

S'ÉPROUVER VIVANT. D'UNE ESTHÉSIOLOGIE RADICALE

François Félix

In B. Andrieu & P. Da Nobrega éds, *Au travers du vivant. Dans l'esthésiologie, l'émersiologie*, Paris, L'Harmattan, "Mouvement des savoirs", 2017, pp. 15-38.

Résumé : Les magistrales réflexions d'Erwin Straus consacrées au *sentir*, communication sensible immédiate, préconsciente – pré-noétique – que nous avons avec les données réelles, fournissent un apport de premier plan à une entente phénoménologique de l'écologie fondamentale de l'homme vivant, autant qu'elles constituent une critique efficace de la psychologie objective classique puis behavioriste qui désunit cet homme de son monde environnant et disjoint son esprit de son corps. En outre, les analyses par Straus du mouvement et la mise à jour d'une mobilité auto-présentative dans la danse ouvrent une voie inappréciable sur la spontanéité du corps vivant à même les élans du vécu corporel.

À les rapporter à l'ouvrage matriciel *Émersiologie. Sentir son corps vivant* de Bernard Andrieu qui forme l'occasion du présent volume et me servira de point de référence, je dirais que mes propos ont trois ambitions principales. En premier lieu, ils entendent confirmer la thèse essentielle, au fondement même de la discipline « émersiologie », d'un « écart expérientiel entre l'éveil du vivant et la conscience du vécu » (Andrieu, 2016, p. 25), d'un décalage entre la vie du corps et sa saisie dans la conscience, bref : entre le corps vivant et le corps vécu. Ils veulent même faire un peu plus, puisque l'on s'avisera que la conscience proprement dite se trouve elle-même en retard sur un vécu plus archaïque ou plus radical qu'elle, de sorte qu'il faudra parler d'un double écart expérientiel entre corps vivant et conscience du corps vécu. Entre l'activation du vivant corporel et sa conscience représentationnelle se dégage en effet une strate de vécu elle aussi irréductible à la conscience objectivante telle que la délimite le fameux seuil des 450 millisecondes nécessaires à l'établissement d'une représentation consciente *proprio sensu*. Une strate de vécu qu'avec Erwin Straus j'appellerai *pathique*, relevant du sentir, et qui sans s'identifier au vivant comme tel, à la vie corporelle proprement dite, en constitue la première résonance vécue, mais vécue préreflexivement et avant même la surrection des pôles subjectif et objectif constituant la conscience à proprement parler. Cette complexification, cet étagement du rapport entre corps vivant et corps vécu rejoindra la proposition d'une conscience implicite ébauchée par le Merleau-Ponty de la *Structure du comportement* (Merleau-Ponty, 2006/1942, p. 187) mais aussi bien, et sans doute plus nettement, la « subconscience », en particulier la subconscience non intentionnelle mentionnée par Bernard Andrieu dans son ouvrage (Andrieu, 2016, p. 165) comme cette activation du corps vivant par l'extérieur au gré ou au mouvement de laquelle nous prenons primitivement acte de notre existence corporelle. Une subconscience à laquelle il est possible de donner un authentique statut phénoménologique – mais selon une phénoménologie qui ne sera plus transcendantale et aura renoncé au primat de l'intentionnalité –, où se vérifiera que les sources invisibles de nos représentations sont moins à chercher du côté de l'inconscient psychique que dans cette subconscience précisément ou dans l'*inconscience* caractérisant la clinique de l'éveil intérieur préreflexif (*ibid.*). Enfin, si cet élargissement de la sphère du vécu pourra nous mettre sur la voie d'une plus grande continuité entre le corps vivant et le corps conscient, il ne comblera pas pour autant l'écart

ontologique et gnoséologique entre eux, qu'il permettra peut-être de cerner de façon plus précise ; en quoi il apportera à sa façon une validation au refus de la réduction physicaliste de l'un à l'autre, tant l'émersologie ne se soutient que de la disqualification du réductionnisme, fût-il nomologique seulement, et *a fortiori* de toute forme d'éliminativisme. Ou, pour le dire d'une autre façon, affirme la fameuse discontinuité poppérienne entre le monde des états neurobiologiques et celui de la conscience.

I. UNE ÉCOLOGIE PRÉ-PERCEPTIVE DU SOI CORPOREL

Dans son maître-ouvrage *Du sens des sens (Vom Sinn der Sinne)*, paru une première fois en Allemagne en 1935 puis vingt ans plus tard, augmenté, aux États-Unis, Erwin Straus formule une opposition extrêmement féconde entre sentir et percevoir, laquelle correspond à celle entre ce qu'il appelle le *pathique (das Pathische)* – un mot que l'on trouvera sous la plume aussi de Viktor von Weiszäcker – et le *gnosique (das Gnostische)*, c'est-à-dire l'affectivité et la connaissance, pour le dire d'un trait. Une opposition doublée qui s'avère un apport de premier ordre pour comprendre – au moins phénoménologiquement – la situation réelle de l'homme dans le monde, et donc l'écologie corporelle, point de départ de toute la réflexion émersologique, mais aussi la nature du mouvement, si crucial dans l'appréhension que cet homme peut avoir de lui-même.

Tout commence, chez Straus, par la critique qu'il formule à l'endroit de la physiologie classique issue de Descartes et qui trouve son aboutissement dans les travaux, alors tout à fait contemporains, de Pavlov. Pour Straus, cette psychologie physiologiste, qui aborde le vivant – et donc l'homme – comme une somme de réflexes, conditionnés ou non, en explique les comportements à partir de l'« arc réflexe » en tant que réponse motrice à une excitation sensorielle, et donc voit en lui une sorte de machine réagissant de façon automatique et déterminée aux stimuli du milieu, se condamne à réduire ce vivant à un organisme isolé recevant de l'extérieur des sensations elles-mêmes atomisées et traitées comme des formes discrètes, « comme (des) processus de perception pure refermée sur elle-même » (Strauss, 2000, p. 42), c'est-à-dire des éléments premiers et discontinus de connaissance. Une double abstraction qui extrait ce vivant de toute communication directe avec le monde, mécomprend donc sa relation vivante avec ce qui lui advient, et rate le rapport réel entre le sensoriel et le moteur – bref, présente ce vivant sans écologie aucune, et désuni. En même temps qu'elle rend impossible de penser véritablement le mouvement, tant elle fait du corps quelque chose qui est mû, mais non pas qui se meut.

Tout à l'opposé de cette construction d'un être vivant insulaire, acosmique, recevant des sensations élémentaires et mis en mouvement par une cause – une construction qui ne fait en réalité que vérifier des hypothèses issues de l'universalisation de l'idée de science physique (Villela-Petit, 1992, p. 54) – Straus entend retourner au monde de la vie, et ressaisir l'expérience sensorielle effective. Or son analyse de cette expérience sensorielle lui fait dégager la sphère de ce qu'il appelle le *sentir (das Empfinden)*, qu'il définit comme l'expérience empathique par laquelle nous nous éprouvons nous-mêmes dans le monde et avec le monde (Straus, 2000, p. 245), et qu'il distingue soigneusement du *percevoir*. Percevoir (*wahrnehmen*) en effet ressortit chez lui à la cognition, pour laquelle la conscience se trouve en face des choses données dans un espace et un temps objectifs. La perception est le fait d'une conscience plénière, orientée vers le déterminable : elle est même la détermination de ce qui est déterminable, écrit Straus (p. 389), c'est-à-dire le premier niveau de l'objectivation, « le premier degré de la connaissance » (p. 390). Elle exige un médium général, objectif, systématiquement ordonné, « que l'on puisse soumettre aux lois mathématiques », c'est-à-dire l'espace objectif général et le temps objectif général. « Claire et

évidente », impliquant la saisie d'elle-même comme saisie, la perception est un processus réflexif, et, partant, les perceptions singulières sont représentables, communicables et reproductibles. Plus : les perceptions sont produites uniquement par un dépassement du lien perspectiviste défini par chaque point de vue particulier, autrement dit par un dépassement de l'horizon (*ibid.*). De ce fait, elles constituent déjà un décrochement par rapport à la sensorialité fondamentale, à ce que Straus appelle le courant permanent du sentir, dont le caractère immédiat est donc sacrifié : percevoir, écrit-il, est un « *facere facta* » ; si je vois, dans le sens de la perception, j'ai déjà vu (*ibid.*). Représentative, la perception se situe de part en part dans l'ordre objectif du connaître, du savoir pour la conscience, laquelle est coextensive à sa constitution – et l'on voit que Straus, à tout le moins sur le plan terminologique, n'accorderait pas à Merleau-Ponty que le perçu puisse être simplement cette « unité de valeur » présente seulement pratiquement telle que la *Phénoménologie de la perception* en évoque la possibilité (Merleau-Ponty, 1945, p. 371), ni moins encore que la perception soit un rapport d'être plutôt qu'un mode de connaissance comme le profilent à plus d'une reprise les cours du Collège de France formant le volume *La nature* (Merleau-Ponty, 1995, p. 272).

Tout au contraire, le sentir ne relève pas de la connaissance, du gnosique, mais de ce que Straus nomme le pathique. Le sentir est un ressentir, qui est communication directe avec les choses sur la base de leur mode de donation sensible changeant (Straus, 1992, p. 23), communication immédiate avec données hylétiques, les données réelles ou matérielles – lesquelles, simples *Empfindungen*, ne relèvent pas d'une constitution noétique –, avant et en-dehors de toute référence à un objet perçu. Il est la communication immédiatement présente, intuitive-sensible, encore pré-conceptuelle, que nous avons avec les phénomènes. Le sentir appartient à l'état du vécu le plus originaire (*ibid.*) ; c'est un vivre-avec immédiat, non conceptuel, écrit encore Straus (2000, p. 423). Il est donc expérience empathique, en ceci qu'il nous adonne sans médiation à l'*Umwelt*, notre monde environnant, lequel n'est pas encore le monde constitué comme monde des objets pour la conscience, mais est entourage vivant et signifiant – signifiant non pas thématiquement, à la manière gnosique, mais signifiant *esthésiquement*, selon l'ordre tout qualitatif du flux des impressions qui continuellement nous atteignent et nous modalisent, nous accordent, nous agencent à cet environnement préalablement à toute décision de la conscience volontaire. Le sentir est ce par quoi tout d'abord je suis à ce qui m'entoure, et il contredit à la racine l'idée de ce vivant insulaire proposé par la psychologie classique et béhavioriste. Loin d'être une conscience qui contiendrait en elle les sensations disséminées reçues d'un monde situé en face d'elle et les associerait par un processus intellectuel avant de les projeter réunies à l'extérieur d'elle, le sujet sentant se trouve d'emblée relié à un environnement qui l'affecte en permanence antérieurement à toute intervention synthétique de la pensée, pensée qui n'est au contraire possible que sur ce fond de communication pré-objective continue, sur laquelle elle est donc toujours en retard. Le sentir, définitivement, est sauf de tout asservissement au « je pense » (p. 238). Dès lors, pour le dire dans le langage de l'émersiologie, la possession d'une représentation, d'un contenu explicite ou de l'exercice du jugement n'est bel et bien pas une condition nécessaire à la coextensivité de la vie sensible à la conscience (Andrieu, 2016, p. 91) – où « conscience » ici désigne simplement l'éveil à l'advenir d'une effectivité (ce que dit l'anglais *awareness*), et non la conscience représentative et réflexive (*consciousness*), laquelle doit s'avouer en perpétuel décalage avec cette communication « ambiante » vécue qu'est le sentir, qu'elle trouve à son soubassement. Loin donc d'être en attente de relevance dans la représentation, loin d'être un simple prototype confus du perçu, le sentir « a lui-même sa vérité » comme l'écrit Henri Maldiney à son propos (Maldiney, 2012, p. 189), et cette certitude sensible n'a pas son destin dans la vérité du percevoir.

Mais s'il apparie, dispose le sujet vivant à son monde environnant, le sentir aussi bien l'adonne à lui-même. Straus y insiste, multipliant les façons de l'énoncer : « le phénomène unitaire de la sensation se déploie toujours vers les deux pôles du monde et du Je » (2000, p. 245) ; « Être présent à l'expérience sensorielle – et sentir sensoriellement en général – est éprouver un être-avec qui se déploie en un sujet et un objet » (p. 417) ; « dans le sentir, j'acquies plus qu'une simple qualité sensorielle, car par celui-ci, je me possède moi-même en même temps que je possède l'autre et le monde » (p. 292). Plus encore : le sujet ne s'atteint lui-même que *dans* le sentir (p. 422)... Ce n'est qu'à même l'épreuve pathique de la réceptivité, qui est toujours immédiatement réceptivité du monde ambiant, que je puis prendre acte de moi-même. Contrairement donc à ce que voulait la tradition cartésienne, le sujet ne s'atteint jamais comme une instance pensante – consciente – isolée et acosmique, mais uniquement dans sa liaison immédiate avec ce qui l'entoure. Se recevoir, c'est toujours se recevoir dans le monde, c'est toujours se recevoir dans un entourage aussi bien que recevoir cet entourage lui-même : je suis adonné à moi en même temps qu'au monde, lequel m'est donné dans le cours de cette saisie de moi. Se croire dans un *face à face* avec lui, où ce monde environnant et moi-même serions dans une extériorité réciproque, n'est possible que selon la représentativité, dans l'ordre de la conscience objectivante, c'est-à-dire après-coup, mais non selon la réalité de l'expérience de soi. La leçon est sans ombre : excavant l'hylétique husserlienne, mettant à jour une strate de data sensoriels dépourvus de direction intentionnelle comme de références objectales, « phénoménologie de l'aisthesis » (Maldiney, 2012, p. 187), la psychologie phénoménologique d'Erwin Straus affirme l'écologie originelle du sujet vivant. Une écologie pré-perceptive, laquelle, ontologique, se désigne elle-même comme son accès méthodologique : l'expérience du sentir, qui se déploie simultanément « vers le monde et vers le moi » (Straus, 2000, p. 417) et accorde donc ce monde et ce moi l'un à l'autre, est condition de la saisie de cette écologisation première du sujet vivant ; la présence à mon existence sensorielle vivante, où m'advient la présence environnante, permet seule que j'accède à ma réalité de sujet vivant – même si cette réalité doit pour une part me rester imperceptible. Je ne crois pas que l'émergiologie là-dessus dise autre chose.

On l'aura certainement deviné : originelle, cette écologisation du vivant n'est pas qu'originale. C'est continûment que s'opère cette communication sensible avec le monde environnant : je suis de façon constante affecté pathiquement par ce qui m'entoure – tel est précisément ce que signifie être vivant. Pour dire cela selon la perspective empruntée par Bernard Andrieu dans son ouvrage – ce que l'on peut d'autant plus aisément faire qu'il n'y a pour Straus d'être-au-monde vivant que charnel, ainsi que le relève Renaud Barbaras (Barbaras, 1999, p. 23), – le corps produit sans cesse des sensibles dans son écologisation spontanée avec le monde (Andrieu, 2016, p. 18). Par conséquent, le sujet vivant ne cesse de se trouver modalisé par cette communication sensible à la faveur de laquelle il se contracte lui-même. Dès lors, aussi permanent soit-il, ce rapport du Je avec le monde est vécu comme une transformation. Les sensibles, écrit ainsi Straus, « sont des transformations des relations continues entre le Je et le monde, [ils] sont des phénomènes du devenir vécu » (2000, p. 433). L'expérience que l'homme fait de lui-même et du monde s'opère donc toujours dynamiquement dans un processus de devenir – de devenir commun : « *Mitwerden* », écrit Straus (p. 411). Je ne deviens moi-même que dans la mesure où quelque chose se passe et il ne se passe quelque chose pour moi que dans la mesure où je deviens (p. 417)¹, et cette corrélativité – qui récuse la possibilité d'une consistance égoïque en surplomb à cette corrélation du monde et du Je – n'est pas statique mais se réeffectue continûment selon le

¹ Straus écrit même plus loin (p. 423) que « je ne suis que dans la mesure où l'objet existe », par quoi il entend réfuter toute antériorité transcendantale ou logique du Je sentant sur son monde senti.

mouvement de la vie. Ce Je qui persiste au sein des fluctuations de l'expérience vécue est un Je en mutation – en mouvement –, et son unité est intimement liée à l'unité de son monde, laquelle ne relève donc pas d'une constitution transcendante. Dans le sentir, relation pathique avec les data sensoriels comme « matière première » de la réalité, le Je comme sujet et le monde comme monde pour ce sujet adviennent indivisiblement l'un à l'autre dans un processus continu, sur lequel repose la possibilité même de la conscience. Une conscience qui est vouée à manquer cet advenir réciproque du sujet et de son monde, que sa nature objectivante contraint à considérer comme deux pôles advenus et séparés, sinon indépendants l'un de l'autre. Le primat accordé par la modernité à la conscience consciente d'elle-même devait ainsi nécessairement aboutir à cet abstrait vis-à-vis d'un sujet privé de lumières quant à son propre commencement (et souvent, par là, dépourvu de corps propre) et d'un monde du coup compris comme ensemble d'objets et sans guère de retentissement fondamental sur ce sujet. Et alors à la mauvaise question de savoir comment dériver ce monde du sujet, ou au contraire ce sujet du monde, selon la valse alternée des tentations idéalistes et du matérialisme, aujourd'hui réductionniste sinon éliminativiste, qui l'un et l'autre ignorent que « sujet » et « monde » n'ont de sens que l'un avec l'autre, selon une relation originaire et continue par laquelle un sujet est toujours en situation dans un monde qui lui-même est toujours un monde *ambient*, c'est-à-dire, à proprement parler, un monde-pour-ce-sujet.

Il est une autre conséquence d'importance à cette relation liminaire et inaugurale : *ambient*, ce monde pour moi tel que me le donne le sentir l'est toujours à un moment particulier, unique, non reproductible, c'est-à-dire contextuel. C'est à chaque fois dans une certaine disposition que je reçois le monde et les choses, disposition qui est liée à mon action et à ma situation. La communication sensorielle première, en laquelle, encore une fois, se déploient en même temps le devenir du sujet et les événements du monde, ne m'adonne pas à moi-même ni ne me donne mon monde selon le temps et l'espace homogènes et objectifs de l'ordre perceptif, de l'ordre gnosique de la conscience, de la connaissance *proprio sensu*. Bien au contraire : dès lors que le sentir s'avère transformation permanente dans ce rapport entre le sujet vivant et sa totalité environnante, chaque sensation particulière se structure dans l'instant « selon les aptitudes et les inaptitudes » (p. 432). C'est toujours selon un certain engagement ou une certaine orientation pratique, motrice, affective – relevant du corps propre et non de la perception d'objet – que s'opère cette relation initiale avec le monde environnant. Autant dire que cet *Umwelt* lui-même est ordonné à cette saisie située et qualitative. L'espace de ce monde s'avère de la sorte lui aussi espace pratique, espace d'action, divisé en régions qualifiées : régions accueillantes et amicales, ou au contraire inquiétantes et inhospitalières. Attirantes ou effrayantes, autrement dit. Comme l'écrit Straus, l'espace dans lequel s'exerce le mouvement animal n'est pas simplement et exclusivement un champ de gravitation, c'est un champ d'action nanti de sa configuration zoomorphique (p. 275). Pour employer le titre d'un ouvrage de B. Andrieu (2010), l'espace du monde corporel n'est pas ordonné en un système défini par des coordonnées métriques ; il est au contraire déterminé – *physiognomiquement* déterminé, préciserait Straus – par un centre qui est le *là* spécifique du lieu d'occupation active, dirigée ou non (comme nous le verrons plus loin). L'espace du monde corporel est un espace de valeurs, articulé par le sujet vivant au gré de ses besoins, de ses appétits, de ses intentions, de ses aversions aussi : de ses états. C'est un espace orienté. Un espace téléologique. D'où que le schéma corporel ne doit pas être compris comme un schéma réceptif d'une image de l'espace corporel mais comme un schéma productif d'une diversité directionnelle au gré des stimulations reçues, lesquelles suscitent une orientation équilibrée en direction de la source de cette stimulation (p. 433). Au reste, Straus écrit de façon très significative qu'il faut considérer « l'approche » et l'« éloignement », autrement dit les tenseurs directionnels premiers du mouvement vivant selon ce qui est « attrayant ou effarouchant », « sympathique ou antipathique » (p. 242), comme l'origine véritable de

l'espace. C'est le mouvement vivant lié à ces modalités premières du rapport à l'environnement ambiantal que sont le désirable ou le redoutable qui déploie ou instaure l'espace pour le vivant. Lequel ne se meut jamais *en réalité* dans un espace tridimensionnel tracé par des coordonnées objectives se coupant en un point zéro arbitraire, mais évolue de façon vitale dans un série de champs ou d'étendues modalisés, c'est-à-dire pluriels et changeants. L'espace, dans l'expérience sensorielle, est espace des mouvements vitaux, configuré par ces mouvements vitaux eux-mêmes au gré de ce qu'ils visent. Se mouvoir, en d'autres termes, ce n'est pas changer de lieu à l'intérieur d'un espace homogène, mais c'est, comme l'écrit Straus, « changer de séjour dans un champ d'action qualitativement diversifié » (p. 311).

Or cela revient à statuer aussi bien de la temporalité de ce sujet sentant, laquelle n'est pas le temps objectif, le temps d'univers, mais temporalité vécue appartenant de façon immanente au contenu du sentir comme continu devenir-avec du sujet et de son monde environnant ; temporalité qu'il n'est pas possible de séparer de l'espace tant elle appartient elle aussi à cette organisation téléologique de l'habitation du monde selon le rapprochement et la fuite, où ce qui nous attire est indivisiblement en avant de mon ici et le pas encore de mon maintenant, et ce que l'on a fui s'avère à la fois le lointain et le ne-plus-présent. Ce que Straus résume d'une phrase : « la distance (*die Ferne*) est la forme *spatio-temporelle* du sentir » (p. 451). Dans la communication sensorielle effective, il n'existe pas d'impressions temporelles qui ne soient spatiales, ni de directions spatiales qui ne soient articulées temporellement – et ce très notoirement pour le sens de la vue. Dans ce champ d'action qu'est le monde vivant, le proche est immédiatement aussi le bientôt – et l'entente spontanément double, à la fois spatiale et temporelle, que nous avons du mot « lointain » ne relève pas d'une confusion abusive, mais traduit bien ce qu'il en est pour nous au réel de l'existence incarnée.

II. LE MOUVEMENT : LE VIVANT À SOI-MÊME

Cette connexion essentielle de l'espace et du temps immanents à la communication sensorielle immédiate ainsi que l'organisation vivante et vitale de notre présence à notre environnement selon ce qui s'offre comme attrayant ou effarouchant, qui fait de tout vécu – pré-réflexif d'abord – un vécu d'emblée qualifié, orienté et « directionnel », comprennent quelque chose de tout à fait essentiel. Dès lors en effet que l'être sentant vit dans le monde et se trouve voué à se rapporter aux choses qu'il y rencontre selon cette relation de l'approche ou de l'éloignement, que Straus appelle encore de l'union et de la séparation, le sentir implique immédiatement un mouvoir. Plus exactement, le sentir est lié au se-mouvoir, et ce sans antériorité – du moins sans antériorité vécue. Tout acte de séparation ou d'union, ces modes premiers par lesquels nous nous rapportons à notre environnement, est déjà un être-en-mouvement, ce qui fait que sensation et mouvement se trouvent dans une liaison intime. Ce qui attire ou effraie, argumente Straus, n'est en effet tel que pour un être capable de s'approcher ou de s'enfuir, autrement dit pour un être capable de se mouvoir (p. 278). L'attraction comme telle ne peut se constituer qu'à la possibilité de l'approche ou de l'éloignement, et l'on ne peut attribuer au sentir un statut autonome qui le distinguerait du mouvement et le donnerait séparément de lui. Considérer l'attrait à part de sa constitution en but à atteindre, c'est-à-dire en chose vers laquelle tendre activement, penser l'attraction indépendamment de l'élan moteur qu'elle engage et que dit son nom même « attirance », ou, à l'inverse, considérer l'effrayant indépendamment de la conduite de fuite, revient à séparer rétroactivement dans une posture analytique, intellectuelle, ce qui se présente en réalité dans un contexte intrinsèquement unitaire. Le sentir chez Straus appartient de toute nécessité au se-mouvoir selon un agencement interne vivant. Parce que, comme le résume Renaud Barbaras,

l'un et l'autre, moments d'une relation originaire unitaire, ne sont finalement que deux manières d'appréhender, selon l'étendue et selon l'affectibilité, un seul être-au-monde (Barbaras, 1999, p. 26, légèrement modifié). Une unité interne qui permet seule de rendre raison de ce rapport entre les sensations – les sensibles – et le mouvement, rapport qu'on ne saurait en revanche trouver dans l'hypothèse d'une identité partielle des processus sensoriels et des processus moteurs. Il faut y insister, car Straus fait rien moins là que renverser l'ordre méthodologique en vigueur dans les recherches de la psychologie physiologique. Si l'on aborde séparément les sensations et les mouvements, et que l'on considère les sensations comme de simples contenus de conscience accompagnant les processus afférents, en considérant de leur côté les mouvements comme des performances musculaires, on ne pourra jamais *en réalité* passer de ces sensations aux mouvements en dépit de tous les efforts déployés pour rendre compte de leur relation en termes de cause. Dans une telle logique des identités partielles, où l'on cherche le mouvement dans les processus organiques pour le traiter par analogie avec l'excitation, de sorte qu'une sensation doit accompagner une excitation et doit correspondre à un processus cortical (Straus, 2000, p. 437), on manque tout bonnement le corps lui-même, la vie réelle du corps – ce qu'au demeurant la science comme la psychologie n'ont que trop souvent fait – et on s'installe dans une situation artificielle qui nous prive de la relation vivante entre sentir et se mouvoir en même temps qu'on perd de vue l'expérience vécue qui nous les donne précisément toujours liés, dont on tronque ainsi les contenus effectifs. Dans ce cas, le vivant n'est plus cet être qui s'oriente vers un monde l'affectant de manières variées et qui éprouve cet environnement et lui-même dans son existence corporelle : il devient un être insulaire stimulé du dehors, et pour lequel le se-mouvoir n'est que le reflet dans sa conscience des processus présents lors de l'exécution de ses mouvements, soit un épiphénomène psychique de processus physiques (p. 297). Bref, un être dont on a perdu de vue l'inscription écologique foncière.

À cette approche analytique – laquelle reconduit l'ontologie cartésienne, qu'elle a simplement naturalisée – qui atomise le mouvement et le déconnecte de sa source dans l'expérience sensorielle participative, à cette tentative impossible d'obtenir le sentir par la somme des sensations et le se-mouvoir par l'addition des mouvements individuels, Straus oppose un retournement complet de perspective. Il ne faut pas partir des organes pour expliquer le sentir et le se-mouvoir, mais partir de ce que sentir et se mouvoir attestent. Ce ne sont pas les fonctions physiologiques des organes sensoriels et musculaires qui font d'un être vivant un être sentant et qui se meut, mais bien plutôt cette écologisation native comme possibilité active d'être affecté par l'environnement et de pouvoir approcher les choses, où sentir et se mouvoir se donnent – et se comprennent – comme un rapport de totalité au sein de l'expérience vécue. Au reste, comme l'écrit Straus, « ce n'est pas le quadriceps qui s'enfuit », mais l'être vivant dans son ensemble en un mouvement orienté dans son milieu ; et lorsque nous nous mouvons, nous faisons l'expérience vécue de notre propre état de mouvement non pas sous la forme d'une action musculaire, mais comme une relation d'accès au monde (p. 276 & 283). À ce point que la perception distincte de notre action musculaire dans le mouvement exige une concentration particulière dont l'intentionnalité tranche sur l'expérience vécue en première part. Ce que les expériences d'émersion passées en revue par Bernard Andrieu dans son ouvrage viennent expressément confirmer selon leur perspective, puisque l'attention prêtée au corps dans ces pratiques de conscientisation doit justement interférer sur les habitudes du vécu corporel, surprendre les représentations somatiques voire modifier les assuétudes incorporées. Bref : se surimposer, en la déplaçant, à l'expérience habituelle, laquelle bel et bien est spontanément éprouvée comme un se-mouvoir global et intégré.

Ainsi le mouvement selon les analyses d'Erwin Straus n'est-il pas un habitus particulier distingué de l'investissement sensoriel du monde, n'est pas à penser comme la conséquence

d'une perception ; sa spontanéité n'est pas celle du réflexe articulé – problématiquement – à une représentation qui viendrait l'impacter : il est au contraire la spontanéité vivante de l'expérience sensorielle elle-même, à laquelle il est lié de façon intrinsèque. D'où qu'on s'y éprouve soi-même de la même façon – au même titre, avec la même autorisation – que dans la communication sensorielle première avec notre environnement, puisque il s'agit de la même chose. Telle est l'une des très puissantes leçons de Straus dans son ouvrage. Dans le mouvement, j'adviens chaque fois à moi-même dans mon inscription mondaine essentielle ; me mouvoir m'adonne continûment à moi-même inséré dans mon environnement. La liaison, l'entrappartenance du sentir et du se-mouvoir fait de l'écologisation strausienne du sujet une écologisation radicalement motrice.

Sans doute pointera-on là un désaccord avec ce que prétend de son côté l'émersiologue, qui avec les neurosciences parle quant à lui d'une écologie pré-motrice du fait de l'activation par le vivant de zones du cerveau organisant les conditions de la cognition avant toute motilité possible (Andrieu, 2016, p. 21-22 & 164). Une activité intracérébrale inaperçue, échappant à toute forme de vécu – et donc *a fortiori* pré-représentative –, dont seule la neuro-imagerie *in vivo* peut témoigner. Mais, outre que Straus en 1935 ne pouvait avoir accès aux informations qui sont les nôtres aujourd'hui sur le cerveau, cette découverte d'une communication pré-motrice cérébrale ne change rien à la portée de ses thèses, tant cette écologie cérébrale liminaire est précisément inaccessible à la conscience et ne fait l'objet d'aucun vécu, y compris la communication sensorielle immédiate du sentir, mais relève du seul vivant. Pour reprendre les termes de Bernard Andrieu, elle se situe du côté du corps vivant, non du corps vécu ; elle défère au seul fait vital, organique, sans traduction vécue en tant que telle. À ce titre, elle n'a pas de statut phénoménologique propre : elle n'apparaît jamais, ne se donne jamais comme telle – sinon de façon indirecte et externe comme signal cérébral sur un écran de neuro-imagerie. De ce fait, elle confirme à la fois l'affirmation *princeps* par l'émersiologie de la surabondance irréductible du vivant sur le vécu et l'avertissement, au début de mon propos, annonçant qu'étoffer le rapport entre le vivant et le vécu conscient par la considération d'un vécu préconscient ne revient aucunement à abolir l'écart tant ontologique que gnoséologique qui les sépare l'un de l'autre. Je le disais plus haut : il n'y a *pour le vécu*, ou, si l'on préfère, pour l'existence pas d'antériorité du sentir sur le se-mouvoir, ce qui fait de la motricité un coextensif à l'affectibilité, et du vivant sensoriel un être dont l'écologisation est motrice dès lors que lui échoit cet environnement sensible – c'est-à-dire dès lors qu'il prend acte de lui-même.

*

* *

Le mouvement vécu appartient donc au vécu le plus originaire, il relève d'une esthésiologie radicale : en lui, c'est le sujet corporel qui se reçoit à son origine. S'y offre dès lors une compréhension irremplaçable de l'existence incarnée. Je vais encore y revenir.

Mais il faut préalablement examiner la détermination cette fois du monde environnant par la corporéité. On devine qu'Erwin Straus récuse l'opposition classique d'un corps comme intériorité placé en face de l'extériorité du monde. Et de fait, l'intérêt ici de sa pensée consiste à ce qu'il conçoit le corps comme la jointure du sujet et de son monde. Le corps, écrit-il en effet, est « médiateur entre le Je et le monde » (2000, p. 290), et n'appartient pleinement ni à l'« intérieur » ni à l'« extérieur », mais bien plutôt participe de l'un et de l'autre : le corps est fondamentalement relation à l'environnement, et tant le « dedans » que le « dehors » sont moins des organisations spatiales opposées, dont l'une serait intracorporelle et l'autre extracorporelle, qu'ils ne représentent une articulation du Je avec le monde. Ainsi les cris et les pleurs de l'enfant ne portent pas à l'extérieur quelque chose qui aurait d'abord existé à

l'intérieur, mais sont l'expression par le moyen d'un événement corporel d'une relation de totalité du sujet vivant au monde (*ibid.*). Et il en va de même pour tous les gestes par lesquels le Je investit ce qui l'entoure. Le corps est expression ; mieux : il est relation expressive où transitent le sujet et son monde environnant, de sorte que, traversé par ce dernier, il ne cesse aussi bien de le modaliser – en quoi Straus rejoint l'esprit des travaux de ses contemporains Kurt Goldstein et Jacob von Uexküll sur l'aménagement actif de son milieu par le vivant. Cela apparaît particulièrement dans le texte « *Die aufrechte Haltung* » (« La station debout »), publié en 1949 dans la *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* et reparu en 1960 dans le volume *Psychologie der Menschlichen Welt* dans lequel Straus rassemble ses articles, où il montre de quelle façon les traits constitutifs de la corporéité – en l'occurrence, pour l'homme, la station debout – structurent le monde environnant et, par là, expriment la façon – humaine – d'être à ce monde, qu'ils rendent justement possible. La station debout, argumente-t-il, qui déleste les bras et les mains de la charge de soutenir le corps, génère en outre leur indépendance à l'endroit de la locomotion, qui elle-même se modifie ; à elle se rattache, par conséquent, avec l'élévation de la tête par rapport au sol, l'apparition d'un visage et l'émergence de capacités nouvelles pour les yeux, les oreilles et la bouche (Straus, 1960, p. 228-232). Du coup, ce sont des dimensions spatiales nouvelles qui sont acquises à la faveur de cette station verticale, et des possibilités inédites, à commencer par celle consistant à avoir un visage en vis-à-vis du monde. Mais aussi : la main, dégagée de la locomotion, devient un organe articulé-articulant capable d'opérer sur les choses. Et cette mobilité du bras et de la main gagne pour l'homme un espace latéral lui permettant d'agir à distance, d'atteindre ce qui n'est pas à portée d'une saisie directe – ainsi dans le jet (*ibid.* Voir aussi Villela-Petit, 1992, p. 61). Bref : il doit à cette station verticale la riche série des interventions sur son environnement distinctives de l'humanité. Cela sans parler des différentes attitudes posturales qui se déclinent à partir de l'axe vertical de la station debout (le corps qui se rétracte ou se plie, ou au contraire s'extraverse, se dresse, se bombe), toutes expressives de nos différentes manières d'être au monde, révélatrices chacune de notre relation momentanée à notre monde environnant, dont elles assurent en même temps la possibilité. Son organisation corporelle détermine principiellement la gamme des façons dont l'homme se rapporte à son monde, en même temps qu'elle en traduit les effets ou le retentissement sur lui. Bel et bien, considérée cette fois depuis cette structuration de l'*Umwelt* par les caractéristiques physiques, la relation du sujet à son monde s'avère relation réciproque, et ce monde n'est décidément pas plus un espace neutre et indépendant de ce sujet que celui-ci n'est insulaire et en retrait de lui, tant l'un et l'autre adviennent l'un pour l'autre via cet ajointement de l'un à l'autre qu'est la corporéité, lieu véritable de leur rencontre corrélative. « Sympathétique », comme la définit Straus, la communication sensorielle première pose le vivant dans son monde parce qu'elle pose le monde dans le vivant.

*

* *

Qu'on les considère depuis le sentir ou depuis le se-mouvoir, depuis la communication sensorielle immédiate et pré-objective avec les phénomènes ou depuis le mouvement vécu, il n'y a, avons-nous vu, pas d'impressions spatiales qui ne soient temporelles, ni d'impressions temporelles qui ne soient spatiales. De même les possibilités corporelles de l'homme – en l'occurrence – déterminent-elles les façons qui sont les siennes de se rapporter à son monde. Je voudrais pour terminer rassembler ces deux propositions en montrant qu'elles désignent Erwin Straus comme un très grand phénoménologue de la danse, et faire voir l'importance alors de celle-ci pour la réflexion esthésiologique, ainsi que l'aperçu privilégié, inestimable, qu'elle fournit sur le corps vivant.

Dans un grand article intitulé « Les formes du spatial » (« *Die Formen des Räumlichen* ») paru la première fois à Berlin dans la revue *Nervenartz (Le neurologue)* en 1930, soit cinq ans avant *Du sens des sens*, puis repris lui aussi en 1960 dans le volume *Psychologie der Menschlichen Welt* (et traduit en français en 1992), Straus part du constat de l'échec de la tentative, après la Première Guerre Mondiale, d'inventer une « danse absolue » qui serait affranchie de toute musique. Un échec dû à ce que, écrit-il, la danse avait « perdu l'espace qui lui était approprié » (1992, p. 15) – mais un échec intellectuellement fécond cependant en ce qu'il permet d'affirmer par contraste une « connexion d'essence » liant le mouvement dansant à la musique et à la structure spatiale que celle-ci engendre.

Straus commence pour cela par faire apparaître dans de fines analyses phénoménologiques (dont il n'est pas possible de rapporter ici le détail) que les différentes régions sensorielles n'ont pas affaire aux mêmes modalités spatiales, et que l'espace s'offre différemment dans l'ordre optique que dans l'ordre acoustique, en particulier. Alors que les couleurs, par exemple, sont toujours vues à même un objet « là-bas », dans une certaine direction, à une certaine distance, à une certaine place en face de nous, et que, « limitées et limitantes », elles délimitent et articulent l'espace en espaces partiels et se déploient en rapports de contiguïté et de profondeur, le son quant à lui – et au contraire de sa source sonore –, dépourvu de détermination locale, ne s'étire pas dans une direction mais vient à nous : il « pénètre, emplit et homogénéise l'espace (...) et prend forme dans une succession temporelle » (p. 19). Si la couleur est attachée phénoménalement à l'objet, le son est émis par lui et s'en sépare ; la couleur est la propriété d'une chose, le son est l'effet d'une activité, et il peut accéder à une pure présence propre en tant précisément qu'il se délie de sa source – une possibilité qui ne se réalise pleinement que dans la musique, où ce son s'est affranchi du caractère d'indication et de renvoi aux choses que le bruit, par exemple, ou le son isolé ou simplement répété, partagent encore avec la dimension désignative, indicielle, qui caractérise l'ordre optique (p. 19-20).

Or, à ces façons différentes dont s'offre l'espace, à cette disparité entre l'espace acoustique et l'espace optique, correspondent des formes différenciées de la motricité. C'est ainsi que nous ne progressons pas de la même façon avec ou sans musique : « Si nous tentons de raviver par un air de marche une colonne épuisée par une longue route, nous voyons les pas fatigués se ranimer, la démarche devenir plus ferme et plus rapide, les corps se redresser énergiquement, le regard se détacher du sol (...) et chercher le lointain » (p. 32). Il ne s'agit donc pas seulement grâce à la musique d'une accélération de la foulée ou d'une simple reprise de la cadence de marche, c'est-à-dire uniquement d'une induction motrice, comme on le pense souvent ; avec la musique, c'est la mobilité même qui se trouve modifiée, et qui change de nature : l'acte d'aller, écrit Straus, ne sert plus à nous faire progresser de A vers B, à nous faire surmonter une distance spatiale ; lorsque nous marchons en musique, nous nous éprouvons nous-mêmes, nous vivons notre corps dans son action d'entrer à grandes foulées dans l'espace, et la longueur qui s'étire en face de nous est remplacée par « l'ampleur qui s'ouvre devant nous » (*ibid.*). La musique nous réaffecte pathiquement – donc existentiellement – à notre mobilité corporelle et au monde qui la reçoit et dans lequel elle se déploie.

Mais ce n'est pas tout : si l'on invite quiconque, poursuit Straus, à aller tout d'abord de son pas habituel, puis à marcher sur une musique de marche, et enfin à se mouvoir aux sons d'un menuet – donc à une musique de danse –, on observera une métamorphose complète de la forme du mouvement. La personne cessera peu à peu d'« aller » pour « évoluer » (p. 33). C'est-à-dire que son pied ne se posera plus sur le talon, comme dans le mouvement d'aller ou même encore de marcher en musique, mais sur la pointe, à partir de laquelle il se déroulera. Ce qui est loin d'être anecdotique, tant cela engage un réajustement corporel global dans l'exercice du mouvement : les membres et le tronc prennent tout différemment part à la

mouvance d'ensemble ; en l'occurrence, les mouvements du tronc se sont multipliés. Or cet accroissement de la mobilité du tronc est une caractéristique décisive que l'on rencontre dans toutes les danses.

Parce que tout simplement il rend possible le mouvement de danse : pour évoluer aux sons d'un menuet, il faut que notre tronc imprime au mouvement un autre balancement que dans la marche habituelle, sans quoi la fluidité du mouvement disparaît « et l'évolution mélodique vire en un trébuchement lourdaud » (*ibid.*). Et si pour les danses dans lesquelles on évolue, les mouvements du tronc se réduisent au geste de se pencher et de se redresser suivant l'axe sagittal, dans d'autres danses, ces mouvements sont enrichis par des flexions, des tournolements, des déplacements du tronc dans son ensemble, c'est-à-dire par une articulation plus diversifiée de la motricité fine de ce tronc.

Or cette façon répétée, indispensable à la danse, d'écarter le tronc de son axe vertical et de le faire se tourner et se courber, se baisser et se relever, s'incliner et se balancer – à ce point que cette motricité particulière est corrélative d'un déplacement du moi dans son schéma corporel, écrit Straus² – vient nettement contrarier la mobilité ordinaire. Ces mouvements particuliers ne sont en effet d'aucun bénéfice locomoteurs, ne sont d'aucune utilité pour la progression, pour le mouvement consistant à aller d'un point à un autre ; bien au contraire, ils entravent cette progression en détournant de la sorte le tronc et l'ensemble du corps de toute trajectoire linéaire. Il faut donc considérer qu'il y va dans la danse de tout autre chose que du déplacement selon la direction. Dans la danse, écrit Straus, nous n'allons pas d'un endroit à un autre, nous ne nous mouvons pas *à travers* l'espace, nous nous mouvons *dans* l'espace – ce qui est fondamentalement différent. Dans la danse, il n'y a pas de destination, pas de proximité ou d'éloignement ; le rapport à la mesure spatiale, à la limitation spatiale et temporelle, lui fait défaut (p. 34). Le mouvement dansant est indifférent au système de rapport organisant le déplacement habituel, l'itinéraire – à commencer par le « début » et la « fin »³. En dansant, nous nous mouvons dans un espace homogène libre de toute valence locale – exactement comme le son musical, arrivé à sa présence pure par affranchissement à l'endroit de toute assignation à une situation locale. Il faut donc prendre acte de la différence entre les mouvements habituels, ordinaires, qu'Erwin Straus appelle « mouvements dirigés » ou « mouvements finalisés », marche, course, saut, où il s'agit d'aller d'un endroit à un autre en vue de quelque chose, et qui sont autant de trajets traversant l'espace, et les mouvements qu'il appelle « non dirigés et non délimités » (« *nicht-gerichtete und nicht-begrenzte Bewegungen* »), qui n'accomplissent pas de déplacement à proprement parler, qui n'arpentent pas l'espace, ne le parcourent pas de façon directionnelle et orientée, mais se meuvent *dans* l'espace. Dépourvus d'intention locale, ils emplissent l'espace plutôt qu'ils ne le franchissent. Tels sont par excellence les mouvements de la danse. En eux, le mouvoir ne vise pas un acte ni aucune réalisation pratique, mais il s'accomplit pour lui-même, ne tend à rien d'autre qu'à sa propre événementialité, il devient auto-présentatif – exactement comme la musique, encore une fois, dont se retrouve là la connexion d'essence avec la danse. Dans la danse, emblématiquement, nous ne vivons pas une action particulière, mais *le faire vital* (*das vitale Tun*, p. 32). Ou comme le dit encore Straus, ces mouvements non-dirigés nous procurent « l'impression de notre être vital » (p. 36). Voilà pourquoi il les dénomme aussi mouvements *présentiels* (*präsentische*) parce qu'en eux nous ne sommes plus tournés vers les objets singuliers du monde extérieur par l'appréhension, l'observation, la volonté ou l'action, mais

² De sa localisation dans la région de la racine du nez propre à l'état éveillé et actif, ce moi descend, dans la danse, tout au long du tronc, trahissant une mise au second plan du gnosique au profit du pathique (p. 37).

³ Tout au plus dira-t-on que le mouvement dansant trouve ses bornes aux extrémités de la surface sur laquelle il évolue ; mais il n'y trouve pas sa limite nécessaire. Alors que par contraste l'acte d'aller est limité en lui-même par son point de départ et son terme.

nous y « vivons notre présence, notre être-vivant, notre sensibilité »⁴. Ce qui signifie que nous y vivons notre existence même sur un mode pathique, mais encore, pour dire peut-être plus, que nous y rejoignons notre enracinement corporel à l'existence. Un enracinement saisi à son effectuation même, ou à sa réeffectuation, voire à son paroxysme – la danse, du reste, souvent aboutit au vertige, à l'évanouissement ou à l'extase, autrement dit au basculement de l'être-au-monde aussi bien qu'aux limites de la tenue corporelle, sinon peut-être à l'éclipse du vécu devant le vivant.

Se pourrait-il alors que cette mise en évidence du vécu participatif où, pour reprendre les mots d'Erwin Straus, nous vivons notre présence, notre être-vivant, notre sensibilité, constitue la voie royale menant au corps vivant ? À tout le moins dira-t-on que cette « impression de l'être vital » éprouvée au vif du mouvement présentiel constitue une expérience aperturale à même d'orienter les investigations, tant elle se situe à la jointure du vivant et du vécu premier, nous donnant d'atteindre ce seuil, réel et épistémologique, cette orée où du vivant quelque chose nous est donné à vivre, à être vécu.

Laboratoire Métaphysique Allemande et Philosophie Pratique
MAPP, EA 2626, Université de Poitiers

Bibliographie

- Andrieu, B. (2016). *Sentir son corps vivant. Émersiologie I*. Paris : Vrin.
- Andrieu, B. (2010). *Le monde corporel, De la constitution interactive du soi*. Lausanne : L'Age d'Homme.
- Barbaras, R. (1999). Affectivité et mouvement. Le sens du sentir chez E. Straus. *Alter*, 7 (pp. 15-29).
- Maldiney, H. (2012). *Regard Parole Espace. Œuvres philosophiques*. Paris : Cerf.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2006/1942). *La structure du comportement*. Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du collège de France*. Paris : Seuil.
- Straus, E. (2000). *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (trad. G. Thinès & J.-P. Legrand). Grenoble : Jérôme Millon.
- Straus, E. (1992). Les formes du spatial. Leur signification pour la motricité et la perception (trad. Michèle Gennart). Dans J.-F. Courtine (Éd.), *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques* (pp. 15-49). Paris : Éditions du CNRS.
- Straus, E. (1960). Die Aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie. Dans *Psychologie der menschlichen Welt* (pp. 224-236). Berlin & Heidelberg : Springer.
- Villela-Petit, M. (1992). Espace, temps, mouvement chez Erwin Straus. Dans J.-F. Courtine (Éd.), *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques* (pp. 51-59). Paris : Éditions du CNRS.

⁴ « Wir erleben unser Dasein, unser Lebendigsein, unsere Empfindsamkeit » (p. 37).