moyens de réduire les différences. Ces approches s'inspirent de la *Media Theory*, dont le but est d'examiner le degré auquel un media de communication s'approche d'une configuration proximale, en face-à-face ou « body-to-body »<sup>63</sup>. Puisque ces dispositifs cherchent à reproduire, jusqu'à un certain degré, des facettes de l'expérience en face-à-face, la *Media Theory* suppose que l'analyse de l'expérience médiée des utilisateurs doit se faire sur la base de la nature de cette communication – et donc en comparant une interaction sociale médiée et non médiée. Dans cette perspective, six types de facteurs influenceraient l'émergence de l'expérience d'autrui comme étant présent avec moi : la transmission des indices sociaux ou informations perçus et utilisés pour interpréter un message ; le degré auquel le média crée un input sensoriel haute-fidélité de la personne, la chose ou l'endroit médié ; la nature du média

---

<sup>61</sup> “mental model of the user's body (body schema or body image) may be influenced by the mapping of the physical to the geometry and topology of the virtual body” ; “the virtual body may have a different social meaning (social role) than the user's body”, *Ibid.*, p. 23.

<sup>62</sup> C'est d'après cette base théorique que Mennecke et al. (2010) proposent l'*Embodied Social Presence Theory* (ESP theory) pour expliquer comment nous pouvons nous sentir « quelque part avec d'autres personnes » via une médiation technique, et en particulier les MUVes (Multi Users Virtual Environments). Voir Mennecke, Triplett, Hassall et Conde (2010), *Embodied social presence theory*, in *2010 43rd Hawaii International Conference on System Sciences*, 1-10.

<sup>63</sup> Lombard & Ditton (1997), Mennecke et al. (2010), articles cités.

comme mécanisme de transport suscitant le sentiment d'être « ailleurs », dans un « lieu », un « endroit » avec des objets ou une autre personne ; l'immersion, sensorielle ou cognitive, dans l'espace représenté ; la capacité de l'utilisateur à considérer le personnage médié comme un acteur social, même en l'absence de communication ou d'interaction réciproque (l'acteur d'un film par exemple) ; et la tendance des individus à traiter de manière sociale des objets inanimés ne ressemblant pas à des acteurs humains, comme un avatar non humanoïde par exemple.

Ce dernier facteur renvoie au fait que les utilisateurs répondent de manière sociale aux médiations techniques et « suspendent leur incrédulité » lors de l'utilisation d'une machine qui ne ressemble pourtant pas à une entité sociale ordinaire<sup>64</sup>. Lee (2004), suivant l'approche de Biocca, définit ce phénomène en tant que tendances ou prédispositions humaines à accepter des stimuli comme vrais, même si l'on perçoit des preuves suggérant qu'ils sont faux. Autrement dit, une *tendance* inclinant à prendre le média pour réel et d'interagir avec des objets virtuels sans existence « réelle », concrète, de la même manière que s'il s'agissait d'objets existant effectivement. Il catégorise ces phénomènes en deux groupes : la « *folk physics* », qui correspond aux processus d'acceptation automatique des stimuli associés aux objets et espaces virtuels, et la « *folk psychology* », comme acceptation automatique d'acteurs sociaux virtuels. Ce qui ressemble à un objet ou une personne serait spontanément pris comme tel, et la perception de la co-présence aurait lieu lorsque l'utilisateur fait l'expérience de la présence physique dans l'environnement (*folk physics* réalisés), ainsi que lorsqu'il a un sens de la présence de la « *personne* derrière le masque », derrière la représentation (*folk psychology* réalisée). Et ce, à partir de la capacité du média à transmettre les indices de l'objectivité d'autrui, tel qu'il se manifeste de manière non médiée. La définition que Lee donne de la présence sociale (*social presence*) est alors celle d'un « état psychologique où les acteurs sociaux (para-authentiques ou artificiels) virtuels sont considérés comme des acteurs sociaux réels, de manière sensorielle ou non »<sup>65</sup>, évacuant toute notion d'interaction dans l'objectif de l'appliquer à tout type de dispositif et d'expérience, qu'il s'agisse de la lecture d'un roman, de messages échangés ou d'immersion sensorielle partagée dans un dispositif de RV.

Ainsi, la présence sociale se déroule d'abord au niveau individuel (perception de soi et perception de l'autre) pour permettre une interaction sentée (perception d'une mutualité ou d'une réciprocité possible puis réalisée). L'interaction avec autrui n'est pas centrale pour le percevoir comme tel, puisque c'est une interprétation cognitive qui me donne accès à son sens social – qu'il s'agisse d'une personne, d'une simulation ou d'un dispositif. L'individu semble toujours passif et dans une situation d'observateur, où les représentations mentales conditionnent et permettent la reconnaissance d'autrui ainsi que la constitution d'une action. La présence sociale, tout comme la présence spatiale et la présence de soi, se réduisent à une expérience *visuelle, spatiale, cognitive* et *statique*, où l'interaction et l'intersubjectivité

---

<sup>64</sup> Ou paradigme CASA (*Computers Are Social Actors*), également connu comme « *The Media Equation* » (TME). Voir Reeves & Nass (1996), *The Media Equation : How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*, *SCLI Publications*, 10, 18-36 ; et Nass & Moon (2000), *Machines and mindlessness: Social responses to computers*, *Journal of Social Issues*, 56(1), 81-103. Un exemple récent serait un dispositif de commande vocal, auquel nous avons tendance à nous adresser comme s'il s'agissait d'une personne.

<sup>65</sup> «A psychological state in which virtual (para-authentic or artificial) social actors are experienced as actual social actors in either sensory or nonsensory ways.», article cité.

n'existent qu'en épiphénomènes. Ce qui fait l'altérité de l'Autre est évacuée, en réduisant autrui à un ensemble de stimuli interprétés par les mécanismes cognitifs : l'Autre est une idée, une représentation, et le sens de la « *togetherness* » dépend des individus, du cogito, du Même.

### c. Définitions de la présence médiée

Considérée comme un état psychologique résultant des processus cognitifs d'un sujet passif, le sens général donné à la présence médiée par les *Presence Studies* est donc celui d'une « illusion perceptuelle de non-médiation »<sup>66</sup> : une immersion dans le sens où l'utilisateur n'a pas conscience du rôle joué par la technologie dans l'expérience. C'est une illusion qui s'oublie, un monde virtuel qu'on prend pour réel, à partir d'« Un état psychologique ou une perception subjective dans laquelle même si une partie ou toute l'expérience actuelle d'un individu est générée ou filtrée par une technologie créée par l'homme, une partie ou toute la perception de cet individu échoue à reconnaître avec précision le rôle de la technique dans l'expérience. »<sup>67</sup>

La « *technologie* », dans cette définition, fait référence à

« une machine, un dispositif ou toute autre application des arts industriels humains, en incluant les médias électroniques traditionnels et émergents (télévision, radio, films, téléphone, ordinateurs, RV, etc.), mais aussi les médias imprimés traditionnels (journaux, livres et magazines), ainsi que les arts traditionnels (peinture, sculpture, etc.). Sont compris également les dispositifs permettant de corriger des déficiences perceptuelles (pour retrouver une vision « normale »), et d'augmenter ou améliorer la perception (au-delà du « normal »). »<sup>68</sup>

L'« *expérience* » quant à elle est considérée comme « l'observation et/ou l'interaction d'une personne avec des objets, entités et/ou événements dans son environnement » ; et la « *perception* » est définie comme le « résultat du percevoir », une *interprétation* donnant du sens à l'expérience, réduite aux représentations mentales. Dans ce contexte, la *technique* doit proposer une *expérience* permettant une *perception* interprétant l'environnement virtuel et ce qui le compose sur un mode originaire, *comme si* la technologie n'était pas impliquée.

---

<sup>66</sup> Lombard et Ditton (1997), article cité. Le site internet de l'*International Society for Presence Research* (ISPR), administré par Lombard, a pour vocation d'approfondir le concept de « présence » au fil des travaux en *Presence Studies*. Le site détaille une douzaine d'éléments explicatifs présentés les uns à la suite des autres, sous forme de liste, que l'on pourrait regrouper en cinq thématiques : définition générale de la présence et cadre conceptuel (points 1, 2 et 3) ; l'expérience de la présence au niveau individuel (points 4, 5 et 6) ; les dimensions ou types de présence à partir des verbatim des utilisateurs (points 7 a, b, c, d, e) ; les problématiques persistantes (points 8, 9 et 10) ; et la distinction entre la présence, et ses causes et conséquences (points 11 et 12). Le site, toujours actif, a été créé en 2000, suite aux travaux de différents membres de la communauté de chercheurs et universitaires directement intéressés par le sujet.

<sup>67</sup> « Presence (a shortened version of the term "telepresence") is a psychological state or subjective perception in which even though part or all of an individual's current experience is generated by and/or filtered through human-made technology, part or all of the individual's perception fails to accurately acknowledge the role of the technology in the experience ».

<sup>68</sup> En plus de ces technologies qui fournissent des stimuli aux sens, ils incluent aussi celles fournissant des stimuli directement au système de traitement neuronal.

A partir des propositions de Lombard et Ditton (1997) et Biocca (1997, 2003), Lee (2004) définit la présence comme « Un état psychologique dans lequel la virtualité de l'expérience n'est pas perçue »<sup>69</sup>, un état individuel subjectif caractérisé par une expérience qui ne s'expérimente pas comme médiatisée, un état illusoire qui n'est ni de l'ordre de l'hallucination ni de celui de la réalité à proprement parler<sup>70</sup>. La condition de la maximisation de cette expérience repose sur l'*incapacité* de l'individu à reconnaître ou percevoir le rôle de la technologie dans l'expérience, et le sentiment de présence peut varier en *degrés*, corrélativement à l'*oubli* de la technologie dans l'expérience. Moins j'ai conscience de la médiation, plus le sentiment de présence dans le monde médié est important, considéré comme une variable quantitative non binaire (je peux être plus ou moins présente), se déroulant « instant par instant », linéairement, et pouvant être coupée ou « cassée » par des instants où la nature médiée de l'expérience revient à la conscience de l'utilisateur (à cause d'évènements extérieurs, ou de processus mentaux internes)<sup>71</sup>. Toute médiation étant considérée comme médiation de la présence objective du monde, les médiations techniques se définissent selon le « degré » de présence suscité, et tendent vers une reproduction réaliste en « temps réel ». Puisque l'expérience non médiée du monde se fait sur la base de représentations mentales, la capacité à dépasser l'expérience d'images, de représentations, s'expliquerait simplement par la production d'images-copies dans le « temps réel » objectif.

Pour le cognitivisme classique considérant notre rapport au monde comme étant fondé sur une démarche de résolution de problèmes, les processus cognitifs interprètent les stimuli fournis par le monde aux sens, et en donnent un schéma intelligible, un modèle mental, une représentation sensée disposant à l'action. Ces états internes ou « états mentaux » dont dépend la présence, obéissant à une causalité propre, expliqueraient qu'il soit possible d'agir en fonction d'une simple croyance (ou d'une attitude propositionnelle), et de prendre pour « réelle », « présente » une entité virtuelle ou artificielle, comme un robot, un avatar, un environnement virtuel, voire un personnage de film ou de roman. Les *Presence Studies* tentent ainsi de rendre compte des « mécanismes mentaux qui permettent aux humains de sentir la présence quand ils utilisent un média ou une technologie simulée. »<sup>72</sup> En faisant la distinction entre les données des sens et la connaissance, entre corps et esprit, la perception est une forme de représentation interne de choses externes : les représentations mentales agissent comme une internalisation du monde pré-donné par les sens pour pouvoir y avoir accès de manière rationnelle, intelligible, sensée. Le sentiment de présence en RV et notre capacité à y agir

<sup>69</sup> «A psychological state in which the virtuality of experience is unnoticed.»

<sup>70</sup> «Real experience is the sensory experience of actual objects. Hallucination is the nonsensory experience of imaginary objects. Virtual experience is the sensory or nonsensory experience of virtual (either para-authentic or artificial) objects. Presence research is about virtual experience and has nothing to do with real experience or hallucination». Pour éviter le sens connoté du terme d'illusion et l'axiologie négative qui lui est relative, Lee (2004) favorise l'idée d'une virtualité « inaperçue » (*unnoticed*), mais désigne de la même manière cette situation cognitive où l'individu se comporte « comme si » il n'y avait pas de médiation.

<sup>71</sup> Voir le site de l'ISPR. Pour les auteurs, la présence semble être une variable continue plutôt que discrète, mais il n'est pas clairement déterminé s'il s'agit d'un processus variant en degrés à chaque instant (je suis plus ou moins présente à chaque moment de l'expérience) ; ou si ce sentiment de continuité résulte de l'effet cumulatif des instants (de l'ordre de millisecondes) dans lesquels la présence existe ou pas, de manière binaire (je suis présente ou pas à chaque instant de l'expérience).

<sup>72</sup> Lee (2004), article cité, p. 47.

comme si nous y étions vraiment sont expliqués par un *état* psychologique (de l'ordre de l'illusion) nous induisant à prendre pour réelles des entités virtuelles, médiées, quelle que soit leur nature (existant physiquement ou simulées numériquement). En rendre compte impose alors de relier systématiquement les sentiments subjectifs de présence à des faits objectifs, et de passer d'une approche qualitative à une approche quantitative mesurant des seuils minimaux pour atteindre l'« état de présence », semblable à une performance, devant se rapprocher au plus possible du référent originaire « non-médié »<sup>73</sup>. Ce sont donc les réactions de l'utilisateur face à un EV qui, si elles sont suffisamment similaires ou adéquates à celles relatives à un environnement « réel », témoignent du sentiment de présence. Le « réalisme comportemental » (les réactions comportementales comme les changements de posture ou les réflexes d'évitement) serait un indice de mesure « objective » de la présence<sup>74</sup> autant que de l'efficacité du réalisme technique de la simulation, témoignant à la fois d'une adéquation de la représentation technique au monde objectif *et* aux représentations mentales qui lui sont ordinairement relatives, aux modèles mentaux de la réalité. C'est ce qu'affirment par exemple Lepecq et al. (2009), lorsque, dans leur expérience, 17 des 19 participants immergés dans un EV tournent les épaules pour passer un couloir simulé quand celui-ci est étroit<sup>75</sup>. Pour les *Presence Studies*, « Ainsi, la présence requière que les chercheurs comparent les perceptions et réponses humaines dans le contexte d'une technologie avec les perceptions et réponses humaines dans les contextes qui n'impliquent pas de technologie (souvent appelés contextes en « face-à-face » ou « interpersonnels » ou, quoiqu'ambigu, contextes « non-médiés » ou « réels »). »<sup>76</sup> Le but est de provoquer un comportement en EV similaire à celui que l'utilisateur aurait dans une situation réelle, en termes de manifestation, d'intensité et de qualité<sup>77</sup>.

Ce que Lombard & Ditton (1997) qualifient d'illusion de non médiation, ce qui fait l'enjeu central de la « présence » et de l'authenticité, c'est cette question laissée en suspens de *l'oubli* de la médiation et du rôle qu'elle joue dans l'expérience. Pour une conception réaliste, la médiation se réduit au sens de la représentation comme reproduction, transmission

---

<sup>73</sup> En témoignent les nombreuses études concernant les mesures du sentiment de présence, qui se regroupent en deux types : les mesures objectives, relatives aux performances observables du sujet dans une tâche, et les mesures subjectives relatives au sentiment de présence ressenti corrélativement, avec le problème de savoir comment les mesures objectives sont liées aux mesures subjectives. Pour une synthèse complète des études pionnières sur les mesures de la présence, voir le compendium sur la présence de Van Baren & IJsselsteijn (2004), *Measuring Presence : A Guide to Current Measurement Approaches*, *OmniPres*, 1-80.

<sup>74</sup> Freeman, Avons, Meddis, Pearson et IJsselsteijn (2000), Using behavioural realism to estimate presence : A study of the utility of postural responses to motion-stimuli, *Presence : Teleoperators and Virtual Environment*, 9(2), 149-164 ; Meehan, Insko, Whitton et Brooks (2002), Physiological measures of presence in stressful virtual environments, *ACM Transactions on Graphics*, 21(3), 645-652 ; Sánchez-Vives & Slater (2005), From presence to consciousness through virtual reality, *Nature Reviews Neuroscience*, 6(4), 332-339.

C'est par ailleurs ce postulat, « agir réellement dans un environnement virtuel » (ou phénomène *RAVE* : Real Actions / Virtual Environments), qui avait motivé la création d'une Action Coordonnée sur la Présence à l'initiative de la commission européenne, sous le nom de *Peach*, *Presence research in action*.

<sup>75</sup> Lepecq, Bringoux, Pergandi, Coyle et Mestre (2009), Afforded actions as a behavioral assessment of physical presence in virtual environments, *Virtual reality*, 13(3), 141-151.

<sup>76</sup> « Thus, presence requires researchers to compare human perceptions and responses in the context of technology with human perceptions and responses in contexts that do not involve technology (often referred to as “face-to-face” or “interpersonal” contexts or, somewhat confusingly, “nonmediated” or “real” contexts)”, *cf.* le site ISPR.

<sup>77</sup> Slater & Wilbur (1997), A framework for immersive virtual environments (FIVE): Speculations on the role of presence in virtual environments, *Presence : Teleoperators and Virtual Environments*, 6(6), 603-616 ; Slater, Pertaub et Steed (1999), article cité.

d'informations, de données, à l'image des canaux sensoriels de l'utilisateur par rapport au monde objectif extérieur. Les sens et le corps eux-mêmes sont considérés ici comme des médiations de « premier ordre » constitutives de ce que les *Presence Studies* appellent l'expérience, filtrant plus ou moins bien les indices objectifs du monde, et fournissant ainsi les informations nécessaires à la constitution de la représentation mentale, qui leur donnera leur sens objectif, après coup. Les médiations techniques sont donc considérées comme des médiations de « second ordre », dont le rôle est de reproduire le monde « tel qu'il est » *pour nous*, c'est-à-dire tel que notre système perceptif et cognitif le percevrait. La présence, dans le contexte des médiations techniques et pour une approche cognitiviste, renvoie ainsi à une « expérience médiée de second ordre » vécue comme une expérience médiée « de premier ordre », c'est-à-dire comme si elle était « filtrée » seulement par les sens et des processus perceptuels complexes impliqués dans toute expérience ordinaire du monde.

En définissant l'expérience de la présence médiée par le caractère *adéquat* de la représentation technique et de la représentation mentale par rapport aux modèles mentaux générés par la « réalité », les *Presence Studies* font reposer l'authenticité de l'expérience et la problématique de l'oubli de la médiation sur *l'invisibilisation* du dispositif. En témoignent par exemple les débats concernant la nécessité de « couper » ou isoler l'utilisateur de l'environnement physique où se trouve son corps, pour permettre l'immersion et le « transport » dans l'EV<sup>78</sup>, ou encore le regain d'intérêt actuel pour les visiocasques immersifs. La médiation *s'occulte* en répliquant la réalité pour permettre la réplique opérée par la représentation mentale, telle qu'elle soit semblable à une représentation sans technique, « comme si » il n'y avait pas médiation. Procurer un sentiment de présence authentique se réduit à reproduire une objectivité pré-donnée, à une forme de coïncidence, de cohérence par rapport au « réel » : pour que des objets qui n'existent pas dans le monde réel puissent être expérimentés comme réels, ils doivent être *cohérents* par rapport à ce qu'ils seraient *s'ils existaient dans le monde objectif*<sup>79</sup>.

La notion de virtuel fait traditionnellement référence à la « *virtus* », ce qui existe sans se manifester, ce qui est en puissance par opposition à ce qui est en acte ou actuel, mais en tant que « tension vers » active. Tantôt opposé au possible, tantôt au réel, le virtuel est aussi ce qui renvoie à une forme d'être à part entière, un régime d'existence sans essence, de l'ordre de l'imagination ou du rêve. C'est en ce sens que Deleuze (1993) oppose le virtuel à l'actuel, et non au réel, en ce qu'il a sa propre réalité « en tant que virtuel » : il a une forme d'efficience comme moteur pour l'action, condition même de toute réalité. Or, pour les technologies modernes, si le virtuel va effectivement renvoyer à un régime ontologique à part entière, il ne s'oppose cependant plus à l'actuel, puisque l'expérience médiée se joue en tant qu'actualité : le virtuel fait ici référence à l'artificiel, des productions artefactuelles ou des simulations à travers des dispositifs techniques, s'opposant alors au « naturel »<sup>80</sup>, au réel originaire et authentique. En ce sens, le virtuel n'est pas moins réel, mais moins *spontané*, un *dérivé*

---

<sup>78</sup> Slater, Usoh et Steed (1994), article cité.

<sup>79</sup> Sánchez-Vives & Slater (2005), article cité.

<sup>80</sup> Sur cette question, voir également Benham (2003), Aspects et enjeux philosophiques du virtuel, in *Le virtuel : la présence de l'absent*, dir. Missonnier et Lisandre.

témoignant de la médiation. Seulement, c'est précisément ce dernier point, le caractère médié, qui est en jeu dans l'expérience de la présence, puisqu'il ne doit précisément pas être perçu.

Le fond théorique réaliste maintient une opposition entre réel et virtuel qui complexifie la question de leurs rapports dans la RV. Le virtuel est ce qui s'oppose objectivement au « réel », tout en le concurrençant dans l'expérience, et n'a de sens qu'en rapport avec la « réalité ». En présupposant un monde objectif comme seule source d'une expérience originaire, authentique, *véridique*, le virtuel a par nature un statut secondaire, dérivé. Dès lors, pour prétendre procurer une expérience authentique, il est réduit à une représentation ou une (re)production de cet originaire. Le paradoxe est donc qu'à la fois la RV (le virtuel) est ce qui s'oppose le plus radicalement à la réalité, et en même temps ce qui s'en rapproche le plus, au point de les confondre<sup>81</sup>. Le dualisme présupposé présence médiée/non médiée, et la volonté de le dépasser, opèrent une tension entre un *appauvrissement* par rapport à la présence « réelle », et une forme d'*augmentation* en permettant justement de dépasser cette réalité proprement « corporelle » pour être « ailleurs » – tension qui se résout toujours par les représentations, mentales et techniques, qui servent de « machine relationnelle » nous connectant au monde virtuel autant qu'au monde réel.

De la même manière que les approches classiques de la connaissance (les pensées de la représentation), dans le cadre des médiations techniques, les représentations (techniques et mentales) servent de principe explicatif du lien entre l'intérieur et l'extérieur. Une reproduction adéquate, réaliste des conditions objectives de l'expérience doit permettre une reproduction de l'activité mentale ordinaire, et le corps n'a que le sens d'un *Körper*, où l'action n'est qu'une option se réalisant à un niveau secondaire (l'expérience est décrite comme « l'observation et/ou l'interaction »). L'expérience et la perception sont pensées sur un mode passif ; et l'*incarnation*, définie comme le fait d'investir (cognitivement) un corps qui n'est pas le sien<sup>82</sup>, toujours orthogonal par rapport au corps « réel », revient ainsi à l'assimilation d'une image sur la base d'un raisonnement. En donnant un statut secondaire à l'action, il est simplement supposé que la relation entre le soi et le « corps incarné » implique des aspects émotionnels et psychologiques pouvant avoir un effet sur la présence de soi<sup>83</sup>, sans parvenir à expliquer le

---

<sup>81</sup> Par exemple, Milgram et al. (1994) catégorisent plusieurs dispositifs selon un continuum réalité-virtualité techniquement constitué, allant de l'environnement « réel » (sous-entendu sans médiation) à l'environnement purement « virtuel » (où tout est simulé). Les gradients intermédiaires concernent différentes variantes de Réalité Mixte (RM), c'est-à-dire des dispositifs techniques qui juxtaposent ou intègrent de différentes façons des objets réels et virtuels, selon deux sous-domaines : la « réalité augmentée » et la « virtualité augmentée ». La réalité augmentée concerne les gradients à partir de l'environnement réel, avec un contenu à forte proportion de « réel » (comme par exemple des informations virtuelles visuelles superposées sur l'environnement physique réel, via un dispositif comme un visiocasque ou un système de projection). La virtualité augmentée, à dominante virtuelle, va quant à elle intégrer des entités physiques réelles à l'environnement virtuel, des entités qui « incorporent » l'environnement et peuvent agir avec. Les auteurs précisent qu'ils ne cherchent pas à faire état des différences entre « réel » et « virtuel », mais à proposer une taxonomie de différents facteurs pour classer certains dispositifs de RM. Contrairement à ces derniers qui combinent un environnement physique et des informations virtuelles, la RV est considérée comme étant à l'opposé de la réalité « réelle », puisqu'elle cherche à isoler l'utilisateur par rapport à son environnement physique, pour une meilleure immersion dans l'environnement virtuel. Voir Milgram, Takemura, Utsumi et Kishino (1994), *Augmented Reality : a class of displays on the reality-virtuality continuum, Telem Manipulator and Telepresence Technologies*, 2351, 282-292.

<sup>82</sup> Gorisse et al. (2018), article cité.

<sup>83</sup> Kilteni et al. (2012) ; Lee (2004), articles cités ; voir aussi Ratan (2010), *Self-presence, explicated*, in *60th Annual Conference of the International Communication Association*, 22-25.

processus de genèse de ce type d'expérience. Impliquant l'oubli à la fois de l'environnement « réel » proximal, et du caractère technique ou médié de l'expérience, une expérience médiée de la présence est considérée comme recevable, « bonne », si elle est suffisamment représentative de ce qu'il se serait passé dans un environnement réel, si l'utilisateur se comporte dans l'EV comme s'il y était « réellement », indépendamment de la conscience du caractère virtuel de l'expérience.

Les processus perceptifs et cognitifs (validations d'hypothèse etc.) supposés dans les théories cognitivistes semblent se réaliser dans ce présent vide de la représentation dénoncé par Levinas, sans durée, sans temps, et même en dehors du temps. L'état mental de la « présence » vient de ce néant que critiquent Bergson puis Merleau-Ponty dans la métaphysique de la présence, et définit un état de plénitude où tout est donné, rien ne manque : le monde, autrui et le soi sont pleinement identifiés, pleinement présents, pour qu'il y ait « présence ». Le temps de l'expérience lui-même à partir de cet « état de présence » est considéré comme une succession de mainteneurs au cours desquels il s'agit de s'assurer de répéter les différents processus cognitifs et perceptuels. La présence est un phénomène *statique*, un *état* de l'esprit (symbolique) vis-à-vis du monde, permettant l'engagement. Sans prise en compte de la composante interactive, elle se réduit à une question d'évasion et de croyance reposant sur des processus plus ou moins automatiques, et à un phénomène similaire mais variant en intensité, quelle que soit la nature du dispositif.

La représentation a le sens d'un tenant lieu, une réplique duplicative, un représentant<sup>84</sup>, une image comme substitut qui ne peut que réduire l'Autre au Même, reproduire l'Autre par le Même. Si l'expérience de la présence résulte de processus cognitifs adéquats à l'expérience ordinaire, elle n'est alors qu'un rapport de (re)connaissance, réduite à l'intelligibilité du Même. La « présence » ainsi définie par les *Presence Studies* est de l'ordre de l'idée, de l'identité, et non de l'ordre du vécu ; elle est une représentation symbolique qui permettrait d'entrer dans l'expérience, et non l'expérience elle-même. En mettant la représentation (mentale et technique) au cœur de leurs théories, les *Presence Studies* tombent dans les mêmes difficultés que le rationalisme pour rendre compte de la spécificité du vécu, et font de la question de l'authenticité une problématique de l'originaire comme idéalité. Et c'est la problématique de la présence sociale qui montre particulièrement les limites de ces approches, en ce qu'elles réduisent également Autrui à un ensemble de stimuli. L'expérience de sa présence résulte d'un jugement individuel issu de processus cognitifs, qui ne peut rendre compte de la *connexion* avec les autres, de l'expérience du *social* à proprement parler. En quoi autrui peut-il être une *altérité* s'il n'est que le résultat de processus cognitifs du même ordre que ceux relatifs à un objet, s'il n'est que le produit de ma production ? Ne manque-t-on pas là précisément le sens de la présence en manquant le sens de l'Autre ?

En ne parvenant pas à thématiser le rôle du corps et de l'action, les *Presence Studies* proposent une conception réaliste, cognitiviste et individualiste de la présence sociale qui manque la spécificité « d'être présents *ensemble* », au-delà d'une co-présence physique, au-delà d'une représentation. En ne rendant pas compte du caractère fondamentalement constitutif

---

<sup>84</sup> Ladrière (1995), "Représentation et Connaissance", *Encyclopaedia Universalis*, tome 19, p. 822-824. Voir aussi Havelange, Lenay et Stewart (2002), article cité.

de l'interaction tel que nous l'avons considéré en Partie I, il semble difficile d'expliquer comment une image peut me donner le sens d'Autrui comme étant bien « là », avec moi. Nous en avons d'ailleurs fait l'expérience avec les visioconférences : il ne suffit pas de voir l'image d'autres personnes, quand bien même en temps réel, pour se sentir présents « ensemble ». Et il n'est pas nécessaire non plus de reproduire les conditions d'un face-à-face pour se sentir présents les uns avec les autres, comme le montrent par exemple les plateformes de diffusion en direct couplées au chat comme *Twitch* ou *Youtube*. Il s'agit ainsi plutôt de comprendre la présence à partir du sens de ce qu'Heeter (1992) appelle le sentiment « d'être avec d'autres » (*being with others*), pour comprendre comment se constitue précisément cette « *togetherness* », le caractère « *partagé* » de l'expérience, comment les individus se perçoivent *mutuellement*.

Les concepts de *présence* et d'*immersion* restent flous car ils reposent sur une base de suppositions acquises<sup>85</sup>, établies par le dualisme résiduel de l'héritage réaliste-idéaliste et les apports de la psychologie cognitive<sup>86</sup>, renforcées par des techniques comme l'intelligence artificielle et la conception d'environnements virtuels, qui limitent le concept de présence à l'idée d'un *état psychologique illusoire*. Zahorik & Jenison (1998) le remarquaient déjà au début des travaux des *Presence Studies* : « Comme pour la plupart des sciences cognitives, les recherches sur la RV et la téléopération reposent sur une orientation rationaliste »<sup>87</sup>, qui s'exprime dans le sens et l'importance donnés à la représentation, ainsi que dans les dualismes persistants distinguant les ordres du réel (originaire, « primaire », « non médié », IRL) et du virtuel (médié, en ligne, numérique), du physique (réalisme) et du mental (idéalisme, cognitivisme), de l'objet et du sujet. Présence du monde et présence de soi sont distinguées conformément à l'opposition sujet/objet, et la présence d'Autrui dépend de la représentation de son corps, rendant inintelligible la problématique de la *socialité*.

Les *Presence Studies*, de par leur héritage conceptuel, manquent le sens de la présence qui reste inquestionné, manquent le sens de ce qui fait l'immersion et l'expérience d'être « là ». Confondant *présence* et *identité* ou identification, les *Presence Studies* passent à côté du sens de l'expérience comme sentir, vécu, en deçà d'un rapport de connaissance. C'est la raison pour laquelle persiste le problème de la « conscientisation » de la présence<sup>88</sup>, du passage des processus inconscients à l'expérience consciente, vécue, de la présence. Dès lors, violant le principe d'économie, ces difficultés se résolvent avec les théories représentationalistes exigeant la multiplication de mécanismes cognitifs censés pallier les carences techniques. Finalement, l'idée n'est pas tellement celle de comprendre les conditions fondamentales d'émergence de l'expérience de la présence, que celle de reproduire une expérience « originaire » (authentique), limitant les expériences médiées à un *simulacre* de cette dernière. La médiation technique quant à elle est réduite au statut d'*eidolon*, de l'ordre de la *mimesis* ne pouvant avoir qu'un statut dérivé, incompatible avec l'ambition d'égaliser et se substituer au « réel ». Par conséquent, les

---

<sup>85</sup> Winograd & Flores (1986), article cité.

<sup>86</sup> Voir par exemple Searle (1984), *Minds, brains and science*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

<sup>87</sup> “just as with much of the cognitive sciences, virtual reality and teleoperation research rests on a rationalistic orientation.”

<sup>88</sup> Comme le remarque Schubert (2009) : “There is a gap between unconscious spatial cognition and conscious experience that is unexplained.”

conditions mêmes de cet oubli sur le plan de l'expérience individuelle restent incompréhensibles.

Or, comme nous l'avons vu avec les pensées de la présence, il ne semble pas nécessaire de supposer des automatismes et processus cognitifs, ou un réalisme sensoriel, quand on peut considérer le lien entre l'action et le retour de sensation associé, quel qu'il soit, du point de vue de leur *dynamique* constitutive, de la *temporalité* émergeant à même l'expérience, de *l'histoire* émergeant du *sentir*. La problématique de l'authenticité de l'expérience n'implique pas d'occulter la dimension technique *a priori* : ce qu'il faut précisément comprendre pour élucider la possibilité de dépasser l'expérience d'une simple représentation, d'une simple image, c'est la relation entre l'individu et la médiation technique, le rapport au dispositif, littéralement « l'interaction humaine avec le médium »<sup>89</sup> que prétendent étudier les *Presence Studies*. C'est à ces conditions que l'on pourra comprendre comment le dispositif devient *médiation* de la *présence*, et non simple représentation, tout en expliquant comment il est possible de faire l'expérience de la présence dans des contextes techniques radicalement différents de l'expérience ordinaire. Alors que la définition de la présence par les *Presence Studies* implique toutes sortes de dispositifs distinguant seulement des *degrés* d'intensité, nous considérerons plutôt des différences de *nature* entre les différentes expériences permises par les médiations techniques, entre techniques de *représentation* et techniques de *présentation* : alors que les premières impliquent un *effet de réel*, les secondes impliquent ce que nous appellerons un *effet de présence* – qu'il s'agit précisément d'élucider.

## B. Techniques de représentation

### a. Représentation technique et conscience d'image

Dans la lignée des problématiques autour de la distinction entre présentation et représentation, Husserl traite celle de la représentation technique avec le phénomène de la « *figurativité* » et de ce qu'il appelle la *conscience d'image*.

Nous avons vu dans la première partie qu'il définit la perception ordinaire comme l'expérience d'une présentation (*Gegenwärtigung*) de ce qui est « là », d'ordre originaire, dépendant du corps et de la temporalité de l'histoire de la rencontre. Mais l'expérience de la présence de quelque chose ou de quelqu'un ne se réduit pas à la présence perceptive actuelle, à la présence *en chair et en os* : la présence peut aussi être *en image*. Même en leur absence, les objets visés par la conscience peuvent être rendus présents par deux principaux modes de représentation ou présentification (*Vergegenwärtigung*). Le premier renvoie à des représentations purement présentifiantes, par le *souvenir* (rétention secondaire) s'il y a position de l'existence effective de l'objet, ou bien en *Phantasia* (imagination) s'il y a suspension de l'acte de position concernant l'existence effective. Je peux rendre présente ma mère à ma conscience en me

---

<sup>89</sup> Lee (2004), article cité.

souvenant de notre rencontre d’hier ou en projetant celle de demain, tout comme je peux rendre présente l’héroïne fictive du roman que je suis en train d’écrire. Dans les deux cas, il s’agit de représentations, de mises en présence, mais en tant que phénomènes distincts de la présence en chair et en os.

Outre ces représentations venant de la pure visée de ma conscience, Husserl s’intéresse à un autre mode de présentification sur lequel nous allons ici nous concentrer, consistant à rendre présent un objet ou une personne qui n’est pas présent de manière originale (qui est « absent » en ce sens), via une *représentation externe*, c’est-à-dire via un objet lui-même présent « en personne » et perçu de façon originale – ce que Stiegler appelle une *réretention tertiaire*. La particularité de ce mode de représentation, contrairement au souvenir ou à la Phantasia, est qu’il repose sur des *images* qui font « fonction de manière représentative (*repräsentativ*) »<sup>90</sup>, avec pour objectif de *rendre présent quelque chose d’autre qu’elles-mêmes* dans des représentations par *figuration* (*Darstellung*)<sup>91</sup>, expérimentées dans ce que Husserl appelle une « conscience d’image ». Ce qui va nous intéresser particulièrement, c’est que ces rétentions tertiaires comme les peintures, les dessins, les sculptures, les photos, les vidéos, etc. mettent en jeu un rapport spécifique à une médiation extériorisée, impliquant une donation et des actes intentionnels particuliers.

L’expérience d’une présence en image se réalise à travers, ou en vertu de, la manifestation d’un *autre* objet qu’est la médiation technique, pour percevoir *ce qui est représenté en tant que représenté*. C’est-à-dire que je perçois une chose en percevant une *autre* chose (la médiation technique) : je perçois ma mère en regardant le papier glacé de la photo, mais je ne la perçois pas comme étant présente en chair et en os sur le mode de la présentation et de la perception ordinaire – je la perçois *en photo*, *en image*. Ma mère absente est rendue présente via la présence de la photo papier qui, elle, bien que perçue, n’est pas directement l’objet de ma perception. Ce n’est pas le papier que je regarde, mais bien ma mère. La question à élucider est alors celle de savoir comment pouvons-nous être conscients de quelque chose ou quelqu’un comme étant *en image*, et comment une chose est-elle perçue comme étant une *image de* ?

Husserl analyse les caractéristiques de la conscience d’image et ce qui fonde le caractère d’image, l’expérience de la *figurativité*, dans une série de textes rédigés entre 1898 et 1925 et publiés à titre posthume sous le titre *Phantasia, conscience d’image, souvenir*. Il y étudie plus particulièrement la question des médiations techniques qu’il a généralement délaissée dans la plupart de ses autres écrits, et montre que ce qui fonde le caractère d’image, c’est une expérience 1. intuitive, 2. positionnelle ou non concernant le sujet-image, 3. *indirecte*, et surtout 4. *non originale*<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Husserl (2002), *Phantasia, conscience d’image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, trad. Fr. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Paris : Million, p. 156. Désormais noté *PCIS*.

<sup>91</sup> “we associate figurativity with the fact that we discern something in another thing we face”, Voltolini (2015), *A Syncretistic Theory of Depiction*, New York: Palgrave Macmillan, p. 70. Voir également Voltolini (2015), Why, as Responsible for Figurativity, Seeing-In Can only Be Inflected Seeing-In, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14(3), 651-667.

<sup>92</sup> Pour plus de détails sur ces questions, voir Hopp (2017), Image consciousness and the Horizontal structure of perception, *Midwest Studies in Philosophy*, 41, 130-153.

1. Dans le cadre de médiations par image, Husserl pose que trois types d'objets se donnent de manière intuitive en tant que phénomènes à la conscience : « 1) l'image physique, la chose sur toile, en marbre, etc., 2) l'objet représentant ou figurant en image-copie et 3) l'objet représenté ou figuré en image-copie. »<sup>93</sup> Lorsque je perçois une chose en face de moi, comme une pipe posée sur la table, cette dernière est présente à moi de manière intuitive, dans la perception comme présentation originale de l'objet « en chair et en os ». En revanche, dans la conscience d'image, cette conscience intuitive implique trois « couches »<sup>94</sup>. Tout d'abord, celle de l'objet physique (*Dingbild* ou *image physique*) : je perçois intuitivement le support technique comme le papier de la photo, la toile du tableau ou l'écran de mon téléphone, c'est-à-dire les objets présents de manière originale et à partir desquels une représentation peut se donner. Mais je perçois aussi l'objet-image (*Bildobjekt*), la fonction d'image (de) présente sur ce support technique, révélée dans une conscience intuitive de l'image elle-même (je ne perçois pas que le papier ou l'écran du téléphone, mais aussi une *image représentante*). Intuitive, car je ne perçois pas seulement des formes et des couleurs sur cet objet physique, mais bien une image ou la représentation de *quelque chose d'autre* que ces simples formes et couleurs. Enfin, je perçois sur ce support et cette image le *sujet-image* (*Bildsujet*), cette *autre chose* représentée par l'image, de manière intuitive également<sup>95</sup> puisque je perçois bien littéralement une pipe lorsque je regarde *La trahison des images* de Magritte. La conscience d'image consiste ainsi en la perception intuitive d'un support technique physiquement présent dans mon champ de perception, de sa fonction d'image (qui ne se limite pas à ce support mais représente quelque chose d'autre), et ce quelque chose représenté. Kurg (2014)<sup>96</sup> propose le concept de « threefold experience » pour cette conscience triplement intuitive, un emboîtement d'expériences qui peuvent être décomposées, mais qui, dans leurs interactions, donnent l'expérience de la figurativité. Contrairement à une perception ordinaire, la conscience intuitive de la médiation supporte la conscience intuitive de l'objet-image *et* du sujet-image qui sont, ensemble, de manière sommative, dans le champ de l'attention visuelle<sup>97</sup>. C'est cette sommativité qui constitue l'expérience de la figurativité, permettant de voir une pipe dans un acte de conscience d'image.

2. Par ailleurs, la conscience d'image peut être positionnelle ou non. Dans la perception ordinaire, les expériences perceptuelles donnent leur objet comme existant effectivement dans des actes nécessairement positionnels, opposés aux actes dit « neutres » qui ne posent pas l'existence de ce qui est appréhendé (comme en *Phantasia*). Par exemple, lorsque je perçois un acteur sur scène, je le perçois comme existant effectivement, ainsi que le décor et la salle de théâtre, dans des actes positionnels ; mais je ne pose pas comme existant Richard III incarné et joué par cet acteur : Richard III n'est pas *présent* sur le même

---

<sup>93</sup> *PCIS*, op. cit., §9.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *PCIS*, op. cit., §12.

<sup>96</sup> Kurg (2014), Seeing-In as Threefold Experience, *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 11(1), 18-26.

<sup>97</sup> C'est ce que Wollheim (1980) pose en tant que « Twofold thesis », dans *Art and Its Objects*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 213.

mode que l'acteur. Concernant les médiations techniques, « la conscience d'image peut également être conscience qui pose ou ne pose pas »<sup>98</sup>, où l'expérience de la figurativité peut être une conscience positionnelle en dépit de son caractère d'image. L'activité de la conscience est non pas directement tendue vers l'objet-image, mais se prolonge vers et via sa fonction d'image *de*, et concerne le *sujet-image*. Si ce qui est représenté par la peinture d'un tableau peut ne pas être posé comme existant (par exemple une chimère), en revanche dans le cas d'une photo analogique, notre conscience est (presque) toujours positionnelle du sujet-image<sup>99</sup>. Nous n'avons pas d'effort particulier à faire pour saisir cette image photographique comme représentation de quelque chose de réel, qui a effectivement existé : même une photo d'une chimère implique que quelque chose était bien devant l'objectif, fût-elle en carton. Avec l'apparition du numérique, je peux suspendre l'acte de position ou poser comme n'existant pas le sujet-image d'une photo que je soupçonnerais d'avoir été retouchée, modifiée ou montée, de même que je peux poser comme existant une simulation ou ma mère en appel visiophonique : la technique transforme notre expérience du monde, et remet sans cesse en question les acquis de nos expériences. Il faut alors d'abord comprendre sur quoi se fonde concrètement l'expérience de la figurativité, pour comprendre plus tard comment le numérique peut permettre de la dépasser.

3. Du fait de cette conscience intuitive à trois couches, Husserl pose que la conscience d'image est *indirecte* vis-à-vis de l'objet représenté. L'objet-image est ce qui présente le sujet-image en se manifestant lui-même comme représentation (une *photo de*), et en ce sens, « l'image se ressent immédiatement comme une image »<sup>100</sup>. Je prends l'objet-image lui-même comme *représentation du* sujet-image : je vois une pipe quand je regarde le tableau, ou ma mère quand je regarde la photo, mais je les perçois bien *en peinture* ou *en photo*, j'ai conscience qu'elles ne sont pas présentes « en personne », qu'elles ne sont qu'en image, puisque je les perçois *en vertu d'un autre objet*, de manière *indirecte*. Mais ici se pose une difficulté : percevoir un objet en vertu d'un autre, de manière indirecte, ne condamne pas à une conscience d'image. Par exemple, si je perçois la pipe sur la table à travers des lunettes de vue, une maison au loin à travers des jumelles, ou même ma mère via mon téléphone en visioconférence, je les perçois en vertu d'un *autre objet*, mais j'en ai bien une expérience *directe*<sup>101</sup>. Si la médiation n'empêche pas une perception directe, alors qu'est-ce qui distingue une expérience indirecte ? Pour Husserl, un élément essentiel, et qui aura son importance pour les analyses des expériences avec des technologies en « temps réel » et immersives, est le fait que nous faisons une expérience *non originnaire et conflictuelle*.

---

<sup>98</sup> PCIS, op. cit., p. 452.

<sup>99</sup> Voir Hopp (2017) pour la question du caractère positionnel de l'intentionnalité et les débats associés.

<sup>100</sup> PCIS, op. cit., §12.

<sup>101</sup> Sur cette question particulière, voir Austin (1962), *Sense and Sensibilia*, qui propose une analyse des expressions relatives à ces expériences directes ou indirectes, et va dans le sens de l'idée que ce n'est pas parce qu'il y a médiation que l'on ne perçoit pas directement la chose, contre les théories des *Sense Data*.

4. En quoi la conscience d'image n'est pas une expérience originaire du sujet-image ? Comment fais-je l'expérience, comme l'affirme Husserl<sup>102</sup>, qu'il n'est pas présent à moi en personne, en chair et en os ? Lorsque je regarde une photo, je perçois que l'objet en image ne se manifeste pas *comme il le ferait* dans une perception ordinaire. Outre le format de la photo qui réduit l'échelle, mes possibilités d'action sont réduites au support technique (la photo) qui détermine, dans son mode de fonctionnement (ici la fixation d'une image), le rapport entre mon corps et le sujet-image. Ma mère n'est présente qu'en image, ou n'est présente qu'une image de ma mère, car je perçois que nous ne sommes pas dans le même « espace-temps ». Seul l'objet physique, le papier glacé de la photo, fait l'objet d'une expérience originaire : je peux l'approcher ou l'éloigner, la retourner, la plier, etc., mais ces actions n'ont aucun effet sur ce qui est représenté (le sujet-image, ma mère). De même concernant une photo sur mon téléphone, ce dernier est bien présent en chair et en os, et si je peux agir sur la photo elle-même en zoomant par exemple, néanmoins cela n'implique pas que j'interagisse avec ma mère directement. Matthen (2005)<sup>103</sup>, en ce sens, pose que ce qui permettrait la conscience d'image serait le manque de relations *spatiales* vis-à-vis de l'agent<sup>104</sup> par rapport au sujet-image, relations qui, dans la perception, « créent un sentiment de présence » (*feeling of presence*). Comme nous l'avons vu dans la première partie, la pipe est présente en chair et en os car elle peut m'apparaître en esquisses, elle peut me présenter ses différentes faces relativement à mes mouvements et ma situation. Or, dans le cas de la conscience d'image, le sujet-image n'est pas lui-même intégré dans mon environnement perçu, je ne suis pas non plus dans l'image, et comme l'analyse Husserl, l'image « porte en soi le caractère de la non-effectivité, du conflit avec le présent actuel »<sup>105</sup> : elle émerge sur fond d'une autre réalité qui m'est relative. Cette non-effectivité constitutive de l'expérience de la figurativité se fonde dans et par l'expérience de *conflits perceptifs*, au nombre de deux selon Husserl. Le premier oppose l'objet-image et le sujet-image : l'objet-image est une image de, elle n'est pas ce qu'elle représente et ce qui est représenté n'est pas directement « là ». Autrement dit, l'image de la pipe que me présente le tableau est différente de la pipe qui a servi de modèle, elle n'est pas la pipe mais seulement une image, autre chose. Comme l'explique Hopp (2017), un unique « matériau de sensation » (l'objet physique) fait l'objet de deux « appréhensions perceptuelles » contradictoires : en percevant l'objet physique qu'est le tableau, je perçois à la fois la *présence* de la pipe (ou de ma mère en photo), et son *absence*, par la conscience de l'objet-image. Je fais l'expérience de la présence d'une *absence* à proprement parler, la présence d'une *non-présence en personne*, la présence d'un « non là ». Le second conflit quant à lui a lieu entre l'objet-image et l'objet physique : l'objet physique qu'est la photo est directement perçu et intégré dans mon environnement, alors que l'objet-image n'est qu'une « image mentale »<sup>106</sup>, qui pour Merleau-Ponty est « la voyance qui nous rend présent ce qui est absent », « une percée vers le cœur de l'Être »<sup>107</sup>. C'est-à-

<sup>102</sup> *PCIS*, op. cit., §12.

<sup>103</sup> Matthen (2005), *Seeing, Doing, and Knowing*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>104</sup> « agent-centered spatial relations », *Ibid.*, p. 315.

<sup>105</sup> *PCIS*, op. cit., §22, p. 86.

<sup>106</sup> *PCIS*, op. cit., §10.

<sup>107</sup> *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 41.

dire que l'image n'existe pas indépendamment de notre conscience qui la saisit comme telle, sans quoi elle se réduirait au morceau de papier qu'est l'objet physique de la photo. Ainsi, l'espace de l'image est un espace discontinu sans relations perceptibles avec mon environnement perçu dans lequel se trouve l'objet physique. Niederée et Heyer (2003) posent l'hypothèse que dans la conscience d'image, un « percept » unique contient à la fois un aspect « plane » (l'objet physique qu'est la photo papier sur laquelle je vois une image en deux dimensions), et un aspect « spatial » (la spatialité propre au sujet-image, à ce qui est représenté). Ces deux aspects, ensemble, permettraient de percevoir la spatialité de l'image comme objet mondain<sup>108</sup>, et d'avoir conscience de l'autre monde sur lequel ouvre la photo<sup>109</sup> dans une *même appréhension*, ne résolvant pas le conflit en aporie, mais le manifestant comme réalité à part entière : une *image de*. Dans ce « compromis unique », la possibilité d'une expérience de la figurativité s'expliquerait donc par la coexistence des subpercepts<sup>110</sup>. Ainsi, comme le souligne Hopp (2017), la conscience d'image est souvent une conscience *visuelle* à la fois de l'objet-image et du sujet-image, mais n'en est pas une expérience *perceptuelle* : cette dernière ne concerne que l'objet physique. Je *perçois* la photo de ma mère (l'objet physique), et je *vois* ma mère en photo (le sujet-image et l'objet-image). L'objet-image conditionne le mode de présence du sujet-image (ici en représentation-image) ; objet-image qui est lui-même conditionné par les modalités techniques de l'objet physique (ici une photo papier).

La conscience d'image apparaît donc comme une forme de synthèse résultant de conflits perceptifs qui manifestent la non présence et la non actualité de la chose représentée apparaissant dans mon présent actuel. Et c'est en ce sens que, malgré l'intuitivité de l'expérience, je n'ai qu'une perception *indirecte* et *non originaire* de la chose en image, et qu'elle m'apparaît alors comme telle. En d'autres termes, ces conflits sont nécessaires pour la conscience d'image, car « Si l'image apparaissante était phénoménalement absolument identique à l'objet visé, ou mieux, si l'apparition d'image ne se distinguait en rien de l'apparition perceptive de l'objet lui-même, on ne pourrait qu'à peine en venir à une conscience perceptive de caractère d'image. Ce qui est sûr, c'est qu'une conscience de différence doit être présente. »<sup>111</sup> Pour une authentique conscience d'image, c'est-à-dire une expérience de la présence de l'ordre de la représentation distincte de la présence perceptive relative à la présentation, « l'image doit se séparer *clairement* de la réalité effective, c'est-à-dire d'une manière purement intuitive, sans aucune aide de pensées indirectes »<sup>112</sup>, par des différences perceptuelles qui la manifestent comme image de. C'est le sens de la valeur positive de la dissemblance que donne Platon à l'image dans le *Cratyle* : pour être une *image de*, la pure

---

<sup>108</sup> C'est-à-dire l'image physique : « perceived object as object in space ». Voir Niederée & Heyer (2003), The dual nature of picture perception: A challenge to current general accounts of visual perception, *Looking into pictures: An interdisciplinary approach to pictorial space*, 77-98, fig. 4.1, p. 84.

<sup>109</sup> “perceived pictorial space”, *Ibid.*, p. 84.

<sup>110</sup> “a single compromise scene representation”, *Ibid.*, p. 90 ; “The visual system will constitute corresponding subpercepts that coexist, rather than just form a kind of simple compromise or decide on only one of them”, pp. 90-91.

<sup>111</sup> *PCIS*, op. cit., §9, pp. 64-65.

<sup>112</sup> *PCIS*, op. cit., §19, p. 81.

ressemblance n'est pas suffisante, sinon il s'agirait d'un *autre* Cratyle, d'un clone, et non d'une image renvoyant au Cratyle lui-même. A partir de cette « herméneutique de la manifestation oblique » à laquelle « la pensée platonicienne de l'image traçait d'avance un espace », Jean-Louis Chrétien résume le parcours définissant l'image :

« L'image semble pouvoir se définir par sa ressemblance à ce dont elle est l'image. Elle imite un modèle, copie un original. Pareil appel à l'imitation et à la ressemblance est, malgré son évidence, impuissant, comme le montre le *Cratyle* de Platon, à constituer une véritable définition de l'image. Après que le nom a été défini comme une imitation de la chose, l'imitation correcte et, pour les noms, vraie étant celle qui « à chaque chose fera attribution de ce qui lui revient et de ce qui lui est semblable », toute « donation et apport du dissemblable » étant « non correcte et, en outre, fausse quand elle est relative aux noms », Platon ébranle cette première définition de la rectitude (*orthotès*) de l'image par la ressemblance en dégageant, par une fiction célèbre, ses conséquences insoutenables. Si la ressemblance est ce qui définit l'image, celle-ci sera d'autant plus parfaite qu'elle sera plus semblable à ce dont elle est l'image. L'image parfaite de Cratyle serait celle que pourrait former un dieu qui reproduirait Cratyle tout entier, au-dedans comme au-dehors. Cette image parfaite de son original, du même coup, s'abolirait elle-même comme image en abolissant le rapport d'imitation, car il n'y aurait plus alors Cratyle et son image, mais tout bonnement deux Cratyle. La rectitude de l'image ne peut donc s'identifier à la perfection de sa ressemblance. Elle suppose aussi bien la dissemblance que la ressemblance au modèle. Pour que l'image puisse se constituer comme telle, il faut qu'elle soit ressemblante ; pour qu'elle reste une image et seulement une image, il faut qu'elle soit dissemblable de son modèle et qu'on puisse la distinguer de lui. C'est ainsi seulement qu'elle peut être ce qui « sans être réellement non existant, n'existe pas cependant ». La seule ressemblance comme la seule dissemblance interdisent le rapport par lequel une image se forme. Il faut à l'image un défaut. Elle n'atteint sa perfection que par une imperfection. »<sup>113</sup>

Tout comme dans la présence perceptive se mêlent présence et absence, l'image a également un mode d'être spécifique où coexistent ressemblance et dissemblance, qui, de même, n'évoquent pas le plus et le moins, le bien et le mal : « Cette coexistence de ressemblance et de dissemblance définit donc, en même temps que l'image, la participation », et citant Platon, « il faut que le participant soit pour une part semblable au participé et pour une part différent et dissemblable. »<sup>114</sup> Pour Chrétien, « La question n'est plus celle du bien d'un élément, mais de l'optimum d'une proportion de ressemblance et de dissemblance : l'image est inférieure à ce dont elle est l'image, mais cette imperfection, qui n'est que moindre perfection, peut avoir sa nécessité et sa finalité propres. »<sup>115</sup> La dissemblance a ici la valeur positive d'image *de* quelque chose.

---

<sup>113</sup> *Lueur du secret* (1985), Paris : l'Herne, pp. 141-142.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>115</sup> *Ibid.* p.142. Ainsi, il y a une « hiérarchie d'étants dont les uns sont des images des autres, et où le déploiement des images est le rayonnement même du principe » (p. 143). Il y a une originarité à laquelle renvoie l'image, et la représentation est précisément le mode de conversion vers le principe, ce qui nous donne à voir ce dont elle est image. Ces débats font écho par ailleurs à celui entre iconoclastes et iconodules dans l'histoire des religions entre le VIIe et le IXe siècle, concernant la représentation de Dieu et l'amour des idoles. Comme le met en lumière Chrétien, il y a une valeur positive de l'image en tant qu'icône, en ce qu'elle n'est précisément pas une

Ainsi pour Husserl également, sans donner une connotation négative à la figurativité, la conscience d'image exclut toute illusion concernant le sujet-image, et il fait reposer la dissemblance sur l'absence de relation spatiale intuitivement perçue entre l'objet-image et le sujet-image, ou entre le sujet-image et mon corps. Cela explique son caractère « non immersif » et non originaire : dans la conscience d'image, nous faisons partie du monde *perçu* qui contient l'objet-image ; en revanche, nous ne faisons pas partie du monde *vu* dans lequel s'inscrit le sujet-image<sup>116</sup>. Il n'y a pas d'illusion puisque je peux garder distincts et ensemble l'objet-image (la photographie de ma mère posée sur la table) et le sujet-image (ma mère représentée par la photo). Néanmoins, si l'objet-image se confondait avec le sujet-image, si disparaissaient ces conflits manifestant le caractère d'image, nous devrions « avoir la conscience que l'objet figuré en image est pleinement et totalement présentifié. Et nous devrions être disposés [*zumute sein*] en elle comme si l'objet lui-même, l'objet plein et entier était là. »<sup>117</sup> Il s'agirait en d'autres termes d'une *perception* proprement dite, et ce jusqu'à ce qu'un élément le destitue de son originalité et révèle l'illusion<sup>118</sup> – et ici, nous pouvons dire que Husserl pose les bases explicatives des expériences permises par les médiations techniques contemporaines interactives et en « temps réel », comme nous allons le voir.

### ***b. La figurativité, expérience incarnée et temporelle***

Alors que Niederée et Heyer (2003) font reposer la conscience d'image sur les actes intentionnels, d'après le schème hylémorphique de la phénoménologie statique, Matthen (2005) pointe quant à lui un aspect intéressant, de l'ordre de la phénoménologie génétique, dans l'idée que l'expérience de la figurativité repose sur l'absence de relations spatiales, c'est-à-dire l'impossibilité de faire *varier* le sujet-image. Pour comprendre *comment* l'espace de l'objet entre en conflit avec mon propre espace d'actualité et ouvre une expérience inédite de la présence (non pas en chair et en os mais *en image*), il faut en effet remettre au cœur de l'analyse la question du corps et de la sensorimotricité en lien avec la structure horizontale de la perception – qui nous permettra ensuite de comprendre comment les médiations techniques contemporaines transforment encore différemment notre expérience de la présence. Mais au-

---

représentation mais la présence même de Dieu, et ce par le fait que l'icône est *volontairement dissemblable d'une image humaine*.

<sup>116</sup> Wiesing (2011), Pause of Participation: On the Function of Artificial Presence, *Research in Phenomenology*, 41(2), 238-252, p. 245.

<sup>117</sup> *PCIS*, op. cit., §14, p. 73.

<sup>118</sup> Pour reprendre l'exemple canonique de Husserl, lorsqu'on se rend compte que la dame qui nous faisait signe est en réalité un mannequin de cire, deux expériences perceptuelles « combattent » et « ne peuvent coexister » (voir Brough (2005), Translator's Introduction, in *Edmund Husserl, Phantasy, Image Consciousness, and Memory* (1898–1925), xxix–lxviii, The Netherlands : Springer, p. xlix). Je suis soit dans l'expérience d'une perception ordinaire (une dame me fait signe), soit dans l'expérience d'une conscience d'image (la dame n'est pas une dame, je réalise le caractère médié et non originaire de ce que je visais). Dans le cas d'un trompe-l'œil, la désillusion destitue l'expérience en cours de son originalité par la conscience intuitive révélée de l'objet physique et de l'objet-image aux horizons conflictuels, transformant l'objet de l'expérience illusoire en sujet-image représenté : le chat que je croyais être allongé devant la porte est en réalité une peinture qui représente un chat.

delà des relations spatiales, nous allons voir que ce qu'il s'agit de prendre en compte dans la problématique de l'expérience de la présence, ce sont surtout les *relations temporelles dynamiques*, qu'il s'agisse de conscience d'image ou de son dépassement.

Nous avons vu dans la première partie que dans la perception ordinaire, la nature de l'objet mondain est de se donner en esquisses, de manière non-absolue, où perception et non-perception se co-constituent dans un « horizon » d'expérience. Cette expérience de la mondanité est définie comme phénoménologiquement inadéquate en ce qu'elle est perspectivale, où la structure d'horizon implique la conscience des parties non visibles, « manifestation hors de la vue »<sup>119</sup>. L'expérience d'une seule et même chose qui est « là » sur le mode de la présence « en personne » se réalise sur le mode de la présentation, où s'unifient les différentes expériences au cours du temps, dans un *présent* relatif à la donation – étendu, flexible. Cette horizontalité est elle-même motivée, *constituée par* et *constituante de* nos actions, d'une corporéité à la fois *Körper* et *Leib* en lien avec les sensations kinesthésiques. Si la chose m'apparaît comme présente « en personne », « en chair et en os », « là », c'est parce que je peux, par mes actions, rendre perceptibles ses parties cachées, faire varier mes sensations, énoncer des lois de contingence, et *sentir* sa mondanité. Et nous avons aussi vu que de cette *histoire*, la conscience co-émerge en structure temporelle faite de rétentions et protentions, de maintiens et d'attentes.

Dès lors, si la spécificité du caractère incarné de la conscience est déterminante dans la perception et l'expérience de la présence des choses mondaines, elle l'est aussi de l'expérience de la figurativité dans la conscience d'image. L'action étant essentielle à l'extériorisation des percepts, le caractère *non-originaire* de la perception dans la conscience d'image tient alors à l'impossibilité de faire émerger une *contingence* avec le *sujet-image* : lorsque je regarde une photo, je ne peux changer mon point de vue sur lui. Comme le souligne Wolheim, le sujet-image « reste remarquablement exempt de déformations et à un degré qui ne serait pas tel si le spectateur était en train de regarder l'objet réel en face. »<sup>120</sup> A contrario, l'objet-image et l'objet physique qui le porte sont perçus dans l'environnement, je peux retourner la photo, l'éloigner ou la rapprocher et changer mon point de vue sur l'objet qu'elle est – mais pas sur le sujet-image, car l'image photographique fixe un point de vue dans le temps. L'image et ce qu'elle représente partagent une même apparence, mais elles ne partagent pas les mêmes *profils sensorimoteurs* dans le champ de l'originarité. Comme l'explique Alva Noë, « Votre relation à Hillary sur la photo n'est pas perceptuelle. La façon dont Hillary se manifeste sur la photo est, après tout, immunisée contre les effets des changements produits par les mouvements dans votre relation spatiale actuelle vis-à-vis d'Hillary elle-même. »<sup>121</sup> Dans la conscience d'image, les modalités du rapport entre mon corps et le sujet-image sont d'un autre ordre. Cette expérience de la non-originarité, fondamentale dans la conscience d'image, est la conscience

---

<sup>119</sup> “We take ourselves to have a sense of the presence of something that is manifestly out of view.”, Noë, *The Varieties of Presence*, op. cit., p. 16.

<sup>120</sup> “[It] remains remarkably free from deformation and to a degree that would not be true if the spectator were looking at the actual object face to face”, *Art and its objects*, op. cit., pp. 215-16.

<sup>121</sup> “Your relation to Hillary in the picture is not a perceptual one. How Hillary shows up in the picture is immune, after all, to the effects of movement-produced changes in your actual spatial relation to Hillary herself”, *The Varieties of Presence*, op. cit., p.84. Voir également p. 104.

simultanée de l'objet physique et de l'objet-image, une conscience de conflits qui tient à la non-coïncidence de leurs expériences originaires<sup>122</sup>.

Seulement, Husserl ne s'en tient pas à cela, et pose que le caractère « d'ineffectivité » de l'objet-image dans la conscience d'image<sup>123</sup> n'est pas exclusivement relatif à l'absence de relation spatiales, mais contient une dimension *temporelle* fondamentale : un conflit temporel avec ce qui, dans la perception, constitue justement la *présence*.

« Ainsi avons-nous ici une apparition, une intuition et une objectivation [Vergegenständlichung] sensibles mais en conflit avec un présent vécu ; nous avons apparition d'un non-maintenant dans le maintenant. Dans le maintenant, en ce que l'objet-image apparaît au milieu de la réalité effective de perception et élève quasiment la prétention d'avoir en plein milieu une réalité effective objective [objektive]. Dans le maintenant aussi, dans la mesure où l'appréhender d'image [Bildauffassen] est un maintenant-temporel [Zeitlich-Jetzt]. Mais d'autre part un « non maintenant » en ce que le conflit fait de l'objet-image un néant qui, certes, apparaît mais n'est rien et ne peut servir qu'à figurer un étant. Or ce figuré ne peut évidemment jamais figurer le maintenant avec lequel il est en conflit, il ne peut donc figurer qu'un autre, un non-présent. »<sup>124</sup>

Nous faisons l'expérience de quelque chose comme étant *en image* par un conflit d'ordre *temporel*, entre le présent de l'expérience et celui du sujet-image. Je perçois un *non-présent* dans mon présent, une temporalité figée avec laquelle je ne peux me coordonner. L'objet-image neutralise la présentation (*Gegenwärtigung*), il donne en représentation (*Vergegenwärtigung*) le sujet-image en annulant la potentialité de son actualisation – en annulant la possibilité de *faire présence*. Le sens de la figurativité tout comme celui d'être « là », « présent », ne repose pas seulement sur un ordre spatial, puisque bien qu'étant non présent, le sujet photographié est néanmoins présent dans ma « réalité effective », en face de moi, avec l'image et le support physique : c'est bien ma mère qui est « là », sur la photo. Ce qui différencie la présence de ma mère « non-médiée » et sa présence « médiée » par une photo, c'est surtout un *non-présent temporel*, un « ça a été » qui interdit l'émergence d'un *présent partagé* entre moi et le sujet-image.

La conscience d'image émerge d'une *résistance particulière* du sujet-image, différente de celle propre à sa mondanité, en dépit de la possibilité de faire varier l'objet physique et l'objet-image. En ce sens, l'immersion sensorielle et le réalisme sont des conditions *ni nécessaires ni suffisantes* pour une expérience de la présence dépassant la conscience d'image. Par exemple, une expérience via un visiocasque où ma mère m'apparaît en 3D, de manière réaliste, où je peux faire évoluer ma perception de la scène en bougeant la tête ou en me déplaçant, ne peut permettre une donation de sa présence « en personne » si je ne peux interagir avec *elle directement*. Il ne s'agit dans ce cas que d'une conscience d'image augmentée, plus sophistiquée par l'immersion, mais où l'interaction se réduit à l'*objet-image*, ne permet d'instaurer un présent partagé qu'avec l'image et non le sujet-image<sup>125</sup>. L'image est *autour* de

---

<sup>122</sup> PCIS, op. cit., p. 586.

<sup>123</sup> PCIS, op. cit., §22.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> Certaines technologies immersives, comme les visiocasques, permettent une perception à 360° d'une scène filmée, où l'on peut interagir avec l'objet-image via l'objet physique en temps réel, en faisant évoluer la perception

moi mais je ne suis pas *dedans*, ni *avec* le sujet-image : l'expérience de la présence ainsi permise reste de l'ordre des *techniques de représentation*, de l'*effet de réel* et non de l'*effet de présence*.

### c. *L'effet de réel : les cas de la photographie et du cinéma*

Les techniques de représentation se caractérisent, d'une part, par une ressemblance entre l'image et le sujet-image, le fait que l'image et ce qui est représenté partagent la même apparence ; et d'autre part, par une dissemblance résidant dans la différence entre leurs profils sensorimoteurs et leur temporalité : je peux interagir avec l'image, et non avec ce dont elle est image. Mais par là, elles ouvrent un nouveau mode de présence, entre la présence « en personne » et l'absence totale, impliquant une phénoménalité particulière relative à une temporalisation particulière.

Au-delà de la figurativité et de la conscience d'image, la photo provoque aussi un *effet de réel*, où nous voyons *directement* le sujet-image représenté. La photographie analogique plus particulièrement, en tant qu'elle consiste en l'enregistrement des émissions de photons, d'une trace de la lumière captée analogiquement, produit des phénomènes qui transforment les conditions d'apparition des choses, et du même coup notre expérience de la « présence », en bouleversant le rapport du passé au présent. Ce qui touche nos rétines maintenant, quand nous regardons une photo, vient *directement* de ce qui a été photographié.

Si la photo est particulière, c'est parce que le « ça a été » qu'elle présente nous affecte dans l'actuel. Barthes, dans *La chambre claire*<sup>126</sup>, analyse l'effet de ces médiations techniques sur notre expérience de l'absence et de la présence. Il essaie en particulier de comprendre l'effet troublant provoqué par une photo de sa mère enfant, qu'il découvre après sa mort. Il analyse que lorsque nous regardons une photo analogique, nous savons que ce qui nous est présenté a forcément existé, « ça a été » : « J'appelle « référent photographique », non pas la chose *facultativement* réelle à quoi renvoie une image ou un signe, mais la chose *nécessairement* réelle qui a été placée devant l'objectif, faute de quoi il n'y aurait pas de photographie. »<sup>127</sup>, et en ce sens, « dans la Photographie, je ne puis jamais nier que *la chose a été là*. Il y a double position conjointe : de réalité et de passé. »<sup>128</sup> Comme nous l'avons évoqué plus haut, la conscience d'image face à une photo s'avère généralement positionnelle à propos du sujet-image, non pas concernant sa nature réelle ou fictive, mais concernant sa présence devant l'objectif. Seulement, en même temps, ce quelque chose présent sur la photo n'est plus présent : il est passé. Avec l'analogique, le passé revient se présenter en tant que tel au présent. Barthes, en voyant la photo

---

de la scène par les mouvements de la tête. Je peux en effet explorer l'environnement dans lequel je suis immergée, tourner la tête de droite à gauche, regarder en haut, en bas, certains dispositifs permettent même un déplacement, et j'ai ainsi le sentiment « d'y être ». Seulement, dans cette expérience, je suis présente dans l'environnement, mais je perçois toujours la discontinuité avec le sujet-image si je ne peux interagir directement avec le contenu de l'image.

<sup>126</sup> *La chambre claire. Note sur la photographie* (1980), Paris : Gallimard.

<sup>127</sup> *Ibid.*, §32, p. 120.

<sup>128</sup> *Ibid.*

de sa mère, voit sa mère enfant qui revient telle qu'elle a été, avant même que lui ne soit né. La photographie ouvre une phénoménologie particulière et une conscience d'image spécifique, en ce qu'elle n'est pas une simple représentation-image objective, mais implique l'expérience d'une forme de présentation sur le mode de l'image.

Cet « effet de réel », que thématise aussi Bazin<sup>129</sup> à propos du cinéma, ce « ça a été » photographique, Barthes le décrit ainsi : « En regardant une photo, *j'inclus fatalement dans mon regard la pensée de cet instant, si bref fût-il, où une chose réelle s'est trouvée immobile devant l'œil*. Je reverse l'immobilité de la photo présente sur la prise passée, et c'est cet arrêt qui constitue la pose ». La pose que devaient prendre les sujets pour être photographiés par les premiers appareils photo impose une coïncidence entre la temporalité de la prise et celle de ce qui est pris en photo. C'est parce que la photo permet l'adéquation entre le temps de ce qui est pris et le temps de la prise qu'est rendue possible une conjonction du passé et du présent, par un renversement de l'immobilité de la photo sur le présent du spectateur, qui coïncide lui-même avec « l'apparaître du spectrum » (ce qui apparaît), c'est-à-dire avec le phénomène. La phénoménologie produite par l'appareil photo transforme les conditions dans lesquelles les choses peuvent apparaître, transforme les modalités de la présence : je vois bien la chose elle-même, et non une *représentation* de la chose comme avec une peinture. Avec l'analogique, il n'y a pas de reproduction, mais une (re-)présentation *directe* de l'image (ou de la voix pour les enregistrements audio), directement comme telle. La force touchante de la photo vient de ce que les photons émis par Baudelaire et capturés par Carjat, en touchant la plaque puis le papier, viennent toucher nos propres rétines, convoient l'*ecta* ou le *phainomenon* à travers le temps.

Comme le dit Husserl, je perçois un « non-maintenant » dans mon maintenant, il y a un conflit perceptif, mais en même temps, il y a bien coïncidence de ce non-maintenant comme maintenant-passé avec mon maintenant-présent : ce passé est présent dans mon présent, en même temps que mon présent se constitue sur ce passé. En regardant la photo de Lewis Pain, quelques heures avant sa pendaison, apparaît le « Il est mort » conjugué au « il va mourir »<sup>130</sup> : « Je lis en même temps : *cela sera* et *cela a été* »<sup>131</sup>. La photo montre le passé et dit en même temps la mort au futur, le futur antérieur d'une mort passée. Dans le parallèle avec la photo de sa mère alors morte quand il la découvre, Barthes est affecté par ce « elle va mourir », et déclare que « toute photographie est cette catastrophe. »<sup>132</sup> La rétention tertiaire analogique transforme notre expérience de la présence et de l'absence, car elle transforme notre *temporalisation*, en permettant cette expérience impossible de voir un passé au futur, infusé de son futur. Et si les médiations techniques transforment notre rapport au temps, elles en transforment alors sa constitution.

---

<sup>129</sup> Dans *Qu'est-ce que le cinéma*, op. cit.

<sup>130</sup> *La chambre claire*, op. cit., §39, p. 149.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>132</sup> « Devant la photo de ma mère enfant, je me dis : elle va mourir : je frémis, tel le psychotique de Winnicott, *d'une catastrophe qui a déjà eu lieu*. Que le sujet en soit déjà mort ou non, toute photographie est cette catastrophe. », *Ibid.*

Dans *La technique et le temps*<sup>133</sup>, Stiegler étudie particulièrement les rétentions tertiaires analogiques, et la façon dont elles ont transformé notre façon de percevoir et d'être au monde. Les techniques analogiques – non seulement la photo mais aussi les objets temporels analogiques permis à partir d'elle comme le cinéma, la télévision et l'audio-visuel en général – ont ceci de particulier qu'elles sont des techniques de *captation* et de *reproduction*. Comme nous l'avons développé en première partie, à la différence d'un livre, objet spatial que nous temporalisons par la lecture, les objets temporels nous présentent des images qui coulent et qui nous prennent dans leur écoulement. En tant qu'écoulements, ils provoquent une conjugaison de deux types de coïncidence : la première, entre le flux de ce qui est saisi et le flux de ce qui enregistre, où la technique produit un *effet de réel*, dont la caractéristique repose sur une seconde coïncidence, cette fois entre le flux de l'enregistrement et le flux de la conscience, lorsque je regarde et/ou écoute l'objet temporel, puisque j'en *adopte* alors la temporalité<sup>134</sup> : « Un film, comme une mélodie, est essentiellement un flux : il se constitue dans son unité comme écoulement. Cet objet temporel, en tant que flux, *coïncide* avec le flux de la conscience dont il est l'objet – la conscience du spectateur. »<sup>135</sup> Dans cette adhérence ou adoption du flux de l'objet temporel, contrairement à une simple image, il n'y a plus l'expérience d'un non-maintenant dans mon maintenant, mais la constitution de mon maintenant avec et par ce flux, la conscience étant toujours conscience de, à la structure rétentio-protentionnelle. Par la coïncidence des écoulements, ou devrait-on dire plutôt par la *temporalisation de la conscience opérée par la rétention tertiaire*, les images ont ainsi un pouvoir de captation de l'*attention*, et les objets temporels impliquent des effets particuliers sur la conscience, encore différents de la photo : ma conscience est asservie à l'écoulement qui en contrôle le déroulement, elle épouse son flux, ses rythmes, ses dynamiques. Si lire un livre demande de la concentration pour le temporaliser, regarder un film ne demande que de l'attention. Néanmoins, lecture et visionnage, en tant que processus temporels, produisent tous deux des conditions de temporalisation inédites, dans lesquelles réside l'effet de réel. L'expérience particulière de la présence permise par les films et les livres vient de ce qu'ils deviennent l'étoffe temporelle de notre conscience, nous prennent dans un présent qu'ils constituent, autre que celui relatif à l'environnement corporel. Dans un film, le maintien de l'effet de réel se réalise par le sentiment de continuité créé par le montage qui dissimule les discontinuités, et m'entraîne dans son déroulement : « Cette coïncidence du *flux machinique* avec le *flux de l'objet temporel* produit, pour le *flux de*

---

<sup>133</sup> Tome 1 « La faute d'Épiméthée » (1994) ; tome 2 « La désorientation » (1996) ; tome 3 « Le temps du cinéma et la question du mal-être » (2001).

<sup>134</sup> « la singularité de la technique d'enregistrement cinématographique résulte de la *conjugaison de deux coïncidences* :

- d'une part, la coïncidence photophonographique entre passé et réalité (« il y a double position conjointe : de réalité et de passé »), qui induit cet « effet de réel », c'est-à-dire de croyance, où le spectateur est installé d'avance par la technique elle-même,

- d'autre part, la coïncidence entre flux du film et flux de la conscience du spectateur de ce film, qui, par le jeu du mouvement créé entre les poses photographiques, liées entre elles par le flux phonographique, déclenche le mécanisme d'*adoption complète* du temps du film par le temps de la conscience du spectateur, qui, en tant qu'elle est elle-même un flux, se trouve captée et « canalisée » par le mouvement des images. Ce mouvement, investi par le désir d'histoires qui habite tout spectateur, libère les *mouvements de conscience* typiques de l'*émotion* cinématographique. », *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 605.

<sup>135</sup> *Ibid.*

*la conscience* de cet objet et de son enregistrement, cette conjonction de passé et de réalité et cet effet de réel que Barthes avait identifié dans la photo, et qui se renouvelle ici dans le domaine du son, à cette différence près que dans le cas de la photo, il s'agissait d'une *pose*, alors que dans le cas du son enregistré, comme dans le cas du *cinéma*, il s'agit d'un *flux*. »<sup>136</sup> Les images coïncident dans leur écoulement avec ma propre conscience, et j'adopte ainsi leur temporalité. C'est dans cette adhérence que réside la possibilité d'immersion dans un film ou un objet temporel comme une musique, la possibilité de l'oubli de soi-même et de l'environnement corporel proximal : nous oublions tout ce qui entoure les images, nous sommes transportés *ailleurs*, nous nous évadons « là » dans l'univers ouvert par la médiation technique<sup>137</sup>, et pour Stiegler, « la caractéristique des objets temporels est que l'écoulement de leur flux coïncide « point par point » avec l'écoulement du flux de la conscience dont ils sont l'objet – ce qui veut dire que la conscience de l'objet *adopte le temps* de cet objet : son temps *est* celui de l'objet, *processus d'adoption* à partir duquel devient possible le phénomène d'identification typique du cinéma. »<sup>138</sup> Nous sommes nous-mêmes pris dans les images, les événements se passent dans l'écran et non plus là où nous sommes.

La photo et le cinéma sont donc deux types de médiations techniques (analogiques) aux codes similaires, consistant en une rétention tertiaire qui rend présent ce qui n'est plus ou pas là, permet une expérience inédite qui ne se réduit ni à la simple présence perceptive de l'expérience ordinaire, ni à l'absence qu'on lui oppose traditionnellement. Ce nouveau mode de présence est précisément de l'ordre de la figurativité et de la conscience d'image, propre à une technique de représentation. Et la perception de la médiation, des défauts qui peuvent se glisser dans l'enregistrement analogique, des dissemblances, n'enlève rien à l'authenticité, la garantit même, en révélant les moyens de la trace qui donnent corps à l'effet de réel, faisant que l'on croit à ce que l'on regarde ou entend, dans une croyance spontanée, positionnelle, *comme* quelque chose de réel.

Mais désormais, avec le numérique et internet, les médiations techniques contemporaines en « temps réel » et interactives ouvrent des types d'expériences qui dépassent le cadre de ces analyses : nous ne faisons précisément plus seulement l'expérience d'une *image*, d'une *représentation*, puisque ce avec quoi nous interagissons, bien qu'à distance ou absent, est bien « là », présent. En cherchant à reproduire l'expérience ordinaire, à offrir une expérience authentique de la présence, la problématique soulevée par ces technologies et que veulent résoudre les *Presence Studies* est donc celle des conditions du *dépassement* de la conscience d'image, *à même l'image*. Or, si la présence est de l'ordre de l'irreprésentable, du sentir, comme nous l'avons défini en première partie, s'il s'agit justement de ce qui ne se laisse pas figer par une image ou une représentation, comment la médiation peut-elle permettre une expérience du même ordre que la *présentation*, au-delà et à partir de la *représentation* ? Comment peut-on dépasser le caractère d'image de ces représentations, et oublier le caractère médié de l'expérience ?

---

<sup>136</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 615.

<sup>137</sup> C'est l'effet d'« illusion de non médiation » évoqué par les *Presence Studies*.

<sup>138</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, pp. 628-629.

## C. Techniques de présentation

### a. *Dépasser la conscience d'image : l'effet de présence*

L'ambition des technologies de télé-communication, de télé-présence ou de RV est précisément de dépasser la conscience d'image, l'expérience de la figurativité, la conscience du caractère médié de l'expérience, avec l'enjeu de le faire à même des représentations techniques, à même des *images*. Si ces technologies mettent en crise le sens de l'image et de la médiation, c'est parce que les images ne sont plus seulement images de, autres que ce qu'elles représentent, trace d'une absence : elles deviennent désormais, dans l'expérience, une *présentation directe* du monde, des choses, d'autrui – mais médiée, au statut ontologique propre. Plus que de simples rétentions tertiaires, et au-delà de l'effet de réel, les technologies contemporaines mettent en jeu un *effet de présence* qu'il s'agit d'explicitier.

Elles ont en effet ceci de particulier que dans l'expérience, elles permettent désormais d'interagir à distance avec des choses ou des personnes « comme si » elles étaient dans mon environnement proximal, « comme si » il n'y avait pas de médiation technique et « comme si » il n'y avait pas de distance nous séparant. Autrement dit, je n'ai pas conscience d'une fonction de représentation « en image », mais plutôt l'expérience d'une présentation directe à même la représentation. Par visioconférence par exemple, l'autre me paraît bien être là, la séquence de sons et d'images associés sur mon écran sert de support « hylétique » à la conscience de l'autre qui se présente « en personne », et n'est pas de l'ordre de la conscience d'image – je n'ai pas l'impression d'interagir avec un enregistrement, une vidéo, mais bien avec l'autre « ici et maintenant ». Je n'ai pas une expérience de figuration portée par une conscience de l'objet-image. Si dans les représentations perceptives et la conscience d'image définies par Husserl, un non-maintenant se manifeste dans le maintenant vécu, en revanche avec le « temps réel », je n'ai plus l'expérience d'un non-présent figuré ou d'une présence sans présent comme dans la Phantasia « perceptive » ; ou plutôt, j'ai une autre expérience de ce non-présent, qui n'est pas « là » mais qui, pourtant, se présente comme étant « là » en personne, avec son présent dans mon présent.

Avec le numérique, de nouveaux phénomènes apparaissent, et questionnent les analyses proposées par Husserl en atteignant les limites de la notion de conscience d'image, puisqu'il s'agit précisément de dépasser le caractère d'ineffectivité de l'image, tout en en préservant l'effet de réel, constituant un enjeu spécifique notamment pour la simulation. La médiation ne semble plus condamnée à la figurativité, imposant de repenser le sens du *direct* et de l'*originarité* qui ne sont plus exclusifs de l'expérience perceptive ordinaire. Qu'en est-il alors de l'expérience de cette présence médiée si, pour reprendre les mots de Husserl, ce « non-maintenant » disparaît, et si le « figuré » figure le « maintenant » avec lequel, par conséquent, il n'est plus en conflit ? Comment le statut d'image est-il transformé dans l'expérience, et comment dépasse-t-on la conscience d'image ? En quoi cette image n'est plus seulement une *image* ? Pouvons-nous l'assimiler à une perception ordinaire ?

Ce que révèlent les analyses de Husserl, c'est que dans la conscience d'image, je perçois la *discontinuité* entre mon espace-temps corporel et l'espace-temps du sujet-image, dont les

parties perceptuellement absentes ne peuvent être rendues présente. C'est par ce conflit que j'ai une conscience intuitive de l'objet-image : je fais l'expérience d'un « non-maintenant » dans mon maintenant. En revanche, lorsque j'utilise une médiation technique interactive en « temps réel », j'ai une apparition, une intuition et une objectivation sensibles dont le conflit avec mon présent vécu est surmonté par la possibilité (proprement technique) d'interagir et de procurer les conditions de la réciprocité (ou contingence), permettant de faire émerger un *présent partagé*. Il n'y a plus apparition d'un non-maintenant dans mon maintenant, il n'est plus question de l'apparition de l'objet-image qui représente, mais de l'apparition du sujet-image qui *se présente*, se manifeste par lui-même.

Si nous reprenons les analyses phénoménologiques de la conscience d'image proposées par Husserl et les appliquons au cas des médiations techniques interactives et en « temps réel », comme le téléphone, la visioconférence, les environnements virtuels et immersifs, etc., nous avons, de la même manière, une conscience *intuitive* de l'image physique (le dispositif et ses modes de commande), ainsi que du sujet-image (la chose ou la personne médiée avec qui on interagit). En revanche, la conscience intuitive de l'objet-image, de la fonction de représentation, n'est plus celle de la conscience d'image, puisque dans ce cas, l'objet-image n'est pas générateur de conflits perceptifs et de figurativité : nous interagissons *directement* avec le sujet-image, dans une expérience *originnaire*, et *non nécessairement positionnelle*. Le caractère direct et originnaire de l'expérience, comme nous l'avons vu concernant la perception ordinaire, ne vient pas de ce que des représentations sont adéquates à la « réalité », mais de la possibilité de *faire-présence*, impliquant *temporalisation* et *corporalité*. Ces médiations techniques sont à distinguer des rétentions tertiaires comme la photo, les films ou les livres, contrairement à ce que posent les *Presence Studies*, sur la base de la distinction entre l'effet de réel et l'effet de présence, ce dernier impliquant la possibilité de faire-présence, de co-constituer un présent partagé, au-delà du simple statut de spectateur/lecteur.

Le livre est un objet spatial que nous temporalisons par la lecture, mais en tant que lecteurs, nous restons spectateurs de l'histoire que nous lisons, nous ne pouvons qu'assister passivement et nous laisser transporter « ailleurs », nous ne sommes pas nous-mêmes présents dans l'univers du roman ni avec le personnage. Nous restons contraints de la même manière que pour un objet temporel comme une mélodie à l'adoption de son flux, à la chronologie des événements. L'effet de réel peut être certes important, mais nous ne pouvons ici parler d'un effet de présence. De même concernant les objets temporels comme les films, nous adoptons la temporalité que propose le montage, nous nous laissons prendre dans le flux, mais nous ne pouvons pas influencer sur le déroulement de la scène. En revanche au théâtre, le public est un spectateur d'un genre particulier : nous adoptons effectivement la temporalité de la pièce, mais notre présence en tant que public joue aussi un rôle actif. Dans la *représentation* théâtrale, nous pouvons à tout moment interrompre la scène, nous pouvons être les interlocuteurs privilégiés des apartés, nous contribuons au rythme de la pièce par nos réactions, nos rires, notre attention. La spécificité de l'immersion, de la présence et du *direct* dans ce cas consiste en ce que les médiations techniques que sont le décor, les costumes, les jeux des acteurs, leur présence théâtrale, la mise en scène etc. nous transportent en nous incluant de manière active, en permettant la co-constitution d'un *présent partagé*, d'un *temps distribué* auquel chacun

participe, un *effet de présence*. C'est en ce sens qu'Antonin Artaud qualifie le théâtre de « réalité virtuelle »<sup>139</sup>, définissant un autre sens de la représentation, non pas comme tenant-lieu substitutif, mais comme ce qui *rend présent*.

L'effet de présence que l'on retrouve dans certaines médiations techniques contemporaines consiste ainsi en la possibilité de co-constituer le flux des événements, de rendre possibles des contingences, entre prise et sur-prise<sup>140</sup>. Le non-maintenant et la figurativité disparaissent par la possibilité de faire émerger une temporalité partagée avec le sujet-image, un temps qui n'est pas « réel » en un sens objectif, mais *réalisé*, dans le sens d'un présent ou d'un temps *participé*, et pas seulement adopté. Avec l'émergence d'un présent donateur de la présence, l'expérience n'est plus celle d'une image mais d'une *manifestation*. Il n'y a plus de conflit sur le plan temporel, le maintenant apparaissant n'est pas en conflit avec mon maintenant, puisque la technique institue les conditions d'une temporalité partagée, co-constituée, qui fait émerger un « là » commun.

Mais pour que j'interagisse avec ma mère elle-même et non une image de ma mère, la médiation doit permettre une reconfiguration technique de l'horizon des possibles dans le rapport entre mon corps et le *sujet-image* lui-même, non avec l'objet-image. Si je parle à ma mère par téléphone, elle m'apparaîtra présente *en personne*, malgré la pauvreté de sa représentation technique. En revanche, un hologramme très réaliste de ma mère n'offrira pas une expérience de la présence de même nature, elle n'apparaîtra qu'*en image*, et non *en personne*. La présence « en personne » via une médiation n'est possible que par l'instauration d'une *relation* où présence et absence sont co-originaires et permettent l'expérience d'une durée indéterminée en constante détermination, une dialectique entre *adoption* et *participation* au flux temporalisant de l'expérience. C'est ce que semblait vouloir signifier Heeter (1992) dans sa définition de l'expérience de la présence médiée, selon laquelle la « présence sociale » plus particulièrement renvoie à la mesure dans laquelle les autres entités, vivantes ou non (existantes ou simulées), sont perçues comme étant là avec nous, notamment par la possibilité d'interaction : pouvoir échanger et communiquer avec d'autres inciterait à accepter la concrétude de leur présence, et par « transitivité » à accepter notre propre présence dans l'environnement médié. Dans l'interaction, autrui, en tant que sujet intentionnel, me renvoie à ma propre présence, faisant de la présence sociale une dimension constitutive du sentiment de présence personnelle (présence de soi). En reconfigurant les possibles du rapport entre moi et le sujet-image, la médiation technique permet la co-émergence évoquée en première partie qui échappe à la constitution de l'ego d'une manière particulière, le déploiement d'un réseau de rétentions et protentions, primaires et secondaires, une temporalisation qui destituent la technique de sa fonction d'image dans sa fonction de figuration même. Ce sont ces conditions qui permettent l'expérience d'un nouveau mode de présence, autant des choses, des autres, que

---

<sup>139</sup> Mot dont il est à l'origine en 1938 dans la série d'essais *Le théâtre et son double*.

<sup>140</sup> Il peut s'agir aussi par exemple de certains gestes de design comme les trois petits points qui s'animent dans une conversation lorsque l'autre est « en train d'écrire », temporalisant la conscience, créant des attentes, renvoyant aussi à notre propre présence de manière contingente, dans un flux auquel on prend part, sur lequel on peut influencer en renvoyant un message par exemple – au bénéfice qu'il se poursuive ou au risque qu'il s'arrête. Concernant cet exemple et d'autres, voir la thèse de Cavallari (2018), *Performativité de l'être-en-ligne : pour une phénoménologie de la présence numérique*.

de moi-même, qui n'est pas de l'ordre de la *représentation* ou d'un « ça a été », et qui ne s'oppose pas à la *présentation*, en tant qu'il s'agit d'un « c'est ».

Le numérique, le temps réel et l'interactivité ont ouvert les médiations techniques contemporaines à une autre dimension de l'expérience de la présence, en cherchant justement à dépasser le caractère d'ineffectivité de la représentation, tout en reprenant l'effet de réel propre à la photo et au cinéma. Mais l'expérience de la présence médiée, entre présence « en personne » et présence « en image », est de l'ordre de la présentation et non de la représentation lorsque l'image n'a pas le sens de la reproduction d'une présence-objet, d'un duplicata, mais celui d'une mise en présence permettant avant tout que se manifeste l'irreprésentable, permettant le *sentir*. Or, le « virtuel », dans le sens de l'artificiel, du « non naturel », tel qu'il découle de la pensée moderne, implique non pas (seulement) une reproduction, mais d'abord une *production*, où la représentation technique doit être vécue comme présentation à partir de *programmations*. Alors que les approches réalistes voient dans la simulation la possibilité d'une image parfaitement ressemblante, capable par là même de dépasser la conscience d'image, il apparaît plutôt que la dissemblance ne soit pas un obstacle à l'expérience de la présence, puisqu'elle porte la valeur positive d'image *de* quelque chose. Si je veux parler à ma mère via une télé-communication, ce n'est pas la perfection ou la rectitude de sa représentation qui conditionne sa présence, mais le fait que cette représentation renvoie à autre chose qu'elle-même : pas un autre autrui, mais autrui *autrement*. Bien qu'une conscience de différence soit constitutive d'une conscience d'image comme le montre Husserl, néanmoins la disparition de cette différence permettant une expérience de l'ordre de la présentation n'implique pas nécessairement une ressemblance exacte, ou cohérente par rapport au « réel ». *L'effet de présence est indépendant de l'effet de réel*, et ce qu'il s'agit de comprendre, à partir de l'approche phénoménologique, ce n'est pas l'adéquation entre ce qui est médié et la « réalité », mais comment le phénomène apparaît à la conscience en tant que chose *présente là*.

Ce qui permet le dépassement de la conscience d'image, c'est donc d'abord la possibilité d'interagir avec le sujet-image et de faire émerger un « maintenant » partagé. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'il faut programmer, mais d'ouvrir la possibilité de faire-temps, de faire émerger des attentes et de pouvoir s'attendre, de pouvoir sentir une contingence, de co-constituer un événement. C'est ce qui explique que des dispositifs comme les plateformes de diffusion en direct et les réseaux sociaux en général, loin des interactions sociales classiques, offrent des expériences nouvelles de présentation et de présence sociale. Contrairement à une vidéo destinée à un vlog, tournée et montée d'avance, la vidéo du *streaming* en direct, du *live* couplé au tchat, montre que ce n'est pas la vidéo qui fait l'expérience de la présence, mais la *nature* de la relation permise avec et par cette image, qui est encore différente du direct de la télévision. C'est aussi en cela qu'il est possible d'adopter des comportements sociaux envers des dispositifs sans impliquer d'*illusion*, comme avec une simulation, une IA, ou un robot. La différence et la ressemblance entre un robot (ou un avatar) et un homme n'est pas d'ordre réaliste, ni cognitif, mais *dialectique*. Je peux prendre un robot pour une entité sociale, sans qu'il perde son sens de robot pour autant et m'apparaisse comme un vivant, dans une expérience potentiellement non positionnelle : il peut susciter un « sentiment de présence » en constituant un présent partagé avec moi, indépendamment de sa forme visuelle ou d'une assimilation a

priori à une intentionnalité, indépendamment d'un jugement d'existence<sup>141</sup>. A l'instar de la réhabilitation de l'apparence opérée par Husserl, il faut reconsidérer le sens de la notion d'illusion, pour comprendre qu'elle se joue précisément au niveau de la relation et de la corporalité, et non à celui du jugement ou de la cognition. La « présence » ne repose pas sur le dispositif ou sur le sujet, mais sur l'interaction, la relation, la temporalisation, la rencontre. Ce sont les notions de contingence, d'écoute, de relativité, de réciprocité qui nous permettent de comprendre comment la médiation, la « représentation » peut être un *rendre présent*, une « présentation », et comment au contraire elle peut y échouer.

Les médiations techniques comme la RV et les télé-communications, qui tendent par ailleurs à se rejoindre avec les projets de Métavers, mettent en crise le sens de l'image, en produisant des phénomènes qui dépassent le sens traditionnel de la représentation : l'image n'est pas seulement autre chose, mais bien la (télé-)présence du sujet-image. Cependant, cela n'implique pas de lien fonctionnel entre l'effet de réel et l'effet de présence. Cela veut dire que dépasser la conscience d'image ne consiste pas en une *invisibilisation* de la médiation technique, mais en ce que cette dernière permet des modes d'apparition ouvrant une relation avec ce qui apparaît. L'effet de présence consiste en la capacité à faire-temps, à faire-présence, à vivre un événement en tant qu'il renvoie à ma propre présence, en tant que j'y prends part. Dès lors, pour comprendre sous quelles conditions peut émerger cette expérience directe et originaire *médiée*, il faut revenir sur la problématique de l'*oubli* de la médiation, à travers celle de la *corporalité*.

### ***b. De l'illusion à la saisie***

Dans la perception ordinaire, « non médiée », nous avons vu que ce présent partagé caractéristique de la présentation, ce *faire-présence* émerge de boucles sensori-motrices inséparables de l'activité du sujet, qui à la fois énonce son monde et éprouve sa résistance, écoute son être « là » – épreuve qui permet la différenciation du sujet et de l'objet. Nous avons défini l'expérience de la présence comme étant de l'ordre du sentir, échappant à toute constitution par le sujet, et nous avons vu que la conscience d'image vient précisément de l'impossibilité de mettre en place une dynamique de couplage ou de coordination avec le sujet-image. Une photo ou un film implique un couplage avec l'objet physique, mais je ne peux faire émerger un couplage avec ce qu'ils représentent. Par contre, la particularité des technologies de télé-présence est justement de permettre la mise en place de ces dynamiques, ouvrant une phénoménologie inédite. Mais pour comprendre comment ce couplage avec ce qui est médié est possible, il faut d'abord comprendre le *couplage avec la médiation technique* elle-même, c'est-à-dire avec le dispositif, qui n'implique pas une simple reproduction des modalités du non-médié (la marche pour se déplacer dans l'EV par exemple) : l'utilisation de techniques *transforme notre couplage avec le monde*, et donc nos *mondes propres*.

---

<sup>141</sup> De même, les jeux vidéo n'ont pas besoin d'être réalistes et immersifs, de faire « illusion » pour procurer l'expérience de la présence, pour permettre l'immersion, mais reposent sur la *jouabilité*.

Ce que Biocca appelle le dilemme du cyborg peut se comprendre, dans une approche plus énaactive, non pas à partir du schéma corporel et de l'espace péripersonnel en soi, mais de leur *plasticité*. L'espace péripersonnel renvoie à l'espace proximal, environnant notre corps<sup>142</sup>, dans lequel les objets peuvent être immédiatement attrapés, manipulés ; tandis que des objets situés au-delà de cet espace, dans l'espace extra-personnel, ne peuvent être atteints sans un mouvement ou déplacement de l'un vers l'autre<sup>143</sup>. Si les objets situés dans l'espace péripersonnel ne sont pas traités et représentés de la même manière que ceux situés dans l'espace extra-personnel, néanmoins les recherches démontrent une plasticité *fonctionnelle* et *structurelle* significative de l'espace péripersonnel et du schéma corporel, qui se modifient et s'étendent en fonction des objets que nous utilisons<sup>144</sup>. Pour comprendre comment l'utilisation d'outils opère une telle modification, il faut revenir sur la spécificité de la corporalité, à la fois corps organique et corps propre, ainsi que sur le rôle de *l'appropriation* d'un outil sur ces réorganisations.

Bergson, en voyant que la conscience est aussi et surtout corporelle, voit que les médiations techniques, de la même manière, transforment nos modes d'être au monde en transformant à la fois nos besoins et les moyens de les satisfaire, c'est-à-dire en transformant notre corporalité. Il développe ici l'idée que le champ de ma perception et l'enveloppe de mon corps sont *homocentriques*, et leur plasticité corollaires : du fait de notre corps, notre relation au monde est orientée, et les moyens de satisfaction des besoins ouvrent d'autres images-mouvements en modifiant le corps, qui orientent autrement notre relation etc. La plasticité du corps est le principe de variation du système de la perception, et dès lors, « [...] si notre corps est la matière à laquelle notre conscience s'applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles. »<sup>145</sup> Le corps, en tant que vivant, a des besoins qui appellent une satisfaction, qui va alors orienter la perception dans son action de prélèvement du sens ustensilaire des choses. Par la *saisie* d'outils (ou *incorporation*) en vue de satisfaire un besoin, le corps est alors plus que son enveloppe organique, il est plastique, et permet une variabilité du système de la perception, à partir de l'écart flexible, variable, modifiable, entre mon corps et la chose. En permettant d'étendre le champ d'action, la saisie d'outils permet d'étendre le champ de perception, et ainsi, les médiations techniques transforment l'image-mouvement.

L'utilisation d'un outil, en modifiant le *Körper*, va impliquer des modifications sensori-motrices qui vont modifier les espaces d'actions et de perceptions, et ouvrir un nouvel espace

<sup>142</sup> Rizzolatti, Fadiga, Fogassi et Gallese (1997), The space around us, *Science*, 277(5323), 190-191.

<sup>143</sup> Previc (1998), The neuropsychology of 3-D space, *Psychological Bulletin*, 124(2), 123-164.

<sup>144</sup> Holmes & Spence (2004), The body schema and multisensory representation(s) of peripersonal space, *Cognitive Processing*, 5(2), 94-105 ; Maravita, Spence et Driver (2003), Multisensory integration and the body schema : Close to hand and within reach, *Current Biology*, 13(13), 531-539. L'on retrouve également une illustration de cette plasticité des représentations intermodales des parties du corps et de l'espace péripersonnel chez Aristote dans *Métaphysique*, lorsqu'il invite lecteur à tenir une boule entre l'index et le majeur, puis à fermer les yeux, croiser les doigts et y glisser la boule à nouveau. La sensation de contact avec la boule est alors souvent dans ce cas ressentie non au point de contact, mais à l'extérieur du doigt, là où la sensation se manifeste habituellement. C'est également le phénomène à l'œuvre dans le paradigme que nous avons évoqué plus haut de captage de la sensation d'un membre par un membre factice avec la main en caoutchouc, développée par Botvinick & Cohen (1998), article cité.

<sup>145</sup> Bergson (1932), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris : Félix Alcan, pp. 276-277.

perceptif. Lorsque par exemple je fais du vélo, écris au stylo ou bouge le curseur à l'écran de mon ordinateur, je me sens dans un lieu différent de celui où se situent mes organes sensoriels, ailleurs que là où est effectivement reçue la sensation : mes sensations ne s'arrêtent pas au guidon, à la selle et aux pédales mais vont jusqu'au contact des roues sur la route ; je ne sens pas seulement le stylo entre mes doigts mais bien le frottement plus ou moins résistant, plus ou moins fluide de la mine à la surface du papier selon sa granularité ; et lorsque je veux ouvrir un fichier sur le bureau de mon ordinateur, je ne suis pas au niveau du contact entre mon doigt et la souris mais bien au niveau du curseur. Comme le dit Merleau-Ponty, « je suis là où j'agis », et si j'ai l'impression d'être sur le lieu de mes expériences perceptives, c'est parce que l'appropriation d'un outil transforme nos modes de couplage avec l'environnement, donnant naissance à de nouveaux modes de perception et d'action. En modifiant nos modes de couplage par de nouveaux dispositifs, nous modifions notre corps propre, notre *Leib*, le corps percevant, et l'ensemble des possibilités d'agir et de sentir associées : « Ce qui importe pour l'orientation du spectacle, ce n'est pas mon corps tel qu'il est en fait, comme chose dans l'espace objectif, mais mon corps comme système d'actions possibles, un corps virtuel dont le « lieu » phénoménal est défini par sa tâche et par sa situation. Mon corps est là où il y a quelque chose à faire. »<sup>146</sup> Lors de l'appropriation d'un outil, les modifications des possibilités de percevoir et agir du corps propre permettent la constitution d'un espace de perception nouveau précisément parce que *différent* de celui auquel nous avons accès sans cet outil. Du point de vue du vécu, qu'il s'agisse d'un lieu physique à distance ou d'une simulation, il est question de la même expérience en jeu dans la problématique de l'immersion et de la présence, celle de la *saisie* de la médiation technique.

Par rapport à l'idée d'illusion, la notion de saisie, ou appropriation, clarifie ce en quoi la présence médiée peut se distinguer de la conscience d'image, en expliquant le mode d'interaction qui structure dans ce cas l'activité de la conscience. Elle provient initialement du champ de la paléanthropologie, et notamment des travaux d'André Leroi-Gourhan sur le rôle de la technique dans le processus d'hominisation – ce que Stiegler<sup>147</sup> appelle prothésisation ou supplémentation originaire. Pour Leroi-Gourhan<sup>148</sup>, le processus d'extériorisation de l'outil, loin d'être anecdotique, doit au contraire être au cœur de la description fonctionnelle du corps humain. Ce processus, avec l'idée de corps propre constituant, permettent de penser le caractère *constituant* et *constitutif* de l'outil saisi<sup>149</sup>, comme « prolongation in-organique du corps organique »<sup>150</sup>, qui ouvre de nouvelles modalités d'action et de nouveaux modes d'être au et du monde. La saisie du dispositif fait donc référence au moment où l'outil n'est plus perçu sur le mode de l'objet *posé*, mais, étant activement manipulé, *sert à percevoir* (médiatise la perception des objets environnants) et devient par là même « *transparent* », sans pour autant être

<sup>146</sup> Merleau-Ponty, *PP*, op. cit., p. 289.

<sup>147</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 1 « La faute d'Épiméthée », plus particulièrement chapitre 3 « *Qui ? Quoi ? L'invention de l'homme* », pp. 163-209.

<sup>148</sup> *Le geste et la parole* (1964), tome 1 « Technique et langage », Paris : Albin Michel.

<sup>149</sup> Steiner (2010), Philosophie, Technologie et cognition. États des lieux et perspectives, *Intellectica*, 53/54, 7-40.

<sup>150</sup> Métais & Lenay (2016), Vers une technologie du rapport à l'autre, in *Dispositifs artistiques et interactions situées*, dir. Bernard Guelton. Presses Universitaires de Reims. Voir aussi Lenay (2006), et Lenay & Sebbah (2001), articles cités.

invisible<sup>151</sup>. L'outil saisi ne participe pas à l'activité perceptive en tant que forme perçue, mais en tant qu'il *transforme les conditions d'action*, et donc le champ des possibles : il sert à percevoir sans être lui-même perçu. L'espace « distal » ouvert par la saisie de l'outil est donc différent de l'espace organique auquel nous avons accès sans le dispositif, lorsque l'outil est posé (en vertu du principe de la constitutivité technique). L'outil devient une véritable *extension* du corps propre : il lui est littéralement *incorporé*. C'est ce que l'on retrouve dans l'analyse de l'utilisation de la canne de l'aveugle par Merleau-Ponty :

« On est tenté de dire qu'à travers les sensations produites par la pression du bâton sur la main, l'aveugle construit le bâton et ses différentes positions, puis que celles-ci, à leur tour, médiatisent un objet à la seconde puissance, l'objet externe. La perception serait toujours une lecture des mêmes données sensibles, elle se ferait seulement de plus en plus vite, sur des signes de plus en plus ténus. Mais l'habitude ne consiste pas à interpréter les pressions du bâton sur la main comme des signes d'un objet extérieur, puisqu'elle nous dispense de le faire. Les pressions sur la main et le bâton ne sont plus données, le bâton n'est plus un objet que l'aveugle percevait, mais un instrument avec lequel il perçoit. »<sup>152</sup>

En reconfigurant les modalités du sentir, les médiations techniques permettent l'émergence de nouvelles présence-objets ou *Présances*, de nouveaux phénomènes, de nouveaux êtres, elles sont un mode d'onto-genèse. La saisie, ou incorporation, constituée et sédimentée par l'habitude, permet d'aller au-delà de la conscience intuitive du dispositif : « L'exploration des objets avec un bâton, que nous donnions tout à l'heure comme un exemple d'habitude motrice, est aussi bien un exemple d'habitude perceptive. Quand le bâton devient un instrument familier, le monde des objets tactiles recule, il ne commence plus à l'épiderme de la main, mais au bout du bâton. [...] C'est un appendice du corps, une extension de la synthèse corporelle. »<sup>153</sup> Les problématiques de l'oubli de la médiation et de l'immersion dans l'espace distal doivent intégrer le rapport à la médiation, un *couplage* fondé avant tout non pas sur une adéquation à l'expérience ordinaire, mais sur la maîtrise de ces nouvelles régularités.

L'enjeu de l'effet de présence n'est pas d'abord celui de chercher à occulter la conscience du caractère médié par le réalisme, de rendre *invisible* la médiation, mais de permettre à l'utilisateur de *rendre transparent* le dispositif par *incorporation* et *saisie active*. Il faut reconsidérer le corps propre en tant qu'il est dynamique, sans cesse renégocié par la saisie ou le dépôt d'outils, et ce sont ces modifications lors de l'appropriation d'un outil qui distinguent le corps organique du corps prothétique ou distal. Déposer l'outil fait revenir à l'espace de perception et d'action ordinaire du corps organique, expliquant le phénomène du dilemme du cyborg, puisque c'est précisément une des caractéristiques fondamentales des outils, à la différence des modalités sensorielles, d'être des organes d'action et de perception *séparables, amovibles*<sup>154</sup>. S'approprier un outil, ce n'est pas seulement s'en saisir, c'est aussi pouvoir le lâcher, pouvoir percevoir et agir sans, dans une réversibilité constitutive – sans quoi il ne serait

---

<sup>151</sup> Lenay, Thouvenin, Guénand, Gapenne, Stewart et Maillet (2007), *Designing the ground for pleasurable experience, Proceedings of the 2007 conference on Designing pleasurable products and interfaces*, 35-58.

<sup>152</sup> *PP*, op. cit., pp. 177-178.

<sup>153</sup> *PP*, op. cit., p. 177.

<sup>154</sup> Voir Havelange, Lenay et Stewart (2002), article cité.

pas *outil*, mais simple perception<sup>155</sup>. La distinction entre le corps organique et le corps prothétique ou distal n'implique pas une distinction entre le corps physique et sa représentation virtuelle, mais entre l'espace perceptif ouvert sans médiation et celui ouvert par le dispositif. Et cela dépend des degrés de transformations sensori-motrices en fonction des outils, ouvrant des « degrés d'appropriation différents », liés à la maîtrise des changements moteurs et sensoriels qu'introduit l'outil : des modifications peu importantes font qu'un outil apparaît facile à s'approprier au premier abord, tandis que des modifications plus complexes vont demander un temps d'appropriation plus long.

### c. *De l'invisibilité à la transparence*

Dans sa thèse, et suivant les travaux de Lenay sur cette problématique, Auvray<sup>156</sup> montre comment les médiations techniques, en transformant nos modes de couplage, rendent possible une dissociation entre *point d'action*, *point de vue*, et *point d'inscription*, ainsi que la façon dont les modalités de leurs implications ouvrent des expériences inédites. Les *points d'action* désignent les lieux de réalisation des actions, et sont liés, d'une part, au *point de vue*, c'est-à-dire le lieu se déplaçant avec l'action à partir duquel se réalise le sentir, et d'autre part, au *point d'inscription*, à partir duquel l'utilisateur modifie le milieu dans lequel il agit. Par exemple, dessiner une forme avec son doigt sur du sable ou un écran tactile implique une coïncidence ou superposition des points d'action, de vue et d'inscription, occupant la même position spatiale : le bout de l'index. Ce dernier est un point d'inscription à partir duquel nous transformons le milieu, mais aussi notre point de vue à partir duquel nous ressentons les sensations relatives aux mouvements et déplacements, auquel peut également s'ajouter celui des yeux. En revanche, la médiation d'un outil va introduire une distance physique entre le lieu de nos organes sensoriels et le lieu à partir duquel nous agissons. Lorsque je dessine une forme avec un stylo, ce dernier modifie mon point d'action en modifiant mon point d'inscription, et déplace mon point de vue au niveau de la pointe du stylo, lieu à partir duquel je modifie le milieu.

Le lieu à partir duquel nous percevons l'espace ouvert par l'outil, c'est-à-dire le point de vue distal, peut être passif, n'impliquant pas de point d'inscription distal à partir duquel je peux modifier l'espace distal. C'est le cas de ce que nous avons appelé les techniques de représentation, qui ne permettent pas de faire varier notre point de vue *dans* cet espace médié, comme par exemple les photos ou les films. Et c'est ce qui fonde la conscience d'image relative aux rétentions tertiaires, avec les conflits perceptifs évoqués par Husserl : je peux déplacer mon point de vue dans l'espace organique, mais pas dans l'espace distal de l'image, et je n'y ai pas de point d'inscription. Mais lorsque le point de vue distal est actif, il est alors possible de faire varier le point de vue *dans* l'espace perceptif distal, et ainsi établir plusieurs points de vue sur les éléments qui le composent, comme le proposent par exemple les dispositifs de RV. Certains

---

<sup>155</sup> C'est ce qui fait le paradoxe, sinon l'aporie, du transhumanisme et du concept de cyborg.

<sup>156</sup> Auvray (2004), *Immersion et perception spatiale. L'exemple des dispositifs de substitution sensorielle* (Thèse de doctorat EHESS).

dispositifs proposent un point de vue distal actif mais sans point d'inscription distal, ne permettant donc pas de modifier l'espace ouvert par l'outil, comme par exemple avec des prothèses perceptives telles que des jumelles, un télescope, ou un microscope. De même pour certains dispositifs de RV (interactifs), après un certain temps d'apprentissage concernant la variation de nos points de vue dans l'espace distal, même sans point d'inscription<sup>157</sup>.

Mais en couplant le point de vue distal à la possibilité d'un point d'inscription distale, les médiations techniques permettent différents degrés d'implication, et ouvrent par là à un véritable dépassement de la conscience d'image, à un *effet de présence*. Alors que l'immersion est déterminée par le degré d'appropriation du dispositif, la maîtrise de l'outil par l'utilisateur, les degrés d'implication sont quant à eux liés aux possibilités d'actions offertes dans l'espace ouvert par l'outil : un outil proposant un point de vue distal actif *et* un point d'inscription distal, ainsi que la possibilité de faire varier nos points d'actions distaux (comme un bras robotique, ou un avatar que l'on fait évoluer dans un jeu), a, pour les utilisateurs, un degré d'implication plus élevé qu'un outil ne proposant que l'un ou l'autre, ou ne proposant qu'un point d'action distal invariable (comme avec les photos stéréoscopiques ou les environnements immersifs présentant un contenu enregistré). Ces points d'inscription distaux peuvent donc être de toute sorte, impliquant également par exemple les interventions écrites des *viewers* d'un *streaming* dans le tchat qui peuvent interagir avec le *streamer*, le faire réagir, ou même lui faire modifier l'environnement distal ouvert par la plateforme<sup>158</sup>. Ces plateformes, bien que proposant un dispositif demandant une certaine appropriation, suscitent un effet de présence parce qu'elles permettent une attention partagée, un présent co-constitué entre le *streamer* et ses *viewers*, où ces derniers ne sont pas de simples spectateurs mais ont un rôle actif, une spontanéité dans le flux (le *stream*), et où le streamer lui-même a un certain droit à l'errance, à la recherche, à l'incertitude grâce aux interactions avec le public.

Quant aux dispositifs de RV qui offrent à la fois la possibilité de l'existence d'un point de vue distal actif et d'un point d'inscription distal, c'est-à-dire un point d'action distal complet, ils ouvrent un espace perceptif dont l'expérience n'est plus de l'ordre de la conscience d'image, du simple effet de réel, mais fait émerger un effet de présence. De ce point de vue, les dispositifs de téléprésence (téléopération) et les environnements simulés sont du même ordre : la téléprésence<sup>159</sup> ouvre un point d'action distal dans un espace perceptif distal, réel, et à distance ; tout comme la RV, lorsque les images interactives offrent un point d'action distal dans l'espace simulé, la possibilité de faire varier le point de vue distal, et un point d'inscription distal dans cet environnement artificiel par la possibilité d'interagir avec l'image en la modifiant. En transformant nos points d'action par l'introduction d'une distance physique entre les points

---

<sup>157</sup> Restant dans ce cas-là de l'ordre de la conscience d'image, de l'*effet de réel*.

<sup>158</sup> Sur Twitch par exemple, il est aussi possible d'intervenir directement sur le stream à travers certaines fonctionnalités comme les sondages et les *subs*, ou avec des commandes spéciales tapées dans le tchat, comme le propose l'artiste Jacques Auberger en permettant aux *viewers* de modifier différents paramètres des samples de musique qu'il produit à partir de bruits d'objets, et de co-créer de la musique avec lui en direct.

<sup>159</sup> Qui fait référence en ce sens à l'expérience vécue des télé-opérateurs agissant dans des espaces distants via une médiation de manière synchrone par rapport à leur espace d'action, et ayant ainsi l'impression d'être dans un lieu physique différent. Voir en particulier Minsky (1980), article cité, ou encore Pimentel & Teixeira (1994), *La réalité virtuelle... de l'autre côté du miroir*, Paris : Addison-Wesley France, définissant la télé-présence comme « moyen de donner l'illusion à l'utilisateur d'être présent à un endroit où il n'est pas ».

organiques (le contrôle du dispositif par le corps) et les points d'action distants (l'action réalisée par le dispositif), la télé-opération implique une action à distance en tant que telle sur le plan du vécu. De même dans un environnement simulé, l'effet de présence ne renvoie pas à proprement parler à l'impression qu'il n'y a pas de médiation, qu'il n'y a pas de distance ou de facticité entre moi et ce que je perçois, mais consiste plutôt en la maîtrise de cette nouvelle sensorimotricité ouvrant sur un espace perceptif nouveau, réel et à distance, qui permet d'étendre le corps propre jusqu'au lieu d'action du dispositif.

Vivre le distal sur le mode du proximal, ce n'est donc pas nécessairement faire venir le distal dans la sphère péripersonnelle par une immersion sensorielle qui éliminerait la perception de la distance, mais surtout être capable d'étendre cette sphère au-delà du *Körper*. L'utilisation d'un outil ne renvoie pas au fait de « capturer » l'espace extra-personnel pour l'incorporer dans l'espace péripersonnel, mais au fait d'engendrer des réorganisations spatiales et temporelles qui entraînent une modification de nos schémas corporels et une restructuration de l'espace d'action, comme c'est le cas des télé-opérateurs, à qui l'outil procure à la fois l'impression qu'un objet distant se situe dans un espace proche, et l'impression d'être soi-même sur le lieu d'exécution de l'action, au « bout » du dispositif. Si l'on considère une approche énaïve et un point de vue phénoménologique, il s'agit moins de l'outil qui capturerait l'espace distal pour le rendre proximal, d'un mouvement de l'extérieur vers l'intérieur, que de la conscience qui se trouve dans l'espace distal, qui va de l'ici au là-bas.

Certaines approches dans les *Presence Studies* commencent, encore timidement, à reconsidérer le rôle de la corporalité et de l'action, du sentir, dans l'expérience de la présence, et suggèrent que l'immersion peut être influencée par le ressenti proprioceptif lié au mouvement<sup>160</sup>, ou que la synchronie visuo-motrice jouerait un rôle crucial dans le processus d'identification entre l'utilisateur et l'avatar<sup>161</sup>. Néanmoins, marquées par un contexte théorique réaliste, elles ne saisissent pas pleinement que la problématique de l'incarnation et de la présence de soi se résout dans la saisie active de la médiation, impliquant toujours le corps organique en premier lieu : elles ramènent l'enjeu de l'authenticité de l'expérience autour d'idées selon lesquelles l'utilisation d'un système de capture de mouvement en temps réel et la restitution du point de vue en première personne seraient des facteurs favorisant l'émergence d'un sentiment de possession envers le corps virtuel<sup>162</sup>, reproduisant la « réalité » sans comprendre les modalités de l'expérience. La notion de saisie est importante pour comprendre comment la perception est constituée par le dispositif, par la reconfiguration du rapport entre mon corps et la chose, permettant une expérience d'ordre *originnaire* sans nécessiter de reproduction réaliste. Il n'est pas nécessaire de reproduire les points d'inscription, de vue et d'action propres à la perception ordinaire, à la « réalité », et l'éventuelle différence entre les actions ayant lieu dans l'espace organique et celles ayant lieu dans l'espace ouvert par l'outil

---

<sup>160</sup> Voir par exemple Slater, Lotto, Arnold et Sánchez-Vives (2009), How we experience immersive virtual environments: the concept of presence and its measurement, *Anuario de Psicología*, 40, 193-210 ; ou Cummings & Bailenson (2016), How immersive is enough ? A meta-analysis of the effect of immersive technology on user presence, *Media Psychology*, 19(2), 272-309.

<sup>161</sup> Debarba, Molla, Herbelin et Boulic (2015), Characterizing embodied interaction in First and Third Person Perspective viewpoints, in *2015 IEEE Symposium on 3D User Interfaces (3DUI)*, Arles, 67-72.

<sup>162</sup> Kokkinara & Slater (2014), article cité.

n'est plus un problème, étant au contraire ce qui permet de diversifier nos expériences perceptives<sup>163</sup>.

Ainsi, l'*immersion* n'est plus une problématique de l'*illusion*, mais celle des réorganisations spatiales et temporelles induites par les dispositifs techniques, qui permettent d'ouvrir un nouvel espace perceptif que les utilisateurs énaquent pour s'y sentir immergés, et qui réorganisent la dynamique – donc la *nature* – de la présence (en personne, en image, médiée...). Pour que l'utilisateur puisse faire l'expérience d'un objet présent « là », la médiation doit ouvrir des possibilités d'énaction de l'objet lui-même, et non de son image : la capacité du corps propre à énaquer de nouvelles lois de contingence détermine le rapport de présence, de la conscience d'image aux espaces perceptifs, de l'effet de réel à l'effet de présence. Les expériences de substitution sensorielle de Bach-y-Rita<sup>164</sup> ou de suppléance perceptives de Lenay en sont un exemple, montrant que ce n'est qu'à la condition que le sujet soit *actif*, qu'une perception des *objets* situés « là » dans l'espace peut être possible à partir de stimulations sur la peau. Les travaux de Bach-y-Rita s'inscrivent dans l'ambition de redonner aux personnes aveugles un accès au monde de l'ordre du visuel, c'est-à-dire un accès *distal*. Le dispositif TVSS (*Tactile Vision Substitution System*) qu'il élabore permet de convertir des données issues d'une modalité sensorielle (l'image d'un objet captée par une caméra) pour les restituer via une autre modalité sensorielle (en convertissant l'image captée en sensations tactiles sur la peau). Au début de ses recherches, les participants étaient équipés de la matrice tactile sur le ventre ou sur le dos, et un objet était placé devant une caméra fixe ; mais ils peinaient à reconnaître des formes simples au bout d'une longue période d'entraînement. C'est lorsqu'un participant se saisit de la caméra pour explorer et parcourir l'objet, par un apprentissage actif et par l'exploration, qu'il devint capable de *percevoir*, allant jusqu'à distinguer des visages ou des parallaxes. Ces expériences vont dans le sens du caractère fondamental de l'action pour la perception et la constitution des objets mondains dans une boucle sensorimotrice : nous sommes capables de reconnaître des formes de manière statique *seulement* après avoir appris à les percevoir dans l'action, de manière dynamique à travers la *variabilité* et la *sédimentation*. A la question posée par le problème de Molyneux concernant la capacité d'un aveugle recouvrant subitement la vue à différencier visuellement deux objets qu'il distinguait tactilement, la réponse serait de dire qu'il n'y a pas d'objectivité en soi, et qu'il n'en sera capable qu'après un travail de l'expérience donnant le *sens* des choses, par une pratique incarnée.

---

<sup>163</sup> Auvray (2004) propose de distinguer les outils en fonction des points de vue et des points d'inscription offerts à l'utilisateur, ainsi que des degrés d'implication de ce dernier dans l'espace ouvert par la prothèse. Elle précise que l'appropriation se réalise cependant de différentes manières, impliquant différents degrés d'implication dans l'espace perceptif ouvert par l'outil, ainsi que différents degrés de transformations sensorimotrices induites par l'outil. Pour catégoriser les outils, elle propose deux critères : le premier concerne les possibilités d'actions offertes au corps percevant dans l'espace ouvert par l'outil (la possibilité pour le corps percevant d'avoir dans l'espace perceptif ouvert par l'outil un point de vue et un point d'inscription), et le second concerne les transformations sensorielles et motrices introduites par l'outil.

<sup>164</sup> Bach-y-Rita (1972), *Brain mechanisms in Sensory Substitution*, New York : Academic Press. Voir également « Substitution sensorielle et qualia » (1997), in *Perception et intermodalité : approches actuelles de la question de Molyneux*, 81-100 ; ou encore Bach-y-Rita, Collins, Saunders, White et Scadden, (1969), Vision substitution by tactile image projection, *Nature*, 221(184), 963-964.

Dans cette perspective, Auvray & Fuchs (2007)<sup>165</sup> proposent un modèle explicatif de l'*immersion*, de l'expérience d'être ailleurs via une médiation technique, au-delà de son espace péripersonnel proximal, selon un processus d'appropriation à trois niveaux qu'il s'agit de considérer dans son ensemble : le niveau sensorimoteur, le niveau cognitif et le niveau fonctionnel. Une fois le dispositif saisi et le couplage sensorimoteur énéacté, l'utilisateur ne réfléchit plus au fonctionnement de l'interface, et peut faire l'expérience à la fois d'une immersion cognitive avec le fait de se sentir « là », et surtout d'une immersion fonctionnelle par la possibilité de réaliser des actions ayant un sens dans ce nouvel espace perceptif. La médiation dès lors n'est plus un simple intermédiaire, une *représentation*, mais devient un *milieu constituant* : le caractère médié devient *médiation*, l'image est bien autrui, l'espace, moi.

L'innovation principale des technologies contemporaines est donc de permettre de dépasser la conscience d'image, c'est-à-dire ne plus percevoir l'objet-image, mais expérimenter des « images-objets » comme les appelle Weisberg (2003), des images hybrides en ce qu'elles sont *actées*, ou *actuées*. L'incorporation transforme le statut des images, qui sont moins faites pour être vues que pour être enchaînées avec des actes, vécues, senties :

« Après l'ère des images faites à la main et celle des images construites par des rayons lumineux, nous sommes dans l'époque des images produites par le calcul. Les deux précédentes époques avaient ceci de commun que l'image était toujours perçue à distance, sans altération. Dessinée, peinte ou enregistrée, l'image est toujours hors de portée dans l'espace (pas question de s'en saisir) et hors de portée dans le temps (impossible de revenir aux conditions de sa production). Avec le numérique, on retrouve des liens organiques entre vision et activité corporelle. »<sup>166</sup>

La présence et la problématique de la *crédibilité* n'impliquent pas d'être ailleurs par rapport à un originaire, mais bien *d'être là* dans ce nouvel espace ouvert. En transformant le couplage sur le plan de l'action et de la sensation, la médiation modifie notre corps propre en tant que possibilité d'agir et de sentir, et donne naissance à des modes de perception et d'action nouveaux, à des modes de présence nouveaux. Il s'agit alors de donner un autre sens à la notion de « virtuel » : la RV ne reproduit pas la réalité mais bien la *virtualité*, le possible de l'action, les conditions de perception et non son résultat. Si l'on veut comprendre comment il est possible de faire une expérience de l'ordre de la présentation via une médiation technique, il faut dépasser le présupposé d'une présence originaire qui serait directe, non médiée, comme étant la seule présence authentique. C'est la *constitution de cette originarité* qu'il faut questionner, et elle implique une temporalité dynamique, une histoire.

Comprendre le phénomène du sentiment de présence à travers une médiation technique sous l'angle de la saisie permet de rendre compte de la *constitution* du sens de la présence, sans nécessairement la réduire à une expérience des sens, ni à une reconnaissance du sens (intelligibilité). Il est question avant tout de rendre compte de l'importance des dynamiques

---

<sup>165</sup> Auvray & Fuchs (2007), Perception, immersion et interactions sensorimotrice en environnement virtuel, *Intellectica*, 45(1), 23-35.

<sup>166</sup> Weissberg (2003), Entre présence et absence, un virtuel toujours plus corporel, in *Le virtuel : la présence de l'absent*, dir. Missonnier et Lisandre, Paris : E.D.K., 87-101. Voir aussi Weissberg (1999), *Présences à distance. Déplacement virtuel et réseaux numériques. Pourquoi nous ne croyons plus la télévision*, Paris : L'Harmattan.

d'interaction, constitutives de la perception et de son caractère originaire, de l'importance du temps et du corps pour l'expérience d'une présentation. Ce qui compte dans la problématique de la présence, c'est moins la représentation que la possibilité d'un sentir, c'est-à-dire de faire émerger, dans l'action, une constitution réciproque de cette présence du monde, de soi, d'autrui, qui ne sont donc plus à distinguer. Il faut dépasser les résidus de rationalisme problématiques des approches classiques qui vident de sens l'expérience vécue, et reconsidérer la temporalité dynamique de l'interaction en tant que ce qui fonde l'expérience spécifique de la présence au-delà de la représentation, l'expérience d'un « partage », d'une mutualité, de ce qui fait la spécificité de l'Autre et d'Autrui. L'expérience de la présence repose sur la possibilité d'un présent partagé, la possibilité d'énacter une *structure unique* du maintenant comme *durée*, en dépit même d'une mauvaise résolution ou de délais : la saisie du dispositif me permet en ce cas de départager ce qui est relatif à la technique et ce qui est relatif au sujet-image. Certes les délais de transmission dans la communication perturbent l'interaction, je pourrais croire par exemple que ma mère ne fait plus attention à moi, ou même qu'elle n'est plus *là* ; mais dans la réalisation du couplage, je peux me rendre compte du délai si ma mère ne s'interrompt pas quand j'interviens au milieu de sa phrase et ne réagit que quelques secondes après, me permettant alors de m'adapter à la temporalité proprement technique, par *l'attente* comme moteur de *l'attention*, par un ajustement du rapport de la passivité et de l'activité propre au sentir.

Il ne s'agit pas de considérer les différents types de médias, mais les types de *médiation* de la présence, pour comprendre comment le médium devient transparent : étudier la relation à la médiation, c'est étudier la façon dont l'utilisateur *l'incorpore* et *s'incorpore* par l'action, d'après une conception éactive de la perception. C'est en ce sens que la médiation est transparente, et non invisible. C'est par une approche active de la perception et de l'immersion que l'on pourra comprendre comment l'outil saisi est oublié, non perçu pour justement *permettre* de percevoir. Pour expliciter comment le dispositif peut offrir un sentiment *authentique* d'être là, il nous semble essentiel de reconsidérer le rôle constituant de la médiation et du couplage avec l'utilisateur. C'est l'utilisation consciente de la médiation qui permet son oubli, en passant par l'habitude, la familiarisation, l'incorporation, pour pouvoir alors interagir avec ce qui est médié. C'est cette notion de transparence que nous évoquons en première partie avec Varela (1999), qu'il développe à partir de la pensée heideggerienne. Dans *Être et temps*<sup>167</sup>, Heidegger étudie en effet particulièrement la problématique de l'engagement avec le réseau environnant d'outils et d'équipements, et Varela s'intéresse à l'observation selon laquelle à la fois *l'équipement* et *l'utilisateur* apparaissent comme transparents dans l'immédiat faire face. Cette expérience, qu'Heidegger appelle *Umsicht* (transparence, circonspection, prudence), renvoie à une forme de perception ou de vision qui n'est ni réfléchie ni thématisée, une intuition au sens de Husserl ou Bergson. Nous allons maintenant considérer opérationnellement ces différentes hypothèses, pour mettre en évidence la façon dont cette transparence se déplace vers un mode conscient qui met l'actualité au premier plan, comment se « fait » la présence.

---

<sup>167</sup> En particulier Première partie, le Chapitre III « La mondanité du monde » de la Première section. Nous reviendrons sur les analyses heideggeriennes plus loin.

## Chapitre 5

### Étude expérimentale de l'expérience de la présence

#### A. Protocole

##### a. Contexte théorique et hypothèses

L'idée principale que nous défendons dans ce travail pose que l'expérience de la présence est de l'ordre du sentir, précédant la représentation, un *faire-présence* que l'on peut détailler en 4 hypothèses générales.

La première hypothèse qui ressort des apports des analyses menées jusque-là, c'est que la nature de l'expérience de la présence est *temporelle*, n'impliquant pas un « temps réel », mais une *temporalisation*, un *présent vivant*, étendu, flexible. La *présentation*, en lien avec la structure rétentio-protentionnelle de la conscience, repose sur une *dynamique ou temporalité pré-phénoménale*, par opposition à celle du phénomène et dont il émerge, relative à la temporalisation objectivante de la donation qui échappe à une conception linéaire du temps. C'est la possibilité de cette pré-phénoménalité que doivent garantir les médiations techniques si elles veulent être de l'ordre de l'effet de présence, et non simplement de l'effet de réel. La présence ne renvoie pas à un substantif dans une problématique de l'identification, qui impliquerait de reproduire une entité de manière réaliste et en temps réel : elle désigne un système dynamique vivant, dans l'intelligibilité du pré-réflexif. C'est ce que nous essaierons de montrer avec le paradigme expérimental minimaliste, où l'environnement n'implique aucune forme de réalisme, et où le dispositif est inconnu des participants, les mettant dans un contexte perceptif inédit qu'ils doivent apprendre à énoncer. De plus, en insérant des délais techniques volontaires dans les interactions, nous tenterons de voir en quoi le *faire-présence*, l'émergence d'un *présent partagé*, est indépendant d'un « temps réel » objectif qui consisterait à éliminer tout délai par rapport à une situation non-médiée. Mais ce que nous verrons surtout, c'est que la validité de cette hypothèse tient à ce que la possibilité de ce *faire-présent* soit relative non pas à l'image, mais bien à ce que y est représenté, au *sujet-image* lui-même. Et ce, grâce au sentir et à la corporalité, où la présence a le sens de l'exposition, de l'écoute d'une *contingence*.

La deuxième hypothèse, liée à la première, est donc que le *faire-présence* repose sur le rôle du *corps* et de l'*action*, une corporalité vivante qui énonce un monde, rencontre autrui, et permet une diversité d'expérience, de la présentation à la représentation. La contingence émergente des dynamiques d'interaction désigne le flux continu d'une activité déroulant un percept dans une posture d'écoute, et non une chaîne de réflexes automatiques. Elle implique un *couplage* avec ce qui est médié, en tant qu'expérience d'une *résistance*, d'un *excès*, d'une *altérité*, non pas dans l'ordre de la constitution, mais de l'interrogation. Pour percevoir un objet comme étant *présent*, là, je dois pouvoir énoncer des *lois de contingence*, faire émerger des rétentions et des protentions dans l'action, en apprenant la légalité des *variations* des sensations

relatives à mes mouvements. C'est de cette variabilité que s'esquisse un objet mondain, dans une *réversibilité* opérante qui n'est pas un simple recommencement, dans une histoire où la donation fait l'étoffe de la temporalité, du présent. En revanche, pour faire l'expérience d'autrui et pour que deux personnes soient présentes l'une à l'autre, il faut pouvoir ouvrir un présent partagé, sentir une *mutualité* et une *réciprocité*, une *contingence sociale* dont la résistance n'est pas du même ordre que celle de l'objet. La spécificité d'Autrui est qu'il échappe à toute détermination spatiale, se présente dans une relativité qui a le sens d'une *irréversibilité* opératoire, et ne peut être tel que dans la *durée*. En considérant que la coordination sociale est un phénomène temporel irrégulier, relatif, fait de cassures, de réparations et de négociations, nous posons l'hypothèse que la présence sociale est un processus erratique et dynamique, qui consiste en une durée flexible et étendue, un faire-présence sans cesse redéfini par l'interaction. Le dispositif expérimental de nos expériences nous permettra d'étudier le rôle et la nature de ces contingences, les participants étant immergés dans un environnement uniquement via une souris d'ordinateur et un retour tactile, en portant un masque sur les yeux et un casque sur les oreilles – rappelant par là le sens de la nuit, de l'obscurité évoqué par Levinas et Merleau-Ponty, où l'on avance en tâtonnant, en interrogeant l'environnement, en écoutant le visage qui fait irruption. En reconsidérant l'obliquité du sensible, nous pourrions comprendre comment le mouvement génère du sens en tant que système dynamique d'intégrations et de renvois, de contingences fondées en lois, en attentes, ouvrant la possibilité d'une *sédimentation* en présence phénoménale, ou *présance*.

La troisième hypothèse concerne l'idée que la Présence est à comprendre en tant qu'elle est à double foyer, impliquant le passage de l'événement à la maîtrise des contingences, de la présence à la représentation. C'est dans cette expérience fondamentale de la rencontre que réside le sens premier de la présence, sans laquelle toute représentation n'est qu'image ; mais en tant que processus synergique, les représentations qui émergent dans l'histoire de la rencontre permettent aussi en retour de faire advenir une intelligibilité, une réflexivité sur le sentir, donnant le sens d'une *chose* ou d'*Autrui* à partir de cette altérité. La présence en ce sens est non seulement synergique, mais aussi fonctionnelle : il s'agit du processus d'auto-organisation de plusieurs éléments *en fonction de* quelque chose, une tâche à résoudre par exemple, maintenir une interaction ou se coordonner. Le sens de la présence est un processus où l'expérience se définit par le sentir et sa sédimentation, un processus créateur de sens, et non une représentation ou une application de règles. C'est ce que l'on verra également avec le design minimaliste des expériences qui permet de rendre compte du processus dans son ensemble, notamment par l'observation des trajectoires perceptives des participants. Comme le pose Varela, c'est la tonalité émotionnelle, dans la dynamique des flux, qui permet la disposition à l'action, une tendance dispositionnelle qu'il appelle « transparence », une habitude qui détermine des attentes, la nature de la protention via la tonalité affective et l'amorce mutuelle. Cela implique également de prendre en compte l'importance de la temporalité de l'expérience en tant que composante ou dimension constitutive, et non comme simple cadre dans lequel se dérouleraient les interactions. Il n'est donc pas question de reproduire le résultat de la sédimentation dans la problématique de la présence, de mimer la réalité, mais de permettre un tel processus dynamique, en comprenant la cognition comme un savoir-faire, un *couplage*, une

cohérence *vitale* (et non *réaliste*). Seulement, et en ce sens, cela implique que pour l'expérience de la présence, elle doit rester un processus ouvert, où la représentation reste à l'écoute du sentir, toujours en cours de détermination, et c'est ce que l'on mettra à l'épreuve dans nos expériences avec les variations de délai dans les interactions. Nous essaierons de montrer que l'immersion ne nécessite donc pas un environnement immersif *en soi*, mais la possibilité d'un faire-présence, et se réalise ainsi *au fur et à mesure* de l'histoire, de l'exposition, de *l'événementialisation* de la conscience, dépendant de la *saisie* du dispositif.

Enfin, quatrième hypothèse, l'effet de présence permis par certaines médiations techniques, et qui implique les trois hypothèses précédentes, repose sur *l'oubli* du dispositif, non en tant qu'il se rend invisible par lui-même, mais en tant qu'il devient *transparent* par le *couplage avec la médiation* elle-même, une saisie ouvrant la possibilité d'un couplage avec ce dont elle est médiation. L'immersion et le dépassement de la conscience d'image, c'est-à-dire la possibilité d'un passage de l'expérience d'une représentation à celle d'une présentation à travers une médiation technique, dépendent de *l'extension* du champ perceptuel au-delà du corps organique, de la *plasticité* perceptive corrélative de la plasticité corporelle. Les expériences vont précisément mettre en jeu cette problématique de *l'incorporation* du dispositif, puisque les conditions de perception et d'interaction sont totalement inédites pour les participants. Cette incorporation n'impliquera pas seulement de maîtriser l'utilisation du dispositif, mais aussi d'être capable d'intégrer la présence des délais techniques dans l'interaction, de manière à pouvoir *sentir* avant de simplement catégoriser les percepts. En ce sens, la médiation technique ici ne sera pas seulement un objet d'étude : elle fera aussi fonction de prisme diffractant les phénomènes, les processus, les dynamiques, notamment avec l'intervention de délais – car c'est en effet par ailleurs la diversité technique qui a rendu problématique l'évidence qu'était la « présence ».

### ***b. Matériel expérimental et procédure générale***

Dans la lignée des approches relatives aux « *minimal systems* » ou à la « *minimal cognition* » *research*<sup>1</sup>, nous avons réalisé des expériences reprenant le paradigme du *croisement perceptif* en situation *minimaliste*, pour mettre à l'épreuve ces hypothèses générales.

Le croisement perceptif, comme nous l'avons évoqué en Partie I, renvoie aux situations de perception mutuelle et réciproque entre deux agents intentionnels, où l'on perçoit l'attention portée sur soi par autrui – où l'on voit qu'il nous voit, et qu'il voit qu'on voit qu'il nous voit. Nous avons étudié ce phénomène dans des conditions dites minimalistes<sup>2</sup>, consistant en un appauvrissement radical des actions, des sensations et de l'environnement, de manière à pouvoir

---

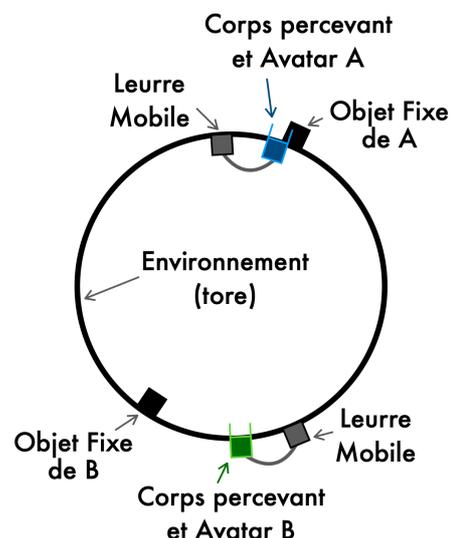
<sup>1</sup> Voir entre autres Beer (1995), A dynamical systems perspective on agent-environment interaction, *Artificial Intelligence*, 72, 173-215 ; Beer (2000), Dynamical approaches to cognitive science, *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 91-99 ; ou encore Di Paolo, Rohde et Iizuka (2008) ; Lenay (2006), et Auvray, Lenay, et Stewart (2009), articles cités.

<sup>2</sup> Lenay & Stewart (2012), article cité.

investiguer les conditions minimales sous lesquelles la coordination et l'expérience de la présence sont toujours possibles. La spécificité de nos passations, et en tant qu'elles approfondissent les recherches initiées par l'expérience princeps, est plus précisément d'étudier la nature *temporelle* de l'expérience de la présence, en mettant à l'épreuve du délai la flexibilité des individus, les stratégies d'adaptation témoignant d'une capacité à faire-présence. Le dispositif utilisé pour réaliser la série de trois expériences (que nous allons détailler individuellement plus loin) reprenait la version adaptée utilisée par Auvray et al. (2009) du système de substitution sensorielle minimaliste *Tactos* développé par Lenay et son équipe<sup>3</sup>. Il consiste à permettre d'explorer tactilement des informations graphiques numériques sur l'écran d'ordinateur, via la souris comme *effecteur* liée au curseur comme *capteur* à l'écran, et un *Module d'Interaction Tactile* (MIT) permettant de recevoir des stimulations tactiles sous l'index à partir d'une matrice de cellules Braille de 16 picots piézoélectriques, comme le montrent les images ci-contre. Si chacune des trois expériences est différente, elles ont cependant une base commune invariable, dont la nature et la taille de l'environnement et des entités, que nous allons d'abord décrire, avant d'en venir plus précisément aux modalités de chaque passation.



Avec ce dispositif, le déplacement de la souris permettait de contrôler un curseur à la fois *Leib* et *Körper*, constitué d'un champ récepteur ou *corps percevant* d'une surface de 8 pixels, couplé à un corps associé ou *avatar* de 8 pixels noirs. Les participants déplaçaient leur avatar dans un environnement virtuel *unidimensionnel* de 600 pixels (ne permettant que des déplacements horizontaux), ayant pour particularité d'être en forme de *tore* (un espace qui boucle sur lui-même) de manière à éviter les effets de bords, comme le montre le schéma ci-contre<sup>4</sup>. Le champ récepteur de chaque avatar était sensible à la différence entre pixels noirs et blancs : chaque fois qu'il croisait un pixel noir, les picots du MIT se levaient, délivrant aux participants une stimulation en tout-ou-rien sous le doigt<sup>5</sup> (c'est le cas pour l'avatar du participant A dans le schéma). Dans les conditions contrôles des passations (sans délai temporel), ce retour tactile durait aussi longtemps que durait le contact avec un pixel noir. Tout



<sup>3</sup> Lenay, Hanneton, Gapenne, Marque et Vanhoutte (2003), *Procédé permettant à au moins un utilisateur, notamment un utilisateur aveugle, de percevoir une forme, et dispositif pour la mise en œuvre du procédé*, Patent US-2004-0241623-A1.

<sup>4</sup> Ici, nous schématisons l'environnement par un cercle pour exprimer le fait qu'il n'y a pas de bords ; mais pour les participants, il n'y avait que des déplacements gauche/droite. Les déplacements de la souris n'étaient pas physiquement contraints, mais le software ne prenait en compte que les déplacements horizontaux.

<sup>5</sup> C'est-à-dire que lors du recouvrement d'au moins 1 pixel du champ récepteur de l'avatar, les 16 picots se lèvent tous en même temps, et se baissent tous lorsque l'avatar n'est en contact qu'avec des pixels blancs.

comme l'environnement, les données sensorielles disponibles étaient ainsi également réduites au minimum : stimulation ou non-stimulation. Cela nous permettait du même coup de pouvoir enregistrer les trajectoires perceptives des participants, avec la séquence précise de leurs mouvements et les retours sensoriels correspondants dans l'espace. Les participants prenaient part à l'expérience en binôme, et au sein de cet environnement, les avatars pouvaient rencontrer quatre types d'entités (selon l'expérience), également réduites au minimum, faisant toutes une surface identique de 8 pixels :

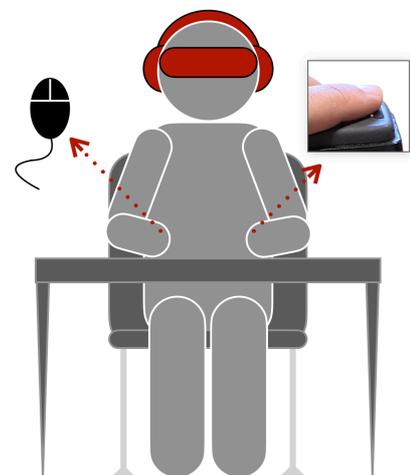
- Un objet fixe (OF), propre à chaque participant dans les essais de croisement perceptif (non perceptible par l'autre), et toujours disposé à l'opposé de celui de l'autre, de manière à favoriser les déplacements des participants dans tout l'espace. Il nous permettra par ailleurs de mettre en parallèle les analyses phénoménologiques de l'objet spatial.

- Un objet mobile (OM) dans certains essais, consistant en un robot se déplaçant à vitesse constante dans une direction, renvoyant quant à lui plus précisément aux analyses des objets temporels.

- L'avatar (A) de l'autre participant, donnant lieu à une stimulation mutuelle lorsqu'au moins un des pixels de chaque avatar se recouvrent. Dans cette situation d'interaction perceptive, la perception est nécessairement partagée, comme dans le cas d'un croisement de regard ou une situation de l'ordre du toucher, les avatars étant à la fois corps percevants et corps perceptibles, des « objets » *intentionnels* ou *sociaux*.

- Enfin, un leurre mobile (LM), comparable à une ombre attachée à chaque avatar par un lien virtuel rigide, à une distance de 50 pixels du centre de l'avatar. De cette manière, le leurre mobile avait les mêmes trajectoires de déplacement objectives que l'avatar, un comportement objectivement intentionnel ; mais à la différence qu'il n'était pas un champ récepteur, seulement un *Körper* : lorsque le participant B rencontrait le leurre mobile attaché à l'avatar du participant A, seul le participant B recevait des stimulations. Faisant écho aux *perturbation experiments* évoquées en Partie I, ou encore aux expériences avec des robots évolutionnaires, le leurre mobile permet de conserver le caractère intact de l'expressivité du comportement tout en éliminant la possibilité d'une contingence sociale. Il nous permettra de comprendre en quoi cette dernière est essentielle pour le sens de la *présence d'autrui*.

Chaque participant et participante ne réalisait qu'une seule des trois expériences que nous allons présenter. Mais pour chacune d'elles, les participants de chaque binôme étaient placés dans des pièces différentes, avec un masque sur les yeux et un casque sur les oreilles (permettant une isolation phonique ainsi que la diffusion de consignes audio) pendant toute la durée de l'expérience, et n'avaient devant eux qu'une souris et le MIT. Ils et elles pouvaient interagir mutuellement ou avec les autres entités uniquement via l'espace numérique unidimensionnel, avec la souris et le retour tactile : les seules informations reçues étaient celles générées par ces rencontres.



Tous les objets étant de forme et de taille identiques, la seule façon de pouvoir distinguer les différentes entités reposait sur la dynamique de l'interaction. Concernant le leurre mobile, n'étant pas un champ récepteur sensible, la dynamique d'interaction est différente d'une situation d'interaction perceptive, où les avatars s'attirent mutuellement et se coordonnent puisqu'ils se prêtent une attention réciproque, dans une contingence sociale. Un objet fixe quant à lui permet d'énacter une variabilité réversible des sensations et de faire émerger des lois de contingence. De même pour un objet mobile, à condition de savoir adopter sa temporalité, et de pouvoir le suivre dans son déplacement.

Nos expériences renvoient également aux *perturbation experiments* avec la variable du délai dans les conditions expérimentales ; mais à la différence des travaux de Tronick<sup>6</sup>, qui confrontent les individus à un arrêt brutal de l'interaction, ici nous maintenons la contingence, qui est seulement *retardée* à l'insu des participants par l'introduction de délais variant en durée (300 et 600ms) et en nature (délai de sensation, délai d'action, et délai de transmission) selon les passations. En revanche dans la troisième expérience, nous reprenons l'approche de Murray et Trevarthen<sup>7</sup>, en confrontant certains participants à des *enregistrements* d'interactions.

La dimension tactile et minimaliste du dispositif place ainsi les participants dans des situations les forçant à déployer leurs stratégies perceptives, le processus d'énaction et les modalités du faire-présence. Nous avons donc repris ce matériel expérimental de base dans les trois expériences que nous allons maintenant présenter, en faisant varier deux facteurs principaux : le type d'*entité* présente dans chaque essai ; et le *délai* temporel entre ce qu'il se passe dans l'environnement et le retour sensoriel qu'en a le participant selon deux modalités, la *nature* et la *durée* du délai. En analysant comment les délais temporels impactent les dynamiques d'interaction selon leur nature, leur durée et le type d'entité rencontrée, nous essaierons de comprendre de manière plus opérationnelle comment et sous quelles conditions se constitue l'expérience de la présence de choses et d'autrui, ainsi que l'immersion dans un environnement distal.

## **B. Passations et résultats**

Pour le traitement des résultats de chacune des trois expériences, nous avons d'abord classé chaque stimulation reçue par participant relativement à chaque entité au contact de l'avatar, ainsi que chaque clic<sup>8</sup> ; puis nous avons calculé les *pourcentages de stimulations* et de *clics* relatifs à chaque entité, sur lesquels nous avons réalisé nos analyses. Nous avons également calculé le *taux d'écoute* de chaque participant à chaque essai, et enregistré leurs *trajectoires perceptives*. Les taux d'écoute ont été calculés en déterminant, pour chaque

---

<sup>6</sup> Tronick, Als, Wise et Brazelton (1978), article cité.

<sup>7</sup> Murray & Trevarthen (1985) ; Murray & Trevarthen (1986), articles cités.

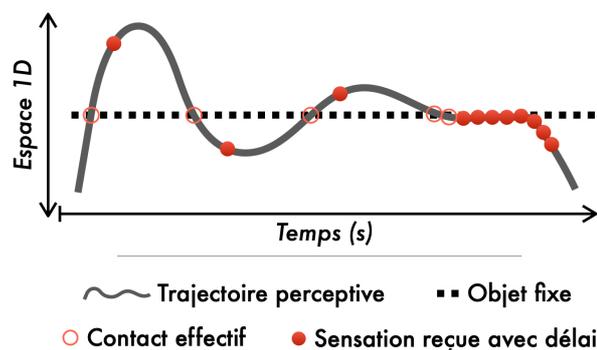
<sup>8</sup> Dans les expériences 1 et 2, la tâche donnée aux participants était de *cliquer* avec le bouton gauche de la souris lorsqu'ils pensaient être au contact de leur partenaire, ou de l'objet cible indiqué selon la session, comme nous allons l'expliquer plus en détails pour chaque expérience.

participant et à chaque essai, d'une part les moments d'« attente », où ils bougent lentement et sans à-coups, c'est-à-dire avec une vitesse et une accélération très faibles, et d'autre part les « évènements », à savoir les changements qui marquent un début ou une fin de stimulation ; puis nous avons fait le produit des deux. Enfin, les participants répondaient à des questionnaires spécifiques à chaque expérience, et nous réalisons un entretien à la fin des passations où nous les réunissions en binôme de manière à les faire échanger concernant leur expérience respective et mutuelle. Néanmoins, nous n'avons pas la possibilité ici de développer en détails l'ensemble des résultats pour chaque expérience, nous n'en présenterons que les éléments les plus pertinents, et réservons ces analyses plus poussées pour des publications ultérieures.

Les analyses statistiques réalisées ont généralement été des Anova et des tests post hoc de Tuckey lorsque les données étaient paramétriques (lorsqu'elles suivaient la loi normale selon le test de Shapiro-Wilk, et respectaient l'hypothèse d'homogénéité des variances d'un groupe à l'autre selon le test de Levene). Lorsque les données étaient non paramétriques, nous réalisons des Welch Anova et des tests post hoc de Games-Howell, ainsi que des tests de Wilcoxon ; le tout avec le logiciel R.

### a. *Expérience 1*

Dans l'expérience 1, l'environnement reprenait les conditions de l'expérience princeps du paradigme du croisement perceptif telles que nous les avons décrites plus haut, à savoir un espace unidimensionnel où chaque participant pouvait rencontrer un objet fixe, l'avatar de l'autre ainsi que son leurre mobile. Chaque participant expérimentait toutes les conditions expérimentales au cours de la passation : la condition contrôle sans délai, et les conditions dans lesquelles intervenaient 300 ou 600ms de délai, entre le moment où l'avatar croisait un pixel noir et le moment où le MIT délivrait la stimulation tactile associée. Cela implique par exemple que dans les conditions avec délai, lorsque le participant se déplaçait à vitesse constante dans une direction et croisait un objet, il l'avait dépassé au moment où il recevait la stimulation ; mais aussi que s'il s'arrêtait un moment dessus, générant une stimulation constante, et qu'il le quittait en se déplaçant, la stimulation persistait le temps du délai en question par rapport au moment où il l'avait effectivement quitté, comme l'illustre le schéma ci-contre.



En binômes, les participants passaient successivement, et dans un ordre contrebalancé présenté ci-après, des essais *sans délai*, des essais avec *délai symétrique* (les deux ayant 300ms ou 600ms), et des essais avec *délai asymétrique*, l'un n'ayant pas de délai tandis que l'autre avait 300 ou 600ms, ou l'un ayant 300ms tandis que l'autre avait 600ms, et inversement. Au cours des essais, seule changeait la durée des délais entre un contact et la délivrance de la

sensation correspondante – les environnements et les objets étaient les mêmes, nous ne faisons varier que les positions des objets fixes et des leurres mobiles de part et d’autre des avatars de manière à éviter tout effet d’habituation. En faisant varier les délais d’un essai à l’autre, nous cherchions ainsi à mettre en difficulté la sédimentation de représentations, et à obliger les participants à énoncer chaque fois à nouveau des lois de contingence.

Dix-huit élèves de l’UTC ont participé volontairement à l’expérience, selon la procédure décrite plus haut. Ils et elles commençaient par une courte phase de familiarisation avec le dispositif dont nous expliquions préalablement le principe très général de fonctionnement – le contrôle de l’avatar par la souris dans un espace unidimensionnel en forme de tore, et le retour sensoriel tactile via les picots lorsque l’avatar croise un objet. Cette phase de familiarisation consistait en trois phases d’une minute et trente secondes, durant lesquelles l’environnement comportait dans un premier temps seulement un objet fixe qu’il s’agissait de trouver et avec lequel il fallait essayer de rester en contact ; puis seulement un objet se déplaçant à vitesse constante de 30 pixel/s que les participants devaient essayer de suivre ; et enfin seulement les avatars des deux participants du binôme, avec pour consigne de trouver l’autre. La familiarisation n’impliquait pas de délai, et *les participants étaient totalement ignorants de la présence de délais au cours de l’expérience.*

Ils commençaient ensuite la session expérimentale, après leur avoir expliqué les consignes précisant qu’ils pouvaient se déplacer librement dans l’espace en une dimension, et qu’ils pouvaient rencontrer trois types d’objets : l’avatar de l’autre, un objet fixe, et un lure mobile, dont nous ne précisions pas la nature. La tâche était de cliquer avec le bouton gauche de la souris sur l’avatar d’autrui, c’est-à-dire de cliquer quand ils pensaient que la stimulation tactile venait de leur rencontre avec l’avatar de l’autre participant. Le but était de reconnaître les situations dans lesquelles les participants faisaient l’expérience de la présence d’*autrui*, en prenant soin de bien cliquer sur lui et non sur les autres objets. Ils pouvaient cependant cliquer autant de fois qu’ils pensaient être en contact avec l’autre, et ne recevaient aucune information concernant les clics effectués par ce dernier.

La passation expérimentale consistait en 12 essais de 90 secondes, avec 20 secondes de pause entre chaque essai, et une pause longue de 2 minutes au milieu de la passation (après l’essai 6). Nous avons contrebalancé les ordres de passation des essais et réparti les participants en deux groupes en ce sens, comme présenté ci-contre.

<b>Groupe 1</b>	<i>Délai pour A</i>	<i>Délai pour B</i>	<b>Groupe 2</b>	<i>Délai pour A</i>	<i>Délai pour B</i>
Essai 1	<b>600</b>	<b>600</b>	Essai 1	<b>300</b>	<b>300</b>
Essai 2	<b>300</b>	<b>600</b>	Essai 2	<b>600</b>	<b>0</b>
Essai 3	<b>300</b>	<b>300</b>	Essai 3	<b>600</b>	<b>600</b>
Essai 4	<b>600</b>	<b>0</b>	Essai 4	<b>300</b>	<b>600</b>
Essai 5	<b>0</b>	<b>0</b>	Essai 5	<b>0</b>	<b>0</b>
Essai 6	<b>0</b>	<b>300</b>	Essai 6	<b>0</b>	<b>300</b>
Essai 7	<b>300</b>	<b>300</b>	Essai 7	<b>600</b>	<b>600</b>
Essai 8	<b>0</b>	<b>600</b>	Essai 8	<b>600</b>	<b>300</b>
Essai 9	<b>0</b>	<b>0</b>	Essai 9	<b>0</b>	<b>0</b>
Essai 10	<b>300</b>	<b>0</b>	Essai 10	<b>300</b>	<b>0</b>
Essai 11	<b>600</b>	<b>600</b>	Essai 11	<b>300</b>	<b>300</b>
Essai 12	<b>600</b>	<b>300</b>	Essai 12	<b>0</b>	<b>600</b>

Parmi les 9 binômes ayant participé à l’expérience, 4 ont passé l’ordre du groupe 1, et 5 celui du groupe 2. Chaque participant réalisait ainsi 4 essais sans délai, 4 essais avec 300ms de délai, et 4 essais avec 600ms ; alternant délais symétriques (lignes blanches) et délais asymétriques (lignes grises). Cela permettait d’éviter un effet d’ordre, et d’observer l’effet des délais dès les

premiers essais, l'objectif étant d'analyser comment ils perturbent les interactions ainsi que le rôle de la temporalité dans l'expérience<sup>9</sup>.

Les variables indépendantes manipulées étaient donc les trois *Durées de délais*, 0ms, 300ms ou 600ms, ainsi que les trois *Entités*, Autrui (A), l'Objet Fixe (OF) et le Leurre Mobile (LM). Les variables dépendantes concernaient les pourcentages de stimulations et de clics pour chaque entité, les trajectoires perceptives des participants, ainsi que les taux d'écoute individuels pour chaque essai. Les clics permettaient de savoir quand les participants faisaient l'expérience de la présence de l'autre sans impliquer un mode de mesure invasif et distrayant. Corrélés aux trajectoires, ils permettront d'observer la nature et la structure des interactions menant au clic, d'un point de vue objectif.

Nos hypothèses opérationnelles concernaient principalement la capacité des sujets à se trouver mutuellement et à cliquer l'un sur l'autre. Nous nous attendions à ce que les délais, en particulier de 600ms, perturbent fortement l'interaction, comparés aux essais sans délais ; mais également à ce qu'ils soient surmontables pour les participants capables de se mettre à l'écoute, d'être moins actifs. Le but était d'étudier ces perturbations au niveau, d'une part, de l'énaction de lois de contingence, et d'autre part, au niveau de la contingence sociale, de la coordination et de la capacité à faire présence. Nous voulions observer l'effet du délai sur les trajectoires et les stratégies perceptives individuelles, qui devrait forcer les sujets à ralentir, à *sentir*, pour pouvoir réussir la tâche.

### **Résultats :**

Concernant les *Stimulations*, nous avons d'abord comparé les résultats pour chaque entité au sein de chaque condition. En condition contrôle sans délai (0-0ms), nous observons un effet principal du facteur<sup>10</sup> *Entité* (A, LM, OF), et une différence significative entre chaque entité (toutes  $p < 0,01$ ). Les participants recevaient en moyenne plus de stimulations d'Autrui (47,8%), puis de l'OF (33,2%), puis du LM (19,0%) : ils parvenaient à énoncer des lois de contingence avec l'OF, et à faire émerger une contingence sociale avec Autrui, où leurs trajectoires perceptives s'accrochaient mutuellement et dynamiquement, expliquant les taux de

---

<sup>9</sup> A la fin de la passation, les participants répondaient individuellement et librement au questionnaire écrit : « *Vous venez de passer quelques tests. Pour vous, est-ce que quelque chose a changé entre ces tests ? Si oui, expliquez en quelques mots ce qui a changé.* » ; puis nous terminions par un entretien oral réunissant les deux participants de chaque binôme, où ils répondaient ensemble, en confrontant leur expérience respective, aux deux questions suivantes : « *Quelle a été, selon vous, la stratégie de l'autre pour vous trouver.* », et « *Quelle a été votre stratégie ?* ». Le questionnaire visait à interroger les sujets concernant leur expérience subjective des différents essais, et les invitait à décrire dans la mesure du possible les changements qu'ils avaient perçus. La confrontation des impressions réciproques a fourni des verbatim très intéressants, et nous permettait également de savoir s'ils s'étaient rendu compte du délai au cours de l'expérience, ou pouvaient l'objectiver a posteriori en échangeant avec leur partenaire. Nous pouvions aussi vérifier que les participants avaient bien compris et réalisé les consignes, indépendamment des performances.

<sup>10</sup> *Anova*,  $F(2,105) = 22,02$ ,  $p < 0,0001$

stimulations plus importants que pour le LM non contingent, dont la résistance est d'un autre ordre que celle de l'OF ou celle d'Autrui.

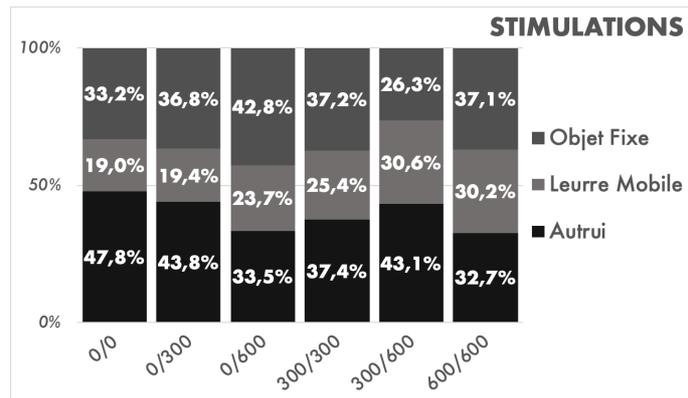
En condition 0-300/300-0ms, nous relevons également un effet principal du facteur *Entité* (A, LM, OF)<sup>11</sup>, impliquant des différences significatives entre A et le LM, ainsi qu'entre le LM et l'OF (toutes  $p < 0,01$ );

mais pas entre A et l'OF. De manière similaire à la condition contrôle, la majorité des stimulations était due à Autrui (43,8%), puis à l'OF (36,8%), puis au LM (19,4%). Le fait qu'il n'y ait plus de différence significative entre A et l'OF semble indiquer que les participants ayant du délai parvenaient moins bien à énoncer leur OF, ou que les participants restaient plus à son contact en guise de repère, ayant plus de difficultés à stabiliser une interaction sociale.

Dans la condition avec le délai asymétrique le plus important, 0-600/600-0ms, l'Anova révèle un effet principal du facteur<sup>12</sup>, ainsi qu'une différence significative entre le LM et l'OF ( $p < 0,0001$ ), mais pas entre A et le LM ni entre A et l'OF. La majorité des stimulations était due à l'OF (42,8%), puis à Autrui (33,5%), puis au LM (23,7%) : alors que le délai empêchait de localiser précisément l'OF et de distinguer clairement les différentes entités, les participants n'ayant pas de délai pouvaient compenser la perturbation et maintenir une forme de contingence sociale, qui bénéficiait en ce cas plus aux participants ayant du délai.

La condition de délai symétrique 300-300ms montre quant à elle un effet principal du facteur<sup>13</sup>, avec des différences significatives entre A et le LM ainsi qu'entre le LM et l'OF (toutes deux  $p < 0,01$ ), mais pas entre A et l'OF. Les stimulations reçues étaient en moyenne équivalentes entre Autrui (37,4%) et l'OF (37,2%), et moins importantes pour le LM (25,4%). Les deux participants ayant ici du délai, ils avaient chacun plus de difficultés à énoncer des lois de contingence concernant l'OF, qui, par conséquent, agissait comme un attracteur ; et avaient plus de mal à faire émerger le sens d'une contingence sociale, d'un présent partagé.

En condition 300-600/600-300ms, nous observons également un effet principal du facteur<sup>14</sup>, avec des différences significatives entre Autrui (43,1%) et le LM (30,6%) ainsi qu'entre l'OF (26,3%) et Autrui (toutes deux  $p < 0,01$ ), mais pas entre le LM et l'OF. Ici, en dépit de délais asymétriques pour les deux participants, un attracteur des dynamiques perceptives parvenait généralement à se mettre en place, impliquant moins de stimulations par l'OF, mais plus de stimulations par le LM, puisqu'avec le délai, l'amplitude des mouvements des participants avait tendance à augmenter, élargissant les halos de présence, les champs de chevauchement.



<sup>11</sup> Anova,  $F(2,105)=10,63$ ,  $p < 0,0001$

<sup>12</sup>  $F(2,105)=9,78$ ,  $p < 0,001$

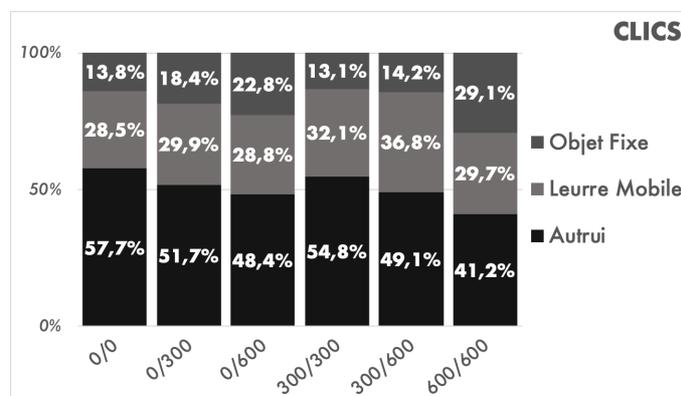
<sup>13</sup> Anova,  $F(2,105)=8,28$ ,  $p < 0,001$

<sup>14</sup> Anova,  $F(2,105)=9,6$ ,  $p < 0,001$

Enfin, la condition 600-600ms ne présente aucune différence significative entre les trois entités : avec le délai symétrique le plus fort, on observe un nivellement des stimulations, indiquant l'incapacité des participants à distinguer clairement les entités et à stabiliser des interactions contingentes.

Nous avons ensuite comparé les pourcentages de stimulations par Autrui entre les différentes conditions. L'Anova révèle un effet du facteur *Délai symétrique*<sup>15</sup>, le test post-hoc montrant des différences significatives entre la condition contrôle 0-0ms et les conditions 300-300ms et 600-600ms (toutes deux  $p < 0,05$ ) ; ainsi qu'un effet du facteur concernant les *Délais asymétriques* où l'un des participants n'a pas de délai<sup>16</sup>, le test post-hoc révélant une différence significative seulement entre la condition contrôle et la condition 0-600ms ( $p < 0,05$ ). Enfin, nous n'observons pas de différence significative entre la condition contrôle et les délais asymétriques de la condition 300-600/600-300ms.

De même que pour les stimulations, concernant les *Clics* (la tâche donnée aux participants étant de discriminer les différentes entités puis de cliquer avec le bouton gauche de la souris lorsqu'ils pensaient être au contact de leur partenaire, sans limites de clics) nous avons comparé d'abord les résultats intra-conditions, puis inter-conditions.



En condition contrôle 0-0ms, nous observons un effet significatif du facteur *Entité*<sup>17</sup>, le test post-hoc de Tuckey révélant des différences significatives entre les trois (toutes  $p < 0,05$ ). Les participants ont en moyenne largement plus cliqué sur A (57,7%) que sur le LM (28,5%) et l'OF (13,8%).

Dans l'exemple des trajectoires perceptives du binôme 6 ci-après, en condition contrôle sans délais, les participants commencent tous deux par explorer l'environnement<sup>18</sup> jusqu'à sentir une stimulation, puis tentent de déterminer la nature de l'objet, fixe ou mouvant (secondes 7 à 36). La stratégie du sujet #1 consiste à se déplacer méthodiquement, par à-coups, à s'arrêter lorsqu'il reçoit une première stimulation, et à se décaler pour voir si elle le suit ou reste fixe<sup>19</sup>.

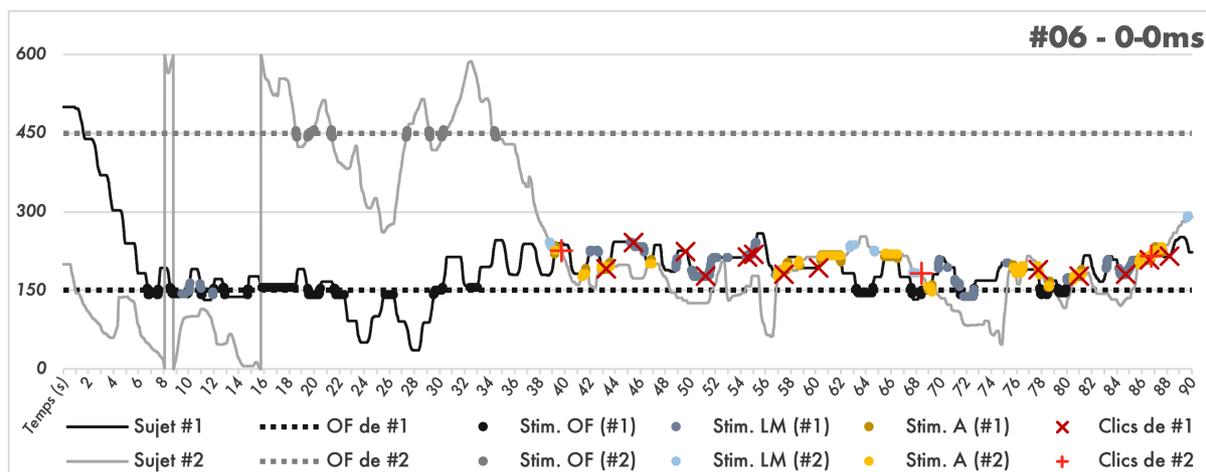
<sup>15</sup>  $F(2,105)=6,9, p < 0,01$

<sup>16</sup> *Anova*,  $F(2,105)=3,83, p < 0,05$

<sup>17</sup> *Anova*,  $F(2,99) = 34,27, p < 0,0001$

<sup>18</sup> Le tore, c'est-à-dire l'environnement bouclant sur lui-même, est ici représenté sur un plan en deux dimensions par l'axe des ordonnées, avec le temps en abscisses, les mouvements gauche-droite étant ainsi matérialisés comme descendant/montant. Les lignes verticales d'un bord à l'autre, comme aux secondes 8, 9 ou 16, marquent graphiquement le passage de l'avatar d'un bord à l'autre, dans la continuité de son mouvement.

<sup>19</sup> Dans l'entretien collectif post-passation, le sujet précise en effet qu'une des stratégies adoptées consistait à se « déplacer d'une case sur la gauche, puis de revenir en arrière d'une case ». Il indique que dans certains essais (ceux où le délai intervenait à son insu), il ne retrouvait pas cette sensation lorsqu'il revenait en arrière d'une « case », c'est-à-dire une certaine distance qu'il se représentait et qu'il calibrerait par son geste selon des attentes propres à une interaction sans délai.



A partir de la 9<sup>e</sup> seconde, le sujet #2 se rapproche et le sujet #1 se retrouve quelques secondes au contact du leurre mobile attaché à l'avatar de l'autre alors qu'il se déplace, lui faisant adopter une attitude d'écoute que l'on peut observer par la réduction de l'amplitude de ses oscillations et des temps d'attente plus marqués (secondes 9 à 22). N'énactant que des stimulations réversibles en fonction de ses mouvements, le sujet #1 finit par s'éloigner de son objet fixe pour partir à la recherche de l'autre.

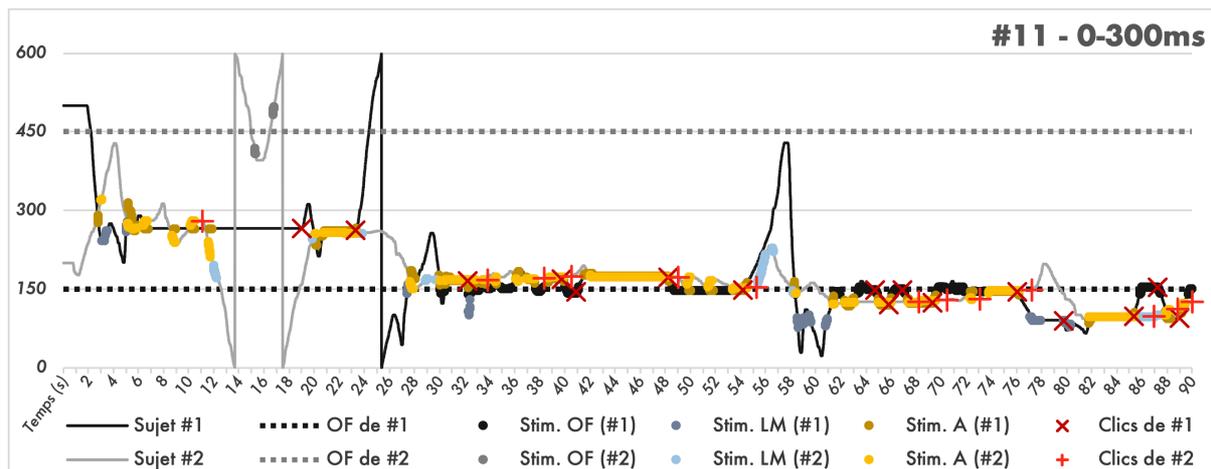
La stratégie du sujet #2 est quant à elle d'explorer d'abord plus activement son environnement, de s'arrêter et inverser son mouvement lorsqu'il reçoit une stimulation (seconde 19), d'osciller autour de la source de stimulations et de se déplacer, ici vers la gauche, pour voir si l'objet en question se déplace et le suit. N'ayant plus de stimulations, il revient vers sa droite, énonce à nouveau l'objet, puis s'en détourne pour aller à la rencontre de son partenaire.

Entre les secondes 39 et 44, les avatars des participants se croisent, provoquant une stimulation mutuelle, réciproque : le sujet #1 s'arrête avant de repartir à la recherche de la stimulation dès qu'elle cesse, et le sujet #2 ralentit son mouvement avant de revenir en arrière, d'osciller lorsqu'il perd la stimulation, et de se mettre à l'écoute pour voir si elle va revenir. Les deux participants cliquent sur l'autre avatar lors de cette phase d'interaction caractéristique du croisement perceptif. Ensuite, jusqu'à la seconde 58, le participant #1 interagit avec le leurre mobile attaché à l'avatar du sujet #2, et clique dessus pensant être en contact avec ce dernier, qui lui, en revanche, est à la recherche de l'avatar du sujet #1. Dans le reste de l'interaction, ils parviennent à distinguer l'objet fixe, le leurre mobile et l'avatar de l'autre, et à la seconde 87, ils cliquent tous les deux l'un sur l'autre en même temps.

En condition 0-300/300-0ms, les analyses ont révélé un effet significatif du facteur *Entité*<sup>20</sup>, avec des différences entre les clics sur A (51,7%) et sur le LM (29,9%) ainsi qu'entre ceux sur l'OF (18,4%) et ceux sur A (toutes deux  $p < 0,01$ ) : ici, les participants parvenaient encore à distinguer clairement autrui des deux autres objets.

<sup>20</sup> Anova,  $F(2,105) = 14,12, p < 0,0001$

Dans l'exemple ci-dessous, le sujet #1 n'a pas de délai, tandis que le sujet #2 a un délai de 300ms. Ils se croisent dès la 3<sup>e</sup> seconde : le sujet #1 reçoit immédiatement la stimulation, inverse son mouvement, et croise le leurre mobile, oscille à nouveau plus largement pour retrouver une stimulation, puis revient au niveau où il l'avait reçue. Le sujet #2 pendant ce temps reçoit la stimulation 300ms après avoir croisé l'avatar de l'autre et inverse son mouvement bien après. Ils se retrouvent alors tous les deux en contact et en mouvement, suscitant une dynamique de stimulations spécifique.



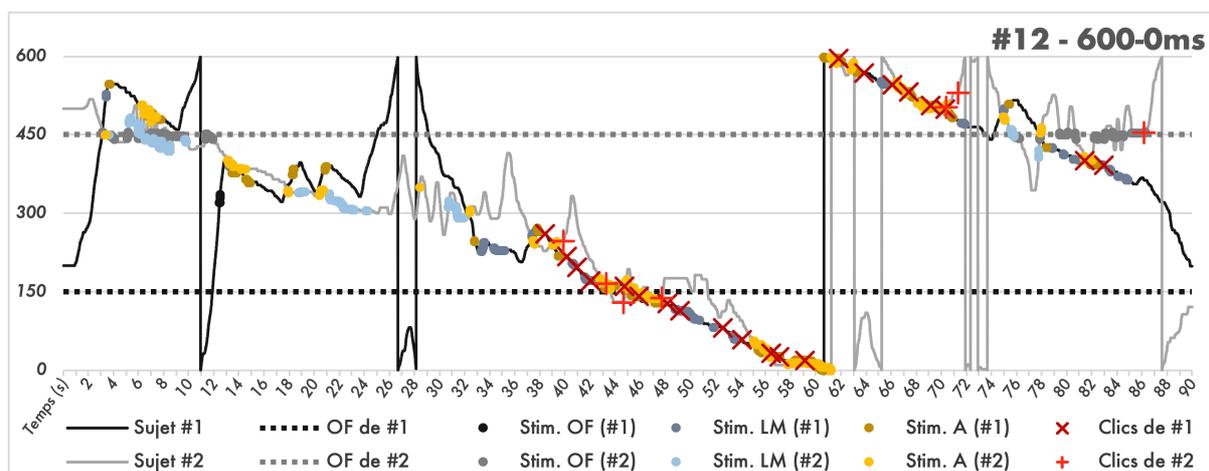
Lorsque les stimulations cessent à la 7<sup>e</sup> seconde, le sujet #1 se met à l'écoute, s'arrête et attend qu'elles reviennent, et le sujet #2 oscille pour les retrouver puis clique. Ensuite, il quitte subitement son partenaire (probablement en faisant un large mouvement de l'avant-bras), recevant les stimulations avec délai et selon sa vitesse ainsi que le temps de contact ; puis il croise son objet fixe, inverse son mouvement lorsqu'il reçoit la stimulation, et revient où il était, au niveau de son partenaire. Ce dernier, n'ayant pas de stimulation depuis plusieurs secondes, se met à osciller à peu près au moment où le sujet #2 revient à son niveau, l'incitant à cliquer. Le sujet #1 se met à son tour à parcourir la totalité de l'environnement, avant de retrouver le sujet #2 à partir de la seconde 28. Bien qu'ils restent à proximité de l'objet fixe du sujet #1, qui agit comme distracteur, ils parviennent à rester dans une forme de proto-conversation jusqu'à la fin de l'essai, *pris dans* et *constituant* la dynamique de l'attracteur propre au croisement perceptif, où ils se perçoivent mutuellement, cliquant régulièrement l'un sur l'autre. Lorsqu'ils se perdent, l'attracteur se déplace avec eux, et n'a pas de spatialité déterminable en soi, comme on le voit entre les secondes 54-76, et de la seconde 78 à la fin.

Dans le questionnaire écrit que les sujets remplissaient après la passation, le sujet #1 a indiqué que son but était de « trouver l'objet aux mouvement frénétiques (donc l'autre) », puis de « transmettre » à ce qu'il pensait être « intelligent » sa propre nature intentionnelle par des séries d'oscillations, « pour prouver à « l'autre » que j'étais « intelligent ». » Pour le sujet #2, « Dans certains tests, il y avait un peu de latence, parfois j'ai eu l'impression que les objets étaient tous fixes, et que le « monde » dans lequel on évoluait changeait de taille ». Cette réponse est particulièrement intéressante, d'une part parce que le sujet évoque la présence de délais sans avoir été informé de leur intervention ; et d'autre part parce qu'il explicite l'importance de la temporalité pré-phénoménale, de la dynamique de la présence, pour la

perception d'un phénomène unitaire. Lors de l'entretien collectif post-passation, qui permettait aux participants de partager leur vécu, le sujet #1 racontait qu'étant donné que le sujet #2 « vibrait » pour le trouver, cela lui évoquait un « comportement plus normal qu'un robot » et l'assurait « que c'était l'autre » ; le sujet #2 confirmant que sa stratégie consistait à « vibrer », osciller pour « explorer le monde ».

En 0-600/600-0ms, nous observons également un effet principal du facteur *Entité*<sup>21</sup>, ainsi que des différences significatives entre A (48,4%) et les deux autres entités (toutes deux  $p < 0,05$ ), mais pas entre le LM (28,8%) et l'OF (22,8%). L'écart temporel important relatif à ce délai asymétrique affectait la capacité des participants à cliquer précisément sur l'avatar de l'autre, et les clics sur Autrui représentaient seulement un peu moins de la moitié des clics. Néanmoins, ils cliquaient encore majoritairement sur Autrui, et si l'on prend en considération les pourcentages de stimulations relatifs à cette condition, ce résultat est d'autant plus intéressant qu'il s'agit de la deuxième condition où les participants recevaient le moins de stimulations par lui. Cela va dans le sens de l'hypothèse que c'est avant tout la dynamique et la temporalité de l'interaction qui permettent l'émergence de l'expérience de la présence, où le caractère erratique du participant ayant du délai créé un attracteur pour celui n'en ayant pas, qui, lui, est plus en capacité de le suivre et de faire preuve de contingence sociale.

Dans l'exemple ci-dessous, le sujet #1 a 600ms de délai face à son binôme qui n'en a pas. Ils se rencontrent mutuellement assez rapidement, adoptent une stratégie d'écoute, ralentissent, cherchent à maintenir la stimulation, et se mettent à osciller pour la retrouver lorsqu'ils la perdent (entre les secondes 18 et 22 pour le sujet #1, et les secondes 26 et 34 pour le sujet #2).

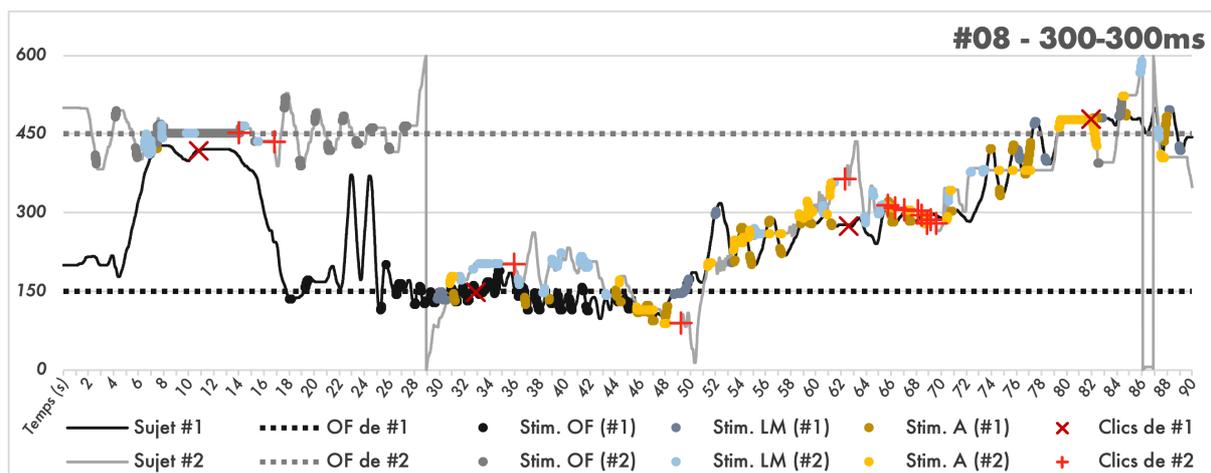


A partir de la 37<sup>e</sup> seconde, ils commencent une phase d'interaction caractéristique du croisement perceptif, où ils se déplacent ensemble, se prêtent une attention mutuelle, partagée, malgré le délai important du sujet #1. Ce dernier adopte une stratégie consistant à se déplacer de manière régulière dans la même direction, et à veiller à ce que les stimulations le suivent. Le sujet #2, qui n'a pas de délai, parvient à le suivre plus facilement, puisqu'il reçoit les stimulations immédiatement au contact de l'avatar. Dans le questionnaire écrit ainsi que dans

<sup>21</sup> Anova,  $F(2,99) = 7,8, p < 0,001$

l'entretien final, il précise que ses « techniques » pour repérer son partenaire consistaient en effet à « faire des allers et retours rapides », et à « tenter d'anticiper la trajectoire de l'autre ». Durant toute cette phase d'interaction, ils cliquent tous les deux régulièrement, manifestant leur degré de certitude concernant la nature de l'entité au contact de laquelle ils sont : autrui. Dans le sens de nos hypothèses, la réussite de la tâche dépend ainsi de la construction d'une temporalité partagée, par un savoir-écouter. Cependant, lors de l'entretien final, ils ont indiqué ne pas savoir s'ils avaient réussi à percevoir l'autre. Autrement dit, ils ont senti l'autre dans la présence, la rencontre, indépendamment d'une représentation consciente de son identité, de sa présence.

La condition de délais symétriques 300-300ms manifestait aussi un effet principal du facteur<sup>22</sup>, et des différences significatives entre les 3 entités (toutes  $p < 0,01$ ). Les participants ont en moyenne principalement cliqué sur A (54,8%), puis sur le LM (32,1%), puis sur l'OF (13,1%), dans des proportions similaires à la condition contrôle.



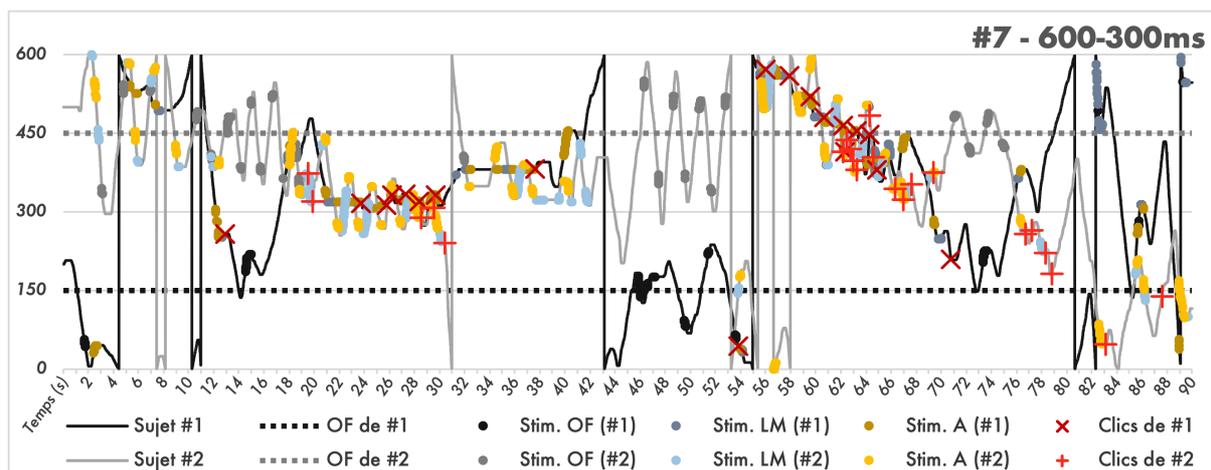
Dans l'exemple ci-dessus, les participants ont tous deux un délai de 300ms. Le sujet #2 rencontre d'abord son objet fixe, autour duquel il commence à osciller avant que le sujet #1 vienne à sa rencontre, lui faisant d'abord rencontrer le leurre mobile qui est attaché à son avatar. Ces stimulations font réduire l'amplitude des mouvements du sujet #2, qui se déplace sur son objet fixe, pendant que le sujet #1 adopte une attitude d'écoute, attentif au retour de la stimulation. Ayant eu le sentiment d'avoir été au contact de l'autre du fait de stimulations subites et erratiques, ils cliquent ; puis le sujet #1 repart explorer l'environnement dans l'autre direction, tandis que le sujet #2 continue d'énacter son objet fixe, dont il finit par comprendre la nature grâce à la régularité des stimulations données dans le ralentissement et la réversibilité de ses mouvements, dans des lois de contingence. Dans le questionnaire final, il écrit avoir eu l'impression que « la taille du curseur changeait », et que « l'objet fixe a diminué à un moment (zone de contact plus petite) », montrant que la dynamique et la temporalité jouent un rôle fondamental dans la phénoménalité. De son côté, le sujet #1 trouve également son objet fixe pendant ce temps, qu'il énonce en adoptant une stratégie consistant à effectuer des oscillations

<sup>22</sup> Anova,  $F(2, 102) = 31,91, p < 0,0001$

rapides et de faible amplitude, de façon à resserrer le halo de stimulations et spatialiser l'objet plus précisément. En réponse au questionnaire final, il indique que « la position de l'objet fixe entre les différents essais n'était pas toujours la même », et qu'il avait eu l'impression étrange qu'il y avait parfois trois objets fixes. Dans notre exemple, à partir de la 30<sup>e</sup> seconde, la régularité de ses stimulations en fonction de ses mouvements sont perturbées par la présence du sujet #2, qui participe alors à la constitution d'un attracteur les menant à se déplacer ensemble et à cliquer plusieurs fois jusqu'à la fin de l'essai. Malgré le délai et l'apparente incohérence des stimulations, c'est la dynamique de l'interaction, la co-constitution d'une proto-conversation qui donne aux participants le sens de la présence de l'autre, d'une présence réciproque, mutuelle, partagée. C'est avant tout la temporalité de l'interaction, la persistance d'un « là », malgré et avec les mouvements, qui permet l'expérience d'être *ensemble*.

Pour la condition de délai asymétrique 300-600/600-300, nous avons relevé un effet du facteur<sup>23</sup>, impliquant des différences entre A (49,1%) et l'OF (14,2%) ainsi qu'entre le LM (36,8%) et l'OF (toutes deux  $p < 0,001$ ), mais pas entre A et le LM. La présence de délais pour les deux participants, de surcroît asymétrique, ne leur permettait plus de distinguer clairement entre A et le LM, bien qu'en moyenne les clics sur Autrui restaient majoritaires.

Dans l'exemple ci-dessous, le sujet #1 a 600ms de délai, et le sujet #2 a 300ms. Ils commencent l'essai par un premier mouvement ample assez rapide, en se dirigeant dans des directions opposées, l'un vers l'autre. Le sujet #1 croise d'abord son objet fixe, ce qui lui fait inverser son mouvement, et au même moment, il croise le sujet #2 qui inverse également son mouvement dans une accélération rapide, recevant les stimulations du leurre mobile, de l'avatar ainsi que de son objet fixe à une certaine distance du contact effectif. Il inverse son mouvement en réduisant légèrement son amplitude, pendant que le sujet #1 fait des oscillations plus amples.



Ils reçoivent de multiples stimulations durant cette phase relativement active, puis le sujet #2 oscille autour de son objet avant que le sujet #1 le rejoigne. Se met alors en place un attracteur déviant les trajectoires de l'objet du sujet #2, et à partir de la seconde 21, le sujet #1 adopte une attitude d'écoute pendant que l'autre oscille autour de lui, l'incitant à cliquer. Le sujet #1 se

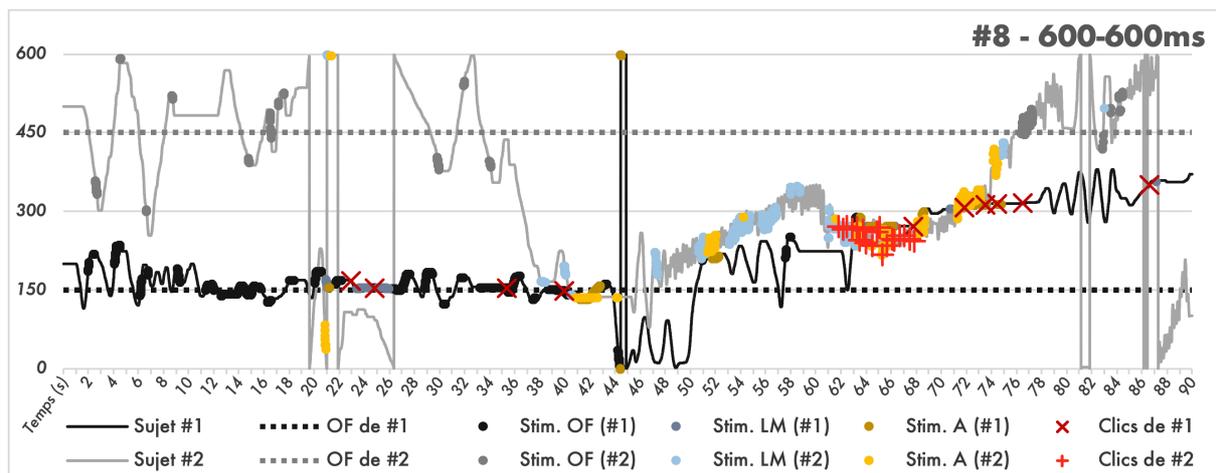
<sup>23</sup> Anova,  $F(2,96) = 21,7, p < 0,0001$

met ensuite à osciller légèrement à son tour à partir de la seconde 26, modifiant la dynamique des stimulations du sujet #2, qui clique également. Au milieu de l'essai, entre les secondes 31 et 55, l'attracteur se délite, l'interaction se dissout, et les sujets vont explorer leur objet fixe respectif ; avant de retrouver à nouveau une dynamique de stimulations propre à autrui dans la durée (à partir de la 56<sup>e</sup> seconde), où ils cliquent de nombreuses fois. Cependant, dans la dernière partie de l'essai, étant plus actifs, ils sortent de l'attracteur et ne parviennent plus à entrer dans une interaction de type croisement perceptif.

Dans le questionnaire final, les verbatim du sujet #2 nous précisent le point de vue de l'expérience vécue : « Je trouve qu'entre ces différents tests, on repère mieux où est l'objet fixe, chose qu'on a du mal à trouver au début. Cependant, il est très dur de distinguer l'objet qui bouge [le leurre mobile] de l'avatar de notre camarade !! La différence entre objet qui bouge et avatar était souvent faite par le fruit du hasard !! Quand les stimuli sont très répétés et saccadés, on peut toutefois trouver l'avatar. » Cela va dans le sens de notre hypothèse, selon laquelle le sentir précède la représentation et l'expérience de la présence d'autrui repose sur la dynamique de l'interaction, à un niveau collectif. Lors de l'entretien collectif, les deux participants ont dit avoir eu des « difficultés à définir l'espace », et avoir eu l'impression que l'objet fixe changeait parfois. Le sujet #1 expliquait avoir eu du mal à trouver l'autre qui était très mobile selon lui, et cherchait à trouver d'abord l'objet fixe pour s'en éloigner. Le sujet #2 quant à lui indiquait que sa stratégie consistait à trouver l'objet fixe pour osciller autour, de façon à ce que dès qu'une sensation supplémentaire survenait par rapport à celles qu'il énonçait dans des lois de contingence, il savait qu'un autre objet était là. Il précisait également « attendre l'autre », dans une posture d'écoute, mais avoir eu du mal à le trouver et à le différencier du leurre mobile, le poussant à rester plutôt autour de son objet fixe. Les deux sujets ont par ailleurs affirmé qu'ils essayaient de « rester immobile et d'attendre l'autre » la plupart du temps, mais aussi qu'ils avaient le sentiment d'être perdus, d'avoir du mal à se trouver.

Enfin, nous n'observons plus d'effet en condition 600-600ms, les participants ne parvenant plus à distinguer clairement Autrui des autres entités. Néanmoins, si nous regardons ces résultats avec ceux des stimulations, nous pouvons voir qu'en dépit d'un nivellement des stimulations entre les trois entités, et un taux légèrement plus important pour l'OF, c'est pourtant encore sur Autrui que les participants cliquaient en moyenne le plus (bien que non significativement), allant également dans le sens de l'idée que c'est sur la dynamique de l'interaction que repose la possibilité de sentir la présence d'*Autrui*.

Dans l'exemple ci-après, les participants ont tous deux 600ms, le délai le plus important. Au début de l'essai, ils explorent leur objet fixe respectif : le sujet #1 avec des oscillations rapides et de petite ampleur, parvenant à progressivement définir sa position de façon précise ; le sujet #2 en balayant largement l'espace et en recevant les stimulations de l'objet fixe plus loin que sa position, ne lui permettant pas de déterminer la nature de l'entité.



Après la 3<sup>ème</sup> stimulation, il revient légèrement en arrière pour la retrouver et s'arrête, puis, ne recevant rien, repart à l'exploration. Le délai perturbe l'énaction de lois de contingence car le sujet #2 adopte ici une attitude active, constituante, qui ne laisse pas de place à l'écoute. Il se déplace de manière aléatoire dans l'environnement, croise l'avatar d'autrui et adopte enfin une attitude d'écoute à proximité de lui. Pendant ce temps, le sujet #1 reçoit des stimulations qui excèdent ses propres mouvements lorsque l'avatar du sujet #2 ainsi que son leurre le croisent, l'incitant à cliquer (secondes 20 à 26).

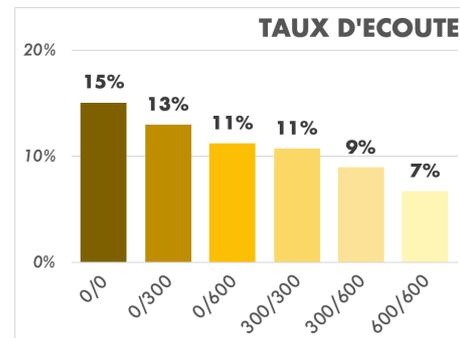
Dans la seconde moitié de l'essai, à partir de la seconde 40, le participant #2 se met à l'écoute et adopte une stratégie différente lorsqu'il perd la stimulation, ne consistant pas à éliminer toute forme d'activité, mais au contraire à osciller rapidement avec une amplitude réduite et régulière, de manière à retrouver la source de stimulations à proximité, et à annuler l'effet du délai en multipliant les stimulations, en réduisant leur halo, en étant attentif. Dès lors, tout en restant dans une zone restreinte, il reste brièvement au contact du leurre mobile attaché au sujet #1, puis interagit quelques secondes avec ce dernier avant qu'il s'éloigne et laisse place à nouveau au leurre. Lorsque ces stimulations cessent, le sujet #2, toujours avec la même stratégie, se déplace dans le sens inverse et parvient à retrouver le sujet #1 qui lui aussi oscille, l'incitant à cliquer plusieurs fois, manifestant sa certitude. Cette stratégie conduit également le sujet #1 à cliquer lorsqu'il adopte une attitude d'écoute (seconde 72), lui assurant que les mouvements sont dus à la présence d'autrui. Lors de l'entretien collectif à la fin de la passation, le sujet #2 précise en effet que sa stratégie consistait à « bouger tout le temps dans la même direction, en faisant des vibrations avec la souris (comme si je scannais la zone avec de légers va-et-vient) pour que l'autre puisse me voir. »

Nous avons également comparé les pourcentages de clics sur Autrui entre les différentes conditions, révélant un effet significatif du facteur *Durées de délai* (condition contrôle, délais symétriques et délais asymétriques)<sup>24</sup>, ainsi qu'une différence significative entre la condition contrôle et la condition 600-600ms seulement ( $p < 0,05$ ). Le délai impactait la capacité à sentir la présence de l'autre et à le reconnaître lorsque les deux participants avaient un délai

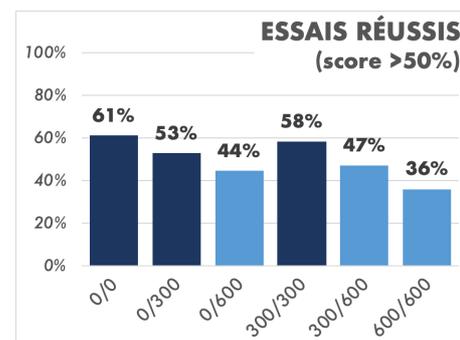
<sup>24</sup> Anova,  $F(2,100)=4, p < 0,05$

important ; mais il s'avère qu'ils restaient capables de surmonter les perturbations et de maintenir des scores de clics proches de la condition contrôle dans les autres conditions, en dépit du délai.

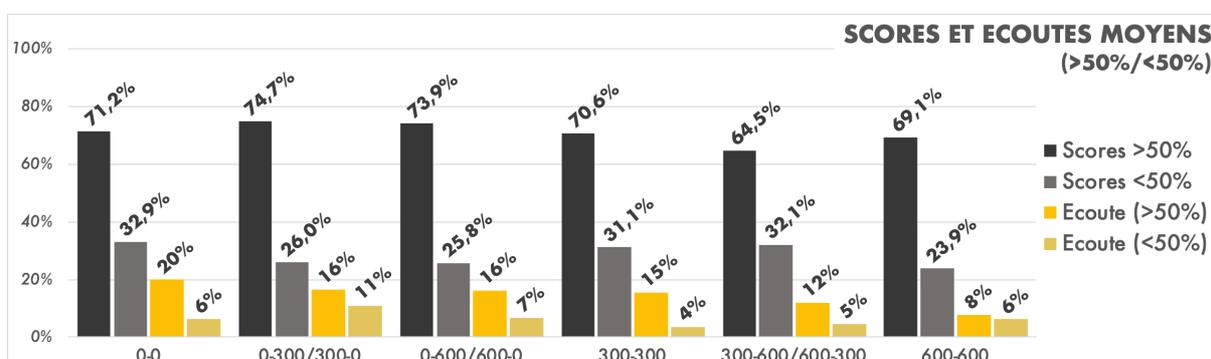
Nous nous sommes alors intéressés aux taux d'écoute de chaque essai où les participants avaient effectué au moins un clic, afin d'avoir un aperçu de l'effet du délai sur les modalités de l'interaction et les stratégies perceptives. Nous observons une diminution graduelle à mesure qu'augmentait le délai, passant de 15% d'écoute en condition contrôle sans délai, à seulement 7% en condition 600-600ms.



Puis nous avons voulu regarder de plus près en quoi l'écoute pouvait être liée à la réussite de la tâche en dépit du délai, en divisant les résultats en deux groupes : ceux dont le pourcentage de clics sur autrui était supérieur ou égal à 50% (essais « réussis »), et ceux dont le pourcentage était inférieur à 50% (essais « non réussis »). Dans le graphique ci-contre, nous voyons que le nombre d'essais réussis sur les 36 au total par condition diminue avec le délai. En condition contrôle, 61% des essais étaient réussis, légèrement moins en condition 300-300ms (58%) et en 0-300/300-0ms (53%) ; tandis que dans les conditions impliquant 600ms (en bleu clair), moins de la moitié des essais étaient réussis : 47% en 300-600/600-300ms, 44% en 0-600/600-0ms, et 36% seulement en 600-600ms.



L'évolution des taux de réussite et d'écoute en fonction du délai montre que le groupe dont les essais sont réussis cliquait en moyenne à 71,2% sur Autrui en condition contrôle, avec un taux de passivité de 20%, tandis que le groupe n'ayant pas réussi les essais (scores inférieurs à 50% de clics sur Autrui) cliquait seulement à 32,9% en moyenne sur Autrui, et était plus actifs avec un taux d'écoute de seulement 6%.



Concernant la condition de délai symétrique 300-300ms, où les participants parvenaient encore à réaliser une majorité d'essais réussis, on observe des moyennes de clics sur Autrui similaires à la condition contrôle pour les groupes ayant réussi les essais (70,6%) et ceux n'ayant pas réussi (31,1%) ; mais des taux d'écoute plus bas, 15% pour le premier groupe contre 4% pour le second. Avec l'augmentation du délai, les participants avaient tendance à être plus actifs, donc à manifester des taux d'écoute plus bas, mais aussi à moins bien réussir la tâche, cliquant moins sur Autrui par rapport aux autres objets.

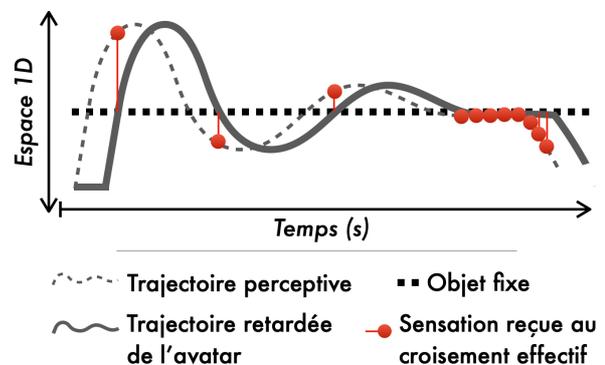
Néanmoins, nous pouvons voir, de manière générale, que les essais réussis sont associés à un taux d'écoute plus élevé par rapport aux essais non réussis. Et si l'on met en parallèle ces résultats avec le nombre d'essais réussis par session, il apparaît que les essais impliquant 300ms de délai, symétriques ou asymétriques (0-300/300-0ms, 300-300ms, et même 300-600/600-300ms), ont tendance à permettre de meilleures performances (de 58% d'essais réussis en 300-300ms à 47% en 300-600/600-300ms) ; alors que dans les essais impliquant 600ms dans un délai symétrique (600-600ms) et dans un délai fortement asymétrique (0-600/600-0ms), moins de 45% sont réussis.

## b. Expérience 2

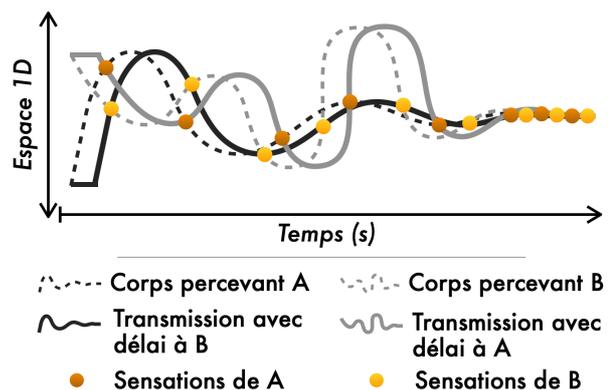
L'expérience 2 visait plus particulièrement à étudier l'effet éventuel de la *nature* du délai sur les dynamiques d'interaction selon la nature de l'entité rencontrée, sur la temporalisation et l'émergence d'un présent partagé avec Autrui, ainsi que sur la capacité à saisir le dispositif. Nous avons pour cela mis en jeu des *délais de sensation*, des *délais d'action* et des *délais de transmission*, et défini un design d'expérience isolant chaque type d'entité : objets fixes, objets mobiles non-intentionnels, et autrui.

Un délai de sensation (DS) renvoie au même type de délai que celui présenté dans l'expérience 1, où la stimulation associée à la rencontre d'un objet dans l'environnement virtuel est délivrée après 300 ou 600 ms.

Un délai d'action (DA), comme le montre le premier schéma ci-contre, consiste quant à lui en ce que les mouvements effectués par l'avatar dans l'environnement virtuel sont différés par rapport aux mouvements effectués avec la souris dans l'espace physique. Par conséquent, le retour de sensation a lieu seulement au moment où l'avatar rencontre effectivement l'objet, en fonction de la vitesse des mouvements.



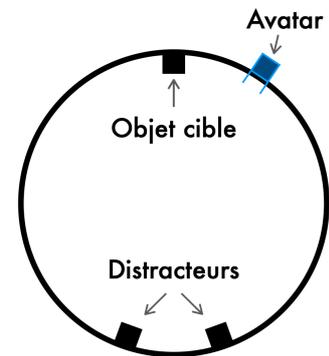
Enfin, un délai de transmission (DT), décrit par le second schéma ci-contre, est semblable à un délai réseau, où toutes les informations venant de l'environnement sont transmises avec du délai de façon absolue. En ce sens, alors qu'il ne devrait pas être perceptible face à un objet fixe ou un objet mobile non intentionnel, il devrait en revanche perturber l'interaction avec autrui, l'accroche du croisement perceptif, puisque chaque participant interagit avec une image de l'autre, restant ainsi chacun dans son temps unique – à moins de se mettre à l'écoute pour diminuer l'effet du délai, et pouvoir faire émerger un présent partagé.



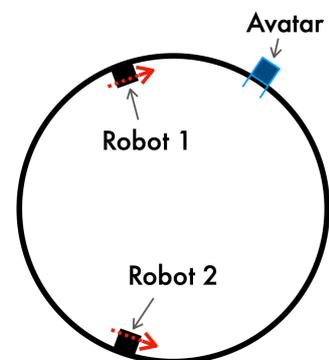
Nous voulions également savoir si ces délais de différentes natures avaient un effet différent en fonction de la nature de l'entité rencontrée, intentionnelle ou non intentionnelle, c'est-à-dire sur les modalités de l'énaction de lois de contingence et de l'exposition à l'altérité d'Autrui dans une contingence sociale. Pour cela, nous avons défini trois types d'essais, « objet fixe » (OF), « objet mobile » (OM), et « croisement perceptif » (CP), qui renverront à nos

conditions expérimentales, à partir du même environnement unidimensionnel de 600 pixels en forme de tore.

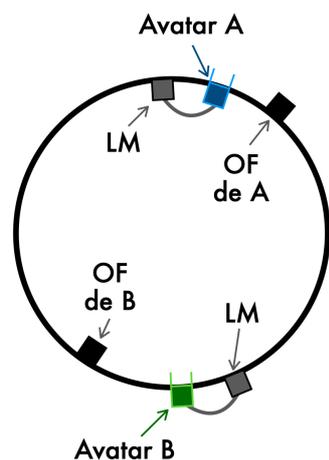
En première partie de l'expérience, dans les essais de la condition OF, les participants pouvaient rencontrer 3 objets fixes de 8 pixels : 2 proches et un nettement éloigné des 2 autres. Ils avaient pour tâche de distinguer l'objet dit « isolé » des deux autres, et de cliquer dessus le plus précisément possible. Ces essais duraient 20 secondes, et chaque participant passait 9 essais consécutifs de cette condition.



Dans la deuxième partie, les essais OM impliquaient 2 robots de 8 pixels également, allant dans des directions opposées (l'un vers la gauche, l'autre vers la droite) à une vitesse constante de 15 ou 30 pixels/s selon un ordre contrebalancé. Les participants devaient trouver l'objet allant dans la direction indiquée par la consigne audio via le casque au début de chaque essai, le suivre et essayer de cliquer dessus le plus possible, dans un temps imparti de 30 secondes. Les participants passaient également 9 essais consécutifs de cette condition.



Enfin dans la troisième et dernière partie, les essais CP, nous reprenons la configuration classique de l'expérience princeps, où les participants pouvaient rencontrer un objet fixe, l'avatar de l'autre, ainsi qu'un leurre mobile attaché, tous de 8 pixels. La tâche consistait à discriminer l'avatar de l'autre par rapport à l'objet fixe et au leurre mobile, et à cliquer sur lui. Les essais de cette condition duraient quant à eux 45 secondes, et chaque participant en passait 15 consécutifs.



Les participants étaient répartis en trois groupes en fonction de la nature du délai (action, sensation ou transmission), et ne passaient l'expérience qu'avec un seul de ces trois types (ils n'étaient pas informés de la présence de délais). Nous avons ainsi 3 groupes de 6 binômes

OF - OM		CP	
Ordre #1	Ordre #2	Ordre #1	Ordre #2
0	0	0	0
300	600	300	600
600	300	600	300
0	0	0	0
600	300	600	600
300	600	300	300
0	0	0	0
300	600	600	300
600	300	300	600
0	0	0	0
300	300	300	300
600	600	600	600
0	0	0	0
300	600	300	600
600	300	600	300

chacun, soit un total de 36 participants. Au sein de chaque groupe et de chaque type d'essai, les participants expérimentaient 3 modalités de la Durée du délai : les essais contrôles sans délai (0-0ms), et les essais expérimentaux avec des délais symétriques de 300 et 600ms. Ils passaient ces essais dans un ordre contrebalancé organisé en deux sous-groupes comme présentés dans les tableaux ci-contre, impliquant 3 essais sans délai (dont un dès le début de manière à renforcer et observer l'effet perturbateur du délai), 3 essais à 300ms et 3 essais à 600ms de délai concernant les conditions OF et OM ; ainsi que 5 essais sans délai, 5 essais à 300ms et 5 à 600ms de délai en condition CP.

Les variables indépendantes concernaient la Nature et la Durée des délais au sein de chaque condition (OF, OM, CP) et de chaque groupe (DA, DS ou DT). Les variables dépendantes impliquaient le pourcentage de stimulations et de clics par entité, les trajectoires exploratoires enregistrées pour chaque sujet et chaque essai, ainsi que les taux d'écoute<sup>25</sup>.

Cette passation a un caractère particulièrement exploratoire, dans le sens où nous voulions voir s'il y avait une éventuelle différence entre les trois types de délais, ayant déjà observé l'effet de la durée des délais dans l'expérience 1. Ici, nous n'attendions pas de différences particulières entre un délai sur la sensation et un délai sur l'action, puisque d'un point de vue théorique, que le délai entre le croisement effectif d'un objet et le retour de sensation soit dû à un diffèrent de la sensation ou de l'action, cela revient a priori à la même chose. Nous supposons que tous deux auraient une influence sur la capacité à discriminer les objets, un impact sur leur phénoménalité, en perturbant l'énaction de lois de contingence. Nous nous attendions également à ce que le délai ait un effet délétère sur la capacité à sentir une contingence sociale, mais n'empêche pas l'expérience d'une forme de mutualité, l'accroche spécifique au croisement perceptif. Ces types de délai devraient empêcher l'objectivation de l'autre en tant que *Körper*, mais nous posons l'hypothèse opérationnelle que les participants parviendraient à percevoir l'intentionnalité de l'activité, en particulier s'ils adoptaient une posture d'écoute par une stratégie laissant une place à une forme de passivité. Pour compenser le délai, les participants devraient pouvoir développer des stratégies de ralentissement ou de rythme, étant toujours dans le même monde que le partenaire.

Concernant le délai de transmission, nous supposons qu'il ne serait précisément gênant que pour le CP, empêchant la perception de la contingence sociale, puisque les participants interagissaient toujours avec *l'image* de l'autre, un « ça a eu lieu ». En revanche, ce délai ne

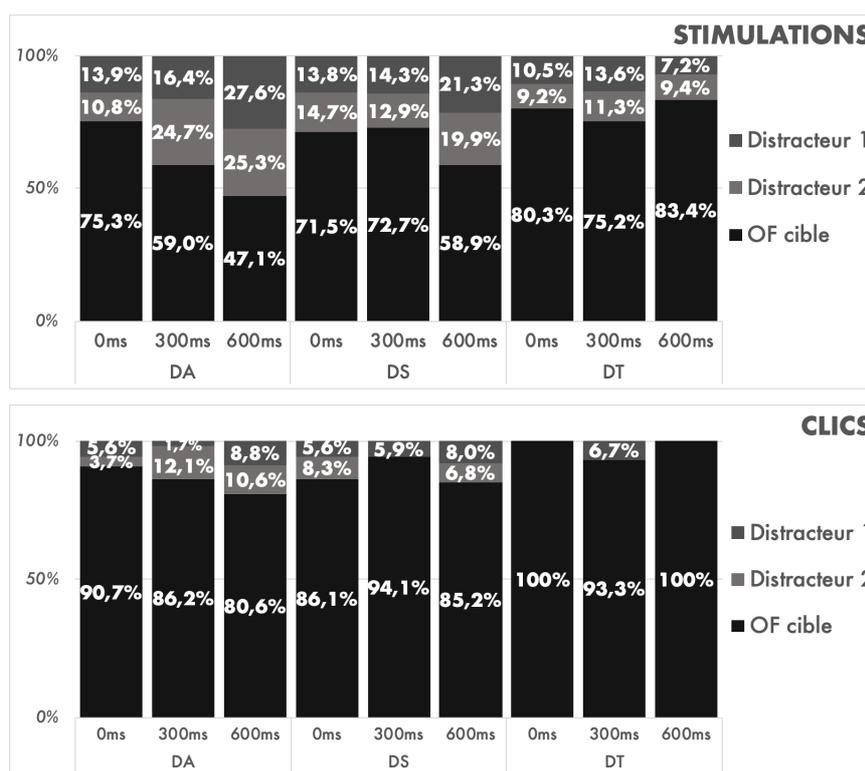
<sup>25</sup> Les participants remplissaient également un questionnaire général à la fin de l'expérience, en décrivant par exemple leurs stratégies pour déterminer les différents objets, ou en essayant d'expliquer ce qu'ils avaient pu remarquer de différent d'un essai à l'autre.

devrait pas poser problème concernant les OF et les OM, insensibles, non intentionnels et dont l'énaction dépend de lois de contingence individuelles (puisque c'est la transmission de leur image qui est différée, comme c'est le cas par exemple pour la lune ou l'observation de l'évolution des étoiles, impliquant toujours un très grand délai) ; et il devrait favoriser l'objectivation y compris d'autrui (reconnaître l'autre comme « objet »). Mais la transmission jouant sur la mutualité de la contingence et la perception de cette réciprocité, la réussite de la tâche devrait impliquer de ralentir et se mettre plus à l'écoute pour compenser le délai.

### Résultats des essais « Objet Fixe » (OF) :

Concernant les *Stimulations* et les *Clics* de la condition OF, au sein de chaque groupe (DA, DS, DT) et dans toutes les modalités de Durée de délai (0ms, 300ms, 600ms), les analyses révèlent que les participants étaient significativement plus stimulés par l'OF cible que par les distracteurs (tous  $p < 0,0001$ ), et cliquaient significativement plus sur lui que sur les deux autres (tous  $p < 0,001$ ), comme le montrent les graphiques suivants.

Les analyses de l'effet de la *Nature du délai* sur les stimulations par l'OF cible en condition contrôle 0ms n'a pas révélé de différence significative entre DA (75,3%), DS (71,5%) et DT (80,3%). En revanche, nous observons un effet du facteur en 300ms<sup>26</sup>, avec une différence tendancielle<sup>27</sup> entre DA (59%) et DT (75,2%). Nous observons aussi un effet du facteur en 600ms<sup>28</sup>, dont des différences significatives entre DA (47,1%) et DT (83,4%), ainsi qu'entre DS (58,9%) et DT (toutes deux  $p < 0,001$ ).

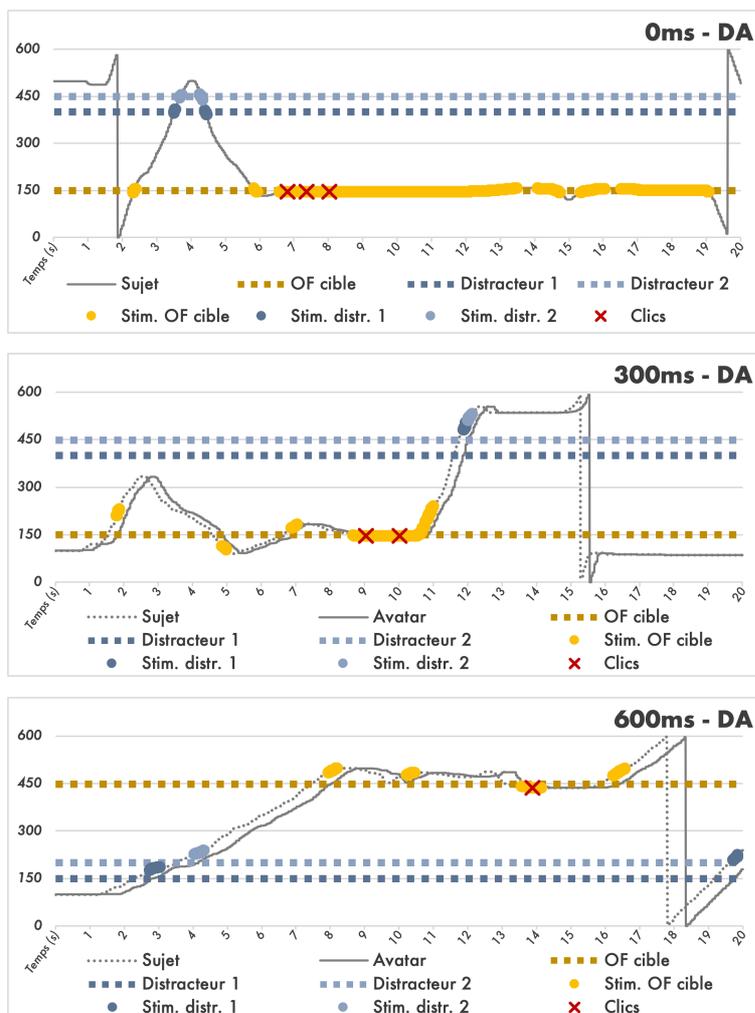


<sup>26</sup> Anova,  $F(2,104)=3,17$ ,  $p < 0,05$

<sup>27</sup> Test post-hoc de Tuckey,  $p=0,0563$

<sup>28</sup> Anova,  $F(2,104)=19,54$ ,  $p < 0,0001$

Nous observons un effet du facteur *Durée de délai* (0, 300 et 600ms) sur les pourcentages de stimulations par l'OF cible seulement dans le groupe DA<sup>29</sup>, avec une différence significative entre la condition contrôle 0ms (75,3%) et la condition 300ms (59% ;  $p < 0,05$ ), ainsi qu'entre la condition contrôle et la condition 600ms ( $p < 0,0001$ ), où moins de la moitié des stimulations (47,1%) sont dues à l'OF cible. Le délai perturbe l'énaction de lois de contingences et donc la perception de l'espace, rendant plus difficile non seulement la distinction entre les trois objets, mais aussi la possibilité de s'arrêter au contact de l'objet pour pouvoir réaliser la tâche avec précision. Néanmoins, même lors de délais de 600ms, les participants des groupes DA et DS parvenaient à maintenir des scores de clics très élevés dans toutes les modalités du *Durée de délai* (de 80,2% à 94,1%). Nous observons un effet principal du facteur *Nature du délai* sur les pourcentages de clics attribués à l'OF cible seulement pour la modalité 600ms<sup>30</sup>, avec une différence entre DA (80,6%) et DT (100%). Pour les participants du groupe DT, comme nous l'avons expliqué plus tôt, la nature du délai n'impliquait pas d'effet face à un objet fixe, leurs interactions n'étaient ici jamais perturbées, et ils pouvaient développer des lois de contingence ainsi que des stratégies chaque fois renforcées.

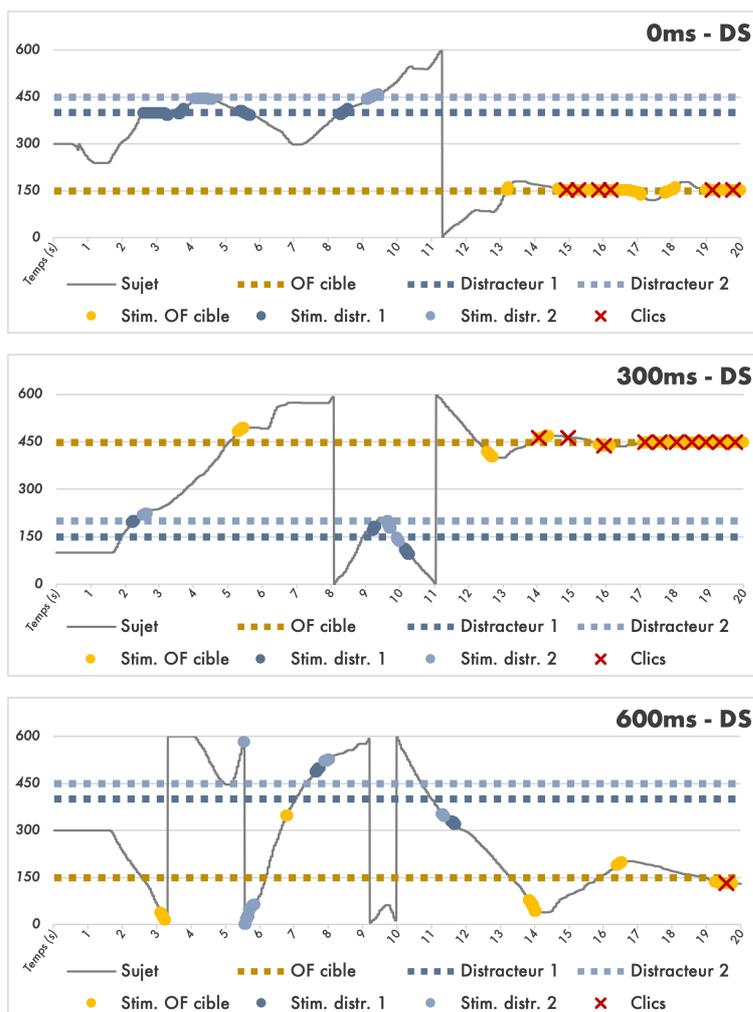


Dans les exemples du groupe ayant un *délai d'action* ci-contre, nous pouvons voir que dans les essais avec délai (300 et 600ms), l'avatar (représenté par la courbe pleine) se déplace de manière décalée par rapport aux actions effectives des participants (courbe en pointillés), et ces derniers reçoivent la stimulation au moment où leur avatar croise un objet. Bien que le délai rende plus difficile la capacité à s'arrêter précisément sur l'objet cible, expliquant la diminution des pourcentages de stimulation, les sujets parviennent tout de même à le différencier des distracteurs par la dynamique des stimulations, puisque ces derniers provoquent deux stimulations successives et rapprochées. L'évaluation et l'énaction de l'environnement ainsi que des

<sup>29</sup> Anova,  $F(2,105)=8,56$ ,  $p < 0,0001$

<sup>30</sup> Anova,  $F(2,74)=3,78$ ,  $p < 0,027$

objets repose non pas sur une mesure objective de la distance entre eux, mais sur la temporalité des stimulations relative aux mouvements des sujets. Pour pouvoir s'arrêter sur l'objet cible et cliquer précisément dessus, le délai impose de ralentir, de se mettre à l'écoute, de réactualiser sans cesse ses attentes. Par exemple, dans l'essai à 300ms de délai d'action ci-avant, le sujet croise une première fois l'objet cible en bougeant assez rapidement sa souris vers la droite, puis inverse son mouvement, avec une certaine inertie, après avoir reçu la stimulation, et s'attend à recevoir la stimulation de nouveau à peu près au même niveau : entre les secondes 3 et 4, il se met à ralentir jusqu'à recevoir la stimulation attendue, qui arrive bien plus loin qu'au premier passage ; mais ensuite, il inverse presque immédiatement son mouvement, ralentit encore jusqu'à la troisième stimulation, inverse à nouveau son mouvement, et, plus lentement encore, reste attentif, à l'écoute de la prochaine stimulation, lui permettant de réduire le halo de présence et de s'arrêter sur l'objet pour cliquer. En revanche, dans l'exemple de l'essai à 600ms, le sujet semble moins dans l'écoute, la présence, que la représentation : il cherche l'objet là où il l'attend d'un point de vue plus objectif, projetant sa position spatiale relativement à l'espace physique parcouru par sa main, et a du mal à le trouver précisément, à maintenir une stimulation.



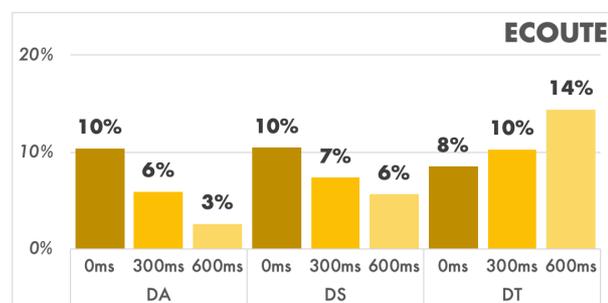
Nous observons les mêmes effets du délai sur les objets fixes dans le groupe ayant un *délai de sensation*. Dans les exemples ci-contre, nous pouvons voir que c'est également la dynamique des stimulations et la capacité à se mettre à l'écoute qui permet aux sujets de parvenir à s'arrêter précisément sur l'objet cible. Dans l'essai sans délai, le sujet rencontre d'abord les distracteurs, énonce leur proximité, s'en éloigne pour voir s'il n'y a pas un autre objet proche de cette zone, puis inverse son mouvement pour croiser les deux objets, et enfin se diriger vers l'objet cible isolé<sup>31</sup>. Dans l'essai avec 300ms de délai, la stratégie du sujet consiste à balayer l'environnement à vitesse relativement constante de manière à sentir les trois objets, à

<sup>31</sup> Dans cet exemple, les paliers dans la trajectoire que l'on peut observer aux secondes 10-11 et 12-13 peuvent correspondre non pas à un arrêt volontaire du participant, mais à un repositionnement de la souris qu'il lève de la table et décale sur sa gauche pour pouvoir continuer son mouvement vers la droite.

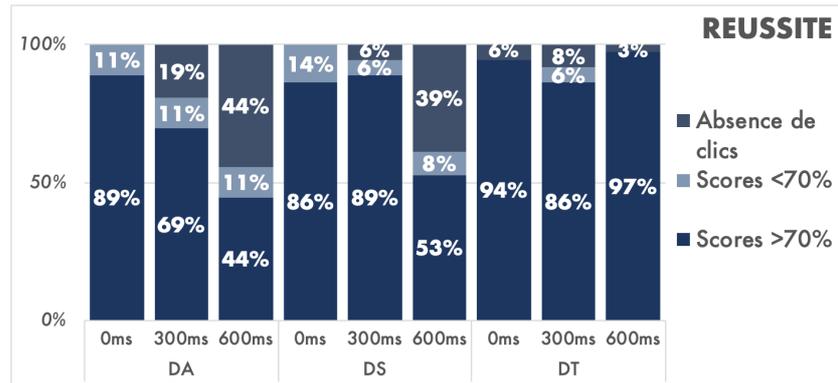
s'arrêter après avoir reçu la troisième stimulation, puis à se décaler vers la droite pour éventuellement sentir un objet proche. N'ayant pas de stimulation, il poursuit son mouvement vers la droite et l'inverse immédiatement après la première stimulation relative aux distracteurs, lui faisant sentir 3 stimulations, et lui indiquant ainsi qu'il s'agit du groupe de distracteurs. Cela lui permet de se diriger sur l'objet cible en allant chercher la prochaine stimulation dans la même direction, et d'essayer de s'arrêter précisément dessus en ralentissant pour pouvoir cliquer. Dans l'essai avec 600ms, nous pouvons voir plus précisément l'effet de la vitesse et de l'activité sur l'énaction de l'environnement lorsqu'il y a du délai : au début, le sujet balaye assez rapidement l'espace, croise l'objet cible, puis va, sans le savoir, inverser son mouvement exactement sur l'un des deux distracteurs, recevant ainsi une stimulation longue, correspondant au temps passé au contact de l'objet lors de l'inversion de son accélération. Il poursuit cependant son mouvement rapide vers la droite, croise l'objet cible dont il reçoit la stimulation quasiment au niveau des distracteurs, amorce un ralentissement de son mouvement, croise les distracteurs délivrant deux stimulations successives, puis inverse à nouveau son mouvement pour aller balayer l'ensemble de l'espace. Il reçoit les stimulations des distracteurs à un endroit différent comparé à ce qu'il avait reçu avant d'inverser son mouvement, notamment en raison de la variation de sa vitesse, ce qui le fait brutalement ralentir (seconde 12). Il poursuit néanmoins son mouvement, et l'inverse après avoir reçu la stimulation qui correspond pour lui à l'objet cible, qu'il va essayer d'atteindre plus précisément en réduisant chaque fois sa vitesse, avant de réussir à cliquer au moment où il reçoit la stimulation juste avant la fin de l'essai.

Nous ne présentons pas d'exemple pour le groupe DT, puisque la nature de ce délai faisant que les sujets ne sentent pas la latence, les trajectoires sont du même ordre que les essais sans délai présentés. Ce sera également le cas pour les essais OM.

Bien que l'écoute soit un indicateur plutôt intéressant concernant les interactions avec un objet mobile et surtout autrui, nous pouvons voir que les taux d'écoute sont relativement bas pour la tâche OF ; mais aussi que l'augmentation du délai a bien un effet sur la capacité à sentir la présence des objets dans les groupes DA et DS, en poussant les participants à être plus actifs pour pouvoir énoncer une forme de stabilité. En revanche, les participants du groupe DT s'amélioraient d'un essai à l'autre, parvenant de mieux en mieux à distinguer les trois objets ainsi qu'à s'arrêter sur l'OF cible pour cliquer de manière précise : ils parvenaient à faire émerger des lois de contingence, à les sédimer en représentations qui facilitaient la réalisation de la tâche. Ils trouvaient ainsi plus rapidement l'objet, restaient plus longtemps à son contact, et manifestaient des taux de passivité importants tout au long des essais (jusqu'à 14%).



Enfin, en distinguant les essais « réussis », ici les essais dont le score de clics sur l'OF cible était supérieur ou égal à 70%, par rapport aux essais « non réussis » (scores inférieurs à 70%), comme présentés dans le graphique ci-contre, nous pouvons observer que



les participants des groupes DA et DS avaient tendance non pas à faire plus d'erreur, mais à *moins cliquer* à mesure que le délai augmentait. Sur les 36 essais de la condition 600ms du groupe DA, il y a autant d'essais réussis que d'essais où les participants n'ont pas cliqué (44%). Dans le groupe DS, à peine 53% des essais étaient réussis, et dans 39% des essais les participants n'ont fait aucun clic. Outre les marges d'erreurs normales possibles, comme nous pouvons le voir dans le groupe DT, les délais dans les groupes DA et DS impliquaient que les participants mettaient plus de temps à sentir les objets et à faire-présence pour pouvoir les distinguer, que le présent se dilatait.

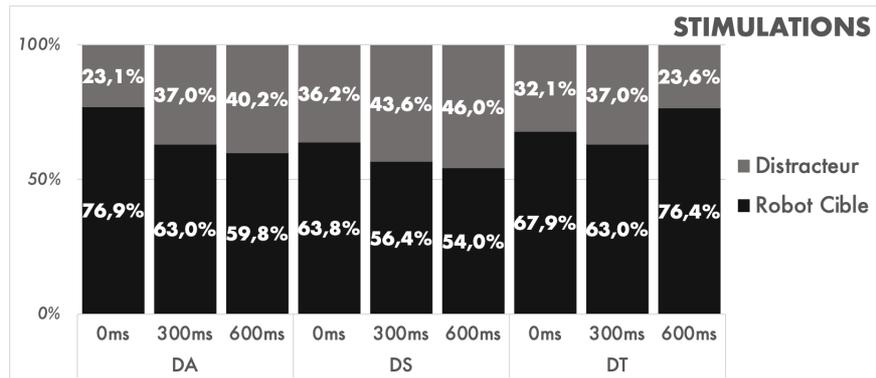
A la fin des essais OF, les participants répondaient à un questionnaire intermédiaire leur demandant de décrire les stratégies employées pour discriminer l'objet cible. Dans le groupe DA, une grande partie des verbatim rapporte avoir procédé en faisant le tour de l'environnement, avant de s'arrêter sur l'objet dont l'intervalle de temps était le plus long entre deux stimulations. En général, ils identifiaient l'objet cible par opposition aux stimulations successives provoquées par le croisement des distracteurs. C'est ce que l'on retrouve également dans les verbatim du groupe DS, où un participant déclare par exemple : « Pour balayer je commençais à gauche et balayais jusqu'à avoir trouvé les 3 objets et je revenais à celui qui me semblait le plus lointain. Mais au moment de « revenir » à l'objet lointain, il était difficile à percevoir, comme s'il se déplaçait un peu à chaque fois qu'on passait la souris dessus ».

### **Résultats des essais « Objet Mobile » (OM) :**

Les analyses des essais OM révèlent des différences significatives entre les stimulations par l'OM cible et celles par le distracteur dans tous les groupes et toutes les conditions (toutes  $p < 0,05$ ) ; sauf dans le groupe DS en condition 600ms (54% par l'OM cible et 46% par le distracteur), où les sujets ne parvenaient plus à stabiliser l'interaction avec les objets mobiles et à les distinguer clairement.

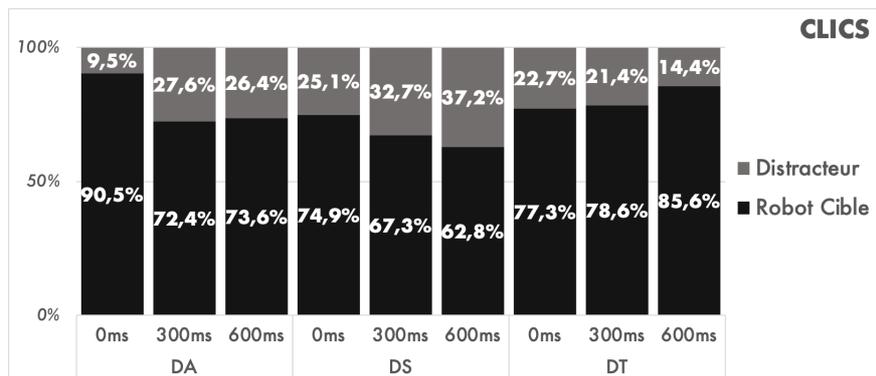
Entre les trois groupes (DA, DS, DT), nous n'observons aucune différence significative relative aux stimulations par l'OM cible pour la modalité contrôle sans délai, ni en 300ms. En

revanche, nous relevons un effet du facteur *Nature du délai* en 600ms<sup>32</sup>, le test post hoc de Tuckey montrant des différences significatives entre les groupes DA (59,8%) et DT (76,4%), et entre les groupes DS (54%) et DT



(toutes deux  $p < 0,05$ ). Au sein des groupes DS et DT, les analyses ne montrent pas de différences significatives relatives aux stimulations par l'OM entre les modalités 0ms, 300ms et 600ms. Pour le groupe DA, l'Anova montre un effet principal du facteur *Durée de délai*<sup>33</sup>, dont une différence significative entre les modalités 0ms (76,9%) et 600ms de délai (59,8% ;  $p < 0,05$ ), indiquant que les performances de suivi de l'OM cible se dégradaient avec l'augmentation du délai, et que les participants avaient plus de mal à distinguer la direction de chaque robot mobile.

Concernant les clics, les analyses montrent des différences significatives entre l'OM cible et le distracteur dans toutes les modalités de *Durée de délai* au sein des groupes DA et DT (toutes  $p < 0,001$ ) : les sujets cliquaient majoritairement plus sur le robot cible. En revanche, c'est le cas seulement dans les modalités 0ms et 300ms ( $p = 0,07$ ) pour le groupe DS : en 600ms, l'Anova indique que la différence entre les pourcentages de clics sur l'OM cible et le distracteur n'est pas significative.



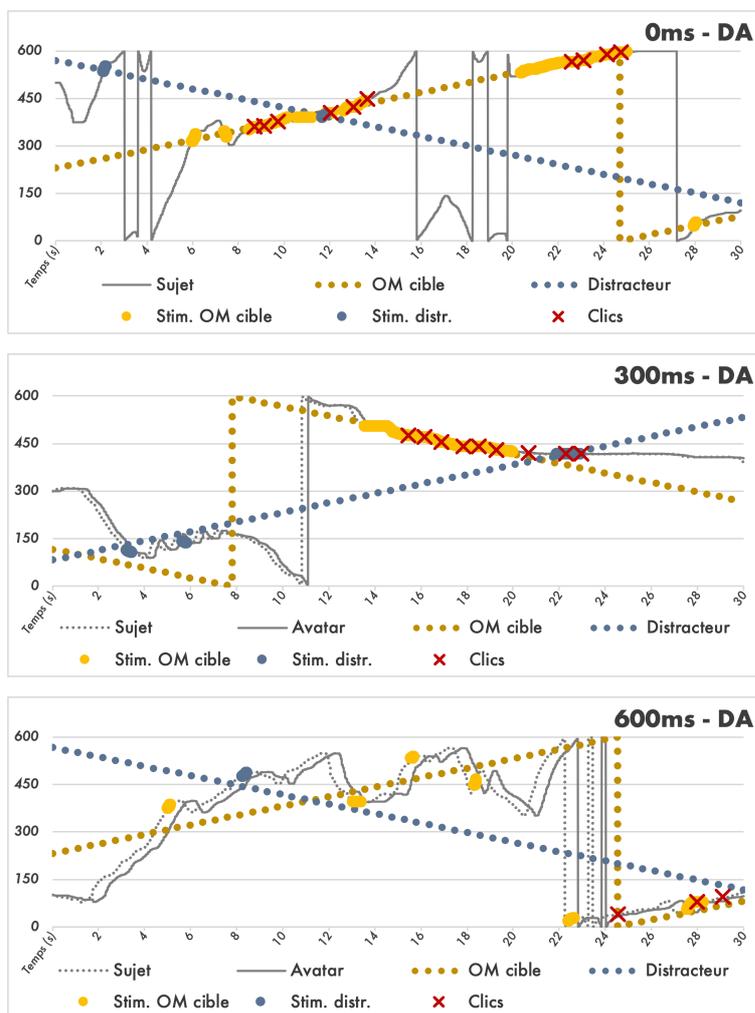
Enfin, les analyses ne montrent pas d'effet du facteur *Nature du délai* sur les clics attribués à l'OM cible pour les modalités 0ms et 300ms entre les groupes ; mais montrent un effet tendanciel pour la modalité 600ms<sup>34</sup>, dont une différence significative entre les groupes DS (62,8%) et DT (85,6% ;  $p < 0,05$ ). Nous n'observons pas de différences significatives concernant les clics sur l'OM cible entre les modalités (0, 300, 600ms) au sein de chaque groupe (DA, DS, DT). Autrement dit, en dépit du délai, les participants parvenaient à réussir la tâche d'un essai à l'autre de manière générale.

<sup>32</sup> Anova,  $F(2,105)=7,32, p=0,001$

<sup>33</sup> Anova,  $F(2,105)=3,93, p<0,05$

<sup>34</sup>  $F(2,75)=3,02, p=0,055$

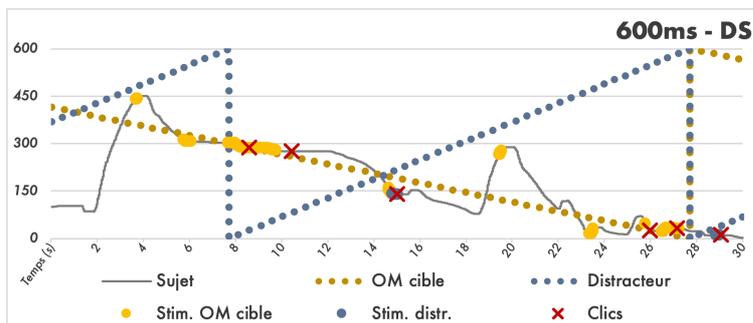
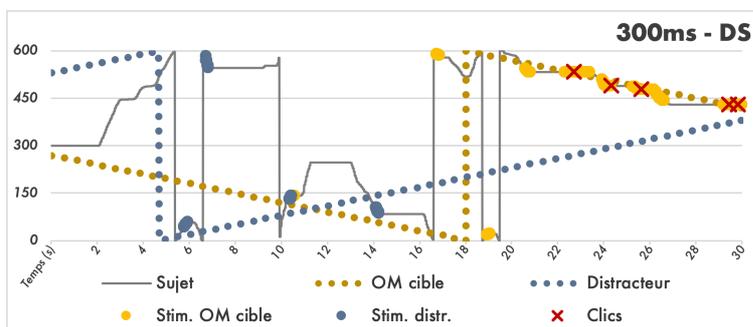
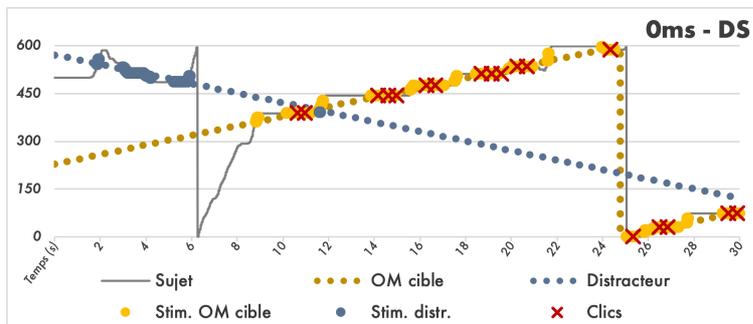
Si l'on observe les trajectoires présentées ci-bas, nous pouvons voir que les sujets adoptaient différentes stratégies pour déterminer la direction dans laquelle se déplaçaient les robots et pour parvenir à suivre le robot cible afin de cliquer dessus le plus possible. Les participants recevaient la consigne audio via le casque au début de l'essai, indiquant « gauche » s'il fallait cliquer sur le robot allant vers la gauche, ou « droite » pour celui allant vers la droite. En général, les participants commençaient par se déplacer dans le sens indiqué par la consigne, parfois dans le sens contraire, jusqu'à rencontrer une stimulation. S'ils choisissaient d'aller dans la direction indiquée par la consigne, ils inversaient leur mouvement après une stimulation, et oscillaient tout en se déplaçant, soit dans la direction attendue de l'objet cible, soit dans celle contraire pour d'abord voir s'il s'agit du distracteur et l'éliminer.



Dans l'essai sans délai ci-contre, le sujet parvient à trouver le robot cible, à le suivre, et à le retrouver après l'avoir perdu, en se déplaçant à vitesse constante. Dans l'essai à 300ms, le sujet se dirige dans la direction indiquée par la consigne, rencontre d'abord le distracteur, semble comprendre qu'il va vers la droite, puis décide d'aller dans la direction opposée pour trouver le robot cible, sur lequel il clique après avoir maintenu une stimulation constante tout en se déplaçant vers la gauche. Il est malheureusement distrait par l'autre robot à partir de la seconde 21, se met à attendre l'arrivée du robot cible qu'il pense avoir dépassé, et ne repart à sa recherche qu'au tout dernier moment de l'essai. Enfin, dans l'essai comportant 600ms, le sujet

part également dans la direction indiquée par la consigne, rencontre un premier objet qu'il essaie de retrouver en inversant son mouvement, puis repart dans l'autre direction en ralentissant, jusqu'à croiser le distracteur, et tenter de retrouver une stimulation. Il continue ensuite vers la droite, puis décide de revenir brusquement en arrière et rencontre l'objet cible. Il se met alors à l'écoute, revient doucement vers la droite, puis accélère son mouvement, reçoit une stimulation qu'il cherche à retrouver dans une certaine proximité par une petite oscillation, qu'il amplifie pour la retrouver plus loin. Ici, le sujet est plutôt actif, et devient plus passif, plus

à l'écoute seulement après la seconde 24, attendant le robot. Il parvient à cliquer sur lui lorsqu'il effectue une oscillation et reçoit la stimulation, sans être précisément sur l'objet.

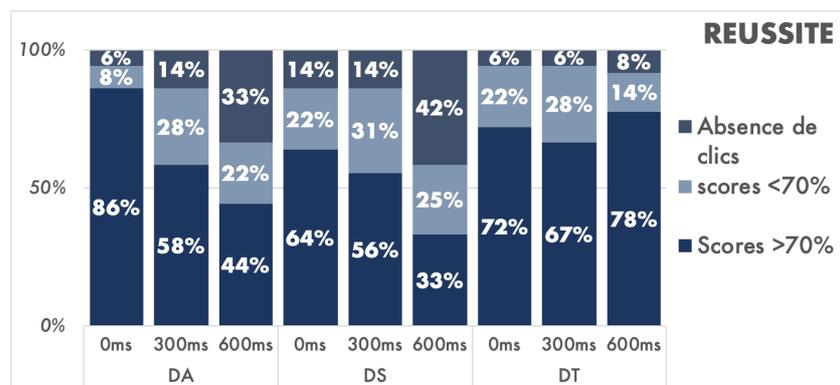


Dans les exemples du groupe DS ci-contre, nous pouvons voir des stratégies similaires en début d'essai concernant l'exploration de l'environnement. Dans l'essai sans délai, le sujet se déplace dans la direction annoncée, et croise tout de suite le distracteur : il s'arrête brièvement lorsque la stimulation s'arrête, et revient en arrière pour vérifier qu'il s'agit du robot allant dans la direction opposée, puis repart dans la direction empruntée par le robot cible. Lorsqu'il le croise, il adopte une stratégie consistant à dépasser le robot cible dans la même direction que lui (ici vers la droite), puis à attendre que le robot le rattrape, vienne à lui, comme s'il le suivait. De cette manière, il parvient à le suivre de manière assez proche, même sans stimulation constante, et à cliquer

chaque fois que survient la stimulation. Dans l'essai avec 300ms de délai, le sujet décide plutôt de partir dans la direction opposée à celle indiquée et relative à l'objet cible, puis adopte la même stratégie que dans l'essai sans délai chaque fois qu'il reçoit une stimulation, pour tenter de déterminer le sens du mouvement de l'objet en question. Néanmoins, il semble ne pas parvenir à déterminer de direction particulière, jusqu'à ce qu'il rencontre l'objet cible dans la deuxième moitié de l'essai, et mette en place sa stratégie qui est alors validée : il dépasse l'objet en allant dans la direction de la consigne (ici gauche), s'arrête quand la stimulation cesse, et clique lorsqu'il reçoit une stimulation de l'objet venant de sa droite. Dans l'essai avec 600ms de délai, le sujet part dans la direction opposée à celle du robot cible, de manière à le rencontrer frontalement, et à revenir en arrière pour vérifier la direction du mouvement lorsqu'il rencontre une stimulation. C'est ce qu'il fait dès les premières secondes, en ralentissant lorsqu'il inverse son mouvement, de manière à pouvoir s'arrêter au plus proche de la stimulation et parvenir à suivre l'objet tout en se déplaçant vers la gauche, pour pouvoir alors cliquer. En dépit d'un délai important, le sujet adopte une stratégie consistant à se déplacer lentement tout en étant attentif,

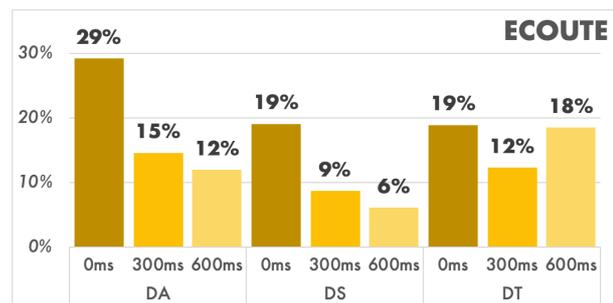
à l'écoute de la stimulation, lui permettant de rester relativement proche de la trajectoire de l'objet, bien qu'il peine à maintenir un contact stable.

Si l'on s'intéresse aux taux d'essais « réussis » (score supérieur ou égal à 70% de clics sur l'OM cible), nous pouvons voir qu'avec l'augmentation du délai, les participants des groupes DA et DS tendaient à moins cliquer sur l'OM cible, voire à moins cliquer



tout court – jusqu'à réaliser moins de la moitié d'essais « réussis » en conditions 600ms. Dans le groupe DS, les essais sans clics représentaient même la majorité (42%) du total des essais en 600ms.

Les taux d'écoute chutent également avec l'augmentation du délai pour les groupes DA (passant de 29% en 0ms à 12% en 600ms) et DS (de 19% à 6%), les participants étant forcés à être plus actifs pour retrouver l'objet mobile perdu. Les délais rendaient plus difficile de se mettre à l'écoute de manière régulière, de faire émerger un présent étendu, d'adapter sa flexibilité pour donner lieu à une expérience continue, au sentir de la présence, et non à des bouts discrétisés d'expérience, compliquant le suivi des objets afin de les distinguer.



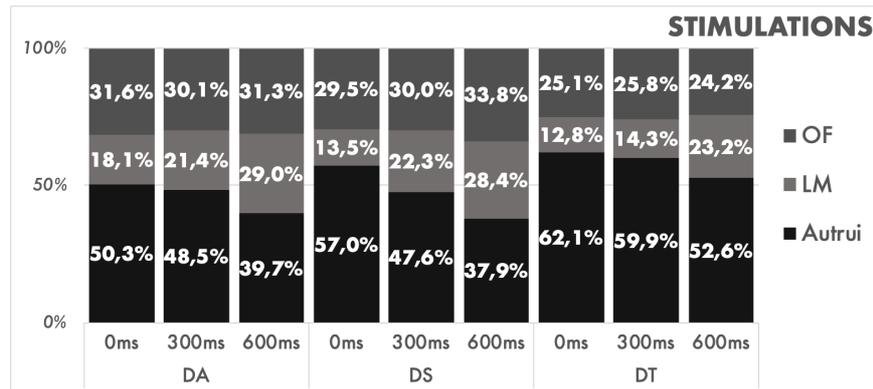
### **Résultats des essais « Croisement Perceptif » (CP) :**

Concernant tout d'abord les *Stimulations* dans les essais CP, les analyses des résultats du groupe DA ont révélé un effet principal significatif du facteur *Entité* (A, LM, OF) en modalité contrôle 0ms<sup>35</sup>, et le test post hoc de Tuckey a montré des différences significatives entre toutes les entités ( $p < 0,01$ ). Les participants recevaient en moyenne plus de stimulations par A (50,3%), puis par l'OF (31,6%), puis par le LM (18,1%). En modalité 300ms, les analyses ont également montré un effet du facteur *Entité*<sup>36</sup>, avec des différences significatives entre A (48,5%) et le LM (21,4%), ainsi qu'entre l'OF (30,1%) et A seulement (toutes deux  $p < 0,0001$ ). En modalité

<sup>35</sup> Anova,  $F(2,177)=35.19, p < 0,0001$

<sup>36</sup>  $F(2,177)=21.79, p < 0,0001$

600ms en revanche, l'Anova a révélé un effet du facteur<sup>37</sup> mais le test post hoc n'a montré de différence significative qu'entre A (39,7M) et le LM (29% ;  $p<0,05$ ). Si les résultats sont similaires entre les modalités 0ms et 300ms



dans le groupe DA, la modalité 600ms montre quant à elle que les participants parvenaient toujours à distinguer l'OF (le taux de stimulation est similaire aux autres modalités), mais qu'ils parvenaient moins facilement à stabiliser l'interaction avec autrui, et rencontraient plus le LM – la différence étant néanmoins toujours significative.

Dans le groupe DS, l'Anova révèle un effet principal du facteur *Entité* en 0ms<sup>38</sup>, avec des différences significatives entre les trois entités Autrui, LM et OF (toutes  $p<0,0001$ ). La majorité des stimulations étaient dues à l'avatar de l'autre (57%), puis à l'OF (29,5%), et au LM (13,5%). En 300ms, nous observons également un effet du facteur<sup>39</sup>, dont des différences entre A (47,6%) et le LM (22,3%), ainsi qu'entre l'OF (30%) et A (toutes deux  $p<0,001$ ). En 600ms en revanche, nous n'observons plus aucune différence significative : les participants recevaient quasiment autant de stimulations par A (37,9%), l'OF (33,8%) et le LM (28,4%) – comme nous l'avions observé aussi dans l'expérience 1, qui comportait également un délai de sensation.

Pour le groupe DT enfin, les analyses ont montré un effet du facteur *Entité* en 0ms<sup>40</sup>, ainsi que des différences significatives entre toutes les entités (toutes  $p<0,01$ ). L'avatar de l'autre est à l'origine de la majorité des stimulations (62,1%), bien plus que celles dues à l'OF (25,1%) et au LM (12,8%). En 300ms, l'Anova révèle également un effet du facteur<sup>41</sup>, avec des différences significatives entre les trois entités (toutes  $p<0,01$ ). De manière similaire à la condition contrôle, les participants étaient plus stimulés par A (59,9%), suivi de l'OF (25,8%) et du LM (14,3%). Enfin en 600ms, nous observons aussi un effet du facteur<sup>42</sup>, mais le test post hoc montre des différences significatives entre A (52,6%) et le LM (23,2%), et le LM et OF (24,2%) seulement (toutes deux  $p<0,0001$ ). Pour ce groupe, c'est dans ces essais que nous nous attendions à voir un effet de la durée du délai, impactant la contingence sociale et ne permettant pas de faire reposer l'interaction sur un présent partagé. Les stimulations par autrui diminuent, celles par l'OF se maintiennent tandis que celles par le LM augmentent par rapport aux deux autres modalités : les participants n'interagissant qu'avec une image de l'autre, ils avaient tendance à

<sup>37</sup>  $F(2,177)=3,14, p<0,05$

<sup>38</sup>  $F(2, 177)=73,3, p<0,0001$

<sup>39</sup>  $F(2, 177)= 16,38, p<0,0001$

<sup>40</sup> *Anova*,  $F(2, 177)=78,62, p<0,0001$

<sup>41</sup> *Anova*,  $F(2, 177)=90,82, p<0,0001$

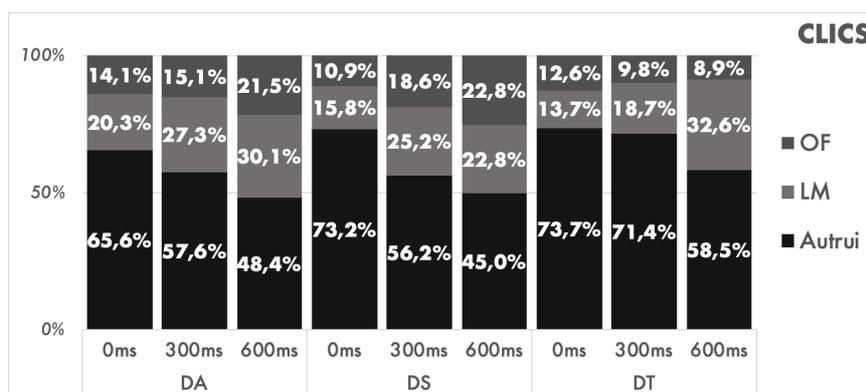
<sup>42</sup> *Anova*,  $F(2, 177)=39,41, p<0,0001$

être *décalés* l'un par rapport à l'autre dans leurs mouvements, à se maintenir dans leur temporalité individuelle, où ils rencontraient plus souvent le LM.

Concernant plus précisément les stimulations par A, les analyses montrent un effet du facteur *Nature du délai* (DA, DS, DT) en 0ms<sup>43</sup>, avec une différence significative entre DA (50,3%) et DT (62,1%), qui peut être due à un effet de groupe ; ainsi qu'en 300ms<sup>44</sup>, avec des différences entre DA (48,5%) et DT (59,9%), et DS (47,6%) et DT (toutes deux  $p<0,05$ ) ; et en 600ms également<sup>45</sup>, avec des différences entre DA (39,7%) et DT (52,6%), et DS (37,9%) et DT (toutes deux  $p<0,01$ ).

Nous n'observons donc pas de différences particulières concernant les stimulations par Autrui entre les groupes DA et DS dans les différentes modalités, les deux ayant des effets similaires sur les interactions à mesure que le délai augmentait. Le groupe DT quant à lui semblait interagir dans des conditions plus inconfortables à mesure que le délai augmente, mais dans des proportions significativement moindres que pour les groupes avec délais d'action et de sensation. En effet, les analyses montrent un effet du facteur *Durée de délai* (0, 300 et 600ms) sur les stimulations par A au sein du groupe DA<sup>46</sup> et du groupe DS<sup>47</sup>, impliquant pour les deux une différence significative entre la condition contrôle 0ms et la condition 600ms ( $p<0,05$  pour DA, et  $p<0,0001$  pour DS). En revanche, il n'y a pas de différences significatives dans le groupe DT : les pourcentages moyens de stimulations par Autrui étaient équivalents entre les différentes modalités de délai.

Si nous regardons maintenant les résultats concernant les *Clics*, dans le groupe DA, les analyses montrent un effet principal du facteur *Entité* en 0ms<sup>48</sup>, avec des différences significatives entre les clics sur A (65,6%) et sur le LM



(20,3%), ainsi qu'entre l'OF (14,1%) et A ( $p<0,0001$ ), mais pas entre le LM et l'OF. En 300ms, nous retrouvons aussi un effet principal du facteur<sup>49</sup>, avec des différences significatives entre toutes les entités (toutes  $p<0,05$ ) : la majorité des stimulations étaient dues à A (57,6%), puis au LM (27,3%), puis à l'OF (15,1%). En 600ms également, en dépit d'un fort délai, les analyses

<sup>43</sup> Anova,  $F(2, 177)= 3,39, p<0,05$

<sup>44</sup> Anova,  $F(2, 177)=4,56, p<0,05$

<sup>45</sup> Anova,  $F(2,177)=6,8, p=0,001$

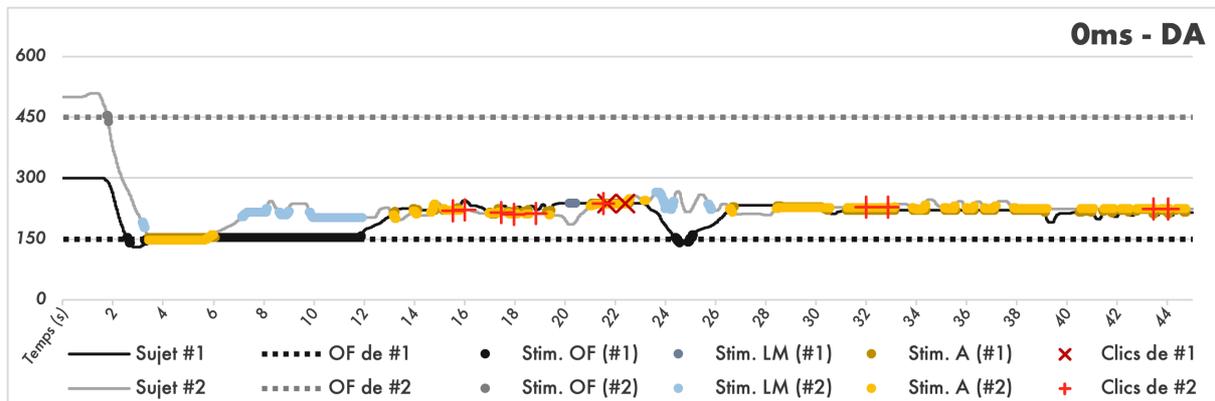
<sup>46</sup> Anova,  $F(2, 177)=3,29, p<0,05$

<sup>47</sup> Anova,  $F(2, 177)=9,11, p<0,001$

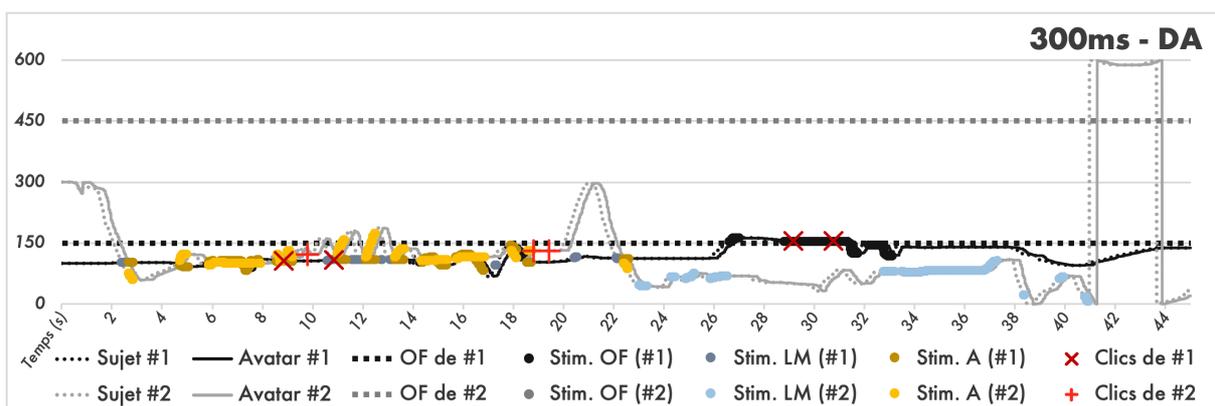
<sup>48</sup> Anova,  $F(2,147) = 46,68, p<0,0001$

<sup>49</sup> Anova,  $F(2,153) = 38,58, p<0,0001$

montrent un effet du facteur<sup>50</sup> impliquant des différences entre les clics sur A (48,4%) et sur le LM (30,1%), ainsi qu'entre OF (21,5%) et A (toutes deux  $p < 0,05$ ).



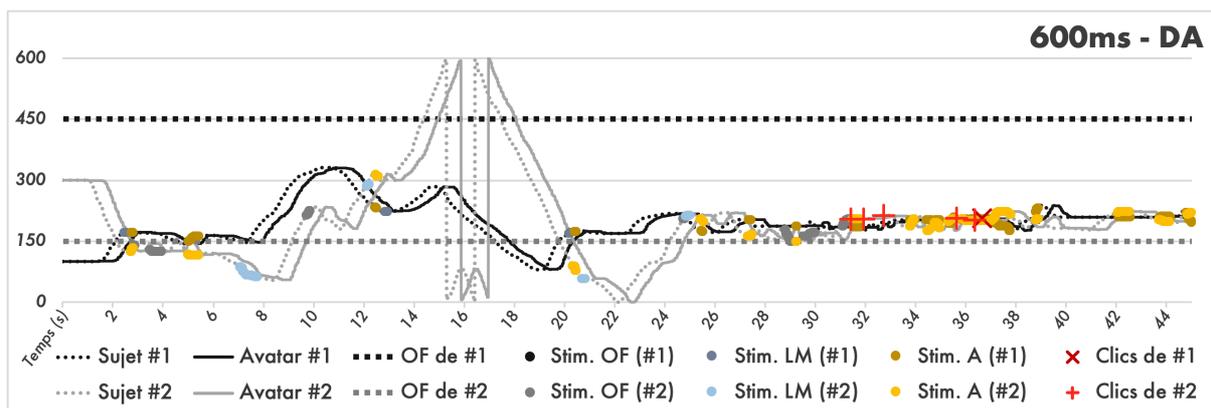
Dans l'exemple ci-dessus d'un essai CP en condition contrôle dans le groupe DA, nous pouvons voir que les sujets se trouvent assez rapidement : le sujet #1 reste d'abord un long moment sur son objet fixe, pendant que le sujet #2 vient à son contact au même moment, ne lui permettant pas de sentir sa présence. Ce dernier interagit ensuite avec le leurre mobile du sujet #1, qui, lui, reste toujours immobile, tentant de le faire réagir par de petites oscillations destinées à initier une proto-conversation. C'est lorsque le sujet #1 se déplace dans la direction du sujet #2 qu'elle se met effectivement en place, conduisant le sujet #2 à cliquer, puisqu'il reçoit désormais des variations de sensations alors qu'il est dans une posture d'attente, d'écoute, d'attention. Le sujet #1 adopte ensuite lui-même une attitude d'écoute à partir de la seconde 20, de manière à voir si ses sensations varient indépendamment de ses mouvements, et clique dès que le sujet #2 vient le solliciter. Ils terminent l'essai en restant pris dans cet attracteur, engagés dans une proto-conversation, présents l'un à l'autre.



Dans cet exemple d'un essai avec 300ms de délai d'action, nous pouvons voir que les sujets se rencontrent dès la troisième seconde de l'essai, à l'initiative du sujet #2 qui se déplace vers le sujet #1 resté immobile. Nous pouvons noter ici une particularité du délai d'action par

<sup>50</sup> Anova,  $F(2, 138) = 9,81, p < 0,0001$

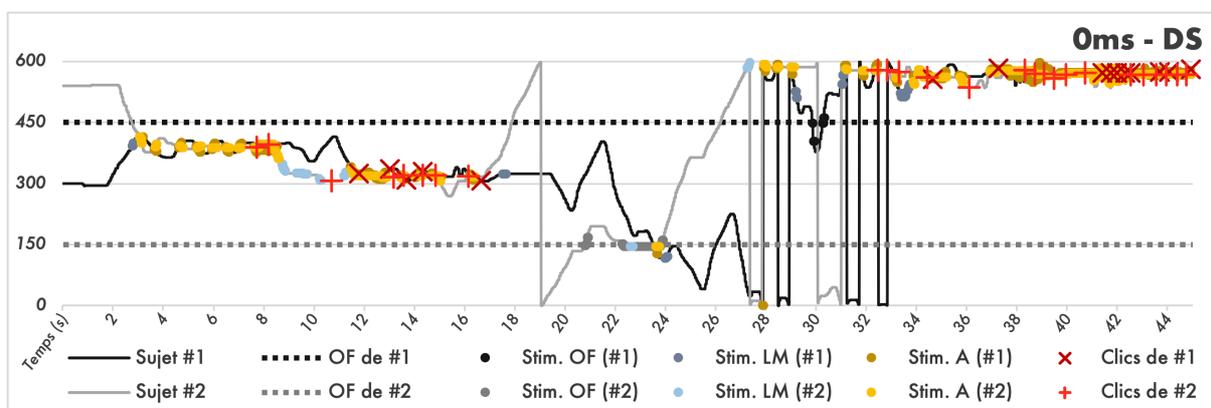
rapport au délai de sensation : le sujet #1 ici immobile reçoit une stimulation sans délai lorsque le sujet #2 le croise, tandis que ce dernier la reçoit seulement au moment où son avatar croise effectivement celui de l'autre. Mais ce qui reste commun, c'est que le fait de ralentir, de se mettre à l'écoute, diminue l'effet du délai, et permet de recevoir la stimulation à peu près au niveau de l'objet en question. A partir de la seconde 5, ils engagent ainsi un croisement perceptif sous forme de turn-taking, où à partir de l'état stable d'un contact permanent, ils font chacun leur tour de petites oscillations faisant varier les sensations de l'autre qui reste immobile, pour lui signifier qu'il le perçoit, et qu'il perçoit qu'il le perçoit, les conduisant tous deux au clic entre les secondes 9 et 11. Ils finissent néanmoins par sortir de l'attracteur et se perdre mutuellement à partir de la moitié de l'essai, le sujet #2 partant dans la mauvaise direction pour retrouver la sensation perdue, et s'arrêtant trop loin, après l'avatar du sujet #1, et donc sur son leurre mobile. Le sujet #1 quant à lui se retrouve sur son objet fixe, pense avoir retrouvé l'avatar de l'autre, et clic dessus ; tandis que le sujet #2 parvient à sentir que le leurre mobile n'est pas autrui, ne répond pas à sa présence, ne cherche pas le contact, ne fait pas attention à lui, et il ne clic pas dessus.



En revanche, dans cet exemple d'un essai à 600ms de délai d'action, les sujets montrent plus de difficultés à mettre en place un attracteur et un croisement perceptif avant la seconde 25. Adoptant pourtant initialement une attitude d'écoute lorsqu'ils se croisent à environ 3 secondes, ils partent rapidement dans une exploration active, qui se calme assez nettement dès qu'ils se croisent, à la 13<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> seconde. Alors que le sujet #1 reste attentif à une prochaine stimulation avant de commencer à se déplacer à partir de la 20<sup>e</sup> seconde, le sujet #2 s'arrête lorsqu'il reçoit la stimulation de l'avatar de l'autre et de son leurre mobile, puis prolonge son mouvement pour voir s'il se trouve de ce côté, avant d'inverser sa trajectoire pour le trouver de l'autre côté. Il s'arrête ou ralentit fortement un très court instant à peu près au niveau où il avait reçu la dernière stimulation avant d'inverser son mouvement, puis, ne recevant rien, continue dans la même direction avant de s'arrêter dès qu'il reçoit une nouvelle stimulation. Le sujet #1 étant resté à l'écoute, attentif, ils initient un croisement perceptif et une proto-conversation les induisant à cliquer, quasiment au même moment entre les secondes 36 et 37. La dynamique de l'interaction, ainsi que la persistance et la contingence des stimulations sont constitutives de

l'expérience de la présence d'autrui, de l'expérience d'être co-présents, non seulement dans un même espace, mais aussi et surtout présent *l'un à l'autre*.

Dans le groupe DS, nous relevons un effet du facteur en condition 0ms<sup>51</sup> avec des différences significatives entre les clics sur A (73,2%) et ceux sur le LM (15,8%), ainsi qu'entre ceux sur l'OF (10,9%) et ceux sur A (toutes deux  $p < 0,0001$ ) ; en condition 300ms<sup>52</sup>, avec des différences significatives également entre A (56,2%) et le LM (25,2%), et l'OF (18,6%) et A (toutes deux  $p < 0,0001$ ) ; et en 600ms<sup>53</sup>, mais avec une différence significative seulement entre les clics sur A (45,0%) et ceux sur l'OF (22,8% ;  $p < 0,001$ ). Le délai de 600ms ne permettait donc plus aux participants de distinguer clairement Autrui du leurre mobile, mais ils semblaient encore parvenir à repérer et énoncer l'OF.



Dans l'exemple ci-dessus d'un essai sans délai dans le groupe DS, les sujets se trouvent mutuellement dès la 3<sup>e</sup> seconde, où se met en place un attracteur des trajectoires perceptives. Alors qu'ils interagissent, le sujet #2 adopte rapidement une position d'écoute, d'attention, s'immobilise de manière à évaluer si les variations de sensations sont dues à ses mouvements ou non, et finit par les interpréter comme étant autrui, puisqu'il clique. Pour vérifier si cela est bien le cas, il sort de l'attracteur à la seconde 8 pendant que le sujet #1 continue de faire de petites oscillations, et rencontre le leurre mobile de ce dernier. Le sujet #1, ayant perdu toute stimulation, reste une seconde à l'écoute, puis amplifie ses oscillations pour retrouver une stimulation dans cette zone. Pendant ce temps, le sujet #2 est au contact du leurre mobile, qui bouge avec les mouvements de l'avatar, le menant à cliquer, pensant que le sujet #1 l'a effectivement suivi. Ils vont cependant parvenir à se retrouver à partir de la 12<sup>e</sup> seconde, et mettre en place un croisement perceptif sous forme de turn-taking, où ils se présentent l'un à l'autre, se manifestent et laissent l'autre se manifester, où ils font présence et cliquent tous les deux.

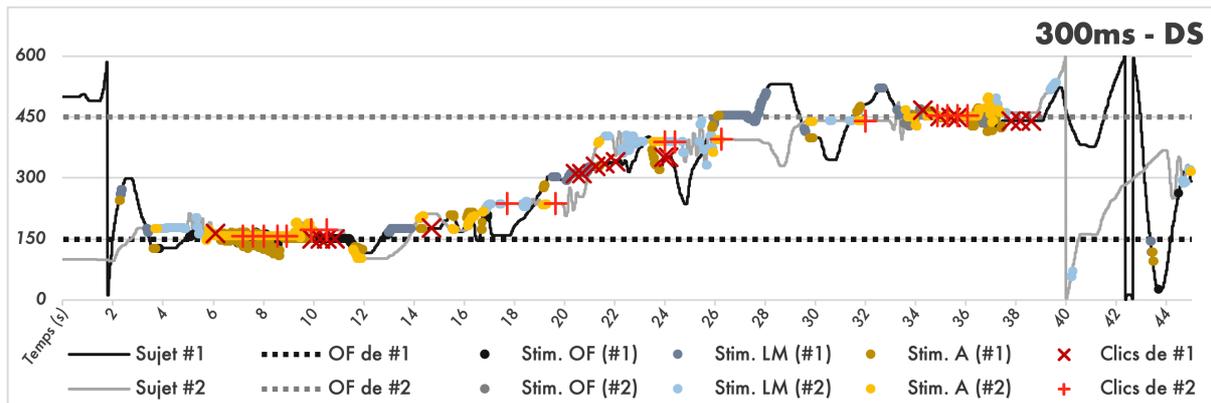
Ce qui est intéressant ici, et comme nous avons pu l'observer chez plusieurs binômes, c'est que le sujet #2, qui pourrait se contenter de rester au contact de l'autre jusqu'à la fin de

<sup>51</sup> Anova,  $F(2, 156) = 89,9, p < 0,0001$

<sup>52</sup> Anova,  $F(2, 156) = 25,27, p < 0,0001$

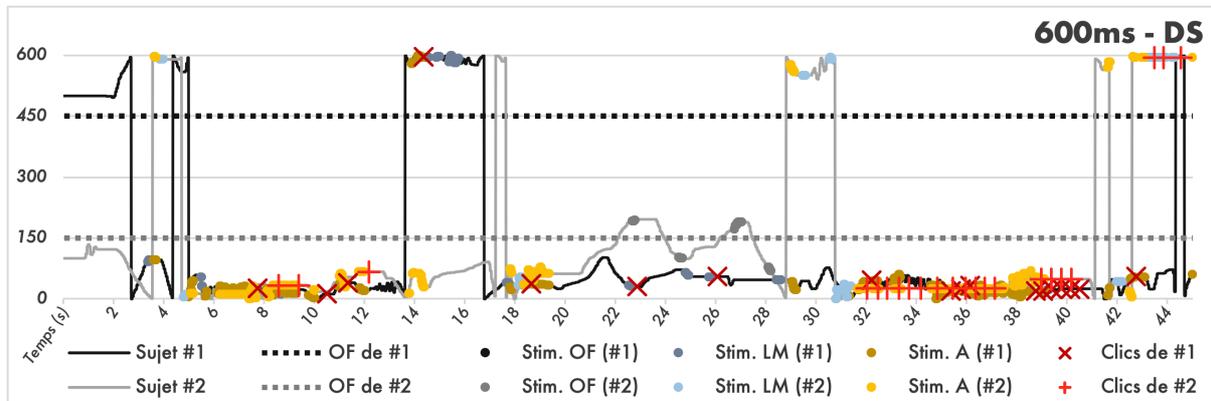
<sup>53</sup> Anova,  $F(2, 153) = 6,9, p = 0,001$

l'essai, décide de quitter à nouveau l'attracteur, probablement pour vérifier qu'il s'agit bien d'autrui en essayant de discriminer les autres objets, dont son objet fixe qu'il rencontre à la seconde 21. Après un premier contact, il se décale légèrement et attend de voir si la stimulation le suit, puis il revient au contact de l'objet fixe, reste un moment immobile dessus, constate qu'il n'y a pas de variations de sensations sans ses propres mouvements, puis décide de repartir à la recherche de son partenaire, dont il n'a pas pu sentir les stimulations pendant qu'il était sur son objet. Pendant ce même temps, le sujet #1 a attendu un moment le retour des stimulations qu'il attribuait à autrui, puis se met à osciller de plus en plus amplement pour explorer l'environnement proche et raccrocher les stimulations. Il trouve autrui qui explore son objet fixe juste avant qu'il ne le quitte, et reprend l'exploration par des mouvements amples. Lorsqu'ils se retrouvent à nouveau à la 28<sup>e</sup> seconde, ils mettent un certain temps avant que l'interaction ne se stabilise, et terminent l'essai par une proto-conversation où ils sont sûrs d'être en présence l'un de l'autre, et d'être présent l'un à l'autre.



Dans cet essai à 300ms de délai de sensation, les sujets se trouvent dès le début de l'essai : le sujet #1 part explorer l'environnement d'un mouvement rapide, puis inverse son mouvement dès qu'il reçoit des stimulations, et s'arrête lorsqu'il les retrouve à la 4<sup>e</sup> seconde, tandis que le sujet #2 adopte d'emblée une attitude d'écoute, et reste immobile quand il reçoit les premières stimulations. A partir de là, le sujet #1 attend une éventuelle stimulation, alors que le sujet #2 se retrouve au contact du leurre mobile, qu'il cherche à faire réagir en le sollicitant par des petites oscillations à partir de la seconde 5. Le sujet #1 finit par le rejoindre, et à partir de la 6<sup>e</sup> seconde, le sujet #1, qui sent d'abord les variations de sensations dues aux mouvements du sujet #2, clique, puis se met lui aussi à faire de petites oscillations pour signifier à l'autre qu'il s'agit bien de lui, pour engager une proto-conversation. Le sujet #2 quant à lui s'immobilise, se met à l'écoute, et clique plusieurs fois. A la 9<sup>e</sup> seconde, le sujet #1 s'immobilise à son tour, et le sujet #2 commence aussi à faire de petites oscillations, dans un parfait exemple de turn-taking, puis ils cliquent tous les deux en même temps. Malheureusement, ils se trouvent à proximité de l'objet fixe du sujet #1, dont les stimulations gênent ce dernier et la temporalité associée à la contingence de l'autre. Ils finissent par progressivement se décaler de l'objet fixe tout en restant

en interaction et en cliquant, avant de se retrouver cette fois-ci au niveau de l'objet fixe du sujet #2, qui rompt l'attracteur.



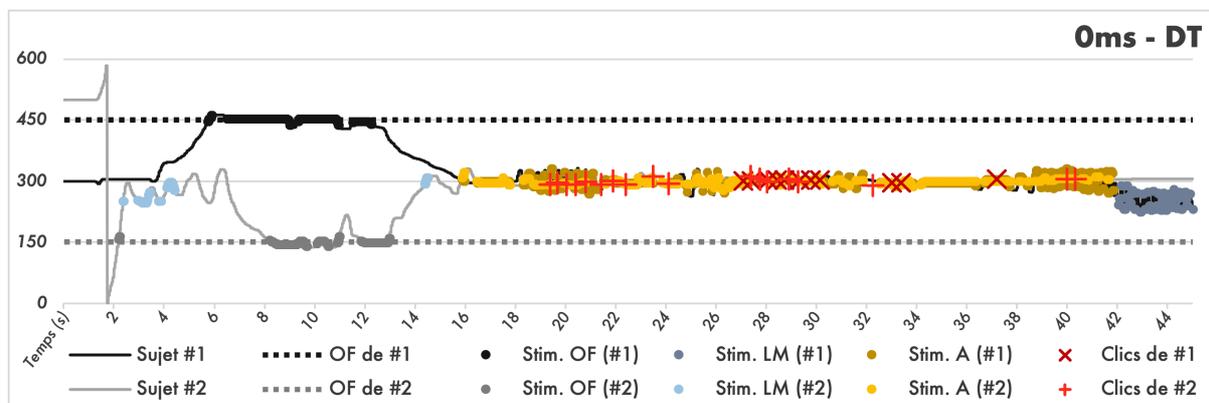
En condition 600ms de délai, dans l'exemple ci-dessus, les sujets parviennent également à se rencontrer dès les premières secondes de l'essai : ils commencent à parcourir l'espace dans une direction opposée, et marquent un arrêt dès qu'ils reçoivent leur deux premières stimulations (celle du leurre et celle de l'avatar), puis inversent leur mouvement, engageant un début d'interaction constitutive d'un attracteur. A partir de la seconde 5, ils développent une stratégie de turn-taking, où pendant que le sujet #1 fait des micro-oscillations, le sujet #2 est immobile, puis inversement à partir de la 8<sup>e</sup> seconde, les menant tous deux à cliquer.

A la seconde 12, ils se perdent mais ne le savent pas encore, à cause du délai qui retarde la stimulation, et dès que cette dernière cesse, d'un côté le sujet #1 se met à micro-osciller de plus en plus amplement pour retrouver une stimulation, de l'autre le sujet #2 fait des oscillations plus amples et plus lentes. Ils reçoivent une stimulation réciproque à la 14<sup>e</sup> seconde, mais tout en étant relativement éloignés à cause du délai et de la rapidité de leurs mouvements. A partir de là, ils adoptent tous deux une attitude d'écoute, bien que l'un soit plutôt actif et l'autre plutôt passif à première vue : le sujet #1 est au contact du leurre mobile et tente de solliciter une réaction contingente par des micro-oscillations, une forme d'activité qui n'est pas constituante mais à l'écoute, attentive ; tandis que le sujet #2 semble presque immobile pendant près de 2 secondes, mais est de la même manière à l'écoute d'une continuité des stimulations, se déplaçant lentement vers la droite, avant de commencer à osciller également. Lorsque le sujet #2 se met à bouger, le sujet #1 perd toute stimulation, et ils parviennent à se retrouver à la 18<sup>e</sup> seconde. Ils s'arrêtent et se mettent à l'écoute pour déterminer la nature de l'entité provoquant les stimulations, mais ne sont pas l'un sur l'autre, et ne le sentent qu'après la durée du délai. Ils se déplacent tous deux sans se croiser et s'éloignent, le sujet #2 explore son objet et teste la nature de sa contingence, alors que le sujet #1, sans bouger, reçoit des stimulations du leurre mobile qu'il prend pour autrui (deux clics).

A la 32<sup>e</sup> seconde, ils se retrouvent à nouveau, et parviennent à se manifester l'un à l'autre comme étant autrui, par un croisement perceptif prenant sens dans un turn-taking les assurant que l'autre est bien là. Il est intéressant de noter ici encore une stratégie efficace dans le cas d'un fort délai : les micro-oscillations très rapides (comme à la 30<sup>e</sup> ou 34<sup>e</sup> seconde par exemple),

qui permettent de resserrer le halo de stimulations, de leur donner plus de consistance et plus d'acuité, de compenser le délai sans impliquer une forme de constitution.

Dans le groupe DT, les analyses montrent un effet du facteur *Entité* en condition 0ms<sup>54</sup>, dont des différences significatives entre les clics sur A (73,7%) et ceux sur le LM (13,7%), et entre A et l'OF (12,6% ;  $p < 0,0001$ ) ; en condition 300ms<sup>55</sup>, avec des différences significatives entre A (71,4%) et le LM (18,7%) ainsi qu'entre A et l'OF (9,8% ;  $p < 0,0001$ ) ; et en condition 600ms<sup>56</sup>, avec des différences significatives entre les trois entités (58,5% pour A, 32,6% pour le LM, et 8,9% pour l'OF ; toutes trois  $p < 0,0001$ ). Corrélativement aux pourcentages de stimulations, les pourcentages de clics sur Autrui diminuaient à mesure qu'augmentait le délai pour les groupes DA et DS, et en moindres proportions pour le groupe DT, qui avait néanmoins lui aussi plus tendance à cliquer sur le LM en 600ms.



Comme nous l'avons précisé plus haut, le groupe DT n'a vraiment expérimenté le délai que dans les essais de croisement perceptif (CP), puisque face à un objet fixe (essais OF) et face à un objet mobile non contingent se déplaçant à vitesse constante (essais OM), la nature du délai de transmission fait que les participants ne sentent pas la latence (c'est la transmission de l'image qui est différée). En revanche, face à une entité contingente, le délai de transmission a un effet, comme on peut le voir par exemple lors de duplex journalistiques, où chaque interlocuteur interagit avec une image de ce qui vient de se passer.

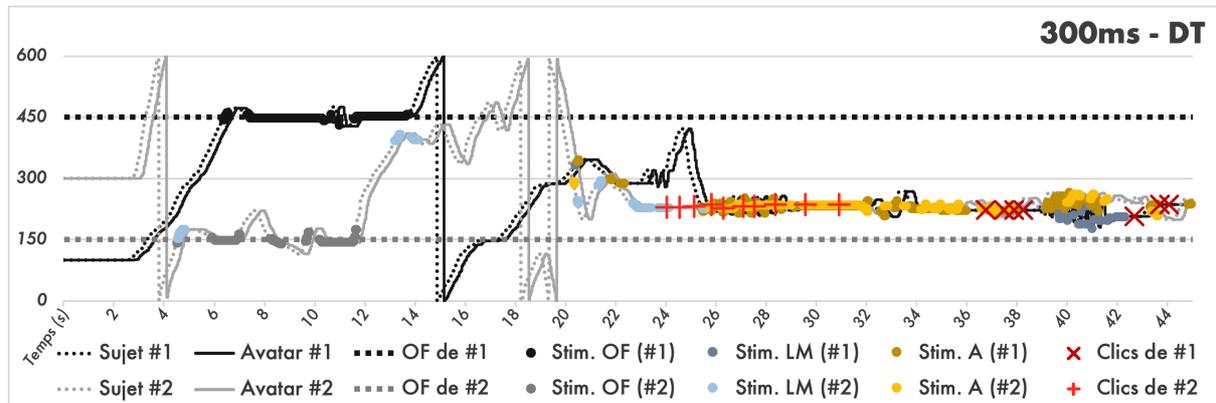
Dans l'exemple sans délai ci-dessus, les participants se retrouvent donc dans une configuration à laquelle ils se sont bien habitués, ayant bien plus d'essais sans délai ressenti tout au long de l'expérience. Le sujet #1 part explorer son objet, pendant que le sujet #2 se dirige vers lui et rencontre son leurre mobile, avant de le perdre et d'aller explorer également son objet fixe. Après quelques secondes, ils identifient l'objet qu'ils explorent comme étant l'objet fixe et s'en détournent, pour converger l'un vers l'autre et initier une phase de croisement perceptif qui durera quasiment jusqu'à la fin. Nous pouvons voir qu'ils adoptent la même

<sup>54</sup> Anova,  $F(2, 159)=88,49, p < 0,0001$

<sup>55</sup> Anova,  $F(2, 162)=82,12, p < 0,0001$

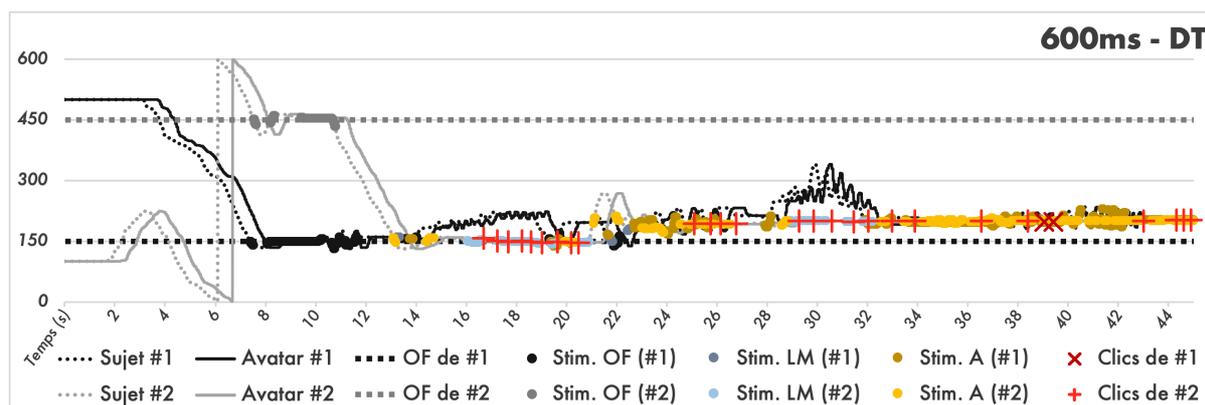
<sup>56</sup> Anova,  $F(2, 168)=39,77, p < 0,0001$

stratégie de turn-taking, alternant les phases d'arrêt et les phases de micro-oscillations, dans une proto-conversation qui les mène à cliquer de nombreuses fois, et en même temps entre les secondes 27 et 30.



Dans l'exemple ci-dessus d'un essai à 300ms de délai de transmission, nous pouvons voir plus précisément l'effet de la nature de ce délai. Ici, les participants reçoivent les stimulations au moment où, non pas l'avatar, mais le *corps percevant* (la trajectoire des sujets) croise un objet : seul l'avatar, l'image, est différée, séparant ainsi le *Leib* du *Körper*. Autrement dit, chaque participant ne perçoit que l'image différée de l'autre, mais la perçoit à partir de son corps percevant, et non à partir de l'avatar. Face aux objets fixes dans la première partie de l'essai, les participants ne sentent donc pas de délai, puisqu'ils les sentent avec le corps percevant.

En revanche, au moment où les sujets se croisent entre la 20<sup>e</sup> et la 21<sup>e</sup> seconde, nous pouvons voir qu'ils ne reçoivent pas la stimulation au même moment. Le sujet #1 (trajectoire pointillée noire) ne reçoit la stimulation que lorsqu'il croise l'avatar du sujet #2 (trajectoire pleine grise) ; et le sujet #2 (trajectoire pointillée grise) ne reçoit la stimulation que lorsqu'il croise l'avatar du sujet #1 (ligne pleine noire). L'attracteur a du mal à se mettre en place jusqu'à la 26<sup>e</sup> seconde, puis les sujets parviennent à se trouver mutuellement. Le sujet #1 stimule le sujet #2 qui, lui, adopte une attitude d'écoute et est certain de la présence de l'autre, puis ils s'arrêtent tous les deux, et se mettent à osciller ensemble avant que le sujet #1 adopte une attitude d'écoute et clic à son tour.



Dans l'exemple ci-dessus d'un essai à 600ms de délai de transmission, les sujets explorent d'abord leur objet fixe, qu'ils reconnaissent assez rapidement, puis s'en détournent. Le sujet #2 rencontre le sujet #1 à la 14<sup>e</sup> seconde, pendant que ce dernier est sur son objet fixe, et juste avant qu'il le quitte. Le sujet #2 perd brièvement le contact avant d'être face au leurre mobile, pendant que le sujet #1 se déplace légèrement en micro-oscillant, lui faisant penser qu'il s'agit de son avatar. Il est intéressant de noter ici qu'en faisant ces micro-oscillations régulières à partir de la 17<sup>e</sup> seconde, le sujet #1 annule l'effet du délai : les trajectoires du Leib et du Körper se confondent. Cette stratégie est également une manière pour le sujet de créer une dynamique spécifique capable d'attirer l'attention de l'autre s'il est à proximité et le croise, mais aussi une forme d'écoute, attentif à ce qui peut se présenter. Ils parviennent ensuite à faire émerger un attracteur en adoptant une attitude d'écoute mutuelle, ainsi qu'une stratégie de turn-taking, donnant à l'interaction le sens d'un croisement perceptif, d'une contingence sociale, les menant tous deux à cliquer tout en restant au contact l'un de l'autre jusqu'à la fin de l'essai.

Si l'on regarde plus précisément les clics sur A, nous n'observons pas de différences significatives entre les trois groupes concernant les modalités 0ms et 600ms, mais les analyses révèlent un effet du facteur *Nature du délai* en 300ms<sup>57</sup>, avec une différence significative entre DS et DT ( $p < 0,05$ ), et tendancielle entre DA et DT ( $p = 0,0511$ ). Cela signifie que les participants étaient plus affectés par le délai dès 300ms lorsqu'il était d'action ou de sensation, cliquant moins précisément sur A et donc plus sur le LM et l'OF. En revanche, avec un délai de transmission, nous observons une diminution des clics sur l'OF, les participants n'étant pas gênés par le délai face à celui-ci, alors qu'ils avaient tendance à attribuer plus de clics au LM à mesure que le délai augmentait.

Au sein du groupe DA, nous retrouvons un effet du facteur *Durée de délai* sur les pourcentages de clics sur A<sup>58</sup>, avec des différences significatives entre les modalités 0ms et 600ms ( $p < 0,05$ ) ; de même que dans le groupe DS<sup>59</sup>, avec des différences significatives entre

<sup>57</sup> Anova,  $F(2, 157) = 4,17, p < 0,05$

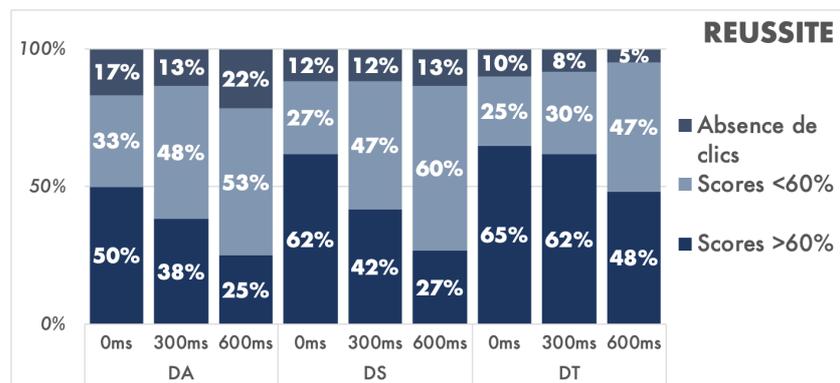
<sup>58</sup> Anova,  $F(2, 146) = 3,83, p < 0,05$

<sup>59</sup> Anova,  $F(2, 155) = 10,74, p < 0,0001$

0ms et 300ms ainsi qu'entre 0ms et 600ms (toutes deux  $p < 0,05$ ) ; et dans le groupe DT<sup>60</sup>, impliquant une différence significative seulement entre 0ms et 600ms ( $p < 0,05$ ).

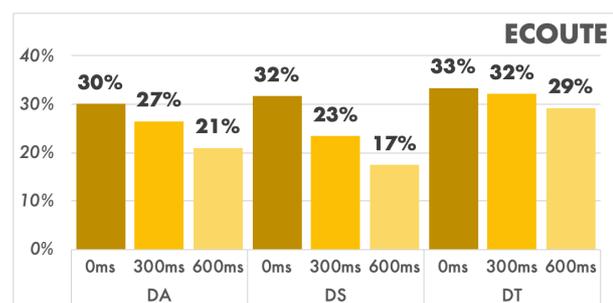
Dans les questionnaires intermédiaires questionnant les sujets quant à leurs stratégies pour discriminer l'avatar des autres objets, ainsi que les stratégies de l'autre pour réaliser la tâche selon eux, nous retrouvons majoritairement des références à un croisement perceptif sous forme de turn-taking, de proto-conversation alternant oscillations et arrêts de manière relative et co-ordonnée. Certains évoquent également le fait de se déplacer pour vérifier si l'entité les suivait. Un participant a par ailleurs précisé qu'il ou elle « [s]e visualisai[t] beaucoup plus dans un monde 1D que dans les 2 autres parties (sûrement par la présence de l'autre avatar et le fait de savoir qu'il peut agir comme moi) ». Un autre indique avoir « essayé de suivre les 2 objets en mouvement et conclu qu'il était impossible de suivre l'objet mobile de manière continue au contraire du partenaire ». Un autre encore explique que sa stratégie consistait à « distinguer l'autre en cherchant à obtenir une réaction, est-ce que le fait de m'avoir rencontré allait changer quelque chose dans sa façon de bouger [...]. Je ne savais pas si le leurre mobile était programmé pour réagir à ma présence ». De manière générale, les participants évoquent une notion de « mouvement sans cohérence », « insensé », « insolite » concernant les événements qui caractérisent selon eux la présence de l'autre et sur lesquels ils s'appuient pour le discriminer des autres entités.

En ce qui concerne le nombre d'essais CP réussis par groupe et modalité, c'est-à-dire ici les scores supérieurs ou égaux à 60% de clics sur A, les résultats montrent une dégradation à mesure qu'augmente le délai. Les participants avaient tendance à moins



cliquer sur A par rapport au LM et à l'OF, ils faisaient plus d'erreurs, tandis que les taux d'essais sans clics restaient relativement stables au sein des groupes. Sur les 60 essais, dans les groupes DA et DS en modalités 300 et 600ms, moins de la moitié des essais étaient réussis. En DT, l'effet du délai opérait surtout en 600ms où moins de la moitié des essais (48%) étaient réussis.

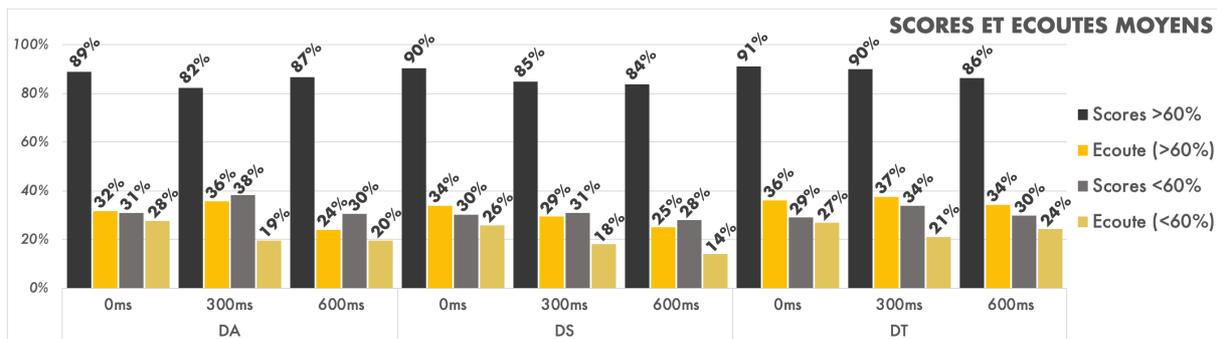
Quant aux taux d'écoute, nous n'observons pas de différences significatives entre les trois conditions 0, 300 et 600ms dans les groupes DA et DT ; mais nous observons des différences significatives dans le groupe DS entre la condition contrôle 0ms (32%) et 300ms (23% ; *Wilcoxon*,  $p = 0,005$ ), ainsi



<sup>60</sup> *Anova*,  $F(2, 163) = 3,6$ ,  $p < 0,05$

qu'entre les conditions 0ms et 600ms (17% ; *Wilcoxon, p=0,0001*). Le délai impactait fortement les mouvements des participants dans le groupe DS, qui tendaient à être plus actifs, et à faire le moins bon score de clics sur Autrui comme nous l'avons vu plus haut (45% seulement). Nous ne relevons pas de différences significatives entre les groupes concernant la condition 0ms, les taux d'écoute étant similaires : 30% pour DA, 32% pour DS et 33% pour DT. En condition 300ms, les analyses montrent une différence significative (*Wilcoxon, p=0,007*) entre le groupe DS (23%) et le groupe DT (32%), mais pas entre DA (27%) et DS ni entre DA et DT. De même en condition 600ms, nous trouvons une différence significative seulement entre les groupes DS (17%) et DT (29% ; *Wilcoxon, p=0,001*).

Enfin, si l'on regarde le détail des essais aux scores supérieurs et inférieurs à 60% de clics sur Autrui, ainsi que les taux d'écoute associés, nous pouvons observer que dans chaque groupe et chaque modalité, les essais réussis étaient généralement associés à un taux d'écoute plus élevé (de 25% en 600ms dans DS, à 37% en 300ms dans DT), par rapport aux essais non réussis (de 14% en 600ms dans DS également, à 28% seulement en 0ms dans DA).



Les questionnaires finaux que devaient remplir les participants une fois la passation totalement terminée avaient pour but de les faire expliciter leur expérience subjective, de manière à pouvoir ensuite les mettre en relation avec les observations plus objectives des trajectoires perceptives. Nous leur demandions notamment s'ils avaient perçu des changements entre les différents essais, et si oui, s'ils pouvaient les décrire et en donner une explication. Concernant les essais OF, la plupart des participants des groupes DA et DS évoquaient des changements de tailles ou de position des objets, ainsi que des difficultés à les percevoir précisément, sans pour autant être totalement perdus. Par exemple, un participant du groupe DS dit que l'objet cible était « *parfois difficile à percevoir, surtout vers la fin, comme si l'objet se déplaçait quand je passais dessus ou comme s'il y avait un délai de détection* », le seul par ailleurs à avoir mentionné la présence d'un délai.

De même concernant les essais OM, où l'on retrouvait généralement des difficultés à suivre le robot cible, avec des verbatim comme, par exemple, « *l'environnement est resté flou/brouillon* » car je n'arrivais pas à trouver de repère fixe » (sujet du groupe DS). Néanmoins, les difficultés leur semblaient relativement surmontables, et un sujet du groupe DA a même déclaré « *Je me sentais plus présent car je commençais à pleinement m'habituer à l'environnement* ».

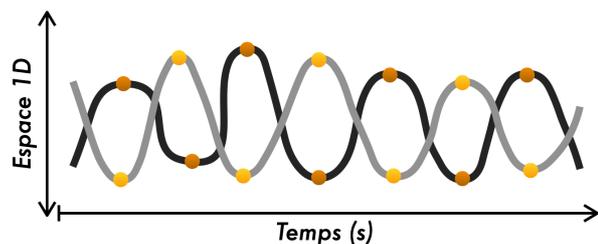
Concernant les essais CP, et de la même manière que pour les questions relatives aux essais OF et OM, les participants du groupe DT n'ont, dans la grande majorité, pas donné de réponses à propos des difficultés ressenties et des changements perçus. A la question leur demandant de noter sur une échelle de 1 (pas du tout) à 5 (totalement) leur impression d'avoir réussi les essais CP, c'est-à-dire leur impression d'avoir réussi à trouver l'autre et cliquer sur lui, 42% des participants du groupe DT ont donné la note de 3 et 42% ont noté 4, à égalité ; alors que 50% du groupe DA ont noté 2, et 67% du groupe DS ont noté 3. A la question ouverte leur demandant de décrire la manière dont ils percevaient la présence de leur binôme, certains évoquaient surtout l'expérience de son *absence* : « *J'avais l'impression qu'il me fuyait ou semblait ne pas me voir* », « *Parfois il semblait ne pas « s'attarder » sur mon cas, même si j'avais « selon moi » donné des signes du fait que ce soit moi. Est-ce qu'il avait des directives différentes des miennes ?* », ou encore « *Je trouvais très difficile aux 1<sup>ers</sup> essais de percevoir la présence du partenaire, je n'avais pas l'impression qu'il faisait attention, mais j'ai eu l'impression vers la fin de mieux percevoir sa présence et qu'il faisait mieux attention à moi* ». Ce qui semble effectivement faire le sens de la présence d'autrui, c'est la possibilité de sentir une contingence sociale, avant toute catégorisation. C'est ce qu'expliquait par exemple un participant, concernant ce qui lui permettait de reconnaître autrui : « *Quand je sentais un point graviter autour de moi assez rapidement et essayer de maintenir un signal, mais sur la plupart des tests je n'avais aucune idée de qui était quoi* ».

La dynamique et la temporalité de l'interaction jouent un rôle fondamental dans la phénoménalité, elles précèdent et guident les représentations individuelles, à partir de l'écoute du sentir qui émerge dans la *durée*, dans la *présence*, comme nous pouvions le lire dans certains verbatim : « *Perception de la présence de l'autre beaucoup plus en étant inactif qu'actif, une sorte de dialogue par imitation s'est mis en place plusieurs fois, sinon difficile de savoir si partenaire ou objet mobile, dialogue souvent pas possible par manque de temps* », ou encore, en parlant de sa binôme, « *Elle semblait me percevoir si je la suivais, d'autant plus si elle changeait de direction et qu'elle retrouvait ce signal continu au cours du déplacement* ». La contingence sociale donne le sens de la présence de l'autre en tant que co-ordination relative, dialogue, croisement perceptif, impliquant à la fois activité et passivité, à la fois la perception de l'attention de l'autre tournée vers moi, mais aussi ma propre manifestation en tant qu'étant « là ». Nous pouvions ainsi lire, concernant la façon dont les participants pensaient que l'autre les percevait : « *il devait me percevoir comme un objet mi-frénétique mi-immobile suivant si je voulais qu'il me voie ou lui montrer ma présence.* » D'autres écrivaient avoir l'« *Impression d'être à la fois « traqueur » et « traqué » pendant la phase de recherche, puis partenaires de jeu quand on s'était retrouvés* » : au-delà de la rivalité et de la transcendance radicale de l'Autre, le sens de la présence, d'Autrui comme étant *là avec moi* émerge de l'expérience d'une excessivité se muant en dialogue, et repose non pas sur un « temps réel », mais sur la capacité à faire-présence, à faire émerger un présent partagé. Et c'est ce que l'on retrouvait en effet : « *Pas même réaction avec OM (robot) et l'humain (« objet humain »), ce qui fait que la rencontre avec des objets humains donnait naissance à des signaux soudains, aléatoires et sur une durée assez longue à partir de la rencontre* ».

### c. *Expérience 3*

L'expérience 3 consistait à étudier plus précisément l'hypothèse selon laquelle le temps réel n'est pas nécessaire pour l'expérience de la présence, puisque la capacité à faire présence à travers une médiation technique repose sur la *saisie* du dispositif. Nous voulions ainsi voir s'il y a un phénomène d'apprentissage permettant de dépasser le délai en s'y adaptant, sous quelles conditions et selon quelles stratégies, en supposant que cela implique toujours la capacité à étendre la flexibilité du présent partagé, de manière à permettre au processus de sédimentation de faire émerger des représentations dans le sentir. Mais nous voulions également étudier le rôle de l'intersubjectivité, de l'expérience d'autrui et de la contingence sociale, dans la capacité même à saisir le dispositif et à dépasser le délai.

Pour cela, nous avons élaboré un protocole n'impliquant *que des essais avec un délai de sensation de 600ms*. Pour ne pas que les participants puissent avoir une expérience d'interaction sans délai durant la phase de familiarisation très minimale, tout en leur permettant tout de même de comprendre le type de retour sensoriel lors de la rencontre d'une entité dans l'environnement, les expérimentateurs bougeaient eux-mêmes la souris en explicitant à voix haute les cas de contact ou non, tandis que les participants, masqués, recevaient les sensations tactiles. Comme dans l'expérience 2, les participants passaient des essais en conditions OF et OM selon les mêmes configurations et la même procédure, à la différence que la tâche était simplement d'essayer de *s'arrêter* sur l'OF isolé, et *suivre* au plus près l'OM indiqué par la consigne audio (celui allant vers la gauche ou vers la droite), sans cliquer. En revanche, nous avons ici proposé deux nouvelles conditions impliquant le CP, que nous avons appelées « Suivi » et « Rythme », et dans lesquelles n'étaient présents qu'autrui et un distracteur (un OF privé, sans leurre mobile donc). Dans la condition « Suivi », les participants avaient pour consigne de se trouver l'un l'autre et de *se suivre mutuellement* en se déplaçant dans la direction qu'ils voulaient, le plus loin et le plus longtemps possible. Dans la condition « Rythme », la tâche consistait à trouver l'autre et à essayer de *se synchroniser* avec lui en veillant à éviter le distracteur. Comme le schématise la représentation ci-contre, il s'agissait de développer un rythme dans le retour de sensations en bougeant de gauche à droite de façon à faire émerger un pattern de stimuli le plus régulier possible. Les essais de la condition OF duraient 30 secondes, ceux de la condition OM 60 secondes, et ceux des conditions Suivi et Synchronisation duraient 90 secondes.



Pour étudier en quoi l'expérience intersubjective peut jouer un rôle dans l'expérience de la présence d'autres objets, ainsi que de soi-même et d'autrui comme partageant le même espace, nous avons constitué deux groupes expérimentaux : le groupe *Intentionnel* (condition *I*) et *Non-intentionnel* (condition *N*). Alors que chaque participant est seul avec les objets dans les essais OF et OM de la même manière pour les deux groupes, en revanche dans les essais Suivi et Rythme, ils interagissaient soit avec leur binôme, donc une présence *contingente*

(groupe I), soit avec l'enregistrement de l'interaction d'un participant en condition I<sup>61</sup>, donc avec une entité *non contingente* (groupe N). Les participants n'étaient informés que de la possibilité d'être soit avec leur binôme soit avec un robot complexe, sans leur préciser lequel, de manière à les forcer à mettre en place des stratégies de discrimination de l'OF d'une part, et de l'avatar comme étant Autrui ou un robot d'autre part. Ils n'étaient bien sûr pas informés non plus de la présence d'un délai tout au long de l'expérience.

Pour pouvoir mettre en évidence une éventuelle adaptation des participants, ainsi que le rôle potentiel de l'intersubjectivité sur la capacité à énoncer le monde, nous avons organisé l'expérience en 3 sessions, dans chacune desquelles les participants de chaque groupe faisaient deux essais de la condition OF, deux de la condition OM, deux de Suivi et deux de Rythme, de manière non consécutive et dans un ordre contrebalancé<sup>62</sup>.

Au total, 20 binômes ont participé à l'expérience, mais 3 participants (deux dans le groupe N et un dans le groupe I) ayant manifestement mal compris la tâche et le principe de l'expérience, leurs résultats se sont avérés inexploitable. Nous avons donc décidé de n'éliminer que leurs résultats individuels, et d'équilibrer les groupes en éliminant également les résultats du participant du groupe I ayant réussi le moins d'essais dans les différentes conditions, portant le nombre total de participants à 36. Nous avons ainsi 108 observations par condition expérimentale (OF, OM, Suivi, Rythme) dans chaque groupe (I et N), dont 36 par session.

Les variables indépendantes concernaient ici la nature des entités, et le caractère intentionnel ou non des avatars d'autrui (le binôme ou un enregistrement). Les VD impliquaient le pourcentage de stimulations par entité, ainsi que les taux de passivité associés à chaque essai. Alors que le délai devrait impacter les dynamiques d'interaction, nous nous attendions néanmoins à ce que les sujets soient capables de s'y adapter et de l'*adopter* pour réussir la tâche, en parvenant à saisir, incorporer le dispositif au cours de l'expérience. Nous posons l'hypothèse opérationnelle que les participants du groupe I parviendraient mieux à s'adapter au délai, à améliorer leurs performances d'une session à l'autre, en partie grâce à l'interaction avec une présence intentionnelle. Nous supposons qu'autrui, faisant événement et attention, inciterait à se mettre à l'écoute, à ralentir, pour adapter les protentions et attentes par un *présent partagé* ; et qu'en répondant à la sollicitation, il donnerait un sens *social* à la contingence. La vitesse augmentant le délai, nous nous attendions ainsi à ce que la réussite à la tâche et l'adaptation au délai reposent en partie sur la capacité des participants à réduire leur activité, facilitée par les interactions sociales. Les tâches impliquant les OF et les OM, passées individuellement, devraient alors selon nous être également mieux réussies pour le groupe I, que pour le groupe N qui n'expérimente pas de contingence sociale.

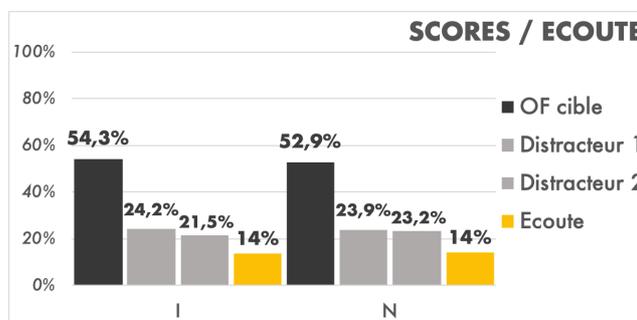
---

<sup>61</sup> Nous avons fait le choix de prendre l'enregistrement des trajectoires du binôme du groupe I précédent, et donc de présenter une trajectoire non intentionnelle chaque fois différente aux participants de la condition N. De cette manière, nous cherchions à éviter de faire le choix subjectif d'une trajectoire particulière, et à ne pas favoriser par là cette condition par rapport à la nature aléatoire d'une interaction contingente.

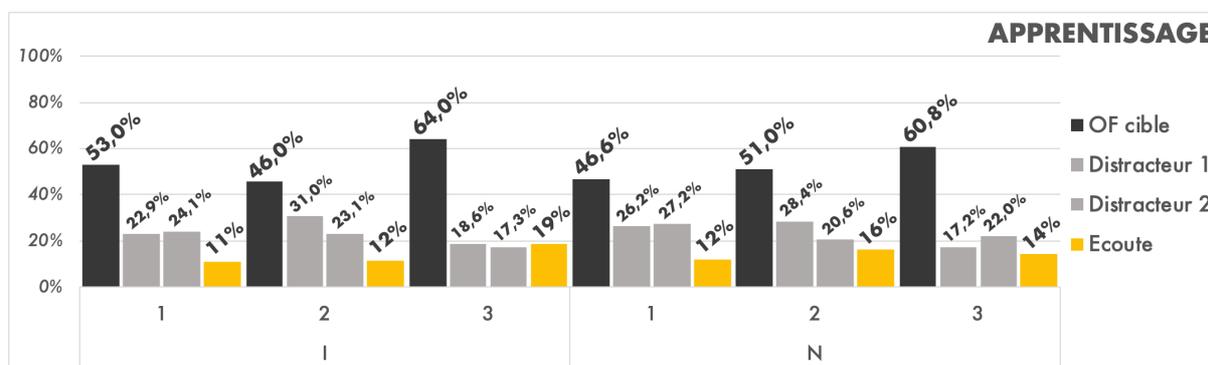
<sup>62</sup> Les participants devaient également répondre à un questionnaire intermédiaire (post-sessions) concernant leur sentiment d'avoir réussi les différentes tâches, puis un questionnaire final concernant leurs stratégies pour trouver les différentes entités, leur impression de s'être améliorés, les difficultés rencontrées, s'ils pensaient être avec leur binôme ou un robot, ou encore comment ils qualifiaient leur expérience de la présence des entités, entre autres questions.

### Résultats des essais « *Objet Fixe* » (OF) :

L'analyse des résultats des essais OF toutes sessions confondues a montré un effet principal du facteur *Entité* (OF cible, Distracteur 1, Distracteur 2) dans le groupe I<sup>63</sup> ainsi que dans le groupe N<sup>64</sup>. Les tests post hoc Games-Howell ont révélé des différences entre les stimulations par l'OF cible et les distracteurs dans les deux groupes (toutes  $p < 0,0001$ ). Nous n'observons pas de différences entre les groupes I et N concernant les stimulations par l'OF cible (respectivement 54,3% pour l'un et 52,9% pour l'autre), ni concernant les taux de passivité (14%).



Si l'on regarde le détail de l'évolution des scores au cours des trois sessions concernant les stimulations par l'OF cible, les analyses ne montrent pas de différences significatives entre les sessions 1, 2 et 3 que ce soit dans le groupe I ou le groupe N. Dans le groupe I, les stimulations par l'OF cible passent de 53% en session 1, à 46% en session 2, et 64% en session 3. Les taux d'écoute évoluent quant à eux de 11% en session 1, à 12% en session 2, puis à 19% en session 3, et les tests non paramétriques de Wilcoxon ont révélé des différences significatives entre les sessions 1 et 3 ( $p = 0,041$ ) ainsi qu'entre les sessions 2 et 3 ( $p = 0,05$ ). Dans le groupe N, nous n'observons en revanche aucune différence significative entre les scores des trois sessions malgré une augmentation de 46,6% (session 1) à 60,8% (session 3), ni entre les taux de passivité (entre 12 et 16%).



En sessions 1, les analyses montrent un effet du facteur *Entité* dans le groupe I<sup>65</sup> comme dans le groupe N<sup>66</sup>, les participants étant majoritairement plus en contact avec l'OF cible qu'avec les deux distracteurs (toutes  $p < 0,05$ ). Entre le groupe I et le groupe N, il n'y a pas de différence significative concernant les stimulations par l'OF cible pour cette session (53% pour I et 46,6% pour N), ni entre les taux d'écoute (respectivement 11% et 12%).

<sup>63</sup> Welch Anova,  $F(2,209.95) = 30,39$ ,  $p < 0,0001$

<sup>64</sup> Welch Anova,  $F(2,207.98) = 26,68$ ,  $p < 0,0001$

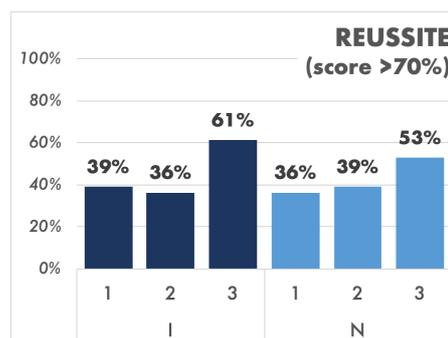
<sup>65</sup> Anova,  $F(2,105) = 12,36$ ,  $p < 0,0001$

<sup>66</sup> Anova,  $F(2,102) = 4,98$ ,  $p < 0,01$

Dans les sessions 2, les résultats montrent un effet du facteur *Entité* dans le groupe I<sup>67</sup> ainsi que dans le groupe N<sup>68</sup>, avec des différences significatives entre l'OF cible et les distracteurs (toutes  $p < 0,05$ ). Nous n'observons pas non plus de différences entre les stimulations par l'OF cible entre les deux groupes, (46% pour I et 51% pour N) ni entre les taux d'écoute (12% et 16% respectivement).

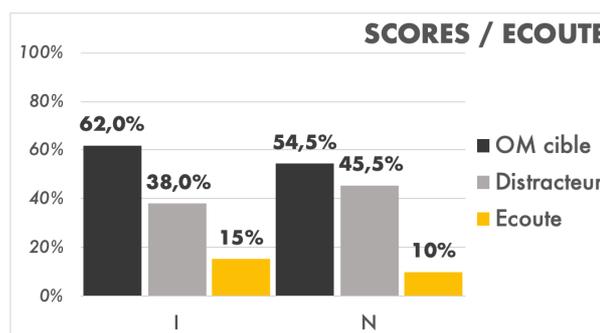
En sessions 3, nous retrouvons également un effet du facteur *Entité* pour le groupe I<sup>69</sup> ainsi que pour le groupe N<sup>70</sup> ; mais pas de différences significatives entre les deux groupes concernant les stimulations par l'OF cible (64% pour I et 60,8% pour N), ni entre les taux d'écoute (19% et 14%).

Néanmoins, si l'on considère les taux d'essais réussis (score de stimulations par l'OF cible supérieur ou égal à 70%) dans chaque session et pour chaque groupe, nous pouvons voir que le groupe I réussit un plus grand nombre d'essais par rapport au groupe N en session 3 (61% des 36 essais contre 53%). Si les scores généraux sont équivalents entre les groupes, à la fin de l'expérience le groupe I manifeste cependant une meilleure amélioration des performances en dépit d'un délai constant de 600ms.



### **Résultats des essais « Objet Mobile » (OM) :**

Dans les essais OM toutes sessions confondues, les analyses montrent un effet du facteur *Entité* dans le groupe I<sup>71</sup>, ainsi que dans le groupe N<sup>72</sup>, les participants recevant une majorité de stimulations par l'OM cible par rapport au robot distracteur. Contrairement aux essais OF, ici nous observons un effet du facteur *Groupe* (I, N) sur les stimulations par l'OM cible<sup>73</sup> : en moyenne, les participants parvenaient mieux à suivre la cible indiquée par la consigne dans le groupe I (62%) que dans le groupe N (54,4%). Le test de



<sup>67</sup> Anova  $F(2,105)=4,46, p < 0,05$

<sup>68</sup> Anova  $F(2,105)=8,89, p < 0,001$

<sup>69</sup> Welch Anova,  $F(2,68.67)=21,33, p < 0,0001$  ; test post hoc Games-Howell,  $p < 0,0001$

<sup>70</sup> Anova,  $F(2,105)=24,64, p < 0,0001$  ; test post hoc de Tuckey,  $p < 0,0001$

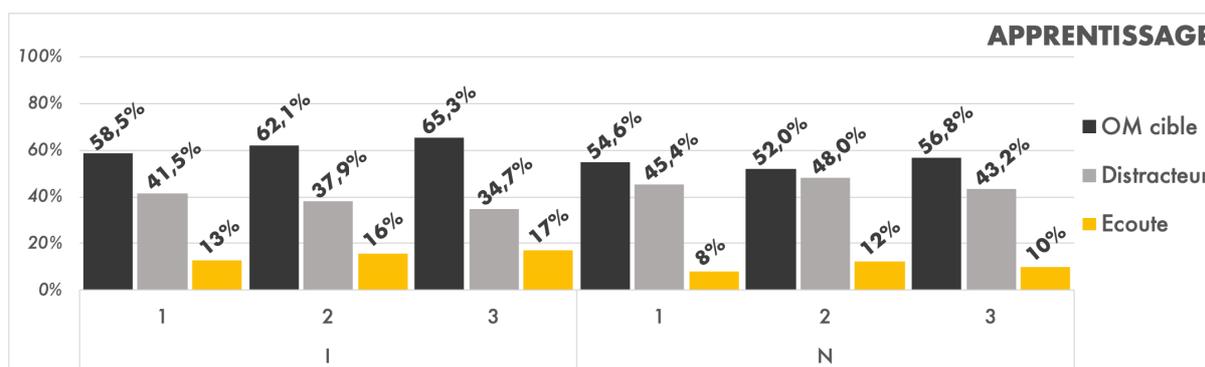
<sup>71</sup> Anova,  $F(1,214)=58,89, p < 0,0001$

<sup>72</sup> Anova  $F(1,214)=8,8, p < 0,01$

<sup>73</sup>  $F(1,214)=5,95, p < 0,05$

Wilcoxon montre aussi une différence significative ( $p=0,00054$ ) entre les taux d'écoute du groupe I (15%) et ceux du groupe N (10%).

Au sein de chaque groupe, nous ne relevons pas de différences significatives entre les différentes sessions concernant les stimulations par l'OM cible et les taux d'écoute. Dans le groupe I, elles passent de 58,5% en session 1 à 65,3% en session 3, et dans le groupe N, de 54,6% à 56,8% seulement. Les taux d'écoute augmentent de 13% en session 1 à 17% en session 3 pour le groupe I, et de 8% à 10% pour le groupe N.



Concernant les sessions 1, les analyses montrent un effet du facteur *Entité* dans le groupe I<sup>74</sup> ainsi que dans le groupe N<sup>75</sup>, les participants étant en moyenne majoritairement plus stimulés par l'OM cible. En revanche, il n'y a pas de différence significative entre les stimulations par l'OM cible en I (58,5%) et en N (54,6%), ni entre les taux d'écoute (13% pour I et 8% pour N).

En sessions 2, alors que nous observons un effet du facteur *Entité* dans le groupe I<sup>76</sup>, les participants recevant plus de stimulations par l'OM cible (62,1%, contre 37,9% pour le distracteur), nous ne retrouvons cependant plus cet effet dans le groupe N, où les participants étaient en moyenne quasiment autant stimulés par l'OM cible (52%) que par le distracteur (48%). Les analyses montrent également un effet tendanciel du facteur *Groupe*<sup>77</sup> : les participants du groupe I recevaient en moyenne plus de stimulations par la cible que ceux du groupe N. Les taux d'écoute quant à eux ne montrent pas de différence significative entre les groupes, bien que le groupe I manifeste un taux légèrement plus élevé (16%) que le groupe N (12%).

En sessions 3, nous retrouvons un effet du facteur *Entité* en I<sup>78</sup> comme en N<sup>79</sup>, avec en moyenne une majorité de stimulations par l'OM cible. Nous n'observons pas de différence significative ici entre les stimulations par l'OM cible en I (65,3%) et en N (56,8%) ; mais les analyses montrent un effet tendanciel du facteur *Groupe* sur les taux d'écoute (Wilcoxon,  $p=0,054$ ) : 17% pour le groupe I contre 10% pour le groupe N.

<sup>74</sup> Anova,  $F(1,70)=7,65$ ,  $p<0,01$

<sup>75</sup> Anova,  $F(1,70)=4,88$ ,  $p<0,05$

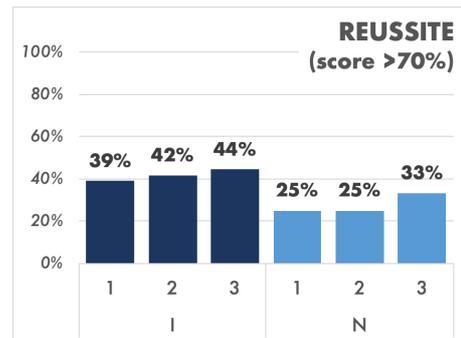
<sup>76</sup> Anova,  $F(1,70)=22,94$ ,  $p<0,0001$

<sup>77</sup> Anova,  $F(1,70)=3,49$ ,  $p=0,0658$

<sup>78</sup> Anova,  $F(1,70)=37,89$ ,  $p<0,0001$

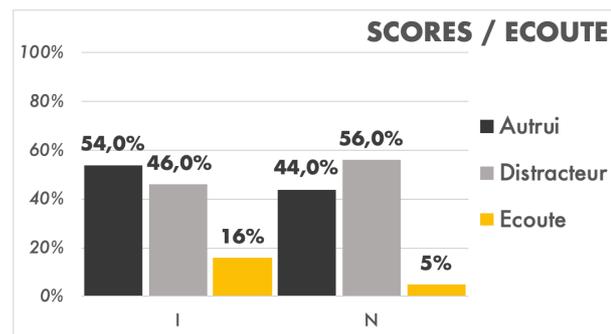
<sup>79</sup> Anova,  $F(1,70)=5,6$ ,  $p<0,05$

Enfin, si l'on regarde plus précisément le nombre d'essais réussis (scores supérieurs ou égaux à 70% de stimulations par l'OM cible) sur les 36 par session au sein de chaque groupe, nous pouvons voir également que les participants du groupe I réussissaient un plus grand nombre d'essais par rapport au groupe N, en particulier en session 3 (44% vs. 33%). Nous observons donc ici un effet du groupe (I/N) sur la perception individuelle et l'apprentissage.



### Résultats des essais « SUIVI » :

Concernant les essais SUIVI, les analyses toutes sessions confondues montrent un effet du facteur *Entité* (Autrui, Distracteur) dans le groupe I<sup>80</sup> ainsi que dans le groupe N<sup>81</sup>. Mais alors que dans le groupe I la majorité des stimulations était due à Autrui (54%), dans le groupe N elles étaient dues en majorité au distracteur (56%). Nous relevons ainsi également un effet du facteur *Groupe* (I, N) sur les stimulations par Autrui<sup>82</sup>, les participants étant en moyenne plus stimulés par lui en I (54%) qu'en N (44%); ainsi qu'une différence significative entre les taux d'écoute (Wilcoxon,  $p=0,000013$ ), en moyenne plus élevés dans le groupe I (16%) que dans le groupe N (5%).



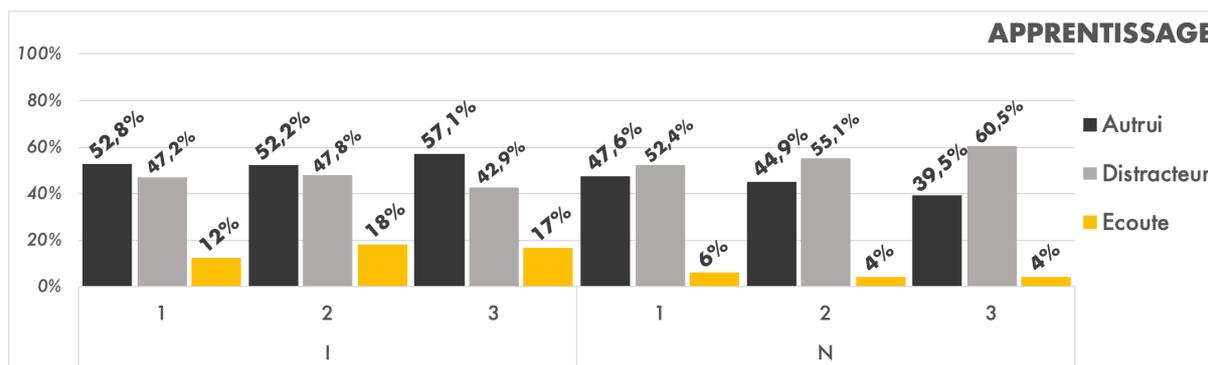
Au sein du groupe I, les résultats ne montrent pas de différence significative entre les trois sessions concernant les stimulations par A, mais des différences significatives concernant les taux d'écoute entre la session 1 (12%) et la session 2 (18% ; Wilcoxon,  $p=0,015$ ), ainsi qu'entre la session 1 et la session 3 (17% ; Wilcoxon,  $p=0,013$ ). Au sein du groupe N, les analyses révèlent un effet tendanciel du facteur *Session* (1, 2, 3) sur les stimulations par A<sup>83</sup>, avec une différence tendancielle entre les sessions 1 et 3. Ici, les stimulations reçues par A *diminuaient* (de 47,6% en session 1 à 39,5% en session 3), tandis que celles relatives au distracteur augmentaient (de 52,4% en session 1 à 60,5% en session 2). Nous relevons également des différences significatives concernant les taux de passivité entre les sessions 1 (6%) et 2 (4% ; Wilcoxon,  $p=0,0496$ ) : les participants avaient tendance à être plus actifs.

<sup>80</sup> Anova,  $F(1,214)=7,15, p<0,01$

<sup>81</sup> Anova,  $F(A,214)=23,53, p<0,0001$

<sup>82</sup> Anova,  $F(1,214)=14,91, p<0,001$

<sup>83</sup> Anova,  $F(2, 105)=2,67, p=0,074$



Dans les sessions 1, nous n'observons pas de différences significatives entre les stimulations par A et par le distracteur, que ce soit en I ou en N, ni de différences entre les deux groupes (52,8% de stimulations par A en I, et 47,6% en N), ou entre les taux de passivité (12% pour I et 6% pour N).

En sessions 2, nous n'observons pas non plus de différence significative dans le groupe I entre les stimulations par A (52,2%) et celles par le distracteur (47,8%), mais les analyses montrent un effet du facteur *Entité* dans le groupe N<sup>84</sup>, les participants étant plus stimulés par le distracteur (55,1%) que par Autrui (44,9%). Concernant les stimulations par Autrui, il n'y a pas de différence significative entre les deux groupes, mais les analyses montrent une différence significative entre les taux d'écoute, 18% pour le groupe I contre 4% pour le groupe N (Wilcoxon,  $p=0,00029$ ).

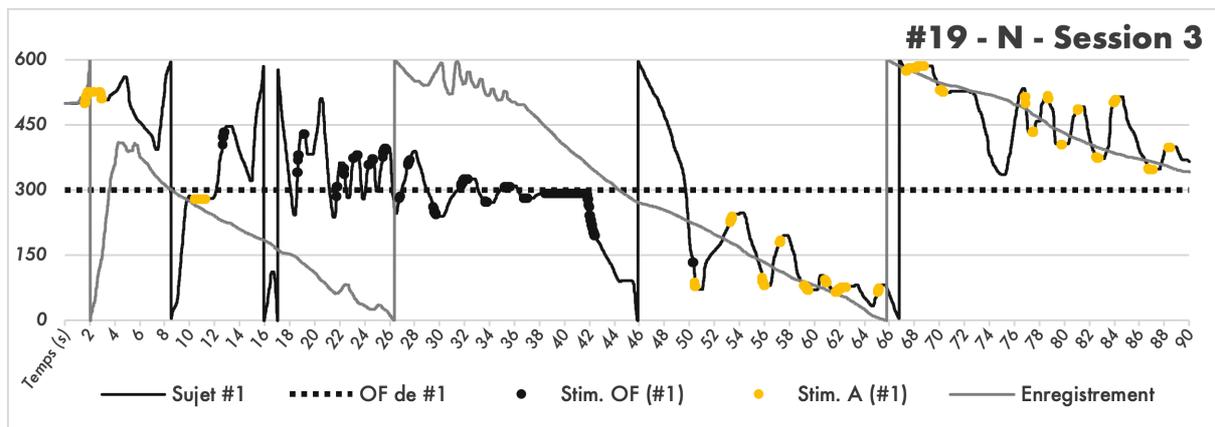
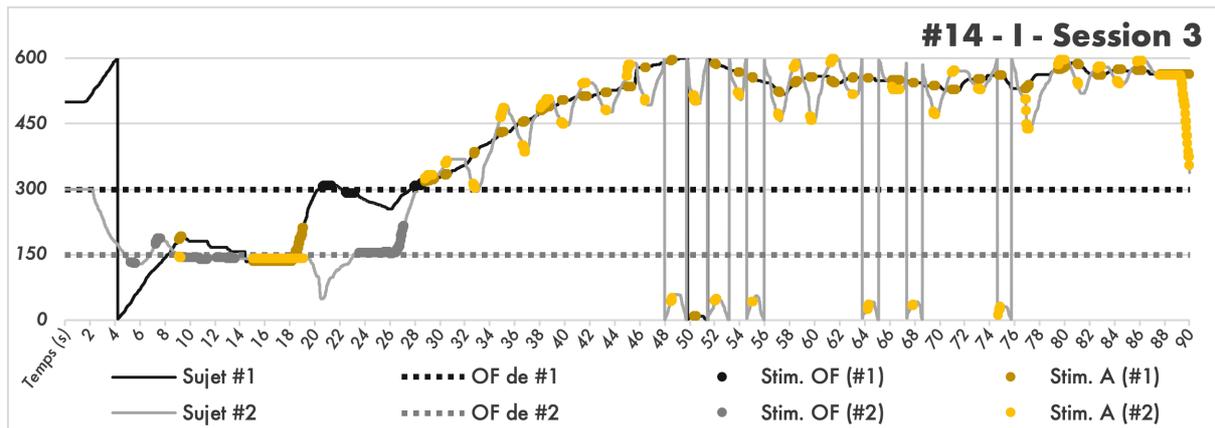
Dans les sessions 3, nous observons cette fois-ci un effet du facteur *Entité* dans le groupe I<sup>85</sup>, où les participants étaient plus stimulés par A (57,1%) que par le distracteur (42,9%), ainsi que dans le groupe N<sup>86</sup>, où les participants étaient en revanche majoritairement plus stimulés par le distracteur (60,5%) que par Autrui (39,5%). Nous relevons également un effet du facteur *Groupe* sur les stimulations par A<sup>87</sup>, les participants du groupe I étant en moyenne plus stimulés par A que ceux du groupe N ; et une différence significative (Wilcoxon,  $p=0,0090$ ) entre les taux moyens d'écoute du groupe I (17%) et ceux du groupe N (4%). Les participants du groupe N avaient ainsi plus tendance à se réfugier auprès de l'OF, ne parvenant pas à établir une accroche avec la trajectoire perceptive de l'autre participant, puisqu'il s'agissait d'un enregistrement.

<sup>84</sup> Anova,  $F(1,70)=8,05$ ,  $p<0,01$

<sup>85</sup> Anova,  $F(1,70)=7,02$ ,  $p<0,01$

<sup>86</sup> Anova,  $F(1,70)=27,53$ ,  $p<0,0001$

<sup>87</sup> Anova,  $F(1,70)=13,88$ ,  $p<0,001$

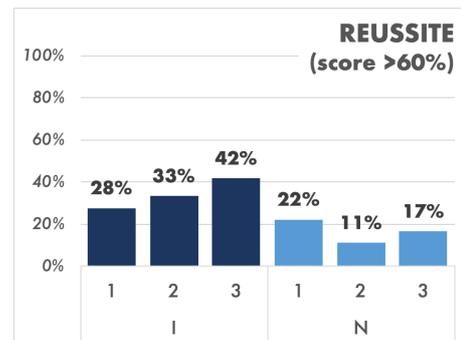


Dans les exemples d'interactions ci-dessus, le premier graphique est celui d'un essai du groupe I et le second un essai du groupe N, tous deux de la session 3, et, rappelons-le, avec 600ms de délai de sensation. Dans l'essai du groupe I, nous pouvons voir que les sujets partent tous deux à la recherche l'un de l'autre. Le sujet #2 rencontre d'abord son objet fixe, puis le sujet #1 le rejoint, adopte une attitude d'écoute dès qu'il reçoit la première stimulation, en se déplaçant par petits paliers dans le sens inverse, jusqu'à retrouver la stimulation. Le sujet #2 ne bougeant pas pendant plusieurs secondes, le sujet #1 le quitte et explore son objet fixe, tandis que le sujet #2, ayant perdu la stimulation, se met à sa recherche. Il parvient alors à retrouver le sujet #1 à la seconde 29, où ce dernier prend spontanément en charge le rôle de guide, de manière à réaliser la tâche consistant à se suivre mutuellement dans une direction de leur choix, le plus proche et le plus longtemps possible. Il se déplace lentement et régulièrement vers la droite, conforté par la régularité des stimulations provoquées par les oscillations régulières du sujet #2, qui le suit jusqu'au bout de l'essai.

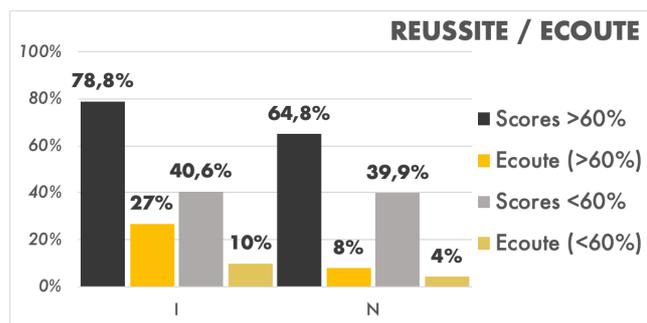
Dans l'essai du groupe N, le sujet interagit avec un enregistrement d'une précédente interaction du groupe I, donc avec une entité *non contingente*. Étant seul à chercher l'autre, la réussite de la tâche ne peut que reposer sur des stratégies individuelles de discrimination pour identifier l'objet fixe et l'avatar. Pendant la première moitié de l'essai il est assez actif, il interagit d'abord avec son objet fixe, et tente de déterminer une direction relative aux sensations qu'il reçoit (d'abord vers la droite, puis vers la gauche, puis à nouveau vers la droite). A partir de la seconde 22, il réduit et stabilise ses oscillations, puis les ralentit tout en diminuant l'amplitude jusqu'à parvenir à s'arrêter sur l'objet fixe quelques secondes. Il se rend alors

compte qu'il s'agit de l'objet fixe, et part à la recherche de l'avatar, qu'il croise à la 50<sup>e</sup> seconde. Dès lors, il effectue des oscillations et reçoit des stimulations dont la dynamique, couplée à ses mouvements, lui font comprendre le sens de la trajectoire, allant vers la gauche. En dépit du délai et d'une entité non socialement contingente, le sujet parvient à suivre la trajectoire et à la retrouver lorsqu'il la perd, jusqu'à la fin de l'essai, notamment grâce aux compétences développées lors des essais OM.

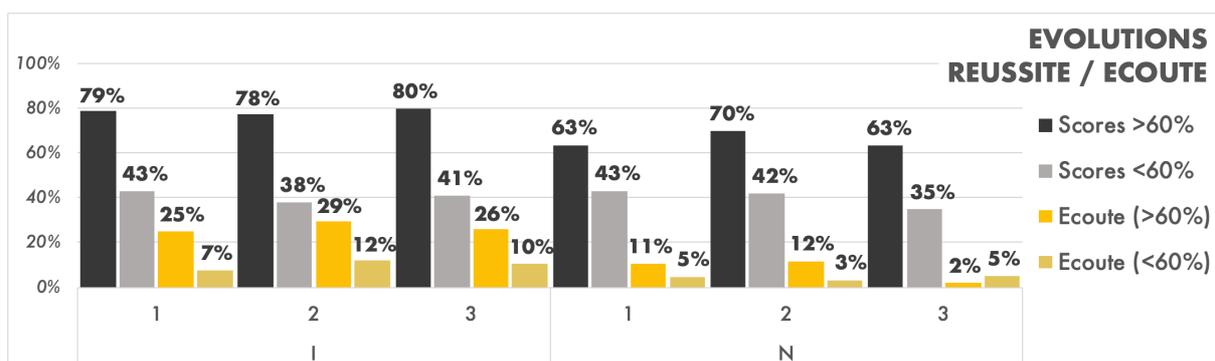
Si l'on regarde les taux d'essais réussis (scores dont les stimulations par A sont supérieures ou égales à 60%) sur les 36 essais au total par session, et dans chaque groupe, nous pouvons voir que les participants du groupe I améliorent leurs performances de suivi et réussissent un plus grand nombre d'essais, passant de 28% en session 1 à 42% en session 3 ; tandis que les performances du groupe N tendent à se dégrader, de 22% en session 1 à 17% en session 3.



Les résultats comparatifs de ces deux sous-groupes (essais réussis et non) au sein de chaque groupe, toutes sessions confondues, montrent que les participants réussissant les essais manifestaient un taux d'écoute plus important que les participants dont les stimulations par Autrui étaient inférieures à 60% (27% contre 10% en I, et 8% contre 4% en N). Nous pouvons voir également que les participants du groupe I réussissant les essais avaient en moyenne des scores plus importants (78,8%) que ceux du groupe N (64,8%), ainsi qu'un taux d'écoute bien supérieur (27% contre 8%).



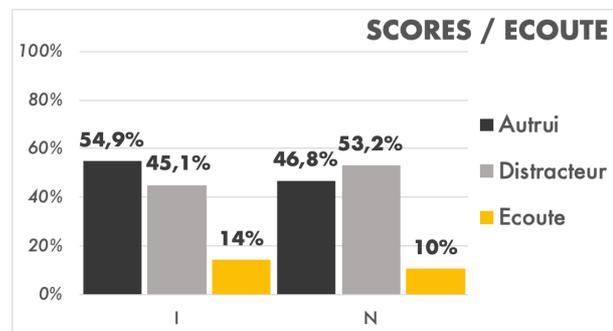
Plus précisément, concernant l'évolution des scores et des taux d'écoute au cours de l'expérience, nous pouvons voir que dans le groupe I, les participants réussissant les essais faisaient des scores autour de 80% de stimulations par Autrui, impliquant des taux d'écoute proches de 30%, tandis que ceux ne réussissant pas les essais étaient en moyenne stimulés à moins de 50% par Autrui, avec des taux d'écoute plutôt autour de 10%. Dans le groupe N,



l'avatar de l'autre n'étant pas contingent, les participants avaient plus de difficultés à le suivre, devaient déployer des stratégies individuelles dans une temporalité non partagée, et faisaient des scores moyens entre 60 et 70%, associés à des taux d'écoute assez bas, entre 2 et 12%. Comme dans le groupe I, ceux ne réussissant pas la tâche dans le groupe N recevaient en moyenne moins de 50% de stimulations par Autrui, avec des taux d'écoute autour de 5%. Entre les deux groupes, nous pouvons donc voir que la contingence sociale prend sens à partir de la capacité à se mettre à l'écoute, à faire présence dans un présent partagé, et que le sentir est primordial pour que puisse émerger une intelligibilité – et ce, rappelons-le, en dépit d'un délai constant de 600ms.

### **Résultats des essais « RYTHME » :**

Dans les essais RYTHME, toutes sessions confondues, les analyses montrent un effet du facteur *Entité* (Autrui, Distracteur) dans le groupe I<sup>88</sup>, dont les participants recevaient plus de stimulations par Autrui (54,9%) ; ainsi que dans le groupe N<sup>89</sup>, où les participants étaient quant à eux plus stimulés par le distracteur (53,2%) que par Autrui (46,8%). Nous relevons également un effet du



facteur *Groupe* (I, N) sur les stimulations par A<sup>90</sup>, et une différence significative (Wilcoxon  $p=0,049$ ) entre les taux moyens d'écoute du groupe I (14%) et ceux du groupe N (10%).

Au sein du groupe I, nous relevons un effet du facteur *Session* (1, 2 et 3) sur les stimulations par A<sup>91</sup>, le test post hoc de Tuckey montrant une différence significative ( $p<0,01$ ) entre la session 1 (45,3%), et la session 3 (66,3%), indiquant que les participants s'amélioraient au cours de l'expérience et parvenaient à être majoritairement au contact d'Autrui. De plus, nous n'observons pas de différences significatives entre les trois sessions concernant les taux moyens d'écoute (15% en session 1, 18% en session 2 et 9% en session 3), la tâche étant précisément de mettre en place non pas un contact régulier, mais un pattern de stimulation dynamique et rythmé : les taux d'écoute augmentaient entre la session 1 et 2, puis diminuaient de moitié en session 3, en même temps que les stimulations augmentaient, indiquant qu'ils parvenaient à réaliser la tâche de synchronisation. Au sein du groupe N en revanche, les analyses ne montrent aucune différence entre les trois sessions concernant les stimulations par A (48,7% en session 1, 45% en session 2 et 46,8% en session 3), ni entre les taux moyens d'écoute (10% en session 1, 9% en session 2 et 12% en session 3). Les participants ne parvenant

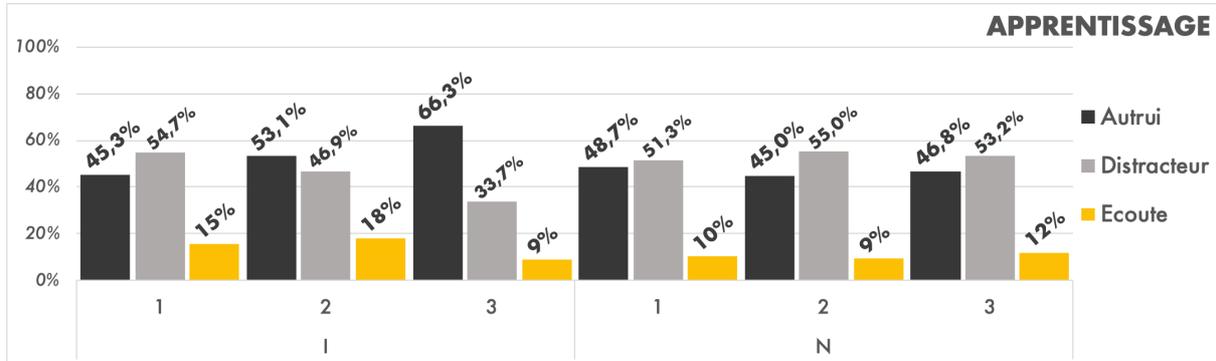
<sup>88</sup> Anova,  $F(1,214)=7,22, p<0,01$

<sup>89</sup> Anova,  $F(1,214)=5,05, p<0,05$

<sup>90</sup> Anova,  $F(1,214)=6,13, p<0,05$

<sup>91</sup> Anova,  $F(2,105)=6,2, p<0,01$

pas à faire émerger une contingence, à sentir l'attention d'autrui, ils avaient tendance à se raccrocher à l'OF, qui intervenait alors moins comme un distracteur que comme un repère, avec lequel les participants réalisaient parfois la tâche de synchronisation (certains mettaient en place un rythme avec leur objet fixe).



En sessions 1, les analyses ne montrent aucune différence entre les stimulations par A et par le distracteur autant dans le groupe I que dans le groupe N, où les participants étaient en moyenne plus stimulés par le distracteur dans les deux groupes (54,7% pour I et 51,3% pour N). Nous n'observons pas non plus de différence significative entre les deux groupes concernant les stimulations par A (45,3% en I et 48,7% en N), ni entre les taux moyens d'écoute (15% pour I et 10% pour N).

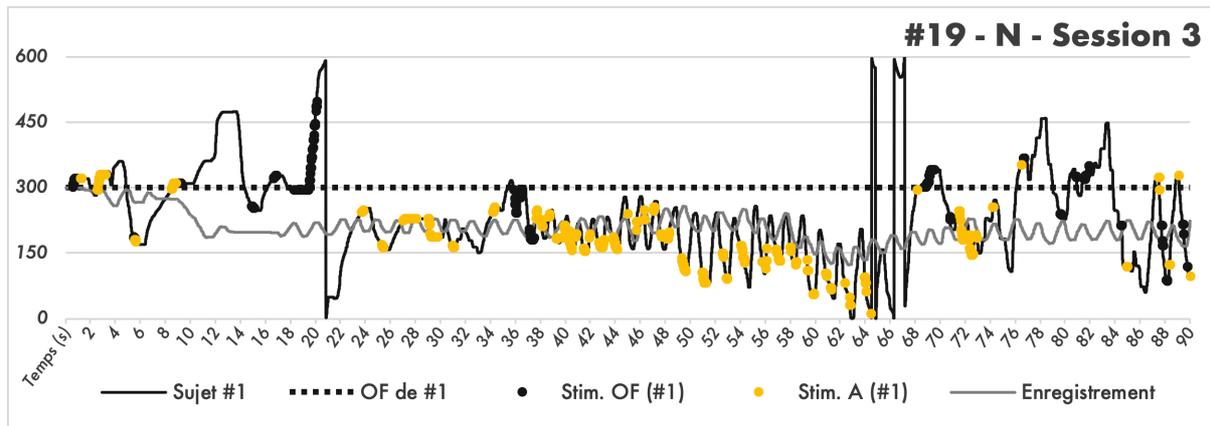
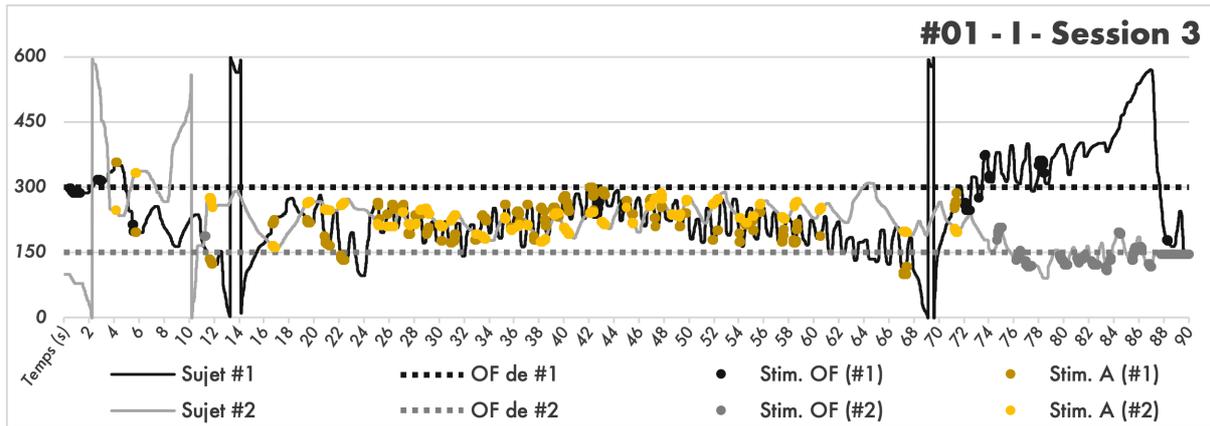
En sessions 2, nous n'observons pas d'effet du facteur *Entité* dans le groupe I mais dans le groupe N<sup>92</sup>, où les participants étaient en moyenne plus stimulés par le distracteur (55%) que par A (45%). Les analyses ne révèlent pas de différences significatives en revanche concernant les stimulations par A entre les groupes I (53,1%) et N (45%), ni entre les taux d'écoute (18% en I et 9% en N).

Dans les sessions 3, nous relevons un effet du facteur *Entité* cette fois-ci pour le groupe I<sup>93</sup>, avec une majorité de stimulations reçues par A (66,3%) ; mais pas dans le groupe N, légèrement plus stimulé en moyenne par le distracteur (53,2%). Concernant les stimulations par A, les analyses montrent un effet du facteur *Groupe*<sup>94</sup>, le groupe I recevant plus de stimulations par A que le groupe N (46,8%) ; mais il n'y a pas de différence significative entre les taux moyens d'écoute de I (9%) et ceux de N (12%).

<sup>92</sup> Anova,  $F(1,70)=4,65, p<0,05$

<sup>93</sup> Anova,  $F(1,70)=41,72, p<0,0001$

<sup>94</sup> Anova,  $F(1,70)=15,95, p<0,001$

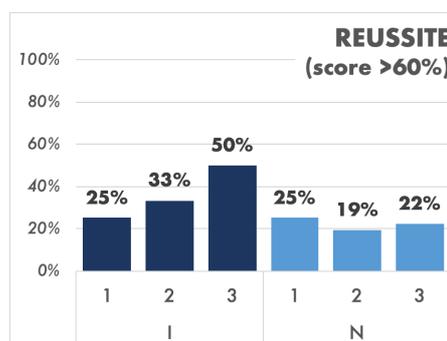


Les exemples ci-dessus présentent des exemples d'essais de la tâche de synchronisation du groupe I (premier graphique) et du groupe N (second graphique), en session 3. De même que pour la tâche de Suivi, dans le groupe I les participants expérimentent une forme de contingence sociale où à même l'interaction émerge un attracteur et le sens de l'autre comme étant présent à moi, permettant de rapidement mettre en place une dynamique synchronisée de manière relative. Ils oscillent tous deux à des rythmes individuels différents, mais qui ne sont pas fermés et définitifs : ils sont ouverts, se co-définissent, s'épousent, et l'on peut voir que les sujets suivent mutuellement les déplacements de l'interaction. Lorsqu'ils se perdent, comme aux secondes 24, 62 ou 68, ils cherchent à retrouver les stimulations, et réintègrent l'attracteur, avant de finir l'essai happés par leur objet fixe respectif, entre lesquels ils interagissaient. Dans ces essais, comme dans les essais de Suivi, nous avons rapproché les objets fixes de manière à laisser un espace plus important sans distracteurs compte tenu de la présence permanente de délais et de la nature des tâches. Malgré cela, les sujets ont interagi entre leurs objets, sur une surface très restreinte.

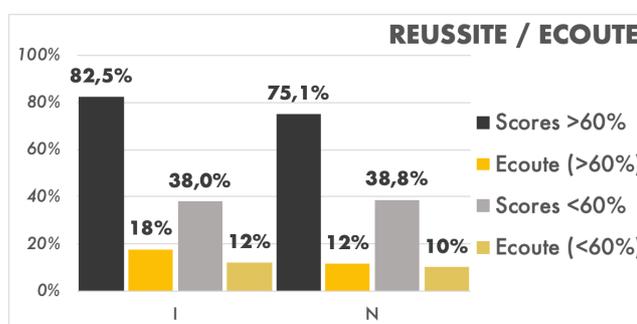
Dans l'essai du groupe N, le sujet est face à un enregistrement, qu'il rencontre dès le début. Il reconnaît rapidement son objet fixe, puis croise la trajectoire de l'autre avatar à la 24<sup>e</sup> seconde. Il adopte une attitude d'écoute après la deuxième stimulation pour évaluer la nature de l'entité et le rythme qu'elle adopte, puis essaie différentes dynamiques d'oscillations qui tentent de s'accorder, se co-réguler, se co-ordonner avec celles de l'autre, avant d'adopter une oscillation large et régulière qui suit pendant un temps son évolution. Il perd le contact à partir de la 65<sup>e</sup> seconde, et la trajectoire n'étant pas contingente, ne faisant pas attention à lui et ne le

cherchant pas, la réalisation de la tâche repose entièrement sur lui : il ne parvient plus à stabiliser une interaction avec l'avatar et à le discriminer de l'objet fixe.

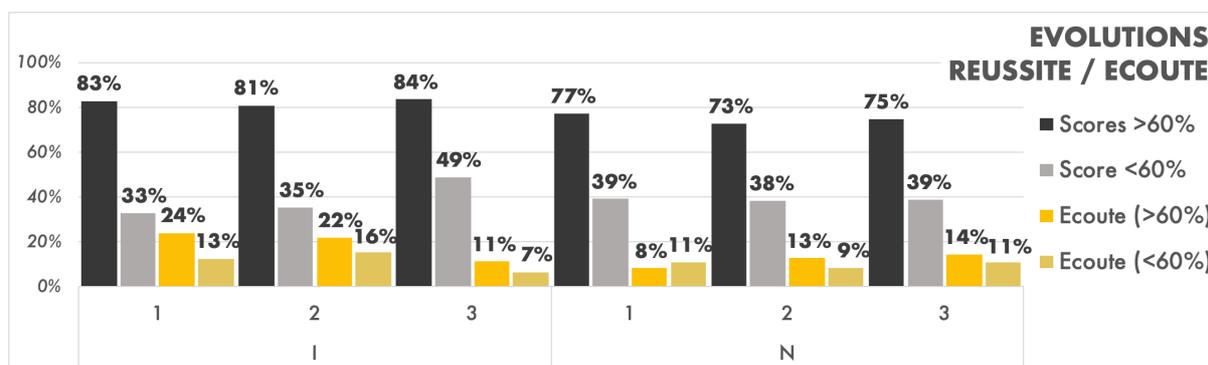
Si l'on s'intéresse aux essais réussis (scores dont les stimulations par A sont supérieures ou égales à 60%) sur les 36 au total, nous voyons que le groupe I et le groupe N réussissaient un nombre équivalent d'essais en session 1 (25%), mais que le groupe I parvenait à réussir la moitié des essais en session 3, alors que le groupe N ne parvenait pas à améliorer ses performances (22%). L'absence de mutualité dans l'interaction ne permettait pas de faire émerger une stratégie commune, faisant reposer la réussite de la tâche sur une prise en charge individuelle de l'interaction.



Parmi ces essais réussis et non réussis, toutes sessions confondues, nous pouvons voir que les participants du groupe I, qui réussissaient un plus grand nombre d'essais, faisaient également des scores moyens plus élevés dans ces essais réussis (82,5%, contre 75,1% dans le groupe N). Ils faisaient également preuve d'un taux d'écoute plus élevé, 18% contre 12% pour le groupe N.



En regardant l'évolution des scores moyens et des taux d'écoute d'une session à l'autre au sein de chaque groupe, nous voyons dans le groupe I que pour les participants réussissant les essais tout comme les participants ne les réussissant pas, les scores moyens s'amélioraient entre la session 1 et la session 3 (de 82,9% à 83,6% pour les essais réussis, et de 32,7% à 48,9% pour les essais non réussis), tandis que les taux d'écoute diminuaient (de 24% à 11% pour les réussis, et de 13% à 7% pour les non réussis), indiquant qu'ils parvenaient à réaliser la tâche. En revanche, dans le groupe N, les scores moyens des essais réussis et non réussis avaient plutôt tendance à se maintenir ou à diminuer (de 77,1% à 74,7% pour les essais réussis, et de 39,2% à 38,9% pour les non réussis), alors que les taux d'écoute augmentaient dans les essais réussis (de 8 à 14%) et se maintenaient dans les essais non réussis (11%).



### C. Discussion générale

La spécificité des conditions minimalistes des expériences et la possibilité de faire varier techniquement les délais permettent d'incarner nos questions pour les relancer – celles de l'expérience de la présence de choses et d'autrui, celles de la reconnaissance d'autres sujets intentionnels et de l'expérience d'être *ensemble*, présent l'un à l'autre, à partir de l'altérité radicale. Le paradigme du croisement perceptif dans ces conditions permet ainsi l'étude du processus d'interaction dans son ensemble, en tant que dynamique synergique, plutôt que comme le résultat de capacités purement individuelles à agir socialement. Il rend aussi possible la prise en compte des *dialectiques* pendant les interactions, à la fois entre les niveaux individuels et sociaux de la description, mais aussi au niveau individuel lui-même entre l'ordre du sentir et celui de la représentation, de l'émergence d'une présence-objet<sup>95</sup>. Le minimalisme ouvre des conditions mettant en lumière la nature pré-sémantique du *présent* (en tant qu'adjectif), la temporalité pré-phénoménale qu'évoque Husserl par opposition à la temporalité phénoménale attribuée à l'objet, pour comprendre comment la manière qu'ont les choses de se présenter donne le sens du réel, de sa *présence*, opérationnalisant par là l'approche phénoménologique.

L'environnement pauvre dans lequel évoluent les participants, loin d'être réaliste, évacue la problématique du visible et de la visibilité, les plongeant dans cette expérience nocturne évoquée par Merleau-Ponty et Levinas. La nouveauté du mode de perception auquel contraint le dispositif permet, à l'image de l'épochè, de suspendre tout ce que les participants connaissent, de les forcer à énoncer de nouveaux couplages sensori-moteurs, afin de voir émerger les percepts dans la donation, la *présentation* en train de se faire. L'idée que nous voulions mettre à l'épreuve ici est que la présence ne concerne pas une problématique de l'objet et de l'identification a priori pour pouvoir agir a posteriori, mais précisément une problématique de la relation, de la dynamique, où se co-constituent présence et absence, et de laquelle émerge un sens. Au-delà d'un rapport entre authentique et artificiel, réel et virtuel, il s'agit de comprendre, par le prisme de la technique, la *diversité* du vrai et de la réalité. Ce contexte va donc dans le sens d'une approche éactive, selon laquelle le système cognitif fonctionne de manière appropriée non seulement relativement à un monde de significations éactées et acquises par l'Expérience en continu développement, mais aussi lorsqu'il en forme un *nouveau*, comme le permet ici le dispositif technique.

---

<sup>95</sup> Nos travaux s'inscrivent aussi dans ce que Lenay et Sebbah ont thématiqué en tant que Méthode des répondants, impliquant de faire dialoguer approche phénoménologique en 1<sup>ère</sup> personne et approche expérimentale en 3<sup>ème</sup> personne de façon complémentaire, toutes deux dans une démarche de recherche. La méthode des répondants implique à la fois, du point de vue théorique, une contrainte sur l'explication scientifique, qui doit être un reflet suffisamment proche de la description phénoménologique, ouvrant la possibilité que les observations objectives inspirent en retour un approfondissement nouveau dans la description subjective ; et, du point de vue méthodologique, la possibilité pour le philosophe de se mettre dans des conditions expérimentales de façon à y réaliser une description de la constitution de son expérience vécue. Ainsi, l'explication scientifique doit pouvoir être reprise sans contradiction en première personne, sans être réductionniste. Voir Lenay & Sebbah (2001), article cité ; et Lenay & Sebbah (2015), La constitution de l'expérience d'autrui: Approche phénoménologique et expérimentale, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 38, 159-174.

Ce qu'ont montré ces expériences soutient l'hypothèse selon laquelle le sens de la présence est d'ordre *temporel* (hypothèse 1), et va dans le sens des analyses husserliennes des objets spatiaux – qui sont aussi des objets temporels –, puisqu'en changeant le seul paramètre du délai, c'est toute la perception du monde qui change : certains participants rapportent dans les questionnaires ou dans les entretiens finaux avoir eu l'impression que la taille des corps, des objets ou de l'environnement changeait, que les objets fixes n'étaient pas fixes, ou que les objets et autrui disparaissaient<sup>96</sup>. Dans les expériences 1 et 2, en particulier pour les délais de sensation et d'action, les participants ont été mis en difficulté surtout lors de délais importants au niveau individuel et inter-individuel, qui gênent le sentir et cassent la dynamique des contingences nécessaire à l'émergence d'une intelligibilité, la *durée* du présent (hypothèse 2). D'une part, les participants n'étant pas informés de la présence de délais, ces derniers impactent les interactions au niveau des capacités individuelles à énoncer des lois de contingence avec les objets fixes et mobiles, et poussent les participants à être plus actifs pour retrouver la sensation perdue en fonction d'attentes ou de représentations propres à une interaction sans délais. D'autre part, ils impactent la capacité des participants à distinguer autrui du leurre mobile, en perturbant la constitution de la contingence sociale, l'expérience d'une réciprocité, d'une mutualité dans les retours de sensations. C'est en effet cette mutualité qui pousse normalement les participants à ralentir, à être à l'écoute, à *sentir* et pas seulement constituer pour pouvoir reconnaître Autrui, comme le montrent les taux d'écoute plus élevés dans les essais sans délais des trois expériences. Les performances de stimulations et de clics concernant Autrui diminuent avec le délai, parce que le rapport entre l'avatar et le leurre mobile en est dépendant : le délai étant une composante qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre des participants du binôme, et contrairement à l'objet fixe qui est individuel, il impacte la capacité à différencier Autrui du leurre mobile, rend floue la continuité du phénomène et pousse à être plus actifs. La réversibilité se dilate, la contingence ne cesse d'échapper aux participants, la temporalité de la présentation se fait plus erratique, sans dimension de résistance.

Cela veut donc dire que ce que nous appelons *l'écoute*, et qui est selon nous fondamentale dans l'expérience de la présence, n'est pas une capacité individuelle telle une stratégie que les participants appliquent consciemment, mais d'abord un processus collectivement construit, émergeant de la rencontre, comme ce qui *polarise* les termes de la relation. C'est dans un second temps que ce processus pourra, par reprise et intégration, devenir stratégie individuelle, disposition singulière, comme on a pu l'observer avec l'expérience 3. De la même manière, le croisement perceptif, en tant que processus d'interaction, est un mode d'accès à la présence à la condition d'une réciprocité, la réussite de l'un étant dépendante de la réussite de l'autre. Nous l'observons par exemple dans l'expérience 1 lors des interactions avec délai asymétrique 0-600ms : alors que les participants n'ayant pas de délai présentent les pourcentages moyens de stimulations par Autrui parmi les plus faibles de toutes les conditions de délais, c'est pourtant la condition présentant la deuxième meilleure moyenne de pourcentages de clics sur l'avatar. En revanche, les résultats des participants de ces binômes qui avaient 600ms de délai ne

---

<sup>96</sup> Plusieurs personnes ont tout de même évoqué l'impression de délais dans l'interaction, en particulier dans l'expérience 3.

montrent plus aucune différence significative concernant les stimulations et les clics entre les trois entités : ils ne parvenaient plus à les distinguer clairement. Les participants qui n'avaient pas de délai pouvaient plus facilement réussir la tâche, distinguer l'OF et suivre l'avatar de leur binôme, et ces derniers ayant un comportement échappant à toute détermination, puisque les contingences n'ont pour eux pas de sens, favorisaient leur reconnaissance par l'autre. Sans posture d'écoute en ralentissant, les stimulations plus rapidement contingentes suscitées par le participant sans délai ne peuvent être intelligibles pour celui qui a 600ms.

Nos expériences vont ainsi dans le sens des travaux initiés par Lenay et l'approche interactionniste de la cognition sociale, selon laquelle la sensibilité aux situations d'interaction perceptive ne renvoie pas à une capacité individuelle a priori, mais *émerge* des dynamiques d'interaction elles-mêmes. Le paradigme du croisement perceptif montre que la reconnaissance de l'Autre est intrinsèque à une activité perceptuelle partagée, à un *faire-présence*, que les interactions sociales sont créées dynamiquement, et que la réciprocité elle-même émerge de l'interaction, intrinsèque à l'interdépendance des deux trajectoires perceptives. Ces interactions constituent en ce sens un *attracteur*<sup>97</sup>, un événement qui *temporalise* de manière particulière le flux de la conscience, où la *contingence* devient *sociale* lorsqu'elle repose sur un *faire-présent*, un présent *partagé*, dont peut advenir le sens d'une *résistance* à toute détermination spatiale en même temps que celui d'une *attention* à moi – tandis que le leurre mobile ne fait que m'échapper. La dimension sociale dépend d'une constitution collective, par la spécificité des dynamiques d'interaction. Or, c'est précisément cela que vient perturber le délai temporel, en ajoutant une épaisseur supplémentaire qui rend opaque le processus du point de vue du vécu. Non conscient, il retarde, voire empêche, le passage au commun, au sens du social, en maintenant les participants dans leur temporalité individuelle qui devient elle-même temps universel totalisant, en les maintenant dans leurs représentations – s'ils ne se mettent pas à l'écoute pour *sentir* (hypothèse 3).

Ce que montrent aussi et surtout ces passations, en particulier la troisième, c'est l'importance de l'*intersubjectivité* pour le sens de l'*objectivité* et pour l'*individuation* elle-même, comme l'ont posé Husserl et la tradition des pensées de la présence, et comme l'ont montré certains travaux en psychologie sociale avec les *perturbation experiments* ou les robots évolutionnaires. Dans le même sens que ces différentes études, nous avons pu observer ici que la coordination relative ne pouvait se réaliser avec le pattern d'une trajectoire perceptive enregistrée, pré-déterminée (comme pour le groupe N) : le caractère intact de l'expressivité ne suffit pas pour sentir une réciprocité, une mutualité, pour l'expérience de la *présence*, pour le sens du *social*, du « là ». En d'autres termes, la problématique de la présence n'est pas celle de la reconnaissance, de la représentation, mais de la possibilité du processus sédimentant une intelligibilité, de la possibilité d'une *Sinnggebung* dans la *présentation*. Autrement, nous sommes seulement dans une conscience d'image.

Et en effet, si les délais perturbent les interactions, néanmoins les résultats montrent que les participants parviennent aussi à les dépasser, notamment grâce à une saisie ou incorporation efficace du dispositif (hypothèse 4). Cette saisie ici, mais aussi concernant les médiations

---

<sup>97</sup> Auvray, Lenay et Stewart (2009), article cité.

techniques en « temps réel » en général, implique non seulement le couplage avec la médiation technique, mais aussi avec ce dont elle est médiation, avec ce qu'elle rend présent *directement*, et ce en étant capable de s'adapter aux délais, à la temporalité propre à la médiation qui n'est pas un obstacle en soi. Les participants restant dans une pure activité, manifestant ainsi des taux d'écoute relativement bas, ne parviennent généralement pas à s'adapter, car ils cherchent déjà une *chose*, restent dans la constitution et non dans la présence. En revanche, les participants réussissant le mieux les essais semblent être plutôt à l'écoute de *quelque chose* : ils ont tendance à ralentir, insérant par là un délai endogène pour compenser et stabiliser l'interaction en présence d'un délai exogène. Compenser le délai n'implique pas d'être plus actif, d'aller plus vite, mais au contraire d'être plus passif, en un sens non réductible à l'immobilité : celui de l'écoute, de l'attention, de l'ouverture.

Lorsqu'il y a un délai dans la communication, les individus ne sont pas co-présents à la communication de la même manière car ils ne sont plus dans un présent mutuel. Il faut alors énoncer de nouvelles contingences, étendre la flexibilité et la plasticité des interactions, adapter la relativité de la coordination en intégrant la temporalité technique. Pour cela, il faut pouvoir avoir le même délai en créant une même distance temporelle, comme une sorte de *tuning* où, par un délai d'action endogène, il est possible de jouer sur le délai technique, de retemporaliser l'expérience, et sédimenter de nouvelles stratégies d'attente et de *turn-taking*. Ce dernier consistant en une succession d'énoncés contenant en eux la possibilité d'être discrets et finissables, dont la détermination dépend des autres, la possibilité d'une co-ordination et d'une co-régulation repose ainsi sur une temporalité partagée, où la relativité est condition de possibilité de *transitions* dans le couplage – donc de *présence*, dans la *durée*, en tant que *nouveauté continuée*.

La particularité d'autrui, du social, comme nous l'avons abordé en Partie I, est qu'il ne peut totalement tomber sous une représentation sans perdre sa transcendance : les lois de contingence et les sédimentations relatives aux choses ne sont pas applicables à la *socialité*. Être présent à autrui et faire une expérience *authentique* de sa présence implique donc aussi de ne pas s'en tenir à notre représentation, de respecter l'*excessivité* de son altérité, son étrangeté. Autrui rend problématique la présence en tant qu'il est toujours une co-présence, l'anti-thèse originaire qui résiste à la réduction de l'Autre au Même. Et les médiations techniques ont contribué à mettre cette spécificité en avant : non réductible à son corps, l'identité de l'Autre consiste en son l'altérité, son irréprésentabilité ; mais pour autant, il ne s'agit pas d'un pur chaos, puisque le délai technique vient lui ôter toute consistance. Avec le délai, ce n'est plus la présence vivante du visage qui défait la forme et les attentes, qui est productrice d'un déphasage insolite, mais la technique elle-même, donnant lieu à une phénoménalité inédite. La temporalité de l'interaction est donc un aspect central de l'auto-organisation des interactions en tant qu'émergence, nécessitant non pas un « temps réel », mais l'*adoption* du temps de ce que l'on rencontre, l'*intégration* du flux par l'écoute, en même temps que la possibilité d'y *participer*, d'*en être*. Dans les interactions sociales, être présent l'un à l'autre, c'est être capable de s'attendre, de partager un temps, de s'accorder mutuellement en dehors d'un contrôle individuel exclusif, dans un équilibre entre activité et passivité en deçà de toute mesure. C'est également de cette façon, par le renvoi du même coup à ma propre présence dans la contingence sociale,

l'autre faisant attention à moi, que l'*immersion* se réalise. Les résultats des expériences vont en ce sens : l'expérience de la présence repose sur un *savoir faire-temps*, un système indéterminé à la fois fermé et ouvert, pour pouvoir dépasser et réparer les perturbations dues aux délais qui brisent les représentations pré-établies et les attentes.

La « présence » est ainsi d'abord à comprendre en tant que relation polarisante primant sur ses polarités, une co-constitution attribuable ni au Sujet ni à l'Objet, et qui n'est pas objectivable ou mesurable en tant que telle. Elle ne peut être abordée qu'en tant qu'histoire transcendante, un *devenir* dans le temps qui échappe à la représentation. Elle repose sur un présent en tant que facticité, le présent vivant de la contingence, où l'absence est structurante de rétentions et protentions, de la conscience elle-même dans son unité. Du même coup, cela implique que le délai, comme la distance et l'absence, est constituant et n'est pas à éliminer en soi. Dans nos expériences, nous l'observions chez quasiment tous les participants : même lorsqu'ils étaient certains d'être au contact de l'autre, après avoir oscillé, attendu un retour, puis oscillé à nouveau etc., après avoir établi une proto-conversation, l'un des deux finissait par quitter l'interaction en sortant de l'attracteur. Nous expliquons cela par le fait que les participants cherchent à vérifier le caractère intentionnel ou social de l'entité, à sentir cette altérité en tant qu'Autrui dans la durée, en la sollicitant par leur absence et en attendant de voir si elle vient elle-même chercher le contact. Dans ce processus, les individus participent réciproquement d'un flux de modifications continues du même point initial, constitutif de la conscience impressionnelle et de la différenciation de la conscience rétentionnelle constitutive de l'expérience de la durée. Ce présent est vivant dans la mesure où ses limites sont mouvantes, ouvertes, relatives à la donation, l'état étant lui-même du changement. Comprendre le sens de l'expérience de l'être là, c'est comprendre que les êtres sont toujours en formation continue, « présents » dans une onto-genèse avant toute onto-logie, comme permet de l'observer le dispositif technique minimaliste, mais surtout que cela implique aussi non-présence, absence, distance, délai. Nous le voyions également lors des interactions avec les objets fixes dans les essais, que les participants énaquent ou font émerger via des oscillations, des mouvements de va-et-vient qui sentent une résistance dans la réversibilité, qui quittent et retrouvent ce qui se présente comme étant « là », persistant dans la variabilité et l'imminence de l'absence qui en détermine les horizons.

Sentir implique d'être présent par le *corps*, d'abord dans l'irréfléchi et la communion immédiate de l'intuition. Les participants des expériences expliquaient en effet dans les questionnaires libres ou durant les entretiens qu'ils n'étaient pas toujours capables de dire clairement s'ils étaient bien avec autrui et parvenaient bien à cliquer sur lui, alors même qu'ils avaient manifestement réussi la tâche. Ils ne découvrent pas des entités pleines et entières, mais rencontrent des champs de présence qui se chevauchent, un halo, un mouvement que vient perturber le délai, perturbation qu'ils peuvent surmonter dans la mesure où la dynamique prend le sens d'une *continuité*. Dans les essais de suivi, la constitution de cette expérience d'être *suivi* implique une dynamique particulière où les participants ne peuvent décider à l'avance de qui va prendre le rôle de guide. Ils doivent s'attendre, se sentir, se quitter et se retrouver pour avancer, en s'assurant qu'ils se prêtent bien une attention réciproque.

Il est donc nécessaire de préserver cette distance intérieure à l'être, cette coïncidence partielle, pour préserver la *transcendance* de ce qui se donne, en rendant possibles des *enjambements*, des *différenciations*. Ce sont ces rapports de prépossession entre perception et non-perception qui sont au fondement de la temporalité et de la durée, de l'être *présent* (à la fois adjectif et substantif), dans le recouvrement d'une donation et d'une écoute où s'insinue du nouveau, où quelque chose fait événement. La corporalité, comme le montraient Husserl et Bergson, est en ce sens la condition de possibilité de toute intentionnalité, elle a une structure temporelle propre, un pouvoir de synthèse toujours en recommencement, une plasticité permettant le couplage.

Enfin, dans ces expériences, la médiation technique qu'est le dispositif nous permet elle-même de mettre à l'épreuve cette thèse selon laquelle l'*effet de présence* implique nécessairement le sentir, une *atmosphère* qui n'est pas reproductible en tant que telle, qui dépend du vécu, de l'histoire. Ce qui compte pour qu'une médiation technique dépasse l'ordre du simple effet de réel, c'est donc qu'elle assure les conditions du double foyer de la présence, entre sur-prise de la présence originaire de l'irreprésentable et représentation qui identifie par reprise. Pour être de l'ordre de la présentation et non de la représentation, l'expérience de la *connectedness*, de la *togetherness*, de la *co-présence*, de l'être *ensemble*, ne peut reposer simplement sur la reconnaissance formelle d'autrui, sur son *Körper* ; elle doit impliquer l'ouverture d'un faire-présence où *vérité* et *authenticité* ont un sens pragmatique. Et effectivement dans nos expériences, yeux bandés, déplaçant une souris et sentant des picots sous leur doigt, les participants *sourient* lorsqu'ils rencontrent autrui pour la première fois.

Il ne s'agit pas pour la technique d'être médiation d'une *chose*, puisqu'ici toutes les entités sont objectivement identiques, mais plutôt médiation d'un *couplage*. C'est l'ouverture d'un milieu qui compte, et non la grammatisation d'une présence-objet. L'enjeu pour les médiations techniques contemporaines est alors de redéfinir le sens de la notion d'*information*<sup>98</sup>, en comprenant qu'elle réside avant tout dans la *dynamique*, et non dans le contenu ou la donnée. Puisque l'intelligibilité ne se réduit plus à une forme de visibilité et de plénitude, la représentation et la médiation ne sont plus limitées à la fonction d'image substitutive tenant lieu d'une présence-objet construite par le sujet, mais peuvent prendre le sens de la représentation théâtrale qui énonce (au sens anglais *to enact*), *rend présent*. En ce sens, les médiations techniques ne sont pas seulement des modes de reproduction, mais bien aussi des modes de production, d'ouvertures nouvelles, de couplages inédits. Les rétentions tertiaires, en tant qu'elles sont des dispositifs d'extériorisation et de production de la mémoire, et en tant qu'elles sont aujourd'hui plus que de simples rétentions, ne sont pas réductibles à une *mimesis* de la réalité : elles contribuent à la constituer.

---

<sup>98</sup> C'est cette *métaphysique de l'information* que dénonce notamment Lenay (2002) dans son mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches, et qui imprègne encore les conceptions scientifiques contemporaines de l'homme et du réel, comme nous avons aussi essayé de le montrer dans ce travail.

## Chapitre 6

### L'enjeu technique de la présence

#### A. Représentation et présentation

##### a. *Présence à double foyer : le rôle des rétentions dans la présentation*

En Partie I, nous avons considéré comment la structure de la conscience se constitue à la fois dans le présent de l'expérience, l'histoire du sentir, et dans le temps long de l'Expérience, dans l'Histoire sédimentée des représentations. La problématique de la présence étant à considérer dans ce double foyer, il faut alors également prendre en compte le rôle des représentations, des rétentions secondaires mais aussi *tertiaires*, dans la présentation elle-même et dans notre être-au-monde, comme l'a initié Stiegler : « Ce sont ces questions que j'ai tenté d'affronter en explorant le jeu d'un *troisième type de souvenir*, ni primaire, ni secondaire, mais *tertiaire* : le type auquel appartiennent les *enregistrements*, sous toutes leurs formes, que Husserl désigne lui-même comme *conscience d'image*. »<sup>1</sup>

Alors que Brentano<sup>2</sup> distinguait la rétention primaire du présent, nous avons vu que Husserl rejette l'idée qu'elle soit une production que l'imagination associerait originellement comme passée à cette perception, et la pose dans l'ordre de la donation originelle. Pour Brentano, le son retenu était considéré comme un produit de l'imagination, qui affectait à la rétention un « indice de passé », entraînant le maintenant présent et ses rétentions dans l'écoulement, où l'objet temporel passant finissait par s'évanouir. Or pour Husserl, soutenir cela revenait à dire que le temps d'un objet temporel ne peut être qu'*imaginé* et non *perçu*, et donc que les objets temporels ne sont pas des réalités vécues mais des effets de l'imagination, notre propre production. Cela revenait à nier le temps lui-même. C'est en ce sens qu'il pose que la rétention primaire n'est pas une production de l'imagination, mais un phénomène de la perception du temps par excellence, de la durée, et la distingue de la rétention secondaire qui, elle, est de l'ordre du passé, du représenté, de l'imaginé<sup>3</sup>.

Seulement, en opposant de manière absolue les rétentions primaires de la perception aux rétentions secondaires de l'imagination et du souvenir (en tant que reconstructions de l'imagination), Husserl instaure d'abord une différence absolue entre perception et imagination : la perception ne doit rien à l'imagination, elle ne peut être influencée, ou contaminée, par la fiction des représentations, et donc par la mémoire – car sinon, il ne s'agirait pas de perception. La présence, c'est l'événement temporalisant qui me surprend, déborde, excède mes représentations. Or, comme le montre particulièrement Stiegler avec *La technique*

---

<sup>1</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 610.

<sup>2</sup> *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., p. 16.

<sup>3</sup> *LPCIT*, op. cit., §19 « De la différence entre rétention et reproduction (souvenir primaire et souvenir secondaire, ou imagination) », p. 62.

*et le temps*<sup>4</sup>, il est nécessaire de dépasser l'opposition stricte entre perception et imagination, en comprenant le rôle non seulement de l'imagination et de la mémoire dans la perception, mais aussi et surtout celui des rétentions tertiaires : « [...] mon but est de ré-affirmer cette *distinction* tout en posant qu'elle est fragilisée par le fait que Husserl lui-même la comprend comme une *opposition*. Je pose évidemment en conséquence qu'une perception n'est jamais pure de toute imagination, que toute perception est une *projection*. Je rappelle ainsi tout simplement qu'une distinction n'est pas une opposition, et que la métaphysique commence par cette confusion [...]. »<sup>5</sup> Husserl le reconnaîtra d'ailleurs en 1936 dans *L'origine de la géométrie* : même la vérité scientifique est toujours conditionnée par les instruments d'analyse, et le monde prend forme en partie via nos médiations techniques, nos représentations. Pour que la géométrie soit possible, il est nécessaire d'être habité par les rétentions secondaires et tertiaires des géomètres précédents, grâce aux livres et aux médiations techniques qui permettent de contrôler les raisonnements, comme le comprenait par ailleurs Derrida.

La présence étant à considérer dans ce double foyer, elle implique une dialectique entre présence et représentations, expérience et Expérience, histoire et Histoire. Suivant Merleau-Ponty, et comme nous avons essayé de le montrer avec les passations expérimentales, « Nous chercherons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence. »<sup>6</sup> Les représentations, non seulement issues des rétentions secondaires, mais aussi et surtout des rétentions tertiaires, jouent un rôle fondamental dans l'expérience de la présence, dans la présentation, dans l'ouverture à l'évènement, en ce qu'elles transforment les modalités de notre rapport au monde, de la conscience, de *l'attention*. Pour Stiegler, il faut remettre en question la distinction entre réalité et fiction, perception et imagination, réel et virtuel, présence et représentation en somme, car nous projetons en permanence des choses de la mémoire et de la mémoire collective dans la perception ; « Et si l'on pouvait montrer que la réalité *vivante* compose toujours avec l'imagination, n'est perçue qu'à la condition d'être fictionnée, irréductiblement hantée de phantasmes, alors on serait peut-être finalement amené à dire que la perception est toujours en relation transductive avec l'imagination, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais de perception sans imagination ni l'inverse, la perception étant l'écran de projection de l'imagination, la relation constituant ses termes qui ne la précèdent donc pas ; on serait donc amené à dire que la vie est *toujours* du cinéma, et que c'est pour cela que « quand on aime la vie, on va au cinéma ». »<sup>7</sup>

Nous avons vu avec les objets temporels que dans l'écoulement, la conscience et son objet se co-constituent par une forme de synchronisation où l'écoulement de l'objet constitue aussi l'écoulement de la conscience, qui est toujours conscience *de*. C'est dans cet embrassement qu'émerge l'expérience de la présence : un objet temporel n'est pas simplement *dans* le temps, mais se constitue temporellement, il se trame au fil du temps, faisant émerger le *présent* lui-même. La rétention primaire fait partie de l'unité de la durée, elle est retenue dans le passage

---

<sup>4</sup> Voir en particulier le tome 3 « Le temps du cinéma et la question du mal-être », chapitre 2 « Le cinéma de la conscience ».

<sup>5</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, note 1 p. 609.

<sup>6</sup> *PP*, op. cit., p. 65.

<sup>7</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 610.

même, et le non-présent co-constitue le présent, qui ne se réduit plus à l'impression originaire. Le présent dépasse la simple actualité du maintenant momentané, il est étendu, et surtout flexible, aux limites indéterminées, toujours en cours de détermination. Et ce, tant que l'objet temporel n'est pas complètement écoulé, passé, fini. C'est ce que découvre Husserl dans l'analyse de la mélodie, en comprenant que dans son écoulement, chaque note présente maintenant retient en elle la note qui l'a précédée, la note actuelle maintient en elle la présence de celles d'avant : l'actuel est co-constitué par le virtuel. Le présent de l'objet temporel, c'est sa maintenance, la maintenance du tout juste passé dans le présent passant accordant son contenu à ce qui se présente maintenant.

En posant la structure rétentio-protentionnelle de la conscience, Husserl dévoile que la perception est faite de *réentions*, mais également qu'elle se constitue en lien avec des *protentions*, des phénomènes d'attente rendus possibles par la sédimentation de l'expérience. Or, Stiegler montre que ces phénomènes sont également liés à notre culture, à notre Histoire, à nos représentations, c'est-à-dire à ce qui est retenu de nos expériences passées et passantes, à nos *réentions secondaires*, et du même coup, à nos *réentions tertiaires*. Nos acquisitions issues de l'expérience prédisposent à des protentions en creux, non pas dans des associations de contiguïté et de continuité comme le posait Hume, mais comme phénomènes rétentio-protentionnels qui ont une certaine spécificité. Une mélodie, en tant qu'unité, est composée de notes, qui elles-mêmes ne sonnent que par rapport à celles la précédant et la suivant. Avec l'objet temporel, on découvre non seulement le caractère étendu et flexible du présent, mais aussi une *relativité* radicale dans ce qui fait l'unité du phénomène. Si le *La* comme le *Ré* ne sont pas seulement des sons, de simples fréquences, si elles sont des *notes*, c'est en vertu de leur rapport à d'autres notes dans des gammes et des intervalles. Ce sont les *relations* entre les notes qui les définissent comme telles : un son n'est une note que s'il retient en lui la note qui le précède pour former, ensemble, une gamme. Le sens actuel se réalise à partir de ce qui n'est plus *présent* au sens classique, phénomène qui donne une mélodie et non du bruit ou un amas de sons sans cohérence, comme le souligne Stiegler : « La note actuelle maintient en elle toutes les notes qui l'ont précédée, elle est le « maintenant » comme maintien de la présence de l'objet : le présent de l'objet temporel est sa maintenance. C'est ainsi que se constitue l'*unité* de l'objet temporel. C'est parce qu'elle retient toutes les notes, tous les maintenant sonores qui la précèdent, que la note présente peut sonner mélodiquement, être musicale, être harmonique ou inharmonique, être proprement une note, et non seulement un son ou un bruit. »<sup>8</sup> La caractéristique fondamentale de ce présent étendu est à la fois d'être constitué par la rétentio, et de créer de *l'attente* chez l'auditeur ou le spectateur, en créant une *anticipation* retenue depuis les maintenant qui ont précédé. Stiegler, suivant Bergson, pose que la particularité des objets temporels est ainsi d'installer une attente rythmique, une structure qui crée des horizons d'attente et surtout des *retrodéterminations* – ce que n'avaient en revanche Husserl et Varela.

Le présent tel que le révèle la phénoménologie n'est pas un écoulement linéaire, mais une actualisation permanente de tout le passant en tant qu'il passe. La conscience n'est pas seulement protendue vers ce qui vient : la protention est également *retroactive*, et la structure

---

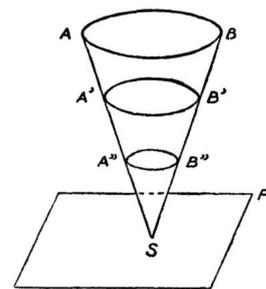
<sup>8</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 608.

permettant l'émergence du sens se constitue par ce que Derrida appelle la *différance*. Le sens de la présence n'est pas linéaire et stable, se réalisant à chaque instant de manière définitive, il est au contraire *synergique*, en relation *transductive* avec ce qui n'est plus là. Or, comme nous l'avons évoqué, dans un premier temps Husserl oppose les rétentions primaires aux rétentions secondaires, et pose qu'elles sont indépendantes : les rétentions primaires ne doivent rien aux rétentions secondaires, puisqu'elles sont leur fondement. Il défend non seulement une distinction radicale entre rétention primaire et secondaire, mais également une hiérarchie, la première étant plus originaire que la seconde. Par conséquent, souligne Stiegler, pour Husserl la rétention primaire, contrairement à la rétention secondaire, n'est pas une forme de *sélection* : « La rétention primaire, dit Husserl, se fonde absolument et uniquement dans la perception. Les rétentions primaires qui constituent un objet temporel ne sont donc pas le fruit d'une *sélection* de la conscience. Car si la conscience du temps s'écoulant sélectionnait ce qu'elle retient de l'écoulé, et si, par conséquent, elle ne retenait pas *tout* ce qui s'est écoulé, alors il ne s'agirait plus purement et simplement de perception, mais *déjà* d'une sorte d'imagination – au moins par défaut. »<sup>9</sup>, par sélection.

En revanche, l'approche bergsonienne du temps et de la durée, bien que ne faisant pas la distinction entre rétention primaire et rétention secondaire, permet de comprendre plus précisément le rapport de la présence et de l'absence dans la perception, au-delà de la rétention primaire. Avec le concept de durée, Bergson avance que le présent n'est que la *contraction* de tout le passé qui se rassemble au moment de la perception, matérialisable non par un *diagramme*, mais par un *cône* concentrant le passé au point d'intersection avec le plan de la perception :

« En S est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. Sur la surface de la base AB seront disposés, si l'on veut, mes souvenirs dans leur totalité. Dans le cône ainsi déterminé, l'idée générale oscillera continuellement entre le sommet S et la base AB. En S elle prendrait la forme bien nette d'une attitude corporelle ou d'un mot prononcé ; en AB elle revêtirait l'aspect, non moins net, des mille images individuelles en lesquelles viendrait se briser son unité fragile. Et c'est pourquoi une psychologie qui s'en tient au tout fait, qui ne connaît que des choses et ignore les progrès, n'apercevra de ce mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille [...]. [L'idée générale] consiste dans le double courant qui va de l'une à l'autre, – toujours prête, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs.

Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous le faisons pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', AB', etc., du même cône. Nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve, nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations sensorielles. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de



<sup>9</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 611.

ces positions extrêmes ; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires, ou, en d'autres termes, donne à ses représentations juste assez de l'image et juste assez de l'idée pour qu'elles puissent concourir utilement à l'action présente. »<sup>10</sup>

Avec la métaphore de la boule de neige et la conception de la perception comme un cône – où l'intersection du cône et du plan renvoie à la perception en tant qu'elle concentre, *condense* tout le passé au moment où elle a lieu, n'étant en quelques sortes que *l'actualisation* de ce passé – Bergson pose une liaison organique, fonctionnelle et immédiate entre présent, passé et futur, alors que Husserl établit une séparation fonctionnelle entre perception et mémoire, tout en posant les rétentions primaires dans le processus de perception actuelle. Stiegler reconsidère l'approche bergsonienne pour contredire l'opposition husserlienne entre rétention primaire et rétention secondaire, sans pour autant nier leur différence, en montrant non seulement que les *rétentions primaires sont justement une forme de sélection*, mais aussi qu'elles sont déterminées par les rétentions secondaires, et, dès lors, par les médiations techniques comme rétentions tertiaires : « Cette condensation – cette contraction dirait plutôt Bergson – est un montage, une sélection, un florilège de scènes antérieures, vécues par moi sur le mode de la perception ou à travers des images de toutes sortes, projetées à l'occasion de l'écran/support du présent. »<sup>11</sup>

Pour lui, la rétention primaire n'est pas simplement la *rétention* de ce qui passe, l'*adoption* du flux, mais bien précisément une *sélection primaire*, dont les *critères* sont fournis par les *rétentions secondaires*<sup>12</sup>, par l'irréversibilité de la *tendance* décrite par Bergson et que cite Stiegler : « Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation. De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire. »<sup>13</sup> A partir de l'idée que « la mémoire est originairement sélection et oubli », en raison de la « finitude rétentionnelle de la conscience »<sup>14</sup>, Stiegler pose que la rétention primaire est une sélection primaire selon des critères établis au cours de connexions précédentes, au cours de l'Expérience, de l'Histoire des sédimentations, et qui se constituent en rétentions secondaires en se méta-stabilisant comme souvenirs, comme représentations<sup>15</sup>, impliquant que « la conscience a changé parce qu'un *frayage* a eu lieu. La rétention primaire est une *sélection effectuée selon des critères établis au cours de frayages précédents qui sont eux-mêmes des sélections issues d'autres frayages plus*

---

<sup>10</sup> *M&M*, op. cit., pp. 180-181.

<sup>11</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 623.

<sup>12</sup> Voir également Stiegler (2005), Individuation et grammatisation : quand la technique fait sens..., *Documentaliste-Sciences de l'Information*, 42(6), 354-360 ; et Stiegler (2011), Les fictions de la grammatisation, in *L'Homme-machine et ses avatars*, Dominique Kunz Westerhoff & Marc Atalah (dir.), Paris : Vrin.

<sup>13</sup> *EC*, op. cit., p. 5, cité par Stiegler dans *La technique et le temps*, op. cit., tome 1, note 1 p. 69.

<sup>14</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 622.

<sup>15</sup> Cela pourrait être corrélé au fait que nous n'avons pas de souvenirs de 0 à environ 3 ans : nous constituons des rétentions originaires qui permettront de constituer des rétentions secondaires en permettant de donner du sens par sélection aux rétentions primaires.

*anciens. Et il en va ainsi parce qu'en tant que mémorisation, la rétention primaire est aussi un oubli primaire, une réduction de ce qui passe à un passé qui ne retient en lui que ce que les critères que constituent les rétentions secondaires lui permettent de sélectionner. Des rétentions secondaires habitent par avance le processus de rétention primaire.* »<sup>16</sup> Il matérialise leurs rapports sous cette formule :  $A = R2(R1=S1)$ , où A est l'attention, constituée de rétentions secondaires (R2) qui factorisent des rétentions primaires (R1), qui sont aussi des sélections primaires (S1). Et si Stiegler affirme que la rétention primaire est une forme de sélection, c'est parce que nier le rôle des rétentions secondaires dans les rétentions primaires comme Husserl, c'est, de même que Brentano, *nier le temps lui-même*<sup>17</sup>. Pour qu'il y ait du temps, la rétention primaire doit précisément être une sélection primaire, un *oubli* primaire, une réduction nécessaire de ce qui est en train de passer. Ce qui est présent étant destiné à devenir passé, pouvoir le retenir impose qu'on ne retienne pas tout – et en ce sens, c'est une accumulation d'oublis qui produit la mémoire, par sélections. Si nous ne pouvions oublier, comme les hypermnésiques<sup>18</sup>, nous serions dans un processus en boucle qui nous sortirait du présent : en nous souvenant de tout, lors du ressouvenir nous ne pourrions plus accéder au présent, nous ne serions plus là, le passé remémoré prendrait tout l'espace, tout le temps du présent. Autrement dit, dans ce cas, « Il n'y a plus aucune différence – parce qu'il n'y a eu aucune sélection : le temps ne passe pas. Rien n'arrive, ne peut m'arriver, il n'y a donc ni présent (où se présente toujours quelque chose de nouveau, y compris l'ennui de l'absence de nouveau), ni passé : le présent ne passant plus et ne se passant plus, il n'y a plus aucun passage possible dans le temps. Il n'y a plus de temps. »<sup>19</sup>

Si diminuer le passant est la condition même de la rétention primaire, ainsi que du souvenir, de la rétention secondaire, il ne peut y avoir de mémoire que finie ; et pour Stiegler, cette finitude rétentionnelle de la mémoire est la condition même de la conscience en tant qu'elle est toujours temporelle. La conscience temporelle est ce à quoi il arrive quelque chose dans le présent, ce qui sent, exposée à l'événement, à condition qu'elle diminue ce présent pour le faire passer, en faire du passé, à condition que s'opère la dialectique de la présence à double foyer, entre prise et sur-prise<sup>20</sup>. C'est par cette sélection que les rétentions m'affectent, et qu'elles m'arrivent. La conscience, en d'autres termes, est un *montage*<sup>21</sup> fondamental qui réduit le temps de ce qui est vécu : elle est d'essence *cinémato-graphique* comme le pose Stiegler, à l'instar du cinéma dont le principe est d'agencer des éléments en un seul et même flux temporel, une image qui ne cesse de se modifier sur l'écran : « Cela suppose d'analyser la spécificité de

<sup>16</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 613.

<sup>17</sup> Voir *La technique et le temps*, op. cit., tome 3 « Le temps du cinéma et la question du mal-être », Chapitre premier « Le temps du cinéma », et plus particulièrement §6 « Sélections, critères et enregistrements », p. 610.

<sup>18</sup> Dont Luis Borges donne une illustration dans *Fictions* (1944).

<sup>19</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 614.

<sup>20</sup> « Mon temps se construit enté sur le temps qu'il prélève aux autres – y compris en se donnant à ces autres dans un entrelacement de flux, comme de sèves.

C'est pourquoi la solitude est si difficile à supporter. Dans la solitude où l'autre fait défaut, il n'y a plus de temps, « rien ne se passe », « rien n'arrive », je rencontre l'ennui car je ne rencontre que la coquille vide d'un « moi » que le temps de l'autre ne porte plus. », *Ibid.*, pp. 626-627.

<sup>21</sup> « Mais puisque nous avons vu par ailleurs que cette sélection affecte d'abord la rétention primaire elle-même, nous pouvons dire à présent que *la conscience est toujours en quelque manière montage de souvenirs primaires, secondaires et tertiaires les uns par les autres.* », *Ibid.*, p. 622.

la technique d'enregistrement qui permet le flux cinématographique, et les effets que celui-ci engendre sur la conscience, en tant qu'elle est *déjà cinématographique* dans ses *principes de sélection* des souvenirs primaires – sélection qui suppose des *critères* de sélection, lesquels sont fournis *par le jeu des souvenirs secondaires et tertiaires associés*, le tout formant un montage par lequel se constitue l'unité d'un flux – d'un flux de conscience, mais qui est identique dans sa forme au flux en quoi consiste cet objet temporel qu'est un film, résultat d'un montage. »<sup>22</sup> Contre Deleuze, il soutient alors que Bergson avait vu juste : on a « toujours fait du cinéma sans le savoir », d'où la force de persuasion du cinématographe<sup>23</sup>. Le rapport rétention-protention mis en évidence par Husserl traduit le cinéma que se fait sans cesse la conscience, en projetant sur ses objets ce qui précède dans la séquence où elle les insère, dans un présent étendu, flexible, relatif à la donation. Il faut aussi prendre en compte que dans le processus de sédimentation, la conscience se fait de prises, de plans et de séquences, elle rétroprojette ce qu'elle a produit à partir de ce qui suit, elle soumet le sentir à une re-prise cherchant l'intelligibilité. Ainsi, « Parce que, comme le dit Bergson, le présent de la conscience, qui est mémoire, est contraction de tout le passé, et parce que le temps, qui est rétention primaire, est sélection par les rétentions secondaires, comme au cinéma dans la vie je déruse, je visionne, je monte tout ce qui a été refoulé-archivé : prises de vues, prises de sons, prises d'odeurs, prises de tacts, prises de contacts, caresses, je reprends tout cela que je démonte et remonte, que j'abrège – ça donne des personnages et des situations : les personnes sur lesquelles je projette un nouvel épisode, les choses qui font le décor. »<sup>24</sup>

Cela signifie donc que les rétentions primaires permettant les rétentions secondaires sont elles-mêmes permises par les rétentions secondaires précédentes au cours de l'Histoire de l'individu. Avec la sédimentation de notre être-au-monde en Expérience, les rétentions secondaires habitent par avance le processus de rétention primaire en opérant en tant que critères de sélections. Dans la perception, le sentir se heurte aussi à ce qu'on y projette, à ce qu'on va sélectionner, et ce qui est sélectionné est fonction de ce qui a été retenu, à partir de protentions et d'archi-protentions. Les rétentions secondaires affectent ce que je perçois, jouent dans le processus de présentation, et ce que je perçois vient remplir des *attentes* qui sont en moi, vient alimenter une *motivation* que Husserl et Bergson plaçaient à leur façon dans la corporalité. En ce sens, les rétentions secondaires ne sont pas seulement du passé, mais aussi un rapport à l'avenir ; et l'attention est un effet de l'attente, qui procède elle-même précisément d'un *défaut d'origine* selon Stiegler. Ce qui nous constitue en tant qu'humains, c'est précisément notre *indétermination*, qui rend possible notre capacité d'apprentissage. Et cet inachèvement fondamental est ce qui constitue la dynamique des rapports entre passé et futur, ce qui permet la constitution du présent lui-même, ce qui permet la *temporalisation*. Les images, les représentations jouent donc aussi un rôle dans la perception elle-même, dans la présentation,

<sup>22</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, pp. 611-612.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 606. Voir en ce sens les analyses de Marc Azéma dans *La préhistoire du cinéma. Origines paléolithiques de la narration graphique et du cinématographe* (2011), qui montrent que des notions de cinéma apparaissent dès le paléolithique supérieur, à partir de l'exemple d'une peinture dans une grotte ornée matérialisant le processus de discrétisation du mouvement d'une lionne détaillée image par image, donnant à voir des images comparables à la chronographie à l'origine du cinéma avec le canon à images d'Etienne-Jules Marey.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 627.

dans le sens qui émerge du sentir, et dans la façon même d'être ouvert au monde. La réalité vivante, le présent, compose toujours avec l'imagination, avec ce qui n'est pas présent, elle est habitée de nos souvenirs et de nos phantasmes, et s'organise en vertu de nos protentions qui agissent comme filtres. Il n'y a pas de perception sans imagination et inversement, car l'imagination est constituée des *traces* de la perception elle-même. Simondon<sup>25</sup> l'avait déjà compris, et Stiegler en fait l'enjeu central de notre rapport au monde : la perception est toujours en relation transductive avec l'imagination – contre la métaphysique de la présence, la présence se constitue sur fond de non-présence au-delà de la rétention primaire.

### ***b. Le rôle des rétentions tertiaires dans la temporalisation***

L'idée posée par Stiegler selon laquelle la conscience se fait du cinéma en permanence renvoie ainsi à l'idée qu'elle consiste à agencer des rétentions primaires à travers des rétentions secondaires qui constituent des critères de sélection primaire. Et tout cela est transformé par les rétentions tertiaires qui modifient les critères de rétention secondaire, la manière de les mobiliser pour produire un certain type de rétention primaire. C'est ce que Kant voyait à travers la question du montage dans la *Critique de la raison pure*<sup>26</sup> : il y a une synthèse de la 3<sup>ème</sup> synthèse de l'imagination transcendantale, qui fait le montage des synthèses d'appréhension (de perception) et de reproduction (d'imagination). Stiegler analyse cette déduction transcendantale pour montrer que si Kant peut réaliser cette analyse, c'est précisément parce qu'il a lui-même la table de montage qu'est l'écriture en tant que rétention tertiaire<sup>27</sup>. En écrivant son livre, il a pu contrôler ses processus de rétention et de protention, pour ainsi produire et réaliser la critique de la raison pure qu'il projetait – tout comme moi en écrivant cette thèse. Les rétentions tertiaires ont un effet particulier car elles modifient nos façons de nous faire du cinéma, elles amènent à réaliser des sélections particulières, mais aussi à rêver de choses dont nous n'aurions pas rêvé, à faire émerger de nouvelles protentions, d'autres attentes. Ce que veut montrer Stiegler, c'est que les rétentions tertiaires sont une *organologie*<sup>28</sup>, des instruments pour nous faire faire des protentions en transformant nos rétentions. Et nos rêves, ou protentions, en retour, vont influencer nos façons de concevoir des rétentions tertiaires. Pour comprendre le sens de la présence, il faut alors explorer les conditions de cette association du primaire, du secondaire et du tertiaire, de ce montage-association de rétentions.

Bien qu'au moment des *Leçons sur le temps* le cinéma existait depuis 10 ans et la photo depuis 30 ans, Husserl n'en parle pas comme des phénomènes spécifiques<sup>29</sup>. Au §28

---

<sup>25</sup> *Imagination et invention, 1965-1966* (2008).

<sup>26</sup> Voir en particulier « La déduction transcendantale des catégories ».

<sup>27</sup> Voir *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, chapitre 2 « Le cinéma de la conscience », pp. 631-679.

<sup>28</sup> Concernant le détail du vocabulaire technique de Stiegler, nous renvoyons au Vocabulaire du site *Ars Industrialis* (<https://arsindustrialis.org/vocabulaire>).

<sup>29</sup> Néanmoins, Husserl a laissé de nombreuses analyses phénoménologiques de médiations techniques comme la photographie ou le cinéma, rassemblées dans le recueil de textes posthumes que nous avons étudié au chapitre 4 *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, écrits entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le milieu des années 1920.

(« Souvenir et conscience d'image, le souvenir comme reproduction thétique »), il parle des enregistrements et relève que la conscience d'image est une re-présentation d'images ressemblantes, sans évoquer la phénoménologie particulière des médiations techniques ainsi que leur rôle dans la constitution de la conscience. Pourtant, à partir des analyses husserliennes, Stiegler relève qu'en écoutant deux fois de suite la même mélodie, la conscience *n'entend pas de la même oreille* : « Il suffit pourtant d'avoir écouté deux fois de suite la même mélodie pour constater que dans les deux écoutes, la conscience ne l'entend pas de la même oreille : il se passe quelque chose entre les deux écoutes. [...] Cette différence provient évidemment d'une altération dans le phénomène des rétentions – d'une variation des sélections. La conscience ne retient pas tout. *Il ne s'agit plus de la même oreille d'une écoute à l'autre précisément parce que l'oreille de la deuxième écoute a été affectée par la première.* »<sup>30</sup> Ce que révèle la rétention tertiaire analogique, c'est qu'à partir du même objet temporel, chaque écoute donne un *nouveau* phénomène et l'objet n'apparaît plus de la même manière, transformant les processus de *revenance* et de *répétition*.

Stiegler développe l'idée que c'est par la rétention tertiaire *analogique* apparue en 1877 avec le phonogramme qu'est mise en évidence la nature sélective des rétentions primaires et l'intervention de l'imagination au cœur de la perception<sup>31</sup>. C'est en effet la première fois qu'il est possible d'écouter deux fois de suite le *même* objet temporel, une *même* mélodie, et non deux interprétations : « Autrement dit, le fait de la sélection des rétentions primaires par la conscience, et donc l'intervention de l'imagination au cœur même de la perception, n'est rendu ÉVIDENT que par le *souvenir tertiaire* qu'est un phonogramme, en tant que celui-ci rend possible pour la première fois la répétition absolument identique d'un même objet temporel en une multiplicité de phénomènes se succédant comme autant d'occurrences diverses du seul et même objet. »<sup>32</sup> Ce qui apparaît par là, c'est que pouvoir écouter le même objet temporel permet de se rendre compte que *la même écoute donne des phénomènes différents*. Dans la répétition des morceaux, quelque chose de nouveau s'y produit, une différence venant d'une altération dans le phénomène des rétentions, d'une variation des sélections faisant que l'attention se déplace. Lors de la réécoute, l'oreille a été affectée par la première écoute, et l'on peut entendre des choses que l'on n'avait pas entendues : le son tout juste passé, agrégé aux autres sons tout juste passés avant, passe *autrement* que la première fois, est absolument nouveau dans sa donnée, dans sa présentation. L'écoute du *même* morceau donne une *autre* expérience, un *autre* phénomène que la première fois.

Dans le sens de la *réversibilité* tel que nous l'avons développé en Partie I, la seconde écoute doit quelque chose dans son passage à son passage antérieur, où s'est sédimenté l'écoulement dans sa facture propre et originale. C'est à l'audition précédente que la seconde écoute doit sa modification, la fois précédente joue un rôle fondamental dans la fois suivante. Ce que j'entends dans le cours de la seconde audition procède du fait que je l'ai déjà entendu antérieurement, qu'il y est *relatif*. Par conséquent, il en résulte précisément et paradoxalement que j'y entends *autre chose*. Lors de la seconde écoute, du *déjà connu* me donne de *l'inconnu*,

<sup>30</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 611. En note, il précise que « Bergson comprenait très bien cela. »

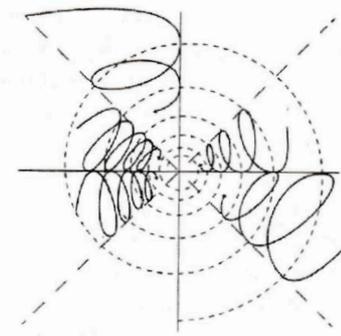
<sup>31</sup> *Ibid.*, chapitre 1 « Le temps du cinéma », pp. 601-629.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 612.

un déjà connu, un Même, qui se présente autrement, de sorte que *l'attendu* se présente comme *inattendu*<sup>33</sup>. L'objet est le même, mais le *phénomène* différent – la *répétition* n'est pas de l'ordre du Même, elle est le moyen d'une *diversité*. Dès lors, l'attention aussi, en tant qu'articulation des rétentions et protentions, n'est pas toujours la même, se transforme sans cesse, où « Inscrite dans ma mémoire, l'antériorité de la première audition relève du souvenir secondaire, c'est-à-dire de l'imagination et de la fiction. »<sup>34</sup> Le passé, la mémoire, les représentations sont un référent pour l'écoute actuelle, ils permettent les rétentions primaires en tant qu'elles sont des sélections primaires.

Ainsi, le « déjà » engendre un « pas encore », prépare la nouveauté, la rend possible, en produisant des *différenciations* et en activant des archi-protentions. Si dans la répétition il peut y avoir une activation de protentions qu'il n'y avait pas dans la présentation originale, c'est précisément parce que la conscience a changé entre les deux auditions, parce qu'elle a elle-même une histoire. La conscience n'est pas simplement ouverture intentionnelle, elle est aussi mémoire synergique, ce qui nous arrive reconfigure tous les événements précédents, et les événements précédents influencent les événements qui viennent. Avec les enregistrements et les rétentions tertiaires en général, s'il y a le même objet, il n'y a cependant pas la même *conscience*. Les rétentions tertiaires nous atteignent et nous transforment comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, car la conscience est affectée par les phénomènes, et de façon particulière par les phénomènes produits par les objets temporels. Il s'agit de comprendre la singularité de cette affection pour comprendre comment se constitue le sens de la présence.

C'est en fonction de la mémoire matérielle sous forme de rétentions tertiaires que, pour Stiegler, nos capacités de rétention primaire et de rétention secondaire sont capables d'engendrer des protentions primaires et secondaires, et de nous inscrire dans un *devenir*. Il propose en ce sens une synthèse transformant en *spirales* le diagramme de Husserl par le cône et la boule de neige de Bergson<sup>35</sup>. Par là, il signifie que la perception est toujours écran de projection de l'imagination, également sous influence des rétentions extériorisées par les médiations techniques.



De même que Husserl reconnaît à la rétention primaire et à la protention une valeur originale, de l'ordre du sentir et non de la représentation, Bergson pose le passé comme virtuel, l'autre immense partie du réel, celle qui n'agit pas, et donc que le virtuel est de l'ordre du réel. Ce que Stiegler comprend avec eux, c'est qu'il n'y a pas disparition des objets qui ne sont plus visibles lorsqu'ils cessent d'agir, lorsqu'ils sont absents, qu'ils soient passés ou à venir – ce qui *passé* ne cesse pas *d'être*. Le virtuel ici ne s'oppose pas au réel, mais à *l'actuel* : l'actuel n'est qu'une infime partie du réel, et la totalité du passé n'est pas derrière moi dans les limbes du néant, mais *là autour de moi*. C'est la relation entre perception, imagination

<sup>33</sup> « Ce qui se présente est déjà connu, mais cela se présente comme inattendu. », *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 613.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Le croquis est tiré de l'ouvrage de Stiegler (2016) *Dans la Disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris : Les Liens qui libèrent, p. 443.

et technique qui constitue ses termes ; et les rétentions tertiaires ayant une histoire, elles transforment les conditions dans lesquelles nous oublions, nous mémorisons et anticipons, notre manière d'entendre, d'écouter, d'attendre – d'être présent.e.

Les rétentions tertiaires ont un rôle dans la perception en ce qu'elles jouent sur la structure rétentio-protentionnelle de la conscience. Pour Stiegler, elles sont des extractions de la structure de nos fonctionnements psychiques, mais qui par là même vont avoir en retour des effets de transformation sur cette structure. Les médiations techniques restructurent la mémoire, l'ouvrent à de nouvelles phénoménalités, la rendent capable ou incapable de travailler avec certains types de temporalité – et ce, parce que nous sommes des êtres plastiques, temporels, transductifs, indéterminés, en constante individuation. Notre mémoire, sur laquelle repose la perception, est elle-même organisée par les pratiques sociales, qui peuvent nous rendre incapables par exemple d'apprécier le théâtre classique lorsqu'on y cherche le cinéma, analyse Stiegler. Ce qu'il veut montrer, c'est que le cinéma constitue une phénoménologie spécifique, différente de la pratique de répertoire reposant sur des rétentions tertiaires propres au théâtre classique, où le spectateur est censé connaître le texte pour assister à sa représentation.

Le cinéma au contraire se constitue lui-même en rétention tertiaire qui entraîne le spectateur dans un flux modelant la structure rétentio-protentionnelle de sa conscience. Il met en crise la conscience parce qu'il surprend ses représentations, reconfigure à la fois les rétentions secondaires et les protentions, sans nécessiter une connaissance préalable de l'œuvre. De cette façon, sa spécificité consiste en ce qu'il reconfigure les modalités de l'attention, que Stiegler décrit alors ainsi :  $A = R3(R2(R1=S1)) = P1/P2/P3$ , où l'attention consiste à agencer des rétentions primaires, secondaires et tertiaires en vue de produire des protentions, qui sont elles-mêmes primaires, secondaires et tertiaires. Les rétentions tertiaires, les médiations techniques, factorisent les rétentions secondaires qui factorisent les rétentions primaires comme sélection ; et ce processus produit des protentions (P1, P2 et P3)<sup>36</sup> spécifiques à chaque conscience. Il y a une mise en rapport entre rétentions et protentions par et dans l'attention, où se constituent non seulement une rétention de ce qui passe, mais aussi des attentes, des désirs, des rêves, des volontés, des croyances. Et les rétentions tertiaires de manière générale, en tant qu'elles *produisent* des phénomènes, enclenchent des protentions, des attentes, du suspens.

Ainsi, la rétention tertiaire permet de comprendre qu'il faut dépasser l'opposition entre artificiel et réel, entre imaginaire et perceptuel, entre présence et absence, pour comprendre comment se constitue l'expérience de la présence et le mécanisme de l'immersion, que ce soit dans le monde, un film ou un dispositif de RV. Cela veut donc dire que les rétentions secondaires et tertiaires sont à inclure dans l'ordre de *l'originnaire*, sans pour autant que cela annule la spécificité de la présentation. Qu'elles soient de l'ordre de l'effet de réel ou de l'effet de présence, les médiations techniques *diversifient* les modes d'expérience, les modes de

---

<sup>36</sup> Les protentions primaires sont constituées à partir de ce que l'on connaît, elles permettent d'anticiper ce qui est à venir, engendrées à l'intérieur même d'un objet pendant qu'il se produit. Les protentions secondaires sont engendrées par les rétentions secondaires, dans le sens où le passé amène à projeter un avenir, désiré ou craint. Et les protentions tertiaires renvoient à un processus qui, par artifice, sert à produire des protentions plus larges, comme un *ex-voto* – qui vont jouer en retour sur notre manière d'être au monde et aux autres, de vivre notre vie.

présence, qui ne peuvent ni totalement s’imiter ni absolument se remplacer, qui ne sont donc pas à comprendre comme substitutions mais en tant que *suppléances*.

## B. La présence de la technique

### a. *La réalité : une co-production originale*

Contre Husserl, Stiegler nous enseigne donc que perception et imagination ne sont pas séparables, que la présence en tant que phénomène passe par la médiation. Un phénomène se co-constitue à partir de la donation dans une co-primordialité de présence et d’absence, mais aussi par des revenances, dont les rétentions tertiaires sont un moyen, dans le sens de l’« itération » posée par Derrida et sa pensée de la « non présence ». Ces itérations, ces non-présences co-constituent le monde en tant que critères de sélection qui orientent la perception. C’est l’activation de choses personnelles qui permet le montage de la compréhension, qui organise les montages entre les rétentions primaires, secondaires et la protention, influencée également par les médiations techniques permettant de structurer autrement ces montages. Le visionnage d’un film ouvre de nouvelles protentions pour la vie en créant de nouvelles rétentions secondaires, de nouvelles *représentations*. La vision d’une photo restructure notre rapport au passé en le rendant lui-même, et en tant que tel, présent dans le présent. Et désormais, les techniques de présentation, de télé-présence, en reprenant le principe du cinéma tout en permettant une participation au flux, un rôle dans la production du flux, jouent précisément sur ces protentions, avec le risque que les images occultent ce dont elles sont image.

Si les rétentions tertiaires jouent un rôle dans notre perception, leur évolution implique alors une transformation de nos modes de conscience. Pour Stiegler, l’épiphyllogenèse est un processus historique de production des rétentions tertiaires qui reconfigurent en permanence le jeu des rétentions primaires et secondaires constituant l’attention, ainsi que les rapports entre protentions ( $A = R3(R2(R1=S1))/P3/P2/P1$ ). La pratique de la répétition, grâce aux rétentions tertiaires analogiques, réactive les archi-protentions qui permettent d’apprendre à développer le rapport à nos protentions, qui temporalisent et organisent nos existences. Un film est capable de nous transporter car le flux qu’il constitue en tant qu’objet temporel et le flux de la conscience en tant qu’elle est temporelle, spectatorielle, peuvent se conjuguer. Par cette conjonction, le spectateur du film adopte le temps des personnages, il se projette en eux, et c’est le temps du personnage qui devient le critère de sélections des montages et du souvenir.

Mais il analyse par ailleurs qu’avec la télévision, le temps du cinéma se transforme en une *domination* des consciences par le temps des objets temporels audiovisuels et télévisuels<sup>37</sup>. La télévision instaure un nouveau temps social, en instaurant une nouvelle calendarité<sup>38</sup> (les

---

<sup>37</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, chapitre 3 « *Je et Nous*. La politique américaine de l’adoption », pp. 681-738.

<sup>38</sup> « Le XX<sup>e</sup> siècle, né du cinéma, se termine par la domination écrasante des consciences par le temps des objets temporels audiovisuels que diffusent vers elles des centaines de canaux à travers des grilles de programmes qui forment un nouveau temps social, une nouvelle calendarité. C’est le secteur de ce que les économistes appellent

programmes télévisés) ainsi que de nouveaux modes de production et de diffusion (le *direct*). Et ses analyses valent pour les nouvelles formes que prennent les médias aujourd'hui, notamment à travers les réseaux sociaux qui peuvent diversifier encore autrement cette temporalisation. Alors que le cinéma impliquait de se rendre dans un lieu spécifique pour une durée spécifique, la télévision s'installe chez nous, au cœur du foyer, prend l'espace de notre temps libre ; et désormais, les smartphones et les réseaux sociaux égrènent le quotidien de leur présence. Le cinéma, héritant du « ça a été » photographique, y ajoute le flux ; de même, la télévision ajoute quelque chose au cinéma dont elle hérite, des caractéristiques spécifiques qui provoquent un effet télévisuel particulier<sup>39</sup> ; et les réseaux sociaux gardent quelque chose de l'analogique, reprennent l'héritage de ces médiations, tout en rendant possibles de nouveaux présents partagés ; tout comme les dispositifs de réalité virtuelle vont ajouter des caractéristiques provoquant des effets encore différents.

Derrida, comme Stiegler, voit dans la télévision une industrie du flux, ayant pour but de maintenir l'attention du téléspectateur en la renouvelant sans cesse<sup>40</sup>. Ce qu'il y a de spécifique par rapport au cinéma, c'est, d'une part, qu'il s'agit d'une technique de captation et de retransmission en *direct*, transformant notre rapport à la présence et à l'absence ; et d'autre part, c'est qu'elle ouvre la possibilité de voir *simultanément* un même objet temporel partout dans le monde, par la capacité de capter l'événement au moment même où il a lieu<sup>41</sup>. La télévision permet ainsi un *synchronisme* des flux de conscience et une *coïncidence* avec le flux des événements se passant dans le monde : « Ces deux effets proprement télévisuels transforment et la nature de l'événement lui-même, et la vie la plus intime des habitants du territoire : les industries de programmes mettent en œuvre une *synchronisation subitement accrue des diachronies* constitutives des *cultures*, c'est-à-dire aussi des *consciences*. C'est ce processus qui constitue le fond de la critique de ce que Horkheimer et Adorno appelleront les industries culturelles. »<sup>42</sup> Du premier alunissage aux attentats de Paris ou la guerre en Ukraine, avec la télévision il a été possible d'être télé-présents, en tant que télé-spectateurs, et de coïncider avec des événements se passant en direct. Mais pour Stiegler, ce que l'on appelle les *médias* aujourd'hui ne se contentent pas de retransmettre des événements, les représentations et images ne sont pas simplement les moyens d'une mise en (télé)présence : ils *deviennent et fabriquent* l'événement, le co-produisent, grâce au fonctionnement structurel de la télévision qu'est le

---

les industries de programmes, qui relèvent elles-mêmes de ce que Horkheimer et Adorno baptisèrent en 1947 la *Kulturindustrie*. », *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 628.

<sup>39</sup> « De même que la technique du cinéma hérite de la technique de la photographie et s'adjoint la photographie, la technique de la télévision ajoute au cinéma ses caractéristiques spécifiques, produisant l'effet proprement télévisuel. », *Ibid.*

<sup>40</sup> Voir *Echographies de la télévision* (1996), Paris : Galilée.

<sup>41</sup> « À ces effets propres à la photographie et au cinéma, la télévision ajoute deux nouvelles déterminations :

1. Comme technique de télédiffusion, elle permet à un public de masse de *regarder simultanément le même objet temporel en tous points d'un territoire* [...].

2. Comme technique de captation et de *retransmission en direct*, elle permet que ce public vive collectivement et en tous points du territoire l'événement capté au moment même où il a lieu [...]. », *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 629.

<sup>42</sup> *Ibid.*

direct. Avec ce dernier, la conception technique propre à la télévision produit un type d'événement particulier, l'*événement télé-visuel*<sup>43</sup>.

De même, des technologies comme Internet, les jeux vidéo ou la RV produisent un archi-cinéma qui bouleverse nos consciences et notre rapport au monde. Elles jouent sur l'attention en tant qu'elle est contention de la conscience, une contention qui se constitue par le jeu des rétentions et protentions. Mais aujourd'hui, les rétentions tertiaires dépassent la simple fonction de rétention extériorisant la mémoire : elles la constituent selon des modalités sans précédent. Avec le numérique, nous ne sommes plus seulement (*télé-*)*spectateurs*, les médiations techniques dépassent le « ça a été » de l'effet de réel tout en gardant le sens de l'analogique, pour ouvrir un « c'est », un *effet de présence* où la croyance n'est plus spontanée, mais *émerge* de l'engagement actif. Les réseaux sociaux, la réalité virtuelle, la télé-opération – lorsqu'elles sont ce que nous avons appelé des *technologies de présentation* –, ne se contentent plus de convoquer une conscience spectatorielle : elles transforment l'attention de sorte que la conscience *participe* de ce qui se présente et de son flux.

Dans l'écoute ou le visionnage d'un objet temporel, la phénoménologie nous enseigne que la coïncidence des flux (celui de l'objet temporel et celui de la conscience) fait que le temps de la conscience devient le temps de l'objet qu'elle écoute. Pour Stiegler, ce processus d'*adoption* est ce qui rend possible le phénomène d'*identification*, au personnage d'un film par exemple. Ce processus d'identification est la condition de construction de l'appareil psychique, en ce que, précisément, la conscience est toujours conscience *de* quelque chose. C'est ce que nous avons assimilé à l'effet de réel, propre aux techniques de représentation. Mais nous avons aussi distingué au chapitre 4 la spécificité des technologies de présentation et de l'effet de présence, en tant qu'il ne consiste précisément pas uniquement en l'adoption d'un flux, impliquant la corporalité et le sentir.

Avec l'évolution des médiations techniques, nous pouvons dire qu'il y a désormais deux modalités de ce processus d'identification : *immersion par adoption* et *immersion par couplage* ou *saisie*, qui correspondent aux deux types de technique, de *représentation* ou de *présentation*. L'identification peut avoir lieu, d'une part, par *coïncidence* des flux dans la conscience spectatorielle, où l'immersion se fait par adoption sans réciprocité possible ni nécessaire ; et d'autre part, par *production* du flux en impliquant le corps, où l'immersion se fait par couplage. L'une *coïncide* avec le direct, l'autre *produit* le direct. Dans ce dernier cas, la conscience ne se contente donc plus d'un processus d'adoption et de coïncidence des flux, mais consiste en la *participation* au flux dans lequel elle se fonde, ouvrant à une expérience de la présence de l'ordre du sentir. La particularité et l'attractivité de technologies comme la réalité virtuelle, les jeux vidéo ou les plateformes de *streaming* repose précisément sur le fait qu'elles requièrent, ou du moins rendent possibles l'engagement et l'investissement de l'utilisateur pour produire le flux de l'objet temporel, pour le déroulement et l'apparition du phénomène.

Les rétentions tertiaires ont ainsi différentes manières de transformer l'attention, la rétention, la protention. Les objets temporels tertiariés, enregistrés, sont du temps matérialisé, spatialisé, qui surdétermine les relations entre les rétentions primaires et les rétentions

---

<sup>43</sup> Analysé notamment par Pierre Nora (1974), dans « Le retour de l'événement », in *Faire de l'histoire*, I. Nouveaux Problèmes.

secondaires en général, permettant aussi de les contrôler. Les flux ne se contentent pas de coïncider, ils se co-produisent, tout comme nous co-produisons la réalité dans la perception ordinaire. Et ils ne se co-produisent pas seulement dans la rétention, mais bien dans l'attention, dans l'engagement, et dans la protention. Jusque-là, les rétentions tertiaires permettaient de contrôler les rétentions secondaires et primaires ; et désormais ces dernières viennent également contrôler les rétentions tertiaires : ce que le dispositif enregistre dépend de ce que l'on y fait. Il faut pouvoir temporaliser l'objet temporel qui ne se contente plus de passer, comme on le fait avec un livre. Il faut pouvoir transformer en temps *vécu* l'expérience proposée par des dispositifs comme la RV ou les plateformes de *streaming*, en ayant la possibilité de la temporaliser par un *temps partagé*, et pas seulement *coïncidant*. La capacité des technologies en « temps réel » à procurer un effet de présence vient de ce qu'elles nous donnent la capacité de co-produire une temporalité, et pas seulement de l'adopter. Les médiations techniques contemporaines transforment les modalités de la *différance*, que ce soit en permettant des conditions de réciprocité et de contingence propres à une situation non médiée, ou au contraire en imposant des délais temporels dans l'interaction ou la communication, empêchant, perturbant, ou reconfigurant la co-production.

La rétention tertiaire transforme donc la *temporalité* des consciences que nous sommes : les technologies du temps transforment profondément la conscience intime du temps, c'est-à-dire nous-mêmes, car les rétentions tertiaires permettent une nouvelle articulation des rétentions primaires et secondaires avec les protentions, productrice d'un type particulier d'*attention*, et dès lors d'Histoire. Stiegler pose ainsi que *lorsque nous changeons de rétentions tertiaires dominantes, nous changeons de modèle attentionnel et d'agencement rétention-protentionnel – donc de psychè, de type d'organisation psychique, d'être-au-monde et aux autres :*

[...] si donc il est vrai que cette composition est surdéterminée par les rétentions tertiaires dans leurs caractéristiques techniques et épokhales, *le cœur de la question des industries culturelles est alors que celles-ci constituent une mise en œuvre industrielle et donc systématique de nouvelles technologies des rétentions tertiaires, et à travers elles, de critères de sélection d'un type nouveau – et, en l'occurrence, totalement soumis à la logique des marchés, c'est-à-dire aux actionnariats.*

Ceci constitue une nouvelle époque, proprement révolutionnaire, de *l'économie politique de la conscience.* »<sup>44</sup>

Ce sont ces transformations qui produisent des *époques*, époques qui caractérisent des types d'attention autant qu'elles sont caractérisées par des modes attentionnels, et qui vont ainsi déterminer des *cultures* ainsi que des types de *présence* :

« Nous avons vu au chapitre précédent

1. qu'un film est un objet temporel qui « coïncide » avec la conscience en tant que processus rétentionnel toujours affecté par des rétentions tertiaires, et

2. qu'analysant la singularité de l'objet temporel, Husserl y découvre qu'il ne faut pas confondre la *rétention primaire*, constitutive de tout objet temporel, et qui *appartient au présent* de la *perception*, avec la *rétention secondaire*, que je peux réactiver *en imagination*

<sup>44</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 635. Ce que nous appelons aussi *l'économie de l'attention*, ou encore *l'économie de l'émotion*.

par le jeu du souvenir, et qui constitue le *passé* de ma conscience ; autrement dit, que Husserl affirme une quarantaine d'années avant Adorno et Horkheimer qu'il ne faut pas confondre perception et imagination – et qu'à l'encontre de ce qui sera induit par le développement des industries culturelles, il faut « que la vie réelle puisse se distinguer du film » ;

3. que si Husserl, Horkheimer et Adorno ont bien raison de dénoncer les dangers d'une *confusion* de la perception et de l'imagination, qui ne peut que produire une *confusion mentale* – *ici, de dimension industrielle* –, nous savons maintenant que cette distinction ne doit pas se muer en opposition ni donc cette dénonciation en *dénégation* : nous l'avons compris à partir du phonographe [...]. »<sup>45</sup>

Cette nouvelle relation à l'image et à la représentation ouverte par les technologies contemporaines implique donc surtout un nouveau rapport au *temps*. Questionner le sens de la présence, c'est aussi questionner le sens du « temps réel » qui caractérise l'essence de nos technologies contemporaines, et s'interroger sur le potentiel danger de la *vitesse*, de l'instantané, d'un présent sans temps et sans profondeur. A la fois catastrophique et formidable, à la fois remède et poison, la technique est ce *pharmakon* qui résout le problème de l'absence, en même temps qu'elle reconfigure le sens du présent dans un monde où tout est accessible et où tout va toujours plus vite, où *nous n'avons plus le temps de faire-présence*. Paul Virilio, dans *Vitesse et politique*<sup>46</sup>, développe en ce sens une théorie critique de l'accélération et du progrès, de la tyrannie du virtuel, de la dictature de l'instantané, de la globalisation des émotions. Sans être pour autant technophobe, il appelle à être vigilant face aux promesses des avancées technologiques, qui ne sont jamais neutres et qui évoluent précisément par la dénonciation de ce qu'elles ont de négatif. Du marcheur à l'automobiliste, en passant par le cavalier et le voyageur ferroviaire, il rappelle que la vitesse a pour effet l'effacement de la distance, dont nous avons vu pourtant le caractère fondamental. Pour lui, ces techniques, auxquelles nous pouvons ajouter désormais Internet confirmant ses intuitions, amortissent la fin de la géographie, et nous conduisent vers l'ubiquité, l'instantanéité.

La vitesse s'est imposée comme une *violence* non sanctionnée, une totalisation totalitaire que personne ne contrôle et dans laquelle tout le monde s'absorbe. Or pour Virilio, gagner du temps, c'est perdre le monde : comme nous l'avons développé ici, c'est perdre le sens de la *présence*, du *présent*, du « là ». Proposant jusqu'à la création d'un ministère du temps pour s'ancrer à nouveau dans le réel, il voit dans le progrès une part d'ombre nécessaire, un danger corrélatif intrinsèque non pas à sa nature, mais à l'*usage* que nous en faisons. Il analyse que l'aviation, et de manière inédite de nos jours, modifie notre perception du monde, qui, avec Internet, devient un véritable village. Face à la prolifération de nouveautés techniques à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, il développe également une théorie autour de l'*accident*, selon laquelle inventer l'avion c'est aussi inventer le crash – tout comme inventer les réseaux sociaux c'est aussi inventer le cyber-harcèlement et un rapport à l'Autre déterminé par l'image, ou tout comme

---

<sup>45</sup> *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, chapitre 2, §4 « La commune hantise de Husserl, Horkheimer et Adorno, et l'économie politique de la conscience », pp. 634-635.

<sup>46</sup> *Vitesse et politique : essai de dromologie* (1977), Paris : Galilée.

inventer le *scroll infini*<sup>47</sup> c'est inventer une temporalisation infinie et la possibilité d'addictions. Le progrès ne désigne pas une progression itérative, mais un processus fait de ruptures qui s'enchainent, d'accidents imprévisibles qui sont l'absolu de la *surprise*, qui créent de l'événement.

Dans cette réflexion sur l'accélération des échanges, Virilio voit Internet dès les années 1990 non seulement comme un monde de possibles reliant les hommes, mais aussi dans le prisme des reconfigurations et transformations que cela impliquera, comme le télétravail, l'achat en ligne, la visioconférence. Il anticipe également les pires travers des réseaux sociaux, avec la possibilité, à travers l'interactivité et l'effet de présence, de créer des phénomènes de disjonction et de fusion en même temps, qui, s'ils ne sont pas pris au sérieux, peuvent mener à ce qu'il appelle un krach social, qui serait pour lui l'équivalent d'un krach financier – une « *disruption* » pour Stiegler, désignant la déchirure sociale opérée par la révolution numérique<sup>48</sup>. Et en effet, comme nous avons essayé de le montrer, la représentation porte une *responsabilité* là où elle peut être autant moyen d'ouverture à l'Autre que totalisation dans l'Idéalité, oubli de l'Autre derrière l'image. C'est ce qui se matérialise dans des phénomènes de starification, de racisme, de misogynie, d'homophobie, de transphobie, de grossophobie ou de validisme – entre bien d'autres – ainsi que dans leur banalisation.

Virilio alertait déjà sur le danger *politique* que représente la vitesse de l'information, où l'actualité est faite de nouvelles qui en balaient une autre d'un jour à l'autre, d'une heure à l'autre. Le danger de cette accélération du monde est donc celui de n'avoir plus de temps, de n'avoir plus *d'histoire*, et alors, de n'avoir plus d'Histoire commune, partagée. Or sans mémoire, sans le temps de la sédimentation, du vécu, du sentir, il n'y a pas *d'identité* et *d'intelligibilité* possible – sinon celle des représentations, de la culture figée en Roman National, celles d'une époque qui n'est plus d'actualité, incapables dès lors d'être à l'écoute. L'accélération crée une amnésie collective en instaurant la dictature de l'émotion, où, pris dans l'émotion d'un événement, nous ne prenons plus le temps de faire émerger un sens, et surtout un sens commun. C'est ce à quoi nous avons pu assister avec la montée des extrémismes, accrochés à la représentation idéaliste d'une identité originaire perdue ou en perdition, à laquelle il faudrait tendre à nouveau en réaffirmant les frontières exclusives de l'Autre et du Même. Au contraire, Virilio rappelle que la démocratie et le débat public exigent du *temps*,

---

<sup>47</sup> Le *scroll infini* désigne une fonctionnalité de réseaux sociaux comme Instagram, consistant à ce que l'utilisateur qui fait défiler le fil d'actualités n'arrive jamais à un bas de page, comme c'est en revanche le cas par exemple des moteurs de recherche internet présentant les résultats par pages.

<sup>48</sup> Voir *Dans la Disruption*, op. cit. Le glossaire du vocabulaire stieglierien proposé par Anne Alombert et l'équipe du Territoire Apprenant Contributif (<https://recherchecontributive.org/le-vocabulaire/>) en donne cette définition : « La *disruption* désigne la perturbation de l'ensemble des organisations et institutions sociales (de la famille au gouvernement en passant par les entreprises, les langages, le droit, les règles économiques, la fiscalité, etc.) par les développements de nouvelles technologies qui se produisent à un rythme extrêmement rapide (innovation radicale et permanente). La *disruption* résulte du fait que la vitesse de l'évolution du système technique est bien plus grande que celle de l'évolution des systèmes sociaux. Ce désajustement entre évolution du système technique et évolution des systèmes sociaux n'est pas nouveau (Bertrand Gille le décrit comme typique de ce qui advient avec la révolution industrielle). Néanmoins, aujourd'hui, ces transformations techniques sont si rapides qu'elles échappent au politique et au social, comme à la puissance publique en général, si bien qu'aucun nouveau modèle de développement économique et social viable à long terme ne peut se reconstituer. La régulation, la législation et le savoir arrivent toujours trop tard dans leurs tentatives d'appropriation du nouveau : l'extension constante des vides juridiques et des vides théoriques qui en résulte est sans précédent historique. »

pour s'informer et réfléchir à l'information, l'*intégrer* et construire sa propre opinion. Ce sont des processus qui n'ont de sens que dans la *durée*, exigeant de reconsidérer la médiation technique autrement que comme simple représentation. Pour qu'elle puisse être *éthique*, à l'écoute du monde de manière à le rendre présent, il s'agit de permettre la dialectique de la présence à double foyer, entre intelligibilité de la raison et intuitivité de l'émotion et de l'événement pur, en ne cherchant pas la vitesse.

C'est également en ce sens que vont les travaux de Jérôme Bourdon, montrant qu'il est important de garder distance, de pouvoir prendre distance ; ce que permet aussi par ailleurs la médiation technique en ce qu'elle implique *désincarnation*, *délai* et *dissémination* ou *distribution* de la présence :

« De façon générale, chaque accélération (facilement considérée comme une rupture historique majeure) a sans doute encouragé une redécouverte des avantages du délai, qui permet de préparer le message et la réponse, de relire, aujourd'hui de réécouter et/ou de revoir (pour des raisons très diverses, compréhension améliorée, réactivation de la présence de la personne chère). Chaque technologie de communication engendre son système d'attente, avec sa marge de manœuvre. Les attentes dépendent aussi d'habitudes culturelles et sociales qui restent à explorer, en fonction des collectifs d'appartenance : nation, niveau éducatif, génération. De même que Diderot s'inquiète de ne pas recevoir de réponse de Sophie Rolland qui l'avait habitué à plus de régularité, nous sommes étonnés qu'un « emailiste » compulsif ne réponde pas immédiatement... »<sup>49</sup>

Ce n'est donc pas le temps réel, encore une fois, qui compte, mais le temps vécu, le faire-temps. Et en effet, les plateformes de *streaming* ou les réseaux sociaux en général sont des médias de plus en plus privilégiés par rapport aux médias traditionnels, précisément parce qu'ils n'impliquent pas un temps réel, un direct, mais la possibilité de faire-présence, de faire communauté par les vues, les mentions « J'aime », les commentaires, les interventions dans le tchat, les repartages, les abonnements, etc. Bien plus qu'un moyen de reproduction, la médiation technique est plutôt un autre mode de relation au monde. Elle n'est pas le moyen de mettre les choses en présence dans un temps donné, mais plutôt d'organiser et potentialiser la temporalisation de l'expérience. Une montre ne représente pas un temps « réel » : elle permet une nouvelle forme de temporalisation, partagée par tous les individus sachant lire l'heure et s'y référant, modifiant la temporalisation des corps qui se rencontrent, se donnent rendez-vous, se quittent. Mais du même coup, elle porte le risque de soumettre tout le monde à un temps universel, en faisant de ce temps défini par la Modernité le temps « réel », qui devient alors un temps *normatif*, réduit à l'instantané, à la succession de maintenant, d'heures, de minutes, de secondes, de nanosecondes. La médiation technique n'est pas un simple intermédiaire, elle est *opérante* dans l'expérience qu'elle ouvre, elle joue un rôle dans la constitution de la conscience elle-même.

---

<sup>49</sup> Bourdon (2018), *Désincarnation, délai, dissémination : la télé-présence dans l'histoire, de la correspondance aux réseaux sociaux*, *Le Temps des médias*, 2, 76-89, pp. 82-83.

## **b. Le sens de la médiation**

Les pensées de la présence ont en commun une critique radicale des pensées de la représentation, qui posent la souveraineté de cette dernière et en font une *prise* sur la présence fondamentale au monde, une volonté de maîtrise de l'irreprésentable, de ce qui ne cesse de se manifester et nous échappe toujours. C'est en ce sens que Derrida oppose le Phénomène (la présence) et la Voix (la médiation, la représentation). Il tend par ailleurs à adhérer à la conception levinassienne du temps comme « diachronie » et relation à l'« infini de l'absolument Autre »<sup>50</sup>, hors de la pensée traditionnelle de l'être<sup>51</sup>, en deçà des pensées de la représentation.

En dénonçant ce qu'il appelle la métaphysique de la présence, Derrida voit la médiation et la volonté de représentation (telles qu'elles sont conçues par les pensées traditionnelles) moins comme une mise en présence que comme une mise en *absence* fondamentale, la mort assurée de la présence. N'étant que répétition, elles ne peuvent être vécues que comme une non-présence, *représentation* dans un infini a-temporel. Il pose que la transcendantalité vient précisément du langage lui-même, en lequel s'unissent « la vie et l'idéalité »<sup>52</sup> : médiation, il a le pouvoir de donner la mort, comme ce qui s'oppose au vivant, en ouvrant au domaine de l'infini de l'idéalité. Étant de valeur idéale, le mot dépasse toute matérialisation et toute factualité mondaine. La parole est ainsi le moyen de surmonter notre propre facticité et notre propre mortalité, et l'idéalité est alors « le salut ou la maîtrise de la présence dans la répétition »<sup>53</sup>. Pour lui, nous sommes toujours dans l'ordre de la représentation, dans la *différance*, nous ne voyons jamais le « soleil de la présence », raison pour laquelle nous parlons, « pour suppléer l'éclat de la présence »<sup>54</sup>.

Derrida pose que la croyance métaphysique en la présence (au sens moderne de *parousia*) comme forme universelle de la vie transcendantale, représentation, dissimule en réalité l'altérité de la *mort* et de la *contingence* de l'existence : « C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. »<sup>55</sup> Ma présence à moi-même implique une distance nécessaire : même à ce niveau de présence et de proximité qui semble le plus absolu, même en présence d'une intuition pleine et actuelle de moi-même, la présence pleine ne peut composer sans l'horizon de l'absence, « Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je*. »<sup>56</sup> Dire « je », c'est fixer en représentation la présence vivante qui ne cesse d'émerger, le langage implique la mort du locuteur, son absence radicale – la représentation tue<sup>57</sup>. En ce sens, « tout

---

<sup>50</sup> Voir *Le temps et l'autre*, Paris : P.U.F., en particulier la préface de 1979, p. 10.

<sup>51</sup> Voir Levinas (1982), *De l'évasion*, Montpellier : Fata Morgana. Sur ces questions, voir également Dastur (2007), article cité.

<sup>52</sup> *La Voix et le Phénomène*, op. cit., p. 9. Désormais noté *VP*.

<sup>53</sup> *VP*, op. cit., p. 8.

<sup>54</sup> *VP*, op. cit., p. 117.

<sup>55</sup> *VP*, op. cit., p. 60.

<sup>56</sup> *VP*, op. cit., p. 108.

<sup>57</sup> Conclusions que Husserl est incapable de tirer selon lui car « le motif de la présence pleine, l'impératif intuitionniste et le projet de connaissance continuent de commander [...] l'ensemble de la description », *VP*, op. cit., p. 109 – du moins dans la phénoménologie statique.

graphème est d'essence testamentaire »<sup>58</sup>, l'origine de l'*identité* à soi se trouve précisément dans la *non-identité* à soi, l'unité d'un *je* ne peut être qu'à partir de ce qui n'est plus le soi vivant. Derrida montre encore d'une autre manière comment présence et absence sont co-originaires, impliquant que le « temps réel » n'existe pas, puisque tout sens se fonde dans cet écart irrémédiable : toute présence s'origine précisément avec, et non contre, l'absence.

Mais alors, cela veut aussi dire qu'au-delà de la mort par le signe, il y a précisément un potentiel de temporalisation et de résurrection qui donne un tout autre sens à la médiation, qui n'est pas condamnée au sens de représentation mortifère, d'image-substitut dérivée et toujours secondaire. Pour Derrida, l'écriture renvoie aussi au « nom courant de signes qui fonctionnent malgré l'absence totale du sujet par (delà) sa mort », puisque l'absence de l'écrivain et de ce à propos de quoi il écrit n'empêche en rien le texte de « vouloir-dire »<sup>59</sup>. A la fois la médiation est représentation, répétition infinitaire où le signe est ce qui tue, mais en même temps cette mort est précisément une forme de vie. C'est bien un autre sens de la médiation qu'il faut entendre, où écriture et parole renvoient à une *archi-écriture* dont le mouvement de *différence*, la « trace », ouvre la *temporalisation* comme « espacement »<sup>60</sup>, où précisément se joue la co-primordialité entre présence et absence, une archi-présence qui n'est pas la mort d'une présence originaire. Le rapport à la mort qu'est l'archi-écriture constitue ainsi « la structure concrète du présent vivant »<sup>61</sup>, dans le sens où elle temporalise l'existence, constitue des rétentions et cristallise des protentions, ouvre un *espace de présence*. D'ailleurs, pour Derrida lui-même, les concepts de trace, archi-écriture, différence ne rentrent pas dans le champ de la métaphysique : étant précisément les noms d'une *non-origine*, totalement « inouïs »<sup>62</sup>, ils interdisent toute phénoménologie de l'écriture<sup>63</sup>. Il s'agit de penser en quoi la présence prend son sens dans la médiation, qui ne l'amoindrit pas mais la *potentialise*, en ce qu'elle permet aussi une relation aux phénomènes qu'elle ouvre. La médiation n'est pas un intermédiaire qui nous coupe d'une présence originaire, mais le lieu d'une *connexion*, d'une *ouverture* ; elle a le double sens de l'écran, ce qui fait écran mais par là même ce qui *permet* de voir, elle est *médium*, *milieu*.

En changeant notre rapport au temps, la médiation technique change de statut : en tant que rétention tertiaire, elle transforme notre rapport à la mort dans le sens de l'absence, c'est-à-dire à la temporalisation de la vie. Elle ne transforme pas notre rapport à la présence absolue en la montrant ou en la dégradant et en donnant seulement un accès dérivé, non-originaire, elle ne s'oppose pas à la présence : elle est aussi ce qui peut lui donner vie, faisant qu'*originarité* et *médiation* ne sont pas incompatibles. La médiation n'est alors pas condamnée au statut de représentation, et on ne peut la penser ainsi qu'en considérant un autre sens de la *représentation* et de la *technique* comme *rendre présent*, ainsi que le voyait Heidegger en distinguant deux sens de la Technique.

Suivant la percée initiée par les pensées de la présence de Husserl et Bergson, Heidegger montre, dans *Être et Temps*, que la représentation est dérivée par rapport au *souci*, dont le sens

---

<sup>58</sup> *De la grammatologie* (1967), Paris : Minuit, p. 100. Désormais noté *DG*.

<sup>59</sup> *VP*, op. cit., p. 104.

<sup>60</sup> *VP*, op. cit., p. 96.

<sup>61</sup> *DG*, op. cit., p. 103.

<sup>62</sup> *DG*, op. cit., p. 95.

<sup>63</sup> *DG*, op. cit., p. 99.

de l'être est la temporalité. Soulignant le lien entre représentation et volonté, et contre la prédominance de l'attitude théorique, il développe l'idée que le monde est d'abord découvert comme *Umwelt* et sous le mode de la *préoccupation*. Dans le sens de ce que nous avons montré en première partie, il pose que l'étant intramondain n'est pas rencontré comme chose simplement présente devant une conscience théorique, mais d'abord comme *outil* maniable faisant partie d'un ensemble, déjà teintée de ce à quoi elle pourrait servir (ce qu'évoquait aussi Bergson et reprenait à sa façon Gibson, puis Varela). Pour Heidegger, le sens des choses émerge de notre être-au-monde, conditionné non par la corporalité comme le posent Husserl et Bergson, mais par notre *concernement*. Ainsi, la représentation au sens moderne est un rapport à l'objet qui le pose comme objet de spectacle, un vis-à-vis ou face-à-face l'extrayant de son contexte, loin de son épaisseur vécue, et il va chercher lui aussi à accéder à ce qui est antérieur à toute représentation.

Cette antériorité originelle, c'est ce que Heidegger appelle le *Dasein*. Cherchant à aller encore plus loin dans l'objectivation respectueuse de la phénoménalité, il développe une *analytique existentielle* révélant que notre rapport premier au monde n'est pas de l'ordre de la représentation, mais de l'ustensilité du monde quotidien. Le monde n'est pas d'abord ma représentation (*Vorstellung*), ce qui est *praesent*, mais ce dans quoi je *séjourne*, ce que j'habite. La chose n'est pas d'abord abordée sous le mode de ce qui est devant moi (*Vorhandenheit*, présent), mais comme ce dont j'ai ou non l'usage (*Zuhandenheit*, à portée de main)<sup>64</sup>. Être au monde, c'est donc avant tout se préoccuper du monde<sup>65</sup>, et la notion de *Dasein* désigne l'homme en tant qu'il est *auprès du monde*, notre être en tant que nous y sommes exposés, et non le sujet inatteignable dans sa position de spectateur qui se représente d'abord lui-même pour ensuite se représenter le monde. Le mode d'être de l'homme est le souci, faisant reposer l'unité du monde ni sur une pure subjectivité, ni sur une pure objectivité, mais sur tout un *système interne de renvois*, en tant que ce dans quoi vit le *Dasein*, *là où il existe*. En remettant en cause l'antériorité de l'attitude théorique des métaphysiques de la représentation (qui visent un idéal de transparence), Heidegger reprend l'idée d'un rapport plus originaire au monde, qui a alors le sens de *milieu*. Antérieure à la représentation théorique, il y a une expérience première dans laquelle c'est l'usage qui motive et détermine le sens des choses : l'être des choses, ce qu'elles sont, ne réside pas exclusivement en elles ou dans la subjectivité.

En définissant l'outil comme « être-à-portée-de-main » dans la constitution originaire d'une chose, Heidegger développe cette idée d'une perception d'emblée sensée dans la perspective de son utilité. C'est alors en ce sens que pour saisir la structure du sujet percevant, le *Dasein*, il invite à dégager le « mode d'être de l'outil »<sup>66</sup>. Toute chose étant d'abord un ustensile, et un outil n'étant jamais isolé, il est question de montrer que la présence n'est pas un face-à-face mais une détermination essentielle de l'homme, avec la volonté de retrouver l'idée grecque de *cosmos*. Comprendre le sens du monde, c'est comprendre que la première expérience est toujours une expérience *pratique*, déterminant le proche et le lointain, et que

<sup>64</sup> Voir *Être et temps* (1927), trad. Fr. E. Martineau, Avant-propos du traducteur, pp. 7 et suivantes.

<sup>65</sup> *Ibid.*, Première partie, Première section, Chapitre II « L'être-au-monde en général comme constitution fondamentale du *Dasein* », §12.

<sup>66</sup> *Ibid.*, Chapitre III « La mondanéité du monde ».

toute chose est saisie en sa *maniabilité*. Dans le sillon des pensées de la présence, Heidegger critique la détermination de la représentation comme ce qui fait venir l'objet devant soi, réduisant l'être à l'homme et à sa mesure, l'Autre au Même, puisque tout « représenter » est d'abord un « se représenter ». Il propose alors deux lectures de la technique, selon qu'elle est technique de *représentation*, ou technique de *présentation* (événementiale).

Dans *Origine de l'œuvre d'art* (1935), il revient en effet sur l'idée que la représentation est liée à la technique en tant que ce qui *expose* le monde comme un ensemble de biens *utilisables*, accessibles, à disposition, telle que nous l'avons abordée en introduction. Dans cette possession, l'homme perd le monde en n'y voyant que le reflet de sa propre activité. A la mesure de la pensée, tout est donné, réduit à ce qu'on en saisit, au pro-grammable. La présence comme calcul est une symbolisation dans le but de maîtriser et remplacer, en vue d'une optimisation selon un originaire idéal. Simon et Newell, les créateurs de la première IA, affirmaient d'ailleurs que « D'ici dix ans, en psychologie, la plupart des théories prendront la forme de programmes informatiques ». C'est également le défaut principal des *Presence Studies* qui réduisent la présence médiée au résultat d'une computation, à la fois reproduction technique et cognitive. Dans les approches classiques de la présence techniquement médiée, la médiation cherche à reproduire l'expérience d'une présence non médiée, mais ne fait finalement qu'exhiber sa propre technicité, sa capacité technique à reproduire de manière déroutante des environnements, des choses, des personnes – des phénomènes qui, pourtant et du même coup, finissent moins par *ressembler* au réel et atteindre le *Même* que par creuser, ironiquement et paradoxalement, ce que l'on appelle « La vallée de l'étrange »<sup>67</sup>.

Heidegger, en cherchant à décrire un accès plus originaire au phénomène, dans lequel c'est lui qui a l'initiative, approfondit le renversement initié avec la phénoménologie remettant en cause la volonté même de voir, de se représenter, de faire du monde un spectacle. Avec la reconsidération du sens de la présence, il y a l'idée que dans notre rapport au monde, il faut écouter l'appel de l'être et y répondre, et non faire tomber sous des catégories ce qui se donne dans l'expérience. Le monde n'est pas d'abord donné comme un spectacle (*beständige Anwesenheit*), il est donné à être (*Anwesenung des Anwesenden*), et c'est l'écoute de cet appel qui permet à la représentation de demeurer en rapport avec l'être.

Contrairement à la technique comme représentation, c'est l'*œuvre d'art* qui, pour Heidegger, témoigne d'une technique capable de nous délivrer de la négativité de la représentation, de sorte que l'homme n'est plus maître et possesseur de la Nature, mais « berger de l'être ». L'art est médiation distincte du domaine de la représentation dans le sens où une œuvre d'art n'est pas une image renvoyant à autre chose qu'elle : elle ne représente pas, elle *met en présence*. Reprenant le renversement Nietzscheen, il montre l'importance du logos de l'art en ce qu'il nous apprend à ne plus définir la pensée comme volonté de représentation, mais à développer une définition supérieure à la fois ancienne et réactualisée d'une mémoire de

---

<sup>67</sup> La vallée de l'étrange, ou vallée dérangeante (*uncanny valley*), désigne le phénomène théorisé en 1970 par Masahiro Mori, roboticien japonais, selon lequel un certain degré de ressemblance anthropomorphique d'un objet, comme les robots humanoïdes ou les avatars simulés, donne lieu à un certain malaise, une sensation d'angoisse, faisant apparaître les ressemblances comme *monstrueuses*. Cela donne écho à l'analyse platonicienne de l'image dans le Cratyle : une ressemblance parfaite n'est pas l'image du Cratyle, mais un autre Cratyle, qui ne veut pas seulement dire une simple copie, mais aussi une *étrangeté* fondamentale.

l'événement de l'être, de *l'histoire*. La différence entre technique de représentation et technique artistique, c'est que l'art ne représente pas, il *ouvre* un monde dont la vérité se laisse manifester par l'artiste. Et regarder une œuvre d'art, c'est être présent à ce qui s'annonce en elle, être à l'écoute de ce à quoi elle est à l'écoute. L'œuvre d'art est un événement, une révélation, elle n'est pas un nouveau point de vue sur ce qui était déjà perçu ou donné, elle ouvre au contraire à ce qui n'était pas encore vu, un espace de présence qui interpelle. C'est aussi le sens par exemple de l'espace sacré, le temple où se trouve la statue du Dieu, qui n'est pas une simple représentation ou une image, un symbole ou signe du Dieu, mais le Dieu lui-même, la manifestation de sa présence réelle, à partir de laquelle le monde social prend corps, s'organise.

C'est également ce qu'ont compris et exploré certains artistes avec la RV, n'y voyant pas le simple moyen de reproduire le réel, comme par exemple Myron Krueger (Université du Wisconsin) avec « *Glowflow* » (1969) où les spectateurs participent activement, mais à leur insu, au spectacle de sons et lumières auquel ils assistent, via des plaques sensibles à la pression dissimulées dans le sol ; ou le système « *Videoplace* », un laboratoire de RV multiutilisateurs<sup>68</sup>, offrant une immersion dans un monde généré par ordinateur répondant aux actions et mouvements des utilisateurs, sans utilisation de dispositifs de contrôle<sup>69</sup>. Maurice Benayoun également, avec l'installation *Le Tunnel sous l'Atlantique* (1995), première œuvre connectée sur deux continents à la fois entre le Centre Pompidou à Paris et le Musée d'Art contemporain de Montréal, explore la façon dont la RV interroge notre expérience de la présence<sup>70</sup> : les visiteurs de Paris et Montréal sont *présents ensembles à distance*. De nombreuses œuvres ont exploré et continuent d'explorer les possibles ouverts par les technologies de RV ou de télécommunication, comme les œuvres d'Annie Abrahams où il s'agit de sentir la présence d'autrui yeux fermés via une visioconférence, ou encore les dispositifs tels que *The machine to be another* du collectif BeAnotherLab, et les espaces interactifs du collectif *TeamLab*. C'est d'ailleurs plutôt le domaine artistique qui fait un usage plus important et plus varié de ces différentes technologies.

Ce que rappelle Heidegger, c'est donc qu'ouvrir un monde par l'œuvre d'art ce n'est pas l'inventer, le créer, l'art n'a pas le caractère de la *facticité*, l'artiste n'est pas l'artisan : il ne produit pas une représentation, mais donne accès à l'unité propre du monde, en tant qu'il est « inobjectif », non constituable en un objet par le sujet, *irreprésentable*. Et c'est à cela que doivent tendre les médiations techniques contemporaines dans leur ambition de *présentation* au-delà de la représentation technique. En désignant le monde comme « l'ouvert », Heidegger définit lui aussi le sens de la présence comme ce qui *excède* toute représentation, comme ce qui a un sens *verbal*. Fidèle à Husserl, il cherche à montrer qu'il s'agit d'être ouvert au sens du monde, à son étrangeté que manque toujours la représentation, puisqu'elle ramène par principe l'inconnu au déjà connu, au « bien connu ». C'est en ce sens qu'il nous met en garde contre notre tendance à tout réduire à un fond d'exploitation, à tout considérer par le prisme de l'utilité,

---

<sup>68</sup> Créé dans les années 70, il l'appelle une « réalité artificielle », terme qu'il est le premier à utiliser en 1973, et qui sera aussi le nom d'une œuvre en 2 tomes.

<sup>69</sup> On peut évoquer aussi *Osmose* (1995) de Char Davies, où le spectateur porte une veste détectant ses inspirations et expirations qui vont déterminer ses déplacements dans un monde onirique.

<sup>70</sup> Via une modélisation 3D dynamique en temps réel, un tchat vidéo avec son spatialisé, et une intelligence artificielle de gestion de contenu.

pour retrouver le monde comme milieu, comme ce qui parle de soi-même et ce qui me résiste toujours en tant qu'il contraint mon pouvoir de connaître et d'agir<sup>71</sup>. Il y a une lumière propre aux êtres à laquelle il faut (re)devenir attentif, que manque la démarche d'exhibition par le pouvoir scientifico-technique, par les catégories, le calcul, les algorithmes, transformant tout en bases de *données*, en *contenus*, en *informations* manipulables – mais que saisit la technique artistique en tant qu'elle est à l'écoute.

La tâche de la philosophie et de l'art est donc de mettre en garde contre l'enfermement dans des représentations qui nous empêchent d'être au monde, et de revenir au sentir pour retrouver la vitalité du monde, l'humanité de l'autre, précisément mis en crise par la technique contemporaine, car à la fois convoqués et manqués. C'est contre cette clôture de l'image qui nivelle en ramenant toujours tout au bien connu que luttent les pensées de la présence, en appelant à revenir au sens de l'ouverture de la présence, à repenser le sens de la médiation et de nos dispositifs techniques contemporains, en revenant à la *pré-histoire* de la *présence-objet*, à la Présence dont émerge la Présance, au *vivant*. Et c'est dès lors un autre sens qu'il faut donner à la relation à la mort, une autre attitude vis-à-vis de l'absence que celle d'y « suppléer » ou de la combler : comme le pose Heidegger<sup>72</sup>, nous sommes vivants *en tant que mortels*, notre ouverture à la *venue en présence* du monde repose sur cette absence radicale qu'est la mort, absence qu'il s'agit de soutenir, dont nous avons à témoigner pour exister notre mortalité et faire-présence. La mort n'est pas ce qui disloque le temps et la présence, mais alors la *limite*, l'*horizon*, qui nous confère notre présence temporelle dans le monde, qui temporalise notre existence. Absente en tant qu'elle n'est pas encore, elle est de ces virtualités au statut co-originaire dans l'actualité, une forme de présence qui co-définit le présent, qui donne corps à l'expérience et à l'existence.

\* \*  
\*

---

<sup>71</sup> Maldiney s'intéresse en ce sens à l'existence mélancolique, en tant que l'analyse de la transcendance en échec peut aussi donner à voir une présence antérieure au projet et au souci, de celle que nous avons essayé de mettre en avant dans ce travail comme aspect fondamental du double foyer de la présence : « Ne tenant plus en avant de soi l'existence mélancolique est un échec de la présence à fonder le fond. Elle le subit sous la forme d'un passé absolu qui n'est pas celui du présent d'une histoire », *Penser l'homme et la folie* (1991), Grenoble : Millon, p. 81.

<sup>72</sup> *Essais et conférences* (1958), Paris : Gallimard, pp. 212-213.

## Dépasser la crise de la représentation

La Crise du sens qu'affrontent les médiations techniques contemporaines est donc une crise de la représentation et de l'image, prolongeant la Crise de la Modernité pointée par Husserl. La menace de l'oubli de la présence, du sentir, caractéristique de la crise politique de 1936, l'est aussi des crises politique, sociale et climatique de notre époque. Les images, les représentations, les médias ont un rôle dans l'expérience, dans la présentation, dans l'accueil de l'Autre. D'une part, si la crise des sciences modernes se fonde sur une technique et des représentations où le savant s'extrait du monde objectif qu'il détermine, il semble que nos crises contemporaines soient elles aussi fondées sur un sens de la médiation et de l'image où le journaliste prétend extraire de l'*Information* le point de vue depuis lequel il l'appréhende, cherche à rendre présent le monde en toute objectivité et en direct à partir du *recul journalistique*. Les médias ne seraient en ce sens qu'une fenêtre sur le monde, sans se rendre compte que les images et leur montage font bien plus que représenter la « réalité ». D'autre part, ces crises se fondent aussi, de la même manière, sur l'aporie de l'*authenticité*, de l'*adéquation*, sur la crise de l'image elle-même dans sa quête de *vérité*. Le Numérique, lui-même fondé sur une pensée moderne discrétisant le réel en 0 et 1, et couplé à Internet, a ouvert également la possibilité de la falsification, de la « fausse » information, de la « fausse » image, qu'il s'agisse de retouches techniques, de simulations, ou de la romantisation de nos vies dans les médias et sur les réseaux sociaux.

Du même coup, la télévision, les réseaux sociaux ou la RV subissent une perte du sens de l'image, de la croyance qu'on y plaçait, de l'effet de réel qu'elles suscitaient spontanément. En définissant le « Virtuel » à partir d'une approche réaliste, en comprenant la médiation comme simple représentation d'un originaire, le médié ne peut prendre que le sens de l'*artificiel*, et marquer son indépendance définitive par rapport à la « réalité ». Et cela, comme nous pouvons l'observer, n'est pas sans conséquences : si le virtuel dérive du réel et s'en différencie, s'il n'y est pas rattaché, les représentations produites par ces médiations techniques prennent un sens *symbolique*, ouvrant à des comportements dés-humanisant, dé-réalisants, réifiants. Inscrites dans la pensée moderne, nos médiations techniques, de par leur conception, sont devenues un jeu de formalisme menaçant d'un nivellement par des images toutes faites, portant la perte de la richesse du monde dans une reproduction définie, une uniformisation de notre être-au-monde symbolisée par la souveraineté de l'*Intelligence Artificielle*, toujours au singulier, comme s'il n'y avait qu'une intelligence possible – et qu'une manière de voir le monde.

La crise de la représentation, c'est celle du sens de la présence médiée, du sens des technologies dans nos vies concrètes. Avec la technique moderne, la représentation manque la générativité vivante du sens, tend à perdre le lien avec le vivant lui-même. Dès lors, elle se constitue en terreau fertile pour ce que Michel Henry appelle la Barbarie<sup>1</sup>, et nous oblige à une

---

<sup>1</sup> *La Barbarie* (1987), Paris : Grasset.

certaine responsabilité. La barbarie désigne le moment où la culture se vide de tout contenu véritable, quand elle s'attache à des représentations vides, lorsque nous finissons par communiquer pour communiquer. Pour Henry, la représentation est la maladie de la vie, ce qui conduit à la mort de la culture, et même à la disparition de la philosophie, au profit des représentations des sciences humaines<sup>2</sup>. La volonté de catégoriser les phénomènes pour les exposer et les manipuler conduit à une représentation qui perd le sens vivant des choses, faisant que « cette représentation n'est qu'une simple représentation, qu'elle ne nous donne pas accès à l'être réel et vivant de la vie (laquelle délimite seule un tel accès comme accès à soi-même et comme Soi) mais seulement à quelque chose qui vaut pour elle, qui la signifie, qui la « représente » – comme la photo de Pierre représente Pierre quand il n'est pas là. »<sup>3</sup> Nos dispositifs contemporains, inscrits dans la tradition des pensées de la représentation, tendent en effet à instaurer les conditions favorables à une culture de l'image, de la représentation-substitut, qui réduit l'expérience à un rapport de connaissance et peine à saisir cette possibilité d'expérimenter plus que l'image.

Ce que l'on observe aujourd'hui dans les dérives négatives qui leurs sont inhérentes, c'est effectivement une forme de normativité par l'image qui finit par se différencier de la « vie réelle ». Car

« En quoi consiste cette représentation de la vie ? Elle est une objectivation, l'auto-objectivation de la vie, non pas au sens d'une objectivation réelle comme si c'était la vie elle-même qui entrait dans l'objectivité et s'apportait ainsi devant soi, se donnant à soi dans cette objectivité et par elle. Irréelle bien plutôt, l'auto-objectivation de la vie l'est en ce sens que ce qui est posé et porté devant n'est jamais la vie elle-même, laquelle s'affecte seulement en soi, mais sa représentation vide, une signification, la signification d'être la vie ou d'être de la vie. »<sup>4</sup>

Or, le problème auquel nous faisons face, c'est que « Pour irréelle que soit la représentation de la vie, elle n'emplit pas moins la totalité du monde de la représentation et le détermine de fond en comble. »<sup>5</sup> Les représentations, au sens général, participent de l'organisation de nos rapports sociaux, de nos valeurs, de nos aspirations et des moyens pour les organiser, indépendamment du milieu et du système dans lesquels elles s'inscrivent.

Henry rappelle que toute la Nature telle que la pose la pensée moderne est une représentation, c'est-à-dire un sens donné à un moment donné, selon les avancées scientifiques et techniques ; et que la tâche de la philosophie est précisément de fonder ces représentations en élucidant les conditions a priori de la vie de l'esprit. De la même manière, dans la crise actuelle, il nous semble que la philosophie doive s'investir dans les fondements de la technologie contemporaine en élucidant le sens de la présence, le sens de l'être « là », les conditions du sentir, de l'écoute, en veillant à préserver cette *transcendance* dans l'image pour

---

<sup>2</sup> Comme par exemple avec l'« objet opinion publique » : « Des catégories transcendantales appartenant à celle-ci et puisant en elle la plénitude de leur contenu ne sont-elles pas présentes et agissantes partout où, sous le plus objectif de tous les phénomènes, se cache quelque chose comme l'« homme », comme un comportement humain, comme une signification humaine ? », *Ibid.*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

ne pas tout réduire à des représentations. C'est ce que voulait montrer Husserl dans la conférence de Vienne, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, et qui reste d'une actualité inquiétante : le nazisme et les nationalismes ne sont ni fatalités ni accidents, ils peuvent être compris comme ce qui résulte de l'échec des philosophies à montrer que les personnes et les cultures sont des réalités *vivantes*, se différenciant et s'individuant dans la *diversité*, tout comme nous échouons aujourd'hui à considérer l'humanité des personnes que nous catégorisons par leur origine géographique, culturelle ou culturelle, par leurs identités figées en étiquettes. Si l'on ne parvient pas à philosopher avec rigueur sur la question de la médiation de la présence, nous permettons alors à des représentations d'exister comme de pures expressions de la barbarie, un romantisme brandi par la peur d'être soi-Même (grand)remplacé par l'Autre, altéré par l'altérité.

Husserl définissait la maladie de l'Europe, qui est aujourd'hui celle du Monde globalisé et connecté, par son enfermement dans des représentations mortifères, dans des images toujours plus abondantes et dont on ne questionne pas le sens d'être, désormais toujours plus vite et plus massivement relayées, entre ouverture aux événements du monde et le risque de ne s'en tenir qu'à leurs images. Les médias et les images ont un pouvoir normatif, et ne sont pas de simples représentations : il y a un effet des reproductions sur notre perception du monde, d'autrui, et de nous-mêmes. Elles sont donc en ce sens aussi des *productions*, où par exemple les filtres et les images qu'incarnent les « influenceurs » et « influenceuses » nous habituent à une certaine représentation, à une certaine esthétique, à une certaine sensibilité et donc à une certaine intelligibilité, qui vont influencer la façon de percevoir nos corps, de consommer, de considérer Autrui, etc., rendant obsolète la prétendue frontière entre le « réel » et le « virtuel »<sup>6</sup>. La représentation, en tant qu'elle est sédimentation, culture, contribue donc aussi à former la conception de soi dans la société, tout en transformant nos rapports avec les Autres, désormais toujours menacés d'être réduits à leur forme digitale. Cependant, cela est inhérent non pas à la médiation et à la représentation en soi, mais à certains *usages* et à une certaine *conception technique* qui passe à côté de ce qui fait le sens de la médiation.

Il y a en effet également par ailleurs une importance à nommer les choses, à les rendre visibles pour les faire exister : à la fois la représentation peut être injonction, et en même temps elle peut être précisément ce qui la brise, lorsqu'elle respecte la diversité et permet une identification qui réouvre des possibles. Alors que notre époque se caractérise par l'image, nous dénonçons aussi le manque de représentations, et réinvestissons les médiations pour les réactualiser – comme a par exemple su le faire le Féminisme contemporain d'une manière inédite. Dans la problématique de l'authenticité, l'enjeu n'est pas celui de l'exactitude mais de

---

<sup>6</sup> L'image du corps totalement irréaliste que véhicule par exemple la silhouette de Kim Kardashian a eu pour effet d'installer un imaginaire constitutif des protensions de toute une génération, comme effet de mode dont les conséquences peuvent être graves compte tenu du fossé entre la représentation et la possibilité biologique d'avoir une telle silhouette, qui en effet implique nécessairement des interventions chirurgicales selon de nombreux experts. Et par ailleurs, il est intéressant d'observer des phénomènes inverses, comme celui de l'influenceuse artificielle Li Miquela (présentée comme étant née d'une IA) : alors que ce sont précisément les images lisses du Virtuel et du Numérique qui ont dominé l'esthétique des photos des réseaux sociaux jusque-là, cette influenceuse artificielle, pour paraître notamment plus *authentique*, partage des photos floues, reproduit nos défauts de cadrage, de lumière, de netteté, et vient finalement redonner le sens du *réel*, du *naturel* – c'est un *avatar* qui redéfinit les codes de beauté vers du plus « *humain* ».

la capacité de la représentation à se mettre à l'écoute. Il est important aussi de pouvoir se sentir représenté, pour réinvestir l'image d'une valeur de *mise en présence*<sup>7</sup>. Dans cette dialectique du rapport entre représentation comme ce qui donne à voir le Même, et représentation comme ce qui permet le rapport à l'Autre, ce qu'il faut comprendre c'est que la représentation est avant tout *médiation*, celle de l'*intersubjectivité*, un milieu partagé et co-constitué qui permet d'ouvrir d'autres mondes, d'autres rapports au monde, d'autres socialités, d'autres être-ensemble. Et pour cela, il faut pouvoir préserver la transcendance de ce qui se donne, il faut empêcher de pouvoir s'emparer de l'Autre, de pouvoir annuler son altérité, sous peine de le faire disparaître. Pour être de l'ordre de la *présentation*, la technique doit donc favoriser l'*échange*, la *dynamique*, l'*émergence*, et non la maîtrise, la catégorisation, la vitesse. La crise de la représentation à laquelle nous faisons face, confrontés à des images dont on perd le sens vivant, est le symptôme de ce fossé creusé entre la « réalité » et le « médié », le « réel » et le « virtuel », tandis que leur intrication reste impensée. Les médiations techniques contemporaines nous permettent de comprendre que l'enjeu de la présence n'implique pas de partir de représentations idéalistes, symboliques, mais d'ouvrir le champ d'émergence de nouvelles représentations, de laisser place à l'expérience intuitive constitutive de l'originarité ; de *faire culture*.

Si l'enjeu des technologies contemporaines est la *présence*, c'est parce qu'elles portent en effet la responsabilité de notre culture, de notre être-au-monde, de notre être-aux-autres. Les réseaux sociaux saisissent quelque chose du sens de la présence quelque part malgré eux, lorsqu'ils permettent l'émergence de communautés tout en maintenant l'hétérogénéité de la socialité : c'est précisément dans ce qui *excède*, *échappe* et *résiste* au pouvoir normatif de la représentation que se joue la présence. Ainsi, de même que les sciences, les technologies produisent de nouveaux êtres, de nouveaux phénomènes, avec lesquels il faut faire un cosmos, un monde cohérent. A l'instar de Bruno Latour soulignant que la science n'est pas seulement une série d'idées, d'énoncés et de représentations, mais aussi socialisation dans le monde d'êtres qui étaient jusqu'alors invisibles et qu'elle rend maîtrisables, les technologies ne sont pas seulement des objets, des outils que nous utilisons, elles ne sont pas neutres : elles produisent des phénomènes à toutes échelles qui déterminent une époque. Un dispositif technique n'est pas seulement cette chose que je manipule pour écrire ma thèse, il implique aussi par ailleurs la modification de la présence de mon environnement proximal et de l'attention que je lui porte, il temporalise mon quotidien, et implique à une échelle plus large des impacts sociaux et environnementaux. Il faut donc rester vigilants face aux promesses séduisantes (ou menaçantes) de l'idée d'un Métavers, de l'ambition de la 5G, de la généralisation de l'IA, et de ce que cela implique, en reconsidérant le sens de la *médiation* et de la *représentation*. Une autre approche théorique est nécessaire, capable de permettre par exemple de développer des technologies plus *low tech*, allant dans le sens de la sobriété, dès lors que le réalisme et le temps réel ne sont plus des enjeux fondamentaux. Ce qu'il faut donc

---

<sup>7</sup> En ce sens, par exemple, à partir de 2017 apparaît l'obligation de signaler qu'une image est retouchée, qu'elle n'est pas représentative de la « réalité ». Ou encore, la marque Barbie propose aujourd'hui des poupées plus diversifiées, notamment avec prothèse auditive, jambe prothétique, vitiligo, et même une poupée en fauteuil roulant ; et les films pour enfants également tendent à plus d'inclusivité, à ouvrir les représentations – non sans susciter de virulentes polémiques. Il aura aussi fallu attendre 2021 pour voir apparaître la première représentation d'un fœtus noir, par l'étudiant Chidiebere Ibe.

comprendre, c'est un sens de la médiation technique comme ce qui élargit notre monde, et non un moyen pour la vérité. Tout comme le problème de l'épistémologie n'est pas celui de la détermination du caractère scientifique d'un énoncé sur le monde, mais de questionner notre capacité à faire monde commun avec les êtres que dévoile la science ; pour les médiations techniques de la présence, il ne s'agit pas de déterminer en quoi la représentation est authentique ou adéquate à la réalité, mais d'interroger notre capacité à faire sens à partir de l'altérité, ainsi que la possibilité à ouvrir d'autres mondes.

Pour cela, il faut revenir à la thèse stieglerienne de la *technique comme anthropologiquement constitutive*<sup>8</sup>. A partir de l'idée que la conscience est de nature temporelle, nous avons vu que Stiegler analyse l'effet des médiations techniques sur nos modes d'attention et d'être au monde, la plasticité de l'être-là. Elles sont anthropologiquement constitutives en ce qu'elles ne se contentent pas de reposer sur nos représentations : elles les transforment et les constituent. Les humains inventent des outils qui sont avant tout des dispositifs de couplage sensori-moteur, et comme a permis de le comprendre Leroi-Gourhan, « dès l'origine, la colonne vertébrale, la face et la main sont indissociablement liées », « l'homme commence avec les pieds ». Il montre que le dispositif de couplage structurel entre les vertébrés et leur monde propre était « technique » avant d'être humain, autrement dit que l'humain est autant *fait* par la technique qu'il ne la fait et l'utilise : « La relation de la face et de la main reste aussi étroite dans le développement cérébral qu'antérieurement : outil pour la main et langage pour la face sont deux pôles d'un même dispositif. »<sup>9</sup>

Le concept d'*objet technique* implique dès lors la conjonction de deux aspects : d'une part, celui de l'objet employé comme dispositif de couplage qui sert à une activité de « représentation », efficace à partir du moment où il est intégré dans la boucle dynamique action-sensation et devient une *extension* du corps (outil saisi), transformant notre être au monde ; d'autre part, celui relatif à cette extériorisation elle-même, qui rend possible l'*invention technique* – processus à comprendre comme un double mouvement d'extériorisation et d'intériorisation, une dialectique entre la présence vivante et la représentation sédimentée. L'objet lui-même fabriqué hors du contexte de son usage libère par là l'invention technique des stéréotypes et des représentations pré-établis, la technique humaine génère la technique, et l'invention technique devient un processus doué d'une dynamique propre, où la « surdétermination fonctionnelle » met en jeu des lois d'évolution immanentes. C'est cette « tendance technique » qui s'exprime pleinement à partir de l'époque industrielle, et confère aux objets techniques une *historicité*, qui elle-même n'est pas neutre<sup>10</sup>. L'objet technique n'est

---

<sup>8</sup> Stiegler (1994), *La technique et le temps*, tome 1 « La Faute d'Épiméthée ».

<sup>9</sup> *Le geste et la parole*, op. cit., p. 34. Sur ces questions, voir Havelange et al. (2002), article cité.

<sup>10</sup> Par exemple, les instruments de musique sont des rétentions tertiaires qui gardent une matrice de possibilité, un registre (instrumental) : reprendre l'instrument conserve la mémoire des possibilités de ce registre. Avec la partition, il y a une rétention tertiaire plus développée, puis avec le phonogramme, il est possible d'avoir deux fois le même objet temporel. De nos jours, les ordinateurs ne se contentent plus de répéter, mais créent de la musique. Les rétentions tertiaires ont donc une histoire, provoquant une histoire de la musique qui transforme la musique elle-même, où « comme dans une série phylogénétique, un stade défini d'évolution contient en lui des structures et des schémas qui sont au principe d'une évolution des formes. L'être technique évolue par convergence et adaptation à soi : il s'unifie intérieurement selon un principe de résonance interne », Simondon (1989), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris : Aubier, p. 20.

donc pas simple amas de matière inerte, qui serait mis en forme de l'extérieur, par la volonté fabricatrice et organisatrice. Stiegler rompt avec la position classique qui ne voit dans les objets techniques que de simples instruments utilitaires répondant à des buts pré-établis, une position instrumentaliste solidaire de l'individualisme méthodologique et de la conception du « social » comme agrégation d'individus prédéfinis<sup>11</sup>. Au contraire, il pose l'idée que les « buts », les projets, les rêves que l'on peut avoir ne sont pas des idées claires et distinctes formées par un individu isolé et autosuffisant : les protentions, la culture, émergent d'un processus social *distribué* parmi les acteurs, qu'aucun individu, ni aucune technologie, ne maîtrise intégralement. Si d'une part effectivement, comme le souligne Heidegger, la technique mécanisée est « transformation autonome de la pratique », d'autre part en même temps les objets techniques débordent systématiquement les finalités préconçues, à cause de pratiques de détournement et de réappropriation déployées par les acteurs sociaux, impliquant dès lors que la finalité d'un objet technique ne préexiste pas totalement à sa fabrication et à son utilisation.

Dans ces dispositifs de couplage structurel sont incluses les inventions techniques, faisant alors exploser le champ des possibles : les objets techniques sont des prothèses qui donnent lieu à des mondes propres entièrement nouveaux, impliquant du même coup un changement dans la nature des tâches accomplies. La technique est anthropologiquement constitutive, l'intelligence des humains est « artificielle » dès son origine, les ordinateurs ne sont pas « cognitifs » mais sont des dispositifs de couplage qui font advenir des mondes propres nouveaux *pour* des êtres humains. Il n'y a donc plus lieu de distinguer naturel/artificiel, en ligne/vraie vie, si l'on interprète le terme de « représentation » comme activité consistant à « rendre présents » à la fois le passé et le futur. Pour le courant de la cognition située et distribuée, les objets et systèmes techniques constituent ainsi une forme de *planification* des actions futures : à la différence de la « stratégie intentionnelle » telle que déployée dans le cognitivisme classique<sup>12</sup>, les « représentations » mises en œuvre ne sont ni exclusivement ni même principalement *mentales*, elles sont en premier lieu *externes et distribuées*, constituant par là une composante majeure de la culture<sup>13</sup>. Il est donc urgent de comprendre le sens de la *Présence* à une époque où l'image domine, la *crise* étant précisément l'occasion de penser selon les mots d'Arendt<sup>14</sup>.

L'analyse de la complexité du sens du terme *Dasein* proposée par Marcia Sa Cavalcante Schuback<sup>15</sup> apporte à cela un certain éclairage. Mais tout d'abord, il faut revenir sur le sens de l'approche heideggerienne, selon laquelle la tradition philosophique, à partir de la thématization de la question de l'être, est le déploiement de l'ontologie sur la base d'un être déjà déterminé, où l'essence du temps n'est pensée qu'à partir de lui. Heidegger a ainsi pour projet la *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie, en posant la question de l'être à partir de la temporalité

---

<sup>11</sup> Havelange (1994), Sciences cognitives et tradition sociologique, *Revue Internationale de Systémique*, 8(1), 79-89.

<sup>12</sup> Dennett (1987), article cité ; Fodor (1994), *The Elm and the Expert*, Paris : CNRS Editions.

<sup>13</sup> Hutchins (1995), *Cognition in the Wild*, Boston : MIT Press.

<sup>14</sup> « Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aiguë mais encore elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit. », *La Crise de la culture* (1972), trad. Fr. P. Lévy, Paris : Gallimard, p. 225. Il est d'ailleurs intéressant de relever ici que cet ouvrage a pour titre original *Between Past and Future*.

<sup>15</sup> Schuback (2002), La perplexité de la présence, *Les études philosophiques*, 3, 257-279.

*infinitaire, ouverte, indéterminée* de la vie, de cette structure temporelle qui n'est pas le « temps réel » et que nous avons appelée *temporalisation*, capable de sauvegarder le mode *infinitif* de la possibilité, et que doivent conserver les médiations techniques pour l'effet de présence : « Depuis Aristote l'essence du temps se définit à partir d'un être déterminé, alors le concept traditionnel du temps devient inutilisable. C'est pour cette raison que j'ai essayé de développer dans *Être et Temps* un nouveau concept de temps et de temporalité, au sens de l'ouverture ekstatische. »<sup>16</sup>

Par la destruction, il n'est pas question d'éradiquer l'ontologie en tant que telle, mais une certaine ontologie, il s'agit de dépasser la réalité vers la condition existentielle de sa possibilité, qui, comme le développe par ailleurs Merleau-Ponty, implique l'inclusion du non-être dans l'être même, c'est-à-dire, pour Heidegger, de la possibilité d'être *contre* soi-même. Il donne par là une justification existentielle à « l'oubli de l'être », en ce que l'existence humaine, en tant que tendance, n'est jamais définitive, toujours en train de se définir, agissante, et qu'en même temps, l'homme ne peut vivre qu'en se déterminant en différentes modalités d'être. Cette définition, cet échappement qui fait partie du double sens de la présence, Heidegger l'associe à la *contingence de la vie*, au fait de mourir physiquement, mais aussi et surtout par le fait de ne se réaliser qu'en formes, en modalités, en assumant l'être comme ce qui est « à chaque fois sien » et, dès lors, en agissant « contre » son indéfinition essentielle. La notion d'être-pour-la-mort désigne ce besoin fondamental de définition, de délimitation, de choix, de montages, d'identité, pour pouvoir continuer à vivre, faisant de toute détermination à la fois ce qui révèle *et* ce qui cache le « se faire » de la vie, le faire-présence, son infinité radicale. Alors, et comme nous l'avons vu avec les approches éenactives notamment, la « vérité » ne peut plus se concevoir comme exactitude, certitude, adéquation, mais devient « événement d'appropriation » (*Ereignis*), sédimentation d'un être-au-monde. Avec *Être et temps*, Heidegger veut définir les fondements d'une compréhension de l'être qui soit capable de respecter sa structure temporelle, son fondement in(dé)finitif, son défaut d'origine. Pour cela, il faut inclure dans la structure de la compréhension et dans le sens de la vérité la temporalité infinitive de l'existence qui a été évacuée, la dialectique opérée à partir du vivant.

Schuback nous enseigne que le terme *Dasein*, dans ce contexte, vise précisément à caractériser l'essence temporelle, infinitive et indéfinie de la vie humaine, en tant que condition de possibilité de la question du sens de l'être. Avant d'être un concept, il désigne d'abord l'expérience à partir de laquelle nous pouvons thématiser, comprendre, connaître – et porte ainsi cette *circularité* que met en évidence la définition pascalienne de l'être citée par Heidegger dans le 1<sup>er</sup> paragraphe d'*Être et temps* : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc, pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition. »<sup>17</sup> *Dasein* renvoie premièrement au mode d'être de l'homme, à l'état pour lequel être n'est jamais un fait définitif mais toujours une conquête infinitive, qui est toujours un « à être » (*Zusein*). Dans le paragraphe 9, Heidegger propose alors deux thèses fondamentales.

---

<sup>16</sup> Dans l'entretien avec Richard Wisser, *Heidegger im Gespräch* (1970).

<sup>17</sup> Pascal (1670), *Pensées et Opuscules*, Paris : Hachette, p. 169.

La première pose que « « l'essence » de cet étant réside dans son (avoir-) à-être », « « l'essence » du Dasein réside dans son existence »<sup>18</sup>, c'est-à-dire que l'infinition, l'indéfinition ou l'indéterminité fondamentale de l'existence humaine se définit négativement et par opposition à tout contenu *quidditatif* ou définitif ; *contre* donc la tradition métaphysique qui n'a toujours compris l'existence qu'à partir de l'essence originaire, définitivement comme chose, simplement donnée. Or, cela implique que l'existence humaine ne peut être définie par le terme d'« existence » dans le sens de *Vorhandenheit*, en ce qu'il signifie le *subsistant*, ce qui est donné avant toute relation comme le fait accompli, présenté à la compréhension en tant qu'« être simplement donné » (*vorhanden*). Il faut donc comprendre le *Dasein* précisément par opposition à *Vorhandenheit*, qui signifie « l'expression interprétative du terme *existentia* » (§9), pour comprendre son être comme « *Existenz* ». La seconde thèse, dans le sens de ce que nous avons évoqué, est par conséquent celle de la dialectique, du double foyer de la présence, où « L'être dont il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien »<sup>19</sup>. Avec le mot *Dasein*, Heidegger parvient à présenter et exprimer la contradiction dans laquelle l'essence de l'homme se constitue, en ce que l'être de l'homme est *l'inscription du non-être dans l'être*. Le terme, comme l'analyse Schuback, garde dans sa morphologie cette contradiction ontologique, en réunissant « le verbe de tous les verbes », *sein*, et ce qui se met contre tout verbe, la détermination définitive d'un *da* – exprimant le sens du paradoxe de ce qui était une difficulté pour l'ontologie traditionnelle, qui ne parvenait à poser la question de l'être (*sein*) qu'à partir d'un être déterminé (*da*).

Cette contradiction est existentielle et non logique nous explique Schuback, elle est la vie du *Dasein*, comme l'exprime la seconde thèse : être « mien » définit le « caractère de *Jemeinigkeit* », le caractère de mienneté, d'une transitivité, une conjugaison et flexion circonstanciée de l'être. L'infinition ou indéfinition de l'être consiste précisément en ce qu'il est toujours en train de se définir, consiste non pas à *conjur*er mais bien à *conjuguer* l'absence, où l'infinitif est mouvement de définition. L'infinition de l'être, ce qui caractérise l'existence en tant que « mienne », c'est cet « à-être toujours et à chaque fois dans l'une ou l'autre modalité », un à-être en modes dans un *da*, un *devenir*. Le *Dasein* est l'expression de « l'être-dans-le-monde », de l'homme dans sa transitivité avec les choses, avec les autres, avec la mort, plein de peurs et de préoccupations, de rétentions et de protentions, l'homme *historique*. C'est par l'infinition que l'existence a une épaisseur, une profondeur, ce qui lui donne une dimension en tant qu'occupation et préoccupation, *praxis*. Et cette infinition ne se réalisant que de manière limitée, la caractéristique de l'être de cet étant devient la possibilité d'être contre ou pour soi-même, d'être selon le mode de l'authenticité ou de l'inauthenticité, potentialisée par les médiations techniques contemporaines.

Même dans la modalité et dans la circonstance d'être toujours « mienne », même dans un *da*, l'existence humaine ne se configure jamais définitivement dans un « en-soi », elle en est toujours au-delà ou en deçà, mouvement vers le dehors, une *ek-sistence*. C'est en cela que *le Dasein est temps* et non ce qui est dans le temps : c'est dans la temporalité ek-statique, celle de

---

<sup>18</sup> *Être et temps*, op. cit., Première partie, Première section, Chapitre premier, §9 « Le thème de l'analytique du *Dasein* ».

<sup>19</sup> *Ibid.*

la rencontre, de la présence, que se fonde toute consistance acquise au cours de l'existence humaine, dans un in-variant émergeant de sa facticité, et non dans une essence ou un contenu quidditatif. Autrement dit, l'être en vigueur (*Anwesenheit*) du *Dasein* ne repose pas sur une idée d'essence : c'est l'essence qui trouve son fondement dans la temporalité de l'existence, dans la lignée des pensées de la présence. Le *Dasein* est donc aussi à distinguer de *Anwesenheit*, de la primauté métaphysique de l'essence (*Wesen*) basée sur la conception traditionnelle du temps à partir du privilège du « présent », du maintenant pur, en tant qu'actualité. Et Schuback détaille que le terme *Anwesenheit* étant fondé sur *Gegenwart*, distinguer *Dasein* de *Anwesenheit* implique aussi de faire la différence entre *Dasein* et l'idée de *Gegenwart*. Il s'agit de comprendre la spécificité du sens du terme *Dasein* en le distinguant des mots clefs de l'ontologie classique, tous traduisibles par « présence », que sont *Vorhandenheit*, *Anwesenheit*, et *Gegenwart*, et qui structurent la compréhension traditionnelle de l'existence en tant que contenu quidditatif, excluant le mode optatif de la possibilité, son fondement *verbal*. Il faut le comprendre en tant qu'il s'énonce comme verbe dans ses formes, modes et temps divers, comme un substantif qui se définit à partir du verbe, où, pour Schuback, « Heidegger met en œuvre, au niveau linguistique, la traduction ontologique du mode de l'évidence dans le mode de la possibilité et l'horizon des aspects. »<sup>20</sup>

Elle propose alors une traduction du terme *Dasein* qui en respecte la complexité, et nous donne une définition de la présence telle que nous avons essayé de la réhabiliter dans ce travail. A partir du Dictionnaire des Grimm, elle relève à propos du mot *Dasein* que « Le substantif n'apparaît dans la langue allemande qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il signifie d'abord mon présent, mon temps présent. Au XIX<sup>e</sup> siècle le mot commence à être utilisé pour désigner la vie dans son amplitude, l'essence (*Wesen*), l'existence, l'état (*Zustand*) des choses. »<sup>21</sup> Conscient de cette histoire du mot, Heidegger affirme par ailleurs dans *Der Satz von Grund* que « La traduction du mot latin *principium* par l'expression construite *Grundsatz* n'est entrée en usage dans la langue allemande qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est aussi au XVIII<sup>e</sup> siècle que se forment des mots aussi communs pour nous que *Absicht* pour *intentio*, *Ausdruck* pour *expressio*, *Gegenstand* pour *obiectum*, *Dasein* pour *praesentia*. »<sup>22</sup> Tenant compte de cette signification primaire définie dans le dictionnaire des Grimm comme le « temps présent », « mon présent », Schuback pose qu'il faut alors considérer deux niveaux simultanément : le fait que *Dasein*, dans *Être et temps*, se définit par opposition aux termes *Vorhandenheit*, *Anwesenheit*, *Gegenwart* ; et le sens de « temps présent » découvert sur la base de la temporalité originare, la façon dont Heidegger comprend l'usage du terme *Präsenz*.

Concernant le premier niveau, le dictionnaire des Grimm définit *Vorhandenheit*, dans sa signification 1<sup>ère</sup>, comme *ce qui est sur le point d'avoir lieu*, dont la notion temporelle s'est rapidement perdue dans l'usage, finissant par signifier ce qui se trouve déjà donné dans une

<sup>20</sup> Schuback (2002), article cité, p. 269.

<sup>21</sup> Cité par Schuback (2002), p. 272.

<sup>22</sup> *Der Satz vom Grund* (1978), Pfullingen : Neske, p. 32. Schuback précise que la traduction de *existentia* par *Dasein* avec Wolff témoigne du fait que *Dasein* a subi une transformation de sens de *praesentia* à *existentia*, et ainsi du sens primaire temporel au sens substantiel.

consistance et une substantialité<sup>23</sup>. Le terme *Anwesenheit* quant à lui connote le sens de « propriété », « richesse », « abri », en équivalence exacte au mot grec *ousia*. Enfin, concernant le terme *Gegenwart*, le dictionnaire des Grimm le rattache également à *praesentia*, précisant qu'il s'agit d'« un mot très bizarre à maints égards », défini comme « Ce qui dans mon champ de vision se tourne contre moi ou vient à mon encontre »<sup>24</sup>. Schuback propose de le traduire par « actualité », impliquant une allusion au vocabulaire philosophique d'Aristote qui constitue pour Heidegger le lieu central de la conceptualisation métaphysique du temps qu'il critique pour précisément fonder un autre concept de temps. Elle pose qu'en traduisant *Gegenwart* par actualité, il est alors possible d'établir au niveau linguistique une distinction conceptuelle par rapport au « présent » au sens de « don historique ». Néanmoins, avant de poser le terme « présence » dans la signification de « don destinal », elle précise l'usage fait par l'allemand de *Präsenz*.

A propos de ce second niveau, c'est-à-dire le sens renouvelé du « temps présent » que découvrirait déjà Husserl avec l'analyse des objets temporels, Schuback précise que dans les prélections de 1927<sup>25</sup>, Heidegger définit justement *Präsenz* en le distinguant de *Gegenwart* : « Est-ce que *Präsenz* est identique à *Gegenwart* (actualité) ? Absolument pas », « *Präsenz* ne correspond pas à *Gegenwart* mais, en tant que détermination fondamentale du schéma horizontal de cet ekstasimon, *Präsenz* constitue toute la structure temporelle de *Gegenwart* (de l'actualité). Il en est de même pour les deux autres ekstasimons, avenir et *Gewesenheit*, l'avoir été (reprise, oubli, préservation) », et dès lors, « En tant qu'horizon, *Präsenz* est ce qui se pose au-delà de l'ekstasimon lui-même. »<sup>26</sup> Le sens de *Präsenz* est donc celui de l'horizon ekstasique à partir duquel il devient possible d'appréhender le présent comme actualité et actualisation, de l'absence co-primordiale qui donne sa profondeur au vécu. Et pour Heidegger, l'horizon ekstasique de la présence est ouverture de *rencontre*, *gegen-wart*, nécessaire pour qu'une chose puisse venir à la rencontre en tant que chose : « [...] l'être des étants qui vient à la rencontre dans le monde (intramondainement) est présentiel. »<sup>27</sup> Sur la base de cette

<sup>23</sup> « *Das da sein, vorhanden sein, steife bildung...* », dont les corrélatifs latins sont *restare, extare, instans, praemanibus, impromptu, ad manum*. Le mot est composé de *vor* (devant, avant) et de *Hand* (main), comme « être à la portée de la main », au sens de *restare*, subsister. Il renvoie donc fondamentalement au sens de « reste », « subsistant », « simplement donné ».

<sup>24</sup> *Gegen* signifiant versus, contre, « mouvement et direction », *Gegenwart* a aussi le sens d'un regard qui se tourne contre quelqu'un, d'un mauvais sort jeté, avec la connotation ancienne de *malus occursus*, précise Schuback. Elle ajoute que de cette connotation, le mot serait passé au domaine du droit, puis, par extension, à toute autorité, comme le roi, le seigneur, Dieu, en tant que ce qui se pose contre, est tourné vers nous. Goethe donne par ailleurs une valeur particulière à ce mot, en distinguant trois significations de base, en tant qu'il s'oppose « à distance », à « correspondance épistolaire », ainsi qu'au rêve, conservant le 1<sup>er</sup> sens de « l'être devant les yeux, la situation actuelle ». Il l'utilise également pour évoquer la « situation actuelle à Weimar » dans une lettre à Herder. C'est aussi et surtout ce terme qu'utilise Husserl pour distinguer la présentation (*Gegenwärtigung*) de la représentation (*Vergegenwärtigung*).

<sup>25</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA, vol. 24.

<sup>26</sup> « Ist Präsenz doch identisch mit Gegenwart ? Keineswegs. » ; « Präsenz ist nicht identisch mit Gegenwart, sondern als Grundbestimmung des horizontalen Schemas dieser Ekstase macht sie die volle Zeitstruktur der Gegenwart mit aus. Das Entsprechende gilt von den beiden anderen Ekstasen, Zukunft und Gewesenheit (Wiederholung, Vergessen, Behalten). » ; « Was über die Ekstase als solche aufgrund ihres Entrückungscharakters und von ihm bestimmt über sie hinaus liegt, genauer, was das Wohin des "über sich hinaus" als solches überhaupt bestimmt, ist die Präsenz als Horizon », *Ibid.*, p. 435.

<sup>27</sup> « Das Sein des innerweltlich begegnenden Seienden ist präsentiel. », *Ibid.*

différence conceptuelle avec *Gegenwart*, Schuback montre qu'on retrouve dans *Präsenz* le sens premier de « présent », celui de l'offrande, du cadeau, du don (*donum*) et de la donation.

La question que cherche à élucider Heidegger est ainsi d'abord celle qui concerne la raison pour laquelle l'existence humaine, dans son mode essentiellement *compréhensif* (de connaissance, d'intelligibilité), est toujours en train d'oublier sa condition. Dans *Être et Temps*, il essaie donc de montrer que la vie du passé, sa transformation, est *interprétation* (du passé, de la tradition), et qu'en tant que telle, en se montrant comme *aspect*, elle transparait au-delà des actions et relations dans le temps chronologique « réel » de la pensée moderne. Or, le mode qui décide de la vie du passé ne peut s'accomplir que lorsque le futur, l'avenir, les protentions, s'explicitent comme *premiers* dans l'appréhension originaire du temps : « Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir. »<sup>28</sup> Heidegger définit ainsi un sens de l'*avenir* distinct de la signification traditionnelle du futur, comme la possibilité « tragique », inévitable, d'inscrire le passé dans le présent par l'accueil de l'absence, de l'être-passé, du non-être – accueil qui définit le mode optatif tragique de la *possibilité*. L'avenir n'est pas la projection, mais la définition d'une ouverture qui échappe au calcul et aux probabilités<sup>29</sup>, et qui conduit le mode d'interprétation et de compréhension, la sédimentation en représentation, vers la tonalité d'une *donation*, d'une *offrande*, de *l'accueil d'un présent*. Schuback met en lumière qu'en le traduisant dans le mode tragique des possibilités, *Dasein* se définit alors comme la décision s'accomplissant dans l'accueil du don du destin, de son présent, où le temps existentiel se définit comme temporalisation. En posant la primauté du futur dans l'explicitation de la temporalité originaire, de l'ouverture ek-statique, Heidegger apporte une nouvelle dimension à la signification habituelle du passé, et du même coup, à celle du « présent » qui, du point de vue de cette ouverture, est à distinguer de l'actualité, d'une connotation de palpabilité immédiate, en réhabilitant son caractère proprement temporel dans le don, comme *présent vivant*. Si le terme *Dasein* se distingue de *Vorhandenheit*, *Anwesenheit*, *Gegenwart*, c'est parce qu'en étant à *partir de l'horizon de l'avenir*, il fait du présent le don destinal de l'histoire, qui échappe à la compréhension chronologique traditionnelle du présent.

Ainsi, le projet d'Heidegger avec *Être et temps* s'établit « sur la base établie par E. Husserl dont les *Recherches Logiques* ont donné naissance à la phénoménologie. Les explicitations du concept préliminaire de la phénoménologie ont démontré que ce qu'elle a de plus essentiel est de ne pas être un « courant » philosophique *réel*. Supérieure à la *réalité* est la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie dépend uniquement de son appréhension comme possibilité. »<sup>30</sup> Le *Dasein* est donc le mot d'une *infinition* qui toujours redemande une *définition*, qui implique de revenir au sens radical de la présence, en même temps qu'il permet

---

<sup>28</sup> «Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.», *Être et temps*, op. cit., §65 « La temporalité comme sens ontologique du souci », p. 329.

<sup>29</sup> D'un point de vue linguistique, Schuback précise qu'Heidegger maintient le mot allemand *Zukunft*, employé dans des formes verbales et adverbiales comme *zukommen*, *zukünftig*, et que pour préciser l'infinif de l'« à-être », il adjoint au verbe *zukommen* le verbe « permettre, laisse » (*lassen*), où *Zukommenlassen* a le sens de « laisser venir la possibilité même ». Par là, il signifie l'ouverture par laquelle le passé se laisse interpréter et comprendre, et ainsi s'inscrire dans le « présent » («Dergleichen ist nur so möglich, dass das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heisst existiert», *Ibid.*). Voir Schuback (2002), article cité, pp. 270-271.

<sup>30</sup> *Être et temps*, op. cit., §7 « La méthode phénoménologique de la recherche ».

de l'exprimer. Il porte la signification verbale de l'existence qu'il s'agit de mettre à jour, comme un faire apparaître, un faire-présence, une concrétisation du « présent », un don de l'être. Dans cette perspective, Schuback remarque que la traduction brésilienne d'*Être et temps* a choisi de traduire *Dasein* en préservant la dimension de don, de présent, en sauvegardant le mot latin que *Dasein* a traduit au XVIII<sup>e</sup> siècle : *praesentia* (*presença*). C'est ce que suggérait aussi Henri Birault : « s'il fallait choisir à tout prix un équivalent français pour *Dasein*, nous adopterions le mot « *Présence* », le préfixe « *pré* » pouvant à la rigueur exprimer le *Da*, tandis qu'un certain souvenir de l'être est encore apparent dans le « *ens* ». Dans ce cas, le mot « *Présence* » désignerait tout ensemble la présence de l'homme à l'être et la présence de l'être à l'homme, et il faudrait le délivrer de toute sujétion à une philosophie de la *représentation*. »<sup>31</sup>

Cela implique par conséquent, précise Schuback, de se positionner contre le consensus de traduction qui s'est tacitement développé dans la tradition, et contre les opinions postmodernistes, impliquant une nouvelle compréhension du temps et du présent vivant<sup>32</sup>. En faisant référence au présent en tant qu'*aspect* et à son usage pour exprimer le futur, pour Schuback cela montre que le « temps présent » n'est pas la même chose que l'actualité au sens chronologique : le « présent » désigne l'accueil du passé dans l'ouverture de l'avenir, la *donation*. Alors,

« Être-présent signifie être auprès de... Présence est encore l'avènement ou la venue, c'est-à-dire advenir ou venir au monde. Arriver, c'est-à-dire aborder la rive de l'existence. Se produire, comme on dit qu'un acteur se produit en public. Seules sont donc véritablement présentes les choses qui, comme nous le disons fortement en français, font acte de présence. Cette présence, elles ne la constituent pas seulement, elles l'exercent. La présence est en acte ou en exercice. La présence est profusion de présence. »<sup>33</sup>

Le choix des mots *Dasein* et *Présence* pour désigner la structure de *quête* et de *devenir*, la *vie se faisant*, cette demande radicale à l'homme de se rendre présent à son propre présent, c'est donc pour Schuback la transposition dans la tonalité *temporelle* d'un mot traditionnellement utilisé pour énoncer le sens *substantif* de la réalité : dans le contexte d'*Être et Temps*, « *présence* expose son étrange caractère de faire apparaître la manifestation à partir de l'infinition, à partir d'un non-être, d'une différence. »<sup>34</sup>

Si Heidegger pose un tel terme, c'est précisément parce que le monde devient monde de la technique, monde qui se produit en excluant de sa production la question du *sens d'être*, dans lequel alors la recherche de l'être ôte à ce dernier sa dimension de don, d'intuition, de transcendance. Le rôle de la philosophie est précisément de ramener au vivant, à la présence, de rappeler la question oubliée du sens de l'être dans l'existence. Le mot *Dasein* est en ce sens intraduisible : il est ce qu'on ne cesse pas de traduire – et de la même façon, l'expérience de la *présence* est irréprésentable, en tant que ce qui ne cesse de se *présenter*.

<sup>31</sup> Birault (1953), « Existence et vérité d'après Heidegger », in *Phénoménologie, Existence*, Paris : Vrin-Reprise, p. 142, note 1.

<sup>32</sup> Pour plus de détails concernant la justification de la traduction de *Dasein* par *présence* ainsi que ses enjeux, nous renvoyons encore une fois à l'article de Schuback ; ou encore à Dastur (1990), *Heidegger et la question du temps*, Paris : P.U.F., p. 124.

<sup>33</sup> Birault (1978), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris : Gallimard, p. 34.

<sup>34</sup> Schuback (2002), article cité, p. 270.

## CONCLUSION



Dans ce travail, nous avons voulu montrer que dans la problématique contemporaine des médiations techniques de la présence, se jouent les enjeux de la crise de la Modernité telle que la pointe Husserl, et que tentent de la résoudre les pensées de la présence. Dans cette crise du rapport entre *présence* et *représentation*, c'est la vieille question de l'Être elle-même qui se trouve réactivée, ainsi que ses apories.

Avec Platon, le dualisme du sensible et de l'intelligible pose les bases d'une métaphysique de la présence reprise par l'épistémologie et la science moderne, définissant l'être comme *parousia*, de l'ordre du Principe, de l'originaire comme essence a-temporelle, auquel on ne peut accéder qu'en sortant de la caverne pour regarder en face le « soleil de la présence ». A partir de cette interprétation métaphysique, la pensée moderne cherche à percer l'énigme de l'être fondement, et va jusqu'à le perdre en instaurant une ontologie reposant sur des substances déterminables en soi : le monde comme objet, et l'homme comme sujet. Il y a alors d'une part l'objectivité des choses qui existent par elles-mêmes, qui sont présentes « là » dans la spatio-temporalité, d'autre part le sujet qui à la fois en fait partie et la perçoit ; et avec cela, la problématique de l'adéquation entre les ordres incommensurables de l'extérieur et de l'intérieur. Dans une telle conception dualiste, la perception s'oppose à la raison, où la représentation devient souveraine de l'intelligibilité et du sens, en tant qu'elle met en présence de l'Être des choses au-delà du muable et du chaos insensé du sensible et de l'existence. La représentation scientifique, objectivante, dévoile la présence du monde et des objets qui le composent, produit une seconde venue en présence qui se détermine comme originaire, véritable venue en présence des choses *telles qu'elles sont*. Pour la pensée traditionnelle, la « réalité » est ce qui se tient « là », « présente » par et pour elle-même, et face à ce monde se suffisant à lui-même s'impose une fracture aporétique avec l'Homme qui n'est plus créature mais *subjectum*. Dès lors, les idéalismes cartésien et kantien fondent notre rapport au monde dans l'ordre de la (re)connaissance thétique, sur une représentation-image posant des identités pleines et entières, une reconstruction sensée résultant de l'activité du « je », et qui ne serait toujours qu'une médiation par rapport à la chose en soi.

Partant de là, pour les *Presence Studies* héritant de la pensée moderne ainsi que de ses ambitions, une expérience *authentique* de la présence via une médiation, variant en *degrés*, repose d'une part sur une immersion sensorielle, par une représentation technique plus ou moins réaliste, adéquate, en « temps réel » de la « réalité » ; et d'autre part, sur les processus de représentations mentales et d'identification, qui doivent être similaires à ceux relatifs à l'expérience ordinaire. La perception étant conçue sur un mode passif, c'est la représentation qui a le rôle actif de signification, et l'expérience médiée de la présence consiste en une illusion de non-médiation, une reproduction de la caverne elle-même où les prisonniers prennent pour réelles les ombres projetées, comme en a vocation la RV définie par Jacques Tisseau : « Je ferai

un parallèle avec l'allégorie de la caverne de Platon. Des gens sont enchaînés au fond d'une caverne, tournés vers le fond de celle-ci. Tout ce qu'ils voient, ce sont les ombres portées de ce qui se passe dehors. On fait en sorte qu'ils croient ce qu'ils voient. Or, ce qu'ils voient sur ce mur n'est pas forcément réel. Ici, on réalise ce genre d'expérience. Pour moi, la réalité virtuelle, c'est vivre une expérience de pensée. »<sup>1</sup> Dans ce rapport frontal confrontant le sujet et l'objet d'abord séparés, le monde n'est qu'un objet théorique construit par un sujet théorique, réduisant la question de l'être, de l'existence, de la présence à une activité de connaissance, à une identification, à une problématique de *l'accès*. La mise en présence de l'objet se réalise en fonction des exigences du sujet, selon l'idéal d'une présence pleine, adéquate de l'objet à la conscience et du sujet à lui-même. Or, cette *évidence* claire et distincte et cet idéal d'adéquation qui n'admettent ni absence, ni étrangeté, ni altérité, ont fini par perdre la *transcendance* qu'ils prétendaient atteindre. Alors qu'elle cherche à assurer l'existence par la présence pleine de l'Être, la pensée moderne rencontre un paradoxe aporétique dans la mesure où elle reconnaît en même temps cet Être comme absolu, et ne peut alors garantir qu'il puisse consentir à devenir présence pour nous sans se détruire comme absolu, rendant la métaphysique impossible pour Kant. La représentation et la médiation connotent ainsi un sens ambigu, entre ce qui met en présence et ce qui n'est que production de notre subjectivité, limitée dans tous les cas à un statut dérivé, une forme de copie substitutive dégradant l'originale principal, un écart que l'épistémologie et la technique se vouent à réduire.

Ce qui met en crise la Modernité, c'est donc que « Toute pensée scientifique et toute problématique philosophique comportent des évidences préalables : que le monde est, qu'il est toujours d'avance là, que toute expérience présuppose déjà le monde dans son être »<sup>2</sup> ; c'est le sens même de la *présence*, de l'être « là », et son rapport à la représentation, à la médiation technique. En d'autres termes, « La méthode scientifique repose sur un fondement subjectif caché et oublié »<sup>3</sup>, relayé par les *Presence Studies* et la conception technique des médiations contemporaines. Les pensées de la présence initiées par Husserl et Bergson cherchent ainsi à montrer que les pensées de la représentation se fondent sur une attitude naturelle, cette foi perceptive qu'il s'agit précisément d'élucider, selon laquelle « je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon. La « réalité » (Wirklichkeit), ce mot le dit déjà assez, je la découvre *comme existant* et *je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant.* »<sup>4</sup> Ils montrent tous deux qu'il faut laisser sans réponse la question de la présence totale, de l'Être substantivé, remettre en question la fracture entre réalité et conscience posée par l'ontologie traditionnelle qui espère la combler avec l'épistémologie et les théories de la connaissance, vouées à l'échec pour Heidegger puisque sans fondements. Repenser le sens de la présence et reconsidérer le sens de la question de l'être, c'est dépasser la pensée moderne en tant qu'elle cherche les conditions de

<sup>1</sup> Article de Ouest France publié en ligne le 03/10/2014. Jacques Tisseau est le cofondateur du Centre Européen de Réalité Virtuelle (CERV).

<sup>2</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Krisis)*, trad. Fr. G. Granel, Paris : Gallimard, §28, p. 126.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ideen I*, op. cit., Deuxième section, Chapitre premier, §30, p. 95.

possibilité de la connaissance dans des structures *internes* au sujet connaissant, dans l'esprit (aujourd'hui la cognition et le cerveau) comme conscience réflexive d'un ego antérieur à la conscience du monde, et non à même notre être-au-monde incarné. Car en isolant en premier lieu le cogito, que ce soit par le doute cartésien ou la déduction comme condition de possibilité kantienne (voire même par l'épochè husserlienne lorsqu'elle est limitée à la méthode statique révélant un ego transcendantal et une conscience intentionnelle), les pensées de la représentation placent la conscience hors du monde et du temps, hors de l'être dans son sens verbal, pour regarder une chose posée devant, une *praesentia*, à partir de la *parousia* du sujet.

En montrant que la pensée classique réaliste et idéaliste perd le sens vivant de la présence, les pensées de la présence cherchent à en dépasser les apories en retournant à la *Lebenswelt*, au monde de la vie, pour précisément élucider cette « présence » du monde toujours prise pour acquise et présupposée. C'est en ce sens que la méthode phénoménologique est pour Husserl le fondement même de toute démarche scientifique, en tant qu'elle se met à l'écoute du monde pré-scientifique et de ses modes de donation propres, en thématissant notre présence *au* monde. La vie représentative produisant le monde devant soi dérive de l'acte de *séjourner* dans le monde, posant l'enjeu toujours d'actualité pour les *Presence Studies* de comprendre en quoi consiste ce séjour. Il faut dépasser un rapport de *substances* pré-constituées, de *Présances*, avec d'une part le sujet comme chose pensante et d'autre part le monde comme choses matérielles, pour au contraire considérer la *présence* comme *manifestation*, *présentation* de ce qui se manifeste. Il ne s'agit pas de remettre en question le monde, ou la représentation elle-même, mais de suspendre ces sédimentations pour redécouvrir comment il nous apparaît comme tel.

Nous avons alors vu en quoi Bergson et Husserl initient un retour radical à l'expérience, au vécu, au *sentir*, ouvrant par là une problématique non pas de l'accès au réel, mais de sa *résistance* et de sa *transcendance*, non pas de la visibilité de la présence mais de la *co-primauté* fondamentale de *l'invisible* et de *l'absence*. Contre une métaphysique de la présence qui conçoit cette dernière comme une donation pleine et adéquate des choses dans une pensée claire et distincte, opposée à l'absence et au manque, Husserl découvre que toute saisie actuelle d'un objet sensible, qu'il soit temporel ou spatial, comporte toujours un *horizon* de conscience potentielle, non actuelle, virtuelle, non présente, comme les faces encore non perçues du cube, ou les notes passées et passantes de la mélodie<sup>5</sup>. Cette donation par esquisses, cette présence rongée d'absences, c'est ce qui fait le sens vivant d'être « là » de la chose. Les pensées de la présence parviennent à défaire l'opposition traditionnelle entre sujet et objet en montrant que l'objet, bien que visé, n'est pas un pur produit du sujet, qu'il n'est pas une construction abstraite, mais un phénomène qui ne cesse de se donner dans une intuition qui déborde toujours la visée.

Puis nous avons vu que c'est aussi et surtout Autrui qui permet de saisir le sens de la présence en tant qu'il précède l'ego, en tant que sa résistance n'est pas celle de l'objet. Alors que pour la tradition et la pensée de la représentation il est perçu sur le même mode que les choses, animé par l'ego, Merleau-Ponty et Levinas, plus fidèles encore que Husserl au refus de tout subjectivisme, thématissent la transcendance irréductible, l'irreprésentabilité de l'Autre, la

---

<sup>5</sup> Notamment dans *Médiations cartésiennes* (1929), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), et *Chose et espace* (1907).

déchirure que provoque son regard et son visage. Avec Levinas, l'intersubjectivité est radicalement première, Autrui est précisément rencontré dans l'inégalité, spécifique en ce qu'il ne peut être saisi dans une intuition positive. Le visage est ce qui « se refuse à la possession, à mes pouvoirs », « dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise »<sup>6</sup> ; il exprime l'altérité d'Autrui car je ne peux le devancer, je ne fais que le suivre et *attendre* ce qu'il va tracer : « Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. »<sup>7</sup> Autrui est l'être même qui se voile tout en se dévoilant, qui se dérobe comme infini, se retire dans sa donation même, et attire mon attention, m'impose de me mettre à l'écoute. La problématique de la présence d'Autrui, à l'image du Visage, n'est pas réductible à ses caractéristiques physiques, ne peut être reproductible en tant que tel par les médiations techniques, car dé-visager autrui, c'est détruire son visage en le décomposant, en le constituant, en le réduisant à l'ensemble de ses qualités sensibles, à l'état de chose. Or, « Trou dans l'Être », le visage me met en question et me destitue, l'éthique provoque un dérangement dans le sujet. La spécificité du sens de la présence d'Autrui réside dans cette désobjectivisation par le visage, où le sujet est altéré dès le départ, de manière pré-originale, structurant la subjectivité dans un « hors-lieu » constitutif du « là ».

Cette relation éthique repose ainsi sur une intentionnalité en échec, où la notion de *sens* s'impose à la pensée de manière radicalement différente, échappant aux structures du savoir et à la connaissance d'un Ego. Pour ne pas réduire l'altérité d'Autrui à un objet en présence, il faut réhabiliter le statut co-primordial de l'absence par rapport à la présence – ce qui échappe à une métaphysique de la présence : « Husserl l'a compris d'ailleurs puisqu'il définit « autrui », tel qu'il se découvre à notre expérience concrète, comme une *absence* », avait également vu Sartre<sup>8</sup>. Le sens d'Autrui ne vient pas de mon monde comme synthèse de mes intentions, ainsi que le posent encore les *Presence Studies* : en tant qu'être radicalement Autre, il n'est ni dépendant de ma connaissance ni de mes significations, il a son être à travers le monde et lui donne sens en tant qu'être co-primordial avec le mien, « C'est que – et ce sera là le nouveau profit que nous aurons tiré de l'examen critique de la doctrine heideggerienne – l'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas. »<sup>9</sup>

Ainsi, la phénoménologie « nous mène hors des catégories sujet-objet et ruine la souveraineté de la représentation »<sup>10</sup> parce qu'elle parvient à thématiser la problématique du monde de la vie au sein des théories de la connaissance, en montrant précisément que ces dernières en dépendent. Avant les *présences* substantivées que l'on peut représenter, il y a l'expérience vivante de la *présence*, qui implique de renouveler notre conception du temps et de l'historicité du présent, de penser la co-constitution entre le monde, Autrui et le sujet, un *couplage*, une *Paarung*. Ce que nous cherchons à saisir sous la notion de *présence*, c'est ce double mouvement, cet entrelacs constitutif, cette co-appartenance originale dans la

---

<sup>6</sup> *T&I*, op. cit., p. 215.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>8</sup> *L'être et le néant*, op. cit., p. 273.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>10</sup> Levinas, « La ruine de la représentation », dans *EDEHH*, op. cit., p. 185.

manifestation que la pensée de la représentation manque en se limitant à sa sédimentation et à des rapports de causalité linéaire. L'enjeu et la difficulté sont de penser l'expérience comme une boucle où se jouent ces rapports de *prise* et de *dé-prise* dans la *sur-prise*, réhabilitant le sens non seulement de *l'indéterminité*, mais aussi de la *contingence*, n'excluant pas le rôle des sédimentations elles-mêmes.

Si la contingence peut se structurer en lois avec les objets, en revanche elle est d'un tout autre ordre concernant Autrui. Le sens de son altérité réside en ce qu'il défait sans cesse mes représentations, dépasse toujours et par nature ce que je peux en attendre ou en anticiper ; mais plus qu'un *Autre*, il est surtout *Autrui*, une présence *sociale*. Au-delà de l'engagement mondain, la relation à Autrui implique un en-gagement social, la spécificité de la contingence me met en gage, m'assigne, renvoie à ma propre présence. C'est ce que nous avons pu observer avec les expériences minimalistes, où Autrui n'est pas spatialisable et constituable par des lois de contingence comme l'objet fixe, mais n'est pas non plus pure absence comme le leurre mobile : il fait *attention* à moi, il me regarde, m'interroge, me parle. Le sens de la communauté et de la socialité, de la *présence* comme être « là », « ensemble », repose sur une temporalité qui s'instaure en tant que proto-conversation, un attracteur qui dépasse et précède les individualités en tant que telles. Dans cette coordination relative et adaptative, le croisement perceptif fait le sens de la présence non à partir d'un contenu visible, non dans la perception des yeux, mais dans la contingence et la dynamique sociale d'un *regard*<sup>11</sup>. Contre-phénomène, contrariété de ma visée intentionnelle, Autrui n'est pas seulement une autre conscience réifiante dans la rivalité comme le pose Sartre, son épreuve est à même le vécu du phénomène comme le précise Levinas avec le visage, non en tant qu'il *est* mais en tant qu'il « *fait visage* »<sup>12</sup>, un faire-présence senti comme *halo* de présence.

L'intersubjectivité est co-présence, co-originarité, co-constitution, comme tentait de le saisir Merleau-Ponty dans ses notes de travail :

« Ce qui est intéressant, ce n'est pas un biais pour résoudre le « problème d'autrui » – C'est une transformation du problème.

Si l'on part [...] du sensible et du sentir, on obtient de la « subjectivité » une idée toute neuve : il n'y a plus des « synthèses » il y a un contact avec l'être à travers ses modulations, ou ses reliefs –

Autrui n'est plus tellement une liberté vue du dehors comme destinée et fatalité, un sujet rival d'un sujet, mais il est pris dans [le] circuit qui le relie au monde, comme nous-mêmes, et par là aussi dans [le] circuit qui le relie à nous – Et ce monde nous est commun, est intermonde – Et il y a transitivisme par généralité – Et même la liberté a sa généralité, est comprise comme généralité : activité n'est plus le contraire de passivité [...]

autrui est un relief comme j'en suis un, non existence verticale absolue. »<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Celle qui n'émerge généralement pas chez les enfants neuroatypiques dis avec autisme, ou Troubles du Spectre Autistique, dont les yeux tournés vers moi ne semblent pas me regarder, ne manifeste pas de présence en ne renvoyant pas à ma propre présence, ne permettent pas de les sentir et de les rencontrer sur le même mode que les personnes neurotypiques.

<sup>12</sup> Voir notamment l'article de Lenay & Sebbah (2015), article cité.

<sup>13</sup> *V&I*, op. cit., pp. 316-317.

L'expérience de la présence d'Autrui implique une *dialectique*, l'*historicité* d'une rencontre, le caractère temporalisant de la présentation, constitutif d'un *présent partagé* indépendant de tout « temps réel ». Le sens du social, de la *présence* de *quelqu'un*, renvoie à une *sur-prise réciproque*, une *écoute mutuelle*, où la contingence est de l'ordre d'une onto-genèse temporalisante brisant et précédant toute ontologie. Sentir, c'est être exposé, c'est l'irréfléchi de la communication intuitive avec ce qui se donne, de l'ouverture au monde, du « là » primaire et primordial dans un sens non pas spatio-temporel, mais *spatialisant* et *temporalisant*.

En réhabilitant le sentir, Bergson et Husserl ont radicalement transformé l'approche du temps et de l'espace ainsi que la conception de notre corporalité, qui se retrouvent au cœur des enjeux contemporains des médiations techniques de la présence (interactivité, immersion, « temps réel »). Bergson reconsidère le concept de *durée*, Husserl comprend la structure *rétentio-protentionnelle* de la conscience ; tous deux réhabilitent la nature fondamentalement *temporelle* de l'expérience, dépassant l'ordre du schéma linéaire chronologique classique. Le « *présent* » ne consiste pas en un simple maintenant entre le passé et le futur, ni en une succession cumulative de maintenant qui seraient déterminables objectivement ; mais se constitue à même la donation, de manière flexible et étendue, *vivante*. Penser l'opacité du sentir à travers le corps propre, c'est alors comprendre qu'antérieur à l'espace de la représentation homogène, immobile, discontinu, constitué d'une juxtaposition de points, il y a un espace originaire où

« A chaque instant d'un mouvement, l'instant précédent n'est pas ignoré, mais il est comme emboîté dans le présent et la perception présente consiste en somme à ressaisir, en s'appuyant sur la position actuelle, la série des positions antérieures, qui s'enveloppent l'une l'autre. Mais la position imminente est elle aussi enveloppée dans le présent, et par elle toutes celles qui viendront jusqu'au terme du mouvement. Chaque moment du mouvement en embrasse toute l'étendue et, en particulier, le premier moment, l'initiation cinétique inaugure la liaison d'un ici et d'un là-bas, d'un maintenant et d'un avenir que les autres moments se borneront à développer. En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence ; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale : l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer. L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « *praktognosie* » qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou « objectivante ». »<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *PP*, op. cit., p. 164. Le terme de *praktognosie* signifie le savoir pratique du corps.

Si l'on veut saisir, comme les *Presence Studies*, le sens de la présence en tant que « *sense of presence* », sentiment ou sens *authentique* de ce « là » qu'il s'agit d'élucider, c'est à cette réflexivité de la *corporalité* qu'il faut remonter, à cette pré-phénoménalité du corps propre comme « fait primitif »<sup>15</sup>, mode propre de l'engagement de l'homme dans le monde.

Autrement dit, ce sentir que cherchent à reproduire des médiations techniques contemporaines comme la RV n'implique pas en premier lieu une représentation technique adéquate ainsi qu'un traitement plus ou moins complexe d'informations ou un jugement subjectif, mais d'abord la « structure temporelle de notre corps »<sup>16</sup>. Cela implique d'en renouveler le sens : il ne se contente plus d'être simple réceptacle, une médiation qui filtre, réceptionne, transmet les informations du monde extérieur au sujet intérieur, une simple corporéité ; il devient lui-même pouvoir de synthèse d'un tout autre ordre, toujours en recommencement. Il est ce qui « met en scène la perception », où « [...] le rapport des choses et de mon corps est décidément singulier : c'est lui qui fait que, quelquefois, je reste dans l'apparence et lui encore qui fait que, quelquefois, je vais aux choses mêmes ; c'est lui qui fait le bourdonnement des apparences, lui encore qui le fait taire et me jette en plein monde. »<sup>17</sup> Il y a une intentionnalité corporelle qui n'est pas de l'ordre d'une *cogitatio* visant un *cogitatum*, mais de celui où *leben* et *erleben*, la vie biologique et la vie représentative, ne sont pas séparées<sup>18</sup>. C'est par mon corps qu'apparaît autant le monde comme « présent en personne » que comme « présent en image », et encore par lui qu'une image peut être plus qu'une image, car c'est toujours comme être dans le monde, en situation, que je perçois. Le sentir ouvre une nouvelle compréhension du sens, de la vérité, de l'originaire comme *émergence* à partir d'un corps-au-monde, d'un rapport de « transcendance active » : « Nous n'avons pas d'autre manière de savoir ce que c'est qu'un tableau ou une chose que de les regarder et leur *signification* ne se révèle que si nous les regardons d'un certain point de vue, d'une certaine distance et dans un certain *sens*, en un mot si nous mettons au service du spectacle notre connivence avec le monde. »<sup>19</sup> Comme l'avait vu Husserl, les sensations kinesthésiques jouent un rôle fondamental : monde vrai et monde des apparences se distinguent à partir du *corps*, et non dans le « je » transcendantal de la conscience. Il instaure une mise en perspective, un écart, une différence, qui rend impossible une pure coïncidence et une totale transparence entre les choses et la perception. La présence du monde et d'autrui n'est donc jamais identité, n'est pas de l'ordre de la donation pleine, mais désigne un « là », une proximité qui porte en elle une « distance irrémédiable », qui vit de cette distance, de cet écart, expose la transcendance. En ce sens, ce n'est pas une distance absolue qui me sépare du monde, mais une distance *relative* qui nous met *en relation*, dyade plus que frontière.

Ce que comprennent les penseurs de la présence, et qu'approfondissent les théories énaactives et écologiques de la perception, ainsi que plus récemment les approches 4<sup>E</sup> de la

---

<sup>15</sup> Voir le cours sur *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris : Vrin, p. 120.

<sup>16</sup> *PP*, op. cit., pp. 163-164.

<sup>17</sup> *V&I*, p. 23.

<sup>18</sup> *PP*, op. cit., p. 186.

<sup>19</sup> *PP*, op. cit., p. 491.

conscience<sup>20</sup>, c'est qu'il y a une impossibilité fondamentale à démêler la façon dont une chose se donne et la façon dont je la perçois, puisqu'il n'y a pas de monde sans corps. Ainsi, « Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être. Sans la mise en lumière de ce qui révèle – du phénomène comme accès –, ce qui se révèle – l'être – demeure une abstraction. »<sup>21</sup> C'est en revenant au sentir, à la chose elle-même telle qu'elle se donne, dans la dynamique de la relation, à ce verbe ou « prose du monde » qui a pour nous le sens du « réel », que l'on peut comprendre comment se sédimentent et se structurent des choses et un monde, des Présences, une Expérience, des représentations, qui vont elles-mêmes jouer un rôle en retour sur cette vulnérabilité ouverte de l'enfance. Contre l'enfermement des représentations dans le bien connu, dans un monde familier qui finit par porter en lui-même son sens, que l'on re-connaît, il s'agit de rappeler et maintenir vive cette expérience première de son « être là », cette « phusis » où l'être est en vérité. La signification ne doit plus être comprise comme ce qui donne forme à l'expérience par un acte de l'intellect, elle n'est ni contenue dans la chose comme information, ni dans le sujet comme représentation, mais comme ce qui surgit de la rencontre de l'homme et du monde, la suppose et en émerge. Avant les actes catégoriaux, avant la raison, avant la synthèse d'identification, penser la présence implique de redécouvrir un monde comme « le milieu ou le champ » de toute pensée<sup>22</sup>, et non comme un objet englobant d'autres objets. La possibilité de la représentation repose sur cette présence plus primordiale par laquelle se constitue une *Umwelt*, un monde propre à chaque être, impliquant que l'évidence du monde n'est pas à chercher dans l'apodicticité ou l'adéquation. Le monde n'est pas ce que je place devant moi, il est de l'ordre de l'événement, du surgissement heideggérien, une épreuve du sens qui à la fois se constitue à même la rencontre et est constituant de cette rencontre, nécessitant « un Logos plus fondamental que celui de la pensée objective »<sup>23</sup>.

La problématique de la présence appelle donc à revenir à cette question reprise par Husserl de la *Sinnggebung*, la donation de sens, ou intelligibilité, à partir de la thèse grecque d'un être se donnant en *excès*. Lorsque la représentation se pense souveraine, cette donation de sens est comprise comme acte d'un sujet donnant sens à un objet en le faisant tomber sous une catégorie, en le ramenant au Même, donc en vidant le phénomène de sa substance. Dès lors, la problématique du sens, de l'intelligibilité, de l'essence, de la vérité se trouve reformulée, et la phénoménologie apparaît comme la plus remarquable subversion des fondations sur lesquelles

<sup>20</sup> Ce terme désigne les différents champs disciplinaires relatifs à une approche incarnée (*Embodied*), étendue (*Extended*), intégrée ou située (*Embedded*), et énaïve (*Enactive*) de la cognition ; voir par exemple le récent *The Oxford Handbook of 4E Cognition* par Newen, De Bruin et Gallagher (2018).

<sup>21</sup> EDEHH, op cit. p.133.

<sup>22</sup> Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty évoque d'ailleurs un « champ de présence » fondamentalement lié à une dimension temporelle : « C'est dans mon « champ de présence » au sens large, – ce moment que je passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la journée écoulée et, devant lui, l'horizon de la soirée et de la nuit, – que je prends contact avec le temps, que j'apprends à connaître le cours du temps », op. cit., p. 475 ; et plus loin, il définit le sujet incarné en tant qu'« il est un champ de présence, – présence à soi, à autrui et au monde, – et que cette présence le jette au monde naturel et culturel à partir duquel il se comprend. », op. cit., p. 515.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 419. C'est par ailleurs le sens de la philosophie Zen et du Bouddhisme, qui ne croient pas aux mots mais à une connexion, une parole, un contact directs, de l'ordre de l'intuition.

elle repose, en transformant la problématique de l'être et de l'authenticité par l'idée que l'évidence que cherche à fonder l'épistémologie n'est pas celle d'une présence absolue. Il ne s'agit plus de chercher le fond de l'Être, la nature des choses en tant que l'ensemble de leurs caractères constitutifs et invariables, essentiels, détachés de l'expérience, mais de comprendre qu'ils en sont issus. La vérité acquiert donc un sens *pratique*, en deçà du rapport au monde théorique posé par les théories de la connaissance, car « Comprendre, c'est toujours en dernière analyse construire, constituer, opérer actuellement la synthèse de l'objet. L'analyse du corps propre et de la perception nous a révélé un rapport à l'objet, une signification plus profonde que celle-là », à savoir que « Au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde, de sorte que le sujet ne devait plus être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase, et que toute opération active de signification ou de Sinn-gebung apparaissait comme dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourrait définir le monde. »<sup>24</sup>

Il faut, comme le propose également Heidegger, revenir à une compréhension grecque de la vérité pour laquelle les choses sont la norme de leur propre connaissance, irréductibles à ce que le sujet constitue d'après ses conditions a priori. En revalorisant le sens de la *corporalité*, du corps propre (Leib *et* Körper), les pensées de la présence engagent un rapport plus éthique au monde fondé sur la remise en question du « je » et de son caractère d'ego constituant, destituant la représentation et la Raison de leur souveraineté, sans pour autant le réduire à sa pure corporéité. Elles remettent en cause le concept moderne d'expérience, en dépassant la pure passivité de la sensation et l'activité souveraine de la représentation. Elles revalorisent l'ordre de l'*intuition*, de l'éprouver et de son relief, un acte du corps non pas constituant mais *attentif*, dans une *passivité d'un tout autre genre* qui n'exclut pas l'activité, un « abandon » à ce qui se donne à soi, une « écoute ». Face à la *Sinngebung* totalitaire de la représentation, où l'être du sens est théorique, contre une pensée comme acte de domination réduisant le phénomène à une pure production du sujet, Levinas revendique ainsi une « *Sinngebung* éthique respectueuse de l'Autre »<sup>25</sup>, la nécessité d'une pensée qui soit respect de l'être dans sa diversité et sa pluralité, dans sa parole propre.

L'enjeu des pensées de la présence est de « montrer les êtres représentés dans leur surgissement transcendantal »<sup>26</sup>, de l'exprimer par les notions d'événement, de transcendance, de phénomènes, portant une connotation radicalement temporelle, *historiale*, qui réhabilite le rôle de l'absence dans la présence en en faisant une modalité de la temporalisation de l'expérience. Ni pur délai ni pure immédiateté, il s'agit de penser l'*émergence* d'un *présent*, qui signifie à la fois la passivité du don, de ce qui s'offre (un présent), et la durée de l'histoire (le présent), impliquant une Participation, une co-présence originaire. Ce qui se donne déborde ce que je peux saisir *dans l'immédiat*, le présent ne se réduit pas à l'actualité de la donation, à du contenu, mais porte en lui le poids de la rétention (primaire et secondaire) et l'ouverture de la protention. Pour qu'une représentation ne soit pas une pure abstraction ou une simple image, pour qu'elle soit *authentique*, elle doit vivre de cet événement inattendu et indéterminé, du

---

<sup>24</sup> *PP*, op. cit., p. 490.

<sup>25</sup> *EDEHH*, op. cit., p. 135.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 131.

caractère d'« il y a » du monde, de l'*entrelacs* fondamental et dynamique du *sens* et du *non-sens* dans l'expérience, de la *présence* et de l'*absence*, du *même* et de l'*autre*.

Nous avons ainsi défini l'expérience de la présence comme cette *permanence* qui se constitue en *consistance*, ce qui se maintient non pas dans une essentialité atemporelle, mais dans la *temporalisation vivante et dynamique de notre corporalité*, dans sa *donation*. Elle se développe comme *histoire*, et si la dimension temporelle est ici fondamentale, c'est parce que « (...) l'analyse du temps n'était pas seulement une occasion de répéter ce que nous avons dit à propos du monde. Elle éclaire les précédentes analyses parce qu'elle fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence*. C'est par le temps qu'on pense l'être, parce que c'est par les rapports du temps sujet et du temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et du monde. »<sup>27</sup> Il s'agit de comprendre comment se constituent les représentations de la foi perceptive à partir de la *présence* en tant qu'unité qui se défait et se refait sans cesse, de laquelle émergent un sujet et un objet, cette « vie sourde et magique » non réductible aux actes d'une subjectivité. La « présence » implique l'idée héraclitienne que souligne Levinas d'un être qui n'est pas un simple état, une identité stable et claire de l'ordre de la *parousia* platonicienne, mais un *devenir* : l'être, en tant qu'il ne cesse de se manifester, d'être « *présent* », déchire et met en crise les représentations lorsqu'elles sont des pétrifications noétiques, posées en vérités éternelles. Contrairement à l'empirisme, au réalisme et à l'intellectualisme, les pensées de la présence nous permettent de comprendre que les formes, le sens, ne sont pas toujours déjà là dans le monde ou dans le sujet, comme s'il s'agissait de simplement les réactiver : la « présence » désigne le sens comme étant toujours en formation. Il faut justement penser l'historicité de l'expérience, sa durée et l'empiètement qui constitue la proximité d'un « là » à même la distance de l'altérité, cette impossibilité à surplomber le monde.

Après avoir vu avec Husserl la spécificité de la *présentation* et de sa distinction avec la *représentation*, après avoir réhabilité le sens du sentir (Partie I), la phénoménologie nous a permis non seulement de rendre compte de la façon dont nous faisons l'expérience de quelque chose comme étant « là » de manière originaire dans la perception ; mais aussi de la façon dont au contraire quelque chose ou quelqu'un apparaît comme étant « absent » ou « en image », présent mais pas « là », une expérience de la figurativité dans une conscience d'image. Nous avons alors pu comprendre autrement cette expérience particulière d'un « être là » « en personne » *medié*, similaire à la perception ordinaire, c'est-à-dire la façon dont à-même l'image nous dépassons la représentation pour faire l'expérience d'une présentation originaire (Partie II). Contre l'héritage classique qui infuse les *Presence Studies*, nous avons voulu montrer que la perception tout comme la conscience d'image et la télé-présence n'impliquent pas de prendre pour principe explicatif des représentations techniques et mentales, une immersion sensorielle et cognitive préalable, mais d'abord le corps propre. C'est précisément cette innovation portée par les pensées de la présence que doivent intégrer les *Presence Studies*, consistant à initier une contre-révolution copernicienne selon laquelle c'est l'objet lui-même qui fixe son mode de

---

<sup>27</sup> *PP*, op. cit., p. 492.

donnée, en retrouvant le caractère temporel et verbal de l'être que la réduction de la présence à la représentation fait perdre. Il y a une préhistoire de la représentation qui est celle de la transcendance et de l'engagement vivant dans le monde, manqué par les approches s'arrêtant à un rapport de (re)connaissance.

A partir des apports des pensées de la présence, nous avons ainsi différencié les *techniques de représentation* des *techniques de présentation* d'un point de vue phénoménologique. Les premières impliquent l'expérience de la figurativité et un *effet de réel*, ne permettant qu'une coïncidence des flux, une adoption de la temporalité du dispositif qui constitue celle de la conscience : une *présence en image*. Les secondes quant à elles renvoient à un *effet de présence* par la possibilité de co-constituer un présent partagé, d'une participation au flux non pas de la médiation, mais bien de ce qui est médié, du sujet-image lui-même, *présent en personne*<sup>28</sup>. Et ce, non pas du fait des caractéristiques techniques en soi du dispositif, mais par sa *saisie* active, le rendant alors *transparent*, sans impliquer d'illusion. Car c'est sur ce couplage dynamique qu'opèrent les médiations techniques, sur l'émergence de l'« être là », sur ces rapports vivants de l'expérience qui se sédimentent en identités.

Pour comprendre comment nous faisons l'expérience de quelque chose ou quelqu'un comme étant « là », « présent », alors même qu'il ne l'est pas effectivement, et qu'il m'apparaît à travers *autre chose*, un support, une médiation, une représentation, les médiations techniques de la présence ne doivent pas simplement se contenter de représenter dans le sens de la *mimesis*, de l'*eidolon*, mais partir du sens du *phainomenon*, de ce qui ouvre l'histoire d'une rencontre. Elles ne sont pas limitées à un effet de réel, et l'effet de présence n'est pas réductible à la reproduction d'une objectivité en éliminant toute dimension de dissemblance. Dans nos expérimentations, le minimalisme opérationnalise l'épochè phénoménologique en mettant les participants dans un environnement et des conditions en tout point inédits, permettant de forcer et rendre visible l'émergence même des percepts dans la donation. Nous avons pu observer que l'expérience de la présence à travers une médiation technique ne repose ni sur le réalisme de la représentation ni sur le « temps réel », mais implique l'énaction de nouveaux couplages sensori-moteurs, un *savoir-faire-temps* en se mettant à l'écoute, la capacité à *faire-présence*, à énoncer un présent partagé avec autrui, en dépit du délai. Cela implique l'expérience d'une contingence qui ne renvoie pas d'abord à un contenu informatif, mais qui ouvre une temporalisation dans laquelle sujet et objet ou Soi et Autrui se différencient dans la différence. Si les médiations techniques contemporaines peuvent dépasser l'ordre de la représentation pour celui de la présentation, c'est moins parce qu'elles reproduisent en haute définition les yeux d'Autrui, le dévoilent, que parce qu'elles ouvrent la possibilité d'un « laisser être », la possibilité de se regarder, et ce même à travers un simple retour tactile.

Dans le sens de ce que révèlent les pensées de la présence, nous avons pu voir que l'expérience de la *présence* concerne une problématique non pas de l'objet et de l'identification, non pas de la grammatisation d'une présence-objet, mais d'abord de la relation, de la

---

<sup>28</sup> Cela peut donc impliquer autant ma mère par téléphone, qu'une installation artistique interactive, un animal virtuel comme le *Tamagochi*, la communauté d'un réseau social, ou encore une formation en pilotage dans un simulateur. Au contraire, un hologramme de ma mère, l'exploration du monde via *Google Earth*, ou l'immersion sensorielle dans un film, malgré une haute qualité technique, restent de l'ordre de l'image, de l'effet de réel.

dynamique de l'incarnation, où se co-constituent présence et absence, avant d'être une simple image de ma conscience. Une approche active de la perception et de l'immersion permet de saisir en quoi la médiation est justement un *médium*, comment elle peut se constituer en *milieu* où une rencontre est possible. Il faut considérer autrement la problématique, en dehors de tout déterminisme, pour comprendre que les médiations techniques ne sont pas condamnées à la représentation comme image appauvrie d'un originaire, double substitutif en errance ontologique, mais au contraire élargissent le sens de la présence. Elles ne nécessitent pas de reposer sur des rétentions, sur des représentations, techniques et mentales, qui porteraient en soi l'authenticité, puisqu'elles impliquent de nouveaux apprentissages, de nouveaux modes d'énaction, de nouvelles rétentions. La présence en image n'est pas une reproduction dégradée d'une présence en personne, elle est l'ouverture d'un autre mode de présence, d'une variété des modes de donation, redéfinissant le sens de la vérité. C'est en ce sens que pour Derrida, comme le dit Dastur, « Les mots sont ici un moyen de dire une *autre sorte de présence* que la présence objective : la présence des choses, qui ne sont pas des objets parce qu'elles sont inséparables d'un monde qui ne peut être décrit ; la présence de ce qui est absent, de ce qui a été et de ce qui est à venir, qui ne peut être représenté de manière objective ; la présence de l'être poétique lui-même qui, comme Heidegger le soulignait, n'est pas déjà « mort », mais au contraire continuellement en train de mourir. »<sup>29</sup> Dire, désigner, est aussi un mode de mise en présence, un moyen de rendre réel, d'extérioriser.

Il n'y a donc pas de différences de *degrés* de présence, binaires ou non, toujours relatifs à un originaire objectif, mais des différences de *nature*, où l'expérience de la présence peut-être en personne, en image, en imagination, médiée, etc. Et par *nature*, nous n'entendons pas le sens classique d'un Être ou d'une essence figée, mais celui de cette différenciation émergeant du vécu, de l'expérience. Par le terme « présence » nous pouvons désigner autant l'expérience perceptive ordinaire, que celle procurée par un souvenir remémoré, un enregistrement ou une simulation, car toutes ces expériences, en tant qu'*événements*, participent à la structure du flux de la conscience, de manière non exclusive. En ce sens, nous avons surtout vu que la problématique de la présence est à considérer dans le prisme d'un double foyer, entre cette expérience originaire toujours en recommencement, et sa sédimentation qui à la fois en dérive et la module avec les acquis de l'Expérience – un système à la fois fermé et ouvert. S'il est important de penser précisément ce double foyer, cette dialectique entre présence et représentation, c'est parce que c'est là que se trouve l'enjeu des médiations techniques : non seulement elles transforment notre être-au-monde et la donation pré-phénoménale, mais elles sont aussi rétentions tertiaires de phénoménalités, modes de sédimentation des représentations, qui ne sont parfois pas elles-mêmes issues de l'expérience, modifiant nos protentions, notre attention, notre ouverture au monde. C'est bien ce qu'avait compris Alice Guy, pionnière du cinéma, qui ne limitait pas ce dernier à des images imprimant et archivant le réel, à une reproduction de la vie découpée en instantanés, mais l'ouvrait à la possibilité de faire fiction. De la même manière, la problématique des médiations techniques de la présence implique de considérer les manières *nouvelles* de se rencontrer, de se différencier, et pas seulement des

---

<sup>29</sup> Dastur (2007), article cité.

répétitions adéquates. Qu'il s'agisse de robots, de réalité virtuelle, d'intelligence artificielle, de réseaux sociaux, ou même de livres et de films, la problématique de la présence ne concerne pas le rapport entre l'ordre de la réalité et celui du médié ou du représenté, ni les conditions de possibilité d'une illusion par une reproduction substitutive réaliste – elle invite au contraire à comprendre comment les médiations techniques ouvrent des modes de donation nouveaux, modifient nos modes de couplage au monde, diversifient le vécu, permettent autant la rétention de nos savoir-faire que l'émergence de phénoménalités inédites, irréductibles à nos représentations sédimentées qu'elles réactualisent.

Il y a une complexité à ne pas négliger dans la question du sens de la médiation, qui n'est pas simple intermédiaire en toute neutralité. Suivant une métaphysique de la présence sur laquelle repose l'ontologie classique, les approches traditionnelles se heurtent à de fausses apories comme celles du « dilemme du cyborg » ou du « paradoxe du livre » et laissent intact le problème de la présence, parce qu'il y a précisément un impensé de la médiation dans son rôle opératoire et constituant. Par conséquent, les médiations techniques contemporaines ont ouvert des possibilités ambiguës, qui mettent en tension le sens d'être *Sujet*. D'une part, elles deviennent des lieux hostiles lorsque la représentation réduit au corps-objet, lorsque le Je ne vient plus seulement d'autrui mais passe d'abord par nos propres yeux, dans le retour vidéo des visioconférences ou via le Moi social que nous construisons dans des images organisées<sup>30</sup>, lorsqu'elles portent le risque de ne considérer l'Autre que comme une chose maîtrisable, réduit à ses représentations, à ses images, à ses traces. Mais d'autre part, les représentations sont aussi nécessaires et souhaitables lorsqu'elles font voir Autrui en tant que corps-sujet, lorsqu'elles permettent de se manifester « en personne », de donner une voix et une consistance, quand la participation permet de nouvelles socialités. Le mouvement *MeToo* et le militantisme féministe contemporain en sont des exemples : contre ce que les représentations culturelles ont figé en société patriarcale, les hashtags, les réseaux sociaux, ou d'autres médiations techniques comme le collage<sup>31</sup> ont permis de constituer du collectif, de faire émerger des milieux et des mondes propres nouveaux, ainsi que de donner aux individus la possibilité de dire Je, de briser les idées injonctives, de rompre la domination réifiante en manifestant la diversité par la représentation.

---

<sup>30</sup> Comme le dit Stiegler, et comme on peut l'observer de plus en plus avec l'essor des réseaux sociaux, des vlogs et des plateformes de streaming, « Je peux aussi « me » prendre comme autre, « me » filmer, m'« auto »-projeter, « me » greffer sur « moi-même », « me » prendre comme tuteur, comme support et comme écran : écrire par exemple. C'est-à-dire pour moi-même m'« objectiver », m'« extérioriser », m'« exprimer » : *me tertiariser*.

C'est encore du montage, c'est déjà du cinéma. », *La technique et le temps*, op. cit., tome 3, p. 627.

<sup>31</sup> Le collage est une pratique militante consistant à l'origine (avant de s'emparer de tout type de problématique sociale) à dénoncer et rendre visibles les féminicides ainsi que leurs conditions de possibilité structurelles et systémiques, via des messages rédigés en lettres capitales noires sur des feuilles A4 assemblées et collées sur les murs d'abord de Paris, puis de plusieurs villes en France, en Europe et dans le monde. Le but est précisément de dénoncer l'acte de féminicide comme résultant d'une culture masculiniste et patriarcale, de représentations réifiant les personnes perçues comme femmes, leur refusant toute altérité, normalisant par-là la possibilité de les supprimer (l'année 2021 recense au moins 113 féminicides en France). En écrivant le nom, l'âge et l'histoire des victimes, il s'agit de leur redonner un visage, une voix, une consistance, pour qu'elles fassent présence, se manifestent comme événement, reconfigurent notre ouverture aux autres. Ce sont d'ailleurs les féministes qui ont fait évoluer le traitement médiatique de ces crimes catégorisés comme « faits divers », « crimes passionnels » décrits sous l'angle de détails loufoques, banalisant la violence et renforçant une culture misogyne. C'est l'analyse qu'a faite Rose Lamy justement grâce à son travail de veille à propos du sexisme ordinaire sur le réseau social Instagram avec son compte « Préparez-vous pour la bagarre », et la thèse qu'elle pose dans son livre *Défaire le discours sexiste dans les médias* (2021), Paris : J.C. Lattès.

C'est ce faire-visage, ce faire-présence, une forme d'irreprésentabilité échappant à toute constitution individuelle, qui constitue le caractère social des dispositifs comme les réseaux sociaux. Si la présence est devenue une problématique majeure appelant à une définition, c'est parce qu'elle devient un concept clef dans les changements sociétaux et techniques contemporains. Il est nécessaire de comprendre ce qui se joue de vivant dans notre rapport au monde, toujours en recommencement, et comment les représentations sont opérantes dans la constitution de nos mondes propres, dans l'expérience d'être « là » et d'être « ensemble », générant des phénomènes inédits qui reconfigurent nos rapports sociaux. C'est en ce sens que les médiations techniques ont une responsabilité : les représentations ne doivent pas être des idéalités qui s'imposent comme injonctions homogénéisantes, mais doivent permettre la profusion et l'effusion de l'être.

Notre époque se caractérise par des bouleversements rapides et intenses, concrétisation d'une pensée moderne rendant souveraine la représentation. Mais alors que la technique a vocation à rendre présents, disponibles, maîtrisables le Monde et Autrui, elle ne cesse pourtant de se heurter à leur résistance, à leur vitalité. Nous nous trouvons à un moment de bascule, de transition, de reconfigurations où le présent est pris entre les représentations sédimentées de la culture généralisées par les rétentions tertiaires, et les représentations qui émergent du monde de la vie, ouvrant des protensions en rupture. La médiation technique est un enjeu clef appelant à repenser le sens de la présence en ce qu'elle est à la fois ce qui contribue aux prises de conscience et ce qui menace notre époque : la représentation est devenue politique en tant qu'elle est à la fois ce qui brave l'être et le révèle, autant capable de nous rendre plus attentifs aux autres et au monde que de nous en détourner ; mais aussi en tant qu'elle est concernée par l'urgence de *sobriété*.

Alors que les images et les écrans toujours plus présents dans nos quotidiens mettent en question notre rapport au monde, il s'agit de voir qu'au-delà d'un rapport entre naturel et artificiel, réel et virtuel, le prisme de la technique déploie l'amplitude du *vrai*, de la *réalité*, de l'*authenticité*. Ce que nous avons découvert à travers les différents apports des pensées de la présence, c'est donc que pour être des médiations éthiques, les médiations techniques de la présence doivent moins faire appel à notre capacité de *reconnaître* qu'à celle de *faire émerger des représentations en diversifiant nos modes de faire-présence*, de *faire-temps*, de *faire culture*. Face aux crises politiques et sociales que nous connaissons, apogée de la crise de la modernité et de la perte de l'être-fondement<sup>32</sup>, il est question non pas de se réfugier dans des

---

<sup>32</sup> C'est-à-dire la perte de l'étant premier au principe de tous les autres, la mort de Dieu selon l'expression nietzschéenne, au fondement de la rupture de la pensée moderne par rapport aux philosophies médiévales. Aujourd'hui, cette crise se traduit plutôt par la perte de la « réalité », du monde et de l'Autre, dans le sens où nous nous en sentons toujours plus déconnectés précisément parce que nous sommes hyper-connectés via les écrans et les médiations techniques. Néanmoins, aujourd'hui force est de constater que Dieu n'est pas tellement mort et que la Modernité n'a pas terrassé la foi, tout comme la technique n'est pas tout à fait prête de nous remplacer ou d'être une substitution du monde et d'autrui. Car tant que la religion est fondée sur l'expérience de la *présence* de Dieu, elle résiste à la critique philosophique toujours faite au nom de principes, d'idées et de valeurs impuissants contre le témoignage ou l'épiphanie d'une présence dans l'expérience intime, qui peut par ailleurs reposer sur des médiations techniques constituant un monde propre et un milieu comme l'église, la prière, la messe etc. De même, la médiation technique contemporaine peut – et doit – contribuer à une socialité, une culture et une politique se fondant sur une expérience intime d'Autrui et de notre environnement, capable de résister à toute idéologie mortifère conservatrice du Même.

représentations essentielles, dans l'idéalité, dans les signes et le langage, mais de précisément explorer, embrasser et assumer notre finitude, notre opacité, notre épaisseur, notre diversité – notre condition humaine. Dépasser la perte de l'Autre autant que des repères du Même dans un monde vivant et technique en constante présentation nécessite de repenser le sens de la médiation, pour qu'elle soit *déploiement des singularités* et non dilution dans l'universel, pour qu'elle nous rappelle que le monde est d'abord ce que nous *partageons*. Comme le revendique le courant poétique de la « présence » avec notamment Yves Bonnefoy<sup>33</sup>, si le concept et la représentation peuvent proposer une solution rassurante, une re-prise qui permet de poser devant soi et contrôler, elle reste néanmoins illusoire. Si nous sommes par nature, dans le sens que nous avons défini, toujours en train d'agencer perception et imagination pour pouvoir anticiper et nous projeter, il faut néanmoins ne pas négliger l'*histoire*, et retrouver la relation de l'être fini au monde immédiat, passer de *l'espace* au (*mi*)*lieu*, où la présence ne renvoie pas à un état stable ou une identité que l'on peut appréhender directement, mais à *l'horizon* de la vie, de notre socialité, de la démarche poétique, de toute philosophie.

« Nous n'aurons jamais de repos : le présent est perpétuel. »<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Voir en particulier le recueil de poésie de 1953, *Du mouvement et de l'immobilité de Douve* ; ou encore le texte de sa conférence inaugurale au Collège de France en 1981 « La présence et l'image ». Dans ce courant poétique, s'inscrivent notamment, entre autres, André du Bouchet, Jacques Dupin, Eugène Guillevic, Philippe Jaccottet, ou encore Francis Ponge.

<sup>34</sup> Georges Braque (1952), *Le jour et la nuit. Cahiers 1917-1952*, Paris : Gallimard, p. 9



**BIBLIOGRAPHIE**  
**LISTE DES ABRÉVIATIONS**



## Définitions

Arnaldi, B., Fuchs, P. et Tisseau, J. (2003), « Introduction à la réalité virtuelle – Définition technique », in *Le traité de la réalité virtuelle*, Les Presses de l'École des Mines de Paris.

Blay Michel (2013), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse.

Dictionnaire *Gaffiot* latin-français, disponible en ligne (<https://gaffiot.fr>).

Dictionnaire Larousse en ligne (<https://www.larousse.fr>).

Ladrière Jean (1995), "Représentation et Connaissance", *Encyclopaedia Universalis*, tome 19, 822-824.

## Ouvrages

Arendt Hannah (1972), *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. Fr. Patrick Lévy, Paris : Gallimard.

Argyle Michael & Cook Mark (1976), *Gaze and Mutual Gaze*, Cambridge: Cambridge University Press.

Austin John Langshaw (1962), *Le langage de la perception*, Paris : Vrin.

Azéma Marc (2011), *La préhistoire du cinéma. Origines paléolithiques de la narration graphique et du cinématographe*, Paris : Errance.

Bach-y-Rita Paul (1972), *Brain mechanisms in Sensory Substitution*, New York : Academic Press.

Barbaras Renaud (1998), *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin.

———. (2009), *La perception, essai sur le sensible*, Paris : Vrin.

Baron-Cohen Simon (1995), *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge, MA : MIT Press.

Barthes Roland (1980), *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris : Gallimard.

Bazin André (1976), *Qu'est-ce que le cinéma*, Paris : Cerf.

Bergson Henri (1888), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris : P.U.F.

- . (1896), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps et de l'esprit*, Paris : P.U.F.
- . (1907), *L'évolution créatrice*, Paris : P.U.F.
- . (1932), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris : Félix Alcan.
- . (1938), *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris : P.U.F.
- Bertrand Dorléac Laurance (2022), *Un ours dans la tête – Greta Thunberg*, Paris : Gallimard.
- Birault Henri (1978), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris : Gallimard.
- Bonnefoy Yves (1953), *Du mouvement et de l'immobilité de Douve*, Paris : Mercure de France.
- . (1972-1990), *Entretiens sur la poésie*, Paris : Mercure de France.
- . (1982), « La présence et l'image », *Le Débat*, 20, 143-162.
- . (2001), *Les Planches courbes*, Paris : Mercure de France.
- Borges Luis Jorge (1944), *Fictions*, Paris : Gallimard.
- Boutot Alain (1987), *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Braque Georges (1952), *Le jour et la nuit. Cahiers 1917-1952*, Paris : Gallimard.
- Brentano Franz (1874), *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Vrin.
- Brooks Rodney A. (1999), *Cambrian Intelligence. The early history of the new AI*, Cambridge, MA : MIT Press.
- Bruner J. S., Goodnow J. J., et Austin G. A. (1956), *A study of thinking*, New York : John Wiley and Sons.
- Chrétien Jean-Louis (1985), *Lueur du secret*, Paris : L'Herne.
- Dastur Françoise (1990), *Heidegger et la question du temps*, Paris : P.U.F.
- Deleuze Gilles (1983), *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- . (1990), *Pourparlers*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Dennett Daniel C. (1987), *The intentional Stance*, Cambridge, MA : MIT Press.
- . (1991), *Consciousness Explained*, Boston : Little, Brown.
- Derrida Jacques (1967), *La voix et le phénomène*, Paris : P.U.F.

- . (1967), *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil.
- . (1967), *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida Jacques et Stiegler Bernard (1996), *Échographies de la télévision*, Paris : Galilée.
- Descartes René (1637), *Discours de la méthode*, Paris : Vrin.
- . (1641), *Méditations métaphysiques*, Paris : Flammarion.
- Durkheim Émile (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Félix Alcan.
- Fodor Jerry A. (1975), *The language of Thought*, Harvard University Press.
- . (1983), *The Modularity of Mind*, Cambridge, MA : MIT Press.
- . (1994), *The Elm and the Expert*, Paris : CNRS Editions.
- Fogel Alan (1993), *Developing Through Relationships : Origins of Communication, Self, and Culture*, London : Harvester Wheatsheaf.
- Fuchs Philippe (1996), *Les interfaces de la réalité virtuelle*, Paris : Presses des Mines.
- Fuchs Philippe et Moreau Guillaume (2003), *Le traité de la réalité virtuelle*, coord. A. Berthoz et J.L. Vercher, Paris : Presses des Mines.
- Gallagher Shaun (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford : Oxford University Press.
- Gardner Howard (1993), *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit*, trad. J.L. Peytavin, Paris : Payot.
- Gibson James J. (1966), *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston : Houghton Mifflin.
- . (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston : Houghton Mifflin.
- Heidegger Martin (1927), *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica.
- . (1927), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, vol. 24.
- . (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. Fr. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard.
- . (1958), *Essais et conférences*, Paris : Gallimard.
- . (1962), *Holzwege*, trad. Fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard.
- . (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. Par Gilbert Kahn, Paris : Gallimard.

- . (1970), *Heidegger im Gespräch*, éd. par Richard Wisser, Freiburg/München : Karl Alber Verlag.
- . (1976), *Questions IV : Temps et être, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, Le tournant, La phénoménologie et la pensée de l'être, Les séminaires du Thor, Le séminaire de Zähringen*, Paris : Gallimard.
- . (1978), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen : Neske.
- Henry Michel (1987), *La Barbarie*, Paris : Grasset.
- Housset Emmanuel (2000), *Husserl et l'énigme du monde*, Paris : Seuil.
- Husserl Edmund (1900-1901), *Recherches Logiques*, trad. Fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris : P.U.F.
- . (1905), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Fr. H. Dussort, Paris : P.U.F.
- . (1907), *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. Fr. J.-F. Lavigne, Paris : P.U.F.
- . (1913), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Ideen I)*, trad. Fr. Paul Ricœur, Paris : Gallimard.
- . (1912-1928), *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Livre second – Ideen II)*, trad. E. Escoubas, Paris : P.U.F.
- . (1905-1920), « Extrait de mes pages les plus anciennes sur l'empathie avant 1909 », *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, texte 2 Hua XIII, vol. 1.
- . (1923-1924), *Philosophie Première*, tome 1 « Histoire critique des idées », tome 2 « Théorie de la réduction phénoménologique », trad. Fr. A. L. Kelkel, Paris: P.U.F.
- . (1898-1925), *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, trad. Fr. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Paris : Millon.
- . Hua XXIII, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung*. Texte aus dem Nachlass, La Haye: Nijhoff.
- . (1918-1926), *De la synthèse passive*, trad. Fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble : Millon.
- . (1929), *Méditations Cartésiennes*, Paris : P.U.F.
- . (1929), *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Fr. S. Bachelard, Paris : P.U.F.

- . (1936), *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Krisis)*, trad. Fr. G. Granel, Paris : Gallimard.
- . (1936), *L'origine de la géométrie*, Paris : P.U.F.
- . (1968), *Briefe an Roman Ingarden*, La Haye : Nijhoff, LXII.
- Hutchins Edwin (1995), *Cognition in the Wild*, Boston : MIT Press.
- James William (1890), *The Principles of Psychology*, New York : Henry Holt.
- Kant Emmanuel (1781), *Critique de la raison pure*, Paris : P.U.F.
- Kauffman Stuart A. (1993), *The origins of order : Self-organization and selection in evolution*, Oxford University Press.
- Kelso JA Scott (1995), *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behaviour*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Kendon Adam (1990), *Conducting Interaction: Patterns of Behavior in Focused Encounters*, Cambridge University Press.
- Lamy Rose (2021), *Défaire le discours sexiste dans les médias*, Paris : J.C. Lattès.
- Leroi-Gourhan André (1964), *Le geste et la parole*, tome 1 « Technique et langage », Paris : Albin Michel.
- Levinas Emmanuel (1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin.
- . (1961), *Totalité et infini*, Paris : Le livre de poche.
- . (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff.
- . (1979), *Le temps et l'autre*, Paris : P.U.F.
- . (1982), *De l'évasion*, Montpellier : Fata Morgana.
- . (1984), *Transcendance et intelligibilité*, Genève : Labor et Fides.
- . (1984), *Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Lagrasse : Verdier.
- . (1986), *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris : Vrin.
- . (1991), *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset.
- Liotard Jean-François (2011), *La phénoménologie*, Paris : P.U.F.
- Mack Arien & Rock Irvin (1998), *Inattentive Blindness*, Cambridge, MA : MIT Press.

- Maldiney Henri (1991), *Penser l'homme et la folie*, Grenoble : J. Millon.
- Matthen Mohan (2005), *Seeing, Doing, and Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Maturana Humberto R. & Varela Francisco J. (1994), *L'arbre de la connaissance*, Paris : Addison-Wesley France.
- Merleau-Ponty Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard.
- . (1957), *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*, Paris : Seuil.
- . (1960), *Signes*, Paris : Gallimard.
- . (1964), *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard.
- . (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard.
- . (1966), *Sens et Non-sens*, Paris : Nagel.
- . (1968), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris : Vrin.
- Neisser Ulric (1967), *Cognitive psychology*, New York: Appleton-Century-Crofts.
- Newen A., De Bruin L. et Gallagher S. (2018), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford University Press.
- Noë Alva (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA: MIT Press.
- . (2012), *The Varieties of Presence*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pacherie Elisabeth (1993), *Naturaliser l'intentionnalité - Essai de Philosophie de la Psychologie*, Paris: PUF.
- Pascal Blaise (1670), *Pensées et Opuscules*, dir. L. Brunschvig, 1909, Paris : Hachette.
- Pimentel Ken & Teixeira Kevin (1994), *La réalité virtuelle... de l'autre côté du miroir*, trad. D. Jamet, Paris: Addison-Wesley France.
- Rheingold Howard (1991), *Virtual reality: exploring the brave new technologies*, Simon & Schuster Adult Publishing Group.
- Ricœur Paul (1986), *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin.
- de Saussure Ferdinand (1916), *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot.
- Sartre Jean-Paul (1943), *L'être et le néant*, Paris : Gallimard.
- . (1938), *La Nausée*, Paris : Gallimard.

- Searle John (1984), *Minds, brains and science*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Short J., Williams E. et Christie B. (1976), *The social psychology of telecommunications*, London : John Wiley & Sons, Ltd.
- Simondon Gilbert (1989), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris : Aubier.
- . (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble : Millon.
- . (2008), *Imagination et invention, 1965-1966*, Chatou : Les Éditions de La Transparence.
- Stern Daniel N. (1977), *The First Relationship : Infant and Mother*, London: Harvard University Press.
- . (1989), *Le monde interpersonnel du nourrisson*, trad. A. Lazartigues et D. Pérard, Paris : P.U.F.
- Stewart John (2019), *Breathing Life Into Biology*, Cambridge Scholars Publishing.
- Stewart John, Gapenne Olivier et Di Paolo Ezequiel (2010), *Enaction : A New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge, MA : MIT Press.
- Stiegler Bernard, *La technique et le temps*, tome 1 « La faute d'Épiméthée » (1994) ; tome 2 « La désorientation » (1996) ; tome 3 « Le temps du cinéma et la question du mal-être » (2001), Paris : Fayard.
- . (2016), *Dans la Disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris : Les Liens qui libèrent.
- Thompson Evan (2007), *Mind in Life : Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, London : Harvard University Press.
- von Uexküll Jacob (1934), *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *La théorie de la signification*, Trad. Fr. P. Muller, Paris : Denoël.
- Varela Francisco (1989), *Autonomie et connaissance, essai sur le vivant*, Paris : Seuil.
- . (1996), *Invitation aux sciences cognitives*, Paris : Seuil.
- Varela F.J., Thompson E. et Rosch E. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge, MA : MIT Press
- . (1993), *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, trad. Fr. V. Havelange, Paris : Seuil.
- Virilio Paul (1977), *Vitesse et politique : essai de dromologie*, Paris : Galilée.

- Voltolini Alberto (2015), *A Syncretistic Theory of Depiction*, New York: Palgrave Macmillan.
- Weissberg Jean-Louis (1999), *Présences à distance. Déplacement virtuel et réseaux numériques. Pourquoi nous ne croyons plus la télévision*, Paris : L'Harmattan.
- Winograd Terry & Flores Fernando (1986), *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, MA: Addison-Wesley.
- Wollheim Richard A. (1980), *Art and Its Objects*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Worms Frédéric (1997), *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris : P.U.F.
- . (2000), *Le vocabulaire de Bergson*, Paris : Ellipses.

## Articles – Chapitres

- Auvray, M. & Fuchs, P. (2007), Perception, immersion et interactions sensorimotrice en environnement virtuel, *Intellectica*, 45(1), 23-35.
- Auvray, M., Lenay, C. & Stewart, J. R. (2009), Perceptual interactions in a minimalist virtual environment, *New Ideas in Psychology*, 27, 32-47.
- Bach-y-Rita Paul (1997), « Substitution sensorielle et *qualia* », in *Perception et intermodalité : approches actuelles de la question de Molyneux*, dir. J. Proust, Paris : P.U.F., 81-100.
- Bach-y-Rita, P., Collins, C. C., Saunders, F. A., White, B. & Scadden, L. (1969), Vision substitution by tactile image projection. *Nature*, 221(184), 963-964.
- Baron-Cohen, S. (1994), How to build a baby that can read minds : cognitive mechanisms in mindreading, *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 13, 1-14.
- Baron-Cohen, S. & Cross, P. (1992), Reading the eyes : evidence for the role of perception in the development of a theory of mind, *Mind & Language*, 7, 172-186.
- Beer, R. D. (1995), A dynamical systems perspective on agent-environment interaction, *Artificial Intelligence*, 72, 173-215.
- . (2000), Dynamical approaches to cognitive science, *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 91-99.
- Benham, G. (2003), Aspects et enjeux philosophiques du virtuel, in *Le virtuel : la présence de l'absent*, dir. Missonnier et Lisandre, Paris : EDK.

- Biocca, F. (1997), The cyborg's dilemma: Progressive embodiment in virtual environments, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 3(2), JCMC324.
- . (2003), Can we resolve the book, the physical reality, and the dream state problems? From the two-pole to a three-pole model of shifts in presence, *EU Future and Emerging Technologies, Presence Initiative Meeting*, 12, 13-69.
- Biocca, F., Kim, T. & Levy, M. (1995), "The Vision of Virtual Reality", in *Communication in the Age of Virtual Reality*, F. Biocca & M. Levy (Eds.), Hillsdale, NJ: Erlbaum, 3-14.
- Biocca, F., Burgoon, J. K., Harms, C. & Stoner, M. (2001), Criteria and scope conditions for a theory and measure of social presence, Paper presented at *Presence 2001 Conference*, Philadelphia, PA.
- Biocca, F. & Nowak, K. (2001), "Plugging your body into the telecommunication system: Mediated embodiment, media interfaces, and social virtual environments", in *Communication technology and society*, C. Lin & D. Atkin (Eds.), Waverly Hill, VI: Hampton Press, 407-447.
- Biocca, F. & Harms, C. (2002), Defining and measuring social presence: Contribution to the networked minds theory and measure, *Proceedings of Presence*, 1-36.
- Biocca, F., Harms, C. & Burgoon, J. K. (2003), Toward a more robust theory and measure of social presence: review and suggested criteria, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 12(5), 456-480.
- Birault Henri (1953), « Existence et vérité d'après Heidegger », in *Phénoménologie, Existence*, par A. Birault, V. Breda, A. Gurwitsch, E. Levinas, P. Ricœur, J. Wahl, Paris :Vrin-Reprise.
- Blanke, O. & Metzinger, T. (2009), Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood, *Trends in Cognitive Sciences*, 13(1), 7-13.
- Botvinick, M. & Cohen, J. (1998), Rubber hands "feel" touch that eyes see, *Nature*, 391(6669), p. 756.
- Bourdon, J. (2018). Désincarnation, délai, dissémination : la télé-présence dans l'histoire, de la correspondance aux réseaux sociaux, *Le Temps des médias*, 2, 76-89.
- Brough, J. B. (2005), "Translator's Introduction", in *Edmund Husserl, Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, xxix-lxviii, The Netherlands: Springer.
- Caspar, E. A., Cleeremans, A. & Haggard, P. (2015), The relationship between human agency and embodiment, *Consciousness and Cognition*, 33, 226-236.

- Condon, W. S. (1986), Communication: Rhythm and Structure, in *Rhythm in Psychological, Linguistic and Musical Processes*, J. R. Evans and M. Clynes, Springfield, 55-77.
- Condon, W. S. & Ogston, W. D. (1971), Speech and body motion synchrony of the speaker-hearer, *The perception of language*, 98-120.
- Courtine J.-F. (1989), L'être et l'autre, Analogie et intersubjectivité chez Husserl, *Les études philosophiques*, 3/4, 497-516.
- Cowley, S. J. (1998), Of timing, turn-taking, and conversations, *Journal of Psycholinguistic Research*, 27(5), 541-571.
- Cummings, J. J. & Bailenson, J. N. (2016), How immersive is enough ? A meta-analysis of the effect of immersive technology on user presence, *Media Psychology*, 19(2), 272-309.
- Dastur, F. (2007), Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène*, *Revue de métaphysique et de morale*, 53, 5-20.
- Debarba, H. G., Molla, E., Herbelin, B. et Boulic, R. (2015), Characterizing embodied interaction in First and Third Person Perspective viewpoints, in *2015 IEEE Symposium on 3D User Interfaces (3DUI)*, Arles, 67-72.
- Dennett, D. C. & Kinsbourne, M. (1992), Time and the Observer : The Where and When of Consciousness in the Brain, *Behavioral and Brain Sciences*, 15(2), 183-247.
- Depraz, N. (1994), Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl, *Alter*, 2, pp. 63-86.
- Di Paolo, E. A., Rohde, M. et Iizuka, H. (2008), Sensitivity to social contingency or stability of interaction? Modelling the dynamics of perceptual crossing, *New Ideas in Psychology*, 26(2), 278-294.
- Di Paolo, E. A. (2000), Behavioural coordination, structural congruence and entrainment in a simulation of acoustically coupled agents, *Adaptive Behaviour*, 8(1), 27-48.
- Durlach, N. & Slater, M. (2000), Presence in shared virtual environments and virtual togetherness, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 9(2), 214-217.
- Duval, R. (1981), La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps, *Revue des sciences philosophique et théologiques*, 65, 521-571.
- Ellis, S. R. (1991), Nature and origins of virtual environments : a bibliographical essay, *Computing Systems in Engineering*, 2(4), 321-347.
- . (1994), What are virtual environments?, *IEEE Computer Graphics & Applications*, 1, 17-22

- Fogel, A. (1993), Two principles of communication: co-regulation and framing, in *New Perspectives in Early Communicative Development*, J. Nadel and L. Camaioni, London, Routledge.
- Freeman, J., Avons, S. E., Meddis, R., Pearson, D. E. et IJsselsteijn, W. A. (2000), Using behavioural realism to estimate presence : A study of the utility of postural responses to motion-stimuli, *Presence : Teleoperators and Virtual Environment*, 9(2), 149-164.
- Freeman, J. (2003), Converging evidence on the structure of presence, in the *6th Annual International Workshop on Presence*, Aalborg.
- Froese, T. & Di Paolo, E. A. (2010), Modelling social interaction as perceptual crossing : an investigation into the dynamics of the interaction process, *Connection Science*, 22(1), 43-68.
- Gallagher, S. (2001), The practice of mind : theory, simulation or primary interaction?, *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 83-108.
- . (2007), Logical and phenomenological arguments against simulation theory, in *Minding our Practice: Folk Psychology Re-assessed*, D. Hutto and M. Ratcliffe, Springer.
- Gergely, G. (2001), The obscure object of desire - "Nearly, but clearly not, like me": Contingency preference in normal children versus children with autism, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 65(3), 411-426.
- Gergely, G. & Watson, J. S. (1999), Infant's sensitivity to imperfect contingency in social interaction, in *Early Social Cognition*. P. Rochat. Hillsdale, NJ, Erlbaum.
- Goffman, E. (1983), The interaction order, *American Sociological Review*, 48(1), 1-17.
- Gordon, R. M. (1996), "Radical' simulationism", in *Theories of Theories of Mind*, P. Carruthers and P. K. Smith, Cambridge : Cambridge University Press.
- Gorisse, G., Christmann, O. et Richir, S. (2018), De la présence à l'incarnation. Proposition d'un méta-modèle pour la réalité virtuelle, *Interfaces numériques*, 7(1), 94-114.
- Havelange, V. (1994), Sciences cognitives et tradition sociologique, *Revue Internationale de Systémique*, 8(1), 79-89.
- . (2005), De l'outil à la médiation constitutive : pour une réévaluation phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique, *Arob@se*, 1, 8-45.
- . (2010), Action, empathie et motivation dans la phénoménologie husserlienne : implications pour les sciences et technologies cognitives, *Intellectica*, 53-54(1-2), 195-232.

- Havelange, V., Lenay, C. et Stewart, J. R. (2002), Les représentations : mémoire externe et objets techniques, *Intellectica*, 35(2), 115-129.
- Heeter, C. (1992), Being there: The subjective experience of presence, *Presence, Teleoperators, and Virtual Environments*, 1, 262-271.
- Heider, F. & Simmel, M. (1944), An experimental study of apparent behavior, *American Journal of Psychology*, 57(2), 243-259.
- Held, R. M. & Durlach, N. I. (1992), Telepresence, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 1, 109-112.
- Hendrix, C. & Barfield, W. (1996), Presence within virtual environments as a function of visual display parameters, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 5(3), 274-289.
- . (1996), The sense of presence within auditory virtual environments, *Presence: Teleoperators, and Virtual Environments*, 5(3), 290-301.
- Holmes, N. P. & Spence, C. (2004), The body schema and multisensory representation(s) of peripersonal space, *Cognitive Processing*, 5(2), 94-105.
- Hopp, W. (2017), Image consciousness and the Horizontal structure of perception, *Midwest Studies in Philosophy*, 41, 130-153.
- IJsselsteijn, W. A., de Ridder, H., Freeman, J. et Avons, S. E. (2000), Presence: concept, determinants, and measurement, *Human vision and electronic imaging V*, 3959, 520-529.
- Kelly, K., Heilbrun, A. et Stacks, B. (1989), Virtual reality : an interview with Jaron Lanier, *Whole Earth Review*, 64(108-120), 2.
- Kendon, A. (1988), Goffman's approach to face-to-face interaction, in *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*, P. Drew and A. Wootton, Oxford : Blackwell, 14-40.
- Kilteni, K., Groten, R. et Slater, M. (2012), The sense of embodiment in virtual reality, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 21(4), 373-387.
- Kobayashi, R. (2002), « Totalité et infini » et la cinquième « Méditation cartésienne », *Revue Philosophique de Louvain*, 100(1-2), 149-185.
- Kokkinara, E. & Slater, M. (2014), Measuring the effects through time of the influence of visuomotor and visuotactile synchronous stimulation on a virtual body ownership illusion, *Perception*, 43(1), 43-58.

- Kokkinara, E., Kilteni, K., Blom, K. J. et Slater, M. (2016), First Person Perspective of Seated Participants Over a Walking Virtual Body Leads to Illusory Agency Over the Walking, *Scientific Reports*, 6(1), 1-11.
- Kurg, R.-N. (2014), Seeing-In as Threefold Experience, *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 11(1), 18-26.
- Lee, K. M. (2004), Presence, explicated, *Communication Theory*, 14(1), 27-50.
- Lenay, C. (2006), Enaction, externalisme et suppléance perceptive, *Intellectica*, 43(1), 27-52.
- Lenay, C., Canu, S. et Villon, P. (1997), Technology and perception: the contribution of sensory substitution systems, *Proceedings Second International Conference on Cognitive Technology Humanizing the Information Age*, Aizu, Japan, 44-53.
- Lenay, C., Gapenne, O., Hanneton, S., Marque, C. et Genouëlle, C. (2003), Sensory substitution : Limits and perspectives, in *Touching for Knowing*, Y. Hatwell, A. Streri & E. Gentaz (Eds.), 275-292.
- Lenay, C., Hanneton, S., Gapenne, O., Marque, C. et Vanhoutte, C. (2003), *Procédé permettant à au moins un utilisateur, notamment un utilisateur aveugle, de percevoir une forme, et dispositif pour la mise en œuvre du procédé [Procedure allowing at least one user, notably a blind user, to perceive a form, and device allowing the procedure]*. Patent US-2004-0241623-A1.
- Lenay, C. & Sebbah, F. D. (2001), La constitution de la perception spatiale : Approche phénoménologique et expérimentale, *Intellectica*, 32(1), 45-85.
- . (2015), La constitution de l'expérience d'autrui : Approche phénoménologique et expérimentale, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 38, 159-174.
- Lenay, C. & Stewart, J. R. (2012), Minimalist approach to perceptual interactions, *Frontiers in Human Neuroscience*, 6(98).
- Lenay, C., Thouvenin, I., Guénand, A., Gapenne, O., Stewart, J. R. et Maillet, B. (2007), Designing the ground for pleasurable experience, *Proceedings of the 2007 conference on Designing pleasurable products and interfaces*, 35-58.
- Lepecq, J. C., Bringoux, L., Pergandi, J. M., Coyle, T. et Mestre, D. (2009), Afforded actions as a behavioral assessment of physical presence in virtual environments, *Virtual reality*, 13(3), 141-151.
- Leroi-Gourhan, A. (1957), « Le comportement technique chez l'animal et chez l'homme », in *L'évolution humaine. Spéciation et Relation*, 55-79.

- Lessiter, J., Freeman, J., Keogh, E. et Davidoff, J. (2001), A cross-media presence questionnaire: The ITC-Sense of Presence Inventory, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 10(3), 282-297.
- Levinas, E. (1929), Sur les « Ideen » de M. E. Husserl, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 107, 230-265.
- Lombard, M. & Ditton, T. (1997), At the heart of it all: The concept of presence, *Journal of computer-mediated communication*, 3(2).
- Loomis, J. M. (1992), Distal attribution and presence, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 1(1), 113–119.
- Maravita, A., Spence, C. et Driver, J. (2003), Multisensory integration and the body schema: Close to hand and within reach, *Current Biology*, 13(13), 531-539.
- Maturana, H. R. (1970), *Biology of cognition*, Urbana: Biological Computer Laboratory, University of Illinois.
- Meehan, M., Insko, B., Whitton, M. et Brooks, F. P. (2002), Physiological measures of presence in stressful virtual environments, *ACM Transactions on Graphics*, 21(3), 645-652.
- Meltzoff, A. N. (1999), Origins of theory of mind, cognition and communication, *Journal of Communication Disorders*, 32(4), 251-269.
- Mennecke, B. E., Triplett, J. L., Hassall, L. M. et Conde, Z. J. (2010), Embodied social presence theory, in *2010 43rd Hawaii International Conference on System Sciences*, 1-10.
- Métais, F. & Lenay, C. (2016), Vers une technologie du rapport à l'autre, in *Dispositifs artistiques et interactions situées*, dir. Bernard Guelton. Presses Universitaires de Reims.
- Milgram, P., Takemura, H., Utsumi, A. et Kishino, F. (1994), Augmented Reality : a class of displays on the reality-virtuality continuum, *Telematics and Telepresence Technologies*, 2351, 282-292.
- Minsky, M. (1980), Telepresence, *Omni*, 2, 45-51.
- Murray, L. & Trevarthen, C. (1985), Emotional regulation of interaction between two-month-olds and their mother's, in *Social perception in infants*, T. Field & N. Fox (Eds.), Norwood, NJ : Ablex, 177-197.
- . (1986), The infant's role in mother–infant communications, *Journal of child language*, 13(1), 15-29.
- Nadel, J., Carchon, I., Kervella, C., Marcelli, D. et Réserbat-Plantey, D. (1999), Expectancies for social contingency in 2-month-olds, *Developmental science*, 2(2), 164-173.

- Nagamine, S., Hayashi, Y., Yano, S. et Kondo, T. (2016), An immersive virtual reality system for investigating human bodily self-consciousness, in *2016 Fifth ICT International Student Project Conference (ICT-ISPC)*, 97-100.
- Nass, C. & Moon, Y. (2000), Machines and mindlessness: Social responses to computers, *Journal of Social Issues*, 56(1), 81-103.
- Niederée, R. & Heyer, D. (2003), The dual nature of picture perception: A challenge to current general accounts of visual perception, *Looking into pictures: An interdisciplinary approach to pictorial space*, 77-98.
- Nora, P. (1974), Le retour de l'événement, in *Faire de l'histoire*, dir. J. Le Goff et P. Nora, Paris : Gallimard.
- Nunez, D. (2007), *A capacity limited, cognitive constructionist model of virtual presence*, (Master's thesis, University of Cape Town).
- O'Regan, J. K. & Noë, A. (2001), A sensorimotor account of vision and visual consciousness, *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 939-973.
- Pacherie, E. (1995), Le fonctionnalisme : état des lieux, *Intellectica*, 21(2), 9-37.
- Paillard, J. (1971), Les déterminants moteurs de l'organisation spatiale, *Cahiers de Psychologie*, 14(4), 261-316.
- Pöppel, E. (1988), Time perception, in *States of Brain and Mind*, Boston : Birkhäuser, 124-125.
- Port, R. F., Cummins, F. et McAuley, J. D. (1995), Naive Time, Temporal Patterns, and Human Audition, in *Mind As Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, R. F. Port and T. van Gelder, Cambridge, MA : MIT Press, 339-371.
- Port, R. F., Cummins, F. et Grasser, M. (1995), *A dynamic approach to rhythm in language: Toward a temporal phonology*, Technical Report, Bloomington: Indiana University, 1-31.
- Premack, D. & Premack, A. J. (1997), Infants attribute value  $\pm$  to the goal-directed actions of self-propelled objects, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 9(6), 848-856.
- Previc, F. H. (1998), The neuropsychology of 3-D space, *Psychological Bulletin*, 124(2), 123-164.
- Raimondi, V. (2014), Interaction, coordination, languaging : la matrice opérationnelle-relationnelle du langage, *Intellectica*, 62(2), 35-49.
- Ramphul, K. & Mejias, S. G. (2018), Is" Snapchat Dysmorphia" a real issue?, *Cureus*, 10(3).

- Rice, S. M., Graber, E. et Kourosch, A. S. (2020), A pandemic of dysmorphia : “Zooming” into the perception of our appearance, *Facial Plastic Surgery & Aesthetic Medicine*, 22(6), 401-402.
- Ratan, R. (2010), Self-presence, explicated, in *60th Annual Conference of the International Communication Association*, 22-25.
- Reeves, B. & Nass, C. (1996), The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places, *SCLI Publications, Cambridge University Press*, 10, 18-36.
- Reeves, B. (1991), Being there: Television as symbolic versus natural experience (Unpublished manuscript), *Institute for Communication Research, Stanford University, CA*.
- Regenbrecht, H. & Schubert, T. (2002), Real and illusory interaction enhance presence in virtual environments, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 11(4), 425-434.
- Ricœur, P. (1954), Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl, *Revue Philosophique de Louvain*, 52(33), 75-109.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Fogassi, L. et Gallese, V. (1997), The space around us, *Science*, 277(5323), 190-191.
- Rugg, M. D. (1995), Electrophysiology of mind : Event-related brain potentials and cognition, in *Electrophysiology of mind*, M. D. Rugg & M. G. H. Coles (Eds.), Oxford University Press, 133-170.
- Ruhleder, K. & Jordan, B. (2001), Co-constructing non-mutual realities: Delay-generated trouble in distributed interaction, *Journal of Computer Supported Cooperative Work*, 10(1), 113-138.
- Sacks, H., Schegloff, E. A. et Jefferson, G. (1978), A simplest systematics for the organization of turn taking for conversation, in *Studies in the organization of conversational interaction*, Academic Press, 7-55.
- Sánchez-Vives, M. V. & Slater, M. (2005), From presence to consciousness through virtual reality, *Nature Reviews Neuroscience*, 6(4), 332-339.
- Sánchez-Vives, M. V., Spanlang, B., Frisoli, A., Bergamasco, M et Slater, M. (2010), Virtual Hand Illusion Induced by Visuomotor Correlations, *PloS One*, 5(4), 1-6.
- Schuback, M. S. C. (2002), La perplexité de la présence, *Les études philosophiques*, 3, 257-279.

- Schubert, T. W. (2009), A new conception of Spatial Presence : Once Again, with Feeling, *Communication Theory*, 19(2), 161-187.
- Schubert, T. W. & Crusius, J. (2002), Five theses on the book problem: Presence in books, film and VR, in *Presence 2002-Proceedings of the fifth international workshop on Presence*, 53-59.
- Schubert, T. W., Friedmann, F. et Regenbrecht, H. (1998), Embodied presence in virtual environments, in *Visual representations and interpretations*, R. Paton & I. E. Neilson (Eds.), 269-278.
- Schubert, T. W., Friedmann, F. et Regenbrecht, H. (2001), The experience of presence: Factor analytic insights, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 10(3), 266-281.
- Schroeder, R. (2006), Being there together and the future of connected presence, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 15(4), 438-454.
- Sheridan, T. B. (1992), Musings on telepresence and virtual presence, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 1(1), 120-125.
- Simons, D. J. (1996), In Sight, Out of Mind : When Object Representations Fail, *Psychological Science*, 7(5), 301-305.
- Simons, D. J. & Chabris, C. F. (1999), Gorillas in our midst : Sustained inattention blindness for dynamic events, *Perception*, 28(9), 1059-1074.
- Slater, M. (1999), Measuring presence: A response to the Witmer and Singer Presence Questionnaire, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 8(5), 560-565.
- . (2003), A note on presence terminology, *Presence connect*, 3(3), 1-5.
- Slater, M., Lotto, B., Arnold, M. M. et Sánchez-Vives, M. V. (2009), How we experience immersive virtual environments: the concept of presence and its measurement, *Anuario de Psicología*, 40, 193-210.
- Slater, M., Pérez-Marcos, D., Ehrsson, H. et Sánchez-Vives, M. V. (2008), Towards a digital body: the virtual arm illusion, *Frontiers in human neuroscience*, 2, 6.
- Slater, M., Pertaub, D. P. et Steed, A. (1999), Public speaking in virtual reality: Facing an audience of avatars, *IEEE Computer Graphics and Applications*, 19(2), 6-9.
- Slater, M. & Usoh, M. (1993), Presence in immersive virtual environments, *Proceedings of IEEE Virtual Reality Annual International Symposium*, 90-96.
- Slater, M., Usoh, M. et Steed, A. (1994), Depth of presence in virtual environments, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 3(2), 130-144.

- Slater, M. & Wilbur, S. (1997), A framework for immersive virtual environments (FIVE): Speculations on the role of presence in virtual environments, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 6(6), 603-616.
- Steiner, P. (2010), Philosophie, Technologie et cognition. Etats des lieux et perspectives, *Intellectica*, 53/54, 7-40.
- Steuer, J. (1992), Defining virtual reality: Dimensions in determining telepresence, *Journal of Communication*, 42(4), 73-93.
- Stewart, J. (1993), Au-delà de l'inné et de l'acquis, *Intellectica*, 16(1), 151-174.
- . (1997), On the Evolutionary Origins of Representations and Intentions, in *Auto-organisation et Comportement*, éd. G. Theraulaz, Paris : Hermès, 39-47.
- Stiegler, B. (1998), Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon, *Intellectica*, 26(1), 241-256.
- . (2005), Individuation et grammatisation: quand la technique fait sens..., *Documentaliste-Sciences de l'Information*, 42(6), 354-360.
- . (2011), Les fictions de la grammatisation, in *L'Homme-machine et ses avatars*, Dominique Kunz Westerhoff & Marc Atalah (dir.), Paris : Vrin.
- Tomasello, M., Carpenter, M., Call, J., Behne, T. et Moll, H. (2005), Understanding and sharing intentions: the origins of cultural cognition, *Behavioral and Brain Sciences*, 28(5), 675-735.
- Trevarthen, C. & Aitken, K. J. (1994), Brain development, infant communication, and empathy disorders: Intrinsic factors in child mental health, *Development and Psychopathology*, 6(4), 597-633.
- . (2001), Infant intersubjectivity: Research, theory, and clinical applications, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 42(1), 3-48.
- Tronick, E., Als, H., Adamson, L., Wise, S. et Brazelton, T.B. (1978), The infant's response to entrapment between contradictory messages in face-to-face interaction, *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 17(1), 1-13.
- Van Baren, J. & IJsselsteijn, W. (2004), Measuring Presence : A Guide to Current Measurement Approaches - Compendium of presence measures, *OmniPres*, 1-80.
- Varela, F. J. (1995), Resonant cell assemblies : a new approach to cognitive functions and neuronal synchrony, *Biological research*, 28, 81-95.

- . (1996), Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem, *Journal of consciousness studies*, 3(4), 330-349.
- . (1999), The Specious Present : A Neurophenomenology of Time Consciousness, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Jean, Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud et Jean-Michel Roy (dir.), Stanford : Stanford University Press, 266-329.
- . (2006), Autopoïese et émergence, in *La Complexité, vertiges et promesses – 18 histoires de sciences*, R. Benkirane (dir.), éd. Le Pommier/Poche, 161-170.
- Varela, F. J., Maturana, H. R. et Uribe, R. (1981), Autopoiesis : The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model, *Cybernetics Forum*, 10(2-3), 7-13.
- Varela, F. J. & Poerksen, B. (2006), Truth Is What Works : Francisco J. Varela on Cognitive Science, Buddhism, the Inseparability of Subject and Object, and the Exaggerations of Constructivism – A Conversation, *The Journal of Aesthetic Education*, 40(1), 35-53.
- Voltolini, A. (2015), Why, as Responsible for Figurativity, Seeing-In Can only Be Inflected Seeing-In, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14(3), 651-667.
- Watson, J. S. (1979), Perception of contingency as a determinant of social responsiveness, in *The origins of social responsiveness*, E. Thoman (Ed.), New York : Erlbaum, 33-64.
- Weissberg, J.-L. (2003), Entre présence et absence, un virtuel toujours plus corporel, in *Le virtuel : la présence de l'absent*, dir. Missonnier et Lisandre, Paris : E.D.K., 87-101.
- Wiesing, L. (2011), Pause of Participation: On the Function of Artificial Presence, *Research in Phenomenology*, 41(2), 238-252.
- Wirth, W., Hartmann, T., Böcking, S., Vorderer, P., Klimmt, C., Schramm, H. et al. (2007), A process model of the formation of spatial presence experiences, *Journal of Media Psychology*, 9(3), 493-525.
- Witmer, B. G. & Singer, M. J. (1998), Measuring presence in virtual environments: A presence questionnaire, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 7(3), 225-240.
- Zahorik, P. & Jenison, R. L. (1998), Presence as being-in-the-world, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 7(1), 78-89.
- Zhao, S. (2003), Toward a taxonomy of copresence, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 12(5), 445-455.

## Thèses – HDR

- Auvray, M. (2004), *Immersion et perception spatiale. L'exemple des dispositifs de substitution sensorielle* (EHESS).
- Cavallari, G. (2018), *Performativité de l'être-en-ligne : pour une phénoménologie de la présence numérique* (Université de Technologie de Compiègne ; Université de Montréal).
- De Jeagher, H. (2006), *Social interaction rythme and participatory sense-making : An embodied, interactional approach to social understanding, with some implications for autism* (University of Sussex).
- Lenay, C. (2002), *Ignorance et Suppléance : la question de l'espace* (Habilitation à Diriger des Recherches, Université de Technologie de Compiègne).
- Lenay, A. (2020), *Interface-à-face, les visages de la rencontre à travers les écrans* (Université Grenoble Alpes).

## Œuvres artistiques

- Abramow Charlotte (2018), *Absurde censure* (<https://www.charlotteabramow.com/absurde-censure>)
- Benayoun Maurice (1995), *Le Tunnel sous l'Atlantique* (<https://www.benayoun.com/Tunnef.htm>)
- BeAnotherLab (2012- ), *The machine to be another* (<http://beanotherlab.org/home/work/tmtba/>)
- Davies Charlotte (1995), *Osmose* (<http://www.immersence.com/osmose/>)
- Krueger Myron (1969), « *Glowflow* » (<https://aboutmyronkrueger.weebly.com/glowflow.html>)
- . (1974), « *Videoplace* » (<https://aboutmyronkrueger.weebly.com/videoplace.html>)
- TeamLab, Expositions et espaces interactifs (<https://www.teamlab.art/fr/concept/>)

## Liste des abréviations

*AE* – Levinas (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

*C&E* – Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*

*DG* – Derrida (1967), *De la grammatologie*

*EC* – Bergson (1907), *L'évolution créatrice*

*EDEHH* – Levinas (1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

*LPCIT* – Husserl (1928), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*

*MC* – Husserl (1929), *Méditations Cartésiennes*

*M&M* – Bergson (1896), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps et de l'esprit*

*PCIS* – Husserl (2002), *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*

*PP* – Merleau-Ponty (1945), *Phénoménologie de la perception*

*T&I* – Levinas (1961), *Totalité et infini*

*V&I* – Merleau-Ponty (1964), *Le visible et l'invisible*

*VP* – Derrida (1967), *La voix et le phénomène*